


Институт славяноведения
Российской академии наук

Центр научных работников и преподавателей иудаики
в вузах «Сэфер»

 ИНСТИТУТ
СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ
РАН



*Запреты
и предписания
в славянской и еврейской
культурной традиции*

Академическая серия
«Культура славян и культура евреев:
диалог, сходства, различия»

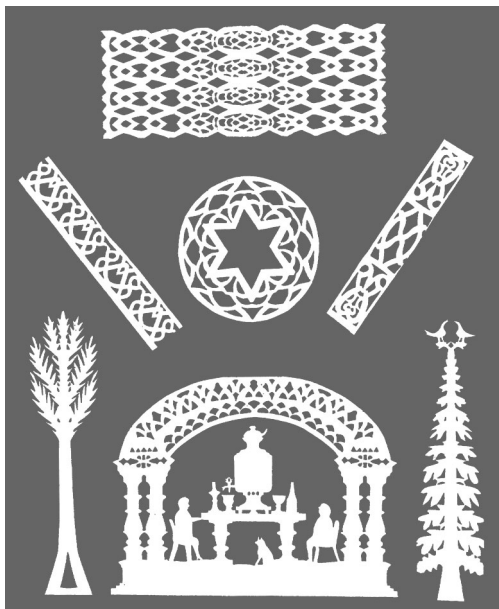
Москва
2018

Prohibitions and Regulations in Slavic and Jewish Cultural Tradition



Academic series:
Slavic & Jewish Cultures:
Dialogue, Similarities, Differences

*Запреты
и предписания
в славянской и еврейской
культурной традиции*



**Академическая серия
«Культура славян и культура евреев:
диалог, сходства, различия»**

Редакционная коллегия:

С.Н. Амосова (Исл РАН), доктор филол. наук
О.В. Белова (отв. ред., Исл РАН),
канд. филол. наук А.И. Грищенко (МГПУ),
И.В. Копченова (Исл РАН),
канд. филол. наук В.В. Мочалова (Исл РАН)

Редакционный совет:

В.А. Дымшиц (ЕУ СПб, Санкт-Петербург, Россия),
М.М. Каспина (РГГУ, Москва, Россия),
Д.-Б. Керлер (Ун-т Индианы, Блумингтон, США),
А.Б. Ковельман (ИСАА МГУ им. Ломоносова,
Москва, Россия),
М. Крутиков (Мичиганский ун-т, Энн Арбор, США),
А.Б. Мороз (НИУ ВШЭ, Москва, Россия),
И. Налевайко-Куликов (Польская Академия наук,
Варшава, Польша),
В.Я. Петрухин (Исл РАН, Москва, Россия),
Л. Фиалкова (Хайфский ун-т, Израиль)

Все публикуемые в академической серии

*«Культура славян и культура евреев: диалог, сходства,
различия» статьи получают экспертную оценку.*

На с. 2: «Йорцайт». Бессарабия, 1920-е гг. Бумага, тушь, акварель, карандаш, 34×23 см.

Из кн.: Музей истории евреев в России. Т. 1. Традиционная культура. М., 2015. С. 125

На с. 3: К.И. Воробьев. Образцы русского деревянного узорочья (Владимирская губерния). Вырезки из бумаги. Первая треть XX в.

Из кн.: Резная сказка. Из собрания Государственного музея палехского искусства. Иваново, 1998. С. 139

Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. – М., 2018. – 296 с.

Сборник «Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции» включает материалы международной конференции, состоявшейся в Москве 6–8 декабря 2017 г., и является продолжением серии изданий материалов конференций, с 1995 г. ежегодно проводимых совместно Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и 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 19 книг, посвященных анализу (историческому, философскому, лингвистическому, фольклорно-этнографическому, культурологическому) механизмов взаимодействия славянской и еврейской традиций. В сборник вошли 18 статей ученых из России и Латвии, посвятивших свои исследования анализу прескрипционных текстов книжной и устной традиции.

Editorial Board:

S. Amosova,
O. Belova (Ed.-in-chief),
A. Grischenko,
I. Kopchenova,
V. Mochalova

Editorial Council:

V. Dymshits (EU SPb, Saint Petersburg, Russia),
M. Kaspina (RSUH, Moscow, Russia),
D.-B. Kerler (IU, Blumington, USA),
A. Kovelman (Lomonosov MSU, Moscow, Russia),
M. Krutikov (MU, Ann-Arbor, USA),
A. Moroz (HSE, Moscow, Russia),
I. Nalevayko-Kulikow (PAN, Warsaw, Poland),
V. Petrukhin (Institute of Slavic Studies RAS,
Moscow, Russia),
L. Fialkova (Haifa University, Israel)

All articles submitted to Academic Series

*“Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities,
Differences” are peer-reviewed.*

Prohibitions and Regulations in Slavic and Jewish Cultural Tradition / Ed.-in-chief O. Belova. – M., 2018. – 296 p.

The volume “Prohibitions and Regulations in Slavic and Jewish Cultural Tradition” (Ed.-in-chief O. Belova., Moscow, 2018) includes proceedings of the same called International conference, held in Moscow on December 6–8, 2017 by the Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization and the Center for Slavic-Jewish studies since 1995. The volume and the conference reflect the work on the fundamental academic project “Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences”. 19 volumes dedicated to the analysis (historical, philosophical, linguistic, folklore, ethnographic, cultural) of the mechanisms of interaction of Slavic and Jewish traditions have been published since 1998 in the frame of the project.

The volume includes 18 articles by scientists from Russia and Latvia, who devoted their research to the analysis of the prescriptive texts in book and oral tradition.

Содержание

Предисловие	9
<i>С.В. Бабкина.</i> Законы храма и правильный сон в библейской и раввинистической традициях	12
<i>Н.М. Киреева.</i> «Треть всех ночей»: законы о ночном изучении священных текстов в Кумране	33
<i>М.Н. Каранаев.</i> Брачные запреты в династической политике Хасмонеев	43
<i>А.А. Лунева.</i> Молитва «Биркат ха-Миним» («Благословение еретиков») и запрет на участие в синагогальной службе	56
<i>В.А. Дымищ.</i> Заповедь или добродетель? Концепция мицвы в традиционной культуре евреев Восточной Европы	67
<i>В.В. Мочалова.</i> Еврейское меньшинство в польском правовом поле	76
<i>А.М. Шпирт.</i> Жить и умирать в деревне. Запрещенное и дозволенное в отношениях между евреями и крестьянами в Речи Посполитой в XVII в.	92
<i>Т.И. Хижая.</i> «Образам св. не поклоняться...»: восприятие библейского запрета в культуре русских субботников XVIII–XIX вв.	115
<i>А.Б. Островский.</i> Представления о кровосмешении в русской крестьянской среде конца XIX в. (по материалам Фонда В.Н. Тенишева)	134
<i>Н.С. Душакова.</i> Бытовое взаимодействие старообрядцев с «иноверцами»: актуальные запреты и предписания в текстах и практиках	149

<i>Д.С. Рыговский.</i> «Чистое», «мирское» и «поганое»: старообрядческая концептуализация ритуальной чистоты	167
<i>Г.С. Зеленина.</i> Фартук, философия, фитнес: о женском образовании в хасидской общине	187
<i>И.Г. Семенов.</i> Горско-еврейские обряды «шендэ», «офтум», «кекұл» и связанные с ними предписания	204
<i>А.А. Песецкая.</i> «Все белое»: запреты в учении и практике марийской секты «Кугу Сорта»	212
<i>С.И. Погодина.</i> Современная денежная магия: запреты и предписания (на латвийском материале)	228
<i>О.В. Белова.</i> Этиология запретов и предписаний в зеркале народных легенд и поверий	246
<i>В.В. Запорожец.</i> Запреты и предписания в Пошехонье	266
<i>Г.А. Элиасберг.</i> Запреты и предписания, касающиеся семейной жизни, в творчестве толстовца И. Тенеромо	274

Contents

Preface	9
<i>Svetlana Babkina</i> . The Laws of the Temple and the Proper Sleep in Biblical and Rabbinic traditions	12
<i>Natalya Kireeva</i> . “A Third of All Nights”: Qumran Laws on the Night-Time Sacred Texts Studies	33
<i>Mikhail Karanaev</i> . Marriage Prohibitions in the Hasmoneans’ Dynastic Politics	43
<i>Anna Luneva</i> . Prayer “Birkat ha-Minim” (“Blessing of heretics”) and the Ban on Participation in the Synagogue Liturgy	56
<i>Valery Dymshits</i> . Commandment or Good Deed? The Concept of Mitzvah in the Traditions of East European Jews	67
<i>Victoria Mochalova</i> . Jewish Minority in the Context of Polish Law	76
<i>Andrey Shpirt</i> . Live and Die in the Village. Relations Between Jews and Peasants in the Eastern Part of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17 th Century	92
<i>Tatyana Khizhaya</i> . “No Worshipping the Images of Saints... ”: the Perception of the Biblical Prohibition in the Culture of the Russian Subbotniks in the 18 th –19 th Centuries	115
<i>Aleksandr Ostrovskii</i> . Russian Peasants’ Beliefs on “Krovosmeshenie” in the Late 19 th Century (on Materials of Fund of Vladimir N. Tenishev)	134
<i>Natalia Dusacova</i> . Everyday Interactions of Old Believers with Adherents of Different Faiths: Current Prohibitions and Prescriptions in Texts and Practices	149

<i>Danila Rygovskiy</i> . “Pure”, “Profane” and “Filthy”: Old Believers’ Conceptualization of Ritual Purity	167
<i>Galina Zelenina</i> . Family, Philosophy, Fitness: On Female Education in a Chassidic Community	187
<i>Igor Semenov</i> . The Mountain Jews Rituals <i>Shende</i> , <i>Oftum</i> and <i>Kekul</i> , and Prescriptions Associated with Them	204
<i>Aleksandra Pesetskaia</i> . “All is White”: The Prohibitions of the Doctrine and Practice of the Mari Sect Kugu Sorta	212
<i>Svetlana Pogodina</i> . Contemporary Money Magic: Taboos and Prescriptions (on Latvian Material)	228
<i>Olga Belova</i> . Etiology of Prohibitions and Regulations in the Mirror of Folk Legends and Beliefs	246
<i>Valentina Zaporozhets</i> . Prohibitions and Regulations in Poshekhonye	266
<i>Galina Eliasberg</i> . Prohibitions and Prescriptions about Family Life in the Work of I. Teneromo	274

Предисловие

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.1

Сборник «Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции» включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 6–8 декабря 2017 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».

Конференция «Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции» стала уже двадцатой первой в ряду регулярных встреч ученых, чьи научные интересы сосредоточены в области иудео-христианских культурных контактов, этноконфессионального диалога, а также взаимовлияния еврейской и славянских традиций.

Соответственно сборник, подготовленный по материалам конференции, стал 20-м выпуском серии, уже получившей признание научной общественности в России и за рубежом и имеющей свою читательскую аудиторию. С 1998 г. в этой серии вышло в свет уже 19 книг, посвященных анализу (историческому, философскому, лингвистическому, фольклорно-этнографическому, культурологическому) механизмов взаимодействия славянской и еврейской культурных традиций. С 2017 г. серия выходит на новый уровень, став рецензируемым продолжающимся изданием с перспективой вхождения не только в отечественные, но и в международные системы научного индексирования и цитирования.

В сборник «Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции» вошли 18 статей ученых из России и Латвии,

посвятивших свои исследования анализу прескрипционных текстов книжной и устной традиций.

Прескрипционные представления и тексты (запреты, предписания) составляют неотъемлемую часть традиционной культуры, коррелируют с системой ценностей этнических и конфессиональных традиций, формируют одну из важнейших аксиологических культурных категорий – норму.

Запреты (табу) составляют систему правил, регламентирующих бытовое и обрядовое поведение, социальную и хозяйственную деятельность индивидуума и коллектива. Содержание прескрипций охватывает всю сферу жизни и деятельности человека: его отношения с природой и космосом, отношения внутри социума (это касается не только моральных и ритуальных норм, но и профессиональной сферы – особенно таких значимых для традиционного уклада видов деятельности, как скотоводство, пчеловодство, охота, строительство, ткачество и др.) и, что особенно важно для фольклорно-мифологической картины мира, отношения с потусторонним миром. Запреты и предписания выполняют регулятивную функцию и нацелены на предотвращение угрожающих жизни человека и упорядоченности мироустройства событий и состояний. Система запретов и предписаний постоянно проявляет свою динамичную сущность и пластичность, что отражает эволюционные процессы в обществе и культуре.

Письменные и устные источники выявляют роль запретов как коммуникативных регуляторов, которые не только функционируют как ограничители, но выступают как своеобразные культурные маркеры «своего» и «чужого».

Таким образом, в центре внимания авторов сборника оказались такие вопросы, как формирование и функционирование системы запретов и предписаний в различных этноконфессиональных традициях, состав и типология прескрипционных текстов, соотношение нормативного права и фактического (акционального, вербального) поведения, библейских запретов и обрядовых практик, функции запретов и предписаний в обрядовом контексте и т.п., логические схемы, ассоциации и символические сближения, раскрываемые в мотивировках запретов и предписаний.

В книге можно условно выделить несколько тематических блоков.

Первый блок объединил статьи, основанные на текстах библейской и раввинистической традиции, рукописном наследии Кумрана, литургических сочинениях и сочинениях, касающихся нормативных отношений в династическом обществе.

Другая группа статей посвящена различным аспектам реализации идей запрета и нормирования в разных национальных традициях в период от средневековья до современности. Авторы рассматривают роль прескрипций в формировании системы ценностей в разных этнических культурах и конфессиональных сообществах (старообрядцы, субботники, православные), особенности этноконфессиональных контактов и бытового взаимодействия в поликультурной среде, формирование целого ряда юридических предписаний под влиянием культурных стереотипов, а также механизмы, которым подчинялись мораль и норма в традиционном обществе. Внимание авторов привлекла также проблематика, связанная с бытованием архаических обрядов в современном социуме, механизмы передачи прескрипционных правил от поколения к поколению, живучесть некоторых ритуально-магических сценариев, основанных на идее табу.

Несколько статей сборника посвящены вербальному и образному воплощению системы запретов в текстах устной культуры и в литературе. Прескрипции находят яркое отражение в текстах фольклора и народных верованиях. Обладая жесткой логической и языковой формой, запреты и предписания могут рассматриваться как особый языковой и фольклорный жанр. Особенно важна в этой связи роль мотивировок, базирующихся на традиционных верованиях, религиозных представлениях и культурных стереотипах. Коллизии повседневной жизни, связанные с соблюдением или нарушением принятых и устоявшихся норм (бытовых, религиозных, социальных, культурных), становятся сюжетами литературных произведений.

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.

УДК 296.3

ББК 86.29

Законы храма и правильный сон в библейской и раввинистической традициях

Светлана Викторовна Бабкина

(Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия)

Доцент, кандидат исторических наук,
ORCID ID: 0000-0003-2441-0226, Центр изучения религий
Российского государственного гуманитарного университета:
125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6,
тел.: +7 (495) 250-61-18, Fax: +7 (499) 250-51-09,
E-mail: rsuh@rsuh.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.2

Аннотация: Данная статья посвящена анализу формирования в еврейской традиции представления о том, что правильное и благочестивое расположение кровати – с севера на юг. Такое представление впервые фиксируется в Вавилонском талмуде (Брахот 5б). Позже комментаторы поясняют, что в основе этой идеи лежит вера в то, что по направлению восток–запад покоится Шхина. Благодаря этому обстоятельству направление восток–запад становится сакральным, а потому все, что так или иначе связано с ритуальной нечистотой, не может располагаться также. Почему же сон представлялся ритуально нечистым, и спящий не мог спать по направлению запад–восток? Во-первых, ночью у человека могли случиться разного рода истечения, которые делали его нечистым. Во-вторых, сон представлялся авторам древних текстов «маленькой смертью», то есть мыслился частью «отца отцов нечистоты». В-третьих, ночью спящий мог подвергаться нападениям разного рода демонических существ, способных убить человека, то есть, опять же, осквернить пространство. Все эти идеи имеют библейские корни, но соединяются воедино только в раввинистический период, когда и появляется представление о том, что спать правильно по направлению север–юг. Эта практика могла быть гораздо более древней, и тогда в данном случае мы имеем дело с примером того, как популярные верования входят в официальную религию. С другой стороны, этот случай может служить примером того, как в строгой монотеистической религии могут проявляться архаические верования о том, что те или иные манипуляции с пространством для сна могут повлиять на благополучие человека.

Ключевые слова: *Иерусалимский Храм, сон, иудаизм, Талмуд*

Одно из основных человеческих свойств – стремление к благополучию, здоровью и богатству. Очень часто это свойство сопряжено с другим: в тот момент, когда человеку не хватает знаний и способностей для достижения желаемого, он обращается к разного рода способам воздействия на реальность, в частности к идее о том, что то или иное расположение предметов вокруг него так или иначе воздействует на его состояние. Именно с этой идеей связаны самые разнообразные предписания: как следует расставлять мебель, куда можно, а куда нельзя класть больного или ребенка, какого цвета должен быть тот или иной предмет и т.п. Но на вопрос, почему тот или иной предмет должен стоять именно так, а не иначе, разные культуры дают свой ответ, и практически всегда он зависит от представлений о факторах, влияющих на сакрализацию окружающего пространства.

В древнем иудаизме, с его представлением о том, что Израиль – это стан, среди которого пребывает Бог (Втор 23:14), со стремлением упорядочить не только культ, но и быт человека, предписания об устройстве жизненного пространства не редкость. По мере развития традиции эти предписания становились все более четкими и осознанными. Особенно активно они стали развиваться в талмудическую эпоху, когда гораздо более пристальное внимание стало уделяться не ортодоксии, а ортопраксии.

Одно из любопытных предписаний подобного рода зафиксировано в Вавилонском Талмуде, в трактате Брахот 5б:

תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי על תפלתי שתהא לפני מטתי ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום <...> ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום דא"ר חמא ברבי חנינא אמר רבי יצחק כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים שנאמר (תהלים יז, יד) וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים רב נחמן בר יצחק אמר אף אין אשתו מפלת נפלים כתיב הכא: וצפונך תמלא בטנם וכתיב התם (בראשית כה, כד) וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה.

Преподано: «Абба Беньямин говорил: О двух вещах радел я всякий день: о том, чтобы молитва была перед ложем, и о том, чтобы ложе мое стояло с севера на юг <...> А о кровати, стоящей с севера на юг, сказал р. Хама, сын р. Ханины: Сказал р. Ицхак: «Всякий, располагающий ложе с севера на юг, – будут у того сыновья, как сказано (Пс 17:14): «Сокровищами своими Ты наполняешь чрево его, и насытятся сыновья»; а рав Нахман бар Ицхак говорил: А у жены его не будет выкидышей, как

сказано: «Сокровищами своими Ты наполняешь чрево их», и как сказано (Быт 25:24): «И исполнилось время родить и вот – близнецы во чреве ее».

Несмотря на то что никаких указаний на расположение кровати нет в Танахе, это правило устойчиво закреплено в последующей традиции. Так, «Шульхан Арух» настоятельно советует следовать именно этому правилу:

וכן אסור לישון בין מזרח למערב, אם אשתו עמו. ונכון להזהר, אפילו כשאין אשתו עמו.

Запрещено спать по направлению с востока на запад, если с ним жена. А ради осторожности, даже если нет с ним жены (Орах Хаим 3:6).

מטה שישן בה עם אשתו, צריך שתהא ראשה ומרגלותיה זה לצפון וזה לדרום.

Ложе наслаждения с женой должно стоять так, чтобы изголовье и изножье располагались с севера на юг (Орах Хаим 240:18).

Что стоит за этим законом? Ключ к пониманию природы и происхождения этого предписания – комментарий Раши на этот фрагмент из Б. Брахот:

Раши на Брахот 5б

צפון לדרום - ראשה ומרגלותיה זה לצפון וזה לדרום. ונראה בעיני שהשכינה במזרח או במערב לפיכך נכון להסב דרך תשמיש לרוחות אחרות.

С севера на юг: изголовье и изножье на север и на юг. По моему мнению, Шхина находится на востоке или на западе, а потому во время исполнения супружеских обязанностей правильно поворачиваться в другие стороны.

Раши вторят последующие комментаторы и законоучителя:

Тосафот на Брахот 5б

כל הנותן משתו בין צפון לדרום: ולא בין מזרח למערב ודוקא כשישן עם אשתו, מפני שהשכינה מצויה בין מזרח למערב, והיה הדבר גנאי לשכב אצל אשתו מפני התשמיש.

Всякий, располагающий ложе с севера на юг, а не с востока на запад, когда предаешься радостям с женой, потому как Шхина покоится по направлению с востока на запад, и было бы постыдным возлежать с женой [так], исполняя супружеские обязанности.

Маймонид Мишне Тора. Служение. Законы храма 7:9

אסור לאדם לעולם שיפנה או שישן בין מזרח למערב ואין צריך לומר שאין קובעין בית הכסא בין מזרח למערב בכל מקום מפני שההיכל במערב לפיכך לא יפנה למערב ולא למזרח מפני שהוא כנגד המערב אלא בין צפון לדרום נפנים וישנים וכל המטיל מים מן הצופים ולפנים לא ישב ופניו כלפי הקדש אלא לצפון או לדרום או יסלק הקדש לצדדין.

Во все времена человеку запрещено испражняться, повернувшись лицом на восток или на запад, и запрещено спать головой на восток или на запад. И, само собой разумеется, что ни в каком месте нельзя сооружать туалет, направленный на восток или на запад. Этот запрет связан с тем, что Святилище находится с западной стороны. Поэтому не справляют естественные надобности, повернувшись на запад, а также на восток, потому что восток – сторона противоположная западу. Испражняться, а также лежать во время сна следует в северном или в южном направлении. И каждый, кто мочится на расстоянии ближе, чем «Цофим» от Храмовой горы, не присаживается лицом к Святилищу или так, чтобы Святилище оказалось сбоку от него¹.

Во всех цитатах обращает на себя внимание то, что предписание располагать кровать в направлении с севера на юг оказывается связанным с представлениями о расположении Шхины и / или об ориентации Иерусалимского храма. В последнем случае этому обстоятельству даже дается объяснение: сон / близость (?) относится к разряду действий ритуально нечистых и ставится в один ряд с испражнениями. Почему же все это оказывается связанным?

Ответ на вопрос о том, где и как располагается Шхина, «божественное присутствие», традиционно считался ясным. Уже в библейские времена сложилась устойчивая традиция располагать святилище по направлению восток–запад. Логично предположить, что подобная направленность культовых сооружений изначально определялась движением солнца. Вопрос о связи культа Яхве с солнцем и восточная ориентация Иерусалимского храма неоднократно становились предметом обсуждения [Taylor 1993; Подосинов 1999, 199–204]. Тем не менее внимательное прочтение библейских текстов скорее свидетельствует о том, что на протяжении долгой истории Первого и Второго храмов соперничали две ориентации: восток–запад (связанная с ходом солнца) и север–юг (связанная с Полярной звездой). Напри-

¹ Пер. М. Шлепаковой. Цит. по: Рамбам. «Законы Храма».

мер, даже внутри Скинии, а потом и внутри Храма ясно выделялись два вектора: восток–запад (вход – Святая Святых (Исх 26:2)) и север–юг (стол Хлебов предложения – Менора (Исх 26:35)). Более того, каждая из сторон света имеет двойственные – как положительные, так и отрицательные – характеристики. Например, запад, сторона, где находится Святая Святых, с которой приходят дожди (3 Цар 18:44), откуда дует спасительный, сметающий саранчу ветер (Исх 10:15–19), то есть сторона «хорошая», в то же время может быть стороной «страшной». Запад / «море» – хтоническая сила, запечатанная Богом (Иер 5:22; Иов 38:8–10). Над морем борются ветра́, и из него выходят апокалиптические чудовища (Дан 7:2–3), то есть Бог должен охранять западную сторону (о двойственности моря см.: Patai 2015, 475). В то же время, согласно книге пророка Иезекииля, Слава Бога входит в храм с востока (Иез 43:1–5), где находится рай (Быт 2:8). Правда, авторам Первой книги Еноха идея о том, что рай находится на востоке, казалась не столь очевидной: в енохической традиции восток по значимости соперничал с севером [Goff 2016]; например, в 5-й главе, где речь идет о разных сторонах света, говорится о чудесном дереве, от которого будет дана жизнь избранным, и которое после суда будет «пересажено на север, к святому месту – ко Храму Господа»² (5:25). На севере, в отличие от остальных сторон света, где находятся ворота ветров, находится «великое и славное чудо, на пределах всей земли» (5:34). На север летят ангелы «с мерами праведных» (10:61). Возможно, что такое внимание к северу было связано с тем, что северной стороной, согласно представлениям авторов книги Еноха, проходят солнце, луна и звезды, уйдя с запада, для того чтобы взойти на востоке (15:78).

Столь сложное отношение к разным сторонам света в раввинистический период привело законоучителей к спорам о том, например, как именно был установлен ковчег завета в Святая Святых (Б. Менахот 98 а-б), а также о том, где все-таки находилась Шхина. Очень показательна дискуссия, записанная в трактате Бава Батра 25 а-б Вавилонского Талмуда (см. Приложение).

Обсуждение в Бава Батра показывает, что большую роль в разговоре о важности той или иной стороны света играла роза ветров, а связь сторон света с ветрами имела как практическое, так и симво-

² Здесь и далее Первая книга Еноха цит. по: Книга Еноха.

лическое значение. Кроме этого, законоучители имели представление о прямом и попятном движении планет, а потому помещали Шхину как на западе (р. Йехошуа бен Леви, р. Абаху), так и на востоке (рав Аха бар Иаков). Некоторые из них считали, что Шхина пребывает везде (р. Ошайя, р. Ишмаэль, рав Шешет), а раз так, при молитве можно обращаться в любую сторону, кроме восточной, поскольку именно на восток молятся миним (рав Шешет). Север представлялся связанным с богатством, юг – с разумом (рав Ицхак), но юг считался важнее, потому что наличие мудрости ведет к богатству (р. Йегошуа бен Леви). То есть, как и в случае с храмовой утварью, при заметном доминировании направления восток–запад направление север–юг тоже считалось важным и даже сказывалось на представлении о направлении молитвы.

Из описанного сюжета следует логичный вывод: поскольку север связан с богатством, а богатство для традиционной культуры – это прежде всего изобилие плодов, скота и детей, наиболее благоприятное направление для кровати то, которое ведет к умножению сыновей, то есть изголовьем на север.

Почему же и законоучители, и Раши, и Тосафот не просто говорят о том, что кровать должна стоять изголовьем на север, но особо акцентируют, что не следует спать или предаваться наслаждениям с женой, лежа по направлению восток–запад?

Ответ, который лежит на поверхности: восток–запад – сакральное направление, а человек во время сна может оказаться в состоянии ритуальной нечистоты из-за внезапного истечения семени у мужчины или менструации у женщины (Лев 15). Соприкосновение ритуально нечистого и сакрального может иметь для людей губительные последствия, а потому его следует избегать. Это предписание обращает на себя внимание в связи с тем, что в принципе библейский и раввинистический иудаизм не усматривал в супружеской близости ничего постыдного и скверного. Заповедь «плодитесь и размножайтесь» всегда была одной из основных, а обилие детей считалось благословением. Возможно, ответ на вопрос о возникновении этого запрета связан с интерпретацией стиха Лев 15:18: «Если мужчина ляжет с женщиной и будет у него излияние семени, то они должны омыться водою, и нечисты будут до вечера». То есть на первый взгляд ритуальная нечистота супружеских отношений обусловлена нечистотой семени. Однако более глубокий анализ комментариев и

самого библейского текста показывает, что здесь все далеко не так однозначно.

С одной стороны, сохранились комментарии Филона Александрийского, который считает нечистой любую связь, выходящую за рамки супружеской (Det 102, Fug 144, Ios 44), и проецирует эту нечистоту на супружеские отношения:

Закон тщательно стремится оградить институт брака, а потому предписывает мужу и жене, вступившим в законную супружескую связь, не прикасаться ни к чему, прежде чем они совершат омовения и очистятся (Spec 3:63).

Филону вторит Иосиф Флавий, но он дает предписанию иное объяснение, основанное скорее на идеях греческой философии, нежели на библейских представлениях:

Также и после законного совокупления мужа и жены закон требует совершать омовение. Ибо при этом оскверняется и душа, и тело, как бы оказавшись на чужбине. Ведь душа, пребывающая в теле, страдает и с приходом смерти тотчас отделяется от него. Именно потому во всех подобных случаях закон предписывает очищения (Contr Ap 2:203)³.

Если, по мнению Филона, оскверняет отношения именно семя, то, по мнению Иосифа, причина скверны, помимо семени, – удовольствие, которое получает тело и которое заставляет душу страдать.

Законоучители относились к подобным утверждениям довольно скептически, потому как для них в законной супружеской связи не было ничего очевидно скверного. Так, во всем талмудическом трактате Завим, посвященном нечистоте, связанной с истечением семени, нет ни слова о сексуальной близости супругов, хотя семя и относится к «отцам нечистоты» (М. Завим 5:10). Сифра, раввинистический комментарий на книгу Левит, говорит о том, что предписание совершать омовение после близости связано не с семенем, а представляет собой *гзерат мелех* – «повеление Царя», то есть божественное предписание, обязательное к исполнению, хотя суть его не ясна людям (Сифра на Лев 15:18, Мецора, парашат Завим 6:10).

³ Цит. по: Иосиф Флавий 1994.

На самом деле, вне зависимости от того, в чем именно находится причина скверны: в истечении ли семени во время полового акта [Milgrom 1991, 902–1011], или в том, что и у мужчины, и у женщины и вне сексуальной связи может случиться истечение, незаметное для партнера, что сделает их обоих нечистыми [Gehring 2013], или же в том, что, соединяясь, двое участвуют в акте творения [Massobu 1999, 58–60], или в чем-либо еще, – важно то, что физическая связь между мужчиной и женщиной все-таки вводила обоих в состояние ритуальной нечистоты, а потому им следовало избегать направления восток–запад, чтобы не войти в сферу сакрального, будучи нечистыми.

Другое основание для запрета именно спать, как пишет в приведенной выше цитате Маймонид, в направлении восток–запад может быть и в том, что во время сна человек беззащитен и может подвергнуться нападению как со стороны других людей, так и, что важнее, со стороны сверхъестественных существ. Ложась спать, человек как бы оказывался на грани реального и потустороннего мира, существование которого в древности не вызывало сомнений.

В отличие от месопотамских и египетских текстов, насыщенных историями о разного рода демонических существах, одолевающих человека ночью, в Библии подобных описаний мало. С одной стороны, причина в том, что значительная часть текстов подверглась редактуре, целью которой было утверждение монотеизма за счет очистки текста от древних мифологических сюжетов. То есть, имея дело с законодательными и историческими текстами, мы сталкиваемся прежде всего с идеологией, а не с фиксацией реального религиозного менталитета. Например, в законодательных текстах мы видим запрет на общение с демоническими существами (Втор 32:17; Лев 17:7), что указывает на существование таких практик (прекрасное тому подтверждение – цикл преданий о царе Сауле, истории о злом духе (1 Цар 16:14–23) и история об аэндорской волшебнице (1 Цар 28:8–14)). С другой – в более ранних пластах можно обнаружить несколько апотропейных текстов, например Пс 90/91, где помимо всего прочего говорится о том, что Бог защищает от «ужасов ночи» (ст. 5). Показательно, что в основном в этих немногочисленных сюжетах фигурируют именно ночные существа, такие как Лилит (Ис 34:13–14). Очень яркое описание – опыт, зафиксированный в книге Иова (4:13–17): «Среди размышлений о ночных видениях, когда сон нахо-

дит на людей, объял меня ужас и трепет и потряс все кости мои. И дух прошел надо мною; дыбом стали волосы на мне. Он стал, – но я не распознал вида его, – только облик был пред глазами моими...» Кто именно пришел к Иову, ангел или демон, – вопрос. Раши, например, считает это существо ангелом (Раши на Иова 4:14), тогда как следующий далее монолог явившегося существа допускает обе интерпретации. Но «размышления о ночных видениях» и страх, объявляющий Иова, упоминание о «буре, похищающей в ночи» (Иов 27:20), свидетельствуют в пользу того, что автор книги хорошо знал о «ночных ужасах», посещающих людей. В книге Бытия описано, как Иаков борется с неким существом до рассвета (Быт 32:22–24); Господь встречает ночью Моисея и хочет умертвить его (Исх 4:24); «чужая» женщина, противостоящая Премудрости, улавливает юношей «в ночной темноте и во мраке» (Притч 7:9) [Fields 1992].

Еще одно место, которое можно толковать двояко: «Вот одр его – Соломона: шестьдесят сильных вокруг него, из сильных Израилевых. Все они держат по мечу, опытни в бою; у каждого меч при бедре его ради страха ночного» (Песн 3:7–8). Страх, о котором идет речь, может быть как перед физической, так и перед метафизической угрозой для жизни спящего.

Все эти намеки, собранные вместе, соединенные с опытом соседних народов, говорят о том, что для авторов библейских текстов мир духов был реальным, а ночь – временем страшным и опасным. Последующее развитие традиции показывает, что знание об этом мире духов в целом и о мире ночных существ, нападающих на человека, в частности, никуда не делось, а, наоборот, уйдя в сферу народной религиозности, было очень хорошо описано и осмыслено [Trachtenberg 2013, 44–47]. Достаточно привести два примера. В трактате Псахим (Б. Псахим 112б) неоднозначно выражен запрет выходить на улицу ночью в одиночестве. Почему?

אל תצא יחידי בלילה דתניא לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות
מפני שאגרת בת מחלת היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין וכל אחד ואחד יש לו
רשות לחבל בפני עצמו.

«Не выходи один на улицу ночью». Учит барайта: не выйдет один ночью, ни в четвертую ночь, ни в ночь шаббата, потому что выходит Агарат, дочь Махалата, и выходят 180000 ангелов разрушения, и каждому из них дозволено сокрушать то, что перед ними.

Возможно, истоки этого запрета в истории об ангеле, поразившем египетских первенцев (Исх 11), но заметна существенная разница: в Библии ангел убивает египетских первенцев за одну ночь в наказание фараону; тут множество ангелов выходят каждую ночь и могут убить каждого встречного. Из исключительного случая сюжет превращается в повседневное правило.

Более того, эти существа не только ходят по улицам, но могут заходить в дома и подходить к спящим (Б. Брахот ба):

הָאֵי מֵאֵן דְּבַעֵי לְמִידַע לְהוּ לֵיִתִּי קִטְמָא נְהִילָא וְנַהְדֵּר אַפּוּרִיָּהּ וּבְצַפְרָא חֲזִי כִי כְרַעֵי
דְּתַרְנַגּוּלָא.

Тот, кто хочет удостовериться [в присутствии демонов], тот принесет просеянную золу и рассыплет вокруг кровати. И утром [следы демонов] покажутся, как куриные следы.

То есть, засыпая, человек словно погружается в мир демонических существ, удаляясь от мира божественного присутствия. Возможно, именно поэтому достаточно рано в еврейской традиции складывается представление о том, что сон – это «маленькая смерть».

Томас МакАльпин в своем исследовании библейских представлений о сне и сновидениях утверждает, что для библейских текстов сон и смерть взаимно метафоричны: сон – метафора смерти, смерть – метафора сна [McAlpine 1987, 31].

Но в Библии описание сна как смерти встречается достаточно часто (Иов 3:13–15, Иер 51:57, Ис 26:19, Дан 12:2 и др.), а явных случаев обратного нет. С некоторыми натяжками в качестве примера можно привести фрагмент из Пс 138/139:18: «Стану ли исчислять их, но они многочисленнее песка; когда я пробуждаюсь, я все еще с Тобою» [Thompson 1955, 424]. Равно и о библейских представлениях об отделении души от тела во время сна можно судить лишь по косвенным намекам [Lys 1959, 198]. Тем не менее, учитывая ближневосточный мифологический контекст, а также то, какую форму представления о сне как о смерти обрели в раввинистический период, можно предположить, что и в библейские времена в том или ином виде эти представления существовали.

В раввинистической литературе представление о сне как о «маленькой смерти» выражено довольно отчетливо (Б. Брахот 57б):

ממשה אחד ממשים אלו הן אש דבש ושבת ושינה וחלום אש אחד ממשים לגיהנם
 אחד ממשים למן שבת אחד ממשים לעולם הבא שינה אחד ממשים למיתה חלום אחד ממשים
 לנבואה.

Пять – одна шестидесятая. Они таковы: огонь, мед, суббота, сон и сновидение. Огонь – одна шестидесятая [огня] Геенны, мед – одна шестидесятая манны, суббота – одна шестидесятая грядущего мира, сон – одна шестидесятая смерти, сновидение – одна шестидесятая пророчества.

Равно говорит и мидраш Берешит раба (17:5):

רבי חנינא בר יצחק אמר שלש נובלות הן, נובלת מיתה, שנה. נובלת נבואה, חלום. נובלת
 העולם הבא, שבת.

Рабби Ханина бен Ицхак сказал: есть три завязи: завязь смерти – сон, завязь пророчества – сновидение, завязь мира грядущего – суббота⁴.

Любопытно, что на лексическом уровне наиболее частый корень, обозначающий сон, смерть и совокупление, – *shaḥav* (שכב) [McAlpine 1987, 31–78, 217–218]. Корень *ш-х-в* встречается в семитских языках в значении ‘лежать, отдыхать’ или ‘изливать’. Производная первого значения – ‘спать’ (встречается 60 раз), как следствие, корень используется в значении ‘постель’ (например, Исх 8:3). Значение ‘спать’ также используется как метафора для «быть мертвым» (64 раза). Производная второго значения – ‘изливать семя’, ‘совокупляться’ (встречается 55 раз) [TDOT, XIV, 659–671]. Три совершенно разных с биологической точки зрения процесса мыслились как части одного, связанного с кроватю: кровать – место, где спят и занимаются сексом, служит и ложем смерти. Все вышесказанное складывается в довольно интересную картину: погружаясь в сон, человек попадал в сферу опасную и связанную с ритуальной нечистотой. Мертвое тело – «отец отцов нечистоты», семя – «отец нечистоты», демоны опасны, так как угрожают жизни. И пересекается все это в пространстве человеческого сна, представляя собой опасность не только для человека, но и для сакрального, с которым человек во время сна может соприкоснуться. В библейский период при том, что ощущение

⁴ Здесь и далее Берешит раба приводится в переводе Я. Синичкина и А. Членовой по изд.: Мидраш раба 2012.

сакрального у людей было очень живым, представления о контакте сакрального и скверного в пространстве сна если и осознавались, то на бытовом уровне, а не на уровне библейского текста. Люди отчетливо понимали опасность состояния сна прежде всего для самих спящих, а потому искали защиты. Мир, окружавший их, был двойственен: стороны света, биологические процессы, сама жизнь были полями, в которых тесно взаимодействовали сакральное – профанное – чистое – нечистое. Постепенно, по мере кристаллизации монотеистической идеи и представлений о святости храма, начинает складываться система запретов и предписаний, нацеленная на то, чтобы описать, ограничить и разграничить сферы сакрального и скверного на законодательном уровне. Доминантой жизни становится культ, а доминантой культа – храм. Появляется учение о том, где именно располагается Шхина, об особой святости запада, а следовательно, и учение о том, какое направление сакрально и как с ним следует взаимодействовать. Частным случаем подобного рода разграничений становится запрет ставить кровать, служившую своеобразным «порталом» в мир сна-совокупления-смерти, полным опасностью и потенциально нечистым, по направлению восток-запад. Позже, к раввинистическому периоду, когда развивается представление о связи сторон света с ветрами и благами, происходящими с севера и юга, запрет ставить кровать изголовьем на запад дополняется предписанием ставить кровать изголовьем на север.

Со временем это правило получает все больше истолкований. Например, Маймонид в «Хилхот Деот» (5:4) говорит о том, что мудрецу недопустимо иметь отношения с женой в начале ночи, когда он сыт, и в конце ночи, когда он голоден. Наиболее подходящее для этого время – середина ночи. В «Святом послании», приписываемом Нахманиду, эта мысль оказывается соотнесенной с обсуждаемой цитатой из трактата Брахот 5б, и в итоге появляется толкование, согласно которому предписание ставить кровать «между севером и югом» на самом деле указывает не на пространство, а на время, более всего подходящее для супружеской близости. «Юг» в данном случае означает начало ночи, когда человек сыт, а «север» – конец, когда человек голоден. И связано это вовсе не с законами ритуальной чистоты, как было показано выше, а с тем, что к середине ночи семя человека достигает правильной для зачатия температуры.

Только у такого человека будет потомство мужского пола. Более того, температурой семени определяются и качества будущего ребенка: «Как известно, человек, родившийся от слишком холодного семени, всю свою жизнь будет недалеким глупцом, тот, кто родился от слишком горячего, – сердитым и вспыльчивым, а тот, кто родился от семени умеренной температуры, будет всю свою жизнь мудрым, рассудительным и хладнокровным, сообразительным и общительным»⁵.

Позже, в Зогаре (III 118б), говорится о том, что Всевышний ставит кровать между севером и югом, а потому и человек, желая, чтобы у него рождались сыновья, должен делать так же. А еще позже Лурия в «Шаар га-Мицвот», комментируя рассказ о сотворении человека, говорит прямо противоположное: кровать следует ставить изголовьем на восток, потому что именно в таком положении был создан Адам (цит. по Каф ха-Хаим 3:16). Ясно, что за словами Лурии стоит очень значительная система, разбирать которую в данном контексте излишне, но следует отметить, что данное исключение свидетельствует о том, что в лурианской традиции исчезает страх перед вторжением на территорию сакрального. Более того, подобное вторжение, осторожное и умелое, желательно, поскольку открывает тайны, неведомые тем, кто загнан в рамки традиции, строившей «ограду вокруг Закона». Но, кроме того, это исключение подтверждает общее правило: традиция, которая ограждает и защищает человека, говорит, что кровать должна стоять изголовьем на север.

В заключение, возвращаясь к Библии и Талмуду, следует отметить, что невозможно сказать, появилось ли правило спать головой на север именно в раввинистический период, когда оно впервые зафиксировано в еврейских текстах. Вполне возможно и то, что в данном случае мы имеем дело с вплетением народной религиозности в официальную, с попыткой обосновать прочно закрепившееся в традиции представление, легитимировать его, связав с ориентацией Иерусалимского храма и представлением о сакральном значении сторон света, с представлениями о ритуальной чистоте и нечистоте, со страхом перед смертью и страхом перед демоническим миром, окружающим человека.

⁵ Пер. Х.-Б. Корзаковой. Цит. по: Святое послание.

Кроме этого, пример с предписанием устанавливать кровать изголовьем на север наглядно показывает, что в иудаизме, как и в любой другой культуре, можно обнаружить идеи о свойстве окружающего пространства воздействовать на объекты, находящиеся внутри него, что человек может использовать это свойство себе на благо. Более того, в зависимости от обустройства окружающего пространства попадает один из важнейших аспектов жизни – деторождение, ключ от которого, в отличие от ключа воскрешения мертвых, традиционно принадлежит только и только Всевышнему (Б. Таанит 2а). Поразительно, но устойчиво тяготеющая к монотеизму религия проявляет в данной ситуации гибкость, находя для этих идей объяснения, которые позволяют им сохраниться в традиции, связывает их со стержнем религиозной системы – Иерусалимским храмом. Внутри же системы интерпретировать это обстоятельство можно двояко. С одной стороны, в предписании спать головой на север можно усмотреть проявление строгости, желание построить ограду вокруг сакрального центра, чтобы даже во время сна человек не мог ненароком причинить ни ему, ни себе вред. С другой стороны, это правило превращается в милость по отношению к тем, кто хочет иметь хороших детей, но веры в то, что его желание осуществится исключительно по воле Бога, ему не хватает. В тот момент, когда человек отчаивается зачать ребенка, законоучители напоминают ему правило: «Всякий, располагающий ложе с севера на юг, – будучи у того сыновья».

Приложение

Бава Батра 25а

מתני׳ מרחיקין את הנבלות ואת הקברות ואת הבורסקי מן העיר חמשים אמה אין עושין בורסקי אלא למזרח העיר רבי עקיבא אומר לכל רוח הוא עושה חוץ ממערבה ומרחיק חמשים אמה ומרחיקין את המשרה מן הירק ואת הכרישין מן הבצלים ואת החרדל מן הדבורים ורבי יוסי מתיר בהרדל

Мишна: Удаляют на пятьдесят локтей от города трупы животных, могилы и кожевенные мастерские. Кожевенные мастерские ставят только с восточной стороны города. Рабби Акива говорил: можно с любой стороны, кроме западной, на расстоянии пятидесяти локтей. Отделяют воду для вы-

мачивания льна от зелени, порей от лука и горчицу от пчел. Раби Йоси разрешает не поступать так с горчицей.

גמ' איבעיא להו ר' עקיבא היכי קאמר לכל רוח הוא עושה וסומך חוץ ממערבה דמרחיק נ' אמה ועושה או דלמא לכל רוח הוא עושה ומרחיק חמשים אמה חוץ ממערבה דאינו עושה כלל

Гемара: Они спросили: сказал ли р. Акива, что можно ставить [кожевню] с любой стороны, и только с западной стороны удаляют ее на пятьдесят локтей; или, может быть, можно ставить с любой стороны на расстоянии пятидесяти локтей, а с западной нельзя вовсе?

תא שמע דתניא ר"ע אומר לכל רוח הוא עושה ומרחיק חמשים אמה חוץ ממערבה דאינו עושה כל עיקר מפני שהיא תדירא

Приди и услышь! Учит барайта: «р. Акива говорил: с любой стороны можно ставить на расстоянии пятидесяти локтей, а с западной стороны не ставят вовсе, из-за постоянного [присутствия]».

א"ל רבא לרב נחמן מאי תדירא אילימא תדירא ברוחות והא אמר רב חנן בר אבא אמר רב ד' רוחות מנשבות בכל יום ורוח צפונית עם כולן שאילמלא כן אין העולם מתקיים אפילו שעה אחת ורוח דרומית קשה מכולן ואילמלא בן נץ שמעמידה מהרבת את העולם שנאמר (איוב לט, כו) המבינתך יאבר נץ יפרוש כנפיו לתימן

Сказал тогда Рава раву Нахману: должны ли мы считать, что в данном случае «постоянное [присутствие] – постоянное присутствие ветров? Но ведь сказал рав Ханан бар Аба, что сказал Рав: четыре ветра дуют всякий день, и северный ветер с каждым из них. Если бы было не так, мир не просуществовал бы и часа. Южный ветер сильнее всех. Если бы не Бен Нец, останавливающий его, чтобы он не разрушил мир, как сказано (Иов 39:26): «Разумением ли твоим летает ястреб (нец) и простирает крылья к югу?»

אלא מאי תדירא תדירא בשכינה דאריב"ל בואו ונחזיק טובה לאבותינו שהודיעו מקום תפלה דכתיב (נחמיה ט, ו) וצבא השמים לך משתחווים

Или, что в данном случае означает «постоянное присутствие»? – присутствие Шхины? Говорил раби Йехошуа бен Леви: Давайте возблагодарим отцов наших, объявивших место молитвы, как написано (Неем 9:6): «И небесные воинства поклоняются тебе».

מתקיף לה רב אחא בר יעקב ודלמא כעבד שנוטל פרס מרבו וחוזר לאחוריו ומשתחוה קשיא

Возразил на это рав Аха бар Иаков: может быть подобно рабу, что получил дар от господина своего и вернулся назад и поклонился? – Вряд ли.

רבי אושעיא סבר שכינה בכל מקום דאמר רבי אושעיא מאי דכתיב (נחמיה ט, 1) אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים וגו' שלוחיך לא כשלוחי בשר ודם שלוחי בשר ודם ממקום שמשתלחים לשם מחזירים שליחותן אבל שלוחיך למקום שמשתלחין משם מחזירין שליחותן שנאמר (איוב לה, לה) התשלח ברקים וילכו ויאמרו לך הננו יבואו ויאמרו לא נאמר אלא וילכו ויאמרו מלמד שהשכינה בכל מקום

Рабби Ошайя рассудил: Шхина везде. Говорил рабби Ошайя: что значит написанное (Неем 9:6): «Ты, Господи, Единственный, Ты создал небеса и т.д.». Посланники Твои не как посланники из плоти и крови; посланники из плоти и крови возвращают отчет из места, в которое были посланы, а Твои посланники отчитываются оттуда, куда они были посланы, как сказано (Иов 38:35): «Можешь ли посылать молнии, и пойдут ли они и скажут ли тебе: „Вот мы“?». Не сказано: «Они придут и скажут», но «пойдут и скажут». Преподано: Шхина во всяком месте.

ואף רבי ישמעאל סבר שכינה בכל מקום דתנא דבי רבי ישמעאל מנין ששכינה בכל מקום שנאמר (זכריה ב, ז) הנה המלאך הדובר בי יוצא ומלאך אחר יוצא לקראתו אחריו לא נאמר אלא לקראתו מלמד ששכינה בכל מקום

Также и рабби Ишмаэль считал, что Шхина везде. Учил некто в школе рабби Ишмаэля: откуда ясно, что Шхина везде? Как сказано (Зах 2:7/2:3): «Вот Ангел, говоривший со мною, выходит, а другой Ангел идет навстречу ему». Не сказано: «Вослед ему», но «навстречу ему». Преподано: Шхина везде.

ואף רב ששת סבר שכינה בכל מקום דא"ל רב ששת לשמיעיה לכל רוהתא אוקמן לבר ממזרח ולא משום דלית ביה שכינה אלא משום דמורו בה מיני

И рав Шешет считал, что Шхина везде. Говорил [слепой] рав Шешет слуге: «Поверни меня [для молитвы] в любую сторону, кроме восточной. Но не потому что там нет Шхины, но потому, что поворачиваются туда мимим».

ורבי אבהו אמר שכינה במערב דא"ר אבהו מאי אוריה אויר יה

А рабби Абаху говорил: Шхина на западе. Говорил рабби Абаху: «Что значит орийя – «авир йа» (воздух Господа).

אמר רב יהודה מאי דכתיב (דברים לב, ב) יערוף כמטר לקחי זו רוח מערבית שבאה מערפו של עולם

Говорил рав Иуда: что значит написанное (Втор 32:2) «Польется как дождь учение мое» – это западный ветер, приходящий с загревка мира.

תול כטל אמרתי זו רוח צפונית שמזלת את הזהב וכן הוא אומר (ישעיהו מו, ו) הזלים זהב מכיס

«Полетится как роса речь моя» – это северный ветер, заставляющий [из-за засухи и неурожая] литься золото; и также сказано (Ис 46:6): «Высыпают золото из кошелька».

כשעירים עלי דשא זו רוח מזרחית שמסערת את כל העולם כשעיר וכרביבים עלי עשב זו רוח דרומית שהיא מעלה רביבים ומגדלת עשבים

«Как мелкий дождь на зелень» – это восточный ветер, овевающий всю землю, как демон. «Как ливень на траву» – это южный ветер, наполняющий ливни и умножающий травы.

תניא ר"א אומר עולם

Учит барайта: рабби Элизер говорил: Мир.

Бава Батра 25б

לאכסדרה הוא דומה ורוח צפונית אינה מסובבת וכיון שהגיעה חמה אצל קרן מערבית צפונית נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע ורבי יהושע אומר עולם לקובה הוא דומה ורוח צפונית מסובבת וכיון שחמה מגעת לקרן מערבית צפונית מקפת וחוזרת אחורי כיפה

подобен веранде, открытой с северной стороны: когда солнце достигает северо-западного угла, оно разворачивается и поднимается по небосводу. А рабби Йегошуа говорит: мир подобен шатру с открытой северной стороной, и когда солнце достигает северо-западного угла, оно обходит вокруг свода.

שנאמר (קהלת א, ו) הולך אל דרום וסובב אל צפון וגו' הולך אל דרום ביום וסובב אל צפון בלילה סובב סובב הולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח אלו פני מזרח ופני מערב שפעמים מסבתן ופעמים מהלכתן

Как сказано (Еккл 1:6): «Идет ветер к югу и переходит к северу» и т.д. Идет к югу днем, возвращается – ночью. «Кружится, кружится на ходу своем, и на круги своя возвращается ветер» – это лик востока и лик запада, иногда кружится вокруг них, иногда обходит их.

הוא היה אומר אתאן לר' אליעזר (איוב לו, ט) מן החדר תבא סופה זו רוח דרומית ומזורים קרה זו רוח צפונית מנשמת אל יתן קרה זו רוח מערבית ורחב מים במוצק זו רוח מזרחית

Говорил он [р. Йегошуа]: приходим ко мнению р. Элизера (Иов 37:9–10): «Из чертога выходит шторм» – это ветер южный. «От севера – стужа» –

это ветер северный. «От дыхания Божьего возникает лед» – это ветер западный. «И водная гладь сжимается» – это ветер восточный.

והאמר מר רוח דרומית מעלה רביבים ומגדלת עשבים לא קשיא הא דאתי מטרא בניחותא
בשפכותא

Но разве не сказал господин: «Южный ветер, наполняющий ливни и умножающий травы»? – Нет противоречия: бывает, дождь идет тихо, а бывает, сыплется.

אמר רב חסדא מאי דכתיב (איוב לו, כב) מצפון זהב יאתה זו רוח צפונית שמזלת את הזהב וכן
הוא אומר (ישעיהו מו, ו) הזלים זהב מכיס

Сказал рав Хисда: написано (Иов 37:22): «С севера идет золото» – это ветер северный, заставляющий литься золото. И так еще сказано (Ис 46:6): «Высыпают золото из кошелька».

אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא מיום שחרב בית המקדש לא הוגשמה רוח דרומית שנאמר
(ישעיהו ט, יט) ויגזור על ימין ורעב ויאכל על שמאל ולא שבעו וכתיב (תהלים פט, יג) צפון וימין
אתה בראתם

Сказал Рафрам бар Папа со слов раби Хисды: со дня, как был разрушен храм, не приносит дождей южный ветер, как сказано (Ис 9:19): «И будут резать по правую сторону, и останутся голодны, и будут есть по левую, и не насытятся»; (Пс 89/88:13) «Север и юг ты сотворил».

ואמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא מיום שחרב בית המקדש אין הגשמים יורדין מאוצר טוב
שנאמר (דברים כה, יב) יפתח ה' לך את אוצרו הטוב בזמן שישראל עושין רצונו של מקום וישראל
שרויין על אדמתם גשמים יורדין מאוצר טוב בזמן שאין ישראל שרויין על אדמתם אין גשמים יורדין
מאוצר טוב

Сказал Рафрам бар Папа, со слов рава Хисды: со дня разрушения храма не выпадают дожди из благой сокровищницы, как сказано (Втор 28:12): «Откроет тебе Господь благоую сокровищницу» – во времена, когда Израиль исполняет волю Святого, когда Израиль населяет землю, дожди выпадают из благой сокровищницы; когда Израиль не населяет землю, – не выпадают дожди из благой сокровищницы.

אמר רבי יצחק הרוצה שיחכים ידרים ושיעשיר יצפין וסימניך שלחן בצפון ומגורה בדרום ורבי
יהושע בן לוי אמר לעולם ידרים שמתוך שמתחכם מתעשר שנאמר (משלי ג, טז) אורך ימים בימינה
בשמאלה עושר וכבוד

Сказал рав Ицхак: желающий поумнеть – пусть оборачивается [при молитве] к югу; разбогатеть – к северу. Знак тебе: Стол – на севере, Менора –

на юге. А рабби Йегошуа бен Леви говорил: всегда на юг, поскольку умнея и разбогатеешь, как сказано (Притч 3:16): «Умножение дней – справа, а слева богатство и слава».

הא רבי יהושע בן לוי אמר שכנינה במערב דמצדד אצדודי אמר ליה רבי חנינא לרב אשי כגון
אתון דיתביתו בצפונה דא"י אדרימו אדרומי ומנא לן דבבל לצפונה דארץ ישראל קיימא דכתיב
(ירמיהו א, יד) מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ:

И еще сказал рав Йегошуа бен Леви: Шхина на западе – [поэтому во время молитвы следует лишь] слегка повернуться. Рабби Ханина сказал раву Аши: подобные тебе, живущие севернее Земли Израиля, поворачиваются к югу. А откуда следует, что Вавилон севернее Земли Израиля? Написано (Иер 1:14): «От севера откроется бедствие на всех жителей земли».

Литература и источники

- Иосиф Флавий 1994 – *Иосиф Флавий*. О Древности еврейского народа. Против Апиона / Пер. А.В. Вдовиченко. М.; Иерусалим, 1994.
- Книга Еноха – Книга Еноха. Апокрифы / Пер. прот. А. Смирнова. СПб., 2000.
- Мидраш раба 2012 – Мидраш раба [Великий мидраш]. Берешит раба / Пер. Я. Синичкина, А. Членовой. Т. 1. М., 2012.
- Подосинов 1999 – *Подосинов А.В.* Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.
- Рамбам. «Законы Храма» – *Рамбам*. Мишне Тора. Книга «Служение». Часть III «Законы Храма» [הלכות בית הבהירה] / Пер. М. Шлепаковой (<https://mesto.org.il/beitabhira>).
- Святое послание – *Моше бен Нахман (Нахманид)*. Святое послание / Пер. Х.-Б. Корзаковой (<https://mesto.org.il/rabbi-moshe-ben-nakhman-nakhmanid-svyatое-poslanie/menu-id-420>).
- Fields 1992 – *Fields W.W.* The Motif «Night as Danger» Associated with Three Biblical Destruction Narratives // *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran, and Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* / Ed. by M. Fishbane, E. Tov, W.W. Fields. Winona Lake, 1992. P. 17–32.
- Gehring 2013 – *Gehring R.* Is Sexual Impure? An Alternative Interpretation of Leviticus 15:18 // *Journal of the Adventist Theological Society*. 2013. № 24/2. P. 75–115.
- Goff 2016 – *Goff M.* Where's Enoch? The Mythic Geography of the Qumran Book of Giants // *Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy* / Ed. by J. Baden, H. Najman and E.J.C. Tigchelaar. Leiden, 2016. P. 472–488.
- Lys 1959 – *Lys D.* Nèphèsh. Études d'histoire et de philosophie religieuses, publiées sous les auspices de la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg. Paris, 1959.

- Maccoby 1999 – *Maccoby H.* Ritual and Morality. The Ritual Purity and its Place in Judaism. Cambridge, 1999.
- McAlpine 1987 – *McAlpine T.H.* Sleep, Divine and Human, in the Old Testament. Scheffield, 1987.
- Milgrom 1991 – *Milgrom J.* Leviticus 1–16. Doubleday, 1991.
- Patai 2015 – *Patai R.* Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions. London; New York, 2015.
- Taylor 1993 – *Taylor J.G.* Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel. Sheffield, 1993.
- TDOT – Theological Dictionary of the Old Testament / Ed. by G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry. Vols. 1–15. Grand Rapids, 1977–2012.
- Thompson 1955 – *Thompson J.G.S.S.* Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology // *Vetus Testamentum*. 1955. № 4. P. 421–433.
- Trachtenberg 2013 – *Trachtenberg J.* Jewish Magic and Superstition. Philadelphia, 2013.

The Laws of the Temple and the Proper Sleep in Biblical and Rabbinic Traditions

Svetlana Babkina

(Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

PhD in Historical sciences, Associate Professor, ORCID ID: 0000-0003-2441-0226,
the Center for the Study of Religion of Russian State University for the Humanities:
Miuskaya sq. 6, Moscow, GSP-3, 125993, Russia, tel.: +7 (495) 250-61-18,
fax: +7 (499) 250-51-09, E-mail: rsuh@rsuh.ru

Summary: This article deals with the idea that the bed should be placed north to south and not from west to east formulated in B. Berakhot 5b. As the later tradition says, this rule stays actual during the middle ages and till these days. According to the commentators this rule is based on the idea, that the Shekhinah lays from west to east, so this direction became sacred. There are three reasons to avoid this position during the sleep. All of them are connected to the ritual impurity. The first is nocturnal emission, which can happen to a man or a woman and which make that person impure. The second reason is the connection of sleep to death, which is the «father of fathers of impurities». The third is the vulnerability of the human being from the side of the different kind of night demonic creatures, who can kill the people (and make them ritually impure).

All the ideas have deep biblical roots, but were combined only in rabbinical period when the prescription to put the bed form north to south first appeared. The problem is, that the practice could be very much older than the rabbinic tradition. This the rule formulated in Talmud can serve as a good example of adaptation of popular beliefs toward the official religion. From the other side this example shows that inside the monotheistic tradition there always was a place for ideas rooted in archaic societies: here we can see the clearly formulated idea, that by the manipulation sleeping space one can influence prosperity.

Keywords: *Jerusalem Temple, sleep, Judaism, Talmud*

References:

- Fields W.W.* The Motif «Night as Danger» Associated with Three Biblical Destruction Narratives // *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran, and Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* / Ed. by M. Fishbane, E. Tov, W.W. Fields. Winona Lake, 1992. P. 17–32.
- Gehring R.* Is Sexual Impure? An Alternative Interpretation of Leviticus 15:18 // *Journal of the Adventist Theological Society*. 2013. № 24/2. P. 75–115.
- Goff M.* Where's Enoch? The Mythic Geography of the Qumran Book of Giants // *Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy* / Ed. by J. Baden, H. Najman and E.J.C. Tigchelaar. Leiden, 2016. P. 472–488.
- Lys D.* Nèphèsh. Études d'histoire et de philosophie religieuses, publiées sous les auspices de la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg. Paris, 1959.
- Maccoby H.* Ritual and Morality. The Ritual Purity and its Place in Judaism. Cambridge, 1999.
- McAlpine T.H.* Sleep, Divine and Human, in the Old Testament. Scheffield, 1987.
- Milgrom J.* Leviticus 1–16. Doubleday, 1991.
- Patai R.* Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions. London; New York, 2015.
- Podosinov A.V.* Ex oriente lux! Orientatsiia po stranam sveta v arkhaischeskikh kul'turakh Evrazii. Moscow, 1999.
- Taylor J.G.* Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel. Sheffield, 1993.
- Thompson J.G.S.S.* Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology // *Vetus Testamentum*. 1955. № 4. P. 421–433.
- Trachtenberg J.* Jewish Magic and Superstition. Philadelphia, 2013.

УДК 261
ББК 86.36-8

«Треть всех ночей»: законы о ночном изучении священных текстов в Кумране

Наталья Михайловна Киреева

(Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия)

Кандидат исторических наук, ORCID ID: 0000-0001-8102-7755,
доцент, Учебно-научный центр изучения религий,
Российский государственный гуманитарный университет:
125993, ГСП-3, Москва, Россия, Миусская площадь, д. 6,
тел.: +7 (495) 250-61-18, E-mail: rsuh@rsuh.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.3

Аннотация: В статье анализируется небольшой фрагмент Устава общины (1QS VI:7), в котором предписывается необходимость посвящать часть ночного времени изучению Закона. Традиционно этот фрагмент используется в качестве иллюстрации суровых аскетических практик, существовавших в Кумранской общине, поскольку один из вариантов трактовки этого закона предполагает, что старшие члены общины полностью лишили себя сна каждую третью ночь года. Однако формулу, содержащуюся в 1QS VI:7, можно понимать и как более мягкое предписание, касающееся регуляции занятий во время традиционного для всех без исключения (не только членов общины) периода бодрствования в течение части ночи. Рассмотрение 1QS VI:7 в свете современных реконструкций практики сна в доиндустриальную эпоху помогает по-новому взглянуть на данное предписание.

Ключевые слова: *иудаизм, Кумран, аскетизм, 1QS, сегментированный сон*

Устав Кумранской общины, первоначально вошедший в число свитков, попавших в 1947 г. в Вифлеем к известному торговцу древностями Халилю Искандеру Шахину по прозвищу Кандо, а затем

Материалы для подготовки статьи были собраны благодаря программе Центра «Сэфер» по поддержке исследований в области иудаики (грант Genesis Philanthropy Group).

проданных настоятелю сирийского монастыря Св. Марка в Иерусалиме, представляет собой уникальный документ, который ранее не фигурировал в коллекции текстов эпохи Второго храма. Это свод правил для членов некой общины, в котором описываются иерархическое устройство и ритуалы общины, регулируется образ жизни ее членов. Устав был найден в 1-й кумранской пещере, затем в 4-й и 11-й пещерах также были обнаружены фрагменты документа.

Одно из установлений, которое появляется в 6-м столбце Устава, призвано регулировать изучение закона и время, которое отводится для подобных занятий. Именно оно будет находиться в поле нашего внимания.

Предписание (1QS VI:6–8) формулируется в тексте следующим образом:

ואל ימש במקום אשר יהיו שם העשרה איש דורש בתורה יומם ולילה 7 תמיד
 על יפות איש לרעהו והרבים ישקודו ביחד את שלישיית כול לילות השנה
 לקרוא בספר ולדרוש משפט 8 ולברך ביחד vacat

И в месте, в котором будут десять человек, да не прекратится толкующий Закон (Тору) денно и ночью, постоянно, один вслед другого. А старшие пусть бодрствуют вместе треть всех ночей года, читая из книги, толкуя правила и благословляя вместе.

Разберем этот фрагмент последовательно. Прежде всего, в тексте присутствует формула, отсылающая читателя к известному предписанию из книги Иисуса Навина (1:8):

לא־יִמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהִגִּיתָ בוּ יוֹמָם וְלַיְלָה

Да не отходит книга закона сия от уст твоих, но поучайся в ней день и ночь.

В кумранском тексте употреблен тот же глагол с корнем מוש/מיש (H4185) в значении «отступать», «устранять». Используется характерное выражение יוֹמָם וְלַיְלָה – «денно и ночью». Значение этого выражения в книге Иисуса Навина – изучать закон усердно и уделять этому занятию много времени.

В кумранском тексте библейское выражение дополняется словом תמיד – «непрестанно», это же слово обозначает регулярные храмовые жертвоприношения. Его присутствие заставляет предположить, что

«денно и ночью» из книги Иисуса Навина автором Устава общины понималось буквально – учить Закон в дневное и ночное время. А מִדּוֹל обозначает регулярность и постоянство этих занятий. Помимо этого добавления, Устав также вводит количественное условие для занятий: если в книге Иисуса Навина данное требование было адресовано конкретному герою, то здесь условием для обязательного изучения Торы и одновременно каузирующим его является наличие миньяна. Возможно, на формирование этого закона также оказала влияние риторика Псалма 1, в котором выражение וְיִמְךָ וְלַיְלָה вновь встречается в контексте изучения Торы: «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых ... но в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь!» (Пс 1:1–2).

Далее в тексте приводится закон для *раббим* (старших). Он, на первый взгляд, продолжает первую часть предписания: в нем также упоминается ночь, чтение и толкование Закона. Однако выражение, которое сопровождает это установление, звучит необычно: כָּל לַיְלֹת הַנֶּחֱמָה כָּל לַיְשִׁיבָה. Это сопряженная конструкция, где ключевым является слово לַיְשִׁיבָה – «треть». Однако дальше возможны два совершенно разных варианта перевода: как «треть *всех* ночей года», так и «третью часть *каждой* ночи года».

Подобная неоднозначность была отмечена в ранних изданиях Устава. В издании 1951 г. Уильям Браунли [Brownlee, Albright 1951, 24] перевел данный фрагмент как «a third of all the nights», однако в комментарии к этому стиху он поясняет: «meaning “a third of every night”». Разница в прочтении тем не менее довольно радикальная: либо старшие должны были бодрствовать 121 ночь в году (согласно Кумранскому календарю год состоял из 364 дней), либо речь идет только о частичном бодрствовании – лишь в течение конкретного периода каждой ночи.

Дальнейшие интерпретации исследователей усугубили эту неоднозначность. Так, в отечественной кумранистике закрепилось представление о полноценных ночных бдениях. Подобным образом переводит этот пассаж К.Б. Старкова [Тексты Кумрана 1998, 121], так же, по всей видимости, его понимал И.Д. Амузин¹. В западной тра-

¹ Хотя И.Д. Амузин приводит вариант перевода «треть каждой ночи» [Амузин 1964, 32], в более поздней монографии он упоминает «ночные бдения» и необходимость «посвящать учению “треть всех ночей” в течение года» [Амузин 1983, 98].

диции, напротив, чаще всего этот фрагмент трактуется как «треть каждой ночи»: этой парадигме следуют Эдуард Лозе [Die Texte aus Qumran 1986, 23], Флорентино Гарсия-Мартинез², Эйберт Тигчелар [Dead Sea Scrolls 1998, 83] и Джеймс Чарлзуорт [Dead Sea Scrolls 1994, 27].

Если мы будем трактовать предписание как указание на частичное бодрствование в течение нескольких ночных часов, аскетическая направленность данного закона будет менее явной, речь будет идти о менее серьезной депривации сна. Более того, тогда לַיְלִיָּהּ в данном отрывке будет согласовываться с традиционными для периода Второго храма представлениями о делении ночи на фазы.

Наиболее четкая параллель может быть обнаружена в апокрифическом тексте, хорошо известном кумранитам, – в Книге Юбилеев. К сожалению, интересующий нас отрывок сохранился лишь в эфиопской версии апокрифа. Данный пассаж [Книга Юбилеев 2000, 49] касается законов, связанных с празднованием Пасхи и временем вкушения пасхальной жертвы:

Сыны Израиля, грядущие, должны праздновать Пасху в назначенное для нее время, в четырнадцатый день первого месяца вечером, в третью часть дня **до третьей части ночи**. Ибо две части дня назначены для света и **третья — для вечера**. Вот то, что повелел Господь, чтобы ты совершал это в исходе вечера. И не должно совершаться это утром в какой-либо час света, но в вечернее время. И они должны вкушать его в вечернее время **до третьей части ночи, и что останется от всего мяса после третьей части ночи, они опять должны сжечь огнем**³.

Согласно данному фрагменту сутки делятся на шесть периодов: три периода – это день и вечер, а три – ночь. Деление ночи на три части согласуется с другим термином – *мишмарот* (стражи), также встречающимся в Кумранских текстах. Ночь делилась на три стражи, то есть три смены священников, несущих службу поочередно. Подобное деление ночи на три фазы упоминается в Мишне и Талмуде. Например, в мишнаитском трактате Брахот (1:1) обсуждается время чтения вечерней молитвы:

² «...un tercio de cada noche del año» [García Martínez 1992, 56].

³ Цит. перевод А.В. Смирнова [Книга Юбилеев 2000, 14–162].

Когда читают «Шма» вечером? С того часа, когда когены приходят есть труму, до конца первой стражи, [это] слова рабби Элизера. Мудрецы же говорят: до полуночи. Рабан Гамлиэль говорит: до восхода утренней зари.

Из дискуссии, приведенной в данной мишне, фактически можно вывести примерное время, в которое было принято отправляться спать, поскольку считается, что чтение «Шма» перед сном обладает апотропейными свойствами. Выражение «когда когены приходят есть труму» подразумевает заход солнца и появление звезд на небе, нижняя же граница установленного времени для молитвы определяется как полночь. Можно предположить, что первая фаза сна началась после захода солнца, однако в некоторых случаях человек мог отойти ко сну гораздо позже. Довольно трудно определить, отчего, по мнению мудрецов, это зависело. Однако Вавилонский Талмуд (Брахот, 4б), комментируя этот пассаж, поясняет: «*“до полуночи”*», чтобы человек, вернувшийся с поля, не сказал “сейчас я поем немного, отдохну немного и посплю немного, но сон завладеет им и проспит он всю ночь”». Вероятно, здесь, как и в целом ряде других раввинистических дискуссий, ключ к пониманию ситуации кроется в образе жизни персонажа. Землепашец, занимающийся тяжелым физическим трудом, нуждался в большем отдыхе, и потому риск, что он не прочтет «Шма» перед сном, возрастает. Фактически, если рассматривать данный фрагмент в контексте представлений о существовании нескольких фаз сна, можно предположить, что простолодин, вернувшийся с работы, спал лишь часть ночи, после чего он мог встать и теоретически прочесть «Шма» перед вторым сном, однако в случае крайней усталости человек мог проспать всю ночь без пробуждения и не исполнить заповедь. Косвенное подтверждение данной трактовки может быть получено из высказывания Рабана Гамлиэля, в котором он продлевает время чтения молитвы «до восхода утренней зари». Если продолжить чтение данных отрывков в свете представлений о дробном сне, можно заключить, что речь идет не об уточнении и конкретизации времени для вечернего чтения «Шма», но о том, следует ли читать молитву перед первой фазой сна или заповедь будет исполнена, даже если человек сделает это перед началом второго сна. Также не следует забывать, что момент захода солнца отличается в зависимости от времени года, поэтому довольно свободная формулировка мишны относительно времени чтения

«Шма» может быть связана с плавающим временем начала первой стражи. Это, однако, не отменяет возможности того, что речь в данной галахической дискуссии идет не только о времени отхода ко сну, но и о том, остается ли у человека возможность прочесть молитву в середине ночи, при пробуждении после первой фазы сна.

Что же дает для понимания конкретного кумранского предписания знание о том, что ночь в период Второго храма мыслилась состоящей из трех фаз?

В начале 2000-х гг. внимание гуманитариев привлекло исследование Роджера Экирха [Ekirch 2005], посвященное анализу техник сна в преиндустриальную эпоху. В Институте ментального здоровья (США, штат Мэриленд) был проведен эксперимент, в ходе которого испытуемым не разрешалось пользоваться в темное время суток электричеством. Через несколько недель они стали спать сегментарно: ложились после заката, спали около 4 часов (эта фаза сна была глубокой и часто сопровождалась сновидениями), затем просыпались и бодрствовали 2–3 часа, после чего снова засыпали на 3–4 часа и вставали с рассветом. Данная техника сна повлияла на гормональный фон испытуемых: у них возрос уровень пролактина, особенно активно этот гормон вырабатывался во время фазы бодрствования между двумя периодами сна.

Когда Роджер Экирх стал искать соответствия этой практике в античных и средневековых произведениях, ему удалось вскрыть целый пласт культурной традиции, который ранее не был очевиден для исследователей. Например, он обратил внимание на греческие выражения: *πρῶτος ὕπνος* (первый сон), *διὰ μέσων τῶν ὕπνων* (между двух снов), а в латинском – на выражение *concupia nocte* (глубокая ночь).

Зачастую знание о трехчастной структуре ночи существенно меняет интерпретацию известных сюжетов [Holliday 2007, 216]. Например, Плутарх, описывая радость персидского правителя Артаксеркса I, когда к нему, прося защиты, явился Фемистокл, сообщает, что царь, принеся соответствующие случаю жертвы и от радости изрядно выпив, лег спать, а «ночью во сне [*διὰ μέσων τῶν ὕπνων*, досл. «**между двух снов**»] с радости трижды прокричал: «Афинянин Фемистокл у меня в руках!»⁴. В случае если *διὰ μέσων τῶν ὕπνων* про-

⁴ Текст приводится по изданию: Плутарх 1994, 28.

читывается как «сквозь сон», интерпретация пассажа напрямую связывается с контекстом пира и трактуется как возгласы захмелевшего царя во сне, однако если увидеть в этом фрагменте указание на общепринятое деление ночи на фазы, мы получаем совершенно иное описание событий: Артаксеркс уснул после пира, но, даже проснувшись и бодрствуя между двух фаз сна, не забывал о своем успехе.

Уильям Холидей [Holliday 2007] применяет методологию Экирха для работы с библейским текстом. Допуская, что людям библейской эпохи был также свойственен дробный сон, он выдвигает предположение, что слово מַמְרָן, ранее понимаемое как обозначение искусственного сна-гипноза, посылаемого Богом, на самом деле ивритский вариант обозначения «первого сна» – фазы глубокого сна. Именно в этом его отличие от фазы легкого сна, которая обозначается словом מְנוּחָה. Библия также дает возможность обнаружить следы существования фазы бодрствования между «первым» и «вторым» сном.

В качестве доказательств собственной теории Холидей обращает внимание на следующие сюжеты: в 3-й главе Книги Руфи героиня приходит к Воозу на гумно, и он просыпается от глубокого сна («в середине ночи») (3:8), который застал его сразу после вечерней трапезы. После пробуждения он проводит с Руфью какое-то время, затем оба засыпают вновь.

Смысл ряда псалмов меняется, если предположить, что около полуночи было принято просыпаться и бодрствовать в течение нескольких часов. В Пс 119⁵:62 читаем: «В полночь вставал славословить тебя за праведные суды твои» /:הַצֹּת-לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל מִשְׁפָּטֶיךָ הַיְמִינִי . В данном случае הַצֹּת-לַיְלָה может быть временным указателем на завершение фазы глубокого сна и намерение человека посвятить фазу бодрствования молитве. Холидей также обнаруживает в библейском тексте примеры, в которых герои проводят фазу бодрствования весьма активно. Так, Самсон, пробудившись в полночь, снимает с петель ворота Газы (Суд 16:3); Саул ночью отправляется к Аэндорской колдунье, что может восприниматься как дополнительный способ маскировки, однако ворожея не выказывает недоумения, что клиент приходит к ней в ночи (1 Сам 28). В новозаветных текстах можно также найти указания на фазу ночного бодрствования [Holliday 2007, 117–118]. Например, в известной притче о десяти девах,

⁵ В нумерации Септуагинты и синодальной традиции Псалом 118.

вышедших встречать жениха (Мф 25), умные девушки, подготовившие заранее масло для своих светильников, дают своим неразумным товаркам следующий совет: «Чтобы не случилось недостатка и у вас, и у нас, пойдите лучше к продающим и купите себе» (Мф 25:9). Эта рекомендация кажется ироничной, однако, если мы предположим, что фаза бодрствования была синхронной для всех и начиналась с полуночи, можно допустить, что совет носил вполне практический характер, и торговец, также бодрствующий в это время, действительно мог продать неразумным девушкам масло ночью.

Подобный подход может помочь лучше понять отрывок 1QS VI: 7–8. Тогда предписание для старших может быть прочитано не как запрет на сон в ночное время в каждую третью ночь года, что, конечно, являлось суровым законом, имеющим явную аскетическую направленность, но как попытка регулировать сферу занятий в ту часть каждой ночи, в которую было принято бодрствовать. В этом случае грамматически тяжелая конструкция *לֹא שְׁלִישִׁית כּוֹל לַיְלוֹת הַשָּׁנָה* становится более ясной. Ее избыточность может объясняться стремлением к эмфатизации. Старшие ни в одну из ночей не должны были заниматься посторонними делами, которыми могли заниматься простолудины (трапезничать, заниматься сексом, ходить в гости, либо лежать и размышлять о приснившихся снах), но все фазы ночного бодрствования они должны были посвящать делам духовным. В таком случае становится понятно, почему данный фрагмент не ограничивается упоминанием лишь «чтения» из книги. Предлагается несколько легитимных форм ночных занятий: чтение, комментирование текстов и совместное благословение (по-видимому, как и в Пс 119, имеется в виду молитва).

Литература и источники

- Амусин 1964 – *Амусин И.Д.* Находки у Мертвого моря. М., 1964.
Амусин 1983 – *Амусин И.Д.* Кумранская община. М., 1983.
Книга Юбилеев 2000 – Книга Юбилеев // *Ветхозаветные апокрифы.* СПб., 2000. С. 14–162.
Плутарх 1994 – *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания в двух томах. 2-е изд., испр. и доп. Т. I / Перевод С.И. Соболевского. М., 1994.
Тексты Кумрана 1998 – *Тексты Кумрана.* Вып. 2. СПб., 1998.

- Brownlee, Albright 1951 – *Brownlee W.H., Albright W.F.* The Dead Sea Manual of Discipline: Translation and Notes // *Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies. № 10/12 (1951).* P. 1–60.
- Dead Sea Scrolls 1994 – *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol. 1: Rule of the Community and Related Documents / Trans. by J.H. Charlesworth.* Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project. Tübingen; Louisville, 1994.
- Dead Sea Scrolls 1998 – *The Dead Sea Scrolls Study Edition / Ed. and trans. by F. García Martínez and E.J.C. Tigchelaar.* Leiden, 1998.
- Die Texte aus Qumran 1986 – *Die Texte aus Qumran: Hebräisch und Deutsch: mit masoretischer Punktation Übersetzung, Einführung und Anmerkungen.* Darmstadt, 1986.
- Ekirch 2005 – *Ekirch R.A.* *At Days Close: Night in Times Past.* New York; London, 2005.
- García Martínez 1992 – *Textos de Qumrán / F. García Martínez (editor y traductor).* Editorial Trotta. Madrid, 1992.
- Holliday 2007 – *Holliday W.* *Indications of Segmented Sleep in the Bible // Catholic Biblical Quarterly.* 2007. Vol. 69. № 2. P. 215–221.

«A Third of All Nights»:

Qumran Laws on the Night-Time Sacred Texts Studies

Natalya Kireeva

(Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

PhD (History), ORCID ID: 0000-0001-8102-7755, Associate professor,
Center for Religious studies, Russian State University for the Humanities,
Miuskaya sq. 6, Moscow, GSP-3, 125993, Russia, tel.: +7 (495) 250-61-18,
E-mail: rsuh@rsuh.ru

Summary: The article analyses a small fragment of the Community Rule (1QS VI:7) which postulates the need to devote part of the night time to the study of the Law. Usually this fragment is attended to as an illustration of ascetical trends in the Qumran community. However, it seems that 1QS VI:7 can be understood not as evidence of sleep deprivation during the hole night, but rather as a prescription concerning the regulation of one's activity during the nocturnal wakefulness that was common for all people (not only for the members of the community) in the Second temple period. Reviewing 1QS VI:7 in the light of modern concepts of sleeping habits of preindustrial can give a new perspective on the Qumran laws concerning night-time behavior.

Keywords: *Judaism, Qumran, asceticism, 1QS, segmented sleep*

References:

Amusin I.D. Nakhodki u Mertvogo moria. Moscow, 1964.

Amusin I.D. Kumranskaia obshchina. Moscow, 1983.

Brownlee W.H., Albright W.F. The Dead Sea Manual of Discipline: Translation and Notes // Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies. № 10/12 (1951). P. 1–60.

Ekirch R.A. At Days Close: Night in Times Past. New York; London, 2005.

García Martínez F., ed. y trad. Textos de Qumrán. Editorial Trotta. Madrid, 1992.

Holliday W. Indications of Segmented Sleep in the Bible // Catholic Biblical Quarterly. 2007. Vol. 69. № 2. P. 215–221.

УДК 94(33)
ББК 63.3(0)32

Брачные запреты в династической политике Хасмонеев

Михаил Николаевич Каранаев

(Нижекамский химико-технологический институт, Нижнекамск, Россия)

Кандидат исторических наук, ORCID ID : 0000-0001-9342-7078,
доцент, кафедра государственного и муниципального управления,
социологии и менеджмента Нижекамского химико-технологического
института (филиал) федерального государственного бюджетного
образовательного учреждения высшего образования
«Казанский национальный исследовательский технологический
университет», 423578, Республика Татарстан, г. Нижнекамск,
пр. Строителей, 47, тел.: +7 (8555) 39-23-87,
E-mail: karanaevmk@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.4

Аннотация: В статье рассказывается о брачных запретах в династической политике государства Хасмонеев (II–I вв. до н.э.). Иудейские правители очень строго подходили к процессу выбора партнера. Главными критериями была ритуальная чистота и хорошее происхождение (с точки зрения норм иудаизма), а также принадлежность к иудейской элите. При последних правителях независимого государства Хасмонеев (Аристокбул II и Гиркан II) происходит переход к кровнородственным бракам. Одной из причин является влияние эллинистической традиции, в которой подобные браки нормальны. При этом в иудаизме есть запреты на инцест, но Хасмонеи смогли соответствовать нормам иудаизма (брак с двоюродной сестрой). Подобная политика служит прекрасным примером специфики династии Хасмонеев: следовать нормам иудаизма, при этом быть в контексте общеэллинистической парадигмы.

Ключевые слова: *Иудея, иудаизм, государство Хасмонеев, эллинизм, брачные запреты*

Государство Хасмонеев, существовавшее во II–I вв. до н.э., является собой интереснейший пример кросскультурного взаимодействия иудейской и эллинистической традиций. Одним из явлений, демон-

Материалы собраны благодаря программе Центра «Сэфер» по поддержке исследований в области иудаики (грант Genesis Philanthropy Group).

стрирующих специфику этих контактов, служит династическая политика хасмонейских правителей. В силу причастности к роду первосвященников, а также в связи с предпосылками к восстанию Маккавеев (конфликт на почве чрезмерного проникновения эллинистических норм в Иудею) они были вынуждены соблюдать нормы иудаизма. Но при этом мы можем наблюдать, как по мере становления хасмонейского государства в нем все более активно набирали силу явления, берущие свою основу именно в эллинистической культуре.

Брачные запреты в иудейской традиции – тема, которую сложно назвать малоизученной. Причиной тому служит огромный (по сравнению со многими иными проблемами иудейской истории) массив данных нарративных источников. Информацию о брачных запретах можно найти как в отдельных главах Танаха (Втор 27:20–22; Лев 18:6–18 и др.)¹, так и в Мишне. Что касается последней, то в трактате «Иевамот» существует специальный раздел, описывающий брачные запреты. В связи с этим нет необходимости разбирать все нюансы социальной и идеологической природы некоторых ограничений в брачном законодательстве².

Если попытаться обобщить все имеющиеся сведения, касающиеся брачных запретов, то можно выделить две основные причины, их порождающие: различие в социально-правовом статусе и родственная связь вступающих в брачные отношения. Оба ключевых запрета вполне применимы к ситуации вокруг брачной политики династии Хасмонеев, и их изучение позволяет уточнить имеющиеся лакуны, например в том, что касается неизвестных нам женщин, на которых были женаты правители из династии Хасмонеев. Не менее важна, впрочем, оценка эллинистического влияния на правителей периода независимого государства Хасмонеев.

Один из наиболее известных исследователей истории еврейского брака Михаэль Сатлоу в своей работе «Jewish Marriage in Antiquity»

¹ Сведения о брачных запретах в Танахе рассеяны по всему тексту, не систематизированы и иллюстрируют отдельные бытовые эпизоды, в контексте которых и присутствует интересная для нашего исследования информация. См.: Григер 2008, 31.

² Среди отечественных исследователей эту проблему детально изучил в своей диссертации М. В. Григер, посвятивший отдельный параграф брачным запретам. В работе казанского историка, оказавшего значительное влияние на наше исследование, изучается социальная и идеологическая основа ряда ограничений в брачном законодательстве таннаев с обзором предшествующей исторической традиции. Там же можно ознакомиться с основной библиографией по проблеме, см.: Григер 2008, 54–70.

выделил три посылы, касающихся брачных союзов. Во-первых, понимание функций, целей и формы брака зависело от конкретной локальной группы иудеев (как пример приводятся палестинские и вавилонские евреи) [Satlow 2001, 61, 190]. Во-вторых, в античную эпоху сложно выделить что-то «специфически еврейское в еврейском браке». Даже с учетом того, что нормы иудейской традиции были довольно сильны и их старались придерживаться хотя бы внешне, на практике браки сильно зависели от исторического и регионального контекста. Зачастую они больше вбирали от соседей, нежели от общих норм иудаизма. Третий посыл М. Сатлова исходит из уже озвученных и суммирует их: браки, заключаемые иудеями, в реальности были далеки от идеальных норм, описанных в священных текстах [Григер 2008, 21; Satlow 2001].

Все эти тезисы нуждаются в серьезном уточнении, когда мы говорим об элите иудейского общества в период династии Хасмонеев, который пришелся на пик проникновения эллинистической культуры в Восточное Средиземноморье. Кроме того, следует учитывать, что сами Хасмонеи относились к роду первосвященников, поэтому для них следование нормам традиции было принципиально важным. Однако нельзя сбрасывать со счетов эллинистический контекст.

Если мы возьмем за образец для сравнения малоазийские малые монархии эллинистического мира как наиболее показательные в этногеографическом и политическом отношениях, то увидим интересную ситуацию³. Формирование правящего слоя в Иудее до восстания Маккавеев несколько отличается от малоазийского варианта прежде всего именно в силу специфики этнорелигиозных традиций. Формирование малоазийского этнокласса носит региональный характер, когда между представителями местных элит разных частей Малой Азии еще с V–IV вв. до н.э. устанавливаются брачно-дина-

³ При оценке малых монархий эллинистического мира, к коим, без сомнения, можно отнести и Иудею хасмонейского периода, наиболее логично проводить аналогию именно с малоазийскими государствами. Даже с учетом множества лакун в их истории, они являются наиболее изученными среди прочих на сегодняшний день. Также это обусловлено некоторой географической отчужденностью Иудеи от других малых монархий, активным взаимодействием с государством Селевкидов, а также нахождением прежде в составе Ахеменидской империи [Каранаев 2015, 43]. Дж. Ма пишет, что малые государства Востока, возглавляемые негреками (в том числе и государство Хасмонеев), проводили целенаправленную политику эллинизации и стремились подражать монархам великих эллинистических держав [Ma 2004, 254–255].

стические связи [Габелко 2006, 83–85], в то время как династическая политика правящих домов Иудеи, начиная с эпохи Эзры и Неемии, носит преимущественно внутреннюю направленность.

В Иудее дохасмонейского периода долгое время ключевую роль играла династия Товиадов, первое упоминание о которой относится к VIII в. до н.э. (Ис 7:6)⁴. На протяжении нескольких столетий род Товиадов играл заметную роль в управлении Иудеей⁵. Источники не изобилуют информацией о династических браках между представителями влиятельных родов в Иудее, однако мы имеем упоминание Иосифа Флавия о браке между представителями семей Товиадов и Ониадов (АЖ XII:4,2). Этот брак наглядно показывает нам, что ведущий род Иудеи придерживался осторожной брачной политики и роднился с представителями той же этногруппы. Сложно предположить, чтобы семья первосвященника Онии породнилась с кем-то, чистота чьей крови могла вызывать хоть какие-то сомнения. Даже с учетом проэллинистической политики, проводимой обоими домами, их принадлежность к евреям и иудаизму представляется несомненной. Подтверждением чему служит Вторая книга Маккавеев, которая, несмотря на всю антиэллинистическую риторику и благочестивый тон, признает за Онией III «тщательное соблюдение законов» и особую духовность (2 Мак 3:1, 31–35; 4:1, 38). Высказывая сомнения в еврейском происхождении Иосифа, сына Товии (по причине активной эллинизаторской деятельности), еще С. Цейтлин, апеллируя к Иосифу Флавию и Маккавейским книгам, достаточно убедительно обосновывает обратное [Zeitlin 1932–1933, 215–219].

Учитывая связи Товиадов и Ониадов за пределами Иудеи (в государстве Птолемеев прежде всего)⁶, следует предполагать осуществление брачной политики по тому же принципу, не выходя из одной

⁴ В частности, Товиады сыграли заметную роль в попытке смещения царя Ахаза, а также имеются упоминания о них в Лахишских остраконах, датированных 588 г. до н.э. [Mazar 1957, 137–145; Noegel 2006, 400–403].

⁵ Роду Товиадов посвящено немало исследований, поэтому мы не планируем заострять на них внимание, поскольку в государстве Хасмонеев они заметной роли не играли; последнее упоминание о них относится к 165/4 г. до н.э. (2 Мак 12:17) [Gera 1990, 21–38; Schwartz 2002, 146–151].

⁶ В этой связи особенно интересно, что в Египте эпохи Птолемеев существовали иные, отличные от «общечеловеческой» этики, представления об инцесте [Григер 2008, 55].

этногруппы, благо еврейская диаспора была достаточно расселена по региону.

Таким образом, системы родственных связей внутри правящего слоя Иудеи формировались в течение очень долгого времени и продолжали функционировать даже в кардинально изменившихся исторических условиях. Приход к власти Хасмонеев первоначально не несет в себе принципиального изменения в брачной политике правящего слоя. Хасмонеи продолжают практику браков с представителями местной знати [Шап 1995, 1–33].

Источники по вопросу брачной политики правящей династии не блещут разнообразием, однако мы имеем данные о зяте Симона, предпринявшем попытку переворота, в результате которого Симон и два его сына погибают:

Птолемей же, сын Авува, поставлен был военачальником на равнине Иерихонской и имел много серебра и золота; ибо он был зять первосвященника (1 Макк 15:11–12).

Из приведенного фрагмента мы можем видеть, что Птолемей имеет явное еврейское происхождение, во-первых, исходя из имени отца, а во-вторых, по все тем же принципам сохранения чистоты крови первосвященнического рода, с которым себя соотносили Хасмонеи. Также несомненной представляется принадлежность Птолемея, сына Авува, к числу иудейской аристократии, доказательством чего служит его попытка узурпации власти. Сложно представить, чтобы на это решился человек, не имеющий определенного веса в обществе [Каранаев 2015, 46–47]. Да и в целом, даже учитывая то, что брачные запреты, связанные с социально-правовым статусом жениха и невесты, носят менее универсальный и табуированный характер, стремление к заключению брачного союза с представителями своей социальной группы не представляется нуждающимся в оспаривании. Тем более, как довольно четко описал М.В. Григер, впоследствии в трактате «Кидушин» таннаи пошли далеко за пределы библейских представлений, выработав совершенно новые термины и правила, в том числе определив особые брачные касты. Браки между некоторыми кастами были запрещены, а их совершение наказывалось понижением статуса потомства. Формально эти касты были связаны с понятием религиозной чистоты, и в этом можно увидеть идеологию «сакрализации» жизни еврейского социума. Однако за

разработкой рабби понятий генеалогической чистоты можно увидеть их попытку утвердить свою власть в обществе, а также некоторые предрассудки о «плохой крови» (например, вольноотпущенников), характерные в целом для общества как эллинистического, так и Римской империи [Григер 2008, 64–66].

Кроме примера с зятем Симона, существуют отрывочные сведения о женах всех правителей хасмонеийской Иудеи. Однако мы не обладаем информацией об их происхождении, что, в свою очередь, косвенно подтверждает их «внутрииудейское происхождение», поскольку если бы речь шла о внешних династических союзах, то Иосиф Флавий не мог об этом не упомянуть. Нельзя не отметить, что проблема генеалогии Хасмонеев в целом и ее женской части в частности недостаточно освещена. Преимущественное внимание исследователей направлено на Александру Саломею, что вполне закономерно, учитывая ее статус и роль в еврейской истории (АЖ XIII:10–11) [Пан 2001, 57–68].

Жена Аристула I, будущая правительница Александра Саломея, ведет свою собственную придворную политику, вероятным следствием которой становится гибель Аристула I от болезни (АЖ XIII:11,3). После этого Саломея, согласно правилам левиратного брака (Втор 25:5–9), становится женой Александра Янная. И конец ее правления, и смерть от болезни омрачены начавшейся гражданской войной между сыновьями Саломеи Аристулом II и Гирканом II (АЖ XIII:16,4–6)⁷.

При последних независимых правителях Иудеи брачная политика Хасмонеев приобретает черты, не совсем обычные для иудейской традиции, но вполне характерные для эллинистических государств. Речь идет о кровнородственных браках. Мы имеем сведения о том,

⁷ Существует гипотеза, что жена Янная Александра Саломея не была женой Аристула I, которую, в свою очередь, звали Салина Александра [Пан 2006, 47; Atkinson 2008, 62–65, 72]. Эта версия не представляется достаточно убедительной не только по причине слабодоказуемых аргументов, базирующихся на более поздних раввинистических источниках, но и по причине четкого соотнесения с книгой Второзакония, где говорится о наречении первенца (Аристула II) от брака с Александром Яннаем в честь Иуды Аристула I (Втор 25:6). Довод о том, что Саломея была вдовой и поэтому не могла стать женой первосвященника, также стоит подвергнуть критике в силу того исторического контекста, в котором проходила процедура передачи власти после смерти Аристула I (Александр Янный вместе с братьями был заточен в тюрьме), и деятельности придворного общества, возглавляемого Саломеей.

что Аристокбул II был женат на своей двоюродной сестре, дочери Апсаломы, который приходился братом его отцу Александру Яннаю (AJ XIV:4,4)⁸. А сын Аристокбула II Александр был женат на дочери Гиркана II (AJ XIV:14,5)⁹. Подобная практика весьма необычна даже в контексте левиратного брака Саломеи, но тем не менее не противоречит иудейской традиции, соблюдение которой особенно важно для рода первосвященника.

Если более детально обратиться к иудаизму Второго Храма, то в Мишне, в частности в трактате «Иевамот», в котором собраны положения, касающиеся брачных запретов, мы не найдем прямого запрета на брак с двоюродными сестрами (М. Иев. 1:1), несмотря на довольно детальный перечень запретных контактов. Не найдем мы его и в книге Левит, где также содержатся сведения о брачных запретах (Лев 18:16–17). Вместе с тем довольно интересно, что представление о табу на связь с некоторыми кровными родственниками прослеживается в библейском материале и других древних законодательствах. Впоследствии в эпоху Мишны танныи расширили список этих запретов (М. Иев. 2:4), что, вероятнее всего, связано с их общей привязанностью к упорядочиванию, нежели эти запреты имели действительно важное практическое значение [Григер 2008, 54; Моор 1932, 121]. Нельзя не обратить внимания, что тексты Мишны, посвященные вопросу брака, зачастую имеют метафорический смысл, это отмечают А.Б. Ковельман и У. Гершович в отношении трактата «Киддушин» [Ковельман, Гершович 2014, 12]. Подобное затрудняет не только трактовку текста, но и осмысление реальности применения некоторых фрагментов, описанных в текстах Мишны.

Тем не менее нельзя утверждать, что близкородственные браки стали обыденностью в последующей еврейской традиции.

⁸ «...Также и Апсалом, дядя и тесть Аристокбула, попал при этом случае в плен» (AJ XIV:4,4).

⁹ «Так ревностно соблюдал Антоний интересы Ирода, что не только выхлопотал ему, не рассчитывавшему вовсе на это, царскую власть, но и добился того, чего уже никак не ожидал Ирод, что он мог в качестве царя выехать спустя семь дней из Италии (дело в том, что Ирод хотел домогаться царского достоинства не для себя лично, так как не рассчитывал на это, потому что римляне имели обыкновение провозглашать царями лишь лиц соответствующего происхождения, а для своего шурина Аристокбула, который был внуком Аристокбула со стороны отца и внуком Гиркана по матери). Этого молодого человека Ирод, впрочем, казнил, как мы покажем в свое время» (AJ XIV:14,5).

Говоря о причинах, побудивших Хасмонеев перейти к родственным бракам, кроме уже заявленной причины сохранения чистоты крови, следует рассмотреть и эллинистические мотивы, способствующие заключению подобного брака. Если мы обратимся к истории Селевкидов или малоазийских монархий, то увидим, что браки между близкими родственниками – это достаточно распространенное явление [Seibert 1967, 129–131], основа которого, впрочем, лежит не только и не столько в государстве Селевкидов и общеэллинистическом контексте. Вполне вероятно, здесь имело место влияние со стороны Ахеменидов, которое Д. Огден склонен видеть в восприятии практики кровнородственных браков Селевкидами [Ogden 1999, 125–127]. Но, вероятно, именно Селевкиды стали проводником этой традиции в Иудею (к сожалению, источники об Иудее ахеменидского периода еще более скудны).

Даже с учетом неясности происхождения жены Иоханана Гиркана и родовой принадлежности Александры Саломеи соотнесение с эллинистической традицией в браках Аристобула II и его сына Александра не вызывает особых сомнений. Правда, делать однозначный вывод о том, что эти браки являются исключительно следствием восприятия эллинистической культуры, конечно же, чрезмерно опрометчиво. Разумеется, прослеживается заметная доля ее влияния, которая образует причудливый синтез норм иудаизма и эллинистической практики. Однако нельзя не принимать во внимание и иные возможные причины. Например, нежелание усиливать позиции того или иного рода Иудеи как гипотетического соперника за власть (что произошло во время восстания Птолемея, сына Авува, против Симона) или отсутствие более достойных кандидатур с соответствующей сакральной чистотой крови. Последнее относит нас к запретам, связанным с социально-правовым статусом жениха и невесты.

Этот статус определялся скорее чистотой крови и соотнесением с нормами иудаизма, нежели иными, прежде всего имущественными, характеристиками. Подтверждением важности подобного статуса могут служить два примера. Первый связан с Александром Яннаем, мать которого, согласно преданию, во время беременности была краткий период времени в заточении, что позволило врагам иудейского царя объявить его сыном наложницы, что автоматически должно

было лишить его статуса первосвященника. Конфликт, вызванный этими событиями, лег в основу восстания фарисеев 92–86 гг. до н.э., жестко подавленного Яннаем (АЖ XIII:13,5). Вторым примером может служить брак Ирода и Мариам в 37 г. до н.э. Даже с учетом того насыщенного внешне- и внутривластного контекста, окружавшего этот брак, важным было то, что Мариам относилась к роду первосвященника, что налагало жесткие ограничения на возможную партию (АЖ XIV:12,1). Однако Ирод, который хоть и не был иудеем, был идумеянином, который, согласно нормам Танаха, соответствовал критериям ритуальной чистоты брака (Втор 23:7)¹⁰.

Иосиф Флавий, главный источник по истории Хасмонейского государства, к слову, соотносивший себя с родом Хасмонеев, особо подчеркивал «благородство, статность и красоту» Александра и Мариам (внуков и Аристокла II, и Гиркана II), которые были плодом кровнородственного внутривластного брачного союза. По его словам, это было признаком родовитого происхождения (АЖ XV:2,5–6; 3,3).

Так или иначе, династическая политика Хасмонеев отличалась ярко выраженным консерватизмом, и все брачные запреты, связанные с нормами иудаизма, соблюдались неукоснительно. Это очень сильно ограничивало политику государства Хасмонеев, так как лишало ее традиционно сильного метода внешнеполитической активности. Мы не имеем фактов, демонстрирующих наличие династических связей правящей династии с представителями других монархий

¹⁰ Брачная политика Ирода и Иродиадов исключительно интересна и заслуживает отдельного исследования. В контексте настоящей статьи, впрочем, сравнение не будет достаточно уместным в силу принципиального момента – принадлежности Хасмонеев к роду первосвященников, что было важной частью проводимой ими династической политики. Действия Ирода сильно отличаются от хасмонейских. Наиболее ярко это различие проявляется на примере Саломеи, сестры Ирода. Она была первоначально замужем за Костобаром, с которым развелась вопреки иудейской традиции (АЖ XV:7,9–10), а затем была сосватана за набатейского вельможу Силлая, впрочем, брак не состоялся, так как он отказался переходить в иудаизм, что было важным для Ирода (АЖ XVI:7,6). Таким образом, только на примере сестры Ирода можно увидеть, что брачная политика идумеянина строилась на схожих, но несколько отличающихся принципах. Принадлежность к иудаизму остается важным пунктом, а вот социальный статус, этническая принадлежность и детальное следование всем нормам иудаизма не играют ведущей роли, уступая место политической конъюнктуре и личным амбициям и желаниям правителя. Последний момент ярко проявляется в многочисленных браках самого Ирода.

эллинистического мира. При этом даже с учетом лакун в источниках логичным представляется факт укрепления положения династии с помощью браков с представителями господствующего общества Иудеи, по крайней мере, на раннем этапе, когда статус новой династии не был подкреплён реальной властью в виде наемных войск и политического статуса царей Иудеи.

В завершении стоит суммировать, что принадлежность к роду первосвященников накладывала серьезные ограничения на брачные союзы. Вместе с тем роль правителей государства неизбежно требовала использования брака как важного элемента внутри- и внешне-политической стабильности государства.

При первых правителях Хасмонеях (до Симона Маккавея включительно) заключаются брачные союзы с представителями иудейской элиты, направленные на укрепление позиции новой династии среди господствующего общества Иудеи. Наиболее вероятно, что и впоследствии жены правителей Хасмонеев, о которых в источниках чрезвычайно мало информации, также были из числа представителей родов, относящихся к иудейской элите. Однако в дальнейшем, после Александры Саломеи, эта ситуация меняется.

При последних правителях независимой Иудеи можно наблюдать начало заключения близкородственных браков. Данное явление исключительно интересно при соотнесении с общеэллинистической парадигмой, где подобное было нормальным элементом брачной политики правящей династии. Невозможность заключения браков с неиудеями вполне объяснима религиозными запретами. Однако переход от браков с представителями местной элиты к близкородственным бракам не вполне ясен и определяем одним лишь традиционным обращением к иудаизму Второго Храма. В этой связи объяснением может послужить позиция, определяющая Хасмонеев как монархов эллинизированных и довольно прагматично применяющих некоторые общеэллинистические практики, не запрещенные нормами иудаизма.

Таким образом, анализ брачной политики и запретов в ней позволяет глубже изучить господствующее общество Иудеи, а также прояснить степень эллинизованности иудейских правителей из династии Хасмонеев. Она, очевидно, носила активный, но избирательный характер, регулируясь политикой правящей династии и соображениями соответствия статусу первосвященнического рода.

Литература и источники

- Габелко 2006 – *Габелко О.Л.* Анатолийское этнополитическое койне и особенности эллинизма в Малой Азии (на примере Вифинского царства): Дис. на соискание уч. ст. д-ра ист. наук: 07.00.03. Казань, 2006.
- Григер 2008 – *Григер М.В.* Семья и брак в еврейской общине палестины II–III вв. н.э. Дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук: 07.00.03. Казань, 2008.
- Каранаев 2015 – *Каранаев М.Н.* Армия и военная политика государства Хасмонеев. Дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. Казань, 2015.
- Ковельман, Гершович 2014 – *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.
- Atkinson 2008 – *Atkinson K.* The Salome No One Knows: Long-time Ruler of a Prosperous and Peaceful Judea Mentioned in Dead Sea Scrolls // *Biblical Archaeology Review*. 2008. Vol. 34. P. 60–65, 72–73.
- Gera 1990 – *Gera D.* On the Credibility of the History of the Tobiads // *Greece and Rome in Eretz Israel: collected essays* / Ed. by A. Kasher, U. Rappaport, G. Fux. Jerusalem, 1990. P. 21–38.
- Ilan 1995 – *Ilan T.* The Attraction of Aristocratic Women to Pharisaism during the Second Temple Period // *The Harvard Theological Review*. Cambridge (MA). 1995. Vol. 88. № 1. P. 1–33.
- Ilan 2001 – *Ilan T.* Shelamzion in Qumran: New Insights // *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls* / Ed. by David Goodblatt, Avital Pinnick, Daniel R. Schwartz. Leiden, 2001. P. 57–68.
- Ilan 2006 – *Ilan T.* Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women. Tübingen, 2006.
- Ma 2004 – *Ma J.* Les rois // *Le Monde hellénistique. Espaces, sociétés, cultures 323–31 av. JC* / Sous la direction de A. Erskine. Rennes, 2004. P. 254–255.
- Mazar 1957 – *Mazar B.* The Tobiads // *Israel Exploration Journal*. 1957. Vol. 7. № 3. P. 137–145.
- Moor 1932 – *Moor G.F.* Judaism in the first centuries of the Christian era. The age of the Tannaim. Vol. II. Cambridge, 1932.
- Noegel 2006 – *Noegel S.B.* The Lachish Ostraca // *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation* / Ed. by Mark W. Chavalas. London, 2006. P. 400–403.
- Ogden 1999 – *Ogden D.* Polygamy, Prostitutes and Death. The Hellenistic Dynasties. London; Swansea, 1999.
- Satlow 2001 – *Satlow M.* Jewish Marriage in Antiquity. Princenton, 2001.
- Schwartz 2002 – *Schwartz D.R.* Once Again on Tobiad Chronology: Should We Let a Stated Anomaly be Anomalous? A Response to Gideon Fuks // *Journal of Jewish Studies*. 2002. Vol. 53. Iss. 1. P. 146–151.

- Seibert 1967 – *Seibert J.* Historische Beiträge zu den Dynastischen Verbindungen in hellenistischer Zeit. Wiesbaden, 1967. S. 129–131.
- Zeitlin 1932–1933 – *Zeitlin S.* The Tobias Family and the Hasmoneans: A Historical Study in the Political and Economic Life of the Jews of the Hellenistic Period // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. 1932–1933. Vol. 4. P. 169–223.

Marriage Prohibitions in the Hasmoneans' Dynastic Politics

Mikhail Karanaev

(Nizhnekamsk Institute of Chemical Technology, Nizhnekamsk, Russia)

PhD in History, ORCID ID : 0000-0001-9342-7078,
Associate Professor, Department of Humanities, Nizhnekamsk Institute
of Chemical Technology (branch) Federal State Educational Institution of Higher Education
«Kazan National Research Technological University» (Nizhnekamsk),
423578, 47 Stroiteley str., Nizhnekamsk, Russia, tel.: +7 (8555) 39-23-87,
E-mail: karanaevmk@mail.ru

Summary: The article describes the marriage prohibitions in the Hasmonean state's dynastic policy (II–I centuries BC). The Jewish rulers had a very strict approach in choosing a partner. The main criteria were ritual purity and good origin (by the Judaic norms), as well as belonging to the Jewish elite. During the last rulers of an independent state of the Hasmoneans (Aristobul II and Hyrkanus II) there was a transition to consanguineous marriages. One of the reasons is the influence of the Hellenistic tradition, in which such marriages are normal. In Judaism there are prohibitions on incest, but the Hasmoneans were able to meet the standards of Judaism (marriage with a cousin). Such a policy is an excellent example of the specificity of the Hasmonean dynasty: to follow the norms of Judaism, while being in the context of the common Hellenistic paradigm.

Keywords: *Judea, Judaism, Hasmonean State, Hellenism, marriage prohibitions*

References

- Atkinson K.* The Salome No One Knows: Long-time Ruler of a Prosperous and Peaceful Judea Mentioned in Dead Sea Scrolls // *Biblical Archaeology Review*. 2008. Vol. 34. P. 60–65, 72–73.
- Gera D.* On the Credibility of the History of the Tobiads // *Greece and Rome in Eretz Israel: collected essays* / Ed. by A. Kasher, U. Rappaport, G. Fux. Jerusalem, 1990. P. 21–38.
- Ilan T.* The Attraction of Aristocratic Women to Pharisaism during the Second Temple Period // *The Harvard Theological Review*. Cambridge (MA). 1995. Vol. 88. № 1. P. 1–33.
- Ilan T.* Shelamzion in Qumran: New Insights // *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls* / Ed. by David Goodblatt, Avital Pinnick, Daniel R. Schwartz. Leiden, 2001. P. 57–68.
- Ilan T.* Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women. Tübingen, 2006.
- Kovelman A., Gershovich U.* Sviashchennyĭ brak v Mishne i Bavli Kiddushin // *Krug zhizni v slavianskoĭ i evreĭskoĭ kulturnoĭ traditsii* / Ed. by O.V. Belova. Moscow, 2014. P. 9–19.
- Ma J.* Les rois // *Le Monde hellénistique. Espaces, sociétés, cultures 323–31 av. JC / Sous la direction de A. Erskine*. Rennes, 2004. P. 254–255.
- Mazar B.* The Tobiads // *Israel Exploration Journal*. 1957. Vol. 7. № 3. P. 137–145.
- Moor G.F.* Judaism in the first centuries of the Christian era. The age of the Tannaim. Vol. II. Cambridge, 1932.
- Noegel S.B.* The Lachish Ostraca // *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation* / Ed. by Mark W. Chavalas. London, 2006. P. 400–403.
- Ogden D.* Polygamy, Prostitutes and Death. The Hellenistic Dynasties. London; Swansea, 1999.
- Satlow M.* Jewish Marriage in Antiquity. Princeton, 2001.
- Schwartz D.R.* Once Again on Tobiad Chronology: Should We Let a Stated Anomaly be Anomalous? A Response to Gideon Fuks // *Journal of Jewish Studies*. 2002. Vol. 53. Iss. 1. P. 146–151.
- Seibert J.* Historische Beiträge zu den Dynastischen Verbindungen in hellenistischer Zeit. Wiesbaden, 1967. S. 129–131.
- Zeitlin S.* The Tobias Family and the Hasmoneans: A Historical Study in the Political and Economic Life of the Jews of the Hellenistic Period // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 1932–1933. Vol. 4. P. 169–223.

УДК 296.2
ББК 86.371

Молитва «Биркат ха-Миним» («Благословение еретиков») и запрет на участие в синагогальной службе

Анна Александровна Лунева

(Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия)

Магистрант, ORCID ID: 0000-0001-7033-3140,
Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ),
институт философии, кафедра философии религии и религиоведения,
Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная 7–9;
тел.: +7 (812) 328–20–00, E-mail: spbu@spbu.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.5

Аннотация: Иудейская молитва «Биркат ха-Миним» («Благословение еретиков»), входящая в состав Амиды, привлекает внимание не только исследователей иудейской литургии, но является также важным сюжетом в истории развития иудео-христианских отношений античности. На протяжении XX в. «Биркат ха-Миним» прочитывалась в контексте антииудейских пассажей книг Нового Завета и раннехристианских полемических трактатов. В частности, к таким сочинениям можно отнести новозаветные упоминания об отлучении последователей Христа от синагоги (Ин 9:22; 12:42; 16:2), а христианские авторы II–III вв. использовали «благословения» для оправдания антииудейских настроений. Однако в недавнем времени рядом ученых после более чем столетнего перерыва был проведен палеографический и текстологический анализ большинства известных на данный момент манускриптов, содержащих текст молитвы, и изданы различные ее варианты, сопровождаемые новым критическим аппаратом. Эти публикации кардинально изменили понимание данного благословения, в связи с чем все предыдущие работы либо требуют переосмысления, либо полностью устаревают. Несмотря на то, что новейшие исследования дают нам более точное время и место создания рукописей, содержащих молитву, до сих пор нет единого мнения, с какой целью она создавалась и кого стоит понимать под термином «Миним». И кроме того, в какой мере мы можем связать «Биркат ха-Миним» с новозаветными сюжетами об отлучении от синагоги.

Ключевые слова: *иудео-христианские отношения, иудаизм Второго Храма, раннее христианство, христианский антииудаизм*

«Амида» (*Amidah*) – центральная молитва в иудейской литургии, произносится трижды в день в течение всей недели, за исключением Шаббата и других праздников. Молитва также называется «Восемнадцать» (*Shmoneh Esreh*), поскольку она состоит из восемнадцати благословений. Интерпретация двенадцатого благословения «Амиды», которое называется «Биркат ха-Миним» (*Birkat ha-Minim*), или «Благословение еретиков», является, пожалуй, самой дискуссионной темой как в более узкой области исследования иудейских литургических текстов, так и в более широком контексте истории иудаизма и иудео-христианских отношений. При этом, подходя к молитве с разных сторон, мы столкнемся с большим количеством споров и дискуссий и, кроме того, с рядом вопросов, на которые до сих пор, несмотря на резкое увеличение количества публикаций, посвященных данной проблеме, нет однозначного ответа. Мы не можем ни точно датировать молитву, ни уверенно восстановить ее первоначальную формулу. Поскольку эти два важнейших вопроса остаются открытыми, нельзя быть уверенным, что молитву следует прочитывать прежде всего в контексте иудео-христианских (а не внутри-иудейских) отношений и, более того, соотносить с новозаветными сюжетами (в частности, с Евангелием от Иоанна) об отлучении последователей Иисуса от синагоги.

Мы прежде всего обратимся к исследованиям, которые рассматривают молитву как возможный ответ иудеев на раннехристианский антииудаизм и, следовательно, в контексте иудео-христианских отношений в целом. Интерес к данному благословию исследователи, в основном христианские теологи, стали проявлять после того, как в 1895 г. Соломоном Шехтером в Каирской генизе были обнаружены фрагменты рукописей, содержащих молитву «Амида». Впоследствии, в 1898 г., Соломон Шехтер опубликовал данный текст, который использовали все ученые XX в. [Shechter, Abrahams 1898, 654–661]. Именно публикация С. Шехтера породила множество споров вокруг этой молитвы. Конечный вариант в редакции Шехтера звучит следующим образом:

Пусть не будет надежды для изменщиков, и быстро искорени Ты господство гордыни в наши дни. И пусть назаретяне [haNošerim] и еретики [haMinim] погибнут в один миг. Пусть будут вычеркнуты они из книги жизни и пусть их имена не будут написаны рядом с праведниками.

Несомненно, именно фраза «И пусть [haNoşerim] и [haMinim] погибнут» позволила ученым XX в. назвать данный текст «молитвой против христиан» и, более того, датировать ее 70 г. н.э., основываясь на версии трактата Брахот Вавилонского талмуда¹.

Датировка молитвы I в. позволила исследователям обратиться к раннехристианским авторам в поисках подтверждения того, что «благословение против еретиков» направлено именно против христиан, и попытаться увидеть параллель в сочинении Иустина «Диалог с иудеем Трифоном» (Dial. XVI. 4, XCVI.2).

Сопоставив эти два факта, исследователи пришли к выводу, что именно против христиан было составлено «Благословение еретиков». Впоследствии в свет вышел масштабный труд Джеймса Льюиса Мартина «History and Theology in the Fourth Gospel»², в котором автор с большой уверенностью высказывает идею о том, что мы можем соотнести «Биркат ха-Миним» с сюжетами об отлучении от синагоги в Ин 9:22, 12:42 и 16:2 [Martyn 2003, 56–62]. Таким образом, все последующие работы, посвященные этому благословию, были направлены на то, чтобы осмыслить текст исключительно в рамках иудео-христианских отношений, поскольку исследователи безоговорочно соглашались с тем, что молитва была включена в «Амиду» в I в. Дискуссия сводилась к вопросу о том, присутствовал ли термин *haNoşerim* в изначальной молитвенной формуле.

¹ В Вавилонском Талмуде (ВТ), в трактате «Брахот», рассказывается о Симоне бен Гамилеле, который попросил Шмуэля Младшего (учитель Мишны) составить данное благословение, поскольку был обеспокоен тем, что за последнее время происходили попытки внести изменения в еврейскую традицию и тем самым привести к расколу. Данная молитва – просьба о сохранении единства народа Израиля. («Далее Талмуд отмечает, что молитва называется «Шемоне Эсре» («Восемнадцать благословений»), а на самом деле в ней — девятнадцать благословений. И объясняет, что в первоначальном варианте по установлению Учителей предыдущих поколений молитва действительно состояла из восемнадцати благословений. Девятнадцатое добавлено в более поздний период, когда Санхедрин (еврейский Верховный Суд) находился в городе Явне. В те времена возникла реальная опасность раскола – появились люди, которые предпринимали попытки внести в еврейскую традицию и мировоззрение некоторые изменения. Тогда по решению Учителей, по просьбе раба-на Шимона Бен Гамлиэля и составил Шмуэль а-Катан (Учитель Мишны) еще одно, девятнадцатое благословение, в котором содержалось, по сути, обращение к Творцу – сохранить единство народа Израиля» – ВТ: Berahot 29a.)

² Первое издание вышло в 1968 г., к настоящему времени труд переиздан три раза. Последнее, дополненное издание вышло в 2003 г., см.: Martyn 2003.

К первой группе относятся исследователи, считающие, что термин *haNošerim* изначально присутствовал в молитве. Например, по мнению Вильяма Д. Дэйвиса, если бы термина *haNošerim* не было изначально в молитве, ее структура была бы подорвана. Этот термин придает целостность благословлению [Davies 1964, 260–276].

В подтверждение этого исследователи используют следующие доводы.

Во-первых, в трудах отцов Церкви мы можем встретить повествование о том, что иудеи, молясь в синагогах, проклинают последователей Христа. К этому нас отсылает труд Иустина середины II в. «Диалог с иудеем Трифоном» и более поздние произведения Оригена, Иеронима и Епифания. Однако точное описание «Амиды» можно встретить только в сочинениях Епифания и Иеронима (IV–V вв.)³. Несмотря на это, Вильям Хорбери в своей работе «The Benediction of the Minim» довольно уверенно высказывает версию о том, что уже Иустин в «Диалоге с иудеем Трифоном» указывает именно на текст двенадцатого благословения. Если христиане были проклинаемы иудеями в синагогах, следовательно, это происходило во время молитвы, а только в «Амиде» мы можем встретить отсылку к христианам [Horbury 1982, 22].

Во-вторых, как уже было сказано выше, в Евангелии от Иоанна мы можем видеть упоминание о том, что иудеи исключали христиан из синагог (Ин 9:22; 12:42; 16:2). Для обозначения такой группы людей используется термин *Aposunagōgos* (отлученный от синагоги).

Этот тезис можно подтвердить следующими доводами. Текст четвертого Евангелия имеет отличную от синоптических Евангелий сюжетную линию, явно адресован иной аудитории и содержит иную лексику. Это Евангелие отстоит дальше от иудейской традиции, и эта дистанция между последователями Христа и теми, кто не принял его как Мессию, приводит к развитию антииудаизма. Кроме того, особенностью Евангелия от Иоанна является многократное исполь-

³ Оба автора повествуют о том, что иудеи трижды в день проклинают «назоретян» в своих синагогах. Более того, Иероним отмечает, что иудеи называют христиан назоретянами (*Nazoraioi*). Несомненно, авторы описывают «Амиду» и входящее в нее двенадцатое благословение. См.: *Epiphanius. Panarion* (XXIX. 9.1); *Hieronymus. In Esaiam* (II.V.18); *In Amos* (I.I. 11).

зование термина *Iudaioi* (около семидесяти раз), в то время как в каждом из синоптических Евангелий нельзя найти и десяти примеров с этим термином (Мк – шесть раз, Мф и Лк – по пять раз в каждом) [Leibig 1983, 212]. Следующее важное для нас отличие текста Евангелия от Иоанна от синоптиков заключается в том, что в этом Евангелии Иисус проповедует исключительно на территории Храма или Синагоги, и, кроме этого, только у Иоанна еврейское слово *Rabbi* требует толкования на греческий (Ин 1:38) [Lieu 1999, 53–55]. *Iudaioi* в Евангелии от Иоанна – это конструкция, которая объединяет всех иудеев (фарисеи, саддукеи, книжники, zeloty и т.д.) одним понятием, в то же время противопоставляемая христианству [Leibig 1983, 215]. Таким образом, мы видим, что христиане в Евангелии от Иоанна уже выведены за рамки «иудейства», а не стоят в ряду с другими течениями внутри него. Подобная конструкция имеется в произведении Иустина. Христианский полемист объединяет всех иудеев и не включает в *Iudaioi* последователей Христа. По этой причине можно, взяв в качестве источника текст «Диалога» Иустина, говорить о связи «Биркат ха-Миним» с Евангелием от Иоанна и тем самым понимать под *haMinim* в том числе и последователей Христа, отлученных от Синагоги.

Таким образом, исследователи, полагающие, что термин *haNoşerim* входил изначально в состав молитвы, видят в ней проявление именно антихристианских настроений среди иудеев и считают, что данная молитва показывает нам процесс разделения и обособления одной религии от другой. Некоторые из них полагают, что под термином *haNoşerim* иудеи понимали всех христиан, вышедших как из язычников, так и из иудеев. Другие считают, что под данное понятие попадали исключительно иудео-христиане, а христиане-язычники обозначались общим термином *haMinim*.

Вторая группа объединяет авторов, считающих, что описанное в первой группе понимание «Биркат ха-Миним» неверно. Они полагают, что данный текст понимался иудеями не как молитва против христиан, а термин *haNoşerim* был включен позднее.

Прежде всего стоит отметить работу Р. Кимельмана «Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Prayer in Late Antiquity», в которой он говорит, что двенадцатое благословление не отражает антихристианских представлений, а создавалось исключи-

тельно против сект внутри иудаизма [Kimelman 1981, 283–284]. Термин *haNošerim*, обнаруженный в текстах Каирской генизы, был включен в молитву позже и обозначал группу иудео-христиан. Более того, нельзя утверждать, что он присутствовал в молитвенной формуле в I–II вв., поскольку точную отсылку к данной молитве мы можем встретить только в трудах Епифания и Иеронима (III–IV вв.). Вероятно, что молитва, хоть и создавалась против еретиков (то есть для решения внутренних проблем иудаизма), была направлена в том числе и против христиан, которые в то время воспринимались не как отдельная религия, а как секта. Соответственно, термин *haNošerim* был включен в молитву, когда христианство оформилось в отдельную религию и уже не подходило под термин *haMinim*. Событие же, описанное в Евангелии от Иоанна, было локальным и единичным случаем, а не регулярной практикой, так как термин *Aposunagōgos* мы можем встретить только там.

В XXI в. исследовательский ландшафт изменился настолько радикально, что основная масса более ранних интерпретаций либо полностью устаревают, либо нуждаются в корректировке с учетом новой полемики.

Во-первых, спустя более чем столетие, в 2003 г., Дэвидом Инстон-Брюером был опубликован палеографически корректный текст молитвы, поскольку, как показал автор, издание С. Шехтера содержало ошибки. Кроме того, автор выдвинул предположение о более ранней дате создания теста «Биркат ха-Миним». По его мнению, молитва прежде всего отражала внутренние разногласия в иудаизме и по этой причине в понятие *haMinim* входили первоначально саддукеи и ессеи, а термин *haNošerim* был позже включен в формулу [Instone-Brewer 2003, 40–45].

Через несколько лет, в 2007 г., в свет вышла итоговая публикация всех известных к настоящему времени фрагментов «Биркат ха-Миним» Рут Лангер и Ури Эрлиха. Основываясь на данных палеографического и текстологического анализа, благодаря которому удалось более точно определить время и место создания той или иной рукописи, исследователи представили качественное критическое издание данной молитвы, разбив все имеющиеся варианты на семь ветвей, две из которых принадлежат к Иерусалимскому обряду, а пять к Вавилонскому [Langer, Ehrlich 2005].

В монографии «Cursing the Christians? A History of the Birkat haMinim»⁴, изданной в 2012 г., Р. Лангер также опубликовала имеющиеся варианты молитвы, сопроводив их критическим аппаратом. Р. Лангер наиболее подробно изучила манускрипты Каирской генизы после С. Шехтера, создав, таким образом, основу для нового подхода в изучении «Биркат ха-Миним». Свое исследование Р. Лангер начинает с I в. н.э., поскольку вплоть до недавнего времени традиционно считалось, что именно в этот период был оформлен текст молитвы. Р. Лангер опровергает принятый большинством взгляд, утверждая, что исследователи напрасно полагаются на первое издание молитвы С. Шехтером, считая, что именно оно является оригинальной, первоначальной версией молитвы. Р. Лангер отмечает, что тексты Каирской генизы датируются IX в., и, следовательно, наивно было бы предполагать, что за восемь столетий текст молитвы мог остаться неизменным. Кроме того, пишет Р. Лангер, мы не можем воссоздать оригинальную версию «Биркат ха-Миним» (если такая имелаась), в той же мере мы не можем с уверенностью сказать, что повлияло на создание данного благословения, поскольку не располагаем материалами, датируемыми ранее начала второго тысячелетия, а самые ранние свидетельства о «Биркат ха-Миним» содержатся в Мишне и Талмуде и, соответственно, относятся ко II–IV вв. Проанализировав их, Р. Лангер делает вывод, что, вероятно, текст молитвы был оформлен в IV в., поскольку именно в этот период были составлены тексты Епифания и Иеронима, которые напрямую свидетельствуют о том, что у иудеев имеется молитва «Биркат ха-Миним». Также, по мнению Р. Лангер, в позднеантичный период под *haMinim* иудеи понимали грешников, нечестивых людей или сепаратистов (например, саддукеев или иные течения внутри иудаизма). Вполне возможно, что с помощью данной молитвы раввины пытались установить социальные рамки, то есть определить категории людей, которые могли присутствовать в синагогах, и тех, кому запрещалось их посещать [Langer 2012, 36–37].

⁴ На работу Р. Лангер было написано несколько рецензий, в том числе и отзыв Д. Инстона-Брюера, который считает, что ее исследование может служить отправной точкой в изучении «Биркат ха-Миним», однако ее нельзя считать завершающим словом в данной сфере. См: Instone-Brewer 2013, 512–513. Другие рецензии: Reif 2013, 112–114; Leonhard 2012, 1–2.

Критикует Р. Лангер также и позитивистский подход к тексту молитвы, которым пользовались все ученые XX в. По ее мнению, отношение к данной молитве как к достоверному историческому источнику, а также как к отрывку из ВТ ошибочно. Эти тексты скорее являлись отражением литургической традиции, а не сборником подлинных фактов и событий. Отсюда следует вывод, что мы не можем считать молитву проклятием, направленным в первую очередь на христиан, и, тем более, не следует трактовать ее в контексте раннехристианского антииудаизма [Langer 2012, 57].

В настоящее время в любой работе с текстом «Биркат ха-Миним» должны использоваться материалы именно этих критических изданий, что, в свою очередь, требует переосмысления всей предшествующей литературы, посвященной этой проблеме.

Однако даже масштабный труд Р. Лангер и У. Эрлиха не смог преградить дискуссии о времени создания текста. В настоящий момент очевидно, что всех ученых в этой области можно разделить на последователей традиции Л. Мартина и тех, кто опирается исключительно на современное исследование Р. Лангер. В связи с этим стоит отметить достаточно спорную статью Джозеля Маркуса. Исследователь намеревается защитить позицию XX в., выдвигая при этом новый тезис о более ранней, чем 70 г. н.э., дате создания молитвы.

В первой части своей статьи ученый рассматривает традицию Л. Мартина, с работы которого и началось осмысление «Биркат ха-Миним» в контексте новозаветных пассажей, а также критику тезисов: 1) о неизменности молитвенной формулы и ее изначальном варианте; 2) о том, что молитва была составлена раввинами, поскольку мы можем видеть подтверждение этому в трактате Вавилонского Талмуда; 3) о том, что мы можем соотнести данную молитву с сюжетом об отлучении христиан из синагоги, описанном в Ин 9:22 [Marcus 2009, 525–536].

Дж. Маркус, в свою очередь, соглашается и с идеей Л. Мартина, и с ее критикой. Исследователь предлагает нам свою, ранее не встречавшуюся трактовку данного благословения [Marcus 2009, 537–542]. Прежде всего, Дж. Маркус, анализируя Кумранские рукописи, приходит к выводу о том, что текст молитвы по своей структуре подобен текстам Кумранской общины. Исходя из этого, автор делает вывод, что текст молитвы, хоть и был составлен, как это описано в Талмуде, в 70 г. н.э., не был оригинальным, а лишь был оформлен раввинами. «Корпус

текста», его идея, был составлен именно «еретиками из Кумрана». Более того, развивая это положение, Дж. Маркус говорит, что формулу «Биркат ха-Миним» мы должны понимать не как «Благословение (кого?) еретиков» и видеть в этом эвфемизм, а как «Благословение (чье?) еретиков». Автор считает, что молитва была изначально написана как анти-Римская, а не антихристианская молитва. Раввины, в свою очередь, заимствовав эту идею, направили молитву в том числе и против христиан, назвав ее «молитвой еретиков», поскольку именно еретиками они считали Кумранскую общину [Marcus 2009, 537–542].

Кроме этого тезиса, Дж. Маркус предлагает следующий вариант трактовки формулы *Birkat ha-Minim ve haNoşerim*. Автор считает, что это уточняющая, восходящая структура текста, которая типична для ветхозаветных текстов, и, таким образом, мы можем переводить ее как «христиане (*haNoşerim*) и другие еретики», то есть поздняя молитва, оставленная уже раввинами, была направлена в том числе и против христиан.

Несмотря на то что тезисы Дж. Маркуса внешне кажутся хорошо аргументированными, мы не можем согласиться с его предположением о том, что «Биркат ха-Миним» следует переводить как «молитва еретиков», рассматривая конструкцию как генитив субъекта. Прежде всего, представляется, что сама возможность такого перенесения из грамматики индоевропейских языков в семитские нуждается в подробном обосновании. Status constructus показывает, что это «Благословение» направлено на еретиков, а не заимствовано у них.

С другой стороны, интересно и оправдано предположение Дж. Маркуса о *Birkat ha-Minim ve haNoşerim*, однако не стоит забывать, что не во всех известных вариантах молитвы присутствует термин *haNoşerim*; по этой причине мы не можем сказать, что этот термин был внесен в молитву раввинами в 70 г. н.э.

Таким образом, подводя итог и опираясь на новейшие исследования и последние опубликованные тексты молитвы, мы можем сделать вывод о том, что термин *haNoşerim* отсутствовал в изначальной формуле благословения, а следовательно, молитва не создавалась иудеями исключительно против христиан и не была ответом на христианский антииудаизм. Понятие *haMinim* также не было статично и изменялось под влиянием внешних факторов. Новейшие палеографические публикации и новая литература позволяют точнее интерпретировать содержание этого понятия.

Литература и источники / References

- Davies 1964 – *Davies W.D.* The Setting of the Sermon on the Mount. Cambridge. 1964.
- Horbury 1982 – *Horbury W.* The Benediction of the Minim in early Jewish Christian Controversy // *Journal of the Theological Studies*. 1982. Vol. 33. P. 19–61.
- Instone-Brewer 2003 – *Instone-Brewer D.* The Eighteen Benedictions and the Minim before 70 CE // *Journal of the Theological Studies*. Vol. 54. 2003. P. 25–46.
- Instone-Brewer 2013 – *Instone-Brewer D.* History of an Infamous Prayer // *The Expository Times*. 2013. Vol. 124 (10). P. 512–513.
- Kimelman 1981– *Kimelman R.* Birkat ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity // *Jewish and Christian Self-Definition*. Part I / E.P. Sanders et al. (eds.). Philadelphia, 1981. P. 235–240.
- Langer 2012 – *Langer R.* Cursing the Christians? A History of the Birkat haMinim. Oxford University Press, 2012.
- Langer, Ehrlich 2005 – *Langer R., Ehrlich U.* The earliest texts of the Birkat haMinim // *Hebrew Union College Annual*. 2005. Vol. LXXVI. P. 63–111.
- Leibig 1983 – *Leibig J.E.* John and «the Jews»: Theological Antisemitism in the Fourth Gospel // *Journal of Ecumenical Studies*. 1983. Vol. 20 (2). P. 209–234.
- Leonhard 2012 – *Leonhard G.* Review: Cursing the Christians? A History of the Birkat HaMinim by R. Langer // *Studies in Christian-Jewish Relation*. 2012. Vol. 7. P. 1–2.
- Lieu 1999 – *Lieu J.* Temple and Synagogue in John // *New Testament Studies*. 1999. Vol. 45. P. 51–69.
- Marcus 2009 – *Marcus J.* Birkat Ha-Minim Revisited // *New Testament Studies*. 2009. Vol. 55 (4). P. 523–551.
- Martyn 2003 – *Martyn J.L.* History and Theology in the Fourth Gospel, Revised and Expanded. Louisville, London. 2003.
- Reif 2013 – *Reif S.C.* Review: Cursing the Christians? A History of the Birkat haMinim by R. Langer // *Journal of Religion*. 2013. Vol. 93 (1). P. 112–114.
- Shechter, Abrahams 1898 – *Shechter S., Abrahams I.* Genizah Specimens // *Jewish Quarterly Review*. 1898. Vol. 10 (4). P. 654–661.

Prayer “Birkat ha-Minim” (“Blessing of Heretics”) and the Ban on Participation in the Synagogue Liturgy

Anna Luneva

(Sankt-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia)

MA student, ORCID ID: 0000-0001-7033-3140, the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Sankt-Petersburg State University 199034, 7/9 Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, tel.: +7 (812) 328-20-00, E-mail: spbu@spbu.ru

Summary: The Jewish prayer “Birkat ha-Minim” (“Blessing on the heretics”), 12th benediction of Amida, attracts attention not only of Jewish Liturgy researchers, but it is also an important plot in the history of Jewish-Christian relations in ancient period. Throughout the 20th century “Birkat ha-Minim” was read in the context of anti-Judean passages of the New Testament’s books and early Christian polemic treatises. Such works often include New Testament references to the excommunication of the Christ’s followers from the synagogue (John 9:22; 12:42; 16:2). On the other side, for 2nd–3rd centuries’ Christian authors “Blessing” was one of the reasons for the emergence of anti-Jewish sentiments in the Christians’ environment. However, in recent times, a number of scholars, after more than a hundred years break, conducted a paleographic and textual analysis of the most currently known manuscripts, containing the text of the prayer, and published number of its versions, accompanied by a new critical apparatus. These publications have radically changed the understanding of this blessing. For this reason, all previous works either require rethinking or completely outdated. Although recent research allows us more accurately determine the time and place of the creation of manuscripts containing prayer, there is still no consensus on what purpose it was created and who should be understood by the term “Minim”. In addition, to what extent we can link “Birkat ha-minim” with the New Testament passages about excommunication Christ’s followers from the synagogue.

Keywords: *Jewish-Christian relations, Second Temple Judaism, Early Christianity, Christian anti-Judaism.*

УДК 397.4
ББК 86.36-4

Заповедь или добродетель? Концепция мицвы в традиционной культуре евреев Восточной Европы

Валерий Аронович Дымшиц

(Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия)

Доктор химических наук, ORCID ID: 0000-0002-1099-9917,

Researcher ID: C-2065-2016, научный сотрудник,

Европейский университет в Санкт-Петербурге,

АНООВО «Европейский Университет в Санкт-Петербурге»:

Российская федерация, 191187, Санкт-Петербург, Гагаринская ул., д. 6/1,
литера А, тел.: +7 (812) 386-76-37, E-mail: vodym1959@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.6

Аннотация: Понятие «мицва» было ключевым для «народного иудаизма» евреев Восточной Европы. Данные полевых записей, а также мемуарная и художественная литература позволяют понять, почему ключевое для иудаизма понятие «мицва» означало в общинах Восточной Европы, с одной стороны, «заповедь», а с другой – «доброе дело». Помогая осуществить заповедь бесплатно, человек «переводил» на свой «небесный счет» те деньги, которые в ином случае пришлось бы заплатить ритуальному специалисту. Эта концепция хорошо согласуется с представлением о добром деле как о доходе и о грехе как о расходе. Таким образом, деньги в еврейской культуре, как типичной городской культуре средневекового типа, выступают в качестве универсальной метафоры подсчета пороков и добродетелей.

Ключевые слова: *народный иудаизм, грехи, добродетели, деньги*

Эта статья представляет собой развитие идей, высказанных мной в работе «Грех сосчитанный, проданный и купленный (Концепция греха в народных сказках евреев Восточной Европы)» [Дымшиц 2000].

Обращение к словарям идиша позволяет увидеть, что слово «мицва» (מצוה) имеет два значения, почти взаимоисключающих: 1) заповедь; 2) доброе дело, благодеяние, богоугодный поступок, богоугодное дело [Тищенко 2013, 520]. Заповедь по определению представляет

собой обязанность что-то делать или не делать в обязательном порядке. Доброе дело – не обязанность, а проявление доброй воли человека. Человек, не переходящий улицу на красный свет, выполняет одну из «заповедей» правил дорожного движения, но не совершает никакого доброго дела в отличие от человека, который помогает перейти через улицу старушке и тем самым доброе дело совершает.

Разрешением парадокса «два значения слова “мицва”» служит весьма частотное в идише выражение «заработать мицву» («фардинен а мицве»). Именно с предложением «заработать мицву» один еврей обращается к другому, прося его о помощи или услуге. В статье о грехе на ряде фольклорных примеров было показано, что, с точки зрения «народного иудаизма», грехи человека записываются и подсчитываются с тем, чтобы быть ему предъявленными на загробном суде. Причем существенно то, что грех часто имеет конкретный денежный эквивалент, а поэтому может быть «не только сосчитан, но и оценен (в том числе в деньгах), не только искуплен, но и выкуплен и даже просто куплен» [Дымшиц 2000, 113]. Очевидно, что антонимом греха, то есть нарушения заповеди, является сама заповедь, то есть мицва. Именно концепция денежной оценки мицвы выступает первичной по отношению к концепции денежной оценки греха, порождает ее.

Денежный эквивалент мицвы, выраженный в словосочетании «заработать мицву», позволяет сопрячь концепт «заповеди» с концептом «доброе дела».

Вся жизнь человека от рождения до смерти – это длинный ряд событий, осуществление которых связано с реализацией различных заповедей. Вот неполный перечень таких событий: рождение, обрезание, обучение, сватовство, организация свадьбы и похорон. Для реализации этих житейских и в то же время религиозных (в иудаизме мирское и религиозное различаются слабо) событий и обязанностей существуют специалисты. Повитуха принимает роды, моэль обрезывает мальчика, меламед учит его в хедере, шадхн сватает, сарвер готовит для свадьбы, клезмеры и бадхен увеселяют жениха, невесту и гостей и т.д. Все эти специалисты осуществляют обряды и события жизненного цикла и тем самым помогают человеку, его семье и общине в целом выполнить различные заповеди. Услуги специалистов стоят денег, причем цена этих услуг, как и любая дру-

гая цена, складывается на рынке. То же самое относится к событиям годового цикла. Хазан ведет молитву, пуримшпилеры разыгрывают пьесы на Пурим, перед Пейсахом люди, объединившись в «подряд» ('артель для выпечки мацы', *идиш*), пекут мацу. Услуги этих специалистов также стоят денег.

Многочисленные образцы фольклора, художественной и мемуарной литературы, а также записанные в ходе экспедиций интервью свидетельствуют о том, что одной из форм деятельного благочестия было бесплатное осуществление тех или иных услуг из перечисленного списка, причем стоимость оказанной услуги «зачислялась» на небесный счет благотворителя. (Само существование такого счета обосновано в моей предыдущей статье, см.: Дымшиц 2000, 107.)

Характерным примером выглядит отрывок из мемуаров Е. Котика.

Брат деда Мордхе-Лейб всегда имел достаточный доход, но так как заработок бывал только по воскресеньям и во время ярмарок, то всю неделю он жил очень спокойно. По будням и в субботу он собирал у себя миньян, молились у него в основном простые люди, а он им и Тору читал, и молитвы вел, и в шофар трубил, а по субботам учил с собравшимися недельный раздел. <...>

Он был первым моелем в городе. Почти каждый день, с восьми утра и до полудня, он был в городе или в окрестных деревнях на обрезаниях, и там не пробовал с накрытого стола ни крошки и, тем более, не пил. Взять с собой кусок лекеха – это да. Этот кусок лекеха он всегда приносил домой для жены и детей: пусть хоть крошку попробуют с праздничного стола.

– Это – говаривал он, – мицва.

На праздниках в его собственной семье его делом было прислуживать за столом. И, готовясь к свадьбе или обрезанию, он суетился в поте лица, накрывая на стол, расставляя тарелки, а молодежь, парни и девушки, ему помогали. <...>

У него велось что-то вроде ссудной кассы для рыночных торговцев, а в долг он давал до двадцати пяти рублей. Мордхе-Лейбу приходилось занимать у других, чтобы дать в долг лавочникам [Котик 2009, 56].

Персонаж этого отрывка, имея независимый источник дохода, выполнял бесплатно обязанности хазана, моеля и сарвера. Кроме того, он выдавал беспроцентные кредиты. Такая деятельность называлась «гмилес хесед» и считалась очень важной мицвой. Характер-

но, что, совершая обрезания, Мордхе-Лейб не брал ни крошки со стола, чтобы угощение не выглядело символической платой. Он «накапливал» весь доход от исполненной заповеди на своем небесном счете. В то же время, забирая угощение для домашних, он приобщал их к другой заповеди – радости от того, что появился еще один еврей.

Наши полевые интервью свидетельствуют о том, что часто музыканты-любители бесплатно играли на бедных свадьбах, женщины из зажиточных семей брали на себя бесплатно обязанности повитух и т.п.

Часто мицву «зарабатывали», помогая ученикам городской талмуд-торы, то есть детям из неимущих семей.

По субботам габаи (старосты талмуд-торы) приводили ученых людей, чтобы те проверили детей [Котик 2009, 70].

Практика добровольного «учения» детей была очень характерна. Например, мемуарист, описывая жизнь в белорусском местечке Улла в начале XX в., сообщает:

Бывало остановит меня старый еврей: «А что ты сегодня учил? А ну, расскажи!» И если я рассказываю толково, он сияет от радости, а если я ничего не в состоянии сказать, он дает мне увесистую пощечину. И жаловаться я не посмею: все уляне (а мои родные тем более) будут на его стороне. Подумать только: старый, полуголодный человек интересуется не тем, что ему поесть, а тем, что я сегодня учил и чему научился [Альтман 1995, 291].

Характерно, что случайный прохожий ведет себя как профессиональный меламед, то есть считает возможным своего окказионального ученика и поощрить, и наказать.

Часто представление о «зарабатывании мицвы» приводило к осознанному отказу от должности раввина, точнее, к ее выполнению на благотворительной основе. Еще один мемуарист сообщает о своем деде:

Дед вел обширную переписку, будучи крупным знатоком Закона, он получал много запросов от различных раввинов по поводу разных случаев и событий, он консультировал, толковал, разъяснял и комментировал. Кроме того, он получал авторские экземпляры от многих, печатавших свои труды, и давал о них отзывы, оспаривая то, с чем он не согласен, и подчеркивая особенно удачные места.

Дед и сам находил время для творческой работы. Он издал несколько печатных трудов. Будучи глубоким эрудитом Закона, дед упорно отказывался от занятия поста раввина и предпочитал жить скромной жизнью убогого бедняка. Он много раз отказывался от очень заманчивых предложений. Его приглашали в Екатеринослав, приезжали к нему из Киева, из Ровно, приглашение поступило даже из Петербурга, он каждый раз категорически отказывался от предлагаемой чести. Причина отказа следующая: в писании имеются два мудрых изречения: «Люби труд и отвергай раввинство» и «Не превращай (знание) в топор для пользования» (в своих целях)¹ [Райзе 2005, 13–14].

Аналогичную историю мне рассказали в г. Могилеве-Подольском. По словам информантки, ее прадедуска не хотел быть раввином, чтобы не брать деньги за Тору. Однажды на ярмарке в Каменце-Подольском он урегулировал тяжбу, которую долго не могли разрешить самые ученые раввины, причем обе стороны остались довольны. Прадедуске заплатили большие деньги, а он отдал их бесприданнице, чтобы она вышла замуж [Полевой архив Центра «Петербургская иудаика», запись 2004 г.].

Герой рассказа выполняет обязанности главы раввинского суда, а гонорар тратит на бесприданницу, помогая ей выйти замуж, и, таким образом, «зарабатывает» две мицвы сразу.

Одной из самых физически тяжелых работ, на которые для заработка привлекали бедных, была выпечка мацы. У нас есть многочисленные свидетельства того, что представители элиты, люди богатые и ученые, также участвовали в изготовлении мацы (естественно, бесплатно) и тем самым «пополняли» свой небесный счет.

Местные хасиды хотели использовать для пасхальной муки «маим шелану»², то есть воду, которую черпают только после захода солнца,

¹ Афоризмы из мишнаитского тактата «Авот» («Отцы»). Первый обычно переводят как «Люби труд, отвергай высокое положение» (Авот 1:10), но перевод «отвергай раввинство» тоже возможен. Второй – вольное переложение известного высказывания «Не делай из слов Торы корону, чтобы возвысится, ни мотыгу, чтобы копать» (Авот 4:5).

² Существует обычай готовить мацу, предназначенную непосредственно для седера, накануне Пейсаха. В конце дня, предшествующего кануну Пейсаха, после захода солнца, но раньше наступления ночи, идут за водой к колодцу, роднику или реке. В это время вода в них наиболее холодная. Воду оставляют на ночь. Все это делают для того, чтобы когда на этой воде будут замешивать тесто, оно не скисло. Эта вода называется «маим шелану» ('вода, которая переночевала', др.-евр.).

они запрягли лошадь, поставили на телегу пасхальный бочонок, поехали на ближайшую речку и начерпали там воды [Зингер 2013, 47].

Свидетельство об участии элиты местечка в производстве мацы есть у таких авторитетных мемуаристов, как Е. Котик [Котик 2009, 58–59] и П. Венгерова [Венгерова 2003, 41].

Таким образом, несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что мицва – это заповедь, когда ее осуществлял профессионал за деньги, и доброе дело, когда эту же самую работу выполнял «любитель» задаром. Неполученная им плата поступала на его небесный счет и там аккумулировалась. Можно сказать, что идея непрерывно ведущегося на небесах списка грехов и мицвот (подробнее об этом списке см.: Дымшиц 2000, 114) породила в народном сознании представление о «бухгалтерии», которую Всевышний ведет для каждого человека, своего рода личном счете с доходами (мицвот) и расходами (грехами), причем и то и другое имеет денежное выражение.

Представления о «небесной бухгалтерии» достаточно давние и поддержаны целым рядом авторитетных и популярных сочинений. Их выражением стала концепция «хешбон нефеш» (расчет или отчет души). Это выражение было обычным для иудейской средневековой моралистической литературы. Особенно популярным оно стало благодаря испанскому моралисту и философу-неоплатонику Бахья ибн Пакуда (ок. 1050 – ок. 1120), чье ключевое сочинение «Обязанности сердца» было переведено на идиш и стало массовым чтением, особенно среди образованных женщин. В книге «Обязанности сердца» целая глава так и называется – «Хешбон нефеш». Бахья пишет: «Хешбон нефеш включает в себя понятие задолженности человека Создателю за все блага, которые Он дал ему»³. То есть и терминологически, и концептуально перед нами картина финансового отчета. Постепенно эта картина конкретизировалась в массовом сознании.

В синагогах от Пейсаха до Рош а-Шоне каждую субботу публично зачитывается по одной главе из входящего в состав Мишны трактата «Авот», причем это чтение предваряют произнесением мишны (Сангедрин, 10а), которая начинается словами: «Есть у любого израильтянина (то есть у любого еврея) доля в Будущем Мире (Олам

³ Энциклопедия иудаизма (<http://www.threedea.ru/entsciklopediya/entsciklopediya-iudaizma/xeshbon-ha-nefesh.html>).

Хабо)». Заработанная мицва увеличивает эту персональную долю, а грехи ее уменьшают. Увеличить свою долю можно, купив за деньги чужую мицву. Эти рассуждения прекрасно иллюстрирует следующий рассказ (в сокращении).

У деда Арн-Лейзера был зять, учёный человек, реб Липе. Этот реб Липе был большой бедняк, и однажды он попросил, чтобы тот дал ему какой-нибудь заработок. Дед ему сказал:

– Давай сделаем так: я тебе дам для твоей жены и детей все необходимое, а ты будешь сидеть и учить Тору. Но ты дашь мне расписку в том, что уступишь мне половину своей доли в будущем мире. Всю жизнь я, слава Богу, был простым человеком, от мира сего, а все-таки этот мир мне не принадлежит. Так пусть хотя бы будущий мир будет мне обеспечен!

Прошло несколько месяцев, но реб Липе не соглашался отдать Арн-Лейзеру половину доли в будущем мире. Арн-Лейзер уже снизил требования. Теперь он хотел половину только той доли в будущем мире, которая причиталась реб Липе за его занятия Торой, а за все прочие исполненные им заповеди – ничего.

Реб Липе с женой и детьми остались, бедняги, совсем без хлеба. Реб Липе пришёл, подавленный, к Арн-Лейзеру и сообщил, что так и быть: он согласен на его предложение.

– Ладно, – сказал спокойно Арн-Лейзер, – идём к раввину и подпишемся на всю жизнь. Я вас обеспечу как своих детей, а Липе отдаст мне свою долю в будущем мире, которая причитается ему за занятия Торой.

Реб Липе, однако, хотел подписаться на три года, а не на всю жизнь. Сошлись на пяти годах.

Пошли к раввину и составили запись о том, о чём договорились, реб Липе подписался, раввин с даяном засвидетельствовали, стороны обменялись рукопожатием и под присягой обязались: Арн-Лейзер должен содержать в довольстве реб Липе со всей его семьёй, а за это он получит половину доли в будущем мире, причитающуюся реб Липе за его занятия Торой. Реб Липе при этом должен учиться целыми днями, не делая ничего другого, и всё законно и в силе [Котик 2009, 121–122].

Формально весь договор выглядит как обычная сделка и скрепляется раввинским судом, который берет на себя обязанности нотариуса, заверяющего сделку.

Таким образом, представление о деньгах, которыми оценивается мицва, о ее цене носит не символический, а вполне реальный характер. Эта цена, как и положено, определяется на рынке – в процессе того, как продавец и покупатель торгуются. Деньги – этот, по определению Маркса, «особенный товар» – были для еврейской, сугубо городской культуры, сформировавшейся вокруг рыночной площади, действительно «всеобщим эквивалентом». Такой, отнюдь не символический, взгляд на «небесную бухгалтерию» был весьма характерен для массовой еврейской религиозной культуры.

Литература и источники

- Альтман 1995 – *Альтман М.С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб., 1995.
Венгерова 2003 – *Венгерова П.* Воспоминания бабушки. М.; Иерусалим, 2003.
Дымшиц 2000 – *Дымшиц В.А.* Грех сосчитанный, купленный и проданный. (Концепт греха в сказках евреев Восточной Европы) // Концепт греха в славянской и еврейской народной традициях / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2000. С. 106–115.
Зингер 2013 – *Зингер И.-И.* О мире, которого больше нет. М., 2013.
Котик 2009 – *Котик Е.* Мои воспоминания. СПб., 2009.
Полевой архив Центра «Петербургская иудаика» (Санкт-Петербург).
Райзе 2005 – *Райзе Е.* Семейная хроника // Архив еврейской истории. М., 2005. Т. 2. С. 9–65.
Тищенко 2013 – *Тищенко Д.* Идиш-русский словарь. Киев, 2013.

Commandment or Good Deed? The Concept of Mitzvah in the Traditions of East European Jews

Valery Dymshits

(European University at Saint-Petersburg, Saint-Petersburg, Russia)

Doctor Habilitas in Chemistry, ORCID ID: 0000-0002-1099-9917,
Researcher ID: C-2065-2016, researcher, European University
at St. Petersburg, 6/1A Gagarinskaya Street, 191187 St. Petersburg, Russia,
tel.: +7 (812) 386-76-37, E-mail: vodym1959@gmail.com

Summary: The term *mitzvah* is very significant in the traditional culture of the East European Jews. It meant a commandment when it was carried out by a pro-

fessional for money, and a good deed when the same work was performed by an “amateur” gratis. The not received fee was credited to “amateur’s” heavenly account and accumulated there. The idea of a list of sins and *mitzvot* continuously maintained in heaven gave rise to the idea of heavenly bookkeeping, a kind of personal account with income (*mitzvot*) and expenses (sins) in a monetary form.

Keywords: *popular Judaism, sins, virtues, money*

References:

Dymshits V.A. Grekh soschitannyi, kuplennyi i prodannyi. (Kontsept grekha v skazkakh evreev Vostochnoi Evropy) // Kontsept grekha v slavianskoï i evreïskoï narodnoï traditsiiakh / Ed. by O.V. Belova. Moscow, 2000. P. 106–115.

Tishchenko D. Idish-russkii slovar. Kiev, 2013.

УДК 94 (33)
ББК 63.3

Еврейское меньшинство в польском правовом поле

Виктория Валентиновна Мочалова

(Институт славяноведения РАН, Москва, Россия)

Кандидат филологических наук, ORCID ID: 0000-0002-3429-222X,
старший научный сотрудник, Институт славяноведения РАН,
Россия, 119991 Москва В-334, Ленинский проспект 32А,
корп. «В», комн. 808, тел.: +7 (495) 938-00-70,
E-mail: vicmoc@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.7

Аннотация: Запреты и предписания в Польше, позже – в Речи Посполитой играли особую нормотворческую и регламентирующую роль, регулировавшую все возможные аспекты сосуществования еврейского меньшинства с христианским большинством, включая ситуации конфликтов, в сфере светского и церковного законодательства, постановлений, указов, судебных разбирательств. Евреи в польско-литовских землях существовали в условиях довольно сложной правовой системы, становились объектом различных правовых тенденций, что показано в статье на разных примерах, но всегда уважали законы страны и пытались следовать содержащимся в них запретам и предписаниям.

Ключевые слова: *евреи в Польше и в Речи Посполитой, грамоты, привилегии королей и магнатов, церковное законодательство, судебные разбирательства*

В пространстве разнообразных по своему характеру иудео-христианских отношений в польских землях (а после преодоления феодальной раздробленности – в Речи Посполитой) [Hundert 1993, 19–25; Rosman 1993, 39–49] существовала область, где запреты и предписания играли особую нормотворческую и регламентирующую роль, регулировавшую все возможные аспекты сосуществования, включая ситуации конфликтов, – это сфера светских и церковных

законодательных постановлений, указов¹, судебных процессов и разбирательств. Сохранившиеся документальные материалы, связанные с этой сферой, обладают бесспорной ценностью в качестве исторического источника, позволяют приблизить и сделать объемной картину повседневного сосуществования иудейского меньшинства и христианского большинства в Восточной Европе.

Мы остановимся на некоторых примерах – правовых документах различного происхождения, характера и времени создания, иллюстрирующих регламентацию иудео-христианских взаимоотношений, и связанных с ее практическим применением запретах и предписаниях².

Уже в первом законодательном акте, касающемся правовых аспектов пребывания иудеев в польских землях, – Калишском статуте (1264) князя Болеслава Благочестивого, впоследствии распространенном королем Казимиром Великим на другие регионы Польши (1334, 1364, 1367) и, как правило, подтверждаемом последующими польскими королями [Zaremska 2007, 11–34; Heyde 2007, 35–48], подробно регламентировались различные стороны взаимоотношений между христианским большинством и иудейским меньшинством [Jewish Privileges in the Polish Commonwealth 1985, 2–8]³. Параграфы этого статута, заимствованного из более ранних европейских (германских, чешских) правовых документов, свидетельствуют о стремлении светского правителя к созданию режима благоприятствования еврейским мигрантам, приносящим экономическую пользу его казне. С этой целью князь включает в статут запреты и предписания, призванные обеспечить безопасность своих еврейских подданных – налогоплательщиков (запрет на обвинение иудея лишь одним христианином, необходимость свидетельства и другого иудея; нанесение еврею раны карается справедливым приговором и оплатой лечения; убийство еврея карается справедливым приговором и

¹ См. документы, издаваемые верховными властями Речи Посполитой касательно евреев: Sejm czterech ziem 2011, 55–180.

² Радикальным разрешением противоречий между двумя этноконфессиональными группами становились предписания-привилегии для отдельных городов или городских районов, запрещающие проживание евреев (*de non tolerandis Judaeis*) или христиан (*de non tolerandis Christianis*) в иноконфессиональном окружении. См., в частности: Borzumińska 1995, 14–26; Piechotka, Piechotka 2004, 36–48.

³ Здесь же приведена подробная библиография.

конфискацией имущества; за нанесенный еврею удар применяется принятое в стране наказание; христианин, разрушающий еврейское кладбище, помимо обычного штрафа утрачивает свое имущество; за камень, брошенный на синагогу, виновный приносит воеводе два фунта перца; за нападение на еврея христианин предстанет перед земским судом; если нет доказательств, кто убил еврея, мы обеспечим евреям правовую поддержку против подозреваемых; увод еврейского ребенка будет рассматриваться как воровство; евреев нельзя обвинять в употреблении христианской крови; чеканщикам монет нельзя задерживать евреев под предлогом, что они чеканят фальшивые деньги; в случае ночного нападения соседи должны оказать еврею помощь, в противном случае они заплатят штраф 30 шиллингов). Некоторые статьи оговаривали равный статус еврея и христианского горожанина (евреи не должны платить большие пошлины, чем мещане; евреям разрешено покупать любые товары, дотрагиваться до хлеба и иных продуктов), другие – взаимную изоляцию (в доме у еврея никто не должен останавливаться; нельзя ссужать деньги евреям на приобретение недвижимости).

Много (11 параграфов из 36) предписаний касается операций с закладом, что свидетельствует о распространенности именно этого вида экономической деятельности евреев: если христианин подает в суд на еврея, заявляя, что оставлял заклад, а еврей это отрицает, то еврей может оправдаться, поклявшись; если христианин настаивает, что получил от еврея за заклад меньше денег, чем еврей сейчас от него требует, то еврей может доказать свою правоту клятвой; если еврей, не имея свидетелей, утверждает, что христианин забрал залог, христианин может принести клятву; евреям можно брать в заклад любые предметы, кроме церковной утвари и вещей с пятнами крови; если какой-то заклад был краденым, а еврей поклянется, что о краже не знал, то христианин должен ему заплатить за этот взятый заклад деньги с процентами; если заклад христианина у еврея пропадет из-за огня или кражи, еврей может защититься от требований христианина клятвой; пытающийся насильно отобрать у них заклад навлечет на себя кару; если христианин заберет оставленный у еврея заклад и в течение месяца не заплатит процентов, то начисляется процент от процента; если заклад остается у еврея в течение года и одного дня, то он становится его собственностью; евреи могут брать коней в за-

клад только днем; какой монетой еврей ссужал, в такой он может требовать возвращения долга с причитающимся процентом; в дни их праздников евреев нельзя принуждать к возврату зклада.

С одной стороны, светская власть определяла границы и нормы взаимодействия между иудеями и христианами, ориентированные на поддержание гражданского мира в стране и обеспечение экономического процветания, с другой – католический костел предписывал ограничение возможных контактов, и церковные постановления представляли собой иную – по сравнению со светскими статутами – законодательную тенденцию [Kalik 2004, 26–39].

В частности, согласно постановлениям Вроцлавского синода (1267), которые должны были ежегодно повторяться на синодах и земских соборах и строго соблюдаться, а для светских людей – оглашаться в приходских костелах, евреям предписывалось селиться отдельно от христиан, а христианам запрещалось – под страхом отлучения – принимать евреев для проживания в своем доме (это объяснялось опасностью «заражения предрассудками» иудейской религии); запрещалось есть и пить вместе с ними, а также танцевать на свадьбах и праздниках, покупать у них мясо и другие продукты (поскольку, как извечные враги христиан, они могут их таким образом отравить). Евреям предписывалось носить специальный головной убор с рогами, чтобы их легко можно было отличить от христиан (за нарушение полагался штраф); к запретам относились строительство синагог вблизи костелов, наличие более одной синагоги в местах проживания евреев, присутствие христианской прислуги в еврейских домах и др. [Silnicki 1960, 321–379; Fijałkowski 1993, 19–21; Kaźmierczyk 1997, 23–40].

Примечательно, что уже в этих наиболее ранних постановлениях Вроцлавского синода, регулирующих иудео-христианские отношения, обладателям светской власти – «князьям» – вменялось в обязанность не относиться неприязненно к своим христианским подданным, соблюдающим эти предписания синода, то есть авторы этих постановлений отдавали себе отчет в том, что «князья» занимают иную позицию по отношению к своим еврейским подданным, проживающим на их землях.

Выразительным примером обострения противоречия между двумя законодательными тенденциями может служить, в частности,

письмо (1454) кардинала Збигнева Олесницкого королю Казимиру IV Ягеллончику (1427–1492) с упреками и обвинениями в том, что король посмел, не посоветовавшись с кардиналом и «панами радой», подтвердить привилегии и свободы евреев, оскорбляющие христианскую веру и религию. Кардинал призывал короля не пренебрегать этими соображениями и не полагать, что в вопросах христианской веры и религии он может издавать указы, какие ему вздумается. «Никто не велик и не могущественен настолько, чтобы ему нельзя было возражать, если речь идет о вере! И потому я прошу и умоляю Ваше Королевское Величество отменить эти привилегии и свободы, покажите, Ваше Королевское Величество, что вы – католический король, и устраните всякие причины, которые бесчестят ваше имя и могут привести к еще большим несчастьям» [Zaremska 2007, 26].

Правовое положение еврейского населения регулировалось также столь важным институтом Речи Посполитой, как парламент (сейм), заседаниям которого предшествовали земские собрания шляхты (сеймики), издававшие указы своим депутатам высшего законодательного органа. Обычно предписания сеймиков относительно евреев касались вопросов их налогообложения, их экономической деятельности (запреты могли охватывать аренду таможен, земель, торговлю определенными товарами и др.) [Kalik 1995, 15–25]. Предписания, касающиеся иудеев и принимаемые на сеймиках, часто повторяли положения церковного законодательства; например, это заметно в вопросах функционирования синагог поблизости от костелов, строительства и ремонта синагог, использования евреями христианской прислуги⁴.

В свою очередь, еврейские общины польско-литовского государства создали свои автономные институты «парламентского» типа (*ваады*, действовали в коронных землях с 1580 г. до 1764 г., в Великом княжестве Литовском – с 1623 г. до 1764 г.), которые выполняли законотворческую функцию, охватывающую представительскую, фискальную и социальную сферы [Балабан 1914, 161–180; Вишицер 1914, 181–205]⁵.

⁴ См. опубликованные документы: *Sejmy i sejmiiki koronne wobec Żydów* 2006.

⁵ Документы *ваадов* опубликованы: *Sejm czterech ziem* 2011, 183–284; Michalowska-Mycielska 2014; Leszczyński 1994.

Вопросы веры, религиозных различий отражались и в запретах и предписаниях непосредственно судебной практики. Упомянутая в королевских статутах клятва играла в суде важную роль: она считалась одним из доказательств [Borowski 1926; Bardach 1964]. Однако в этих случаях могли возникать вопросы – с обеих сторон – об искренности клятв, о доверии к клятве иноверца. Христианам предписывалось использовать формулу «Да поможет мне Бог и святой крест», иудеи же должны были клясться на свитках Торы «по своему обычаю» («Помоги мне, Господи, который освящаешь и наблюдаешь, и эти Книги Моисея») [Baron 1976, 148–149]. В королевских статутах оговаривалось, что еврею не следует предписывать клясться на Десяти заповедях, за исключением случаев, когда речь идет о ценности, превышающей 50 гривен серебром, в делах же более мелких он должен клясться перед синагогой.

В качестве выразительного примера приведем клятву (1683) двух евреев, Александра и Лейба Мойжешовичей, обвиненных католическим священником в краже дарохранильницы из деревенского костела в Гегужине. Как и предписывалось, она была произнесена в синагоге Вильно перед двумя чиновниками виленской консистории.

Я, Александр, и я, Лейб, Мойжешовичи клянемся Господу Богу единому, который сотворил небо и землю и все вещи видимые и невидимые, в том, что мы невинно обвинены паном ксендзом Павлом Толочко... в святотатстве, которого мы никогда не совершали, и Мартина Шлавиńskiego никогда не просили дать нам ключи от костела, и не покупали его, и не спаивали ради обретения этих ключей, и никакого колдовства, как рассказывает пан ксендз, к Мартину Шлавиńскому не применяли, и не искали способов околдовать Мартина Шлавиńskiego, и никогда не открывали гегужинский костел, и не были там, и никакой коробки из него не осмелились брать, и ее не видали. В чем мы по закону присягаем, да поможет нам Бог. А если мы хоть в каком-то пункте не по закону присягаем, пусть нас Бог, который в ковчеге во времена потопа спас восьмерых людей, накажет и погубит. Который пять городов, Содом и Гоморру страшным огнем спалил. Который с Моисеем говорил из горящего куста и который Моисею дарованный закон написал своей рукой на каменных скрижалях. Пусть нас погубит Господь, который уничтожил фараона на Красном море, а евреев провел невредимо в землю, текущую молоком и медом. Который евреев сорок лет кормил ман-

ной в пустыне. Пусть нас Бог ввергнет в ад с душой и телом. Пусть нас живо поглотит земля, как поглотила она Дафана и Авирона. Пусть нас поразит проказа, которая, оставив Наамана, перешла на Гиезия. Пусть мы будем извергнуты из закона, который Господь Бог дал Моисею через десять заповедей на горе Синай. Пусть постигнет нас кара, которая записана для клятвопреступников в Пятикнижии Моисеевом. Пусть мы превратимся в камень, как жена Лота обратилась в соляной столп. Пусть кровавая болезнь нас никогда не покинет, если мы ложно присягаем в каком-либо пункте. Пусть мы никогда не достигнем лона Авраама и пусть нас Бог навеки осудит и проклянет. Так помоги нам, Боже [Wilnianie 2008, 311–312].

Клятва, произнесенная в соответствии с существовавшими предписаниями, как «королева доказательств» была принята, и дело было прекращено.

Уже в первых грамотах, дарованных в польских землях евреям, оговаривалась далеко идущая автономия общин, включавшая независимость раввинских судов (внутренние тяжбы евреев не подлежали рассмотрению городских судов, проступки евреев должны были рассматриваться в их синагогах), при этом евреи пребывали под опекой короля или воеводы, то есть предписывалась их подчиненность верховной власти в стране (если еврей, вызванный своим судьей, не явится дважды, то должен заплатить обычный штраф, а если не явится в третий раз, то заплатит более высокий штраф).

Вместе с тем сохранившиеся документы свидетельствуют о том, что имело место и существенное вмешательство со стороны как светских, так и духовных властей во внутреннюю жизнь еврейских общин, границы автономии и самоуправления которых были проницаемы для такого внешнего вмешательства.

Например, владелица слуцких и копысских земель Людвика Каролина Радзивилл запрещает (1681) проживающим в них евреям обращаться для решения спорных внутренних вопросов в раввинский суд Бреста, строго предписывая им судиться только в Слуцке [Żydzi polscy 2001, 10–11], а Павел Кароль Сангушко предписывает главам общины Острога придерживаться старых обычаев и не игнорировать права степаньского кагала (от которого ему и поступила жалоба), не устанавливать размер налогов и не выбирать раввина без представителей этого кагала [Żydzi polscy 2001, 36].

Познаньский воевода Войчех Константин из Горая Бреза вступает (1696) за несправедливо, на его взгляд, обвиненного и оклеветанного единоверцами на окружном сеймике познаньского раввина Нафтали Исаковича (к тому же в его отсутствие), отменяет решения этого сеймика, строжайше предписывает всем главам еврейских общин, находящихся в его юрисдикции, приехать к нему как к своему верховному судье в Познань для разбирательства в присутствии оболганного ими раввина, а впредь запрещает представителям еврейских общин собираться на какой-либо сеймик без его ведома [Żydzi polscy 2001, 16–17].

Видный государственный и военный деятель Ежи Игнаций Любомирский в весьма пространном документе устанавливает порядок организации совместного (иудейско-католического) цеха резников в принадлежащем ему Жешове, предписывая, что главой цеха может быть только католик, а мастеров должно быть неравное количество (16 католиков и 6 иудеев), и запрещая забой скота без ведома арендатора. В другом своем указе он запрещает кагалу налагать *херем* (проклятие) на кого-либо из проживающих в его владениях евреев, если в этом случае могут быть затронуты интересы его казны или имущества другого христианина. На херем следует получать разрешение «из замка» и лишь в делах, рассматриваемых между евреями, его можно накладывать без ведома высшей власти [Żydzi polscy 2001, 36–43].

В свою очередь, епископальный краковский суд издает обвинительный декрет еврейской общине Ожарова (1727) за нарушение «церковных канонов», выразившееся, в частности, в том, что она без согласия епископа отремонтировала синагогу и кладбищенскую ограду (за это был выписан штраф в размере 100 злотых – в пользу ожаровского приходского костела). Суд наложил запрет на самовольный ремонт синагоги в будущем – под угрозой ее сноса в таком случае, на «несоблюдение церковных праздников», продажу водки до конца церковной службы, покупку домов у католиков, содержание христианской прислуги, на громкую музыку, на перенос торговых дней с субботы на воскресенье – под угрозой штрафа в 20 гривен [Żydzi polscy 2001, 171–173].

Пространное «пастырское послание» луцкого епископа Франциска Антония Кобельского к «еврейскому населению» (1741), кото-

рое должно было читаться в синагогах, предписывает ему слушать в синагоге проповеди присылаемого священника о пришествии Мессии, по крайней мере, раз в квартал, запрещает нанимать христианскую прислугу, брать в аренду земли и исполнять какие бы то ни было функции, ставящие христиан в подчиненное положение. Список епископских запретов обширен, он включает среди прочего привоз и печатание еврейских книг без предварительного разрешения местного архидьякона, привлечение христианина в качестве сторожа на еврейском кладбище, работу во время христианских праздников, склонение выкрестов к возврату в иудейскую веру и др. [Żydzi polscy 2001, 53–57].

Светская власть (король или магнат, во владениях которого проживают евреи) [Rosman 1990; Horn 1997, 5–17; Teller 1997, 41–63; Kaźmierczyk 2002] могла вставать на защиту еврейского населения от всякого рода попыток его притеснения, издавая соответствующие запреты и предписания. Например, витебский воевода (после жалобы литовских евреев) издает охранную грамоту копысским евреям, обвиненным в ритуальном убийстве, поскольку такие дела должен по закону рассматривать сеймовый суд, а не копысская администрация, не имевшая на это права [Żydzi polscy 2001, 87].

Король Михал Кобыт Вишневецкий (1640–1673, правил с 1669 г.) после поступившей от евреев жалобы издал специальный запрет (1670) на неверную интерпретацию постановлений сейма, касающихся евреев, и ее злонамеренное распространение, приводящее к антиеврейским беспорядкам и насилию. Король настаивает на строгом соблюдении предписаний сейма и осуждает их самовольное и произвольное толкование в ущерб безопасности и интересам еврейского населения: «Забываясь о Речи Посполитой и полагая это также относящимся к нашему королевскому достоинству, чтобы упомянутые евреи пребывали в спокойствии и без всяческих огорчений, мы постановили предотвратить их обиды...» В королевском указе подчеркивается, что ранее сформулированные в документах сейма запреты, касающиеся еврейского населения, имели ограниченный спектр действия и не должны трактоваться расширительно. Так, вопросы, связанные с христианской прислужкой в еврейских домах, *de jure* относятся исключительно к компетенции старост в местах проживания евреев, а не всех желающих, и этим уполномочен-

ным людям следует стараться, чтобы евреям не был нанесен ущерб. Адресованные евреям предписания о нахождении дома во время христианских праздников относятся лишь к празднику Тела Господня; а если священник идет со святыми дарами, то евреям следует посторониться. В случае, если еврей окажется во время этого праздника в таком городе или местечке, где нет евреев, и ему негде будет укрыться во исполнение данного предписания, то его следует гостеприимно разместить в христианском доме [Żydzi polscy 2001, 7–9].

Этот король издал и указ (1672), предписывающий «всем и каждому, а именно знатым людям, высокогородным, сенаторам, чиновникам, а также замковым и городским судам» всячески обеспечивать безопасность евреев. Этот указ был вызван опасениями готовящегося к войне с Турцией короля, что в такой неподходящий момент в стране могут возникнуть беспорядки, спровоцированные ложными обвинениями евреев в способствовании этой войне. Непосредственным поводом для издания этого указа явилась жалоба королю от евреев, подвергающихся в результате таких ложных обвинений преследованиям, грабёжам: «и не только на дорогах со своими товарами они не находятся в безопасности, но и пребывая в своих домах, опасаясь нападения и грабежа, отчего, не имея заработка, они не могут вносить налоги в казну Речи Посполитой». Очевидно, что последнее соображение имело решающий вес при издании данного указа, предписывающего «не верить таким слухам, которые распространяют люди, жаждущие беспорядков и грабежей», и обеспечивать безопасность евреев коронных земель [Żydzi polscy 2001, 9–10].

Подобными по целям были и указы владельцев частных (не королевских) городов. Показательным примером могут служить постановления владельцев Жабно, приведшие к экономическому расцвету города и еврейской общины, которая к XIX в. составила около половины от общего числа жителей [Burchard 1990, 223; Muszyńska 1998, 195–196]. Можно предположительно датировать прибытие сюда евреев на основании первой касающейся их грамоты (1675), дарованной им владельцем Жабно, Рафалом Казимиром Маковецким, и предусматривающей далеко идущие свободы в ведении экономической деятельности. Спустя годы (1692) ее почтительно воспроизводит и возобновляет сын Рафала, Лукаш Франтишек Маковецкий, «ни в малейшей степени от нее не отступая»:

Все условия, свободы, статьи, подробности я хочу иметь сохраненными в письменном виде и предписываю их выполнение своим наследникам на вечные времена, и в доказательство одобрения я распорядился записать эту мою особую привилегию, в силу которой они не должны иметь никаких помех ни в местах проживания, ни в целом в каких-либо торговых делах» [Żydzi polscy 2001, 12–13].

В этом пространном документе подробно оговаривается освобождение евреев от всех трудовых повинностей, работ на пана и город, за исключением общественных работ по строительству валов у реки Дунаец в случае чрезвычайных ситуаций, поскольку это касается всех жителей Жабно.

Можно отметить противоречие этой «привилегии» соответствующим церковным указам – и в том, что касается неограниченной возможности расселения в городе: евреям разрешается с согласия владельца города покупать любые пустующие дома и никому не принадлежащие земельные участки, а если им потребуется отдельная улица, у рынка или в другом месте, то им обещано указать для этого место; и в занятиях ремеслом или торговлей они не будут встречать каких бы то ни было ограничений. Владелец города говорит здесь и о запрете всевозможных беспорядков, которые «никакой пользы наследному господину и городу не приносят», он хочет, чтобы в его городе мещане против евреев и евреи против мещан не устраивали никаких бунтов – под страхом штрафа в 50 гривен от каждого бунтовщика.

Здесь же гарантируется безопасность синагоги и огороженного еврейского кладбища (как и разрешение – в случае необходимости – на строительство большей синагоги), а также освобождение от налогов домов раввина, кантора и «домиков при кладбище» (вероятно, дома погребального братства. – *В.М.*), устанавливается величина налогов, размер процентов на заклады и платы за продажу спиртных напитков. Этот документ свидетельствует о том, что его автор был озабочен и улучшением своего города: евреям разрешалось строить новые красивые дома в любом месте, а если это будет большой заезжий дом с конюшней, то построивший его на семь лет будет освобожден от всех налогов, выплачиваемых владельцу города (но не от налогов в государственную казну) [Żydzi polscy 2001, 12–15].

Судебные документы содержат яркий материал, свидетельствующий о пестром многообразии иудео-христианского сосуществования в Речи Посполитой, которое затруднительно представить лишь в черно-белом цвете. Судя по документам судебных разбирательств, например, запреты на использование евреями христианской прислуги часто обходились: в гродском суде Вильно сохранилась жалоба (1644) Самуэля Якубовича на его служанку Гальшку Кожевичувну, которая, воспользовавшись тем, что хозяева ушли в синагогу встречать шаббат, выкрала из дома четыреста злотых [Wilnianie 2008, 310]. Такого рода дела между иудеями и христианами рассматривались преимущественно в гродском суде, который был более благосклонен к иудеям, чем магистрат. Многоконфессиональный Вильно, где в XVII в. соседствовали католики, кальвинисты, лютеране, православные, униаты, мусульмане и иудейская община, пользующаяся самоуправлением, отличался от других королевских городов польско-литовского государства своей давней традицией мультикультурализма, а возникающие проблемы сосуществования между отдельными группами населения были – сравнительно с Западной Европой – значительно менее острыми и частыми. Среди архивных документов находим красочные описания совместных цеховых парадов и военных учений, нередко сопровождавшихся столкновениями [Wilnianie 2008, 105–108]; протокол (1689) о продаже виленским патрицием своего дома синагоге и кагалу [Wilnianie 2008, 297–298]⁶; жалобу в суд (1665) виленских евреев Лазаря и Фолтына Михаловичей на хозяина снимаемого ими помещения на ул. Шкляной, слесаря Гануса Пецельта, который, затаив почему-то злобу на ни в чем не повинного Лазаря, ворвался к нему со своей челядью и, не объясняя причин своего поведения, избил его и его жену, которая пыталась сопротивляться изъятию их вещей, забрал все вещи истца, деньги – 36 злотых, платки, жупаны, подушки, перинку, простыни и т.д., разбил окна и едва не поранил самих евреев. Факты, изложенные в исковом заявлении, были проверены представителем суда Казимиром Тарановским, засвидетельствовавшим нанесенный урон здоровью и имуществу [Wilnianie 2008, 297–298].

⁶ Ганус Пецельт в 1669 г. проходил и по другому делу, не связанному с евреями: родственники его жены подали на него в суд за ее систематические избиения и угрозу убийства [Wilnianie 2008, 298–299].

Еврейская тема может звучать в суде и при разбирательстве тяжбы между христианами, как это имело место в деле скорняков-ремесленников (1675), когда истец говорит обвиняемому: «Вы с нами судитесь напрасно, а сами евреям шкуры продаете, что противозаконно», – в ответ на что обвиняемый так разъярился, что начал осыпать обидчика оскорблениями, отказывая ему в наличии чести, веры и доброй репутации, и собирался побить, что и было записано в судебной книге [Wilniane 2008, 103–104].

Меир Якубович подал иск (1679) к христианину, стекольщику Лукашу Рыцевичу, у которого были конфликты внутри своего ремесленного цеха, но, не имея возможности их там разрешить, он направил свою агрессию вовне: во время учений, будучи пьяным, он напал с саблей на еврейского истца, спокойно шедшего со своим (еврейским же) спутником, и ранил его. Это произошло неподалеку от дворца виленского воеводы, гетмана Михала Казимира Паца (1624–1682), и заметивший это нападение ротмистр гетмана приказал своим подчиненным спасти жертву от неминуемой смерти, а нападавшего задержать и привести ко двору воеводы. Разобравшись, что стекольщик подлежит магдебургской юрисдикции, ротмистр отослал его к городскому голове, чтобы тот до судебного разбирательства заключил его в тюрьму. В своем иске истец требовал привлечь ответчика к уголовному наказанию и взыскать с него компенсацию за предстоящее лечение и судебные издержки. Привлеченный свидетель подтвердил наличие раны на руке истца и повреждение одежды [Wilniane 2008, 308–309].

Характерный случай, свидетельствующий, в частности, о неоднозначности или, по крайней мере, разнообразии отношения к евреям со стороны представителей польского общества, даже внутри одной семьи, произошел в 1635 г. во время беспорядков в еврейском квартале. Один из домов здесь, в конце Еврейской улицы, занимала семья советника магистрата Яна Войшнаревича. Его жена упоминается в судебной жалобе евреев: «Пани Войшнаревич, стоя у окна, кричала толпе: “Оставьте в покое бедных евреев, идите к богатым, там найдете богатства”». Судя по сообщению виленского генерала Юзефа Борткевича, разгневанный Ян Войшнаревич публично обратился к Иуде Абрамовичу: «Вы запачкали мою жену записью в виленских гродских книгах, но ваше счастье, что меня там тогда не было, я бы

приказал сто евреев утопить, и скоро мы вас из города изгоним» [Wilnianie 2008, 309]. К 1670 г. относится иск мещанина Элиаша Евчица к братьям его (еврейской) жены Юзефу, Гиршу и Нохиму Израелевичам об убийстве его жены [Wilnianie 2008, 314–315].

Судя по этим многочисленным документам, евреи могли искать защиту в польских судебных органах, верили, что могут ее там обрести как полноправные граждане страны – и действительно обретали. Таким образом, они не воспринимали польские власти как заведомо враждебные (впечатляющих примеров вмешательства короля или владельца города, встающих на их защиту, множество) и полагали, что случаям немотивированной, неспровоцированной агрессии христианских соседей или нарушениям правовых предписаний будет положен законный конец.

Следует признать, что иудеи в польских землях существовали в условиях довольно сложной правовой системы, становились объектом различных правовых тенденций, как показывают приведенные примеры разного рода, однако они с неизменным уважением относились к законам страны и старались следовать как содержащимся в них запретам, так и предписаниям.

Литература и источники / References

- Балабан 1914 – *Балабан М.* Еврейский сейм в Польше, или ваад Короны, и сеймики, или ваады округов // История евреев в России. Т. I (История еврейского народа. Т. XI. М., 1914). С. 161–180.
- Вишницер 1914 – *Вишницер М.* Литовский ваад // История евреев в России. Т. I (История еврейского народа. Т. XI. М., 1914). С. 181–205.
- Bardach 1964 – *Bardach J.* Historia państwa i prawa Polski. T. I. Do połowy XV wieku. Warszawa, 1964.
- Baron 1976 – *Baron S.W.* A Social and Religious History of the Jews. Vol. XVI. Poland – Lithuania 1500–1650. New York, 1976. P. 148–149.
- Borowski 1926 – *Borowski St.* Przysięga dowodowa w procesie polskim późniejszego średniowiecza. Warszawa, 1926.
- Borzymińska 1995 – *Borzymińska Z.* Studia z dziejów Żydów w Polsce. Warszawa, 1995. S. 14–26.
- Burchard 1990 – *Burchard P.* Pamiątki i zabytki kultury Żydowskiej w Polsce. Warszawa, 1990.
- Fijałkowski 1993 – *Fijałkowski P.* Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych. XI–XVIII wiek. Warszawa, 1993. № 2. S. 19–21.

- Heyde 2007 – *Heyde J.* Ewolucja zwierzchności królewskiej nad ludnością żydowską w XVI wieku // *Małżeństwo z rozsądku? Żydzi w społeczeństwie dawnej Rzeczypospolitej* / Pod red. M. Wodzińskiego, A. Michalowskiej-Mycielskiej. Wrocław, 2007. S. 35–48.
- Horn 1997 – *Horn M.* Jewish Jurisdiction's Dependence on Royal Power in Poland and Lithuania up to 1548 // *Acta Poloniae Historica*. 1997. № 76. P. 5–17.
- Hundert 1993 – *Hundert G.D.* Some Basic Characteristics of the Jewish Experience in Poland // *From Shtetl to Socialism. Studies from Polin* / Ed. by A. Polonsky. London; Washington. 1993. P. 19–25.
- Jewish Privileges in the Polish Commonwealth 1985 – *Jewish Privileges in the Polish Commonwealth* / Ed. by J. Goldberg. V. I. Jerusalem, 1985. P. 2–8.
- Kalik 1995 – *Kalik J.* The Jewish Arenda in Shlachta Public Opinion in the 17–18th Centuries // *Gal-ed*. 1995. № 14. P. 15–25.
- Kalik 2004 – *Kalik J.* Jews in Catholic Ecclesiastical Legislation in the Polish-Lithuanian Commonwealth // *Kwartalnik Historii Żydów*. 2004. № 1 (209). P. 26–39.
- Kaźmierczyk 1997 – *Kaźmierczyk A.* The Problem of Christian Servants as Reflected in the Legal Codes of the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Second Half of the 17th Century and in the Saxon Period // *Gal-ed*. 1997. № 15–16. P. 23–40.
- Kaźmierczyk 2002 – *Kaźmierczyk A.* Żydzi w dobrach prywatnych w świetle sądowniczej i administracyjnej praktyki dóbr magnackich w wiekach XVI–XVIII. Kraków, 2002.
- Leszczyński 1994 – *Leszczyński A.* Sejm Żydów Korony. 1623–1764 / Red. Z. Borzymińska. Warszawa, 1994.
- Michałowska-Mycielska 2014 – *Michałowska-Mycielska A.* Sejm Żydów litewskich (1623–1764). Warszawa, 2014.
- Muszyńska 1998 – *Muszyńska J.* Żydzi w miastach województwa sandomierskiego i lubelskiego w XVIII wieku. Kielce, 1998. S. 195–196.
- Piechotka, Piechotka 2004 – *Piechotka M., Piechotka K.* Oppidum Judaeorum. Żydzi w przestrzeni miejskiej dawnej Rzeczypospolitej. Warszawa, 2004. S. 36–48.
- Rosman 1990 – *Rosman M.* The Lords' Jews. Magnate-Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Eighteenth Century. Harvard, 1990.
- Rosman 1993 – *Rosman M.* A minority views the majority: Jewish attitude towards the Polish-Lithuanian Commonwealth and interaction with Poles // *From Shtetl to Socialism. Studies from Polin* / Ed. by A. Polonsky. London; Washington. 1993. P. 39–49.
- Sejm czterech ziem 2011 – *Sejm czterech ziem. Źródła* / Przygot. J. Goldberg, A. Kaźmierczyk. Warszawa, 2011.
- Sejmy i sejmiki koronne wobec Żydów 2006 – *Sejmy i sejmiki koronne wobec Żydów. Wybór tekstów źródłowych* / Wyb. i opr. A. Michałowska-Mycielska. Warszawa, 2006.
- Silnicki 1960 – *Silnicki T.* Kardynał legat Gwido, jego synod wrocławski w roku 1267 i statuty tego synodu // *Z dziejów Kościoła w Polsce. Studia i szkice historyczne* / Red. T. Silnicki. Warszawa, 1960. S. 321–379.

- Teller 1997 – *Teller A.* The Legal Status of the Jews on the Magnate Estates of Poland-Lithuania in the Eighteenth Century // Gal-ed. Vol. 15–16. 1997. P. 41–63.
- Wilnianie 2008 – Wilnianie. Żywoty siedemnastowieczne / Opr., wst., comment. D. Frick. Warszawa, 2008. S. 311–312.
- Zaremska 2007 – *Zaremska H.* Przywileje Kazimierza Wielkiego dla Żydów i ich średniowieczne konfirmacje // Małżeństwo z rozsądku? Żydzi w społeczeństwie dawnej Rzeczypospolitej / Pod red. M. Wodzińskiego, A. Michalowskiej-Mycielskiej. Wrocław, 2007. S. 11–34.
- Żydzi polscy 2001 – Żydzi polscy. 1648–1772. Źródła / Opr. i wst. A. Kaźmierczyk. Kraków, 2001. S. 10–11.

Jewish Minority in the Context of Polish Law

Victoria Mochalova

(Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

Ph.D. (Philology), ORCID ID: 0000-0002-3429-222X, Senior Research Fellow, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Russia, 119991 Moscow B-334, Leninsky Prospect 32A, build. «B», room. 808, tel.: +7 (495) 938-00-70, E-mail: vicmoc@gmail.com

Summary: Prohibitions and regulations in Poland, later Poland-Lithuania played a special rule-making and regulatory role, regulating all possible aspects of coexistence of Jews and non-Jews, including situations of conflict – this is the domain of secular and church legislation, decrees, lawsuits. Jews in Polish lands existed under conditions of a rather complex legal system, they became subject to various legal tendencies, as shown in the article by various examples, but they always respected the laws of the country and tried to follow both the prohibitions and the prescriptions contained therein.

Keywords: *Jews in Poland and Poland-Lithuania, charts, privileges of kings and lords, church legislations, judicial proceedings.*

УДК 94-438
ББК 63.3(0)51

**Жить и умирать в деревне.
Запрещенное и дозволенное
в отношениях между евреями
и крестьянами в Речи Посполитой в XVII в.**

Андрей Михайлович Шпирт

(Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
Москва, Россия)

Кандидат исторических наук, ORCID ID: 0000-0002-0611-9809,
ученый секретарь Центра украинистики и белорусистики
МГУ им. М.В. Ломоносова,
119192, г. Москва, Россия, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4,
исторический факультет МГУ имени М.В.Ломоносова
тел.: +7 (495) 939-56-50, E-mail: futesas@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.8

Аннотация: В статье дается краткая характеристика отношений между евреями и крестьянами на востоке Речи Посполитой в первой половине и в середине XVII в. Присутствие евреев в сельской местности юго-восточных воеводств Речи Посполитой являлось одной из главных особенностей социального и правового положения еврейского населения, особенно Великопольского княжества Литовского. Кроме социальных и правовых аспектов в статье рассматривается влияние религии на повседневные отношения простого населения и то, каким образом новые социально-экономические условия изменяли религиозные и правовые нормы.

Ключевые слова: *евреи, социальная история, еврейско-христианские отношения, Речь Посполитая.*

В настоящей статье мы дадим краткую характеристику отношений между евреями и крестьянами на востоке Речи Посполитой в XVII в. Кроме социальных и правовых аспектов нас также будет интересовать, каким образом религия влияла на повседневные отношения простого населения и, наоборот, как социально-экономические реалии изменяли религиозные и правовые нормы. Обращаясь к этой теме, следует учитывать, что крестьяне, в это время поголовно неграмотные, не оставили после себя каких-либо письменных свиде-

тельств и большая часть источников интересующего нас времени была создана людьми другого социального круга, которые преследовали свои собственные интересы. Кроме того, неполные и отрывочные судебные материалы не отражают реальных событий, но только создают удобный для одной из сторон образ прошлого или социального (религиозного) конфликта. Также следует отметить, что крестьяне жили в городах, а жизнь в небольших местечках носила преимущественно аграрный характер.

Речь Посполитая в начале XVII в. – аграрная страна, основу экономики которой составляло ориентированное на рынок и основанное на крепостном труде фольварочное (поместное) хозяйство. В это время продолжались колонизационные процессы, в результате многие регионы страны были развиты неравномерно. Еврейское население Речи Посполитой также не представляло собой некоего монолитного сообщества с единым социальным, правовым и даже культурным положением. На юго-восточных землях Речи Посполитой евреям разрешалось заниматься арендой целых поместий и сельскохозяйственных построек. Помимо прочего они были вовлечены в аренду государственных доходов (таможен, монетных дворов) и занимались откупками ряда податей. Хотя подобного рода занятия строго запрещались на коронных или «польских» территориях¹, на «украинских» и «белорусских» землях действовали постановления II и III Литовского Статута, не содержавшие аналогичных запретов. Многие евреи на востоке Речи Посполитой жили в сельской местности. По подсчетам М. Хорна перед 1648 г. только в Червонной Руси евреи жили в более чем девяти тысячах деревень [Horn 1975, 75]. Эта динамика продолжилась и в последующее столетие. Во второй половине XVIII в. на востоке страны жило две трети от всего еврейского населения Речи Посполитой, из которых около трети – в сельской местности. При этом в некоторых регионах численность еврейского населения в деревнях могла даже значительно превышать городское, например, в Подлясье, в районе Венгрова, более 70% евреев жило в сельской местности, а в Великом княжестве Литовском доля сельских евреев достигала 40% [Kalik 2009, 77; Cieśla 2015, 235–238]².

¹ См. конституции сеймов в Петркове 1565 и 1567 гг.: *Volumina legum* 1859a, 51–52, 68.

² При этом в Подлясье в сельской местности жило около 55% евреев [Goldberg 1989, 28].

Таким образом, миграция еврейского населения проходила не только в направлении городских центров, но и сельской местности, и историки пишут не только об урбанизации, но и о деурбанизации еврейских общин [Cieśla 2015].

Вопреки устоявшемуся мнению, еврейское население в сельской местности не было гомогенным и его социальный состав со временем менялся. Большинство сельского еврейского населения составляли арендаторы пропинации, изготовители водки и пива и их еврейская прислуга.

До XVI в. правом монополии на производство водки и ее продажу (содержание корчмы) обладали крестьяне, которые пользовались этим правом по наследству. Они выплачивали помещику фиксированную сумму чинша (оброка). Доход помещика от чинша (который платился только за использование монополии, а все доходы оставались у владельца) по сравнению с теми выплатами, которые приносили арендные договора, заключаемые обычно с евреями, был весьма низким. Это положение вещей было характерно не только для деревни, но и для города, где эти права изымались у горожан. В течение XVII в. (как и в последующем XVIII в.) потребность в наличных деньгах у шляхты и магнатов значительно возросла. В это же время цены на водку росли так же быстро, как и на зерно. Изготовление и продажа алкоголя ввиду повышенного спроса стали приносить весьма высокую прибыль. Таким образом, право пропинации изымалось у наследственных арендаторов и временно отдавалось другим, в первую очередь евреям, которые были в состоянии заранее выплатить ожидаемый доход [Kalik 1995, 22–23; Goldberg 1993, 207]. Величину и значительность выплачиваемых арендаторами сумм показывают наблюдения С. Александровича. Так, арендатор медовых, пивных и водочных корчем в Кейданах и по всей волости в 1589 г. выплачивал владельцу города 240 литовских коп, в то время как все горожане местечка, в это время насчитывавшего 966 жителей, платили 90 коп. В 1620 г. арендатор выплатил 440 коп, а более чем тысяча горожан выплатили лишь 87 коп [Alexandrowicz 1996, 158].

Процесс перехода прав на пропинацию от наследственных арендаторов к временным был характерен прежде всего для частных имений, в то время как в королевских владениях ситуация была другой. На этот факт, в частности, указывают счетные книги Червонной

Руси, которые в первую очередь имеют дело с наследственными арендаторами (евреи-арендаторы составляли в них только 18%). Как отмечает Ю. Калик, аренда пропинации не была областью соперничества между евреями и бедной шляхтой. Она была сферой конкуренции между евреями и горожанами и поэтому не входила в сферу интересов знати. Так, сеймик в Сондовой Вишне в 1645 г. запретил евреям аренду земли, но не «корчем, прудов и мельниц». Рост таких постановлений (особенно характерных со второй половины XVII в.) свидетельствует о том, что все большее число евреев было вовлечено в подобные формы аренды [Kalik 1995, 23]³.

До середины XVII в. евреи могли выступать в качестве арендаторов земельных владений – деревень, небольших городков и магнатских ключей⁴ и латифундий, в которых они брали на откуп сеньориальные права [Goldberg 1990, 190–191; Nadav 1998]. В постановлениях Мешулама Файбиша, записанных в Кракове (или в Бресте) в конце XVI в., упоминаются арендаторы мельниц, лесов и прудов, полей и виноградников (*брамм*), городов и деревень [Feldman 1969, 91–92]. Формулы из еврейского источника сравнимы с договором 1643 г. об отдаче в аренду Дворе Симшичевой и двум ее сыновьям целого ряда деревень «с грунтами, с засевком житным, землянами⁵, боярами⁶, мешанами, подданными и повинностями до того с борами, лесами, пущами, реками, озерами, деревом бортным и не бортным, з ловы зверинными, рыбными и вшелякими пожитками и принадлежностями» [АВАК 1901, 216–217].

Собственники земли – князья, старосты, светские и духовные лица – передавали своим арендаторам-евреям согласованное в контрактах число барщинных дней и некоторое количество барщинных и безземельных крестьян (загородников) [Архив АЮЗР 1879, 283–310; АВАК 1892, 285–286, 384, 388–389; АВАК 1901, 216–217; Gold-

³ М. Росман проводит различия между еврейской «арендой» и дворянским «держанием». Если шляхта арендует недвижимость, то евреи – только монополисты на права; арендовать земельную собственность им запрещали сеймовые конституции и польское право [Rosman 1990, 110–113].

⁴ Ключ – несколько земельных владений (деревень и местечек), принадлежавших одному магнату и управлявшихся как единый хозяйственный комплекс.

⁵ Земляне – богатые крестьяне и, возможно, панцирные слуги, выполнявшие полицейские и военные функции и обычно освобождавшиеся от выполнения тягловых повинностей.

⁶ Бояре – в Великом княжестве Литовском мелкопоместная шляхта.

berg 1990, 190–191]. Владелец поместья также заключал с еврейскими арендаторами подробные контракты, в которых он уполномочивал их выбирать и менять по желанию вторичных арендаторов, взимать различные подати, а также призывал все население поместья к повиновению главному арендатору, предоставляя ему право при необходимости использовать военную силу. Мельники, которые не желали сотрудничать с арендатором (монополия на помол зерна являлась также важной частью доходов поместья), могли быть изгнаны. Те, кто пытался обойти водочную монополию, например католические или православные священники, конфликтовали с арендаторами, которые, обладая правом расследования и даже ареста, не колебались использовать свою власть и силу [Teller 1997, 50]. В этом отношении еврейская аренда в деревне отличалась от аренды в городе или местечке, где евреи арендовали питейные заведения или объекты городской инфраструктуры наравне с христианами и не обладали полной монополией на продажу водки [Goldberg 1989, 29–31].

Мотив еврея – эксплуататора христианского населения, и особенно его самой слабой части, крестьян, весьма укоренен в российском имперском и украинском национальном нарративах XIX – начала XX в., хотя после 1648 г. доля таких арендаторов значительно уменьшилась и они стали скорее исключением, чем правилом. При этом в еврейской историографии группа сельских евреев представлялась как наиболее ущемленный в правах объект непрерывной эксплуатации и жестокого податного гнета. Новейшие работы, напротив, показывают их благоприятный статус, значение для экономики государства, заинтересованность и покровительство со стороны магнатов и знати. Юдит Калик называет этих евреев новой социальной силой, которая начинает подрывать влияние традиционных общинных институтов [Kalik 2009, 77–94; Kaźmierczyk 2011, 580].

Почти все арендные договора включают в себя примечания, касающиеся зависимости крестьян от арендаторов. Вопреки убеждению М. Хорна, не только в Червонной Руси, но и в Великом княжестве Литовском евреям принадлежала власть над крестьянами, включая *ius vitae et necis*, то есть право судить и карать смертью⁷. По мнению

⁷ Так, например, в арендном контракте, заключенном между князем Григорием Сангушко-Коширским и евреями на местечко Горохов и села Старый Горохов, Озерцы, Марковичи, Конохи и Куты (1601) [Архив ЮЗР 1879, 283] и в контракте С. Ковельского на Раков (1638) [АВАК 1901, 165–168]. В контракте ошмянского старосты

Я. Гольдберга, евреи не стремились использовать предоставленную им возможность. Более того, они даже избегали карать виновных смертью, когда виновные осуждались за убийство их соплеменника, поскольку это могло привести к тяжелым последствиям. Так, в 1638 г. в судебном постановлении, в котором рассматривалось дело обвиненного в убийстве еврея крестьянина в Блонях (Куявия), было специально упомянуто, что евреи не настаивали на его казни. Историк также приводит свидетельства из источников XVIII в., когда владельцы передавали право расследования и суда из рук евреев в руки администраторов-христиан или подстаростам [Goldberg 1990, 194–195]. Вместе с тем ситуация, сложившаяся на украинско-белорусских территориях, может представляться иной.

Как свидетельствуют многочисленные источники, проявления насилия со стороны евреев в отношении христиан были весьма частыми. Прежде всего эти документы связаны с деятельностью евреев-арендаторов в деревне [Nadav 1985, 52–55]⁸. В литературе насилие со стороны евреев обычно объясняется чувством безопасности, которое отличало польско-литовских евреев, пользовавшихся покровительством короля и магнатов, от евреев в других странах рассеяния [Teter 2006, 33–37]. Вместе с тем редко кто рассматривал эти случаи в контексте общего насилия в Речи Посполитой⁹.

Можно предположить, что наиболее острый характер носили конфликты в имениях, имевших отношение к православной церкви.

Григория Друцкого-Горского (1638) указывалось, что в случае преступления, за которое назначалась смертная казнь, арендатору следует обратиться к владельцу имения [АВАК 1901, 169–170]. См. арендные контракты: АВАК 1901, 238–240, 266–269; 339–340; АВАК 1902, 13.

⁸ См.: жалоба арендатора Кошевиц Давида Якубовича от 6 февраля 1645 г. на бегство из арендуемого имения крестьян [АВАК 1901, 195–196], убийство Кондрата Шестелевича [АВАК 1901, 223–234], Остапа Шкляра [АВАК 1901, 227–228], неисполнение крестьянами своих повинностей в Речицах [АВАК 1901, 236–237], жалоба крестьян Пневно [АВАК 1901, 284–286] и Лулинца [АВАК 1901, 328–329].

⁹ По замечанию М. Надава, исследовавшего случаи взаимного насилия между евреями и христианами в Великом княжестве Литовском, «почти нет сомнения, что евреи преследовали виновных и полностью считали свои действия справедливыми, согласно тому, как это в равной степени понималось и оценивалось в литовском, польском и еврейском обществе того времени» [Nadav 1985, 56]. В этом отношении пионерской работой является исследование Н. Старченко о «культуре» насилия в шляхетском обществе на примере Волыни [Старченко 2014]. Ср.: Hundert 1978; Rosman 1986b.

В 1605 г. Иван Солтан вместе со своими подданными напал на своего арендатора Ицхака Михелевича, убил его и ограбил дом. Виновик убийства еврея был осужден, приговорен к крупному штрафу, а в Литовском Трибунале к смертной казни, однако смог скрыться. Братья Михелевича напали на дом, вероятно, одного из участников набега – Яна Волковича. Не найдя хозяина, они схватили его мать, которая через некоторое время скончалась от побоев [АВАК 1901, 60–75]¹⁰.

В жалобе Яна Волковича от 8 мая 1605 г. сообщалось, что евреи, «не помнечи на стан свой жидовский, которому яко напокорней жежи народом хрестиянским мешкать належит», продемонстрировали «зуфалость свою жидовскую» и издевались над его матерью, так как, будучи евреями, желали пролития христианской крови: «паствычысе тыранско, округне а немилостиве над телом и кровию нашою хрестиянскою шляхетною, яко поганцове и прагнучые пролетья крови хрестияньского... не преставаючи оное злое воли и умыслу своего поганского жидовского а паствечысе тыранско над пани маткою нашою» [АВАК 1901, 77]. Резкий тон заявления Волковича можно попытаться объяснить тем фактом, что имения Солтана и Волковича располагались рядом с Жировицким монастырем¹¹. Брат Ицхака Ми-

¹⁰ Причинами нападения стоит признать экономические противоречия, возникшие между Солтаном и его арендатором. 24 марта 1605 г. Солтан обвинил Ицхака Михелевича в распространении в Жировицах морового поветрия [АВАК 1901, 59–60].

¹¹ Хотя у нас нет никаких сведений, которые бы показали на связь духовенства (в это время перешедшего в унию) с Я. Волковичем. Ср. с жалобой на Ивана Солтана: «умыслне моцно кгвалтом и многими слугами, боярами, и подданными двора своего монастырского Жировицкого» [АВАК 1901, 62]. Вместе с тем в жалобе 24 марта 1605 г. Ивана Солтана на евреев, в которой он обвинил евреев в заражении Жировиц моровым поветрием, нет никаких антиеврейских мотивов, представивших бы заражение местечка как проявление еврейской «злости». Наоборот, Иван Солтан рассказывает как о смерти христиан, так и евреев [АВАК 1901, 58–59]. Любопытно отметить, что вдова Ицхака Михелевича Эстер Хеменина 2 апреля 1606 г. продала свою аренду имения Ивана Солтана слонимскому каштеляну И. Мелешко, в том числе «церковь, с доходы церковные, монастырь Жировицкий с фольварком и монастырский двор, названного Монастырским» [АВАК 1901, 101–106]. По свидетельству М. Надава, это единственный случай, когда монастырь и церковь на недолгое время оказались в арендном владении евреев [Nadav 1985, 56]. Еще одно свидетельство подобной практики – арендный договор 1596 г.: «Пану Миклашевскому и жиду Невсвежскому Пасоху, отдавая им в аренду свои имения <...> с церквями и всем тем, что дано им на содержание <...> с борами, лесами, горами, дубравами <...> со всякими и каждыми прибутками и доходами» [Памятники 1846, 99].

хелевича Абрам показал в суде привилегию 1589 г. Сигизмунда III польской шляхте и жалованную грамоту их деду, Михаилу Юзефовичу, которому Сигизмунд Старый в 1525 г. даровал дворянское достоинство. На этом основании Абрам потребовал, чтобы к его убитому брату и родственникам относились как к шляхте, а нападение на дом рассматривали как нападение на дом шляхтича, тем более что Ицхак вел жизнь настоящего дворянина, не занимался винокурением, торговлей или ремеслом, но только арендой и ростовщицеством: «Ицхак Юзефович, жид с предков своих, есть учтивый шляхтич, который наследующи справ шляхетских, не бавечисе шинком, ани которым ремеслом, также мереньем локтя, але бавечисе и мешкаючи под волностью шляхетцкою именья людей зацных заставою, а некоторые арендую держал и оных до живота своего уживал, а по животе его малжонка его з детьми, потомками его, на певных добрах шляхецких земских заставшисе, и теперь мешкает» [АВАК 1901, 70]¹². Евреи – арендаторы земельной собственности подражали шляхте, старались вести сходный с ней образ жизни и даже разделяли ее ценности. Исаяя Горовиц (1555–1630), автор популярного трактата «Две скрижали завета», писал, что видел в Польше дома, построенные сынами Израиля и похожие на замки князей [Teter 2006, 35].

В 1646 и 1647 гг. деятельность Дворы Симшивичевой и ее сыновей в Лулине и Погосте¹³ встретила жесткий отпор в лице духовенства соседних с селами Дятловского и Купятицкого монастырей. 6 августа 1646 г. игумен Дятловского монастыря, назвавший себя слугой Иннокентия Гизеля, Иван Дашкевич Гладкий жаловался на

¹² Согласно 3-й главе 25-й статьи III Литовского статута 1588 г. шляхтич, который занимается винокурением, торговлей и ремеслом, теряет дворянское достоинство: «Тежь уставуемь, ижь кгда бы шляхтич, занехавши именья и обыстья своего шляхетского або про худобу свою ищучы себе поживенья, ушоль бы до места и мешкал тамь, торгь местский ведучи або и шинкь в дому маючи и локтемь меречы, або ремесло робечи на варстате, таковый вжо з волностей шляхетскихъ веселитисе не маеть. Ведь же естли бы потомъ тотъ шляхтичъ самъ або сынове шинкомъ и ремесломъ местскимъ обходитисе не хотели и локтемь не мерили и, вышодышы зась з места, наследовали поступковъ рицерскихъ предковъ своихъ, таковые мають бытъ за правую шляхту розумени» [Статут 2005, 49]. Сеймовая конституция 1633 г. также запрещала шляхте заниматься винокурением [Volumina legum 1859b, 806].

¹³ Погост, Лулинец и Лулин являлись имениями новгородского каштеляна Богдана Стеткевича. В то же время в жалобах Гладкого Лулинец фигурирует как собственность Дятловского монастыря.

арендаторов, которые в Лулине, «паствечше над кровью хрестиянскую, не мало зброден починили» [АВАК 1901, 292]. Хотя в своей жалобе Дашкевич упомянул об убийстве евреями двух крестьян и о вмешательстве «законников» Дятловского и Купятицкого монастырей, которые потребовали разбирательства их преступления, в центре его претензий находится дело о нападении арендаторов на монастырских подданных на Лулинской ярмарке. Евреи потребовали с приехавших на ярмарку крестьян выплатить мыто, которое крестьяне, как «подданные добр земских», не обязаны были выплачивать. «Неверные жидове», «над верным христианством паствечися», избили и ограбили непослушных им крестьян.

Упомянув об убийстве евреями двух крестьян, православный игумен, вероятно, имел в виду дело об убийстве погостскими арендаторами стекольщика Остапа Скляра¹⁴, которое велось еще с зимы 1646 г., а также дело об убийстве войта Погоста Яна Павловича¹⁵.

На следствии по делу Остапа Скляра погостский войт Хрыц Йовтух заявил, что распространителем слухов о смерти стекольщика от евреев стал землянин Тимофей Мурашка и местный священник [АВАК 1901, 227]. Именно они ночью после смерти Скляра пришли в его дом, сообщили войту о своих предположениях и потребовали от него доставить тело стекольщика в пинский замок для расследования. Когда войт отказался сделать это, Мурашка и священник

¹⁴ В смерти стекольщика был обвинен сын арендаторши Погоста Яков Симшич, который якобы так сильно ударил палкой крестьянина (тот опоздал на устроенную евреем охоту), что тот через несколько дней умер. Вместе с тем жители Погоста и других деревень опровергли слухи о том, что причиной смерти Скляра стал случай на охоте (Погостский войт Хрыц Йовтух, местные земляне Мартин Лебедзевский, Павел Змейовский, Охий Скоткович и жители Андрей Воронович, Сушко Мошковиц, Иван Хоневич, а также жители села Каменя – Сахно и Тихон и Богова – Иовсей Неводничий и Яков Пилипович). Как оказалось, между случаем на охоте и смертью Скляра прошло три недели. Согласно показаниям свидетелей после случая на охоте Скляр был здоров и ходил в Пинск покупать стекло (Сахно, Тихон, Иовсей Неводничий). По воспоминаниям Сушки Мошковича, Яков Лазорович не ударял Скляра палкой, но все же укорил его за опоздание. С этим соглашался также и Яков Пилипович: «żadne zbićie od jakoby żyda nie stało, tylko słowy takowem: że lubą stary a nie iesteś posłuszny, późno wychodzisz napominał» [АВАК 1901, 227, 229–230].

¹⁵ См.: жалоба слуги Б. Стеткевича Гелиаша Щепы на Двору Симшивичеву от 13 августа 1646 г., обвинившего ее и ее сыновою в том, что последние вместе с их друзьями из Пинска 20 июля напали на погостского войта, якобы отказавшегося давать евреям причитающийся им мед, и убили его [АВАК 1901, 298].

угрожали ему («pochwałki czynili»), что если он не выполнит их «приказа» («rozkazania») и не привезет тело в Пинск и не будет возражать Якову Лейзеровичу («na żyda protestował»), то они обратятся к владельцу Погоста Б. Стеткевичу, который накажет непослушного войта [АВАК 1901, 227]¹⁶.

Тимофей Мурашка и погостский священник Яков Мартинович неслучайно оказались замешаны в деле Остапа Скляра. 13 июня 1645 г. Двора Симшивичева жаловалась на погостского землянина, по ее словам избившего двух евреев и возмущавшего в Лулине крестьян, подговаривая их не ходить на работу и не отдавать долги [АВАК 1901, 215]. В жалобе Дворы, Якова и Мордухая Лейзеровичей от 9 ноября 1646 г. священник обвинялся в краже трех ведер меда из бортей, принадлежавших евреям¹⁷.

Нам неизвестно, чем закончилось следствие об убийстве Остапа Скляра и Яна Павловича. 29 марта 1647 г., чтобы «тое забитье и кровь христисанская дармо не пошла, и своволя жидовская и паственье се над людьбит христисанскими правне зганено было», об этих преступлениях еще раз напоминает Иван Гладкой¹⁸. В своей жалобе

¹⁶ Тем не менее Богдан Стеткевич также участвовал в конфликте с евреями. 18 апреля 1646 г. Двора жаловалась на слуг Стеткевича, Тимофея Мурашку и Гелиаща Щепу, якобы напавших на Погост, избивших войта и ограбивших ее дом. Ответ слуг новгородского каштеляна был подготовлен лишь 13 августа. Они отвергли все обвинения и в свою очередь обвинили ее в том, что евреи тайно вымышляют «ложные, противные гадкие вещи» («potajemnie żydowstwo iako śnać zwykli czynić przeciwko chrześcian tak y teraz wazyli się rzeczy niesłusznie, brzydkie, potwarne, zmyślone [czynić]») [АВАК 1901, 296]. Они заручились поддержкой Б. Стеткевича, составившего отдельную жалобу на действия еврейки в его имении [АВАК 1901, 295]. Вместе с тем, как представляется, Дворе Симшивичевой удалось сохранить за собой аренду над Погостом и другими именными Стеткевича.

¹⁷ В мае 1646 г. Яков Мартинович был ограблен и избит сыном и челядью Дворы Симшивичевой, который не допустил сына священника ловить в пруду рыбу [АВАК 1901, 263]. При ограблении бортей священник действовал вместе с дубновическим землянином Иваном Новицким. 8 марта 1645 г. дубновический землянин Есьман Новицкий жаловался на Лазаря Симшича, который якобы напал на его сына Яна, украл его лошадь, сбрую и увел вола «nie dbając nic na winy prawnie, czyniąc z zufalstwa swego iako żyd, który zawsze przeciwko narodu chrześcijanskiemu przeciwny iest» [АВАК 1901, 204].

¹⁸ Жалоба Гладкого стала ответом на заявление Дворы Симшивичевой о нападении 22 декабря 1646 г. православного игумена на Лулин. Стоит отметить, что Гладкой никоим образом не обращается к обвинению еврейки, называя его лишь проявлением «хтивости» к «кривдам людей христисанских» «великих неприятелей народу христисанского» [АВАК 1901, 330].

он также рассказывает о нападении евреев, «упасшихся в кривды христианские», на погостскую церковь и местного священника¹⁹, а также о том, как евреи, «злость» которых «зневажает право посполитое» и «жаждующих злость свою против их милости законником завзятую выконати», избили на рынке монастырских крестьян²⁰.

Готовность жителей местечка дать благоприятные для евреев показания свидетельствует скорее об их равнодушном отношении к евреям и о безразличии к тому, кто являлся их арендатором [Nadav 1985, 52]. Из жалоб крестьян из Пневно от 28 июля и 20 августа 1646 г. мы узнаем о целом перечне претензий к арендаторам, которые привлекали дополнительных крестьян к выполнению барщины, увеличивали чинш и размер чрезвычайных налогов²¹. Евреи уводили скот, брали сено, разоряли борти, не платили трудникам за выполненную работу и за подводу и, несмотря на полученное разрешение, не допустили строить мельницу, а также не сдержали обещание заплатить за купленный скот [АВАК 1901, 307–308]²². В жалобе православного игумена Ивана Гладкого несмотря на антиеврейскую риторику также нет каких-либо замечаний, касавшихся нарушений евреями религиозных прав крестьян, но лишь обвинения в изготовлении нового

¹⁹ Вероятно, речь идет об избиении Якова Мартиновича в мае 1646 г.

²⁰ Гладкий, вероятно, вновь напоминает об ограблении евреями, арендаторами Лулина, монастырских крестьян на ярмарке.

²¹ «...w robotach uciążaia, z włoki ale każdego osobliwie od niedzieli do niedzieli pędzą, biią, grabią, piątkowe gwałty co było z dymu po 1 to po 2 teraz...» [АВАК 1901, 286]. Хотя крестьяне говорят, что они работают «с воскресенья до воскресенья», тем не менее они не развивают эту тему таким образом, чтобы представить евреев нарушителями предписаний обязывающих их церковных канонов. Следует отметить, что слова крестьян (как их передает запись возного) не следует понимать буквально. Крестьяне считают, что они выполняют в год помимо предписанных им инвентарем 500 повинностей и оценивают нанесенный им ущерб в 1000 злотых: «namniey na każdy rok dni gwałtownie przerobionych nad powinność 500 kładziem <...> za mil 30 y daley w drogę pędzą, do robot gdziebyśmy nie nalezli gwałtem biiąc, pędzą iako do kamienia do domów budowania, drzewa, drania, wożenia, szkapamy czego na ostrowie odbyć nie może to nam gwałtem narzucaia, płacić sobie za to bezcennie każąc 1000 zlp uszczerbku» [АВАК 1901, 286]. В свою очередь, владелец Пневно Адам Котовский в своей жалобе на деятельность назначенных им арендаторов 20 июля 1646 г. указывал, что евреи препятствовали крестьянам продавать изготовленные в домашних условиях товары (речь идет об алкогольной продукции) и вынуждали их продавать товары по низким ценам [АВАК 1901, 287–288].

²² Червинский священник из Пневно также жаловался на евреев, которые в течение трех лет не платили за сено, собираемое с его луга.

корца, задержании выдачи в монастырь меда, взимании овса и увеличении на полбочки выплат с волоки зерна [АВАК 1901, 323]²³.

Вместе с тем, как отмечает А. Теллер, крестьяне весьма болезненно относились к выполнению своих повинностей перед евреями, которым, согласно каноническому праву, было запрещено обладать властью над христианами. Результатом подобной практики стало значительное обострение религиозного и социального напряжения [Teller 1997, 51]. В 1597 г. подданные князя Григория Сангушки подали жалобу во Владимирский гродский суд на свиносских евреев, которые, арендуя в течение нескольких лет Конюхи, Куты и Белополье «до святеня шабатов, до жидовства нас, хрестиян, приводят и примушают, а которые розказаня жидовского не поменило, розмайтým везнем трапят и мордуют, вины з нас незносные берут, а праве до египское неволи нас кгвалтовне и неслушне примушают и притыкают» [Старченко 2003, 93]. Нет никакой возможности проверить достоверность выдвинутых обвинений. Социальные причины, неприятие евреев-арендаторов (разделяемое прежде всего шляхтой) соприкасается с некоторыми религиозными опасениями – речь, вероятно, идет о привлечении евреями христиан в качестве прислуги во время празднования субботы.

Евреев-арендаторов, заставлявших крестьян работать по воскресеньям и по праздникам, обвиняли в неуважении христианских обычаев²⁴. Так, в 1646 г. земляне Лука и Анна Ольковские обвинили

²³ Воздействие норм канонического права на сознание крестьян, по-видимому, происходило позже XVI и даже первой половины XVII в. Однако в 1740 г. недовольные деятельностью арендаторов Гедалии и Ицки Рубиновичей в Кричевском повете белорусские крестьяне уже писали, что они дадут 1000 злотых, но только, чтобы «не возвышался еврей над христианином» [Teller 1997, 50].

²⁴ См.: жалобы Луки Ольковского и Анны Домбровской от 30 января 1646 г. на еврея Давида Якубовича, арендатора Кротова, в избении сына их слуги Петра Шестеля Кондрата, отказавшегося работать в воскресенье [АВАК 1901, 223–224], и священника мотольской церкви Николая Барановича на мотольского арендатора Лейбу Гириевича и его зятя Моисея Исаковича от 13 августа 1652 («*żyd w dzień święty niedzielny tego dnia, ale już z dawnych czasów w dni święte uroczyste wzziwszy przeciwko sobie takowy sposób czynił*») [АВАК 1901, 346]. Польский поэт XVII в. Шимон Старовольский писал, что «*Żydzi... na zelżywość większą wiary chrześcijańskiej, najwięcej w Święta nasze robić kazą: gdzie chrześcianie y przykazania kościelne przystępują, mszej świętej nie słuchają; y Boże, gdy w święto robić muszą, a kto będzie Panu Bogu za to liczbe sroga oddawał, jeno ten co Chrześciany Żydom w moc podaje, której oni na okrucieństwo, jako sprzesięgli nieprzyjaciele chrześcianańscy zażywając, nie tylko na ciele poddanych wniwecz ich obracając, ale też y na duszy, do przystępstwa przykazania Bożego y Kościelnego przywodząc, okrutnie zabijają*» [Kaźmierczyk 1997, 26].

еврея Давида Якубовича, арендатора Кротова, в избииении сына их слуги Петра Шестеля, Кондрата. Давид нанял Кондрата на работу по изготовлению водки и избил его за отказ работать в воскресенье [АВАК 1901, 223–224]. В поведении еврея Лука и Анна усмотрели презрение к христианской религии²⁵. Проблема работы по праздникам и в воскресенье остро стояла и в других регионах Речи Посполитой [Teter 2006, 60–63, 187]. 13 ноября 1692 г. люблинский официал Ян Кашовский разрешил евреям варить и продавать спиртные напитки по воскресеньям и праздникам, только не на центральных улицах, предместьях и во время двенадцатых праздников (по всей видимости, речь шла о деревнях, находившихся под юрисдикцией Хелмской епархии). Это письмо впоследствии неоднократно подтверждалось [Materiały źródłowe 2001, № 1720].

Разнообразные источники, начиная уже с XVI в., говорят о встречах евреев с крестьянами за городом и скупки у них сельскохозяйственной продукции и скота²⁶. Считавшиеся по сельской местности

²⁵ «...pastwiąc sie nad krwią chrześcijańską umyślnie na wzgardę czynione» [АВАК 1901, 224]. 19 апреля 1646 г. землянин пинского повета Иван Кропивницкий подтверждает обвинение Ольковских: «Żyd Pinsky czyniąc na zgardę chrześcijańską wiary tego to poddanego mego Kondrata przymuszał, aby w dzień święty niedzielny robił; tedy poddany mój, strzegąc święta robić nie chciał, Dawid Jakubowicz razem z niejakim Jakuszką, żydem z Pinska, okrutnie, tyrańskie kiymi zabili y zamordowali» [АВАК 1901, 251]. Однако согласно судебному решению от 6 июня 1646 г. Давид Якубович приговаривался к уплате 60 коп и 4 грошей, по тому же решению суда его дело переносилось в юрисдикцию суда подстаросты [АВАК 1901, 269–272].

²⁶ Купцы обвиняли и постоянно запрещали евреям «преуспевать над христианами», требуя, чтобы они торговали только на рынке. Практика скупки товаров у крестьян свидетельствует об успешной конкуренции евреев с христианским купечеством. Последним препятствовали старые архаичные и ограничивающие предписания городского рынка, евреи, часто не принадлежавшие ни к каким корпорациям, могли более успешно действовать на рынке и более эффективно использовать сложившуюся конъюнктуру. См. жалобу пшемысльских мещан на евреев от 17 января 1608 г., которые скупали у крестьян за городом сельскохозяйственную продукцию: «Niewerne Żydy przemyskie, którzy za rozpostarciem swem w handlach rozmaitych a osobkiwe w łokciach i wagach przez subtelność swoją (?) i chytróść żydowską (!)... czyniąc wielkie monopolia tak w mieście jako i około miasta czyniąc wielkie zakupienia tak rozmaitych zboż, łój, przemień, żyta, owsów, ryb, śledzi, chmielów... co czyniąc na wielkie ubliżenie i zniszczenie mieszczan, zakupstwa towarów w drodze, osobliwe terazniejszego czasu» [Schorr 1991, 106]. В жалобе Ивана Солтана от 24 марта 1605 г. рассказывается, как холмские евреи, «купуючи в селах волю, яловицы, козлы, бараны, гуси, куры, мед, хмели и иншие речи дворы в Жировицах заповетрили» [АВАК 1901, 59]. В универ-

еврейские разносчики, мелкие торговцы и лавочники приходили в деревни, чтобы полученным у крестьян товаром обеспечить потребности беднеющего городского населения.

Появление подобных отношений, особенно характерных начиная со второй половины XVII в., свидетельствует об изменении социальной структуры польско-литовского еврейства. В период экономического кризиса, охватившего в первую очередь большие города, доля богатых купцов, занимавшихся оптовой и международной торговлей (что позволялось магистратами городов), уменьшалась, но росла численность бедных лавочников, странствующих торговцев и перекупщиков. Это укрепляло значение локальных рынков, но противоречило соглашениям еврейских общин с магистратами, накладывавшими ограничения на розничную торговлю.

Присутствие евреев в отделенных от крупных еврейских общин местах, главным образом в сельской местности, – постоянный источник беспокойства со стороны общинного руководства и религиозных элит. Это беспокойство было частью общей с христианами тревоги, вызванной тесными социальными контактами между евреями и христианами, тем более что повседневная жизнь в селе, видимо, в меньшей степени контролировалась общинными институтами. В середине XVI в. против распития спиртных напитков с неевреями выступал проповедник Беньямин Вольф [Fram 1997, 52]. Во второй половине XVII в. Цви Гирш Кайдановер предостерегал евреев, арендаторов постоянных дворов и корчем от совместного с неевреями распития некошерного вина [Hundert 1986, 160].

сале несвижским евреям от 7 марта 1647 г. Александр Людовик Радзивилл ссылается на жалобу местных жителей, которые указывали, что евреи «dla kupowania żywności przed miasto zabiegacie, one zakupujecie, a co większą, targi i handle na ulicach swoich mimo rynku zakładacie, co żeby się więcej nie działo» [Jewish Privileges 2001, 147]. 1 августа 1669 г. пинские мещане жаловались на евреев города, которые «zboża wozami u ludzi wieyskich y innych tak na rynku iako y po ulicach y drogach przeymuiąc, niepuszczaiąc w rynek prowadzić, ogulem zawracaią, ubogim zaś chrześcijanom... według ubostwa dla pożywienia siebie samych chcą kupić nie przypuszczaią owszem odpychaią y kupować niedopuszczaią». Покупка евреями зерна была необходима им для производства водки, которую они варили («w dni pospolite y w dni święte bez przestanku w kilkadziesiąt winnicach na kilkaset kotłów y bań») и развозили и продавали по окрестным городам и местечкам [АВАК 1902, 17]. Шляхта пользовалась привилегией, освобождавшей их от выплат податей от фольварка, поэтому купцы пригоняли в их владения скот на зимовку.

Кроме пищевых и литургических проблем (например, связанных с миньяном или с определением времени начала и завершения праздников), особое беспокойство вызывало нарушение субботних запретов. Тревога из-за несоблюдения евреями, живущими в деревне, строгих субботних предписаний ощущается в постановлениях Литовского ваада 1662 г., введившего надзор за шинкарями в общинах и поселениях [Kalik 2003, 236]. Х. Бен-Сассон в одной из своих статей показал влияние социально-экономических реалий на изменение религиозных правил (*galaха*) и вклад польских и литовских раввинов в свод еврейского права. Традиционные постановления о магазинах, лавках или ремесленных мастерских пополнились нововведениями, вызванными правами на аренду или формальной собственностью на землю, где крепостные крестьяне должны были выполнять различные обязанности, например барщину [Ben-Sasson 1956, 187]. Порицалась, но признавалась практика, когда барщинные крестьяне работали в субботу. Например, в одном из респонсов р. Йозеля Сиркеса рассказывалось о богатом еврее, у которого было много семян и зерна, которое он грузит на корабль и продает за морем. «И это обычно для тех земель, что неевреи пахут и сеют в субботу, чтобы он не понес убытка». Сиркес также советовал по-доброму обращаться с крепостными, чтобы те не пришли и не отомстили (*ло ябау либ-от хаю бемаишпа хатов аль ядей хатова вехаишпа лахем*) [Ben-Sasson 1956, 191–192].

Другой предмет беспокойства – вопрос о свиньях, обсуждавшийся вначале как часть проблемы торговли некошерным мясом. Так, свиней нельзя было брать в счет уплаты долга. Беньямин Солник требовал, чтобы человек, взявший свинью в счет уплаты долга, продал ее немедленно, даже если это причинит убыток. Между тем еще больше вопросов вызвало присутствие свиней в фольварках. Йозель Сиркес отмечал: «Ныне в нашем поколении есть люди, которые заранее арендуют от князей города и деревни, то есть весь доход идет князю, и от запашки, скота и свиней, которые живут во дворе князя... и за все время аренды еврей свиней разводит, кормит и выращивает для рабочих и слуг. Но нет для этого разрешения. И мы уже сделали постановление, чтобы конфисковать и изгнать их (*асину смиха лепахримам велиндотам*)... но не видели мы, что оно было исполнено (*меулам ло рау браха беесек зе*)... И у всякого,

у кого есть право арендатора, кто взял от князя в распоряжение город или деревню, и даже тот, кто был предупрежден не брать в распоряжение свиней, тот должен немедленно продать их, даже если это рассердит князя. Запрещено разводить (*лехаихотан*) и кормить свиной работой и следует немедленно продать их [т.е. свиней] и не получать от них прибыли» [Ben-Sasson, 1956, 192].

Сиркес также заявлял, что люди, занимающиеся свиноводством, «никогда не увидят успеха в своих делах, ибо прокляты будут свиноводы» [Кац 2010, 448].

Зять р. Йозеля Сиркеса, р. Давид Халеви, признавал существование обычая, когда евреи кормят прислугу нееврейской едой, т.е. держат свиней, но давал совершенно другое решение: «Хотя покупает Израиль от своего друга тrefное, чтобы дать своей нееврейской прислуге, не запрещено это и нет запрета на это тrefное... И таков простой обычай, который я видел» [Ben Sasson 1956, 193]. «И уже имели такое обыкновение и не запрещали им это мудрецы, так как сказано... не запрещено покупать тrefное» [Кац 2010, 448]. В этом постановлении Я. Кац видит характерную для польских раввинов тенденцию оправдывать существующее положение дел и объясняет его духом экономического рационализма, в соответствии с которым товары утрачивают свой специфический характер и воспринимаются лишь в качестве объекта получения прибыли [Кац 2010, 116].

Таким образом, отношения между евреями и крестьянами отличались разнообразием. При этом каждая из сторон не представляла какой-либо социально закрытой и гомогенной группы. Евреи-арендаторы были одними из наиболее богатых представителей еврейской общины, но их положение вызывало беспокойство со стороны духовной элиты еврейского общества, которая обвиняла их, особенно арендаторов пропинации, в аморальности и невежестве (например, Габриэль Шусберг в хронике «Врата раскаяния») [Vacon, Rosman 1991, 216]. По убеждению краковского проповедника второй половины XVII в. р. Берахьи Бераха, разведение свиней евреями-арендаторами, нарушение субботы, пренебрежение общинными решениями и произнесение молитв в недостойном обществе привели к трагедии Хмельниччины [Ben-Sasson 1956, 194; Rosman 1986a, 435]. Натан

Ганновер также видел в арендаторах и в их деятельности одну из главных причин погромов 1648 г. В хронике «Пучина бездонная» он упоминает Захария Собиленко, арендатора Чигирина (*moshel ha-ir*), который «арендовал указанный город у упомянутого пана (Конецпольского), подобно всем евреям в Руси, которые таким образом стали там повсеместно управляющими и хозяевами. Это и явилось причиной страшного бедствия, ибо евреи своим высоким положением вызывали зависть» [Еврейские хроники 1997, 90]. В этом отношении еврейский хронист следовал за предостережениями еврейской элиты, осуждавшей подобные занятия. Так, решение Ваада Четырех земель 1581 г. запрещало в границах Великой и Малой Польши и Мазовии под угрозой отлучения и штрафа в 200 злотых арендовать сбор чопового²⁷, монетные дворы и таможи. Этот запрет был вызван опасением, что подобного рода занятия могут привести к «большой опасности» [Weinryb 1973, 138–139; Cygielman 1982, 135–137].

В одном из своих респонсов р. Иоэль Сиркес повторил опасения еврейской элиты. Он указывал, что «общины устанавливают и приказывают [под угрозой] многочисленных наказаний, чтобы евреи не нанимали в аренду сбор чопового, так как есть большая опасность от жалоб христиан, что евреи господствуют и правят ими, как короли и князья» [Fram 1996, 172; Teter 2006, 35]. За этими опасениями стояло неодобрение польского общества, в первую очередь шляхты и церкви. Вместе с тем остается неясным, каким был образ еврея или еврея-арендатора в глазах простого крестьянина XVII в. По всей видимости, негативный образ еврея как эксплуататора и нарушителя христианского идеала социальной справедливости в сознании крестьянства получил развитие в более позднее время – к концу XVII – в первой половине XVIII в.

Занятия евреев арендой целых деревень, выполнение ими фискальных и судебных функций еще более накаляли отношения между ними и крестьянами. С другой стороны, в деревнях существовали другие группы евреев, занятых арендой пропинации или питейных заведений. Корчма изначально являлась местом тесного социального контакта [Goldberg 1974, 259; Żydzi polscy 2001, 147–150; 167–168;

²⁷ Чоповое – налог, взимаемый за изготовление, импорт и продажу алкогольной продукции.

Kalik 2008, 384–386]²⁸. Проникновение евреев в деревню свидетельствует об их активной роли в экономике страны. Жизнь евреев в сельской местности открывала новые возможности для еврейско-христианских отношений также в социокультурной сфере.

Литература и источники

- Архив АЮЗР 1879 – Архив Юго-Западной России. Киев, 1879. Т. 1. Ч. 6.
- АВАК 1892 – Акты, издаваемые Виленской Археографической комиссией. Вильно, 1892. Т. 19.
- АВАК 1901 – Акты, издаваемые Виленской Археографической комиссией. Вильно, 1901. Т. 28.
- АВАК 1902 – Акты, издаваемые Виленской Археографической комиссией. Вильно, 1902. Т. 29.
- Еврейские хроники 1997 – Еврейские хроники XVII столетия (эпоха «хмельничины») / Исслед., пер. и коммент. С.Я. Борового. М., 1997.
- Кац 2010 – *Кац Я.* Традиция и кризис. Еврейское общество на исходе Средних веков. М., 2010.
- Памятники 1846 – Памятники, изданные временной комиссией для разбора древних актов. Киев, 1846. Т. 1. Отд. 2.
- Старченко 2003 – *Старченко Н.* Евреи на Волини в конце XVI – первой трети XVII в.: некоторые наблюдения над непростым соседством // *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга.* М., 2003. С. 92–104.
- Старченко 2014 – *Старченко Н.* Честь, кров і риторика: Конфлікт у шляхетському середовищі Волині (друга половина XVI – початок XVII століття). Київ, 2014.
- Статут 2005 – Статут Вялікага княства Літоўскага 1588. Мінск, 2005.
- 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.
- Bacon, Rosman 1991 – *Bacon G., Rosman M.* Kehilla nivheret bi'metsuka: Yahadut polin be'ikvot Gezeirot Tah-Tat (Избранная община в опасности: польские евреи после погромов 1648–1649 гг.) // *Ra'ayon ha-Behira be'Yisrael u ba'Amim / Ed. by Sh. Almog., M. Heyd.* Jerusalem, 1991. P. 207–219.

²⁸ В этом отношении следует обратить внимание на место водки в крестьянской жизни. Алкоголь играл важную роль в социальной жизни, в отношениях с помещиком, являлся неизменным компонентом сельских торжеств, сопровождал людей от рождения до смерти. Водка была объектом товарного обмена, рассматривалась как форма подкупа и подарка и т.д. [Kargol, Ślusarek 2017, 105].

- Ben-Sasson 1956 – *Ben-Sasson H.H.* Takanot issurei shabat shel Polin u'mashautan ha'hevratit ve'kalkalit (Запреты работы в субботу в Речи Посполитой и их социально-экономическое значение) // *Zion*. Vol. 21 (1956). P. 183–206.
- Cieśla 2015 – *Cieśla M.* Żydzi wiejscy w Wielkim Księstwie Litewskim w drugiej połowie XVIII w. // *Kwartalnik Historii Żydów*. T. 254 (2015). № 2. S. 231–246.
- Cygielman 1982 – *Cygielman A.* Iskei hakhirot shel yehudei Polin u'kesharam le'hithavut “Vaad arba aratzot” (Арендные договора евреев Польши и их связь с созданием Ваада четырех земель) // *Zion*. Vol. 47 (1982). № 2. P. 112–144.
- Feldman 1969 – *Feldman E.* Heichan u'bishvil mi nitkanu ha'takanot le'issur ha'melakcha be'shabat shel r. Meshulam Faibish? (Где и для кого были приняты постановления о запрещении работы в субботу р. Мешулама Файбиша?) // *Zion*. Vol. 34 (1969). P. 90–97.
- Fram 1996 – *Fram E.* Bein 1096 le'1648–1649 – Ijun mechadesh («Между 1096–1648 гг.»: Новая оценка) // *Zion*. Vol. LXI (1996). № 2. P. 159–182.
- Fram 1997 – *Fram E.* Ideas Face Reality. The Jewish Law and Life in Poland (1550–1655). Cincinnati, 1997.
- Goldberg 1974 – *Goldberg J.* Poles and Jews in the XVII–XVIII Centuries. Rejection or Acceptance? // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Bd 22 (1974). S. 248–282.
- Goldberg 1989 – *Goldberg J.* Żyd i karczma miejska na Podlasiu w XVIII w. // *Studia Podlaskie*. 1989. № 2. S. 27–38.
- Goldberg 1990 – *Goldberg J.* Władza dominialna Żydów-arendarzy dóbr ziemskich nad chłopami w XVII–XVIII w. // *Przegląd Historyczny*. T. LXXXI (1990). № 1/2. S. 190–191.
- Goldberg 1993 – *Goldberg J.* Żyd a karczma wiejska w XVIII w. // *Wiek Oświecenia*. 1993. № 9. S. 205–213.
- Horn 1975 – *Horn M.* Żydzi na Rusi Czerwonej w XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. Działalność gospodarza na tle rozwoju demograficznego. Warszawa, 1975.
- Hundert 1978 – *Hundert G.* Security and Dependence: Perspectives on Seventeenth Century Polish-Jewish Society. Jewish Merchants in Little Poland. N. Y., 1978.
- Hundert 1986 – *Hundert G.* The Implications of Jewish Economic Activities for Christian-Jewish Relations in the Polish Commonwealth // *The Jews in Poland* / Ed. by C. Abramsky and M. Jachimczyk. London, 1986. P. 245–275.
- Jewish Privileges 2001 – *Jewish Privileges in the Polish Commonwealth. Charters of Right Granted to Jewish Communities in Poland-Lithuania in the Sixteenth to Eighteenth Centuries* / Ed. by J. Goldberg. Jerusalem, 2001. Vol. 2.
- Kalik 1995 – *Kalik J.* Szlachta Attitudes Towards Jewish Arenda in the Seventeenth and Eighteenth Centuries // *Gal Ed*. Vol. 14 (1995). P. 15–25.
- Kalik 2003 – *Kalik J.* The Orthodox Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth // *Jewish history*. Vol. 17 (2003). P. 229–237.
- Kalik 2008 – *Kalik J.* The Inn as a Focal Point for Jewish Relations with the Catholic Church // *Jews and Slavs* / Ed. by W. Moskovich, I. Fijałkowska-Janiak. Jerusalem; Gdańsk, 2008. Vol. 21: Jews, Poles and Russians. Jewish-Polish and Jewish-Russian Contacts. P. 381–390.

- Kalik 2009 – *Kalik J.* Scepter of Juda. The Jewish Autonomy in the Eighteenth-Century Crown Poland. Leiden, 2009.
- Kargol, Ślusarek 2017 – *Kargol T., Ślusarek K.* Życie społeczne chłopów w zachodniej Małopolsce w epoce reform agrarnych na przełomiu XVIII i XIX wieku // *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*. 2017. Z.1. S. 101–118.
- Kaźmierczyk 1997 – *Kaźmierczyk A.* The Problem of Christian Servants as Reflected in the Legal Codes of the Polish-Lithuanian Commonwealth During the Second Half of the XVII century and in the Saxon Period // *Gal-Ed*. Vol. 15–16 (1997). P. 23–40.
- Kaźmierczyk 2011 – *Kaźmierczyk A.* Recenzja na: *Kalik J.* Scepter of Juda. The Jewish Autonomy in the Eighteenth-Century Crown Poland. Leiden, 2009 // *Kwartalnik Historyczny*. T. CXVIII (2011). № 3. S. 577–583.
- Materiały źródłowe 2001 – *Materiały źródłowe do dziejów Żydów w księgach grodzkich lubelskich z doby panowania Augusta II Sasa 1697–1733* / Pod red. H. Gmitereka i A. Tellera. Lublin, 2001.
- Nadav 1985 – *Nadav M.* Ma'asei alimut hadadiyim bein yehudim lelo-yehudim be-Lita lifnej 1648 (Взаимное насилие между евреями и христианами в Литовском княжестве до 1648) // *Gal Ed*. Vol. 7/8 (1985). P. 41–56.
- Nadav 1998 – *Nadav M.* Jewish Ownership of Land and Agricultural Activity in XVI the Century Lithuania // *Scripta Hierosolymitana*. Vol. 38 (1998). P. 161–165.
- Rosman 1986a – *Rosman M.* Dimuyo shel Beit-Israel be-Polin ke-Mirkaz Torah acharei gezeirot 1648-49 (Образ польского еврейства как центра изучения Торы после погромов 1648 г.) // *Zion*. Vol. LI (1986). P. 435–448.
- Rosman 1986b – *Rosman M.* Jewish Perceptions of Insecurity and Powerlessness in XVII–XVIII Century Poland // *Polin*. Vol. 1 (1986). P. 19–27.
- Rosman 1990 – *Rosman M.* The Lord's Jews: Magnate-Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Eighteenth Century. Cambridge, Mass., 1990.
- Schorr 1991 – *Schorr M.* Żydzi w Przemysłu do końca XVIII w. Lwów, 1903 (reprint: Warszawa; Jerusalem, 1991).
- Teller 1997 – *Teller A.* The Legal Status of the Jews on the Magnate Estates of Poland-Lithuania in the XVIIIth Century // *Gal Ed*. Vol. 15–16 (1997). P. 41–63.
- Teter 2006 – *Teter M.* Jews and Heretics in Catholic Poland. A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era. Cambridge, 2006.
- Volumina Legum 1859a – *Volumina Legum* / Wyd. J. Ohryzko. Petersburg, 1859. Vol. 2.
- Volumina Legum 1859b – *Volumina Legum* / Wyd. J. Ohryzko. Petersburg, 1859. Vol. 3.
- 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.
- Żydzi polscy 2001 – *Żydzi polscy 1648–1772. Źródła* / Oprac. i wstępem opatrzył A. Kaźmierczyk. Kraków, 2001.

**Live and Die in the Village.
Relations between Jews and Peasants
in the Eastern Part of the Polish-Lithuanian Commonwealth
in the 17th Century**

Andrey Shpirt

(Moscow Lomonosov State University, Moscow, Russia)

PhD (History), ORCID ID: 0000-0002-0611-9809,
Academic secretary of the Center for Ukrainian and Belorussian Studies,
Faculty of History, Moscow Lomonosov State University,
119192, Moscow, Lomonosovski av. 27-4,
tel.: +7 (495) 939-56-50, E-mail: futesas@gmail.com

Summary: The article is devoted to the social and legal status of Polish-Lithuanian Jews in rural areas and their relations with peasants or Christian population during the 17th century. The author discusses both legal and social problems, as well as the role of religion in the interfaith relations and its contribution to economic development. The penetration of Jews into the village and their appearance in local markets indicate their active role in the country's economy. The life of Jews in rural areas has also opened up new opportunities for Jewish-Christian relations in the socio-cultural sphere.

Keywords: *Jews, social history, Polish-Lithuanian Commonwealth, Christianity, Jewish-Christian relations*

References:

- 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. Zbior studiów / Pod red. M. Wojciechowskiego i R. Schattkowsky'ego.* Toruń, 1996. S. 153–161.
- Bacon G., Rosman M.* Kehilla nivheret bi'metsuka: Yahadut polin be'ikvot Gezeirot Tah-Tat // *Ra'ayon ha-Behira be'Yisrael u ba'Amim / Ed. by Sh. Almog., M. Heyd.* Jerusalem, 1991. P. 207–219.
- Ben-Sasson H.H.* Takanot issurei shabat shel Polin u'mashmoutan ha'hevratit ve'kalkalit // *Zion.* Vol. 21 (1956). P. 183–206.
- Cieśla M.* Żydzi wiejscy w Wielkim Księstwie Litewskim w drugiej połowie XVIII w. // *Kwartalnik Historii Żydów.* T. 254 (2015). № 2. S. 231–246.
- Cygielman A.* Iskei hakhirot shel yehudei Polin u'kesharam le'hithavut "Vaad arba aratzot" // *Zion.* Vol. 47 (1982). № 2. P. 112–144.

- Feldman 1969 – *Feldman E.* Heichan u'bishvil mi nitkanu ha'takanot le'issur ha'melakha be'shabat shel r. Meshulam Faibish? // *Zion*. Vol. 34 (1969). P. 90–97.
- Fram E.* Bein 1096 le'1648–1649 – Ijun mechadesh // *Zion*. Vol. LXI (1996). № 2. P. 159–182.
- Fram E.* Ideas Face Reality. The Jewish Law and Life in Poland (1550–1655). Cincinnati, 1997.
- Goldberg J.* Poles and Jews in the XVII–XVIII Centuries. Rejection or Acceptance? // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Bd 22 (1974). S. 248–282.
- Goldberg J.* Żyd i karczma miejska na Podlasiu w XVIII w. // *Studia Podlaskie*. 1989. № 2. S. 27–38.
- Goldberg J.* Władza dominialna Żydów-arendarzy dóbr ziemskich nad chłopami w XVII–XVIII w. // *Przegląd Historyczny*. T. LXXXI (1990). № 1/2. S. 190–191.
- Goldberg J.* Żyd a karczma wiejska w XVIII w. // *Wiek Oświecenia*. 1993. № 9. S. 205–213.
- Horn M.* Żydzi na Rusi Czerwonej w XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. Działalność gospodarcza na tle rozwoju demograficznego. Warszawa, 1975.
- Hundert G.* Security and Dependence: Perspectives on Seventeenth Century Polish-Jewish Society. Jewish Merchants in Little Poland. N. Y., 1978.
- Hundert G.* The Implications of Jewish Economic Activities for Christian-Jewish Relations in the Polish Commonwealth // *The Jews in Poland* / Ed. by C. Abramsky and M. Jachimczyk. London, 1986. P. 245–275.
- Kalik J.* Szlachta Attitudes Towards Jewish Arenda in the Seventeenth and Eighteenth Centuries // *Gal Ed*. Vol. 14 (1995). P. 15–25.
- Kalik J.* The Orthodox Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth // *Jewish history*. Vol. 17 (2003). P. 229–237.
- Kalik J.* The Inn as a Focal Point for Jewish Relations with the Catholic Church // *Jews and Slavs* / Ed. by W. Moskovich, I. Fijałkowska-Janiak. Jerusalem; Gdańsk, 2008. Vol. 21: Jews, Poles and Russians. Jewish-Polish and Jewish-Russian Contacts. P. 381–390.
- Kalik J.* Scepter of Juda. The Jewish Autonomy in the Eighteenth-Century Crown Poland. Leiden, 2009.
- Kargol T., Ślusarek K.* Życie społeczne chłopów w zachodniej Małopolsce w epoce reform agrarnych na przełomach XVIII i XIX wieku // *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*. 2017. Z. 1. S. 101–118.
- Kats Ya.* Traditsiia i krizis. Evreiskoe obshchestvo na iskhode Srednikh vekov. Moscow, 2010.
- Kaźmierczyk A.* The Problem of Christian Servants as Reflected in the Legal Codes of the Polish-Lithuanian Commonwealth During the Second Half of the XVII century and in the Saxon Period // *Gal-Ed*. Vol. 15–16 (1997). P. 23–40.
- Kaźmierczyk A.* Recenzja na: *Kalik J.* Scepter of Juda. The Jewish Autonomy in the Eighteenth-Century Crown Poland. Leiden, 2009 // *Kwartalnik Historyczny*. T. CXVIII (2011). № 3. S. 577–583.
- Nadav M.* Ma'asei alimut hadadiyim bein yehudim lelo-yehudim be-Lita lifnej 1648 // *Gal Ed*. Vol. 7/8 (1985). P. 41–56.

- Nadav M.* Jewish Ownership of Land and Agricultural Activity in XVI the Century Lithuania // *Scripta Hierosolymitana*. Vol. 38 (1998). P. 161–165.
- Rosman M.* Dimuyo shel Beit-Israel be-Polin ke-Mirkaz Torah acharei gezeirot 1648-49 // *Zion*. Vol. LI (1986). P. 435–448.
- Rosman M.* Jewish Perceptions of Insecurity and Powerlessness in XVII–XVIII Century Poland // *Polin*. Vol. 1 (1986). P. 19–27.
- Rosman M.* *The Lord's Jews: Magnate-Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Eighteenth Century*. Cambridge, Mass., 1990.
- Starchenko N.* Evrei na Volyni v kontse XVI – pervoi treti XVII v.: nekotorye nabliudeniia nad neprostym sosedstvom // *Svoi ili chuzhoi? Evrei i slaviane glazami drug druga*. Moscow, 2003. P. 92–104.
- Starchenko N.* Chest', krov i rytoryka: Konflikt u shliakhets'komu seredovyshchi Volyni (druha polovyna XVI – pochatok XVII stolittia). Kiev, 2014.
- Teller A.* The Legal Status of the Jews on the Magnate Estates of Poland-Lithuania in the XVIIIth Century // *Gal Ed*. Vol. 15–16 (1997). P. 41–63.
- Teter M.* *Jews and Heretics in Catholic Poland. A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*. Cambridge, 2006.
- Weinryb B.D.* *The Jews of Poland. A Social and Economic History of the Jews Community in Poland from 1100 to 1800*. Philadelphia, 1973.

УДК 296.66
ББК 86.39

**«Образам св. не поклоняться...»:
восприятие библейского запрета
в культуре русских субботников
XVIII–XIX вв.**

Татьяна Игоревна Хижая

(Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых,
Владимир, Россия)

Кандидат философских наук, ORCID ID: 0000-0003-1846-5060,
доцент, кафедра философии и религиоведения,
Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых:
600000, Россия, Владимир, проспект Строителей, 87,
тел.: +7 (4922) 53-25-75, +7 (4922) 47-97-37, +7 (4922) 33-13-91,
E-mail: bobcat64@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.9

Аннотация: Одним из главных маркеров русского субботничества был запрет иконопочитания, зафиксированный уже в самых ранних официальных источниках об иудействующих. Следственные дела изобилуют указаниями на «отрицание» икон сектантами. Но кроме малоинформативных стандартных обвинений мы встречаем и более детальные описания иконоборческих представлений и практик «русских евреев». Это были практики отказа от образов – индивидуальные, коллективные, тайные, публичные. Некоторые из них стали специфическими ритуалами «объявления веры» перед церковными и светскими властями. Это были практики поругания икон – также более или менее скрываемые и демонстративные; некоторые из них отличались грубостью и агрессивностью.

Аргументируя важность запрета поклонения иконам, иудаизанты традиционно ссылались на ветхозаветные тексты – Пятикнижие, Псалтирь и книгу Премудрости Соломона. Молокане-субботники в подобных случаях прибегали и к Новому Завету.

Отношение к священным изображениям стало популярной темой полемических бесед между иудействующими и миссионерами в последних десятилетиях XIX в. Попытки миссионеров провести границу между иконами и идолами оказывались тщетными. Субботники не воспринимали аргументы, которые не базировались на цитации священных текстов. А православные,

в свою очередь, не могли в этих условиях полноценно использовать потенциал святоотеческого богословия, раскрывающего сущность христианского поклонения иконам. Их доводы оказывались неактуальными для представителей типичного текстуального сообщества.

Строгий запрет на изображения не исключал в субботнических общинах заместительных практик и практик визуализации. Это замена икон Библией и сакральными надписями, использование картин на ветхозаветные сюжеты, наличие рисунков, изображающих Всевидящее Око, и ритуал почитания изображения Моисея, напоминающий обряд поклонения иконе в православии.

Ключевые слова: *иудействующие, субботники, Моисеев закон, иконы, иконоборчество*

Запрет на почитание икон был характерным признаком культуры русских субботников, возникшим, по всей видимости, на первоначальном этапе ее развития. Самое раннее обнаруженное в официальных документах второй половины XVIII в. своеобразное кредо иудействующих звучало так:

Образам св. не поклоняться, – они <...> суть идолы; в церковь Божию не ходить, не исповедываться и св. тайн не причащаться, а веровать Богу духом, исповедываться и приобщаться чтением псалмов <...> читать перед начатием есть: Се ныне благословите Господа, а по окончании: хвалите Господа вси языцы – до конца; свиного мяса не есть, субботу почитать, а воскресенье не почитать, затем, что оно установлено по новой благодати; крестов на себе не носить [Былов 1890, 151–152].

С этим текстом непосредственно перекликается другой источник, обнаруженный, как и первый, в материалах архива Воронежской духовной консистории, датируемых 1765 г. В нем говорится о трех жителях Тамбовской губернии (в том числе знаменитом Семене Уклеине – организаторе молоканства), которые

на основании Библии и других книг толковали: «в церковь не ходить, св. образам не поклоняться, исповеди и св. тайн не принимать, крестного знамения на себе не изображать, а веровать Богу духом, свиного мяса не есть» [Былов 1890, 149].

Мы видим, что в документах прослеживается дискурс «духовной» веры, противопоставляемой доктрине, таинствам и символам православной Церкви, а запрет на поклонения иконам стоит на первых позициях. Так начиналась история субботничества или, по крайней мере, той его части¹, которая зародилась в недрах «духовного христианства»² – широкого антицерковного движения, появившегося в России в XVIII в. и имеющего некоторые типологически близкие европейскому протестантизму признаки [Иникова 1998, 84; Смилянская 2003, 281, 310, 325]. Представителям «духовного христианства» – духоборцам и молоканам – были свойственны рассуждения о поклонении Богу «в духе и истине», а отрицание внешней обрядности, особенно икон, отождествляемых с идолами, стало одним из главных принципов нового религиозного движения.

В России еще с начала XVIII в. проблема иконопочитания приобретает для православной Церкви особенное значение, оказавшись в центре полемики с западной Реформацией и с «доморощенными» российскими «люторами» и «кальвинами», отрицавшими иконы [Смилянская 2003, 216]. Термины «иконоборство», «иконоборец» становятся обычными для церковного и следственного дискурса этой эпохи при характеристике так называемых протестантствующих, а проблематика защиты икон актуализируется в полемических трудах XVIII в., авторами которых становятся не только духовенство, но и миряне [Дмитрий 1824; Посошков 1895–1905]. Критика народного почитания святынь (икон, мощей, крестов) способствовала рождению нового типа религиозности «духа и истины», характерной для формирующихся неортодоксальных конфессиональных групп.

Иконоборчество молокан-субботников 60-х гг. XVIII в., которые и составили первую зафиксированную в официальных источниках

¹ Речь идет о молоканах-субботниках – одном из течений движения иудействующих. Я придерживаюсь концепции гетерогенной природы субботничества, которое, предположительно, развивалось не из одного источника, а из двух (или нескольких). Этим можно объяснить наличие разных направлений внутри движения [Хижая 2007, 31–56].

² «Духовными христианами» называли себя духоборцы и молокане. Термин «духовное христианство» был принят дореволюционной наукой для обозначения этих течений и широко используется в историографии XX–XXI вв. [Рындзюнский 1954, 159, 169–170, 174, 178, 186–187; Клибанов 1977, 230; Буянов 2014, 3–15; Семенов 2001, 6, 15, 49].

общину иудействующих [Кац 2002, 110], было унаследовано ими от движения «духовных христиан», иногда отождествляемого с российской Реформацией. В этом религиозном течении в какой-то момент возникла ориентация на ветхозаветные тексты. На протяжении всей последующей истории русского иудаизантазма³ почитание икон приравнялось к кумиролужению, строго запрещенному второй заповедью закона Моисея.

Следственные дела о «жидовствующих» изобилуют указаниями на «отрицание» икон сектантами, которые осуждали православных за «идолопоклонство». Нередко, описывая свои убеждения, иудействующие начинали со ссылок на вторую заповедь закона Моисея и только потом говорили о почитании субботы. Кроме малоинформативных, сделанных в трафаретной форме обвинений мы встречаем и более содержательные описания иконоборческих представлений и практик «русских евреев».

Прежде всего это пренебрежительное отношение к иконам, хранящимся в домах, либо вынесение их оттуда – явное или тайное. В 1827 г. священник села Вертково доносил московскому архиепископу Филарету (Дроздову), что наставником «жидовской секты» в селе «состоит крестьянин Афанасий Абрамов <...> а икон в доме его вовсе нет» [Григорий 1874, 67]. Один из свидетелей по делу владимирского крестьянина «иудейской веры» Абрама Сатина (1860-е гг.) замечал, что в его доме иконы в божнице стояли «без всякого призрения», в пыли. Следующим этапом стал отказ от домашнего содержания икон. Допросы Абрама Сатина показали, что он «иконы в доме имел до страшной недели сего же года, а с того времени ни одной иконы не имеет в доме, так как по 3 книги 26 главы Моисеева учения воспрещено поклонение иконам...» Вынос икон из дома со-

³ Под иудаизантазмом в современных исследованиях подразумеваются нееврейские по происхождению синкретические религиозные группы и течения, воспринимающие в том или ином объеме «Моисеев закон» и сохраняющие неиудейские верования, представления и практики. Термин «иудаизанты» восходит к греческому *ioudaizein* (*ioudaizein*) и его латинскому эквиваленту *judaizare*, принятому в христианстве для характеристики религиозных явлений, весьма далеких друг от друга, и имевшему стойкую пейоративную окраску [Хижая 2015]. Термин вошел в научный дискурс и применяется для обозначения иудаизирующих религиозных течений, возникших в различные исторические эпохи [Дмитриев 2016; Алексеев 2012, 15; Шпирт 2003]. Он тождествен русскому слову «иудействующие».

проводился объявлением о вере по «Моисееву закону» приходскому священнику. Таким образом, был совершен акт публичного «оглашения» субботника и его семьи [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 579 («Дело Владимирской Палаты Уголовного Суда по представлению судебного следователя Судогодского уезда 2-го участка о крестьянине деревни Плохова Смоленской волости Абраме Никонорове Сатине, судимом за исповедание иудейской веры»). 1866–1867]. Л. 15–15об., 34, 89].

Демонстративный отказ сектантов от икон играл роль своеобразного ритуала обнаружения их перед властями. При этом речь идет не только и не столько об индивидуальном поступке (это как раз исключение), сколько о коллективном поведении. Такая модель была характерна для иудаизантов двух периодов в истории XIX в. Во-первых, эпохи Александра I, когда правительство и Церковь обратили пристальное внимание на приверженцев «ветхозаветной веры». Так, например, в 1802 г. субботники села Прасковья Кавказской губернии отдали священнику свои домашние иконы, называя их «кумирами и болванами» [Львов 2011, 88]. В 1816 г. множество жителей двух воронежских сёл объявили приходскому клиру,

что все они не только священников к себе в дома призывать, или к ним приходить и иконам поклоняться не хотят, но и всего Нового Завета отрицаются... [РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8876 («Об иудейской секте в городе Ельце». 1814–1818 гг.). Л. 33].

Так же поступали иудействующие и в правление Александра II, когда наблюдалось массовое отпадение тайных приверженцев «Моисеевой веры» от Церкви. Церемония «оглашения» состояла в том, что субботники приходили к дому священника со своими образами и складывали их там, публично от них отказываясь. Например, в 1867 г. жители села Высоцкого «объявили себя» сначала перед местным священником, представив ему список сектантов, а потом в сельском управлении. Туда они принесли иконы из своих домов. Нечто подобное происходило в других ставропольских сёлах [Г.М. 1875, 541–544]. Такой «порядок» отказа от православия не был исключительной особенностью субботничества: он являлся характерной чертой молоканства различных толков и воспроизводился вплоть до XX в. [Львов 2011, 87–88].

Но «русские израильтяне» не ограничивались личным отречением от икон. Восприятие библейского запрета как абсолютного, сверхценного толкало их на словесную защиту своих убеждений – даже во времена, когда публичные высказывания такого рода были весьма опасными. Известно, например, что в 1828 г. (в эпоху, когда действовали жесткие законы против «жидовской секты») во время беседы миссионера с иудействующими села Горы Московской епархии руководители общины «начали говорить, и много говорили против чествования икон, о наблюдении субботы и проч.» [РНБ ОР. Ф. 37. Д. 39 («О жидовствующих Московской Епархии в селе Горах»). 1828 г. Л. 133–168]. Л. 135]. Заметим, кстати, что вопрос об иконах вновь оказался здесь на первом месте.

Приверженцы «ветхозаветной веры» отваживались даже на проповедь иконоборчества среди православных, иногда сопровождающуюся давлением на последних. Так, один из фигурантов известного «елецкого дела» (1814–1818 гг.) молодой и энергичный сектант Иван Жегулин пытался привить свои взгляды десятилетнему племяннику, отданному ему на воспитание бедной сестрой. Он начал учить мальчика грамоте и привлекать его в свою веру, запретив в первую очередь молиться перед иконами [РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5492. Л. 21]. В деле о московской общине упоминается сельская школа для обучения грамоте, которая была устроена одним из руководителей субботников Кондратом Федоровым. Ее посещали не только дети иудействующих, но и христиан. Выяснилось, что Федоров

не оставляет ... поселять в детях сих понятия о вере противныя православному учению, именно запрещает по крайней мере в доме его поклоняться иконам, как сие подтверждено нам лично одним крестьянским сыном, обучавшимся у него [РНБ ОР. Ф. 37. Д. 39. Л. 164].

В источниках мы встречаем и упоминания о грубых формах иконоборчества, применявшихся последователями «Моисеева закона». Это в первую очередь откровенные насмешки над иконами, которые сочетались у некоторых субботников с резкими инвективами в адрес Христа, Богоматери, святых и самих иконопочитателей. Иногда такие практики поругания имели прозелитическую направленность.

Так, кавказский иудействующий Ефим Гушин во время следствия 1823 г. вел себя крайне вызывающе: поносил христианскую веру,

иконы, святых. Присутствующий при этом священник пытался урезонить подследственного. Но Гущин «в азартности» принялся оскорблять священника, обвиняя его в невежестве [Ливанов 1875, 390–391].

В 1818 г. началось расследование о переходе в «секту иудействующих» однодворцев воронежского села Козловка. Здесь 17 очевидцев утверждали,

что они слышали от подсудимых <...> хулы на божественность Пресвятой Богородицы и Сына Божия, что они поносят иконы и священников и стараются склонить других на свою ересь [РГИА. Ф. 1263. Оп. 1. Д. 421 («О проведении расследования о переходе в секту иудействующих 6 семейств однодворцев села Козловки Бобровского уезда Воронежской губернии». 1825 г. Л. 389–406). Л. 399–400].

Упомянутый Абрам Сатин в 1864 г. с насмешкой сообщил своему родственнику о прибытии в церковь Боголюбского образа Божьей Матери – одной из главных святынь Владимирско-Суздальской епархии: «Ступайте в церковь, встречайте привезенного к вам деревянного Бога» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 579. Л. 34].

Красноречиво в этом отношении поведение иудаизантов из г. Ельца. Его особенностью стала демонстрация крайней враждебности к православию, которая воспринималась окружающими как грубое богохульство. Она заключалась не только в традиционном для субботников отождествлении икон с идолами и обвинении православных в идолопоклонстве. Елецкие купцы Яковлев и Михайлов позволяли себе открытые насмешки над иконами, крестными ходами и их участниками, произносили такие ругательства по отношению к Христу и Богородице, что очевидцы не могли повторить их «из уважения к религии». Сын Бориса Яковлева, указывая на икону святителя Николая, смеялся: «Вот, пронесли вашего Николашку слепого» [РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5492. Л. 20]. Но особенно усердствовал в поношении христианства Жегулин, о чем заявили многочисленные свидетели. Этот ревностный последователь «ветхозаветной веры» с презрением говорил о Христе: «...наши евреи Спасителя вашего драли за волосы и били кулигьями». Он называл Новый Завет «бабьими сплетнями», икону – доской, «написанной бабой», Николая Чудотворца – «однодворцем», а Иоанна Златоуста – «желто-

ухим» [РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5492. Л. 19–29]. Подобная профанация сакрального в отношении икон и изображенных на них святых, проявляющаяся практически в тождественных выражениях, была характерна равно как для вольнодумцев-одиночек, так и для представителей религиозных движений еще в XVIII в. [Смилянская 2003, 263–294], что свидетельствовало о существовании длительной и устойчивой традиции поругания святынь в народной культуре.

От слов некоторые иудействующие готовы были перейти к действиям. Так, в следствии по делу екатеринославских последователей «Моисеева учения» отмечалось, что

один из сей секты, будучи в богоугодном заведении призираем, снял секретно иконы, разломал оныя, бросил в нечистоту, в чем в присутствии Губернского правления сознался, за что и отдан под суд [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 17 («По донесению исправляющего должность екатеринославского губернатора о субботнике Семене Соколове, приготовляющемся к переселению в Александровский уезд Кавказской губернии и об отце его Осипе Соколове». 1820 г.). Л. 3].

А вот реплика из отчета миссионеров о московской секте, упоминающая субботницу Степаниду Афанасьеву, рассерженную на присоединившихся к православию невестку и внуков:

Самую же сноху оную Кузьмину с меньшею дочерью ея за присоединение к церкви, так теснит Афанасьева в доме, что не дает им с собою есть; и сверх того с поруганием выкинула из избы икону, которую они для себя поставили было [РНБ ОР. Ф. 37. Д. 39. Л. 142–142об.].

Аналогичным было и отношение к кресту, как одному из главных символов христианства, на который распространялся, с точки зрения «русских иудеев», ветхозаветный запрет. Так, елецкий субботник Жегулин, запрещавший племяннику поклоняться иконам, сорвал с него крест. Сами иудействующие крестов не носили или снимали их с себя и с детей, когда начинали явно исповедовать свою веру, о чем свидетельствует, например, дело о владимирских последователях «Моисеева закона» [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 579. Л. 13об., 18, 23]. При этом практики насильственного надевания креста на «жидовствующих», аналогичные практикам унижения евреев в простонарод-

ной среде, воспринимались субботниками весьма болезненно. Один из свидетелей по делу владимирских субботников вспоминал:

Случалось мне видеть, что наши малые ребята, играючи с Абрамовыми детьми, смеясь, говорили им: давай крест вам наденем; Абрамовы же дети при этом плакали и убегали к матери [РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 579. Л. 26].

Аргументируя важность запрета поклонения иконам – и в процессе следствия, и в полемике с православными – иудаизанты традиционно ссылались на ветхозаветные тексты, в первую очередь на Пятикнижие:

Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им (Исх 20:4–5);

Не делайте себе кумиров и изваяний, и столбов не ставьте у себя, и камней с изображениями не кладите в земле вашей, чтобы кланяться пред ними, ибо Я Господь Бог ваш (Лев 26:1);

Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху и что на земле внизу, и что в водах ниже земли, не поклоняйся им и не служи им (Втор 5:8–10);

Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения какой-либо птицы крылатой, которая летает под небесами, изображения какого-либо гада, ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли (Втор 4:15–18).

Встречались также ссылки на Псалтирь и книгу Премудрости Соломона:

Идолы язычников – серебро и золото, дело рук человеческих: есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят; есть у них уши, но не слышат, и нет дыхания в устах их. Подобны им будут делающие их и всякий, кто надеется на них (Пс 134:15–18);

Но более жалки те, и надежды их — на бездушных, которые называют богами дела рук человеческих, золото и серебро, изделия художества, изображения животных, или негодный камень, дело давней руки (Прем 13:10).

Молокане-субботники иногда прибегали к Новому Завету, а именно к тексту Апокалипсиса:

Прочие же люди, которые не умерли от этих язв, не раскаялись в делах рук своих, так, чтобы не поклоняться бесам и золотым, серебряным, медным, каменным и деревянным идолам, которые не могут ни видеть, ни слышать, ни ходить (Откр 9:20).

Этот фрагмент упоминал фигурант «петербургского дела» 1822 г., воронежский крестьянин Ефим Лукьянченков, мировоззрение которого представляло собой удивительный пример совмещения ветхозаветных установок с христианской верой. Размышляя над любимым для всякого иудействующего вопросом о поклонении иконам, он указывал на 9-ю главу Откровения Иоанна Богослова. Увещевавший его по долгу службы священник – крупный ученый, богослов и библиист Г.П. Павский – в донесении петербургскому митрополиту писал:

Имел сомнение о поклонении иконам, которые, по внушению евреев, он готов был почитать идолами деревянными и серебряными, и думал, не о поклонении ли иконам сказано в 9 главе Апокалипсиса в ст. 20 [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 г.). Л. 256].

На этот стих обычно ссылались для защиты своих убеждений молокане-воскресники. Но и молокане-субботники, признающие авторитет текста Апокалипсиса, усматривали в этом отрывке переключку с соответствующими ветхозаветными цитатами.

Напряженное внимание приверженцев «Моисеева учения» к вопросу об иконах было, с одной стороны, результатом чтения Библии, а с другой – реакцией на то значение, которое придавалось иконопочитанию православными. Базовый запрет в религиозной жизни «жидовствующих» явился зеркальной противоположностью важнейшего предписания, существовавшего в русской православной культуре.

Неслучайно почитание священных изображений стало одной из распространенных тем полемических бесед между иудействующими и миссионерами в последние десятилетия XIX в. Известно, что миссионерская активность Церкви возрастает в третьей четверти XIX столетия [Секирин 2016; Далецкая 2005, 11–12]. В это время, помимо индивидуальных увещаний «заблудших», которые проводили священники, получает широкое распространение новая форма борьбы с сектантством – публичные диспуты. Детальными описаниями споров с «русскими иудеями» полна миссионерская литература этого периода. Миссионерские заметки, дневники, отчеты относятся к достаточно содержательным и относительно объективным источникам изучения мировоззрения «жидовствующих». Успехи проповедников, естественно, отмечаются там довольно часто, но аргументация полемизирующих сторон передана вполне адекватно. Особенно ценным памятником в этом отношении является дневник ставропольского миссионера Симеона Никольского [Никольский 1896]. Это подробнейший документ, напоминающий дневник полевого исследователя; в нем отсутствуют примеры эффектных побед священника в спорах с субботниками, а случаи обращения их в православие описываются чрезвычайно редко.

Анализ подобной литературы демонстрирует, что старания проповедников провести в процессе диспутов границу между иконами и идолами оказывались тщетными. Иудействующие не воспринимали аргументы, которые не базировались на цитации священных текстов, что было характерной чертой народной религиозности. Просто логическое рассуждение их не трогало совершенно. Попытки объяснить разницу между христианскими иконами и идолами древности при помощи рациональных доводов не имели успеха: последователи «Моисеева закона» были уверены, что Библия обращена непосредственно к ним, а не просто описывает то, что было когда-то. При этом усилия миссионеров строго следовать ветхозаветным текстам в ходе полемики наталкивались на трудности. Нередко ход беседы был таким. Сначала сектанты читали соответствующие фрагменты Библии, акцентируя внимание на запрещенности изображения, рукотворности идолов и их бесчувственности. Вывод из прочитанного звучал так: все рукотворное проклято. В ответ миссионер называл древние святыни, которые благословил сам Бог: скинию, изображе-

ния херувимов, жертвенник, храмовые светильники и т.п. Субботники соглашались. Миссионер, развивая мысль, заключал, что предписание о почитании сакральных предметов было дано Богом на вечные времена. «Жидовствующие» возражали: теперь этого не нужно соблюдать (что, кстати, было зеркальным отражением аргументации православных, отвергающих необходимость следования ветхозаветным заповедям). Священник парировал: не соблюдающий библейские постановления подпадает под проклятие. Крестьяне протестовали: это проклятие не Бога, а человека (подразумевая пророка Моисея). Их оппонент уточнял: Моисей действовал по внушению Святого Духа. Слушатели принимали этот довод, но замечали, что пророк проклинал евреев за кумиропочитание, а не за неимение рукотворных образов. Проповедник отвечал: проклятие накладывается не за несоблюдение одной только заповеди, а за игнорирование и других, в том числе и за невыполнение предписаний о храме. Далее разговор переносился в плоскость того, что храм был разрушен и потому заповеди, его касающиеся, невыполнимы...

Неоднократно в ходе бесед миссионеры настаивали на сопоставлении икон с реликвиями, упоминаемыми в Библии. Иконы, говорили они, имеют неземную силу подобно силе ковчега и медного змия. Священные предметы не называются богами в отличие от идолов, которые бессильны. При этом проповедники фактически ссылались на орос Седьмого Вселенского собора: «ибо честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней» [Карташев 1994, 501]. Язычники же оказывали честь самому идолу. Нравственные последствия почитания идолов были губительны для избранного народа, в то время как за почитание херувимов и медного змия евреи получали благословение и исцеление. Через идолов осуществлялось общение с бесами, через святыни – богообщение. Вышеприведенные рассуждения представляли собой разработанную, изощренную аргументацию, базирующуюся на обильной цитации Библии и отчасти (скрытно, разумеется) на святоотеческом богословии (трудах прп. Иоанна Дамаскина, римского папы Григория II и др.).

Субботники интересовались: как можно изображать Бога, если он невидим? Этот вопрос воскрешал известные споры об изобразимости Божества в Византии эпохи иконоборчества. Поэтому право-

славные прибегали к аргументации прп. Феодора Студита: иконы изображают не природу Бога, а Его явления миру, то есть библейские сюжеты. Тогда сектанты задавали вопрос: почему же в эпоху Ветхого Завета был ковчег и другие святыни, но не было изображений Бога? Здесь, в соответствии с богословием иконы, священнику следовало бы развивать тему боговоплощения: говорить о том, что в Ветхом Завете Бог еще не воплотился и потому не был изображим, и лишь вочеловечение Христа стало основанием для Его изображения. Но священник замолкал по понятным причинам: подобные рассуждения были совершенно бесполезными в спорах с иудаизантами, апеллировавшими исключительно к священному для них тексту [Никольский 1896, 153–160; Гусаков 1889а, 461–468; Гусаков 1889б, 497–505; Попов 1899, 9–14].

Спор об образах практически всегда заходил в тупик. Встречались случаи, когда субботники в ходе полемики колебались в своем отношении к личности Христа [Попов 1899, 9; Э.Я. 1896, 51–52], но в вопросе об иконах они не шли ни на какие уступки. Миссионер попадал в сложное положение: опираясь лишь на тексты Библии, невозможно было представить аудитории высокое восточнохристианское богословие иконы. А использовать богатый потенциал патристики, раскрывающей сущность иконопочитания, различающей понятия «латриа» и «проскинесис» [Дворкин 2014, 581], было бесполезно: «русские евреи» оказывались совершенно невосприимчивыми к подобным доказательствам. Отсюда – бесплодность дискуссий об иконах. Потенциальные аргументы православных борцов с сектантством были не актуальными для иудействующих – представителей типичного текстуального сообщества [Львов 2011, 94–96].

Отсутствие изображений компенсировалось в субботнических общинах заместительными практиками. Особое значение придавалось в жилищах иудействующих красному углу. Как и в домах православных, он играл здесь роль сакрального центра. Но если христиане традиционно помещали в этом месте иконы, то во время сектантских молений в переднем углу крестьянской избы обычно находились Библия или Псалтирь. Иногда это было просто пустое пространство, символически отгороженное занавеской.

В домах московских субботников можно было увидеть на стенах заповеди Декалога:

Моления совершают и (каждый) в своих домах, в которых у всех в переднем углу, вместо наших икон, лежат библии или псалтири; а у крестьян Горскаго Прохора Титова и Стреповского Ефрема Пантелеева на стене, впереди, прибиты написанные на листе 10-ть заповедей [РНБ ОР. Ф. 37. Д. 39. Л. 159об.–160].

К практикам визуализации, не искорененным строгим библейским запретом, можно отнести наличие в сообществах «русских израильтян» «альтернативных» изображений. Это могли быть книги с картинками и рисунками, посвященными ветхозаветным сюжетам. Известный этнограф В. Майнов, изучавший жизнь южнорусской общины «жидовствующих», сообщает о наличии практически в каждом жилище изображений Моисея «в разные моменты его жизни». Чаще всего они были взяты из книги, названной наблюдателем как «Священная история в картинах»⁴ [Майнов 1872, 249]. О наличии некоей картины «с иностранной надписью» во время сектантских богослужений писал автор очерка о последователях «Моисеева закона» в Воронежской губернии [Е. – в. 1877, 283].

Интересные сведения дает нам записка статистика и этнографа А.И. Артемьева, участника Саратовской статистической экспедиции (1855 г.). Он пишет о местных субботниках:

...у иных же бывают листы, на которых изображено Всевидящее Око, между двух рядов светильников, а внизу написаны 10 заповедей, или глава XX книги Исхода [РНБ ОР. Ф. 37. Д. 273 («Краткая записка о современном положении раскола в Саратовской губернии». 1855 г.). Л. 36об.]

Наконец, В. Майнов зафиксировал в описанной им общине иудействующих ритуал почитания изображения Моисея, напоминающий обряд поклонения иконе в православии. Исследователь сообщил о наличии в переднем углу субботнических домов «лондонской гравюры» – «Моисей при горьких источниках с трисиянием». На вопрос ученого о происхождении такого обычая хозяева отвечали, что делается это «из уважения к Моисею», который настолько угодил Богу, что стал посредником между Богом и людьми. Карти-

⁴ Это могла быть иллюстрированная книга А.А. Агина «Ветхий Завет в картинах» (СПб., 1846) или детская Библия с произведениями известных итальянских художников (Краткая Священная история Ветхого и Нового Завета, в назидание детей. М., 1820).

ну, по наблюдению исследователя, тщательно обтирали от пыли и целовали. К своеобразной иконе прикладывался один из членов семьи перед домашним чтением Священного Писания, а после чтения – вся семья [Майнов 1872, 249–250].

Мы видим, что известный библейский запрет на изображения оказался для субботников наиважнейшим принципом жизни, на котором базировались их иконоборческие представления и разнообразные практики.

Это были практики отказа от образов (и крестов) – индивидуальные, коллективные, тайные, публичные. Некоторые из них стали специфическими ритуалами «объявления веры» перед церковными и светскими властями. Это были практики поругания икон – также более или менее скрываемые и демонстративные. Грубые формы иконоборчества были вызваны, вероятно, особенностями простонародного почитания святынь, напоминавшего сектантам языческие культы.

Резко отрицательный взгляд последователей «Моисеева закона» на иконы ничем нельзя было поколебать; тщетными здесь оказывались всевозможные усилия миссионеров. Синкретизирующий характер представлений субботников, обращающих порой благосклонное внимание на книги Нового Завета, в данном вопросе не давал никаких оснований для компромисса. Это объяснялось тем, что «жидовствующие» были текстуальным сообществом, а концентрация внимания исключительно на библейском тексте (ветхозаветном или пусть даже новозаветном), учитывая особенности крестьянской интерпретации Священного Писания, сама по себе не давала оснований для иконопочитания.

Полемика между миссионерами и иудействующими отчасти напоминала споры между иконоборцами и иконопочитателями в Византии VIII–IX вв., однако большая часть аргументов последних не могла быть актуализирована в антисектантских беседах XIX в.

Обостренное внимание русских простолюдинов ко второй заповеди закона Моисея не исключало заместительных практик и практик визуализации, свойственных эйконоцентризму, который, по мнению С.С. Аверинцева, является парадигмой русской культуры и, как это ни парадоксально, может быть обнаружен в культуре еврейской [Аверинцев 2000, 8–12].

Литература и источники

- Аверинцев 2000 – *Аверинцев С.С.* Григорий Турский и «Повесть временных лет», или о несходстве сходного // Другие средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича / Сост. И.В. Дубровский, С.В. Оболенская, М.Ю. Парамонова. М.; СПб., 2000. С. 6–12.
- Алексеев 2012 – *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М., 2012.
- Буянов 2014 – *Буянов Е.В.* Вероучение и течения духовных христиан молокан // Религиоведение. 2014. № 4. С. 3–15.
- Былов 1890 – *Былов М.* Раскол в Воронежской епархии при епископе Тихоне (Святителе) // Воронежские епархиальные ведомости. 1890. № 4. С. 146–154.
- Г.М. 1875 – *Г.М.* Секта жидовствующих // Домашняя беседа. 1875. Вып. 18. С. 541–550.
- Григорий 1874 – *Григорий, архим.* Появление жидовствующих в Московской губернии и меры к прекращению этой секты в 1827 году // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 2. М., 1874. С. 67–75.
- Гусаков 1889а – *Гусаков М.* Выписка из путевого журнала протоиерея Михаила Гусакова по обозрению сектантства в 1887 г. // Астраханские епархиальные ведомости. 1889. № 10. С. 454–468.
- Гусаков 1889б – *Гусаков М.* Выписка из путевого журнала протоиерея Михаила Гусакова по обозрению сектантства в 1887 г. // Астраханские епархиальные ведомости. 1889. № 11. С. 497–510.
- Далецкая 2005 – *Далецкая В.Ю.* Политика российского государства и церкви в отношении сектантов в XVIII–XIX веках. Дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. М., 2005.
- Дворкин 2014 – *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Нижний Новгород, 2014.
- Дмитриев 2016 – *Дмитриев М.В.* От антииудаизма к иудаизантизму в православной культуре Востока Европы в конце XV–XVI вв. // Polystoria. Цари, святые, мифотворцы в средневековой Европе / Отв. ред. М.А. Бойцов, О.С. Воскобойников. М., 2016. С. 207–264.
- Дмитрий 1824 – *Дмитрий, митр. Ростовский и Ярославский.* Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их. М., 1824.
- Е. – в. 1877 – *Е. – в.* Секта последователей Моисеева закона или иудействующих в Воронежской губернии // Воронежские епархиальные ведомости. 1877. № 9. С. 268–284.
- Иникова 1998 – *Иникова С.А.* Проблемы этноконфессиональных групп духоборцев и молокан // Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе / Отв. ред. М.Б. Олкотт, А.М. Малашенко. М., 1998. С. 84–104.
- Карташев 1994 – *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994.
- Кац 2002 – *Кац Е.* Об источниках происхождения общин иудействующих в России // Материалы Десятой ежегодной международной междисциплинарной

- конференции по иудаике. Вып. 12. Ч. 2 / Ред. К. Бурмистров, Р. Капланов, В. Мочалова. М., 2002. С. 108–127.
- Клибанов 1977 – *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977.
- Ливанов 1875 – *Ливанов Ф.В.* Раскольники и острожники. Т. 5. М., 1875.
- Львов 2011 – *Львов А.Л.* Соха и Пятикнижие. Русские иудействующие как текстуральное сообщество. СПб., 2011.
- Майнов 1872 – *Майнов В.* Странная секта // Сборник «Неделя». Русские общественные вопросы. СПб., 1872. С. 230–253.
- Никольский 1896 – *Никольский С., свящ.* Отчёт ставропольского епархиального противусектантского миссионера. Ставрополь, 1896.
- Попов 1899 – *Попов С., свящ.* Две беседы с суботниками помощника миссионера Псковской епархии, ключаря Псковского кафедрального собора, священника Симеона Попова. Псков, 1899. С. 1–15.
- Посошков 1895–1905 – *Посошков И.Т.* Зеркало очевидное. Ред. полная / Изд. А. Царевский. Вып. 1–2. Казань, 1895–1905.
- РГАДА – Российский государственный архив древних актов (Москва).
- РГИА – Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург).
- РНБ ОР – Российская национальная библиотека. Отдел рукописей (Санкт-Петербург).
- Рындзюнский 1954 – *Рындзюнский П.Т.* Антицерковное движение в Тамбовском крае в 60-е годы XVIII в. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1954. С. 154–193.
- Секирин 2016 – *Секирин А.А.* Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви и церковная политика в отношении сектантства и старообрядчества во второй половине XIX века // Исторические исследования: материалы IV Междунар. науч. конф. (г. Казань, май 2016 г.). Казань, 2016. С. 67–71.
- Семенов 2001 – *Семенов И.Я.* История закавказских молокан и духоборов. Ереван, 2001.
- Смилянская 2003 – *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.
- Хижая 2007 – *Хижая Т.И.* Движение иудействующих в России (XVIII – начало XX в.). Дис. на соискание уч. ст. канд. философ. наук. СПб., 2007.
- Хижая 2015 – *Хижая Т.* Иудействующие в истории: «средний путь богопочтения»? (К вопросу о содержании термина «иудействующие») // Труды по еврейской истории и культуре. Материалы XXII Международной ежегодной конференции по иудаике. Вып. 52 / Отв. ред. В.В. Мочалова. М., 2015. С. 153–170.
- Шпирт 2003 – *Шпирт А.М.* Ф. Социн, «иудаизантизм» и иудаизм: о «своем» и «чужом» в польской радикальной реформационной мысли 2-й половины XVI в. // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2003. С. 105–131.
- Э.Я. 1896 – *Э.Я.* Миссионерство, секты и раскол (хроника) // Миссионерское обозрение. 1896. № 2. С. 51–52.

**«No Worshipping the Images of Saints...»:
the Perception of the Biblical Prohibition
in the Culture of the Russian Subbotniks
in the 18th–19th Centuries**

Tatyana Khizhaya

(Vladimir State University, Vladimir, Russia)

PhD (Philosophy), ORCID ID: 0000-0003-1846-5060, Associate professor,
Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University
named after Alexander and Nikolay Stoletovs, 87, prospekt Stroiteley, Vladimir, 600000, Russia,
tel.: +7 (4922) 53-25-75, +7 (4922) 47-97-37, +7 (4922) 33-13-91, E-mail: bobcat64@mail.ru

Summary: One of the main markers of the Russian Subbotniks movement was the prohibition of icon-worship, mentioned in the earliest official sources about the Judaizers. Case investigations reflected in the archival documents bristle with information about rejection of icons by sectarians. But besides these uninformative stereotype accusations, we also find more detailed descriptions of iconoclastic ideas and practices of the «Russian Jews». These were diverse practices – individual, collective, secret, public – of rejecting images. Some of them became specific rituals of revealing followers of «Mosaic Law» to the church and secular authorities. These were practices of desecration of icons – also more or less concealed and demonstrative; some of them were harsh and aggressive. Proving the importance of the prohibition of the icon worship, the Judaizers traditionally referred to the Old Testament texts – i.e. the Pentateuch, the Book of Psalms and Book of Wisdom. The Molokan-Subbotniks in similar cases used the New Testament as well.

The attitude to the sacred images became a popular subject of disputes between the Judaizers and missionaries in the last decades of the 19th century. The efforts of the missionaries to distinguish between icons and idols were in vain. The Subbotniks did not accept arguments that were not based on the quotes from the sacred texts. And the Orthodox Christians priests, in turn, could not adequately use the potential of patristic theology, revealing the essence of Christian worship of icons. Their arguments turned out to be irrelevant for representatives of a typical textual community.

Strict prohibition of icon-worship did not exclude substitute and visualization practices in the Subbotnik communities. These were the replacing of icons by the Bible and sacred inscriptions, the use of paintings of the Old Testament subjects as well as drawings depicting the All-Seeing Eye and the ritual of venerating the image of Moses, reminiscent of the worship of the icon in the Orthodox Christianity.

Keywords: *Judaizers, Subbotniks, Mosaic Law, icons, iconoclasm*

References:

- Averintsev S.S.* Grigoriï Turskiï i “Povest vremennykh let”, ili o neskhodstve skhodnogo // *Drugie srednie veka. K 75-letiiu A.Ia. Gurevicha* / Ed. by I.V. Dubrovskiy, S.V. Obolenskaya, M.Yu. Paramonova. Moscow; St. Petersburg, 2000. P. 6–12.
- Alekseev A.I.* Religioznye dvizheniia na Rusi poslednei treti XIV — nachala XVI v.: strigol’niki i zhidovstvuiushchie. Moscow, 2012.
- Buyanov E.V.* Verouchenie i techeniia dukhovnykh khristian molokan // *Religiovedenie*. 2014. No. 4. P. 3–15.
- Dmitriev M.V.* Ot antiudaizma k iudaizantizmu v pravoslavnoi kul’ture Vostoka Evropy v kontse XV–XVI vv. // *Polystoria. Tsari, sviatye, mifotvortsy v srednevekovoi Evrope* / Ed. by M.A. Boytsov, O.S. Voskoboinikov. Moscow, 2016. P. 207–264.
- Dvorkin A.L.* Ocherki po istorii Vselenskoï Pravoslavnoi Tserkvi. Nizhniy Novgorod, 2014.
- Inikova S.A.* Problemy etnokonfessionalnykh grupp dukhobortsev i molokan // *Faktor etnokonfessionalnoi samobytnosti v postsovetskom obshchestve* / Ed. by M.B. Olkott, A.M. Malashenko. Moscow, 1998. P. 84–104.
- Kartashev A.V.* Vselenskie sobory. Moscow, 1994.
- Kats E.* Ob istochnikakh proiskhozhdeniia obshchin iudeïstvuiushchikh v Rossii // *Materialy Desiatoi ezhegodnoi mezhdunarodnoi mezhdistsiplinarnoi konferentsii po iudaike*. Iss. 12. Part 2 / Ed. by K. Burmistrov, R. Kaplanov, V. Mochalova. Moscow, 2002. P. 108–127.
- Khizhaya T.* Iudeïstvuiushchie v istorii: “srednii put’ bogopochteniiia”? (K voprosu o soderzhanii termina “iudeïstvuiushchie”) // *Trudy po evreïskoi istorii i kul’ture. Materialy XXII Mezhdunarodnoi ezhegodnoi konferentsii po iudaike*. Iss. 52 / Ed. by V.V. Mochalova. Moscow, 2015. P. 153–170.
- Klibanov A.I.* Narodnaia sotsialnaia utopiia v Rossii. Period feodalizma. Moscow, 1977.
- Lvov A.L.* Sokha i Piatiknizhie. Russkie iudeïstvuiushchie kak tekstualnoe soobshchestvo. St. Petersburg, 2011.
- Ryndzyunskiy P.T.* Antitserkovnoe dvizhenie v Tambovskom krae v 60-e gody XVIII v. // *Voprosy istorii religii i ateizma*. Moscow, 1954. P. 154–193.
- Sekirin A.A.* Missionerskaia deiatelnost Russkoï Pravoslavnoi Tserkvi i tserkovnaia politika v otnoshenii sektantstva i staroobriadchestva vo vtoroi polovine XIX veka // *Istoricheskie issledovaniia: materialy IV Mezhdunar. nauch. konf.* (g. Kazan, mai 2016 g.). Kazan, 2016. P. 67–71.
- Semenov I.Ya.* Istoriiia zakavkazskikh molokan i dukhoborov. Yerevan, 2001.
- Shpirt A.M.* F. Sotsin, “iudaizantizm” i iudaizm: o “svoem” i “chuzhom” v pol’skoï radikal’noi reformatsionnoi mysli 2-ï poloviny XVI v. // *Svoi ili chuzhoi? Evrei i slaviane glazami drug druga* / Ed. by O.V. Belova. Moscow, 2003. P. 105–131.
- Smilyanskaya E.B.* Volshebnyki. Bogokhul’niki. Eretiki. Narodnaia religioznost i “dukhovnye prestupleniia” v Rossii XVIII v. Moscow, 2003.

УДК 39
ББК 6/8

Представления о кровосмешении в русской крестьянской среде конца XIX в.

(по материалам Фонда В.Н. Тенишева)

Александр Борисович Островский

(Российский этнографический музей, Санкт-Петербург, Россия)

Доктор исторических наук, ORCID ID: 0000-0002-3175-0248,
главный научный сотрудник, Российский этнографический музей:
191186, Санкт-Петербург, ул. Инженерная, д. 4/1, тел.: +7 (812) 570-54-21,
E-mail: ost-alex@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.10

Аннотация: В статье предпринят обзор материалов, собранных Этнографическим бюро В.Н. Тенишева в различных губерниях Европейской России относительно запретов на различные ситуации половых отношений между кровными родственниками и свойственниками, бытовавших у русских крестьян в конце XIX века. Сделана попытка разделить всю совокупность запрещенных половых отношений, объединенных в сознании крестьян категорией «кровосмешение», на две части, опираясь на концепцию двух типов инцеста, разработанную французской исследовательницей, антропологом структурального направления Ф. Эритье. Отмечая вариативность в представлениях русских крестьян, автор формулирует общие тенденции. Первая – кровосмешение подвергалось осуждению, считалось в народной среде грехом, однако не преступлением. Вторая – наиболее тяжелым грехом считались половые отношения при наличии духовного родства, а также в рамках малой семьи (брата с сестрой, отца с дочерью) и снохачество (отношения свекра с невесткой и другие ситуации). Третья – предполагаемые последствия кровосмешения: общественное осуждение, разрушение семьи, неспособность виновных в совершении запрещенных действий к деторождению, болезни у них, несчастливая судьба, тяжелая смерть.

Ключевые слова: *кровосмешение, запрет на инцест, русский сельский социум, Фонд В.Н. Тенишева, Ф. Эритье*

Под кровосмешением в русской крестьянской среде подразумевали различные виды нарушения семейно-родственных норм, выражавшиеся в недозволенных половых отношениях. Этот термин применялся к различным разделам системы родственных отношений: и составляющим кровное родство (прямое и боковое), и к образуемым благодаря заключению браков, т.е. отношениям со свойственниками. Так, при кровном родстве – половые отношения отца с дочерью, матери с сыном, брата с сестрой; при отношениях свойства – свекра с невесткой, а также зятя с тещей, деверя (брата мужа) с невесткой, мужа с его свояченицей (сестрой жены). Кроме этого, о кровосмешении говорили и при возникновении половых связей у персон, находящихся в духовном родстве – кума с кумой (восприемников при крещении либо одного из них и родителя крестника). В более узком смысле слово «кровосмешение» обозначало только первую группу недозволенных отношений, а именно при кровном родстве.

Этнологи для описания и изучения системы семейно-родственных норм в аспекте запрещенных половых контактов используют термин «инцест». Содержательное наполнение обозначаемой им совокупности отношений варьирует в различных этнокультурных и этноконфессиональных традициях; как правило, инцестозными и, следовательно, запрещаемыми считаются связи между кровными родственниками внутри одного поколения и между индивидами, принадлежащими смежным поколениям. Запреты на отношения со свойственниками варьируют в разных культурах. В целом универсальным остается запрет на инцест как таковой, конкретизируемый в той или иной традиции. Согласно культурологической концепции французского социального антрополога К. Леви-Строса (1908–2009), запрет на инцест – одна из трех универсалий в социальной организации человеческих обществ на раннем этапе их развития (две другие универсалии – это существование определенной формы семьи и разделение труда между мужчинами и женщинами).

Ф. Эритье (1933 г.р.), также французский социальный антрополог структуралистского направления, опираясь на результаты собственных длительных эмпирических исследований, проведенных ею у африканцев *само*, описала присутствие двух типов ситуаций инцеста, обозначаемых носителями традиции одним и тем же термином:

1) гетеросексуальное отношение между кровниками (что соответствует понятию «кровосмешение» в узком смысле); 2) такие отношения, которые опосредованно объединяют родственников одинакового пола, как бы разделяющих одного и того же партнера (даже если не всем участникам об этом известно). Инцест второго типа возникает, например, при вступлении в половую связь с женой своего агната (члена своего рода), или с сестрой своей жены, или с женой брата своей жены.

Отправное положение в реконструируемой Эритье объясняющей схеме состоит в том, что действует механизм, «который порождает и делает законным одновременно и социальный порядок, и представление о мире» [Héritier 1997, 21]. Главное в этом механизме – различение тождественного и иного, что постоянно производится относительно мужского / женского и сочетания космических субстанций в различных ситуациях половых отношений. Среди множества используемых в мышлении само контрарных пар центральное место занимает оппозиция горячего (и сухого) / холодного (и влажного). Сочетание тождественных элементов чревато катаклизмами различного характера: «Результат встречи двух проявлений горячего (установление горячего над горячим) – иссушение; установление холодного над холодным приводит к возникновению потоков – проливных дождей, наводнений, кровотечений, выделений из организма (как при дизентерии). Результаты таких сочетаний тождественного дают себя знать в одном из регистров: метеорологическом, биологическом либо социальном <...> Три регистра тесно связаны» [Héritier 1979, 234].

Мужчина отнесен в мышлении само к категории горячего: ему постоянно требуется жар для производства спермы; жар сосредоточен в его крови. Женщина в целом отнесена, как и кровь (утрачиваемая ею в период регул), к категории холодного, она «горяча» до полового созревания и при менопаузе; в период кормления женщина, как и грудное молоко, ассоциирована с категорией горячего, в силу чего сексуальные отношения в этот период запрещены. Специфическую отметку горячего ребенок – и мальчик, и девочка – получает не только от своего социального отца, но и, через мать, от мужчин ее рода, и это сохраняется в трех поколениях.

Все инцестозные ситуации чреватые «коротким замыканием»: происходит контаминация тождественного при встрече – в результа-

те посредствующей цепочки из нескольких половых отношений – двух индивидов одного и того же пола, относящихся, ввиду своего происхождения, к данной разновидности горячего (холодного). Так, две сестры или они же и их мать, два брата или они же и их отец, если у них имеется общий половой партнер, оказываются – через его посредство – в ситуации «короткого замыкания». Именно общий половой партнер и сам оказывается в опасной ситуации, и служит источником опасности для других, поскольку считается, что он представляет собой место встречи двух одинаковых субстанций. Как прослежено исследовательницей, не только у данного африканского народа, но и в других традиционных обществах неизменным остается осознаваемая туземцами опасность от встречи двух одинаковых субстанций, как бы переносимых при половых контактах. Апелляция к категории горячего / холодного, обнаруженная Эритье, – это своего рода метаязык, присущий культуре, для выражения значимых соотношений тождественного и иного.

Представления о запрете на половые отношения, квалифицируемые исследовательницей как инцест второго типа (с сестрой жены и др.), встречаются, как ею отмечено, и в регулятивах древнеписьменных цивилизаций: у хеттов, ассирийцев, греков, евреев. Действительно, можно проследить присутствие запретов и на кровнородственные отношения, и на отношения инцеста второго типа в числе упоминаемых запретов в Пятикнижии Моисеевом. В числе запрещенных половых отношений названы: 1) с матерью; 2) с женою отца; 3) с тещей; 4) с внучкой; 5) с дочерью, внучкой своей жены; 6) со снохой; 7) с сестрой – родной или сводной; 8) с теткой (сестрой отца, матери), а также с женой дяди; 9) с сестрой жены при ее жизни; 10) с женой брата [Лев 18:7–18; 20:11, 12, 14, 17, 19–21; Втор 27: 20, 22, 23]. По-видимому, к числу запретов на совершение инцеста первого типа следует отнести случаи 1, 4, 5, 7, 8 (с родной теткой). К числу запретов на совершение инцеста второго типа – случаи 2, 3, 5 (если от другого брака), 6, 8 (с женой дяди), 9, 10.

Среди материалов, собранных Бюро кн. В.Н. Тенишева в конце 1890-х гг. в 24 губерниях европейской части России, упоминания о том или ином типе инцеста (о «кровосмешении») в конкретной местности нечасты. Рассмотрим преимущественно те материалы (по 11 губерниям), которые в настоящее время уже опубликованы. Не-

обходимо обнаружить: а) какие ситуации отнесены русскими крестьянами к категории «кровосмешение», б) входят ли в них такие, которые являются инцестом второго типа, в) каковы аксиологические суждения о степени греховности совершаемых недозволенных отношений; г) каковы последствия социального, космологического характера нарушения запретов на кровосмешение. Первые три из этих аналитических аспектов выступают в ответах респондентов Бюро, как правило, в единстве: во-первых, почти все ситуации первого и второго типов инцеста отнесены к категории «кровосмешение», особо выделяются крестьянами только ситуации принуждения невестки к сожительству (снохачество); во-вторых, о фактах кровосмешения неизменно сообщается в неразрывной связи с их оценкой. Отметим, что ввиду небольшого числа ответов на вопрос № 459 о кровосмешении (по несколько в той или иной губернии) аналитическое рассмотрение целесообразно проводить, не конструируя каких-либо количественных показателей, а именно только в качественном ключе.

Кровосмешение – греховное действие или преступление?

Нередко именно аксиологическое суждение относительно кровосмешения оказывается и начальным, и стержневым в построении ответов. Приведем примеры.

Кровосмешение в народе считается только грехом, а потому о кровосмесителях не доводят до сведения начальства, оставляя их на волю Божию. <...> Кровосмешение народною совестью допускается только между побратимствами троюродными и приемышами, не имеющими родства, а в остальном родстве, свойстве и духовном родстве – не допускается (Вологодская губ., Грязовецкий у.) [РКЖБН 2007, 375].

Всякое кровосмешение считается грехом и преступлением, и народ к этому относится с презрением; случаи кровосмешений, говорят, бываю, но, вероятно, чрезвычайно редко. Так, например, в настоящее время один отец (вдовый) обвиняется народной молвой в прижитии своей взрослой дочери ребенка. Он только осуждается словом, но не на деле <...> так как «это его дело, кому какое дело» (Вологодская губ., Тотемский у.) [РКЖБН 2008, 218–219].

Иногда трудно бывает добиться от крестьян категорического ответа на вопрос – преступно или только греховно данное действие? <...> Что-

бы получить определенный ответ относительно преступности кровосмешения, я задал вопрос: «Следует ли, по-вашему, судить за кровосмешение и посадить, например, в острог или арстантскую?» – «Судить? Зачем судить, рассудит уж Бог на том свете, вот гов...ным кнутом следует отодрать», – ответил один крестьянин; другие, очевидно, были согласны с ним, потому что не возражали (Новгородская губ., Череповецкий у.) [РКЖБН 2009, 348].

Кровосмешение здесь очень преследуется, если будет дознано. [Один случай:] <...> помер молодой мужик, у него осталась жена и двое детей и старик. И етот старик прижил 3 мальчиков и 1 девку, и оне все сейчас живут вместе. Старик умер, и мать ихня сейчас жива, но 2 малых парня такие простые, что их трудно приучить к работе. <...> народ прямо говорит, что «тогда лучше бы тебе, Дарья, в дом было взять, чем грешить; гляди, какие уроды у тебя ребята-то, ведь тебе и греха-то куча от Бога». Но народ считает ето только грехом душевным, на том свете душу ейну в ад прямо.

А то есть еще д. Болото <...> взял мужик жену с девушкой и потом с нею любовную связь имел и детей от нее прижил. Муж с дочкой спят на одной постели, а старуха одна. Утром [в]станет, печку затопит да блины когда отпечет, тогда их будит, а оне охвативши спят. Но народ на ето смотрит как на глупость, а грехом считает очень тяжким. Всегда услышишь, что «тебе так и надо, ты ево падчерицы ребяг наделал, косой демон, а старуху свою еще обижаешь» (Новгородская губ., Тихвинский у.) [РКЖБН 2011, 199].

Итак, в различных местностях северо-западной части России кровосмешение порицалось общественным мнением, но считалось не преступлением, а греховным недостойным поведением, за которое на том свете пострадает душа.

Различные ситуации кровосмешения: что наиболее греховно?

Этот аксиологический аспект также нередко фигурирует в ответах, причем по инициативе самих сельских жителей. Приведем примеры из разных губерний.

Кровосмесители грешнее других развратников потому, что две родные крови соединяются (Казанская губ.) [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 473. Л. 74].

Кровосмешение в очень близком родстве считается таким тяжелым грехом, за который почти невозможно вымолить прощение, часто приходится слышать, что такие великие грешники проваливаются сквозь землю, она, матушка, их держать не хочет (Калужская губ., Жиздринский у.) [РКЖБН 2005, 168].

Кровосмешение считается грехом тяжким. <...> [О таких фактах] только догадываются и говорят исподтишка. Молодежь поет песню: «Друзья! Пред вами сознаюся: сестру родную полюбил; всегда преследовал за нею, всегда к любви ее склонял...» и т.д., до факта падения сестры. Слушая песню, многие замечают, что за такое мерзкое дело следовало бы отрезать половые органы. – «Ишь, дурак! Не мог найти чужую, давай грешить с сестрой; уж лучше б он с какой скотиной!» (Калужская губ., Мещовский у.) [РКЖБН 2005, 557].

Кровосмешение почитается настолько тяжким грехом, что народ, узнавши о такой ужасной связи, вероятно, поступил бы и нынче так же, как 50 лет назад: отца и дочь сбросили с кручи в самый большой порог на р. Волхов, и следы были скрыты, несмотря на розыски полиции. <...> Не говоря о кровных братьях, сестрах, не допускается сожителство даже между двоюродными. Кум с кумой – как брат с сестрой, а если случится между кумовьями такой грех, то ради срама и исправления бабы обливают их водой у колодца; обливают также мужика и бабу, которых застанут спящими вместе во время обедни в Дванадцатые праздники (Санкт-Петербургская губ.) [РКЖБН 2004, 374–375].

К снохачеству в описываемых нами уездах народ повсеместно относится крайне неодобрительно. Снохачество, по народному мнению, – грех, но грех более тяжкий, чем обыкновенный плотский разврат. В данном случае народ приравнивает снохачество к кровосмешению с родной дочерью. В доказательство этого один крестьянин приводил мне такой аргумент: «Муж и жена – одно тело, един дух. Отец, живший с женой сына, все равно, что живет со своим сыном или дочерью». Нечего и говорить, что снохачество вносит в семью полный разлад. <...> Обыкновенно бывает так: если отец начнет ухаживать за своею снохой и последняя не будет отвечать на это, сын и сноха отделяются от отца, как бы был неудобен этот раздел. <...> Если же отец добьется своего и будет жить со своей снохой, и это будет известно сыну, то последний весьма часто спивается с круга или оставляет свою семью и дом и живет на чужой стороне, где весьма часто обзаводится новой семьей. Нам никогда не приходилось слышать, чтобы дело о снохачестве разбиралось на волостном суде (Ярославская губ.) [РКЖБН 2006б, 200–201].

Кровосмешение местными крестьянами считается за очень тяжелый грех. Кровосмесителей народ называет «самыми безобразными развратниками». Тем не менее <...> большинство крестьян относятся к кровосмесителям равнодушно, т.е. не доносят на них и не укоряют их в глаза. Здесь, в окрестности, почти явно состоят в любовной связи зять со свояченицей и деверь со снохой, последние даже живут вместе. <...> большинство [крестьян] заявило, что в чужое дело вмешиваться не следует <...>

Самыми тяжкими грешниками из кровосмесителей крестьяне считают кума с кумой, сына с матерью и брата с сестрой, по этому поводу здесь говорят: «Сделай грех с матерью, с сестрой и с кумой – и будешь богат», т.е. если совершишь прелюбодеяние с этими родственниками, то, значит, продашь душу дьяволу. Из этих трех грехов они признают за самый тяжкий грех плотское сношение кума с кумой. «Ведь кум с кумой, – рассуждают крестьяне, – стояли у общей купели перед Богом, поручались за младенца и отрекались за него от сатаны, а вместо того они и сами идут в лапы сатаны, и младенца туда тащат; такой грех <...> не прощенный, потому как он оскверняет и невинного младенца». Относительно этого здесь существует такой рассказ:

Один человек продал душу дьяволу и совершил грех с матерью, с сестрой и с кумой. Потом этот человек раскаялся и пошел к отшельнику узнать, могут ли ему проститься его грехи. Отшельник велел ему сжечь костер и оставшиеся от этого костра три головешки положить за пазуху, затем каждый день поливать их холодной водой. Когда эти головешки отродятся у него за пазухой, тогда ему простятся и его три греха. Через несколько лет две головешки отродились у этого человека, а третья несколько не изменилась. Тогда он снова пошел к отшельнику, и последний объяснил ему, что грех его с матерью и сестрой простились ему, но грех с кумой не простится ему ни в сей век, ни в будущий (Ярославская губ., Ростовский у.) [РКЖБН 2006б, 380–381].

Итак, наиболее тяжким грехом в ряде губерний считается поправление духовного родства. Тяжкий грех – половые отношения родителей с детьми и брата с родной сестрой. Снохачество, т.е. сожителство с невесткой, как и другие ситуации недозволенных отношений со свойственниками, хотя и порицаются, но считаются не столь греховными. Вместе с тем встречается иная аксиологическая иерархия:

...кровосмешение в народном понятии разграничивается по степени важности и преступности. Считая великим грехом и преступлением кро-

восмещение в кровном родстве, народ придает меньшее значение случаям кровосмешения при свойстве, и еще меньше при духовном родстве.

Случаи сожительства свекра со снохою случаются не редко и не часто <...> подобное явление со стороны общества встречает неудовольствие и ропот и даже переходит в открытое возмущение, следствием которого, как говорят живые факты, было удаление снохача из среды крестьянского общества. <...> Случаи ухаживания свекра за снохой дают толчок к семейным раздорам и неизбежному вследствие этого выделу и разделу (Калужская губ., Калужский у.) [РКЖБН 2005, 330].

В данном случае наиболее греховно кровосмешение в узком смысле слова, а наименее – поспание духовного родства.

Приведем примеры наиболее характерных ситуаций кровосмешения, относящихся к инцесту первого и второго типов.

Инцест первого типа: кровосмешение в родительской семье (связь при кровном родстве)

Крестьянин д. Ружбово Андрей Тимофеев, имеющий в настоящее время больше 50 лет, с молодых годов живет с родной сестрой Аграфеной. При жизни отца Андрей и Аграфена всячески скрывали свою близость отношений, а когда отец умер, Андрей отделился от брата и теперь живет с сестрой в отдельном доме. Детей у них нет. По мнению соседей, Андрей остался холостым, потому что связался с сестрой. Андрей набожный мужик, молится в церкви усердно и ставит иконам толстые свечи. Крестьяне иронизируют: «Опомнися, вздумал отмаливаться; а Грунькуто все-таки жаль прогнать». Связь с негодованием осуждается: «Не дай Бог так согрешить злomu ворогу-татарину».

В д. Подоле, говорят, один крестьянин живет с дочерью и имеет от нее детей. Чтобы замаскировать связь, дочка с позволения отца имеет еще другого любовника (Новгородская губ., Череповецкий у.) [РКЖБН 2009, 348–349].

Инцест второго типа: кровосмешение со свойственниками и подобные ситуации

В с. Неласском в семье крестьянина Каличева холостой младший брат находился в связи с женой своего старшего брата, за что по уличению в преступлении был прогнан отцом из дома (Новгородская губ., Череповецкий у.) [РКЖБН 2009, 349].

Крестьянин Сергей К. состоял долгое время в связи с женщиной Павлой М. Сергею было 25 лет, а Павле около 46 лет. Боясь, чтобы Сергей не бросил ее и не лишил ее содержания, Павла свела его со своей дочерью, и последний стал жить с ней и прижил от нее двух дочерей. <...> Нам известно еще несколько случаев вроде вышеуказанных. Во всех этих случаях сожитительство с тещей является фактом, предшествующим свадьбе. Напротив, я не знаю ни одного случая, когда бы эта связь с тещей возникла уже после женитьбы на ее дочери. <...> Народ на такие сожитительства смотрит неодобрительно. Про Л., человека богатого, мы слышали такой отзыв: «Прохвост!.. Таскался с маткой, а потом на дочке женился, чего хорошего? Бог это так не оставит, накажет» (Ярославская губ., Пошехонский у.) [РКЖБН 2006а, 504].

Крестьянин Александр Р., по профессии маслодел, при жизни жены, молодой красивой женщины, имевшей от него двоих детей, вошел в связь с сестрой ее, девицей, жившей у него в доме. Связь эта продолжалась в течение полутора лет. Наконец, жена Р-а случайно открыла все. Открытие это так подействовало на женщину, что она слегла в постель и через несколько месяцев умерла. Р. после смерти жены, чтобы открытым сожитием со своячиною не соблазнять народ, уехал со своею своячиною в Сибирь, где и живет с ней, как с женой.

Крестьянин Ф. В. при жизни своей жены вступил в связь со своячиной, жившей у него в доме. Связь эта дошла до того, что своячина имеет от него несколько незаконно прижитых детей. <...> Очевидно, что и жена В-а знает об этой связи, тем не менее семья, на удивление всем, живет в добром согласии, что служит для соседей поводом к бесчисленным насмешкам, конечно, заочным [Там же].

Наиболее распространенной формой инцеста второго типа оказалось снохачество, в узком смысле этого термина подразумевающее сожитительство свекра с невесткой.

Инцест второго типа: снохачество

Случаи снохачества зафиксированы не во всех, но во многих губерниях; в большей степени снохачество подвергалось общественному порицанию в северных и северо-западных губерниях, менее – на юге России.

...Снохачей народ называет «блудниками», «срамниками». Отношения сыновей к снохачам вполне понятны, был даже случай убийства

снохача сыном. <...> До волостного суда дело о снохачестве обычно не доходит (Псковская губ.) [РКЖБН 2004, 247].

Снохачество, при отсутствии мужей, по местам встречается; народ насмехается в лицо снохачу, особенно на деревенских сходках, а бабы изводят упреками молодицу (Санкт-Петербургская губ.) [РКЖБН 2004, 374–375].

Отношение к снохачам в рамках семьи и в общине характеризуется определенной динамикой. Приведем еще примеры реагирования.

Снохачей местные крестьяне считают большими развратниками, но в их семейные дела обыкновенно не входят, если не последует со стороны кого-либо из членов семьи снохача жалобы. В последнем случае сход обыкновенно требует, чтобы снохач выделил сына со снохой. Если в какой-либо семье свекор очень хорошо живет со снохой – не заставляет ее много работать, не мешает сыну рядить ее, старается кормить получше, не бранит никогда и т.п., то среди крестьян возникает подозрение, что свекор находится в любовной связи со снохой. В этом случае, хотя в глаза свекра и сноху не укоряют, молодежь нередко поддразнивает их следующим образом: вечером подходят к окну того дома, где живет подзреваемый в снохачестве свекор, и измененными голосами кричат: «Свекор-батюшко хорош, ручки в пазушку положь», т.е. этим укоряют сноху, что она допускает свекра до своих груди. <...> Об отношениях свекра и снохи говорят так: «Что ни бай, сноха свекру дай – и в дому *большая* будешь» (Ярославская губ., Ростовский у.) [РКЖБН 2006б, 381].

Раз доказана связь свекра с невесткой, к виновным относятся с большим презрением: такого человека не выберут на самую ничтожную общественную должность, не допустят ни на сходку, ни на сельский сход и не примут от него никакого совета. Так же строго относится народ и к связи родного деверя с невесткой: «То уже не люди, что заводят разврат в собственной семье». Порядочная женщина тоже на это не пойдет. Сын не обязан слушать и уважать такого отца, который пристаёт к его жене с дурными делами. Я знаю один случай, когда сын заметил ухаживания отца за своей женой, ушел в дальнюю работу и пропал без вести. Говорят, что он достал подложный паспорт и обзавелся новой семьей. Невестка тоже не осталась в доме свекра, тут же после ухода мужа она переселилась сначала к своим родным, потом нанималась батрачкой, а по истечении семи лет после пропавши мужа выхлопотала себе

разрешение выйти в другой раз замуж. В данном случае все находят поступок сына и невестки правильным и благоразумным (Калужская губ., Жиздринский у.) [РКЖБН 2005, 168–169].

И в другом уезде той же губернии – Мещовском – и снохачей, и уступающих им снох презирают, посмеиваются, но не открыто [Там же, 557].

В Орловской губернии, напротив, отношение к снохачеству было терпимое. Так, по свидетельству респондента, в деревнях Меловое и Коневка это было обычным, весьма распространенным явлением [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 916. Л. 7]. Нередко невестки без конфликта уступали притязаниям, и

уже никто не стесняется – ни невестки со свекрами, ни свекры с невестками, и ни те, ни другие – с окружающими, так что у молодайки спрашивают другие женщины в хороводе или при встрече, что, свекор еще ни разу не приголубил ее или уже приголубил. Не стесняются также спрашивать и мужчины, как он обходится с нею и часто ли приголубливает ее; а также спрашивают у ней про его телесные способности и недостатки [Там же. Д. 916. Л. 8].

Бывало, что в отсутствие мужа невестка, не желая уступать домогательствам, обращалась за помощью на сельский сход. Обычно ее просто увещевали, даже уговаривали, «чтобы не брыкалась и не фыркала на свекра, потому что это у них заведено исстари, не ими, а их стариками, а также Господь приказывает слушаться родителей, не сердить их и покоряться их власти и их желаниям» [Там же].

Последствия нарушения запретов на кровосмешение

Почти во всех ситуациях снохачество, возникнув, приводило к глубокому, непоправимому семейному разладу – между отцом и сыном или же между братьями в неразделенной семье. Так, в Орловской губернии случалось, что именно ввиду таких отношений младшие девери подолгу не женились, при этом их старшие братья не устраивали ссор, и посторонние не осуждали, считая это их семейным делом. Бывало и что «в некоторых семействах живут по два брата, оба женатые, и при этом один брат живет с женой своего бра-

та, а второй – с женой первого; обувают и покупают наряды всякий для своей незаконной жены; жены же шьют рубашки своему законному мужу» [Там же. Д. 916. Л. 9]. Однако гораздо чаще в ситуациях связи деверя с невесткой между братьями постоянно возникали драки, могло дойти и до убийства; поэтому холостого брата родственники стремились поженить или отправить на заработки.

В ряде губерний бытовало представление, что в присутствии снохача невозможно водрузить церковный колокол. В рассматриваемых материалах это зафиксировано по Пензенской губернии: в 1900 г. в одном заштатном городе этой губернии именно при такой ситуации присутствовало, по словам корреспондента Бюро кн. В.Н. Тенишева, много знакомых ему сельских жителей, «когда мастер, поднимающий колокол, перед самым поднятием закричал: “Ой, православные, если кто, прости Господи, из вас есть снохачи, то отдайтесь... не пойдет! Беды наживешь!” И вот старики – бородачи и лысяки малопомалу начали отходить...» [Там же. Д. 1319. Л. 48].

Считалось, что кровосмесители «не умрут обыкновенной человеческой смертью, а при страшных судорогах во всем теле и истязаниях чертями» [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 473. Л. 74]. Кровосмесители – ставшие достоянием сатаны – будут оба сохнуть, худеть, хворать; женщина непременно погибнет при родах, которые будут сопровождаться страданиями, большой продолжительностью, или мужчина окажется неспособным к производству детей. В Казанской губернии считали, что в случае брака кумовьев детей не будет; или – от такого брака дети рождаются уродами, калеками, слепыми, глухими, судьба их будет несчастной, и они непременно погибнут на глазах родителей [Там же. Л. 76].

Повсеместно полагали, что кровосмесительные действия – не только социальное прегрешение, но и антихристианское деяние.

Литература и источники

- АРЭМ – Архив Российского этнографического музея (Санкт-Петербург). Ф. 7. Оп. 1. Д. 473 («Казанская губерния. Спасский уезд»). 1899; Ф. 7. Оп. 1. Д. 916 («Орловская губерния. Болховский уезд»). 1899; Ф. 7. Оп. 1. Д. 1319 («Пензенская губерния. Инсарский уезд»). 1900.
- РКЖБН 2004 – Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы: Материалы «Этнографического Бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 6. СПб., 2004.

- РКЖБН 2005 – Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы: Материалы «Этнографического Бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 3. СПб., 2005.
- РКЖБН 2006а – Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы: Материалы «Этнографического Бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 2. Ч. 1. СПб., 2006.
- РКЖБН 2006б – Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы: Материалы «Этнографического Бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 2. Ч. 2. СПб., 2006.
- РКЖБН 2007 – Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы: Материалы «Этнографического Бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5. Ч. 2. СПб., 2007.
- РКЖБН 2008 – Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы: Материалы «Этнографического Бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5. Ч. 4. СПб., 2008.
- РКЖБН 2009 – Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы: Материалы «Этнографического Бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 7. Ч. 3. СПб., 2009.
- РКЖБН 2011 – Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы: Материалы «Этнографического Бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 7. Ч. 4. СПб., 2011.
- Héritier 1979 – *Héritier F.* Symbolique de l'inceste et de sa prohibition // La fonction symbolique. Paris, 1979. P. 209–243
- Héritier 1997 – *Héritier F.* Les deux soeurs et leur mère. Paris, 1997.

Russian Peasants' Beliefs on “Krovosmeshenie” in the Late 19th Century

(on materials of Fund of Vladimir N. Tenishev)

Aleksandr Ostrovskii

(Russian museum of ethnology, Saint-Petersburg, Russia)

Dr. sc. (Ethnology), ORCID ID: 0000-0002-3175-0248, senior researcher, Russian museum of ethnology: 191186. Saint-Petersburg, ul. Inghenernaya 4/1, Russia, tel.: +7 (812) 570-54-21, E-mail: ost-alex@yandex.ru

Summary: The article makes an overview of the materials collected by the Bureau of V.N. Tenishev in different provinces of European Russia regarding the ban on various situations of sexual relations between blood relatives and in-laws that existed at the Russian peasants in the late 19th century. An attempt is made to divide the whole set of prohibited sexual relations, united in the minds of peasants by the category of “krovosmeshenie”, i.e. incest, into two parts, based on the concept of two types of incest, presented by the French anthropologist F. Héritier, who developed the structural approach. Noting the variability in the views of Russian peasants, the author formulates the general trends. The first – “krovosmeshenie”, i.e. incest, was condemned, in the people's environment it was considered a sin, but not a crime. The second – the most serious sin were sexual relations in the presence of spiritual kinship, as well as within a small family

(brother and sister, father and daughter) and “snokhachestvo” (sexual relations with daughter-in-law or sister-in-law, and other similar situations). Third – the anticipated consequences of incest: disgrace, destruction of the family, the inability to bear children, illness, unhappy fate, the heavy death.

Keywords: *incest, the prohibition of incest, Russian rural society, V.N. Tenishev Fund, F. Héritier*

References:

- Héritier F.* Symbolique de l'inceste et de sa prohibition // La fonction symbolique. Paris, 1979. P. 209–243
- Héritier F.* Les deux soeurs et leur mère. Paris, 1997.

УДК 392.7
ББК 63.52

Бытовое взаимодействие старообрядцев с «иноверцами»: актуальные запреты и предписания в текстах и практиках

Наталья Сергеевна Душакова

(Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия)

Кандидат исторических наук, научный сотрудник,
ORCID ID: 0000-0003-4486-5367, Центр научного проектирования
Российского государственного гуманитарного университета,
125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6, тел.: +7 (495) 50-66-41,
E-mail: dushakova@list.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.11

Аннотация: В статье рассматриваются правила, регулирующие повседневную коммуникацию старообрядцев с православными нестарообрядцами (новообрядцами, которых часто называют никонианами) и евреями, а также то, каким образом эти правила соблюдаются на практике. Автор уделяет внимание тому, как старообрядцы интерпретируют мотивировки прескрипций и как в различных ситуациях объясняют необходимость нарушать определенные нормы. Эмпирическая основа исследования включает интервью, записанные в 2010–2017 гг. среди старообрядцев Республики Молдова, включая Приднестровье. Полевые материалы показывают, что многие инструкции функционируют только в форме знания о правилах, при этом не обязательно соблюдаются на практике. В то же время в сообществах постоянно вырабатываются способы смягчения правил, ликвидации последствий их нарушения, вплоть до изменения самих правил, их адаптации к социокультурному контексту.

Ключевые слова: *старообрядцы, запреты, предписания, групповые границы, Молдова*

Исследование выполнено в РГГУ за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-78-10091).

Еще М. Дуглас обратила внимание на то, что сообщества, наиболее ориентированные на «табу», нацелены на сохранение сложного комплекса социальных границ. Именно поэтому они затрачивают столько энергии на регуляцию поведения носителей культуры [Douglas 1979, 2771]. Изучение актуальных запретов и предписаний, функционирующих в этноконфессиональных сообществах, видится важным для понимания того, каким образом границы очерчиваются изнутри групп, т.е. как и в каких сферах сами представители сообществ ограничивают взаимодействие с иноэтничным и иноконфессиональным населением, чем это мотивируют и насколько последовательно на практике соблюдают правила.

Запреты и предписания представляют собой короткие тексты, которые строятся по модели «делай (не делай) то-то, если не сделаешь (сделаешь), будет так». Таким образом, текст инструкции состоит из двух частей: само правило и мотивировка, в которой сообщается о последствиях или результатах выполнения или нарушения правила. Нередко встречаются инструкции в редуцированной форме – без мотивировки. Важной особенностью правил является их коммуникативная природа [Христофорова 1998].

В основу данного исследования легли теоретические разработки С.Ю. Неклюдова, который поставил важный вопрос о соотношении реальной обрядовой практики и «фольклора о ней». В описании обрядовых практик исследователь выделяет такие типы высказываний, как экспликация («как вообще бывает», нейтральная форма) и инструкции – запреты и предписания. Последние рассматриваются как традиционные формы регуляции поведения, при этом под запретами понимаются ограничения, налагаемые традицией на поведение людей («как не надо», негативная форма), а под предписаниями – инструкции, которые следует соблюдать в рамках традиции («как надо», позитивная форма). Запрет выступает как более сильная форма по сравнению с предписанием: его нарушение вызывает нежелательные последствия, но остается в рамках обычая, а следствием несоблюдения предписания становится забвение обычая [Неклюдов 2013, 77–173].

В качестве источников в данной статье привлекаются полевые материалы из старообрядческих поселений Республики Молдовы (села Покровка, Кунича, Старая Добруджа, Егоровка, город Единцы),

включая Приднестровье (города Тирасполь и Бендеры), собранные с 2010 по 2017 г., а также архивные материалы Центра «Сэфер» (экспедиция в Приднестровье 2017 г.). Исследования проводились среди старообрядцев как поповского толка (большинство изученных поселений), так и беспоповского (община Единцов). Часть используемых полевых материалов в виде фрагментов интервью хранится в электронном каталоге запретов и предписаний старообрядцев Северо-Западного Причерноморья¹.

В данной статье предполагается проанализировать зафиксированные вербальные запреты (тексты нормативов), направленные на регуляцию повседневного взаимодействия старообрядцев с иноконфессиональным окружением, а также акциональное выражение этих правил в настоящее время (актуальные практики). Внимание также будет уделяться тому, как сами старообрядцы интерпретируют мотивировки прескрипций, усвоенных с детства, и как объясняют необходимость нарушения запретов в различных ситуациях.

Данные интервью и наблюдений позволяют получить разные сведения о функционировании запретов и предписаний, которые могут как дополнять, так и противоречить друг другу. Если задавать информантам вопросы: «А можно ли у вас...? А принято ли у старообрядцев...? Запрещается ли...?» и т.п., антрополог может получить вербализованные специально для исследователя правила. Эти правила информанты могут дополнять своими воспоминаниями, рассказами об актуальных практиках. В традиции инструкции существуют в форме общего знания, а в речи актуализируются в основном в контексте нарративов о нарушении запретов или несоблюдении предписаний. Материалы, полученные в ходе наблюдений, без наводящих вопросов исследователя, позволяют получить данные о реальных повседневных практиках.

Запреты и предписания в статье рассматриваются не как застывшие формы, а как живые правила, которые подвержены постоянным изменениям. На динамичность норм обращали внимание современные исследователи религиозных практик. В частности, А. Агаджанян и К. Русселе в своей программной статье подчеркнули, что «“нормы” и отношения к ним со стороны членов сообщества со временем могут меняться», для сообществ характерно постоянное со-

¹ Доступен по ссылке: http://ruthenia.ru/folklore/dbases/dushakova_prohibitions/.

здание «норм», экспериментирование с «нормой», соперничество «за право легитимно представлять “изначальную”, аутентичную норму, авторитетно интерпретировать ее и идентифицировать себя с ней (или с нормативным сообществом)» [Агаджанян, Русселе 2006, 11]. Продолжая эту мысль, Е.С. Данилко уже непосредственно на основе старообрядческого материала рассуждает о том, что «изменяющаяся повседневность диктует создание новых норм; изобретаются способы включения старых символов-маркеров в новый контекст» [Данилко 2015, 25].

Инструкциям, распространенным среди российских старообрядцев разных толков и согласий, посвящены исследования Н.Н. Покровского [Покровский], Е.С. Данилко [Данилко 2000; 2006], О.Б. Христофоровой [Христофорова 2012; 2014], Е.Б. Смилянской [Смилянская 2003], В.В. Власовой [Власова 2002], А.А. Чувьюрова [Чувьюров 2005], Р. Робсона [Robson 1995]. Запреты и предписания старообрядцев зарубежья рассматривали Н.В. Иванова [Иванова 2014], В.Е. Добровольская [Добровольская 2013], Н. Морозова, Ю. Новиков [Морозова, Новиков 2007], Д. Шэффел [Scheffel 1991], Р. Моррис [Morris 1990]. Большинство из перечисленных авторов основное внимание уделяли правилам старообрядцев-беспоповцев ввиду «лучшей сохранности» запретов и предписаний именно в этих группах. По словам Е.Б. Смилянской, «для рассеянных по миру и не имеющих сильного центра старообрядцев запрет взял на себя часть функций церковной организации, формируя структуры конфессиональной и культурной идентичности. Не случайно, выработке системы запретов и соблюдению этой системы значительно большее внимание уделяли и уделяют не имеющие церковной иерархии *беспоповские* направления старообрядчества» [Смилянская 2003].

В данной статье я остановлюсь на запретах и предписаниях, регулирующих повседневное взаимодействие старообрядцев с евреями и православными нестарообрядцами. Последних староверы изучаемого региона называют «никонианами», «никонианцами» / «никонцами», «внешними», «новообрядцами», «простыми православными», «православными, но не нашими», «кирилловцами». Этноконфессионим «кирилловцы» употребляется наряду с другими приведенными наименованиями старообрядцами севера Молдовы (поповцами в Покровке и беспоповцами в Единцах). Достаточно часто представите-

лей других конфессий обозначают через их этническую принадлежность (молдаване, румыны, хохлы, болгары, евреи и т.д.). Сцепка конфессионального и этнического компонентов выражается и в распространении таких внутренних, типичных для старообрядческой среды региона терминов, как «молдавская вера», «хохляцкая вера», «еврейская религия».

Рассмотрим несколько фрагментов интервью, в которых старообрядцы рассказывают об иноконфессиональном окружении.

[ГМИ:] У нас много всяких было. Кто были вот эти молokane, я точно знаю, что какие еще были веры в городе? Молокане. [КИТ:] Молокане. Баптисты были. [ГМИ:] Ну, баптистов мало было. [КИТ:] Поляки у нас были, у нас даже костел был. [ГМИ:] Евреев много было. [КИТ:] Очень много евреев было в Бендерах, очень много. [ГМИ:] Ну, и никониан очень много. [КИТ:] Ну, никониане – это большая, большая половина с нами. [ГМИ:] Храм их, никониане. [КИТ:] Нас, старообрядцев, очень много было в Бендерах. [ГМИ:] Да. [КИТ:] Много было верующих (ГМИ, 1939 г.р.; КИТ, 1921 г.р., г. Бендеры).

[ГМИ:] Много отступлений у никониан. [КИТ:] У них религия намного легче. Не так соблюдается. [ГМИ:] Просто ее не соблюдают. А как бы основные законы, правила у нас одинаковые. Но у нас жестче требуется. А тем более, раньше у никониан очень строго тоже было, а вот потом у них стало слабинка, свобода. Вот этот я смотрела журнал. Как? Ну, и у нас сейчас тоже, как бы. Как бы мы тоже во многом даем слабину (ГМИ, 1939 г.р.; КИТ, 1921 г.р., г. Бендеры).

[АДФ:] Просто есть вот наша вера до раскола, а есть уже нововведения там пошли, вот после никонцев. [Ж:] Да, уже новообрядцы. [АДФ:] Да, это уже ново... новообрядец. [Ж:] Их даже нельзя назвать православными. Как у нас говорят: «Это православные, мы – старообрядцы». Нет. Как же они православные, если они криво славят Христа? Они не правы. Мы – православные, они – не православные. [АДФ:] И они нас называли раскольниками, но, на самом деле, они раскололи веру. [Православные?] Православные, да. Ну, мы все как бы православные. [Ж:] По сути, они не православные (АДФ, 1980 г.р.; Ж., ок. 1980 г.р., с. Покровка).

В первом фрагменте в качестве рядоположных понятий приводятся указания на этничность и конфессию (в порядке появления в тексте: молokane, баптисты, поляки, евреи, никониане, старообряд-

цы). В приведенных интервью однозначно прослеживается представление о наличии разных групп, противопоставляемых старообрядцам, при этом признаки этих групп определяются нечетко (например, правила, которым следуют никониане), а сами границы достаточно подвижны. Используя теоретический язык Ф. Барта [Барт 2006], можно говорить о работе механизмов группового включения / исключения при размытых (и изменчивых) представлениях о значимых групповых признаках.

Рассмотрим, как в различных областях взаимодействия с иноконфессиональным окружением старообрядцы выстраивают групповые границы, вербализуя нормы в виде запретов и предписаний.

Ограничение социальных контактов

Во время экспедиции в Тирасполь было записано интервью с местной жительницей, переехавшей из старообрядческого села Плоское, расположенного недалеко от Тирасполя, но через границу, на территории современной Украины:

Если раньше, по рассказам, дали попить воды неверному, и они выбрасывали эту кружку. [А в неверные кто попадал?] Ну, вот эти, которые приезжие были, в основном, хохлы, вот, евреи. Нам вообще не велено с евреями общаться. [Не велено? А почему?] То, что они... не старообрядцы, как бы... я знаю, что мама... Были знакомые у меня как-то здесь, и она как-то дала кусок материала. И ей тетя Павлина, ее родственница, говорит: «Зачем ты взяла? Нам не велено с ними общаться. Отдай что-нибудь, чем-то отблагодари ее, чтоб ты не должна ей была». Ну, и мама, как имела – картошку, там, бурячок. Говорит: «На, дочка, отведи, чтоб я с ними связана не была». Я за этот материал отдала это все. [То есть даже брать ничего нельзя?] Да! Давать можно, а брать нельзя. <...> Нежелательно тоже и от хохла брать. Нам даже ж не велено за них молиться. Дома можно молиться, а в церкви не велено молиться. Пусть они в своих церквях молятся – вот батюшка нам так объяснял (ЛАИ, 1965 г.р., Тирасполь).

Если следовать логике дарообмена, изложенной М. Моссом, то «подарить нечто кому-нибудь – это подарить нечто от своего “Я”» [Мосс 2011, 152]. Соответственно, чтобы освободиться от «связи

посредством вещей», необходимо компенсировать дар, что и было сделано в приведенном примере. Возмещение дара в данном случае было важным не только для того, чтобы не оставаться у кого-то в долгу (при этом подаривший обладает властью над тем, кому был преподнесен дар), но и для соблюдения границы с представителем иноконфессионального окружения. Далее в интервью собеседница сформулировала принцип: «Купля все очищает», объясняя тем самым, что покупать можно и у «иноверцев», при этом необходимая граница будет сохранена.

Правило, которое повторяла мать ЛАИ, о том, что нельзя общаться с евреями, женщина уже не соблюдает строго, объясняя это тем, что «по работе приходится сталкиваться с разными людьми»: «Надо идти в монастырь, чтобы ни с кем не общаться». Тем не менее, отвечая на дальнейшие вопросы интервьюера, она демонстрирует знание о правиле: «Ко мне можно ходить, а мне нельзя ходить к ним, даже и к невенчанным». На случай нарушения правила предусмотрен способ ликвидации нежелательных последствий – очищение: «Нужно брать молитву от скверны: подавать записочку, чтобы батюшка читал молитву» (ЛАИ, 1965 г.р., Тирасполь).

В этой же общине запрет на общение с евреями был зафиксирован и от других информантов, преимущественно переехавших в Тирасполь из других поселений. Существует установка на ограничение взаимодействия и с православными нестарообрядцами, однако в отношении евреев она действует сильнее из-за профессиональной дистанции: «Евреи Христа не признают, какое может быть с ними общение!» (КАА, 1931 г.р., Тирасполь).

Любопытное столкновение вариативных представлений о необходимости соблюдать границу с представителями других конфессий удалось наблюдать во время интервью, которое для исследователей организовала ЛАИ. Во время нашего интервью она задала вопрос своей знакомой, местной старообрядке:

[ЛАИ:] А почему мама мне говорила, что нам с евреями не велено вообще встречаться, общаться? [АМА:] А если надо было где-то работать, где-то подработать? [ЛАИ:] А почему с ними не велено? [АМА:] Кто тебе сказал? [ЛАИ:] Мама моя говорила. [АМА:] Не знаю, я такого не читала и не писала. Это вы плосковские, у вас свои законы (ЛАИ, 1965 г.р.; АМА, 1925 г.р., Тирасполь).

Этот пример демонстрирует, как по-разному в одной современной общине очерчиваются границы с иноконфессиональным окружением: у местных старожилов не зафиксировано представление о важности ограничения социальных контактов с евреями, в то время как приезжие из с. Плоское (Украина) и ряда российских поселений демонстрируют как минимум знание о запрете на взаимодействие с евреями.

В сельских общинах Молдовы подобный запрет в вербализованной форме записан не был. В воспоминаниях старообрядцев евреи фигурируют как грамотные учителя или зажиточные знакомые, у которых они брали деньги займы; о правиле не ходить в гости к евреям не рассказывали, хотя некоторые информанты отмечали, что «просто не ходили». Вот один из типичных ответов на вопрос об общении с евреями в сельских поселениях:

[С евреями общались?] Ой, какие хорошие евреи у нас! [Да?] Да. И учителя, и так. Вот не учит, а жинка учительница – они жили в нашем селе, жили. [А к ним в гости ходили старообрядцы?] Ну а как же! [Ходили?] Они общительные были. [А вы ходили?] Да, я ходила, только толку мало. Кому я... ну, так, знакомые были, добрые. И я помню, как с работы приехала, да и тут жил один еврей, и жена учительница была. Просто вот по этой улице. И со станции вместе провел домой хоть бы что. Дядька. Я забыла уже, как его звать (СИЕ, 1936 г.р., с. Кунича).

Как показывают наблюдения, запрет на социальные контакты с представителями других конфессий усиливается во время поста и религиозных праздников. Даже если обычно правило ограничивать общение с евреями и православными нестарообрядцами не соблюдается, то во время поста староверы могут вообще не впустить к себе домой «иноверца». Кроме сведений из интервью, об этом говорит мой опыт взаимодействия со старообрядцами в качестве исследователя их культуры и представителя другой конфессии. Например, мне однажды отказала в интервью жительница с. Кунича, мотивировав это тем, что «в пост чужих не принимает». Позже местные женщины, хорошо знакомые с ней, пояснили: «Она ничего не имеет против тебя лично, просто в пост с иноверными не разговаривает и домой не зовет. Приезжай, когда поста не будет, – она точно примет!» Другой случай, так же свидетельствующий об актуальном бытовании

реальной практики, произошел в другом селе на севере Молдовы². Хозяйка, у которой я жила во время проведения исследований, сказала, что, когда я уеду, она пойдет в церковь и возьмет молитву: «Ты живи спокойно, не переживай. Я просто потом молитву возьму. Молитву у нас вычитывают, если в доме кто-то жил из чужих».

Запреты на совместные трапезы и использование одной посуды

С последней инструкцией тесно связаны правила не принимать участия в совместных трапезах с представителями других конфессий и не пользоваться с ними одной посудой – это наиболее распространенные из зафиксированных нормативов, регулирующих повседневное взаимодействие с нестарообрядцами.

[ПМФ:] Вот наших родителей мы могли считать настоящими старообрядцами <...> Во-первых, они очень крепко держали свою веру. Они даже... вот у нас тут украинцы живут на селе... [МАЕ:] Никонианцы. [ПМФ:] Ну, никонианцы, украинцы, вот... хохлы называют... [Да, я слышала...] [ПМФ:] Ну, вот, нельзя было, чтобы с одной кружки они пили воду... [С хохлами?] [ПМФ:] Да, с хохлами. Значит, они считались поганые – хохлы, потому что они предали веру, значит, старую веру предали, они поганые (ПМФ, 1957 г.р.; МЕА, 1951 г.р., с. Кунича).

Раньше, ну, это у моей мамы, если приходит кто-то посторонний, не старообрядец, отдельная посуда была. Вот эту посуду так и называли «поганая» или «нечистая». Не ели, нельзя было есть вместе с той посуды. Ведро держали отдельно, там кружку, если кто-то придет (КИК, с. Егоровка).

Вот, когда обед, и приходили если нищие, им отдельно ставили. [При церкви?] Да, там вот, у нас же есть трапезная. Отдельные столики и отдельная... [И отдельная посуда?] Да. [А в домах?] Ну, в домах – нет. Ну, если дома семья, то как? [А если в гости никонианин пришел, то как?] Да уже как-то это все стерлось. Раньше были более... Сейчас какие-то, мне кажется, нет. [А раньше – это примерно когда? У бабушки Вашей было?] У бабушки было. Тогда были еще такие... корни. [А у ро-

² В целях соблюдения этики исследований название села и данные информанта в этом случае приводиться не будут.

дителей уже нет?] У родителей уже поменьше... (ММП, 1956 г.р., г. Бендеры).

[КИТ:] Вера у нас очень строгая. [ГМИ:] Ну, да. [А когда чужие в дом заходили, их кормили из другой посуды или нет?] [КИТ:] Так делали наши бабушки. Мы уже в наше время такое не делали, уже как-то смешалось это все. А положено иметь такую посуду для... [ГМИ:] Ну, вот я, например, сейчас даже, в основном, если пить кому дам, вот приходят иногда тут, по огороду идут люди, просят попить. Я потом пришла, эту чашку, кружку помыла и над огнем ее провела, и опять помыла. Или же священной водой ополаскиваю. Так, так (ГМИ, 1939 г.р.; КИТ, 1921 г.р., г. Бендеры).

[Говорят, что у старообрядцев вот была раньше вот такая посуда для других людей, для чужих?] Да, да. Говорят. Я это... такого при мне уже, скажем... может, самые-самые, которые были, скажем, клятые, вот. А при мне уже много поменялось. У нас очень много с армии попривезли жён себе. И те уже живут по-нашему, всё, приняли нашу веру, ну... при мне уже такого не... не встречала. [Просто слышали, что...] Слышала, были, были старики, которые такие противные. Они и сейчас, наверно, есть. Были такие единицы. Да, я не спорю. А так, чтоб вот, как все говорят... раньше мой же всегда мне другой раз: «Та, у вас же кацапы, они ж воды не дадут напиться». А я говорю: «Та ну не было при мне такого» (ЛСБ, 1953 г.р., г. Тирасполь).

Судя по словам информантов, практика соблюдения отдельной посуды уходит из активного бытования, в некоторых случаях сохранение ритуальной чистоты при совместном использовании посуды с представителями других конфессий (и не только с ними – с теми людьми, которые включаются в категорию «поганых» / нечистых) достигается особыми способами очищения (сполоснуть святой водой, провести над огнем). В отличие от реальной практики, знание о ней распространено повсеместно. В изучаемом регионе мне не встретилось ни одного старообрядца, который бы ничего не слышал о рассматриваемой практике. Несоблюдение этого правила нередко интерпретируется в старообрядческих сообществах как утрата традиций / корней и т.п.

Точно по той же модели функционирует в настоящее время запрет на совместные трапезы с евреями и никонианами. В отношении

евреев этот запрет нарушается редко, поэтому правило вербализуется старообрядцами как направленное на никониан. Практически повсеместно я записывала интервью, в которых информанты говорили о необходимости проходить процедуру очищения после того, как «сидели за столом с никонианами», «даже только пили чай». В этих случаях прибегают к религиозной практике – «взять в церкви молитву от скверны»: «Если мы сидели за одним столом с никонианами, священник должен вычитать молитву» (НВФ, 1927 г.р., г. Тирасполь); «Если я с никонианами хоть чай пила, я должна молитву взять у батюшки» (ВАЗ, 1952 г.р., с. Покровка). Делают это на практике в настоящее время далеко не все, но подавляющее большинство осведомлены об инструкции.

Запрет на посещение бани с иноверцами / запрет приглашать в свою баню иноверцев

Если рассмотренные выше правила характерны для старообрядцев как поповского, так и беспоповского толков, а вариативность в деталях, мотивировках, степени их применимости прослеживается не столько на уровне сопоставления традиций у старообрядцев разных направлений, сколько на индивидуальном уровне в рамках отдельных общин, то запрет посещать баню с представителями других конфессий – особенность беспоповских сообществ.

Согласно моим наблюдениям, в большинстве поповских общин региона пригласить к себе в баню чужого – это зачастую показатель гостеприимства и способ продемонстрировать расположение. Они это делают, а потом с удовольствием рассказывают о том, кто парился в их бане («Сам N. в моей баньке парился!»). В городских поповских старообрядческих общинах вспоминают об использовании общественных бань (например, в городах Бендеры и Тирасполь).

Иную ситуацию довелось наблюдать в беспоповской общине Единцов, где распространен запрет на совместное с иноверцами использование пространства бани. Во время экспедиции местные жители сказали исследователям: «Не были бы вы кирилловцы, позвали бы вас в баню! А так простите, девоньки, не можем!» (зап. в г. Единцы). После этого муж с женой разъяснили, что у них это не

принято. Данные, полученные от других информантов, подтвердили существование такого правила в общине. Все местные старoverы, которым я задавала вопрос о том, можно ли пригласить в свою баню нестарообрядца, отвечали, что это «не принято», «не положено» или «грех». Тем не менее в отдельных случаях запрет нарушался:

А была милиция, ей боялись, были начальники, ревизоры. Они с села, а бани у них нету. А они любят баньку русскую с веничком. Топили, угощали их. Кормили и поили – угощали их. Мы были от них зависимы. Милиция, там, и так далее. Сам председатель приезжал в баню мыться. Вот председатель, а бани у него не было, он бани не построил. У них не было это заведено. [А вообще, не считаете, что это грех – чужого позвать?] Грех! Это грех очень, чтоб он мылся. Чтоб он мылся в бане – это грех. Но для них была специальная посуда. Специальный веник для них был и специальная посуда. Так было. [А вот они когда помылись, после них баню мыли как-то, или что там делали?] Ну, поливали её кипятком, обжигали. Наматывали тряпку, в солярку – и обжигали эту баню. Но жили бедно и были от них зависимы, и топили им баню, потому что от них были зависимы <...> [А вот вы говорите, для них была другая посуда. Она называлась как-то?] Нет. Просто у меня тазик мой, а этот тазик – придут иноверные, это их тазик. Когда они придут, быстро им эту посуду поставили, они вышли... Но старались так, что если баня, то только для них. После них уже никто не идёт. Только для них в этот день была баня. А для себя будет другой день (ЩИИ, 1944 г. р., г. Единцы).

Даже при нарушении самого запрета ЩИИ указывает на стремление максимально раздельного использования бани: разграничение осуществляется по времени (в другой день), по утвари («специальный веник и специальная посуда»). Снижая таким образом степень осквернения банного пространства, ЩИИ тем не менее говорит о необходимости очищения после посещения бани представителем другой конфессии. В приведенном фрагменте интервью чистота восстанавливается путем обжига.

Запрет на браки

В настоящее время запрет на браки с представителями других конфессий старообрядцами не соблюдается. По данным информантов, смешанных браков не было примерно до 80-х гг. XX в. Сегодня

это правило уже не регулирует межгрупповое взаимодействие, а сохраняется только в памяти староверов старшего поколения. Тем не менее в изучаемом регионе не было зафиксировано случаев заключения браков старообрядцев с евреями. Браки с никонианами достаточно распространены. Для прохождения обряда венчания одного из супругов обычно переводили в старообрядческую веру.

[Муж тоже из старообрядцев?] Нет, муж никонианец был. В 60 лет его крестили, и мы венчались, да, в 94-м году только. Мы жили так. Ну, в то время он был военный, партийный был. Не хотел венчаться. Не то, что не хотел, нельзя было тогда. А потом он согласился. Мы повенчались, все провели у нас, у старообрядцев, как положено. Религия у нас очень строгая (КИТ, 1921 г.р., г. Бендеры).

[А было такое, чтобы кацапы и евреи женились?] Нет. [Нет?] Ну, где-то, а у нас... [У нас не было.] У нас не было, чтоб евреи с кацапами. И раньше не было, даже вот это все... Да, тут много повышли за наших молдаван. Поженились. Вот, А. женился, К., В. Тут тоже молдаванцы. Много, много... (СИЕ, 1936 г.р., с. Кунича).

Как показывают полевые материалы, в настоящее время в старообрядческой среде региона ряд запретов и предписаний существуют только в виде знания об инструкциях, которое передается и молодому поколению. Следование инструкциям на практике далеко не всегда сопровождает подобное знание. Соблюдение запретов воспринимается внутри групп как особенность «настоящего старообрядца», т.е. такого, который сохраняет, с точки зрения современных представителей сообществ, эталонные традиции. Внутри традиции постоянно вырабатываются способы смягчения правил (например, необходимость соблюдать их в церкви, а не дома; в пост или религиозный праздник и т.д.), ликвидации последствий их нарушения – вплоть до изменения самих правил, их адаптации к меняющемуся социокультурному контексту (например, от запрета на совместные трапезы с иноверцами до необходимости брать очистительную молитву после такой трапезы, полоскать посуду освященной водой / обжигать посуду).

Общим правилом, распространяющимся на все сферы взаимодействия старообрядцев с иноконфессиональным окружением, выступает сведение контактов к минимуму, что непосредственно эксплицируется изнутри традиции: представителей других конфессий старо-

обрядцы называют «погаными» («Если не нашей веры – значит, это поганые»; «так называют, что другой веры – поганые»), «неверными», «иноверцами», «иноверными». Установка на ограничение социальных контактов с представителями других конфессий работает несколько по-разному в отношении евреев и православных старообрядцев: запреты строже регулируют общение с неправославными, в нашем случае – с евреями, что можно объяснить большей конфессиональной дистанцией.

В настоящее время выстраивание групповых границ при бытовом взаимодействии с представителями других конфессий на практике чаще всего осуществляется посредством восстановления ритуальной чистоты, нарушенной при несоблюдении запрета на ограничение контактов. Следует обратить внимание и на индивидуальные стратегии в очерчивании границ с «иноверцами», проявляющиеся в тех случаях, когда нет возможности соблюдать запреты, переданные старшим поколением («Надо идти в монастырь, чтобы ни с кем не общаться»). Среди рассмотренных примеров к ним можно отнести проведение границы посредством ответного дара и запрета принимать дары в будущем или несоблюдение запрета в приватной сфере (дома можно молиться за иноверца, в церкви – нельзя). Большое количество смешанных браков приводят к тому, что в быту становится сложнее соблюдать границу: если супруга / супругу переводят в старообрядческую веру перед венчанием, то родственники остаются в своей вере. Общение с ними в большинстве случаев не ограничивается, они пользуются той же посудой, ходят в ту же баню и т.д. Важно отметить, что, несмотря на то, что запреты часто нарушаются, во всех старообрядческих общинах распространено знание о правилах ограничения контактов с иноконфессиональным окружением при достаточно размытых представлениях о признаках других конфессиональных групп.

Литература и источники

- Агаджанян, Русселе 2006 – *Агаджанян А., Русселе К.* Как и зачем изучать современные религиозные практики // Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М., 2006. С. 11–32.

- Барт 2006 – Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. Сборник статей / Под ред. Ф. Барта; пер. с англ. И. Пильщикова. М., 2006.
- Власова 2002 – *Власова В.В.* Повседневные запреты в коми старообрядческих общинах // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы VI научно-практической конференции. М., 2002. С. 515–521.
- Данилко 2000 – *Данилко Е.С.* Старообрядчество на Южном Урале: Историко-этнографическое исследование. Уфа, 2000.
- Данилко 2006 – *Данилко Е.С.* Социальные механизмы сохранения традиционных ценностей (на примере старообрядческой общины г. Миасса Челябинской обл.) // Этнографическое обозрение. 2006. № 4. С. 98–108.
- Данилко 2015 – *Данилко Е.С.* «Старая вера» по-чувашски: книжная традиция и повседневные практики одной старообрядческой общины // Этнографическое обозрение. 2015. № 5. С. 19–32.
- Добровольская 2013 – *Добровольская В.Е.* Поверья в фольклорной традиции старообрядцев Прибалтики // Традиционная культура. 2013. № 3 (51). С. 30–40.
- Иванова 2014 – *Иванова Н.В.* Запреты и предписания староверов Латгалии // Научный диалог. 2014. № 4 (28): Филология. С. 74–87.
- Морозова, Новиков 2007 – *Морозова Н., Новиков Ю.* Чудное Причудье. Фольклор староверов Эстонии. Тарту, 2007.
- Мосс 2011 – *Мосс М.* Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 2011. С. 134–285.
- Неклюдов 2013 – *Неклюдов С.Ю.* «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре / Под ред. Е.Н. Дувакина, Ю.Н. Наумовой. М., 2013 (Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика). С. 77–173.
- Покровский – *Покровский Н.Н.* Соборные постановления старообрядцев-часовенных востока России XVIII–XX вв. как исторический источник (http://zaimka.ru/religion/pokrov_rost.shtml).
- Смилянская 2003 – *Смилянская Е.Б.* Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия / Отв. ред. Е. Алексеева. М., 2003. С. 143–152.
- Христофорова 1998 – *Христофорова О.Б.* Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М., 1998.
- Христофорова 2012 – *Христофорова О.Б.* Что произошло во время встречи прп. Макария Великого с бесом? Канон и апокриф // Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов Второй научной конференции. Москва, РГГУ, 15–16 июня 2012 г. М., 2012. С. 75–83.
- Христофорова 2014 – *Христофорова О.Б.* «Слово о ядении» преп. Нифонта в иконографии и устной традиции: трансформация образов видения и визионера // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 3 / Сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014. С. 209–235.

- Чувьюров 2005 – *Чувьюров А.А.* Пищевые предписания и запреты в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев // Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2005. С. 125–143.
- Douglas 1979 – *Douglas M.* Taboo // *Cavendish R.* Man, Myth, and Magic. London, 1979. Vol. 20. P. 2767–2771.
- Morris 1990 – *Morris R.* Old Russian Ways. Cultural Variations among Three Russian Groups in Oregon. New York, 1990.
- Robson 1995 – *Robson R.* Old Believers in Modern Russia. DeKalb, 1995.
- Scheffel 1991 – *Scheffel D.* In the Shadow of Antichrist: The Old Believers of Alberta. Peterborough, 1991.

Everyday Interactions of Old Believers with Adherents of Different Faiths: Current Prohibitions and Prescriptions in Texts and Practices

Natalia Dusacova

(Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

PhD in history, scientific researcher, ORCID ID: 0000-0003-4486-5367, the Centre for scientific projects, Russian State University for the Humanities, Miuskaya sq. 6, Moscow, Russia, GSP-3, 125993, tel.: +7 (495) 250-66-41, E-mail: dushakova@list.ru

Summary: The article analyzes verbal rules regulating everyday communication of the Old Believers with adherents of new-style Orthodoxy (often called Nikonians) and Jews as well as the way these rules are being put into practice. The author pays attention to personal interpretations of motivating prescriptions and explanations of the necessity to violate the norms in different situations. The empirical basis of the research includes interviews recorded in 2010–2017 in the communities of the Old Believers in the Republic of Moldova, including Transnistria. Field materials demonstrate that a lot of instructions only function in the form of knowledge about the rules, not necessarily followed by real practice. At the same time communities constantly elaborate ways of mitigating the rules, eliminating the consequences of their violation up to changing the rules, adapting them to the sociocultural context.

Key words: *Old Believers, prohibitions, prescriptions, group boundaries, Moldova*

References:

- Agadzhanian A., Russele K.* Kak i zchem izuchat sovremennye religioznye praktiki // Religioznye praktiki v sovremennoĭ Rossii: Sbornik stateĭ / Ed. by K. Russele, A. Agadzhanian. Moscow, 2006. P. 11–32.
- Chuvyurov A.A.* Pishchevye predpisaniia i zaprety v religiozno-obriadovoi kulture komi staroobriadtsev-bespopovtsev // Pir – trapeza – zastole v slavianskoĭ i evreĭskoĭ kul'turnoi traditsii / Ed. by O.V. Belova. Moscow, 2005. P. 125–143.
- Danilko E.S.* Staroobriadchestvo na Iuzhnom Urale: Istoriko-ětnograficheskoe issledovanie. Ufa, 2000.
- Danilko E.S.* Sotsialnye mekhanizmy sokhraneniia traditsionnykh tsennostei (na primere staroobriadcheskoĭ obshchiny g. Miassa CHeliabinskoĭ obl.) // Ętnograficheskoe obozrenie. 2006. No. 4. P. 98–108.
- Danilko E.S.* “Staraia vera” po-chuvashski: knizhnaia traditsiia i povsednevnye praktiki odnoi staroobriadcheskoĭ obshchiny // Ętnograficheskoe obozrenie. 2015. No. 5. P. 19–32.
- Dobrovolskaya V.E.* Poveria v folklornoĭ traditsii staroobriadtsev Pribaltiki // Traditsionnaia kultura. 2013. No. 3 (51). P. 30–40.
- Douglas M.* Taboo // *Cavendish R.* Man, Myth, and Magic. London, 1979. Vol. 20. P. 2767–2771.
- Ivanova N.V.* Zaprety i predpisaniia staroverov Latgalii // Nauchnyĭ dialog. 2014. No. 4 (28): Filologiya. P. 74–87.
- Khristoforova O.B.* Logika tolkovanii: Folklor i modelirovanie povedeniia v arkhaiskikh kul'turakh. Moscow, 1998.
- Khristoforova O. B.* Chto proizoshlo vo vremia vstrechi prp. Makarii Velikogo s besom? Kanon i apokrif // Demonologiya kak semioticheskaia sistema. Tezisy dokladov Vtoroi nauchnoi konferentsii. Moskva, RGGU, 15–16 iunია 2012 g. Moscow, 2012. P. 75–83.
- Khristoforova O.B.* “Slovo o iadenii” prep. Nifonta v ikonografii i ustnoi traditsii: transformatsiia obrazov videniia i vizionera // In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaia sistema. Iss. 3 / Ed. by D.I. Antonov, O.B. Khristoforova. Moscow, 2014. P. 209–235.
- Morozova N., Novikov Yu.* Chudnoe Prichude. Folklor staroverov Ęstonii. Tartu, 2007.
- Morris R.* Old Russian Ways. Cultural Variations among Three Russian Groups in Oregon. New York, 1990.
- Moss M.* Obshchestva. Obmen. Lichnost: Trudy po sotsialnoi antropologii. Moscow, 2011.
- Neklyudov S.Yu.* “Durnoi obychai”: priznavaemye pravila i realnaia praktika v narodnoi kulture // Zapretnoe / dopuskaemoe / predpisannoe v folklоре / Ed. by E.N. Duvakin, Yu.N. Naumova. Moscow, 2013. P. 77–173.
- Pokrovskiy N.N.* Sobornye postanovleniia staroobriadtsev-chasovennykh vostoka Rossii XVIII–XX vv. kak istoricheskiĭ istochnik (url: http://zaimka.ru/religion/pokrov_rost.shtml)
- Robson R.* Old Believers in Modern Russia. DeKalb, 1995.

- Scheffel D.* In the Shadow of Antichrist: The Old Believers of Alberta. Peterborough, 1991.
- Smilyanskaya E.B.* Rol zapreta v sokhranении identichnosti konfessionalnoї gruppy (po materialam starobriadcheskikh obshchin) // Problemy identichnosti: chelovek i obshchestvo na poroge tretego tysiacheletia / Ed. by E. Alekseeva. Moscow, 2003. P. 143–152.
- Vlasova V.V.* Povsednevnye zaprety v komi starobriadcheskikh obshchinakh // Starobriadchestvo: istoriia, kultura, sovremennost. Materialy VI nauchno-prakticheskoi konferentsii. Moscow, 2002. P. 515–521.

УДК 392.72
ББК 63.5+86.372.81

«Чистое», «мирское» и «поганое»: старообрядческая концептуализация ритуальной чистоты

Данила Сергеевич Рыговский

(Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия)

Исследователь, ORCID ID: 0000-0003-0284-3127,
Европейский университет в Санкт-Петербурге,
191187, Санкт-Петербург, Россия, Гагаринская ул., д. 6/1, литера А,
тел.: +7 (812) 386-76-37, E-mail: danielrygovsky@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.12

Аннотация: В статье рассматривается концептуализация сибирскими староверами часовенного согласия вопросов ритуальной чистоты. Несмотря на то что это одно из старообрядческих сообществ, в котором принята довольно жесткая система запретов на отношения с иноверцами, количество и степень устойчивости его «внешних» связей оказываются довольно значительными. Данный парадокс может быть объяснен тем, что письменные правила (запреты, принятые и зафиксированные в решениях соборов часовенного согласия) вступают в противоречие с вернакулярными практиками общения с иноверцами и применением тех же самых правил. К примеру, один из таких запретов, известный как «правило чашки», включает в себя несколько этических принципов, а потому предлагает староверам достаточно широкий набор решений вопроса о межконфессиональном общении.

Ключевые слова: *часовенное согласие, ритуальная чистота, Южная Сибирь*

Настоящая статья основывается на материалах работы в трех старообрядческих «анклавах», расположенных на территории Южной Сибири – в Горном Алтае (Усть-Коксинский район Республики Алтай), Горной Шории (Таштагольский район Кемеровской области),

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 18-09-00723 «“Енисейский меридиан” старообрядчества: сохранение и развитие традиции в условиях таежных скифов и деревень».

Туве (Каа-Хемский, Пий-Хемский и Тандинский районы республики) и на юге Красноярского края (Каратузский и Курагинский районы). Этих старообрядцев в научной литературе принято относить к часовенному согласию. Данное сообщество возникло в Урало-Сибирском регионе еще в XVIII в. и до определенного времени придерживалось практики беглопоповства. Впоследствии часовенные перестали принимать священников, бежавших от господствующей церкви, и перешли к беспоповским практикам, образовав отдельное согласие. При этом у их сообщества не было какого-то единого организационного центра, его последователи расселились дисперсно на огромных территориях, в том числе и в Сибири. Связи между отдельными общинами были довольно нерегулярными, что могло усиливать вариативность в сфере религиозных практик и их интерпретаций. Сибирские часовенные стараются селиться в удаленных от крупных городских и сельских центров поселениях. Часть из них живет за счет таежных промыслов (пушнина, орехи, мед и пр.). Большинство из них пользуется техникой и приборами (тракторами, мотоциклами, моторными лодками, автомобилями, холодильниками и др.), то есть нельзя сказать, что они отказываются от пресловутых «благ цивилизации». Тем не менее современное часовенное согласие считается одной из самых закрытых старообрядческих групп: в научной литературе распространены суждения о том, что эти старообрядцы стремятся к буквальному ограничению контактов с внешним миром посредством утверждения системы религиозных запретов.

В своем исследовании я хотел бы продемонстрировать, как вернакулярная (старообрядческая) концептуализация ритуальной чистоты влияет на взаимодействие часовенных со своим окружением. Она включает представления о ритуальной чистоте и скверне, набор правил и определенных микропрактик, с помощью которых можно избежать осквернения, а также, при необходимости, очиститься. В более традиционном для академического дискурса изводе я собираюсь говорить о запретах и предписаниях¹. Они представляют полярные по своей модальности выражения одних и тех же инструкций, где запрет представляет собой негативную форму (как делать нельзя), а предписание – позитивную (как следует делать) [Неклюдов 2013,

¹ В исследованиях старообрядчества принято говорить о бытовых запретах, поэтому данный термин чаще всего употребляется в этой работе.

78]. Подобные концепции довольно хорошо описаны на этнографических данных различных традиций, в том числе старообрядческих. Обыкновенно исследователями рассматривается довольно широкий спектр запретов и предписаний (см.: Иванова 2014, 74; Черных 2015, 125) или же анализируются отдельные виды правил на уровне одной культуры (как, например, это сделали Г.И. Кабакова [Кабакова 2015] и К.В. Пьянкова [Пьянкова 2009] по пищевым прескрипциям на восточнославянских материалах). Однако в настоящей работе не ставится задача изложить весь комплекс бытовых запретов, присущий исследуемым группам старообрядцев, поскольку ряд авторов ([Зольникова 1998; Покровский 2000; Черных 2015]) весьма подробно описали нормативную жизнь старообрядцев-часовенных Сибири и Урала (весьма схожую с сибирской) как по письменным источникам (постановления соборов часовенных с XVIII по XX в.), так и по устным данным. Меня же интересует, как концептуализация ритуальной чистоты, выраженная в бытовых запретах, предписаниях, письменных текстах и практиках, влияет на контакты за пределами (и частично внутри) группы: не только какие ограничения на взаимодействие с чужаками она накладывает, но и какие возможности для этого предоставляет.

Одна из так называемых ограничительных практик – запрет на совместную трапезу с иноверцами – особенно привлекла мое внимание как наиболее характерный пример старообрядческой концепции ритуальной чистоты. Это правило было сформулировано на одном из последних соборов² часовенных в Роцино (Красноярский край, 2014 г.) следующим образом: «У христианина должно быть три чашки. Первая братейская³, вторая оглашённая, третья в помешке» [ПМА, Тува, 2018 г.]. В устном виде чаще говорят о двух чашках –

² Но появилось, естественно, очень давно.

³ Братия – это ядро общины часовенных, люди, которые принимают на себя обязательство неукоснительно следовать всем религиозным предписаниям, принятым в согласии, в частности питаться «отдельно от мира», то есть из своей посуды и не за одним столом. В общине могут быть так называемые мирские старообрядцы, которые по ряду причин не могут исполнять предписания беречься от осквернения (например, им приходится на работе есть из одной посуды с нестарообрядцами, они лечились в больнице и т.п.). Возрастное соотношение между мирскими и братейскими часовенными зависит от локальных условий. В одних общинах в братию входят в основном только старики, а в других (в основном в таежных) все возраста.

для братии, то есть «добрая» посуда, и для мирских. Тем не менее принцип разделения посуды остается прежним. Человек, желающий перейти в братию, «становится на правило»: он должен отчитать положенное количество молитв, отрекаясь от грехов мирской жизни. Свою посуду он моет с молитвой на реке – так его посуда вместе с ним становится «оглашённой». Когда правило будет исполнено, наставник приходит к нему в дом и кадит над посудой, переводя ее в категорию «добррой». Если этот человек каким-то образом «измирщится», то он снова должен встать на правило и замолить этот грех. И его посуда снова становится «оглашённой». То есть три категории посуды подразумевают только два набора, которые реально держат в доме. Таким образом, этот запрет довольно сложно устроен. Он включает множество подпунктов: предписание иметь «добрую» и «мирскую» посуду, запрет «мирским» людям питаться из «добррой» чашки, в одно время или за одним столом с «добррыми» старообрядцами, способы символического разграничения пространства стола для «добррых» и «мирских»⁴, а также способы «исправления» посуды, если она «обмирщилась», то есть так называемое чашечничество можно описать как набор микропрактик, плотно встроенных в повседневность.

На первый взгляд кажется, что контакты старообрядцев с иноконфессиональным окружением если и возможны, то только путем нарушения этого и других бытовых запретов (ср.: «Противостояние “свои” – “чужие” с самого начала⁵ приняло для старообрядчества экстремальное значение» [Зольникова 1998, 54]). Почему эти контакты важны? К примеру, они позволяют старообрядцам быть экономически успешными, потому что продажа продуктов охотничьего хозяйства не знает конфессиональных границ. Кроме того, подобные связи позволяют приобретать важные богослужебные предметы, если таковых не хватает. Сибирские часовенные используют поморские календари, иконы и распятия, которые заказывают по почте в книжной лавке Преображенской поморской общины в Москве. Я имел удовольствие беседовать с ее хозяином М.Б. Пашиным, который сообщил, что часовенные стали покупать у него книги

⁴ Например, «добррые» могут есть за один стол с «мирскими», если покроют свою часть стола отдельной скатертью.

⁵ Имеется в виду начало истории духовного движения старообрядцев.

вскоре после того, как лавка была открыта. Они до сих пор выпи-сывают у поморцев литературу или периодически приезжают, в ос-новном в поисках богослужебных книг. Также среди часовенных популярны издания новозыбковцев (Русская Древлеправославная Церковь). Ни дальность расстояния, ни межконфессиональные гра-ницы не являются препятствием для распространения литературы, календарей, икон и прочих религиозных атрибутов. Значит, вопрос о том, каким же образом запреты могут влиять на связи часовенных Южной Сибири и действительно ли они ограничивают контакты старообрядцев, по-прежнему открыт.

Разделение посуды для «своих» и «чужих» является чуть ли не визитной карточкой старообрядчества. Часто это первое, что вспоми-нают соседи старообрядцев (да и не только соседи), когда рассказы-вают о них. В некоторых местностях их даже прозвали «столоверами» (например, староверов в с. Дурген называют «столоверами», так как у них отдельная посуда, из которой нельзя есть «мирским» [ТИГПИ. ФФ. Т. 308. Д. 2195. Л. 3]). Существуют и другие практики, по своей прагматике приближающиеся к «чашечничеству»; например, часо-венные обмывали дверную скобку, если за нее взялся чужак:

[А кто такие стариковские, не слышали?] Стариковские... [в]от старо-веров так называют. [Соборные кто такие?] Да это моление такое. Собороваться. Да это, молятся, что православные, что староверы, все одни и те же молитвы, одни и те же иконы, всем одним же, что святые, только вот, мы с ней учились, только она плохо ходит, её только с кро-вати поднимают, она говорила, что у ней деды атамановские были, он говорил так, вот староверы-то, если мирские придет, **они скобку обмы-вали и с чашки кормили совсем другой** [ПМА, Алтай, 2015 г.].

Либо, как это было зафиксировано в Верховьях, к двери прибыва-лись две скобки, одна из которых считалась «мирской», а другая «староверской»:

<...> заехали к Микину, это тесть Юркова, нас хорошо приняли, но мы уже не первый раз у него ночуем, прошлые ночевки я не замечал, то что в этот раз заметил. Хотя⁶ в хату обратил внимание на дверь, где были две скобы деревянные. Меня это заинтересовало, но спросить в это время я не посмел. Когда пошли вниз под берег к лошадям я спросил

⁶ В источнике сохранены орфография и пунктуация автора.

Юркова. Для чего две скобы на дверях? Он улыбнулся и сказал, а зачем это тебе, у каждого свои вкусы, всяк по своему делает. Нет, это я ему не поверил, настаивать на своем и он не мог скрыть и сказал правду. Они старики, крепко убеждены религии, староверы, так вот которая скобка прибита выше – это мирская, а нижняя староверская. Ты за нижнюю, если возьмешься, они увидят, то будут мыть эту скобку деревянную, ты ее напоганил. А почему у тебя, Кузьма нет такой скобы? Я этому не верю, а они верят, они живут дальше всех, в тайге, они отстали от жизни далеко, убедить их трудно, они уже старые, пускай живут, как им угодно [ТРКМ КП 9338/2. Л. 271].

Выше приведена цитата из рукописи С.Ф. Сухоруслова, рабочего, участвовавшего в строительстве курорта «Уш-Белдир». Описываемые события относятся к 1933 году. И уже тогда, как следует из процитированного фрагмента, практика обмывания скобок исчезала. Постепенное угасание одних запретов и консервация других говорит о динамике практик подобного рода.

«Чашечничество» как практика не подразумевает, что человек должен абсолютно избегать любых контактов в пище с иноверцами или что старообрядец ни в коем случае не даст гостю питаться из своей посуды. Это вполне возможно, хотя и влечет за собой санкции, накладываемые наставником. Например, тувинские часовенные после того, как отыграют свадьбу, обязательно «молятся епитимью», поскольку во время самой гулянки никто не гарантирует, что не произошло хотя бы случайного смешения соборных и мирских старообрядцев⁷. И потому все участники свадьбы, кто входит в соборную братию, должны отомолиться положенное количество листовок в доме, а затем попросить прощения перед остальным собором. Такой порядок вещей никого не удивляет и не создает никаких проблем. Н.Н. Покровский, который иногда принимал у себя некоторых своих информантов, оставил следующее свидетельство:

Приезжавшие к нам в новосибирский академгородок в гости енисейские староверы старались брать с собою посуду и продукты. Готовить они предпочитали сами – на электроплитах; один из них «исправлял» при этом конфорки, рисуя на них восьмиконечные кресты. Другие не

⁷ Здесь должны быть учтены и другие «греховные» действия, связанные со свадьбой. Однако я не слышал, чтобы исполнение песен, игры или употребление алкоголя в умеренных дозах специально бы осуждалось моими информантами. Разумеется, если речь не шла о чрезмерном увеселении и пьянстве.

делали этого; печеный хлеб и воду они в пути принимали, исполняя затем положенную за это собором епитимию [Покровский 2000, 146].

Кроме того, существуют различные обходные пути, позволяющие старообрядцам сидеть за одним столом с иноверцами. Однажды мне и моим коллегам довелось попасть в один старообрядческий дом прямо к застолью. Нас посадили за один со всеми стол, хотя старообрядцы сидели в одном углу, а мы в другом. Они также постелили себе отдельную скатерть, поверх общей. По большому счету, они могли бы даже накормить нас из своей посуды (но этого обычно не происходит, поскольку в каждом доме часовенных имеется отдельный набор для гостей), ведь существуют легитимные способы «исправить» чашку, если из нее поел мирской. Сделать это можно, например, с помощью воды, освящаемой (естественным образом или наставником) на праздник первого Спаса:

[Не бывало такого, чтобы после гостя выбросить посуду?] Нет, ну там, на речке помыть. Ну вот зимой, например, в крещение, а вот сейчас будет, первого... четырнадцатого, первый Спас, тоже вода святится, освящается, на Спас вот можно помыть посуду. [В проточной воде, да?] Да. [ПМА, Горный Алтай, 2015 г.].

Аналогичным образом могут исправлять посуду часовенные Тувы и Горной Шории, хотя и встречаются некоторые варианты данной практики (например, в некоторых общинах Горной Шории такие чашки навсегда остаются мирскими, а в Туве посуду дополнительно должен «покадить» наставник). Иными словами, нарушения предельно рутинизированы.

Приведенные выше примеры могут создать впечатление, будто бы запреты и тот факт, что они обходятся или нарушаются, особенно никого из старообрядцев не трогает. И ответом на вопрос, как поддерживать иноконфессиональные связи вопреки накладываемым на них ограничениям, будет игнорирование этих правил. Впрочем, как заметил Пьер Бурдьё, проблема следования канону привносится просвещенными наблюдателями, к которым, безусловно, относятся и современные исследователи⁸ [Bourdieu 1997, 37]. И это хорошо видно на примере большинства академических описаний старо-

⁸ Я благодарю Яну Бражникову за указание на эту работу Бурдьё.

обрядческой традиции. Я полагаю, что на самом деле речь должна идти о телесной дисциплине, в которой главное – это момент возвращения в братию. С другой стороны, отказ питаться вместе с иноверцем – это лишь одна из возможных стратегий. Радушие и всяческие любезности, оказываемые пришельцу, в свою очередь позволяют не только демонстрировать благополучие домохозяйства и его социальный статус, но и контролировать поведение чужака: когда он рад угощению, то меньше всего будет думать, в каком углу стола его посадили и что за посуду ему подали.

Однако вопрос соблюдения правил становится краеугольным для исследователей. Например, в одной из своих работ Е.Б. Смилянская задается следующим вопросом: «Действительно ли запрет лежит в основе идентификации и самоидентификации данной конфессиональной группы?» Ответив утвердительно, автор тем не менее формулирует следующий парадокс: «Строгость запретов грозит конфессиональной группе утратой преемственности поколений, отталкивает молодых, тогда как разрушение системы запретов нередко оказывается равносильным утрате религиозной идентичности» [Смилянская 2003, 151]. Старообрядческие запреты и предписания чаще всего рассматриваются именно в связи с ограничением контактов с так называемым внешним миром, то есть как один из основных инструментов формирования конфессиональной группы. В них видят прежде всего комплекс правил поведения, который обязателен для человека, исповедующего «истинную веру». Их соблюдение не просто маркирует принадлежность к какому-либо локальному конфессиональному сообществу, но необходимо для сохранения членства в группе. По выражению Н.Д. Зольниковой, «каждое согласие (старообрядцев. – Д.Р.) немало сил положило на создание системы опознавательных знаков для “своих” и “чужих” буквально во всех областях – от богословия и тесно связанного с ним религиозного обряда до сферы семьи и воспитания детей, труда, быта, отдыха и т.п.» [Зольникова 1998, 54]. Такая «дуалистическая модель», когда одна (и большая) часть мира наполнена еретиками, грехом и соблазнами, а потому опасна для христианина, а другая стремится к соблюдению православия и спасению души, следует логике соборных постановлений старообрядцев или же их устных экспликаций. При этом существуют как минимум два концепта, которые обосновыва-

ют устойчивость запретов в старообрядческих сообществах. Один из них можно вслед за Н.Н. Покровским назвать «мужским высокоидейным законотворчеством». Покровский рассматривает соборные постановления часовенных как инструмент политики старообрядческих наставников по сохранению традиции: «Адепты древнего принципа вели в старообрядческом быту ожесточенную и не всегда успешную борьбу за то, что они считали приличествующим христианину скромным, проверенным веками внешним видом» [Покровский 2000, 142–143]. Здесь автор выстраивает типичную для «объективистской» антропологии религии схему, в которой запрет существует в парадигме неукоснительного следования-нарушения. Принятые в сообществе моральные установки не работают по естественным причинам («жизнь берет свое», как отмечает Покровский в той же работе). Поэтому духовные руководители общин вынуждены постоянно напоминать о них, создавать новые запреты, ужесточать наказания за их нарушение. Дуалистическая модель также некоторым образом коррелирует с антропологической теорией ритуальной чистоты и загрязнения. Мэри Дуглас отмечает во вполне дюркгеймианском духе, что «святость и нечистота расположены на противоположных полюсах», «для нас священные вещи и места должны быть защищены от загрязнения» [Douglas 1966, 7].

Концепция ритуального загрязнения, принятая в антропологии, заключается в том, что страх перед ним едва ли не абсолютен. Например, это следует из размышлений Роберта Эдгертона [Edgerton 1985], который взял на себя труд систематизировать все причины и условия отклонения от правил. В его классификации концепты «высокоидейного законотворчества» и ритуального загрязнения не связаны между собой. Всего он выделил пять категорий: 1) личные шаблоны (personal routines); 2) конвенции (conventions); 3) светские правила (secular regulations); 4) моральные принципы (moral rules); 5) сверхъестественные установления (supernatural injunctions) [Там же, 34]. Личные шаблоны – это скорее привычки индивида, правила распорядка собственного дня. Они установлены самим человеком и могут легко меняться в зависимости от обстоятельств [Там же, 34–36]. Конвенции – это нечто вроде правил публичного взаимодействия. Опираясь на них, представители одного сообщества могут предполагать, как будут вести себя другие люди, что является для них нормой поведе-

ния, а что нет. При этом конвенции не закреплены в каких-либо письменных текстах [Edgerton 1985, 36–39]. Это отличает конвенции от светских правил, источник которых известен. Кроме того, сфера применения светских правил строго определена. Светские правила характеризуют иерархические сообщества [Там же, 39–41]. Моральные принципы – категоричны, хотя их можно интерпретировать по-разному. Исключения из этих правил возможны только при особых обстоятельствах. Их строгость также часто освящена авторитетом высших сил [Там же, 41–43]. Однако те из них, что связаны с загрязнением, осквернением, болезнью или смертью, являются не моральными правилами, а сверхъестественными установлениями. Это то, что часто называют термином «табу»: их нельзя нарушать под страхом того, что последствия будут ужасными и автоматическими. Табу могут предписывать какие-либо действия (например, связанные с ритуальным очищением) либо, напротив, запрещать их (заходить в опасные места или есть определенную пищу). Эдгертон полагает, что среди табу довольно редко встречаются исключения. Разве что некоторые из них касаются определенных категорий людей (женщины, охотники) или существуют личные табу. Подобные запреты могут вырастать, как опять же представляет себе автор, из угроз окружающей среды, а также призваны объяснять неудачи, болезни и ранения [Там же, 43–46]. Эдгертон в своей монографии пытался объяснить, почему одни правила соблюдаются неукоснительно, а другие нет. В своей классификации он сделал акцент на природу правил: нарушение табу влечет гораздо более серьезные последствия, чем любые другие общественные установления, а значит, их практически не будут нарушать.

Безусловно, классификация Эдгертона несовершенна. Если применить ее к старообрядческим правилам, то запреты на взаимодействие с нестарообрядческим окружением могут быть отнесены одновременно к нескольким категориям (например, к моральным принципам, поскольку санкции за их нарушение налагает коллектив, что отражено в письменных текстах, и сверхъестественным установлениям, поскольку связаны с понятиями ритуальной нечистоты). Возможен и третий вариант, когда наш собеседник апеллирует к местной традиции, а не к соборному постановлению как источнику запрета, – тогда запрет следует отнести к категории конвенций. Однако она

кое-что позволяет понять в принципах описания старообрядческих запретов. Во многих работах концепты «высокоидейного законотворчества» (моральных принципов) и ритуального загрязнения (сверхъестественных установлений) объединяются и усиливают друг друга. В качестве примера я хочу привести цитату из статьи, которая посвящена иной старообрядческой традиции (старообрядцев-спасовцев), но ярко иллюстрирует использование такого теоретического языка:

Если школа и работа были местами вынужденных контактов старообрядцев-спасовцев с внешним миром, то дом оставался их крепостью, где требовалось безусловное **сохранение ритуальной чистоты**. Особого внимания в этом смысле заслуживал обеденный стол, за которым не допускалось ни «сообщаться в посуде», ни трапезовать с еретиками или с последователями других согласий. Проблема пищи и посуды как основных факторов, определяющих **ритуальную чистоту в сообщении с внешним миром**, не изобретение старообрядческих начетчиков. По наблюдениям антропологов, пища всегда занимала **центральное место в ритуальном обособлении этно-религиозных групп**; на протяжении трех столетий существования русского старообрядчества на решение вопросов, связанных с запретами на определенные виды продуктов и на допущение (или недопущение) контактов в еде верными, **были брошены силы лучших старообрядческих идеологов и полемистов** [Ageeva, Robson, Smiljanskaja 1997, 113].

Как следует из этого рассуждения о природе старообрядческой «брезгливости», так называемому обычаю чашки (или, если следовать за вернакулярным словоупотреблением, «чашечничеству») исследователи уделяют особое внимание. Правило раздельной трапезы действительно включает понятия, которые могут быть интерпретированы как ритуальное загрязнение, а факт регулярного его повторения в соборных постановлениях сближает его с «моральными принципами» Эдгертона. Поэтому не удивительно, что в научных статьях две упомянутые выше концепции – «высокоидейного законотворчества» (разработка письменных нормативных документов, освященных авторитетом собраний старообрядческих наставников и значимых книжных текстов, на основе которых они составлялись) и ритуальной чистоты / загрязнения – смешиваются при описании данного правила, что, на мой взгляд, приемлемо, но должно приме-

няться с некоторыми оговорками. Дело в том, что идея ритуального загрязнения как будто усиливает действие правила: не случайно Эдгертон пишет о том, что сверхъестественные установления редко нарушаются. Здесь я хочу еще раз обратить внимание на приведенную выше цитату, особенно на строчки о доме, в котором «требовалось безусловное сохранение ритуальной чистоты». Поэтому, как рассуждают авторы, совместная трапеза с иноверцем становится не просто взаимодействием с чужаком, но создает угрозу более серьезного порядка, поскольку речь идет уже о преступлении границы дозволенного между профанным миром людей и миром сакральной нечистоты.

Если антропологическая теория предполагает вслед за Дуглас (и Дюркгеймом) две категории: чистого и скверного, то у часовенных Южной Сибири их три. Помимо «чистой» и «мирской» посуды, существует также посуда «поганая». И ее не следует ни в коем случае путать с посудой для иноверцев. Третий тип посуды и тары используется сугубо в хозяйственных нуждах (для стирки белья, мытья полов, это также емкости для мытья в бане) или для кормления скота и домашних животных. Такая тара называется «поганой», и она никогда не должна использоваться в качестве посуды для людей. Здесь уместно воспроизвести текст, записанный от тувинских часовенных и опубликованный в одной из книг С.Е. Никитиной:

У нас как-то был случай. Раньше ведь тувинцев вместе не кормили – считали, что они заразные всё больше. И вот посуда была у нас ихняя и всё, а я вышла (замуж), и вот почему-то у них закон такой был, у Сасиных: пришёл тувинец, обязательно накорми его. Дай хлеба. Вот на табуретку подстели тряпочку – на голу не ставь – погана шшытается она <...> Ну, и у нас тувинец пришёл, теперь мама говорит: «Ты покорми тувинца-то». А у нас чашек нет. «Мама, говорю, – а посуды-то нет лишней?» Она говорит: «Ну, у Авдотьи, у золовки». А я пошла, а у их на замке. Я пришла да говорю: «Её нету дома, изба на замке». А я тут как-то – чашечки эти, азиатские, я чашечку в шайку уронила⁹, мама говорит: «Вымой, поставь её кошке». Теперь она говорит: «Ты её вымой пушке, да протри и накорми». А свёкор на печке лежит. Он говорит: <...> «А ты что думаешь, Агафья, ты хочешь осквернить его?» Да если бы они про-

⁹ Это означает, что чашка упала в поганую тару и тем самым перестала быть пригодной для людей.

пастину не ели. И конину пропашшу, и коров пропашших ели – это у них закон был. Она говорит: «Пропасть они едят». Он гырьт: «Не нужно. Пусть пропасть ест, а ты не скверни. Ты его не скверни. Ты его осквернишь, он с кем наестся, а ты за всех ответишь. Что у нас, посуды нет – накормить его?» [Никитина 2013, 105–106].

Старообрядческие хозяйки столкнулись со сложным выбором. По их понятиям, тувинцы питаются «неправильно», поэтому представляют для христиан потенциальную угрозу осквернения, что подкрепляется медиализованным дискурсом о заразной болезни. Тем не менее, соблюдая принятый в доме мужа закон гостеприимства, женщина должна была найти какой-то выход из ситуации. Свекор и свекровь предлагали диаметрально противоположные решения этой дилеммы, однако мужской авторитет в итоге победил: кормить гостя из «поганой» посуды в его интерпретации оказалось еще большим грехом, чем осквернение «чистой» посуды. Замечу, что подобное отношение ко всяким предметам, считающимся погаными, мне довелось наблюдать самому во время поездок к часовенным. Так, в Горной Шории одна из моих собеседниц в жаркий летний день предложила пообедать на улице, на крыльце, для чего постелила на верхней ступеньке «чистое» полотно. Оно служило не только скатертью, оберегающей продукты и нас от нечистого во всех смыслах порога, но и было использовано для того, чтобы накрыть пустую посуду, когда мы закончили есть. Мне был также выдан «поганый» нож, чтобы я мог очистить ботинки и штаны от глины (перед приходом в ее дом я случайно провалился в болотце). При этом хозяйка отметила, что «бережётся поганого».

Пожалуй, здесь стоит вспомнить и другие примеры. Когда мои информанты мне предлагали отобедать, то я иногда спрашивал, могут ли перед едой перекреститься на их распятие. Это было вполне уместно, так как, представляясь старообрядцем другого согласия, я имел право (и даже, вероятно, должен был) вести себя соответствующим образом. При этом мне хотелось проверить, как на практике действует запрет на совместное моление, действительно ли он приводит к тому, что иноверец не имеет права молиться на кержацкие иконы и распятия. Однако мне ни разу не запретили этого. Разумеется, я делал это один, то есть совместного моления не было. И никто из хозяев не считал, что я могу таким образом «испортить» распятие.

Один из информантов так это и объяснил, что человек не может ничего «поганить», тем более святыню. Лишь однажды меня спросили, держу ли я дома распятие с голубем: разрешение зависело от этого. Поскольку у меня дома стоит именно такое, то я честно об этом сказал и получил разрешение.

Справедливости ради замечу, что при иных обстоятельствах на этот вопрос могли смотреть иначе. Например, в 1883 г. старообрядцев Усинских сёл¹⁰ посетил епископ правящей церкви Исаакий. Когда он вошел в дом к беспоповцу, то обнаружил, что тот вынес все иконы в холодный чулан «во избежание осквернения молитвой пресвященного» и «осквернения табачным дымом, в случае курения исправником табаку». Зайдя же в дома «австрийцев», делегация обнаружила «обилие икон»: «слух, будто бы старообрядцы <...> молятся на дыры и щели, не оправдался» [ТРКМ КП 10523/11]¹¹. Однако здесь речь идет о группе усинских странников, которые, безусловно, связаны с верховскими часовенными, но их представления о ритуальной чистоте и осквернении могли быть иными. Кроме того, источники не раскрывают нам контекста. Это был первый приезд никонианского епископа на Ус, поэтому беспоповец, спрятавший иконы, мог поступить так только из-за того, что ситуация была для него радикально новой.

Я не исключаю, что существуют такие вернакулярные диалекты, в которых «поганой» называется именно посуда для иноверцев. К примеру, подобный термин можно встретить в описании старообрядцев Латгалии [Магин 2015, 158–159] и Молдовы [Душакова 2010]. Этот же термин упоминает Н.Н. Покровский, говоря о своем полевом опыте среди часовенных Сибири [Покровский 2000, 145], хотя мне такой способ номинации посуды для гостей ни в Туве, ни на Алтае, ни в Горной Шории зафиксировать не удалось. В случае Латгалии и Молдовы правило держать отдельную посуду для гостей на момент фиксации этих материалов перестало быть актуальной практикой, хотя и осталось в воспоминаниях информантов. Например, Н.С. Душакова приводит слова своей информантки, которая рассказывает о том, как этот запрет соблюдался в доме ее родителей:

¹⁰ Пограничная с Тувой область на юге Красноярского края.

¹¹ Листы в деле не нумерованы.

Раньше, ну это у моей мамы, если приходит кто-то посторонний, не старообрядец, отдельная посуда была. Вот **эту посуду так и называли «поганая» или «нечистая»**. Не ели, нельзя было есть вместе с той посуды. Ведро держали отдельно, там кружку, если кто-то придет [Душаква 2016, 160].

Также она опубликовала комментарии старообрядцев, которые не согласны с подобным словоупотреблением:

Про поганую посуду, что из нее давали пить иноверцам, – **это заблуждение**. Если где-то это и было, то не повсеместно. Да, могли сказать: «Да он нехристь, ему из поганой посуды пить!». Это могло прозвучать.

Поганая посуда в бане, корыто, из которого стираем. Придем из бани и умоемся чистой водой, поганое чтобы не было. **Не могло быть таково, чтобы из поганой посуды кому-то пить давали** [Там же].

Можно предположить, что дрейф понятий мог произойти под влиянием внешнего текста, так называемой мифологии соседства: нестарообрядцы, живущие рядом со староверами, часто рассказывают о том, что для гостей те держат «поганую» посуду или что они выбрасывают посуду, если из нее попил чужак:

[Едят. ВАА предлагает одному из собирателей добавки.] Давайте ещё добавлю. Давай. Не стесняйся. А никто не покормит больше. Я серьезно говорю, потому что я знаю. [Не покормят?] Редко, очень редко. [Это, наверное, кержаки?] Да. [У них там какая-то посуда разная?] Да, да, у них разная, у них чистенькая называется посуда. [«Чистенькая» это как?] Ну... особая посуда, она освященная у них. И э... это по-своему. И, говорят, **православный если поел, она поганая, они ее выкидывают**. [Прям выкидывают?] Да, даже от за ручку если возьмешься, уже... там... протирают, это все. Да. [Соб.: К ним даже воды придти попить не получится.] Ну, у них специально... это... с... ковшик есть и стакан специальный. Наливают [ПМА, Горный Алтай, 2015 г.].

Это позволяет мне сделать замечание по поводу типологии старообрядческих запретов. Упомянутая выше классификация правил Роберта Эдгертона позволяет сделать значимое различие между этими двумя типами посуды и, соответственно, двумя видами запретов у старообрядцев. В одном случае мы имеем дело со сверхест-

вественными установлениями. К ним, например, относится правило накрывать пустую посуду¹²:

Ну, например, ведро, чтоб закрыта вода была. Если вот еда или что в чашке есть, то обязательно прикрыть надо. [Зачем?] А как говорят: «Пастью стоит там, черт залезет». [Смеется.] [Пастью?] Пастью называются, ну, не закрыта, значит, пастью. Ну, пустая, если чашка, не надо закрывать, если что-то есть, то надо закрыть. Даже вот так ложкой прикроешь и все [ПМА, Горный Алтай, 2015 г.];

Посуда должна быть прикрытая, иначе в ней бес купается. Он думает так: «Пойду в христианский дом, где обрящу посудину непокровенную непокровную, войду и измоюсь, а они после примут болезнь и скорбь тяжкую» [ТИГПИ. ФФ. Т. 308. Д. 2195. Л. 13–14].

Приведенная выше история с «чистой» скатертью, постеленной на крыльцо, и «поганым» ножом, описывает запреты той же категории. Здесь, как и в примере Эдгертона, присутствует немедленное наказание за нарушение правила со стороны сверхъестественных сил (на людей, не закрывающих посуду, посылаются болезнь и скорбь).

Однако «правило чашки» следует логике скорее моральных принципов в классификации Эдгертона. Хотя в разделении «мирской» и «чистой» посуды и присутствует идея избегания осквернения, «поганая» тара представляет собой для старообрядцев гораздо большую опасность. Весьма характерно, что запреты первого типа практически не упоминаются в соборных постановлениях часовенных (за исключением процитированного выше «Епитимийника»), то есть религиозная группа не накладывает санкций за нарушение этих запретов. Однако существует огромное количество фольклорных

¹² О.Б. Христофорова приводит список старообрядческих текстов, в которых упоминается «Повесть о непокровенных сосудах», на которые могли опираться представления моих информантов об осквернении от незакрытой посуды [Христофорова 2017]. Несмотря на книжное происхождение, это представление распространяется по большей части устно. Мне также не встретились соборные постановления, в которых бы предписывалось закрывать посуду хотя бы символически. Н.Н. Покровским был опубликован Епитимейник 1969–1970 гг., в котором речь шла о наказании, если человек поест из посуды, которую «кошка или собака нанюхала», или же если «в пищу впадёт мизгирь / мышь» [Духовная литература 1999, 387]. Если же посуда осталась непокрытой хотя бы палочкой (что, естественно, не может считаться защитой от мыши или кошки), то следствием этого может стать болезнь близких. Иными словами, это правило действует по логике сверхъестественных установлений.

текстов, которые поддерживают представления об осквернении. И это означает, что концепция ритуального загрязнения, по крайней мере в том виде, в котором она изложена Мэри Дуглас и применяется в исследованиях старообрядчества, не совсем корректно расставляет акценты в объяснении «правила чашки». Вопрос ритуальной чистоты, безусловно, важен для часовенных, но в иерархии опасных явлений разделение трапезы с иноверцем не является настолько «скверным», чтобы это препятствовало необходимым контактам.

Вернакулярная концептуализация ритуальной чистоты – это довольно условное понятие, которым я хотел обозначить совокупность представлений и практик, разделяемых группой или отдельными людьми. Такие концепции нуждаются в тщательном исследовании и описании, поскольку они «излагаются» в специфической форме. Это может быть текст, как письменный, так и устный, но гораздо чаще они проявляют себя в конкретных действиях и практиках. В этой работе на примере известного запрета на совместную трапезу с иноверцами я хотел показать, что старообрядческие представления о ритуальной чистоте и осквернении не всегда могут быть описаны с помощью принятых в академическом дискурсе дихотомий. Взаимодействие старообрядцев со своим ближним и дальним окружением регламентируется не только простой формулой соблюдения / нарушения запрета. На самом деле сложившиеся правила и практики благодаря схождению нескольких этических принципов (моральные предписания, регламентированные коллективом, и сверхъестественные установления) предлагают старообрядцам довольно широкий спектр возможностей взаимодействия с иноверцами. Следовательно, фактическое ограничение контактов – это лишь частный случай действия запрета.

Литература и источники

- Духовная литература 1999 – Духовная литература староверов востока России XVIII–XIX вв. Новосибирск, 1999.
- Душакова 2010 – Душакова Н.С. Старообрядцы Бессарабии XIX–XX вв.: особенности культурных традиций // Материалы международной научной конференции «Пруто-Днестровский регион. Диалог культур», посвященной 650-летию молдавской государственности и 300-летию со дня рождения Антония Кантемира. СПб., 2010. С. 93–99.

- Душакова 2016 – Душакова Н.С. Жилищная практика липован и некрасовцев: конфессиональный и региональный срез традиций // Этнографическое обозрение. 2016. № 2. С. 148–168.
- Иванова 2014 – Иванова Н.В. Запреты и предписания староверов Латгалии // Научный диалог. 2014. № 4 (28): Филология. С. 74–87.
- Зольникова 1998 – Зольникова Н.Д. «Свои» и «чужие» по нормативным актам сибирских староверов-часовенных // Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 2. С. 54–59.
- Кабакова 2015 – Кабакова Г.И. Пищевые запреты восточных славян и их обоснование // Категория оценки и система ценностей в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2015. С. 167–186.
- Неклюдов 2013 – Неклюдов С.Ю. «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре. М., 2013 (Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика). С. 77–173.
- Никитина 2013 – Никитина С.Е. Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах (проблемы синхронного описания). М., 2013.
- Магин 2015 – Магин И. Староверы как евреи: особенности пищевых запретов у старообрядцев северной Литвы // Евреи на карте Литвы: Биржай. Проблемы сохранения еврейского наследия и исторической памяти / Отв. ред. И. Копченова. М., 2015. С. 152–170.
- ПМА – Полевые материалы автора.
- Покровский 2000 – Покровский Н.Н. Соборные постановления старообрядцев-часовенных востока России XVIII–XX вв. как исторический источник // История: научные поиски и проблемы: (Памяти д-ра ист. наук проф. А.П. Прошштейна). Ростов-н/Д, 2000. С. 115–152.
- Пьянкова 2009 – Пьянкова К.В. «Пищевые» предписания и запреты в традиционной культуре // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12: Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры: Сб. научных статей / Сост. М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская. М., 2009. С. 104–116.
- Смилянская 2003 – Смилянская Е.Б. Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // Проблемы идентичности: человек и общество накануне Третьего тысячелетия. М., 2003. С. 143–152.
- ТИГПИ – Научный архив Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований. ФФ. Т. 308. Д. 2195. Фольклорные и этнографические материалы по старообрядцам Тандинского и Каа-Хемского района. Июнь-июль 1995 г. Собиратель Татаринцева М.П.
- ТРКМ КП 9338/2 – Тувинский Республиканский Краеведческий Музей. КП 9338/2. Л. 271. Архив П.А. Черкашина. Отдел истории ТНР. Медицина и здравоохранение (С.Ф. Сухоруслов. Дорога на Уш-Бельдир. Дата завершения рукописи: 1963 г.).
- ТРКМ КП 10523/11 – Тувинский Республиканский Краеведческий Музей. Завононец. Поездка на Ус Преосвященного Исаакия // Сибирская газета. 1884.

- № 16, 1 января [Машинописная копия оригинальной статьи]. Место хранения: ТРКМ КП 10523/11. 1999г. Архив П.А. Черкашина.
- Христофорова 2017 – *Христофорова О.Б.* Откуда родом «скверный бес»? «Повесть о непокровенных сосудах» и ее возможные источники // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2017. Т. 65. С. 122–141.
- Черных 2015 – *Черных А.В.* Старообрядцы Пермского Прикамья: опыт межконфессионального взаимодействия // Уральский исторический вестник. 2015. № 2 (47). С. 125–132.
- Ageeva, Robson, Smiljanskaja 1997 – *Ageeva E.A., Robson R.R., Smiljanskaja E.B.* Старообрядцы-спасовцы: Пути народного богословия и формы самосохранения традиционных обществ в России XX столетия // *Revue des études slaves*. 1997. Vol. 69. No. 1/2: VIEUX-CROYANTS ET SECTES RUSSES du XVIIe siècle à nos jours . P. 101–117.
- Bourdieu 1997 – *Bourdieu P.* Méditations pascalienues. Paris, 1997.
- Douglas 1966 – *Douglas M.* Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London: Routledge and Kegan Paul, 1966. – 188 p.
- Edgerton 1985 – *Edgerton R.B.* Rules, Exceptions and Social Order. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

“Pure”, “Profane” and “Filthy”: Old Believers’ Conceptualization of Ritual Purity

Danila Rygovskiy

(European University at Saint Petersburg, Saint Petersburg, Russia)

Researcher, ORCID ID: 0000-0003-0284-3127,

European University at Saint Petersburg,

6/1A Gagarinskaya Street, 191187 St. Petersburg, Russia,

tel.: +7 (812) 386-76-37, E-mail: danielrygovsky@mail.ru

Summary: This article considers how Siberian Old Believers of Chasovennoe confession conceptualize the ritual purity. Though this is one of the Old Believers’ communities that elaborated a system of taboos, they have always been establishing stable interconfessional connections. This paradox is neutralized by deeper understanding on the nature of Old Believers’ taboo system as contradiction and correlation of vernacular practice and written rules. One of these practices, the so called “tableware rule”, due to adjustment of several ethical principles, such as moral rules and supernatural injunctions (terms by Robert Edgerton) offer a wide range of options of interconfessional behavior to Old Believers.

Keywords: *Chasovennoye, Old Believers, ritual purity, Southern Siberia*

References:

- Ageeva E.A., Robson R.R., Smiljanskaja E.B.* Staroobriadtsy-spasovtsy: Puti narodnogo bogosloviia i formy samosokhraneniia traditsionnykh obshchestv v Rossii XX stoletii // *Revue des études slaves*. 1997. Vol. 69. No. 1/2: VIEUX-CROYANTS ET SECTES RUSSES du XVIIe siècle à nos jours. P. 101–117.
- Bourdieu P.* Méditations pascaliennes. Paris, 1997.
- Douglas M.* Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London, 1966.
- Dushakova N.S.* Staroobriadtsy Bessarabii XIX–XX vv.: osobennosti kulturnykh traditsiĭ // *Materialy mezhdunarodnoĭ nauchnoĭ konferentsii “Pruto-Dnestrovskii region. Dialog kul’tur”*, posviashchennoĭ 650-letiiu moldavskoĭ gosudarstvennosti i 300-letiiu so dnia rozhdeniia Antiokha Kantemira. St. Petersburg, 2010. P. 93–99.
- Dushakova N.S.* Zhilishchnaia praktika lipovan i nekrasovtsev: konfessionalnyĭ i regional’nyĭ srez traditsiĭ // *Ėtnograficheskoe obozrenie*. 2016. No. 2. P. 148–168.
- Edgerton R.B.* Rules, Exceptions and Social Order. Berkeley; Los Angeles, 1985.
- Ivanova N.V.* Zaprety i predpisanii staroverov Latgalii // *Nauchnyĭ dialog*. 2014. No. 4 (28): Filologiya. P. 74–87.
- Kabakova G.I.* Pishchevye zaprety vostochnykh slavian i ikh obosnovanie // *Kategoriia otsenki i sistema tsennosteĭ v iazyke i kulture* / Ed. by S.M. Tolstaya. Moscow, 2015. P. 167–186.
- Magin I.* Starovery kak evrei: osobennosti pishchevykh zapretov u staroobriadtsev severnoĭ Litvy // *Evrei na karte Litvy: Birzhaĭ. Problemy sokhraneniia evreiskogo nasledii i istoricheskoi pamiati* / Ed. by I. Kopchenova. Moscow, 2015. P. 152–170.
- Neklyudov S.Yu.* “Durnoi obychai”: priznavaemye pravila i realnaia praktika v narodnoi kulture // *Zapretnoe / dopuskaemoe / predpisannoe v folklоре*. Moscow, 2013. P. 77–173.
- Nikitina S.E.* Konfessionalnye kultury v ikh territorialnykh variantakh (problemy sinkhronnogo opisaniia). Moscow, 2013.
- Pokrovskiy N.N.* Sobornye postanovleniia staroobriadtsev-chasovenykh vostoka Rossii XVIII–XX vv. kak istoricheskii istochnik // *Istoriia: nauchnye poiski i problemy: (Pamiati d-ra ist. nauk prof. A.P. Pronshteina)*. Rostov-on-Don, 2000. P. 115–152.
- Pyankova K.V.* “Pishchevye” predpisanii i zaprety v traditsionnoi kulture // *Slavianskaia traditsionnaia kultura i sovremennyĭ mir*. Iss. 12: Sotsial’nye i ėsteticheskie normativy traditsionnoi kultury / Ed. by M.D. Alekseevskiy, V.E. Dobrovolskaya. Moscow, 2009. P. 104–116.
- Smiljanskaja E.B.* Rol zapreta v sokhraneniĭ identichnosti konfessional’noi grupy (po materialam staroobriadcheskikh obshchin) // *Problemy identichnosti: chelovek i obshchestvo nakanune Tretego tysiacheletiiia*. Moscow, 2003. P. 143–152.
- Zolnikova N.D.* “Svoi” i “chuzhie” po normativnym aktam sibirskikh staroverov-chasovenykh // *Gumanitarnye nauki v Sibiri*. 1998. No. 2. P. 54–59.

УДК 396.4
ББК 60.55.325.14

Фартук, философия, фитнес: о женском образовании в хасидской общине

Галина Светлаяровна Зеленина

(Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия)

Кандидат исторических наук,
ORCID ID: 0000-0001-9411-4102, доцент,
Учебно-научный центр библеистики и иудаики
Российского государственного гуманитарного университета,
Миусская пл. д. 6, корп. 1, каб. 605, г. Москва, Россия,
125993 ГСП-3, тел.: +7 (495) 250-64-70,
E-mail: galinazelenina@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.13

Аннотация: Статья посвящена баалот-тшува («вернувшиеся» в иудаизм женщины) в московской общине хасидского движения Хабад Любавич. Их взгляды на свою жизнь, свою роль в семье и общине и отношение руководства любавического движения к женскому вопросу рассматриваются сквозь призму одной конкретной темы – практики регулярного образования для взрослых. Наряду с традиционными уроками Торы и религиозных практик, за которые ответственны женщины (диетарные законы, чистота семейной жизни), Хабад поощряет лекции по здоровому питанию и семейной психологии или занятия фитнесом, с тем чтобы позволить членам общины чувствовать себя современными людьми, сохраняя при этом традиционные ценности и патриархальную иерархию.

Ключевые слова: *Москва, иудаизм, хасидизм, Хабад, община, женщины, гендер*

Вдохновленный второй волной феминизма, женский поворот в иудаизме и – как следствие – в иудаике принес значительные ре-

Исследование было поддержано Институтом Хадасса-Брандайс в Университете Брандайс, где автор был приглашенным исследователем по программе Helen Hammer Scholar in Residence.

зультаты. Если наука продолжает успешно пересматривать отношение к женщине и роль женщин в иудаизме разных эпох, создавая тем самым «пригодное прошлое» для нынешнего религиозного еврейского феминизма, достижения в области религиозной практики, в первую очередь в США, таковы, что многие уже могут себе позволить машинально пользоваться этими инновациями: гендерно нейтральным языком литургии, альтернативными ритуалами, доступностью для женщин публичных синагогальных ролей, – даже не замечая их революционности и не ассоциируя себя с феминистским движением [Prell 2007, 1–3].

На этом триумфальном фоне еврейских феминисток не могла не удивлять, а то и фрустрировать женская *тшува*, описанная как заметное социальное явление 1970-х – 1990-х гг., но продолжающаяся и поныне. Современные молодые женщины с секулярным или либерально религиозным еврейским бэкграундом¹, «повидав жизнь» (отучившись в колледже, попробовав наркотики, йогу, вегетарианство, похипповав, поувлекавшись кришнаизмом и дзен-буддизмом, поборовшись за левые ценности, в том числе феминистские), неожиданно отказываются от своего образа жизни и приходят в ультраортодоксальные еврейские общины, вступают там в брак и превращаются как раз в таких женщин, с чьей маргинализацией, отчуждением, угнетением борется еврейский феминизм².

И сама эта тшува, и критическая реакция на нее становятся предметом научной [Benor 2012; Rubel 2010] и литературной рефлексии. В частности, в ряде еврейско-американских романов последних десятилетий отражен конфликт родителей и детей по поводу ухода последних в ультраортодоксию; например, мать, секулярная еврейка и феминистка второй волны, не может понять, почему же дочь отказывается от всего, в чем была воспитана, и добровольно переходит в мир, где поведение и вера диктуются мужчинами³.

¹ То есть их родители – прихожане консервативных или реформистских синагог.

² Тшуву полагают ее особенно примечательным явлением, поскольку современные женщины, попадая в ультраортодоксальную общину, не только меняют свой образ жизни, как и мужчины, но и понижают свой статус.

³ Роман Энн Ройфе «Нежная забота» (Lovingkindness, 1987). См. также «Внешний мир» (The Outside World) Товы Мирвис (2004).

Исследования, посвященные таким «вернувшимся» в ультра-ортодоксальный иудаизм женщинам – *баалот-тшува*, подчас несвободны от отголосков этого конфликта: по меньшей мере, между строк читается удивление, возможно, снисхождение к героиням и иногда обвинение в адрес ортодоксального мужского истеблишмента, манипулирующего женщинами. Эмоциональный заряд виден уже в самой постановке исследовательских вопросов: «почему все большее число еврейских женщин отвергают реформированный иудаизм <...> в большей степени ориентированный на женщин, в пользу традиционного?» [Tallen 1997, xi-xii], «что их привлекает в традиции, где законы и обычаи развивались, интерпретировались и насаждались <...> мужчинами?», «почему молодежь, попробовавшая альтернативный образ жизни, повзрослев, сознательно выбирает традиционный?» [Kaufman 1991, 10]⁴. Не замедлила появиться и критика этой пристрастности и подозрительности. Либеральные феминистки, замечает один исследователь [Feldman 2003, 136], не верят заявлениям любовических хасидок о том, что те, несмотря на свое контролируемое и «угнетенное» положение, довольны и счастливы; либералы видят себя рыцарями на белых конях, спасающими беспомощных бедняжек, но те не хотят быть спасенными, поскольку находят свою жизнь привлекательной, а жизнь в либеральном, секулярном обществе – непривлекательной. «И имеем ли мы право полагать, как делают многие либеральные феминистки, что эти бедняжки слишком зашуганы, чтобы мыслить рационально?» [Feldman 2003, 141]. Другой критик тоже осуждает покровительственный подход феминистских исследовательниц, призывая их признать на время «хасидизм нормативным» и не «вопросать, почему у хасидок другие ценности, чем у ассимилированных евреев» [Morris 1995, 173].

Настоящая статья посвящена баалот-тшува, составляющим абсолютное большинство среди местных женщин в московской общине любовических хасидов, или хасидов Хабада⁵. Среди них, в свою оче-

⁴ См. также: Davidman 1991.

⁵ Поскольку число соблюдающих хасидских семей в советское время было крайне невелико и те в основном эмигрировали, когда это стало возможно, взрослых женщин, воспитанных в религиозной среде, в России практически нет, и нынешние *нашей-Хабад* (то есть полноправные женщины в хабадной общине, матери семейств) – это либо баалот-тшува, либо «посланницы» любовического ребе, приехавшие преимущественно из Израиля или США. Мое исследование посвящено первым.

редь, абсолютное большинство родом не из Москвы, а из других регионов России и бывших союзных республик. Очевидно, что гендерный климат на поздне- и постсоветском, особенно нестоличном, пространстве не давал и не дает такого резкого контраста, который описывается в американских исследованиях. Консервативные, патриархальные, андроцентричные ценности и практики ортодоксальной общины не вступают в вопиющее противоречие с либеральными установками пришедших в нее девушек за если не отсутствием, то слабой выраженностью последних. И тем не менее определенное противоречие между пусть медленно, но растущим статусом и ролью женщин в российском обществе и соответствующими изменениями в самосознании женщин как группы, с одной стороны, и положением женщин в ультраортодоксии, с другой, нельзя не заметить. Как Хабад Любавич, самое популистское движение в ультраортодоксальном иудаизме, прилагающее огромные усилия к привлечению непривлеченных, то есть к появлению баалей- и баалот-тшува, решает «женский вопрос»? Что Хабад предлагает женщинам и какими хочет их видеть, что им предписывает и чего от них ожидает помимо традиционных женских добродетелей и обязанностей? Далее я обращусь к одному занятию-трансформеру, превратившемуся из запрещенного в предписанное и поощряемое, – к женскому образованию, к его роли в социализации *нашей-Хабад*, в их самооценке и самоопределении как современных женщин.

Чего нет в «Эшет хайль», гимне добродетельной еврейской женщине (Прит 31:10–31), построенном как перечисление ее достоинств, – так это учености. Говорится лишь, что «уста свои открывает с мудростью, и учение милости на языке ее» (Прит 31:26)⁶, но не о премудростях Торы здесь речь.

Раввинистический иудаизм преимущественно следовал позиции рабби Эльзара, полагавшего, что «каждый, кто обучает свою дочь Торе, учит ее распущенности» (Мишна, Сота, 3:4), а под «заслугой изучения Торы» применительно к женщинам понимал – вслед за Равиной – то, «что она отдает учить Писание и Мишну своих сыновей и дожидается мужа, пока он не придет из дома учения» (Вавилонский Талмуд, Сота, 21а). И хотя каждая эпоха в истории иудаизма может похвастать несколькими учеными женщинами, а феминист-

⁶ Примечательно, что «учение милости» в оригинале в Синодальном переводе превратилось в «краткое наставление».

ски ориентированные исследователи доказывают [Боярин 2012, 326–342], что в талмудическом иудаизме было несколько точек зрения на этот вопрос, в том числе мнение Бен Азая («человек обязан обучать дочь Торе» (Мишна, Сота, 3:4)), которому следовали палестинские амораи, но в итоге возобладали и далее доминировала мизогинистская позиция Вавилонского Талмуда, исключая женщин из заповеди изучения Торы, как и из ряда других⁷.

Но в конце XIX в. в связи с распространением светского образования для девочек ультраортодоксия была вынуждена вступить в конкурентную борьбу и создать собственные женские школы и колледжи, дабы не «потерять дочерей Израилевых». Но цель этого образования даже его энтузиастам виделась весьма парадоксальной. Так, основатель женских колледжей «Бейт Яаков» раввин Авраам Йосеф Вольф определял свою задачу следующим образом: «Если мы сможем убедить наших учениц в том, что цель их учебы в том, чтобы подражать нашим праmaterям, которые не учились, то это будет значить, что мы преуспели в образовании наших дочерей»⁸.

Зеленая улица женскому образованию давалась в те периоды (рубеж XIX–XX вв., 1930-е, 1940–1950-е гг.), когда ультраортодоксальное общество чувствовало угрозу своему существованию [El-Or 1994, 71]. Почувствовав вновь свою силу и стабильность, оно тут же возвратилось к культивированию идеального сообщества ученых мужчин. Однако женское образование, будучи уже заведено, осталось, причем двух типов. Это образование для девочек и девушек (школы и колледжи) и регулярные уроки для женщин, ставшие неотъемлемой частью жизни общины: «когда женщины [информантки из числа гур-

⁷ Что, разумеется, не означает, будто девочки в состоятельных слоях еврейского общества образования не получали – просто оно было другим. О проблеме изучения Торы женщинами в позднеантичной и средневековой галахе см.: Fuchs 2014, 2–30. О религиозности и образовании женщин в идишской культуре раннего Нового времени см.: Weissler 1998. О различных вариантах образования для девочек в разных группах восточноевропейского еврейского общества – от хасидов до маскилов – при сохранении «культурного идеала учения для мужчины, работы для женщин» см.: Нуман 1997, 54–67. О дифференциации традиционного образования по гендерному признаку и секулярном образовании для девочек, а также о круге чтения последних на идише, иврите и европейских языках см.: Parush 2004.

⁸ Цит. по: El-Or 1994, 65. Подробнее о возникновении сети учебных заведений «Бейт Яаков» и развитии женского образования в среде восточноевропейской еврейской ортодоксии в целях борьбы с ассимиляцией см.: Fuchs 2014, 31–62.

ских хасидов] описывают общину, в которой хорошо жить, они всегда упоминают, что там “много уроков для женщин”» [El-Or 1994, 111].

Эти уроки (*шиурим*), которые и будут интересовать нас дальше, подобно образованию для девочек, не подразумевают особенного интеллектуального напряжения или особенной содержательной глубины – в сравнении с уроками для мужчин. Тамар Эль-Ор, исследуя женские практики в израильской общине гурских хасидов, прежде всего, шиурим, приходит к выводу о целенаправленном разделении сущностного и практического знания. Первое остается мужской прерогативой, на которую женщины не должны покушаться. В уроках для женщин все абстрактные темы – теологические, правовые, философские, моральные – сводятся к конкретике и практике. Кроме того, женщины не могут быть авторами знания и мнения, но лишь трансляторами авторитетного мнения мужчины – учителя в колледже, раввина на шиуре, мужа, отца. По сути, все эти уроки, которые женщины слушают из года в год, не что иное, как повторение. Их цель не в приобретении новых знаний, а в том, чтобы не забыть уже полученные и не нарушить закон. Тематически уроки часто связаны с праздниками и таким образом встроены в годовой цикл в качестве еще одного ритуала. Вместо ожидаемой информационной функции уроки, таким образом, выполняют функцию перформативную и социальную: собираясь на урок и слушая преподавателя или преподавательницу, хасидки ощущают свою включенность в историю еврейского народа и связь с ультраортодоксальным сообществом в целом [El-Or 1994, 109].

Мои дальнейшие соображения о женском взрослом образовании в любавической общине, основанные на прескриптивных текстах, на самих уроках и на интервью с нашей-Хабад, в чем-то близки выводам Эль-Ор об «обучении ради невежества» (*education for ignorance*)⁹, но во многом отличаются, что вполне понятно: российская община Хабада, относясь, как и гурская, к хасидизму, в то же время непохожа на другие хасидские дворы в Америке и Израиле в силу как особенностей самого Хабада, так и российской специфики – абсолютного преобладания «вернувшихся» к вере с их секулярным бэкграундом.

Хабад в целом разрешает и одобряет женское образование и, в частности, обучение женщин Торе. Как и в других случаях, в этом

⁹ См. также ее вторую книгу: El-Or 2002.

вопросе ссылаются на мнение последнего, седьмого, любавического ребе Менахема-Мендла Шнеерсона, который, в частности, писал следующее: «Был очень удивлен, прочитав в вашем письме, что “женщинам не нужно заниматься Торой”. Во-первых, это расходится с мнением Торы, а во-вторых, просто нелогично»¹⁰. За этим, очевидно, стоит логика, сходная с описанной Эль-Ор: если предыдущий, шестой, ребе Йосеф-Ицхак, призвавший «женщин и девушек быть в авангарде любой деятельности по укреплению нашей религии и еврейства» [Ленау, Ленау 2007], ощущал свое время как экстремальное, то седьмой ребе распространил и усилил это ощущение, провозгласив эпоху мессианской, а приход Мессии – зависящим от соблюдения заповедей евреями и, соответственно, требующим мобилизации всех ресурсов, в том числе женщин и детей. В самом начале своего правления (1952) ребе создает Союз женщин и девушек Хабада (*Агудат нашей у-внот Хабад*), решив обратиться напрямую к женщинам, чтобы повысить их мотивацию, ответственность, энтузиазм в религиозной жизни, сделать их до какой-то степени субъектами этой жизни, а не только обслуживающим дополнением к исключительно однополуму сообществу хасидов. Затем ребе «призвал» и третью категорию – детей, создав молодежную организацию «Армия Всевышнего» (*Цивос Ашем*) и поощряя многочисленные детские программы.

Женщины, которых таким образом адресно мобилизовали, чувствуют свою нужность, свою групповую миссию и черпают в этом самоуважение. Как отмечает исследовательница, работавшая с любавическими хасидками в Нью-Йорке, «женщины Хабада, представляющиеся, в нашем западном понимании <...> группой подчиненной и ущемленной <...> жертвой мужской гегемонии <...> выполняя свои домашние обязанности и религиозные заповеди, включая посещение уроков, тем самым выполняют указания Ребе и готовят мир к приходу Мессии – так же, как и мужчины в своих областях деятельности и учения. Женщины повышают самооценку и социальный статус в <...> этом совместном движении к общим целям, которых нельзя достичь без того, чтобы каждый гендер выполнял заданную ему роль» [Ben-Yosef 2011, 74].

¹⁰ Цит. по: Ленау, Ленау 2007. Подробнее о легитимации изучения Торы женщинами в сочинениях последнего любавического ребе см.: Fuchs 2014, 133–139.

С какими целями и какого типа обучение потребно девушкам и женщинам, по мнению любавического руководства? «Чтобы правильно руководить своим маленьким королевством [домохозяйством], очень важно, чтобы еврейка постоянно изучала законы, с этим связанные, а не довольствовалась тем, что узнала когда-то от мамы или старшей сестры, – писал седьмой ребе в том же письме. – Помимо прочего, еврейка должна хорошо разбираться в наших святых книгах, чтобы помогать своим детям в учебе» [Ленау, Ленау 2007]. Женское образование, таким образом, не является самоцелью, но имеет служебную функцию: оно нужно для помощи детям и для правильного ведения хозяйства (то есть тоже ради мужа и детей). Для сравнения посмотрим, как видит предназначение своих студентов директор любавического колледжа в Москве: «У нас учатся около ста девушек. Каждая наша ученица – настоящее сокровище, целый мир. Они ведь в скорейшем будущем построят свои семьи, у них родятся дети, внуки, правнуки» [Йосеф 2017]. Это отношение соответствует, с одной стороны, талмудическому пониманию женской учебы как помощи учебе мужа и сыновей, с другой – общепатриархальному, сохранившемуся и в официальном хабадном дискурсе, объективирующему и функциональному представлению о женщине исключительно как о дочери, жене и матери. Очень заметным выражением подобного подхода служит образ супруги последнего ребе – ребецн Хаи-Мушки (Муси) Шнеерсон. Это, безусловно, важная фигура в любавическом пантеоне: ее именем называют колледжи для девушек, в день ее рождения или в день ее свадьбы с ребе нашей-Хабад устраивают праздники, как правило состоящие из уроков и угощения. При этом в «парадных» описаниях о ней сообщается крайне немногое, и это немногое распределяется между двумя семейными ролями женщины, преданной окружающим ее мужчинам: дочь, носившая отцу передачи в тюрьму, жена, которая ждала мужа с фарбрэнгенов до рассвета, предприняла однажды титанические усилия, лишь бы ребе не заметил, что из-за больной ноги она не может ходить и прислуживать ему за субботним столом¹¹, и, наконец,

¹¹ Этот эпизод описывается как подвиг, рассказ о нем попадает в популярную в хасидском фольклоре жанровую категорию историй о самопожертвовании (*месирут-нефеш*): здесь его целью является спокойствие ребе и – опосредованно – благо еврейского народа. Таким образом, это женская «служебная» разновидность *месирут-нефеш*: женщина жертвует собой ради мужа, а уже тот – ради более глобальных целей.

во время конфликта с другой ветвью семьи за библиотеку ребе Йосефа-Ицхака, ее отца, выступила на стороне мужа.

Если девушки получают образование для того, чтобы затем правильно вести хозяйство и воспитывать детей, то зачем нужны регулярные уроки, на которые всю жизнь ходят взрослые женщины, замужние и многодетные матроны?

Важная функция этих уроков – функция социальная. Посещение уроков – одна из основных женских социальных практик в любавической общине. Они могут проводиться отдельно, а могут быть инкорпорированы в программу женских праздников – вместе с угощением, благотворительным компонентом, психологическими играми. В ортодоксальном иудаизме женщина не только не должна учить Тору – она не должна читать Тору публично и не обязана молиться, иными словами, она не обязана посещать синагогу, этот центр общинной жизни. Поэтому если мужчины (а также, по словам некоторых моих информанток, женщины помоложе, с меньшим количеством детей, менее загруженные) регулярно социализируются в синагоге, чрезвычайно занятым¹² и большую часть времени привязанным к дому многодетным женщинам необходимы специальные мероприятия, которые позволяют им чувствовать себя частью общины, а не только семьи.

Сам факт наличия уроков важен для нашей-Хабад. Многие информантки упоминали об этих уроках как о существенной стороне своей жизни. Одна зачитывала мне анонсы уроков в женском чате в WhatsApp, другая рассказывала, как часто их организуют. При этом и та, и другая признались, что сами ходят крайне редко за недостатком времени, но зато иногда смотрят видеоуроки. Третья информантка рассказала, что на уроках многие заняты своими делами, например болтают с подружкой на заднем ряду или общаются в чатах, но всем, в том числе им самим, важен сам факт – что они пришли на урок. Это говорит о социальной функции уроков, возможно, преобладающей над образовательной.

По тематике уроки группируются в курсы, или серии, посвященные чаще всего замужеству и семейной жизни («Куда пойти: на дискотеку или на шидух?», «Брак как путь к совершенству и личност-

¹² Большинство женщин в московской общине работают, как правило, внутри общины, что также, конечно, обеспечивает их социализацию.

ному росту», «Как воспитать в себе женственность?», «Искусство быть женой», «Семейная жизнь: примирение», «Семейная жизнь: сотрудничество»), воспитанию детей, кашруту и, шире, ведению хозяйства («Как обустроить кухню», «Еврейский дом», как бюджетно покупать кошерную еду, как успевать убрать дом к субботе и проч.). Прагматика такого рода уроков ясна: это либо подготовка незамужних девушек (или начинающих жен и матерей) к семейной жизни, либо имеющее мнемоническую функцию повторение или повышение квалификации для остальных. Эль-Ор пишет о том, что ультраортодоксальное женское образование «стремится прагматизировать социальную реальность и подчеркнуть ее материальную сторону», переводит «сложные проблемы в простые действия», а «вопросы этики, веры и справедливости превращает в инструкции по поведению в повседневной жизни» [El-Or 1994, 90]. Здесь стоит добавить, что эта сложно устроенная рутина, требующая соблюдения многочисленных предписаний и ограничений при большом обороте (много детей, обширное хозяйство, гости на субботу и праздники и др.), не просто занимает время и сознание хасидских женщин, которые только об этом преимущественно и думают, и разговаривают, но и является их основной религиозной практикой (вместо учения Торы и молитвы в синагоге). Однако в отличие от нью-йоркских информанток Э. Бен-Йосеф московские хасидки говорят не о том, что это их, женский, способ приблизить приход Мессии, по словам ребе, а о том, что достойно выдерживать всю тяжесть этой рутины, не впадая в депрессию, продолжая хорошо выглядеть, следить за собой и за детьми, – это такое испытание, дающее социальные бонусы: прошедшие его попадают в категорию «девочек-отличниц» общины. И с другой стороны, «прагматизация» и «подчеркивание материальной стороны», о которых пишет Эль-Ор, присущи хабадному дидактическому дискурсу в целом. Например, в «Слове раввина», ежемесячном обращении главного раввина к публике со страниц журнала «Лехаим», Берл Лазар утверждает: «Тора – это свод всех нужных человеку знаний. В ней вы найдете, как жить, как сохранить здоровье, как делать бизнес, как строить семью и воспитывать детей» [Лазар 2015]. В поздравлении с Пуримом он обещает, что «Б-г всегда рядом, что Он всегда поможет и решит любую проблему, если мы будем честно и с радостью служить Ему...» [Лазар 2018a], а в коротком видеоуроке

по недельной главе заявляет: «Больше мы будем соблюдать – больше Б-г решает все наши вопросы» [Лазар 2018б]. Эти обращения и уроки рассчитаны, конечно, на женщин и «внешних» мужчин, не членов хасидского сообщества. Можно предположить, что в рамках мужского образования в ешиве аргументация и акценты другие: знание бескорыстно или длиннее цепочка от чистого знания к его практическому применению, – но это остается за пределами нашего наблюдения.

Женское образование не дает оснований высказываться по наиболее важным вопросам (а возможно, даже задумываться над ними), остающимся прерогативой мужчин: «Что вы скажете детям, если они придут и спросят, Мошиах ли ребе?» – «А ничего, отправлю их к папе. Про Мошиаха пусть папа им объяснит. Это не женское дело, это мужчины должны обсуждать»¹³. Но при этом нельзя сказать, что уроки для женщин ограничиваются семейными, воспитательными и хозяйственными темами. Кроме таких практически ориентированных курсов всегда есть уроки Торы, посвященные недельным главам или избранным темам, например женским образам в Танахе, уроки Тании¹⁴ и «философии хасидизма». Глубину интереса к этим непрактическим темам, степень вовлеченности слушательниц и удовлетворения подачей материала сложно оценить по интервью¹⁵. Как мне представляется, никто из моих информанток (а возможно, и ни одна из женщин в общине) не занимается систематическим изучением этих предметов. И тем не менее даже спорадическое посещение того или иного курса или одинарной лекции или просмотр видеурока приносит определенные дивиденды. Во-первых, у женщины возникает ощущение причастности к если не тайному, то серьезному Знанию (а не только к знанию того, как приготовить кошерные фрикадельки). Некоторые мои информантки с пиететом упоминали «философию хасидизма», хотя и не распространялись о том, что она собой представляет. Во-вторых, нарративная часть этого знания (истории про библейских героев или хасидских цадиков, – точнее

¹³ Интервью с М., 1979 г.р., Россия; зап. в 2017 г., Москва.

¹⁴ Сочинение основателя династии любовических цадиков р. Шнеура-Залмана из Ляд, центральная книга в учении Хабада.

¹⁵ Лишь одна информантка, у которой в юности были высокие запросы на образование, отметила, что горько разочаровалась в образовании, доступном девушкам (интервью с Ц., 1978 г.р., Украина; зап. в 2017 г., Москва).

дидактическое ядро этих историй) успешно прагматизируется, утилизирована в повседневной жизни. Например, одна информантка рассказывает, что у нашей-Хабад принято на все вопросы отвечать «слава Богу» и оценивать все оптимистично, потому что есть такая майса: если человек говорит, что у него все хорошо, Бог думает: бедный, он и не знает, что значит хорошо; пожалуй, покажу ему, что значит действительно хорошо, – и осыпает его своими милостями. А другой человек говорит, что у него все плохо, и Бог думает: ах, он не знает, что значит на самом деле плохо, покажу-ка ему, – и осыпает его бедами¹⁶. Контекста, автора и героев этой истории информантка не помнит, но использует ее как руководство к действию. В-третьих, приобщение к этому знанию, даже в незначительном объеме, дает приобщение к универсальному любовическому и, шире, еврейскому религиозному дискурсу, способность понимать и говорить на этом языке – и дома, и в гостях, и за границей. Очень загруженная на работе информантка говорит, что, несмотря на занятость, всегда смотрит какой-нибудь видеоурок, чтобы было что рассказать детям в шаббат. Она же рассказывает о своем опыте посещения Америки и подытоживает: в любом религиозном еврейском доме в мире в субботу будет обсуждаться та же недельная глава¹⁷. Непрактическое знание вроде комментариев на недельную главу, таким образом, тоже прагматизируется в качестве своего рода валюты или *lingva franca*, превращающей женщину в «свою» в хабадной и вообще ортодоксальной еврейской среде, подобно знанию ритуалов и благословений.

Специфика женских уроков в Хабаде, которая отличает их от женских уроков в изученной Эль-Ор среде гурских хасидов, это широкое внедрение секулярных аранжировок традиционных тем (например, брак может обсуждаться одновременно в категориях традиционной этики и семейной психологии) и просто секулярных тем. Наиболее давней и прочной популярностью пользуется психология (с темами уроков: «Анатомия женской психологии», «Куда деваться от своего гнева», «Тренинг по успешному общению» и проч.), также вошли в обращение темы фитнеса и здорового питания. Нашей-Хабад ходят в тренажерный зал, покупают «Омегу» и другие биологически активные добавки, готовят на шаббат легкий салат из рук-

¹⁶ Интервью с Ф., 1988 г.р., Украина; зап. в 2017 г., Москва.

¹⁷ Интервью с Н., 1975 г.р., Украина; зап. в 2017 г., Москва.

колы и слушают лекции по здоровому питанию. Увлечение здоровым образом жизни представляется частью более общей тенденции – идти в ногу со временем, чувствовать себя современными женщинами. Одна информантка с удовлетворением констатирует: «это вам не Меа Шеарим, у нас все нормальные, современные люди»; другая рассказывает, как учит сына опрятно и модно одеваться, апеллируя к портрету ребе: «ребе всегда был одет как бизнесмен»; третья рассказывает, что совмещать соблюдение (а также многодетность и большое хозяйство) со следованием моде в одежде («маникюр и парик до попы») и в досуговых практиках («селфи на фоне Эйфелевой башни») – особая доблесть у баалот-тшува. Яркий маникюр и юбка минимально допустимой длины расцениваются не как балансирование на грани греха, а как умение быть одновременно современным человеком и соблюдающим евреем.

Эта тенденция свойственна не только женщинам. Любавические раввины не чураются новейших технологий – наоборот, отстаивают их полезность, например для еврейского образования [Лория 2018], гордятся «стильным и современным» дизайном своих общинных центров [Нересов 2017] и, наконец, сами катаются на коньках и велосипеде (и сообщают об этом в соцсетях¹⁸) и держат планку¹⁹.

Эти практики и в целом эта ориентация на современность представляется совершенно логичным продолжением инклюзивного подхода Хабада к различным «внешним» явлениям. В отличие от других хасидских дворов Хабад не демонизировал и не отказывался от радио или телевидения, а стремился обратить их себе на пользу. Такой же подход демонстрировался в отношении многого другого – от поп-культуры до нееврейских политиков. Та же функция у мани-

¹⁸ См., к примеру, фотографии со страницы в Facebook президента ФЕОР Александра Бороды: https://scontent-frx5-1.xx.fbcdn.net/v/t1.0-9/26904140_738561669683413_5466316169507333945_n.jpg?_nc_cat=0&oh=b4a3d3deae0bab6171b4c1e089810f5&oe=5B9DFE54; https://scontent-frx5-1.xx.fbcdn.net/v/t1.0-9/33943515_819120048294241_2042160982498738176_n.jpg?_nc_cat=0&oh=2e44b3bef88a1593216577ef57c853ba&oe=5B5385E (последнее посещение: 30.06.2018).

¹⁹ О президенте Федерации еврейских общин России раввине Александре Бороде рассказывает в Facebook другой московский любавический раввин: «Говорили [с женой] что-то про фитнес. Заходит Александр Моисеевич. – «А, занимаешься, это хорошо. Пошли ко мне в кабинет». Пошли. – «Ну, давай планку стоять, кто больше»» (<https://www.facebook.com/zvi.bichman/posts/10211747347948266>; последнее посещение: 30.06.2018).

кюра и велосипеда, занятий фитнесом и лекций по здоровому питанию: разрешая и поощряя эти модные секулярные практики, Хабад хочет поставить их на службу себе, как и радио и интернет, а не бороться с ними и не растерять своих хасидов и хасидок, желающих быть современными мужчинами и женщинами. Это возвращает нас к теме конкуренции ультраортодоксии с секулярным миром, из-за которой и пошло образование для девочек и женщин: перед угрозой «первой модерности», чтобы не потерять дочерей Израилевых в конце XIX в., ультраортодоксии пришлось открыть женские школы и колледжи; чтобы не рисковать этим в начале XXI в., а точнее – чтобы с нуля привлечь новых дочерей и обеспечить им самоощущение современных женщин при сохранении традиционных ценностей, соответствуя тем самым идеалу новой консервативной российской модерности²⁰, российская любавическая община организует тренажерный зал и уроки о БАДах.

Литература и источники

- Боярин 2012 – *Боярин Д.* Израиль по плоти. О сексе в талмудической культуре. М., 2012.
- Йосеф 2017 – *Йосеф И.* Авраам Беккерман: «Каждая ученица – настоящее сокровище, целый мир» // Москва-Ерушалаим. 2017. № 6 (<http://www.moscow-jerusalem.ru/intervyu/avraam-bekkeran-kazhdaya-nasha-uchenica-nastoyashheesokrovishhe-celyj-mir/>).
- Лазар 2015 – *Лазар Б.* Все ответы – в Торе // Лехаим. 2015. № 8 (<http://old.lechaim.ru/5523>).
- Лазар 2018а – Раввин Берл Лазар поздравил еврейскую общину с Пуримом. 28.02.2018 (<https://mjcc.ru/news/ravvin-berl-lazar-pozdravil-evreyskuyu-obshhinu-s-purimom-2/>).
- Лазар 2018б – Недельная глава с раввином Лазаром. Недельная глава Шлах (<https://youtu.be/1YrORU7AjwE>).
- Ленау, Ленау 2007 – *Ленау Д., Ленау М.* Женщины ХАБАДа // Moshiach.ru. 08.07.2007 (https://www.moshiach.ru/family/jewish_woman/chabad_women.html).

²⁰ Рассмотрение диалектики традиции и модернизации в современном российском Хабаде выходит за рамки данной статьи, но следует отметить, что при всем многообразии подходов к понятию modernity и представлений о его хронологической гибкости я здесь отталкиваюсь от концепции Ульриха Бека о первой и второй модерности [Beck 2000] и теории Гёрана Терборна о «переплетенных модерностях» [Therborn 2003].

- Лория 2018 – *Лория Е.* «Человек, который однажды побывал в Освенциме, думает по-другому»: главный раввин России Берл Лазар – о Холокосте, скандале в МГУ и вере в современные технологии // Известия. 29.01.2018 (<https://iz.ru/700800/elena-lorria/chelovek-kotoryi-odnazhdy-pobyval-v-osventcime-dumaet-po-drugomu>).
- Нерсесов 2017 – *Нерсесов А.* Раввин Александр Борода: «Цель создания ФЕОР – дистанцировать еврейскую общину от политических интриг» // Москва-Ерушалаим. 2017. № 10 (<http://www.moscow-jerusalem.ru/intervyu/ravvin-aleksandr-boroda-cel-sozdaniya-feor-distancirovat-evrejskuyu-obshhinu-ot-politicheskix-intrig/>).
- Beck 2000 – *Beck U.* The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity // *British Journal of Sociology*. 2000. Vol. 51. № 1. P. 79–105.
- Benor 2012 – *Benor S.* Becoming Frum: how Newcomers Learn the Language and Culture of Orthodox Judaism. New Brunswick; New Jersey; London, 2012.
- Ben-Yosef 2011 – *Ben-Yosef E.* Literacy and Power: The *Shiyour* as a Site of Subordination and Empowerment for Chabad Women // *Journal of Feminist Studies in Religion*. 2011. Vol. 27. № 1. P. 53–74.
- Davidman 1991 – *Davidman L.* Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism. Berkeley, 1991.
- El-Or 1994 – *El-Or T.* Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish Women and Their World. Boulder; CO; London, 1994.
- El-Or 2002 – *El-Or T.* Next Year I Will Know More: Literacy and Identity among Young Orthodox Women. Detroit (MI), 2002.
- Feldman 2003 – *Feldman J.* Lubavitchers as Citizens: a Paradox of Liberal Democracy. Ithaca-Londres, 2003.
- Fuchs 2014 – *Fuchs I.* Jewish Women's Torah Study: Orthodox Religious Education and Modernity. London; New York, 2014.
- Hyman 1997 – *Hyman P.* Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women. Seattle; London, 1997.
- Kaufman 1991 – *Kaufman D. R.* Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women. New Brunswick (N.J.), 1991.
- Morris 1995 – *Morris B.* Agents or Victims of Religious Ideology? Approaches to Locating Hasidic Women in Feminist Studies // *New World Hasidism: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America* / Ed. by J. S. Belcove-Shalin. Albany, 1995.
- Parush 2004 – *Parush I.* Reading Jewish Women: Marginality and Modernization in Nineteenth-century Eastern European Jewish Society. Waltham (MA), 2004.
- Prell 2007 – *Prell R.-E.* Introduction: Feminism and the Remaking of American Judaism // *Women Remaking American Judaism* / Ed. by R.-E. Prell. Detroit (MI), 2007. P. 1–26.
- Rubel 2010 – *Rubel N.* Doubting the Devout: the Ultra-Orthodox in the Jewish American Imagination. New York, 2010.

- Tallen 1997 – *Tallen L.E.* A Return and a Beginning: Baalot Teshuvah within Lubavitch Chasidism. Ph.D. Dissertation. University of California, Los Angeles, 1997.
- Therborn 2003 – *Therborn G.* Entangled Modernities // *European Journal of Social Theory*. 2003. Vol. 6. № 3. P. 293–305.
- Weissler 1998 – *Weissler Ch.* Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women. Boston, 1998.

Family, Philosophy, Fitness: On Female Education in a Chassidic Community

Galina Zelenina

(Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

Ph.D. in history, ORCID ID: 0000-0001-9411-4102, Associate Professor,
Academic and Research Centre for Biblical and Jewish Studies,
Russian State University for the Humanities, 6 Miuskaya sq. bld. 1, office 605,
125993 GSP-3 Moscow, Russia, tel.: +7 (495) 250-64-70, E-mail: galinazelenina@gmail.com

Summary: This paper is about baalot-teshuvah (women who “returned” to Orthodox Judaism) in Chabad Lubavitch community in Moscow. It explores their self-image and Lubavitch leadership’s approach to women’s question through the lens of one specific aspect of their lives – adult women’s regular education. Along with traditional lessons on the Torah and female religious duties Chabad encourages lessons on healthy diet and family psychology and fitness classes in order to support the women’s negotiating with modernity while retaining traditional values and patriarchal power hierarchy.

Keywords: Moscow, Judaism, Hasidism, Habad, community, women, gender

References:

- Boyarin D.* Izrail po ploti. O sekse v talmudicheskoi kulture. Moscow, 2012.
- Beck U.* The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity // *British Journal of Sociology*. 2000. Vol. 51. No. 1. P. 79–105.
- Benor S.* Becoming Frum: how Newcomers Learn the Language and Culture of Orthodox Judaism. New Brunswick; New Jersey; London, 2012.
- Ben-Yosef E.* Literacy and Power: The *Shiyour* as a Site of Subordination and Empowerment for Chabad Women // *Journal of Feminist Studies in Religion*. 2011. Vol. 27. No. 1. P. 53–74.

- Davidman L.* Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism. Berkeley, 1991.
- El-Or T.* Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish Women and Their World. Boulder; CO; London, 1994.
- El-Or T.* Next Year I Will Know More: Literacy and Identity among Young Orthodox Women. Detroit (MI), 2002.
- Feldman J.* Lubavitchers as Citizens: a Paradox of Liberal Democracy. Ithaca-Londres, 2003.
- Fuchs I.* Jewish Women's Torah Study: Orthodox Religious Education and Modernity. London; New York, 2014.
- Hyman P.* Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women. Seattle; London, 1997.
- Kaufman D.R.* Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women. New Brunswick (N.J.), 1991.
- Morris B.* Agents or Victims of Religious Ideology? Approaches to Locating Hasidic Women in Feminist Studies // *New World Hasidism: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America* / Ed. by J. S. Belcove-Shalin. Albany, 1995.
- Parush I.* Reading Jewish Women: Marginality and Modernization in Nineteenth-century Eastern European Jewish Society. Waltham (MA), 2004.
- Prell R.-E.* Introduction: Feminism and the Remaking of American Judaism // *Women Remaking American Judaism* / Ed. by R.-E. Prell. Detroit (MI), 2007. P. 1–26.
- Rubel N.* Doubting the Devout: the Ultra-Orthodox in the Jewish American Imagination. New York, 2010.
- Therborn G.* Entangled Modernities // *European Journal of Social Theory*. 2003. Vol. 6. No. 3. P. 293–305.
- Weissler Ch.* Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women. Boston, 1998.

УДК [94+008] (=1.470=223.2)
ББК 63.3(2=521.316.3)

Горско-еврейские обряды «шендэ», «офтум», «кекул» и связанные с ними предписания

Игорь Годович Семенов

(Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанского научного центра РАН, Махачкала, Россия)

Доктор исторических наук, ORCID ID: 0000-0001-8102-3877,
ведущий научный сотрудник, Институт истории, археологии
и этнографии Дагестанского научного центра РАН,
367030 Махачкала, Россия, ул. Ярагского, 75, к. 501,
тел.: +7 960-419-66-55, E-mail: i_semyonov61@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.14

Аннотация: Анализ, проведенный в статье, показал, что обряды «офтум» и «шендэ» принадлежат к древнейшему пласту культуры современных горских евреев. К этому же пласту, скорее всего, принадлежит и обряд «кекул». Его роднит с ними такая деталь, как запрет на использование еврейского имени вплоть до тринадцатилетнего возраста, что необычно для евреев вообще и для горских евреев в частности.

Ключевые слова: *горские евреи, обряды шенде, офтум, кёкуль/кекул, кекуль.*

Обряды «шендэ», «офтум» и «кекул» до настоящего времени не описаны в этнографической литературе. Эти обряды практиковались в семьях, где мальчики постоянно умирали в младенческом возрасте. Проводились они, как правило, сельскими жителями или же горожанами, являвшимися относительно недавними (два-три поколения назад) выходцами из селений. Можно также добавить, что дагестанским народам подобные обряды неизвестны.

Во время проведения обрядов «шендэ» и «офтум» приемные родители «случайно находили» новорожденного мальчика и растили

Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «Этническая и религиозная идентичности горских евреев Северного Кавказа: состояние и тенденции» (РФФИ, № 18-011-00367).

его у себя. Обычно это были родственники настоящих родителей мальчика. Такого мальчика вплоть до его совершеннолетия не называли еврейским именем, а только заменяющими имя прозвищами *Шендэ* (Выброшенный) или *Офтум* (Я нашел!)¹. Еврейским именем его можно было называть только после проведения еврейского обряда совершеннолетия², который проводился в доме приемных родителей и в котором также принимали участие настоящие родители мальчика. Они одаривали приемных родителей каким-нибудь подарком, выплачивали им большое вознаграждение, а мальчик после этого возвращался в родной дом.

В семантике и прагматике обряда «шендэ» много неясного. Он, вероятно, проводился для нейтрализации вредоносной силы неизвестного по имени демонологического персонажа. Местом проведения этого обряда служила мусорная свалка³. Последнее, скорее всего, было связано с тем, что локус обитания демона как-то был связан с мусором. Кстати, по поверьям очень многих народов, в том числе и кавказских, особенно вредоносная для человека нечисть обитала в грязных местах, в том числе и в мусорных кучах. К примеру, у горских евреев существовал запрет на приближение к мусорной свалке в темное время суток⁴. Это может говорить о том, что, по их представлениям, обитавшая там нечисть отличалась особой активностью в ночное время суток.

По принятии родителями решения о проведении обряда «шендэ» они со своим очередным новорожденным мальчиком приходили на мусорную свалку и «выбрасывали» ребенка. «Выбрасывание» сопровождалось следующими словами: *И шендені. И мэре герек ністи* (Это подлежит выбрасыванию. Это мне ни к чему). Произносить эти слова следовало очень громко. После этого родители ребенка покидали свалку, а тем временем кто-нибудь из соседей или родственников, с которыми родители ребенка условливались о проведе-

¹ Здесь и далее все горско-еврейские термины приводятся в литературной форме.

² *Бар мицва*, проводится в тринадцатилетнем возрасте.

³ Здесь и ниже я пользуюсь двумя записями обрядов «шендэ» и «офтум», одна из которых сделана мною в мае 1975 г. со слов Риспо Миоровны Семеновой (1927–1982; урожденная Ягудаева; уроженка г. Дербента), другая в 1989 г. со слов моей матери Суны Ильясафовны Семеновой (1940–2007; урожденная Юшваева; уроженка г. Дербента).

⁴ Воспоминания автора настоящей статьи о своем детстве в Дербенте.

нии обряда, «подбирали» мальчика. Они очень громко выражали удивление тем, что кто-то выбросил мальчика, и спрашивали друг у друга, что же им делать с этим *шендэ* (выброшенный, брошенный), может быть, забрать к себе? После недолгого обсуждения они действительно «забирали» его, и ребенок рос у них. Следует также отметить, что приемная мать должна была быть кормящей женщиной, так как «выброшенный» мальчик был еще грудным ребенком.

«Выброшенный» мальчик вплоть до тринадцатилетнего возраста – до проведения обряда совершеннолетия – не посещал дом своих родителей. Они же могли навещать ребенка, но при этом не должны были подавать вида, что это их сын. Они передавали приемным родителям деньги, одежду, еду для ребенка, но делали это через третьих лиц, обычно через ближайших соседей. Как уже сказано выше, «выброшенного» мальчика до самого совершеннолетия не называли еврейским именем: все жители селения (или города) называли его только прозвищем *Шендэ*, и это прозвище закреплялось за его обладателем на всю жизнь (даже после возвращения в настоящую семью). Есть случаи использования этого прозвища для образования отчества: *Шандаевич, Шандаевна*⁵.

В данном обряде обращает на себя внимание громкость речи настоящих родителей «выброшенного» мальчика и его приемных родителей. Едва ли можно усомниться в том, что эта особенность была связана с намерением участников обряда донести свою речь до некоего демонологического персонажа, обитавшего на мусорной свалке. Родители мальчика возвещали ему о том, что они «выбросили» дитя и, следовательно, ему уже незачем его преследовать за их прегрешения, так как он перестал быть их сыном. Приемные же родители в ходе обряда громкими выкриками давали понять, что они случайно «нашли» «выброшенного» мальчика и решили взять его к себе. Возможно, по представлениям горских евреев, этот персонаж вел активную жизнь в ночное время, а днем «отсыпался» (см. выше о бытовавшем у горских евреев запрете приближаться к мусорной

⁵ В этих именных формах – с *a* вместо *e* – отражено одно из правил приближения горскими евреями своих имен к традиционным русским формам библейских имен. К примеру, горско-еврейское имя *Геврил* трансформируется в *Гаврил, Девид/Довид* в *Давид, Денил/Донил* в *Данил* и т.д. Именно трансформированные формы имен, как правило, и записываются горскими евреями в метриках и паспортах.

свалке ночью), и отмеченная выше громкость речи участников обряда могла быть нацелена на то, чтобы «разбудить» его на время проведения обряда.

Из представленного выше материала видно, что многие смыслы данных обрядовых действий утрачены. Не сохранилось также имя демонологического персонажа, на устранение вредоносного действия которого был направлен обряд. Можно предположить, что этот обряд прошел очень длительный путь своего развития, в ходе которого постепенно утратил ряд своих существенных элементов.

По словам хазана махачкалинской синагоги Алисултана Яхьяевича Алхазова, в его родном селении Маджалис последний случай проведения обряда «шендэ» относится к 1947 г.⁶

В коренных горско-еврейских семьях Дербента этот обряд не практиковался. Вероятно, он воспринимался как присущий культуре сельских горских евреев. Нельзя также исключать и того, что проведение таких обрядов в Дербенте запрещалось местными раввинами, так как они могли усмотреть в нем некие не талмудические элементы.

Следует также отметить, что заимствованные горскими евреями у соседних народов представления о потусторонних силах, а также связанные с ними обряды рассматривались ими как именно заимствованные – горские евреи никогда не переводили их названия на свой язык. В их культуре горско-еврейскими терминами представлены, к примеру, имена только тех демонологических персонажей, которые составляют у горских евреев устойчивое ядро мифологических верований: Нумнегир, Серови, Хюрсек, Вечехур⁷. Именно эти персонажи и осознавались горскими евреями в качестве «своих».

Таким образом, не будет большой натяжкой считать, что в случае с обрядом «шендэ» должна иметь место та же ситуация. Термин *шендэ* не является переведенным: он, как и сам этот обряд, имеет, по моему мнению, горско-еврейское происхождение. Подтверждение этого тезиса можно видеть в том, что ни у одного из соседних с горскими евреями кавказских народов такого обряда нет. Можно гипотетически говорить также о том, что этот обряд и его название были

⁶ Устное сообщение (Махачкала, 03.08.2017 г.).

⁷ Анализ материалов о данных демонологических персонажах см.: Семенов 2013; Мусаева 2014.

принесены предками горских евреев из Передней Азии, с которой они и связаны своим происхождением.

Помимо обряда «шендэ» горскими евреями практиковался еще и другой, подобный ему обряд – «офтум». Он проводился за пределами селения. Родители «теряли» сына близ дороги и начинали очень громко кричать: *Кўкму вир бирі! Нист данустэним офтэй ўре* (Наш сын потерялся! Не знаем, как его найти!). Спустя некоторое время они, потеряв надежду «найти» ребенка, возвращались домой. Тем временем будущие приемные родители шли к тому месту, где «потерялся» мальчик, и один из них громко выкрикивал: *Ўфтум! Ўфтум гІэйле!* (Я нашел! Я нашел ребенка!). Они начинали очень громко обсуждать, надо ли им искать родителей ребенка, чтобы вернуть им его, или же оставить его у себя? Наконец, они принимали решение забрать его к себе.

Мальчик до совершеннолетия рос у приемных родителей, и все называли его только прозвищем *Офтум*. Все остальные «правила игры» были теми же, что и в обряде «шендэ»: 1) настоящие родители могли посещать ребенка, но не должны были подавать вида, что это их сын; 2) они передавали для него деньги, вещи и т.п. через третьих лиц; 3) по достижении мальчиком тринадцатилетнего возраста в доме приемных родителей проводился обряд совершеннолетия, после чего он возвращался в отцовский дом. С этого времени его можно было называть еврейским именем, но обычно прозвище *Офтум* закреплялось за ним на всю жизнь. Кстати, на старом махачкалинском еврейском кладбище была выявлена надмогильная стела с эпитафией, датируемой 1922 г., на которой представлено отчество *Офтумович*⁸.

По словам Алисултана Яхьяевича Алхазова, в с. Маджалис обряд «офтум» никогда не проводился⁹. Надо полагать, что в каждом селении практиковался только какой-то один из этих обрядов – либо «офтум», либо «шендэ». В Дербенте же самым молодым из известных мне Офтумов являлся уроженец с. Ашага-Араг, 1950 г.р.

⁸ На данное историческое свидетельство бытования у горских евреев отчества *Офтумович* мое внимание обращено Натальей Васильевной Кашовской (Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург; устная консультация; Махачкала; 08.09.2017 г.), за что не могу не выразить ей благодарность.

⁹ Устное сообщение (Махачкала, 03.08.2017 г.).

Демонологический персонаж, с которым было связано проведение обряда «офтум», может быть идентифицирован только предположительно. Это, вероятнее всего, Нумнегир, известный из работы И.Ш. Анисимова, согласно которому данный персонаж мог даровать главе семье благополучие, но он же мог, наказывая за прегрешения, истреблять его детей [Анисимов 1888, 40–41]. Впрочем, у И.Ш. Анисимова не говорится о том, что Нумнегир убивал именно мальчиков.

Некоторые аспекты происхождения обряда помогает раскрыть лингвистический анализ термина *офтум*. Горскими евреями он иногда толкуется как «найденыш». Однако такому объяснению противоречат грамматические нормы горско-еврейского языка, которые не позволяют производить отглагольные существительные типа «офтум», поэтому данное толкование следует отклонить. Более приемлемой является другая, распространенная среди горских евреев точка зрения о связи названия данного обряда с произносимым во время его проведения одним из приемных родителей восклицанием *Офтум!* (Я нашел!). Это объяснение, учитывая содержательную сторону данного обряда (мальчика «находят» его будущие приемные родители), можно считать абсолютно справедливым. Нельзя не отметить, что в восклицании «*Офтум!*» ударение стоит на первом слоге, что характерно для горско-еврейских глагольных конструкций, тогда как в заменяющем имя прозвище *Офтум* оно, в соответствии с нормами горско-еврейского языка для существительных, падает на последний слог. Для заключения об этимологической связи прозвища *Офтум* с восклицанием «*Офтум!*» данное различие в акцентуации, на мой взгляд, не является препятствием.

Мальчик, прошедший обряд «кекул», рос со своими родителями, но они выдавали его за девочку. Вплоть до совершеннолетия его называли заменяющим имя прозвищем *Кекул/Кёкул* (Хохолок). Родители и все остальные родственники называли его еще и «девочкой» (*духтелэйме!* «девочка моя!» и т.п.), его наряжали в девчоночье платье, в правом ухе он носил серьгу, на голове у него оставляли хохолок. По достижении мальчиком тринадцатилетнего возраста проводился обряд совершеннолетия. Перед началом обряда у него сбивали хохолок и снимали с него серьгу. По завершении обряда его уже можно было обряжать в мужскую одежду и называть еврейским именем. Судя по всему, проведение обряда «кекул» также было вызвано необходимостью оградить мальчика до его совершенноле-

тия от вредоносного воздействия некоего демона, но какого именно остается неясным; остаются неясными и локус его обитания, и способы воздействия на мальчиков.

Литература

- Анисимов 1888 – *Анисимов И.Ш.* Кавказские евреи-горцы. М., 1888.
- Мусаева 2014 – *Мусаева М.К.* Традиционные магические представления и обрядовые практики горских евреев Дагестана, связанные с рождением детей // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 4 (<http://www.science-education.ru/118-14386>).
- Семенов 2013 – *Семенов И.Г.* Иранские элементы в демонологии горских евреев // Этнографическое обозрение. 2013. № 5. С. 154–162.

The Mountain Jews Rituals *Shende*, *Oftum* and *Kekul*, and Prescriptions Associated with Them

Igor Semenov

(Makhachkala)

Doctor of History, ORCID ID: 0000-0001-8102-3877, Leading scientific worker, Institute of History, Archaeology and Ethnography, Daghestan Scientific Center of Russian Academy of science; 367030 Yaragski st., 75, Makhachkala, Russia, tel.: +7 960-419-66-55, E-mail: i_semyonov61@mail.ru

Summary: Rituals *shende*, *oftum* and *kekul* were practiced in families where boys died in infancy. They were carried out, as a rule, by rural residents. During the ceremonies *shende* and *oftum* adoptive parents (usually relatives of the real parents of the child) “accidentally found” a newborn boy and raised him at home. Up to the Jewish rite of adulthood the child was not called a Jewish name, but only the replacing nicknames *Shende* (“Dumped”) or *Oftum* (“I found it!”). After coming of age, the boy returned to his parents' house. According to the rite *kekul* the boy grew up with his parents, but they gave him a girl to adulthood, he was called a nickname *Kekul* (“Topknot”) or “girl” (*dukhteime*), he was dressed in the girlish dress, in the right ear he wore an earring. Upon reaching the age of thirteen, the rite of majority was held, on the eve of which the boy shaved the topknot and removed the earring. At the end of the ceremony the boy could be dressed in men's clothes and called a Jewish name.

Keywords: *Mountain Jews*, *rituals shende*, *oftum*, *kyukul/kekul*

References:

- Musaeva M.K.* Traditsionnye magicheskie predstavleniia i obriadovye praktiki gorskikh evreev Dagestana, sviazannye s rozhdeniem detei // *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniia*. 2014. No. 4 (url: <http://www.science-education.ru/118-14386>).
- Semenov I.G.* Iranskie elementy v demonologii gorskikh evreev // *Étnograficheskoe obozrenie*. 2013. No. 5. P. 154–162.

УДК 291.68
ББК 86.39

**«Все белое»:
запреты в учении и практике
марийской секты «Кугу Сорта»**

Александра Александровна Песецкая

(Российский этнографический музей, Санкт-Петербург, Россия)

Научный сотрудник, ORCID ID: 0000-0003-1490-2032,

Российский этнографический музей,

191186, СПб., Инженерная ул. 4/1, тел.: +7 (812) 570-58-08,

E-mail: sanny341@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.15

Аннотация: В статье исследованы основы учения марийской секты «Кугу Сорта». Данное религиозное течение появилось в 1870-х годах в Яранском уезде Вятской губернии, что существенно повлияло на религиозную ситуацию в регионе. Доктрина секты основывалась на прочной системе запретов и предписаний, устанавливающих границы идентичности в полиэтническом пространстве. В качестве первоисточника в статье рассматривается «Прошение на Высочайшее имя», направленное на получение разрешения придерживаться учения, разработанного членами секты в 1887 году. Петиция имеет форму самопрезентации «Кугу Сорта», содержит основные положения учения и краткие их объяснения. На основе петиции, а также имеющихся описаний секты, появившихся в XX в., в статье выявляются причины возникновения запретов, рассматриваются способы их выражения в повседневном и ритуальном контексте, а также определяется место в религиозной системе секты.

Ключевые слова: *Кугу сорта, секта, религиозное течение, марийцы*

Территория Среднего Поволжья отличается полиэтничностью и многоконфессиональностью. Это место пересечения основных религий (христианства и ислама), тесное взаимодействие которых привело к появлению религиозного синкретизма и различных религиозных течений. С 70-х гг. XIX в. особую известность приобрело движение «Кугу Сорта», которое традиционно принято классифицировать как

секту, что обусловлено историческим периодом ее существования и не имеет оценочного характера.

Марийская секта «Кугу Сорта» («Большая Свеча») представляет собой любопытный историко-культурный феномен. Изначально малочисленное объединение, возникшее на религиозной почве, превратилось во влиятельное общественное движение за полвека. Причины его активного распространения кроются в ряде факторов, среди которых ведущее место занимала система учения кугусортинцев, основанная на комплексе ограничений. Они включали в себя визуальные, материальные, пищевые и нравственные запреты. В статье будут рассмотрены причины их возникновения, формы функционирования и место в религиозной системе «Кугу Сорта».

Основополагающая идея основателей «Кугу Сорта» состояла в том, чтобы «сохранить свою национальность среди русского народа» [РГИА. Ф. 797. Оп. 58. Д. 111. Л. 62], то есть установить культурные границы в полиэтничном регионе. Активное внедрение православия, попытки принудительной ассимиляции способствовали актуализации этнического самосознания. Изменение привычного окружения привело к ощущению отчуждения и ответной регламентации обрядовой жизни. Вариативные фрагменты марийских обрядов, взятые в качестве основы учения, приобрели фиксированные рамки. Ведущей идеей лидеров «Кугу Сорта» стало проведение политики архаизации быта, возврата к «древней языческой вере» [РГИА. Ф. 797. Оп. 58. Д. 111. Л. 7]. Такой возврат они рассматривали в виде усиления регуляции общественной жизни, в использовании сакральных нарративов и религиозного символизма.

Первые сведения о «Кугу Сорта» появились в печати в 70-х гг. XIX в. и носили сдержанный характер. Малочисленность секты поначалу не вызывала опасений у русского духовенства и властей. С легкой руки миссионеров закрепилось и название, хотя последователи называли свое учение *Йумын вийаки вэра*, то есть «Божья правильная вера» [Саберов 2016]. В докладе на имя обер-прокурора Священного Синода о происхождении секты сообщается следующее: «Секта Кугу-Сорта наблюдается в Яранском уезде лет 10–12. Основанием ее нужно считать крестьянина Кадамской волости дер. Люперсола Степана Якимова, который еще в 1879 году подавал на имя Вашего Высокопревосходительства прошение о разрешении

исполнять некоторые обряды, усвоенные от предков» [РГИА. Ф. 797. Оп. 58. Д. 111. Л. 3]. Однако, вопреки непродолжительной истории этого религиозного движения, его участники искали истоки своего вероучения в прошлом, создавая нарративы, связанные с древним происхождением. Поиск прочного исторического фундамента имел для кугусортинцев принципиальное значение, поскольку давал возможность обозначить временную устойчивость, древность своего учения и претендовать на легальность. Интуитивно организаторы «Кугу Сорта» понимали важность обращения к мифу о происхождении, поскольку «истоки индивидов и групп оказывают давление на то место, которое они занимают в социальном и космическом порядке» [Годелье 2007, 208].

Попытки узаконить свое положение предпринимались активистами учения неоднократно. Наконец, внимание общественности привлекло участие «Кугу Сорта» в Казанской научно-промышленной выставке 1890 г., а награждение грамотой было воспринято сектантами как поощрение со стороны государства [РГИА. Ф. 797. Оп. 74. Д. 523. Л. 2].

Изначально состав «Кугу Сорта» был невелик: ее актив включал членов одной расширенной семьи. В 1890-е гг. численность составила уже около 200 человек [Попов 1984, 176]. Однако в 1912 г., через девять лет после выхода Манифеста от 26 февраля 1903 г. о свободе вероисповеданий, официальная статистика заявляла о 273 кугусортинцах [Попов 2012, 56]. Неофициальные же наблюдения показывали, что на тот период «в трех смежных уездах почти половина черемисского населения тяготеет к новой секте» [Кузнецов 2009, 272]. В данном случае имелись в виду три уезда Вятской губернии: Яранский, Уржумский и Малмыжский. Число проживавших на данной территории марийцев по данным переписи 1897 г. составило 134 470 человек. Таким образом, религиозное течение разрасталось количественно и территориально, привлекая все новых участников. «Кугу Сорта» достигла расцвета в 1917 г., когда на Первом всероссийском съезде мари представителем от Вятской губернии был избран кугусортинец В.Т. Якманов [Кондратьев 2009, 63]. После 1940-х гг. секта выпала из фокуса научных исследований, упоминания о последних ее потомках появляются только в 1980-х гг. [Старостенков 1990, 144]. В настоящее время в республике функционирует несколько течений,

называющих себя «Кугу Сорта» и ведущих подпольный образ жизни [Филатов 2002, 159].

В конце XIX в. численный рост «Кугу Сорта» обеспокоил власть, что привело к ссылке наиболее активных участников в Томскую губернию. Репрессивные меры привлекли внимание интеллигенции: в разное время о секте писали известные этнографы и краеведы: С.К. Кузнецов, С. Нурминский, С.М. Соколов, Я.Д. Коблов, В.А. Мошков, В.М. Васильев, Н.М. Маторин [Кузнецов 1909; Нурминский 1893; Соколов 1895; Коблов 1905; Мошков 1901; Васильев 1927; Маторин 1929]. Участники движения охотно шли на контакт, рассчитывая на популяризацию своего учения. Благодаря этому в распоряжении историков оказался ряд качественных и подробных описаний быта «Кугу Сорта», рассмотренного сквозь призму образованных кругов общества.

Однако у исследователей есть возможность опираться на источник, в котором кугусортинцы дают собственную интерпретацию своего учения. В Российском государственном историческом архиве сохранилось «Прошение на Высочайшее имя» об официальном дозволении придерживаться своего учения, которое, впрочем, подавалось неоднократно [РГИА. Ф. 797. Оп. 58. Д. 111. Л. 6–9]. Адепты секты обращались к Святейшему Синоду (1878 г.), императору Александру III (1887–1888 гг.), Османскому султану (1891) [Таймасов 2002, 152–157; Gökgöz 2008, 63–94]. Подобные прошения были распространенной практикой среди различных религиозных групп в Вятской губернии. В первое десятилетие XX в. члены «Кугу Сорта» подали 95 коллективных прошений [Попов 2011, 119].

Содержательная часть прошения, в которой активисты «Кугу Сорта» подробно излагают основные положения своей веры, перспективна с точки зрения исторического анализа, поскольку является формой самопрезентации ее участников. Благодаря прошению можно составить представление о том, какие положения новой веры имели для ее последователей первостепенное значение. Основой учения стали элементы традиционных марийских верований, различные запреты и предписания, обозначившие границу между кугусортинцами и последователями иных религий. Приведем первую часть «Прошения»:

Дабы нам от местного нашего духовенства не было никакого помешания и стеснения по соблюдению нашей древне-чермиско-языческо-

иноверской религии, желаем разъяснить вам образ нашей религии, а именно: моление бывает у нас постоянно каждую неделю по пятницам, накануне этого дня для очищения тела ходим в баню, по выходе из бани, из ключа берем воды, не согревая ее окатываемся ей по несколько ведер, этой же водой делаем внутри домов и одежды впрыскивание и после этого остаемся от работы. Моление бывает в домах, полях и Богомольной лесной роще. Главное моление бывает ежегодно за две недели до нового года в пятницу. Приступая к молению, одеваемся во всю чистую белую нарочно приготовленную одежду, изготовленную из конопляного пенька, белой шерсти и овчин, выделанных по-белому. Фабричной одежды никогда не носим и считаем ее носить за великий грех, также считаем за великий грех носить цветную одежду, кроме белой, и одеваемся в лапти из семи лык [РГИА. Ф. 797. Оп. 58. Д. 111. Л. 6–7].

Из «Прошения» видно, какое важное значение для кугусортинцев имела ритуальная чистота, занимающая ведущее место в их веровании и первое в тексте самопрезентации. Запреты, связанные с ношением одежды фабричного производства и в целом одежды любого цвета, кроме белого, также напрямую связаны с соблюдением чистоты. Ритуальные омовения водой, которые совершались каждое утро и перед каждым молением (домашним или общественным), носили регулярный характер. Даже посвящение в секту происходило на манер православного крещения – девятикратным обливанием водой. Участники движения называли себя *ош мари*, что в переводе означает «белые люди», противопоставляя себя «черным марийцам», допускающим поклонение *кереметю* – злему началу в марийской мифологии [Угрюмов 1894, 1088]. Слово *ош* в марийском языке обладает широким семантическим спектром: это и «белый», и «светлый» (имеется в виду значение «мир»), и «чистый». Таким образом, использование белой одежды в культуре марийцев – это использование одежды чистой. Чистота – *ош* – носила сакральный характер в культуре марийцев: верховное божество кугусортинцев именовалось *Ош юмо*, что в переводе означает «Светлый бог». Исходя из этих представлений, белый цвет, как синоним чистоты, имел священный характер для участников «Кугу Сорта». Следует отметить, что подобные представления о белом цвете имели глубокие исторические корни и были характерны для традиционных марийских верований, однако касались скорее обрядовой, нежели повседневной жизни.

В учении «Кугу Сорта» запреты, связанные с белым цветом ткани, распространялись и на повседневный костюм.

Белый цвет текстиля был ядром учения кугусортинцев. Одежда всегда конструировалась из белого холста либо валялась из белой шерсти. Своеобразным «культурным символом» секты стал отрез чистого холста: он вывешивался на стену внутри избы и во время молений у ворот и священных рощ. Белый холст становился своеобразным «флагом» – знаком для некрещеных черемис о предстоящем молении [РГИА. Ф. 797. Оп. 74. Д. 523. Л. 13]. Все, что не имело отношения к белому цвету (и здесь речь идет уже не только о текстильных изделиях, а о всех предметах материальной культуры вообще), было запрещено к использованию в быту. «Одежда вся белая. Видела белую из шерсти шапку, белые онучи, белые кафтаны. Вся постель и та белая», – так писала Т.А. Крюкова, побывавшая у кугусортинцев в 1939 г. во время экспедиции в Оршанский р-н Республики Марий Эл [АРЭМ. Ф. 18, Оп. 1, Д. 73. Л. 51]. Необходимо подчеркнуть, что для марийской культуры в целом характерно доминирование белого цвета в костюме. Однако он всегда сочетался с вышивкой, выполненной в традиционных цветах: красном, черном и меньше – в зеленом и желтом. Кугусортинцы не отказывались от традиционной цветной вышивки, однако размеры ее были минимизированы и полнее сохранялись в женском костюме. Что же касается обрядовой одежды (особенно женской), то она отличалась ярким и крупным декором, соответствующим общемарийской традиции, что подчеркивает его защитное и продуцирующее значение [Кузнецов 2009, 294].

Стремление к ритуальному очищению подкреплялось основополагающим запретом сектантов на использование в быту фабричных изделий: «Неизвестно, из чего они сделаны, кроме того, наши предки избегали фабричных изделий» [Васильев 1927, 23]. Для изготовления одежды сектанты использовали только определенные материалы. К ним относились конопля и шерсть, а использование хлопчатобумажных и льняных нитей было запрещено. Вероятно, что актуализация белого цвета, изготовление одежды из традиционных марийских материалов были проявлением идентичности и основывались на представлениях об «исконно марийском», отличном от культуры соседних народов, которые активно использовали в быту льняные пестрядинные ткани.

Подобные запреты касались не только одежды, но распространялись и на иные материалы:

Столы, скамейки, ведра, ковши, блюда и ложки все некрашенные и приготавливаются своими руками из самого чистого и здорового леса пород: березового и липового, котлы, сковороды, ножи во время моления употребляются медные, медь не красная и белая [РГИА. Ф. 797. Оп. 58. Д. 111. Л. 7].

Вся утварь изготовлялась кугусортинцами из дерева строго определенных пород. К ним относились липа и береза, которые в марийской культуре считаются священными и имеют ярко выраженное гендерное соответствие. Липа представлялась женским, а береза – мужским началом. Такое разделение актуализировалось во время жертвоприношений в священной роще, где каждому богу приносили жертву у дерева определенной породы. Члены «Кугу Сорта» развили эти традиции в своем учении. На Казанской научно-промышленной выставке 1890 г. секта «Кугу Сорта» презентовала себя следующим набором ритуальных молитвенных предметов: столы березовый и липовый, подстольная подстилка, ступа для муки и пест, два бурака для меда, два черпака к ним, три двучленных ковша, четыре одночленных ковша, одна ложка, два блюда, два куска дерева для добычи живого огня, березовая губка к ним, деревянное ружье и сабля, овсяный хлеб, два пучка восковых свечей, две восковых подставки под свечи, холщовый колпак, сумка, барабан, гусли [РГИА. Ф. 797. Оп. 74. Д. 523. Л. 2]. Обращает на себя внимание тот факт, что все предметы, включая ружье и саблю, были изготовлены из дерева. Использование металла в быту и тем более в молениях кугусортинцев было ограничено и допускалось только там, где замена на дерево представлялась невозможной (котлы, ножи), при этом металл должен был иметь светлый оттенок. Все прочие изделия из металла были запрещены. Использование самоваров, ламп и прочих предметов также отвергалось.

Такое внимание к дереву, как материалу для изготовления бытовой и обрядовой утвари, объяснялось не только сравнительной простотой обработки и доступностью. По свидетельству описаний XIX в., «лес – это волшебный мир черемисина. Около лесу вертится все его мировоззрение» [Нурминский 1862, 34]. В традиционных

верованиях марийцев существовал культ священных деревьев, которые особо почитались и около которых оставляли жертвы. В основе почитания деревьев лежал культ предков: у каждой семьи имелось свое родовое дерево, в некоторых районах ему искусственно придавали антропоморфные формы. Таким образом, дерево в марийской культуре являлось не только благодатным материалом для изготовления бытовых предметов, но играло важную роль в обрядовых практиках. Вероятно, использование исключительно деревянной утвари членами секты «Кугу Сорта» объяснялось не только возможностью самостоятельного изготовления, но и преемственностью с традиционными верованиями.

Важнейшее место в вероучении «Кугу Сорта» занимали пищевые запреты, сформировавшие специфическую модель питания. В своем «Прошении» после последовательного описания моления кугусортинцы указывают:

В пищу никогда не употребляем из скота: свинину, кобылятину, из зверей: медведей, зайца, белку, из птиц: курицу и прочих лесных птиц и яйца, из огородных овощей: в пищу только употребляем одну капусту, остальное все не употребляем. Вина никакого не пьем, чаю тоже, табак не курим и не нюхаем [РГИА. Ф. 797. Оп. 58. Д. 111. Л. 7].

К вышеупомянутым запрещенным продуктам можно отнести все изделия, изготовленные фабричным способом (конфеты, сахар, печенье и т.п.) [Васильев 1927, 25], которые также были выведены из рациона как элементы, чуждые традиционному марийскому питанию, не имеющие истинной ценности.

Любопытны запреты, связанные с мясной пищей. В «Прошении» на первом месте указаны свинина и конина. Мясо лошади являлось традиционной жертвенной пищей. Именно лошадь приносили язычники-марийцы в жертву на общественных молениях, посвященных верховному Богу Кугу Юмо. Кроме того, обряды, связанные с употреблением конины во время поминальной трапезы, встречаются в самых ранних исторических описаниях марийцев [Миллер 1791, 88]. Однако члены секты категорически отказались от употребления мяса лошадей в пищу, хотя животное продолжало оставаться продуктивным в подсобном хозяйстве. Подобные пищевые ограничения объясняются другим основополагающим кугусортинским табу – запретом крова-

вых жертвоприношений. В «Прошении» упоминается об этом, хотя подробности данного положения не раскрываются. Однако запрет кровавых жертв был принципиальным вопросом, который в итоге привел к расколу течения на несколько толков. Самым многочисленным из них стал тот, который, в целом признавая кугусортинское вероучение и связанные с ним ограничения, сохранил кровавые жертвоприношения в священных рощах [Васильев 1927, 4]. Что же касается употребления свинины, то этот запрет можно объяснить тем, что в домашнем хозяйстве марийцы свиней практически не держали: «у черемис весьма редко встречаются свиньи, не потому, чтоб не ели свинину, но из боязни уничтожения ими маленьких полей и огородов, расположенных возле околотков» [Риттих 1870, 81]. Вероятно, что запрет на употребление свинины у членов «Кугу Сорта» имел в основе утилитарные причины, однако, по свидетельству Васильева, они нашли этому религиозно-мифическое обоснование, полагая, что свинья – животное нечистоплотное и «не считается творением божьим» [Васильев 1927, 25]. Среди причин неприятия свинины в среде кугусортинцев, вероятно, имело место влияние соседнего мусульманского населения.

Среди приверженцев «Кугу Сорта» также было запрещено употребление некоторых видов диких животных. Ограничение распространялось на медведя, белку, зайца, а также лесных птиц. Медведь – часто встречающийся персонаж в мифологии финно-угорских народов. По мнению ряда исследователей, марийский праздник *Шорок-йол*, включавший в себя ряжение в животных, генетически связан с традициями обско-угорских медвежьих праздников [Тойдыбекова 1997, 159]. Очевидно, что ритуальное значение медведя, который выступал в марийской культуре в роли хозяина леса, стало достаточным основанием для возникновения запрета на употребление мяса тотемного животного в пищу. Что же касается белки и зайца, то здесь важно отметить, что эти животные приносились марийцами-язычниками в жертву *керемету*. Изначально он был связан с культом предков, а впоследствии в результате влияния православия персонифицировался и стал восприниматься, как злой дух – источник бедствий и болезней для марийского народа. В марийском мировоззрении существовал объемный список низших духов-кереметей, также нуждавшихся в мелких жертвах, которыми станови-

лись белки, зайцы и некоторые виды птиц [Кузнецов 2009, 278]. Однако в «Кугу Сорта» не признавали существования *кереметей* и во избежание возвращения к кровавым жертвоприношениям исключили указанных животных и птиц из рациона.

Отдельного внимания заслуживает запрет на употребление куриного мяса. В традиционной марийской культуре курица была непременным атрибутом обрядов жизненного цикла, особенно ярко это проявилось в похоронной обрядности. Курице отрубали голову перед выносом покойника из дома, чтобы выкупить его кровь у *Азырена* – духа смерти. Считалось, что «отнимая жизнь у черемисина, *Азырен* невидимо перерезает ему ножом горло и извлекает из него всю кровь, которую необходимо у него выкупить кровью петуха, иначе в загробном мире душа не примет надлежащего вида» [Кузнецов 2009, 97]. Жареная курица, кроме того, являлась традиционным блюдом в семейных обрядах марийцев. Однако, кугусортинцы исключили куриное мясо, а также яйца из своих пищевых предпочтений, полагая, что «кур приносили в жертву нечистому», существование которого они отрицали [АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 73. Л. 53]. Яйцо в данном случае – универсальный продуцирующий символ, «носитель жизни в зародыше», поэтому в пищу не употреблялось [Васильев 1927, 26]. На основе сложившихся табу мясной стол у членов «Кугу Сорта» был ограничен только бараниной, говядиной и гусятиной.

Что же касается растительной пищи, то здесь введены наиболее жесткие требования: «в пищу употребляем одну капусту» [РГИА. Ф. 797. Оп. 58. Д. 111. Л. 7]. Под запретом оказались картофель, лук, чеснок, морковь, свекла, горох и прочие огородные культуры. По мнению основателя движения А. Якманова, все упомянутые овощи в обиходе появились позже капусты, а потому «представляются сектантам нечистыми и отвергаются» [Васильев 1927, 25]. Однако в ходе развития учения интерпретации существующих пищевых запретов начинали видоизменяться. Так, отказ от употребления в пищу лука объяснялся тем, что он вырос «от слез, пролитых над умершими» [Васильев 1927, 25]. В то же время огурцы не употребляли в пищу потому, что «в них крест» [АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 73. Л. 55], в чем проявляется различие православия и учения «Кугу Сорта». По сравнению с культурными растениями практически все лесные

ягоды, травы и фрукты включались в рацион кугусортинцев без ограничений. Единственный запрет касался яблок, в чем видится связь с библейским сюжетом о запретном плоде [Васильев 1927, 25]. Вино, чай и табак в «Кугу Сорта» относились к категории строго запрещенных продуктов. При этом было допустимо употребление домашнего пива (*пура*) и крепкого медового напитка (*нйрö*), что объяснимо высоким ритуальным статусом меда в жизненном укладе последователей учения. Чай же и табак считались продуктами дьявольскими. Благодаря такому непримиримому отношению к стимуляторам «Кугу Сорта» симпатизировали многие представители интеллигенции, отмечая ее положительное влияние на моральный облик марийцев [РГИА. Ф. 797. Оп. 74. Д. 523. Л. 9].

Строгие пищевые запреты стали основополагающими в вероучении «Кугу Сорта». Неукоснительно соблюдать их было довольно сложно, учитывая тот факт, что на детей кугусортинцев ограничения в еде не распространялись, а это значит, что на столе бывали и запрещенные блюда. «Взрослые, оправдывая себя греховностью и слабостью человеческой природы, часто погрешают, употребляя в пищу овощи» [Кузнецов 2009, 279]. Бедность рациона привела к тому, что полный комплекс запретов соблюдали только активисты «Кугу Сорта» – ее малочисленная ортодоксальная часть, состоявшая из основателя и его расширенной семьи.

Однако пищевые и визуальные запреты, ведущие к физическим ограничениям, были поддержаны предписаниями морально-нравственного порядка, о которых также упомянули в своем «Прошении» сектанты.

Когда начнем рубить для стола березу, перед этим просим язычно бога, чтобы нам Бог благословил срубить березу для стола, куда бы нам не понадобилось сырораствующее дерево, о мы всегда пред рубкой творим моление, не творивши моления, мы считаем за грех срубить дерево, это добро есть Божие [РГИА. Ф. 797. Оп. 58. Д. 111. Л. 9].

Молитвой должно было сопровождаться любое действие, связанное с внесением изменений в природную среду – будь то убийство животного или сбор урожая. Учение «Кугу Сорта» основывалось на традиционной вере в одушевленность природных объектов, понимании ценности окружающей среды и ее генетической связи с челове-

ком. Помимо постоянного использования молитвы, кугусортинцы отказывались от употребления бранных слов. Они агитировали также за отказ от предметов роскоши [Тойдыбекова 1997, 126], провозглашая аскетический образ жизни и скромность в поведении. В совокупности комплекс запретов, начиная со строгого поста и заканчивая нравственными предписаниями, достигал своего апогея в момент инициации неофитов, после которой становились возможны некоторые послабления.

Кугусортинцы, несмотря на множественные заимствования христианских элементов и умелую их адаптацию к своему учению, отрицали связь с православным культом. «Идолопоклонству или какому-нибудь статуе или же дереву не поклоняемся, зная только единого Всевышнего бога», – гласит «Прошение» [РГИА. Ф. 797. Оп. 58. Д. 111. Л. 8]. Правительственные источники подчеркивают пренебрежительное, а иногда и откровенно неприязненное отношение сектантов к православию. «Они относятся к богослужению, обрядам и таинствам православной церкви непочтительно и враждебно» [РГИА. Ф. 797. Оп. 58. Д. 111. Л. 49]. В ответ на перекрещивание русского соседа кугусортинцы замечали: «Ты что мух гоняешь?», а отношение к иконам выражали еще более определенно, называя их «крашеными досками» [РГИА. Ф. 797. Оп. 74. Д. 523. Л. 11]. Однако при внимательном изучении исторических свидетельств становится ясно, что подобные высказывания зачастую становились ответной реакцией на бесцеремонные вмешательства православных священнослужителей в религиозные церемонии «Кугу Сорта». Необходимо отметить, что большая часть крещеных марийцев относилась к православию нейтрально. Синкретизм традиционных верований и христианства привел к тому, что иконы в православных церквях нередко воспринимались марийцами как изображения богов, которые могли быть включены в обрядовые практики. Итогом многочисленных жалоб от православных священнослужителей стало признание секты вредной, угрожающей политике русификации: «окончательной целью сектантов является вредное для общества желание отделения, под видом веры, черемисского племени от русских» [РГИА. Ф. 797. Оп. 74. Д. 523. Л. 13].

Обособление учения «Кугу Сорта» от православия, однако, не исключает заимствования некоторых элементов. Речь идет как об

общих положениях (единобожие, существование загробного мира и т.д.), так и о предметах культа (например, использование в обрядах вербы). Основой для создания «Кугу Сорта» послужили традиционные марийские верования, возврат к «древней языческой вере» и был самоцелью данного религиозного течения. Из смешения традиционной веры и христианства образовался оригинальный симбиоз, в котором «обрести себя» могли последователи любой религии (религиозных ограничений для вступающих в секту не было). Запреты и предписания, на которые опиралось учение «Кугу Сорта», несмотря на свою жесткость, способствовали ее расширению, так как, кроме их соблюдения, от последователей не требовались иные жертвы (в том числе финансовые). В то же время эти запреты выполняли регулятивную функцию, сужая круг посвященных до необходимого количества и позволяя тем самым придерживаться некоторой дистанции с деревенским сообществом.

Возникновение «Кугу Сорта» – проявление адаптивной коллективной стратегии поведения марийцев в сложившейся политической и экономической ситуации. Основной идеей учения стало упорядочение разнородных элементов традиционной марийской обрядности, их унификация, адаптация к исторической реальности и формирование на их основе устойчивой религиозной системы, способной объединить людей разного вероисповедания. Из «Прощения на Высочайшее имя», которое можно рассматривать как форму самопрезентации, выделяются категории фундаментальных запретов, на основе которых конструировался образ жизни участников «Кугу Сорта». К ним относятся визуальные, материальные, пищевые и нравственные ограничения, связанные с основными жизненными потребностями. Данный круг запретов формировался на контрасте с существующими религиозными формами, обозначая границы собственной идентичности.

Создание религиозного движения «Кугу Сорта» и его расцвет был обусловлен проявлением национального возрождения марийцев, что повлияло на дальнейшее развитие религиозной ситуации в регионе. Под влиянием «Кугу Сорта» возник ряд марийских религиозных группировок («Аврамова вера», «Адам-илянская вера»), целью которых было обособление от православной церкви [Попов 2011, 120–121]. «Кугу Сорта» стала своеобразным образцом органи-

зации возврата и укрепления марийской традиционной веры и национального самосознания. Несмотря на постепенное замирание деятельности в советский период, данное религиозное движение, несомненно, стало предтечей религиозных процессов в регионе в конце XX в.

Литература и источники

- АРЭМ – Архив Российского этнографического музея. Ф. 18. Оп. 1. Д. 73 «Материалы экспедиции в Горномарийский, Сернурский, Моркинский и Оршанский р-н Марий Эл. Полевой дневник. 1939». 58 л.
- Васильев 1927 – *Васильев В.М.* Марийская религиозная секта Кугу-Сорта. Йошкар-Ола, 1927.
- Годелье 2007 – *Годелье М.* Загадка дара. М., 2007.
- Коблов 1905 – *Коблов Я.* Черемисская секта «Кугу Сорта». Этнографический очерк из жизни черемис. Казань, 1905.
- Кондратьев 2009 – *Кондратьев А.А.* Марийский ученый и просветитель В.М. Васильев. Уфа, 2009.
- Кузнецов 1909 – *Кузнецов С.К.* Черемисская секта «Кугу Сорта». Опыт исследования религиозных движений среди поволжских инородцев. М., 1909.
- Кузнецов 2009 – *Кузнецов С.К.* Святые. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009.
- Маторин 1929 – *Маторин Н.М.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М., 1929.
- Миллер 1791 – *Миллер Г.Ф.* Описание языческих народов, в Казанской губернии обитающих. СПб., 1791.
- Мошков 1901 – *Мошков В.А.* Город Царевококшайск. Путевые заметки // *Нива*. 1901. С. 94–101.
- Нурминский 1862 – *Нурминский С.А.* Очерк религиозных верований черемис // *Православный вестник*. 1862. № 3. С. 239–296.
- Нурминский 1893 – *Нурминский С.А.* Секта «Кугу Сорта» среди черемис Яранского уезда. Вятка, 1893.
- Попов 1984 – *Попов Н.С.* К вопросу о религиозном движении в Марийском крае во второй половине XIX – начале XX века (историография и источники) // *Историография и источниковедение по археологии и этнографии Марийского края*. Йошкар-Ола, 1984. С. 174–192.
- Попов 2011 – *Попов Н.С.* Либерализация вероисповедной политики в начале XX века и ее осуществление среди марийцев // *Марийский юридический вестник*. 2011. № 8. С. 111–121.
- Попов 2012 – *Попов Н.С.* Вероисповедная политика государства и церкви в Марийском крае в начале XX века // *Марийский юридический вестник*. 2012. № 9. С. 44–59.

- РГИА – Российский государственный исторический архив. Ф. 797. Оп. 74. Д. 523 «О появлении среди крещеных черемис Яранского уезда нехристианской секты “Кугу Сорта”». 1904. 19 л.; Ф. 797. Оп. 58. Д. 111 «Дело о Всеподданнейшем прошении черемис с. Упши и разрешении им исполнять языческие обряды». 1888–1896. 94 л.
- Риттих 1870 – *Риттих А. Ф.* Казанская губерния. Казань, 1870.
- Саберов 2016 – *Саберов Р. А.* К вопросу об историческом развитии и географии марийской религиозной секты «Кугу Сорта» // *Colloquium heptaplomeres*. 2016. № 3. С. 53–61.
- Соколов 1895 – *Соколов С. М.* Черемисское языческое вероучение «Кугу Сорта» // *Исторический вестник*. СПб., 1895. № 9. С. 727–736.
- Старостенков 1990 – *Старостенков С. А.* Этноконфессиональное движение «Кугу сорта» у мари. Хронология реальная и мифическая // *Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы*. Л., 1990. С. 141–145.
- Таймасов 2002 – *Таймасов Л. А.* Новые документы о деятельности марийской религиозной секты «Кугу Сорта» в 80-х годах XIX века // *Марийский археографический вестник*. 2002. № 12. С. 152–157.
- Тойдыбекова 1997 – *Тойдыбекова Л. С.* Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола, 1997.
- Угрюмов 1894 – *Угрюмов А.* Черемисы: Этнографический очерк // *Тобольские губернские ведомости*. 1894. № 52. С. 1088–1089.
- Филатов 2002 – *Филатов С. Б.* Языческое возрождение – Поволжская религиозная альтернатива // *Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России*. М.; СПб., 2002. С. 135–157.
- Gökgöz 2008 – *Gökgöz S.* Abdülhamid'e Takdim Edilen Bir Arz-ı Hâl: “Kugu Sorta” ve İslâm Halifesi // *Kebikeç*. 2008. № 26. P. 63–96.

“All is White”:

The Prohibitions of the Doctrine and Practice of the Mari Sect Kugu Sorta

Aleksandra Pesetskaia

(Russian Museum of Ethnography, Saint-Petersburg, Russia)

Research fellow, ORCID ID: 0000-0003-1490-2032, the Russian Museum of Ethnography, 191186, Saint-Petersburg, Inzhenernaya str., Russia, tel.: +7 (812) 570-58-08, E-mail: sanny341@yandex.ru

Summary: The research article scrutinizes fundamentals of the Kugu Sorta's doctrine. The Mari sect Kugu Sorta appeared in the 1870s in Yaransky Uyezd of

the Vyatka Governorate. It affected the religious situation in the region greatly. Its doctrine was based on the sturdy system of bans and prescriptions that were meant to establish clear identity's boundary lines in the polyethnic area. The article reviews the causes of those bans and prescriptions, ways it was manifested and determines the place of the bans and prescriptions in the sect's religious system. As a primary source, the article considers the "Petition to the Highness", forwarded to obtain a permit to stick to the doctrine, elaborated by members of the sect in 1787. The petition has a form of Kugu Sorta's presentation and contains its basic provisions.

Keywords: *Kugu Sorta, sect, religious movement, Mari*

References:

- Fitatov S.B.* Iazycheskoe vozrozhdenie – Povolzhskaia religioznaia alternativa // *Religiia i obshchestvo. Ocherki religioznoi zhizni sovremennoi Rossii*. Moscow; St. Petersburg, 2002. P. 135–157.
- Godelye M.* Zagadka dara. Moscow, 2007.
- Gökgöz S.* Abdülhamid'e Takdim Edilen Bir Arz-ı Hâl: "Kugu Sorta" ve İslâm Halifesi // *Kebikeç*. 2008. № 26. P. 63–96.
- Kondat'ev A.A.* Mariiskii uchenyi i prosvetitel V.M. Vasilev. Ufa, 2009.
- Kuznetsov S.K.* Sviatyni. Kult predkov. Drevniaia istoriia. Yoshkar-Ola, 2009.
- Matorin N.M.* Religiia u narodov Volzhsko-Kamskogo kraia prezhde i teper'. Moscow, 1929.
- Popov N.S.* K voprosu o religioznom dvizhenii v Mariiskom krae vo vtoroi polovine XIX – nachale XX veka (istoriografiia i istochniki) // *Istoriografiia i istochnikovedenie po arkheologii i etnografii Mariiskogo kraia*. Yoshkar-Ola, 1984. P. 174–192.
- Popov N.S.* Liberalizatsiia veroisповедnoi politiki v nachale XX veka i ee osushchestvlenie sredi mariitsev // *Mariiskii iuridicheskii vestnik*. 2011. No. 8. P. 111–121.
- Popov N.S.* Veroisповедnaia politika gosudarstva i tserkvi v Mariiskom krae v nachale XX veka // *Mariiskii iuridicheskii vestnik*. 2012. No. 9. P. 44–59.
- Saberov R.A.* K voprosu ob istoricheskom razvitiu i geografii mariiskoi religioznoi sekty "Kugu Sorta" // *Colloquium heptaplomeris*. 2016. No. 3. P. 53–61.
- Starostenkov S.A.* Ètnokonfessionalnoe dvizhenie "Kugu sorta" u mari. Xronologiia real'naia i mificheskaia // *Sovremennoe finno-ugrovedenie. Opyt i problemy*. Leningrad, 1990. P. 141–145.
- Taymasov L.A.* Novye dokumenty o deiatelnosti mariiskoi religioznoi sekty "Kugu Sorta" v 80-kh godakh XIX veka // *Mariiskii arkheograficheskii vestnik*. 2002. No. 12. P. 152–157.
- Toydybekova L.S.* Mariiskaia mifologiia: ètnograficheskii spravochnik. Yoshkar-Ola, 1997.
- Vasilyev V.M.* Mariiskaia religioznaia sekta Kugu-Sorta. Yoshkar-Ola, 1927.

УДК 39
ББК 82

Современная денежная магия: запреты и предписания (на латвийском материале)

Светлана Игоревна Погодина

(Латвийский университет, Рига, Латвия)

Dr. Philol, доцент, ORCID ID: 0000-0001-6020-728X,

Отделение русистики и славистики факультета Гуманитарных наук
Латвийского университета:

ул. Висвалжа 4а, LV- 1050, Рига, Латвия,

тел.: +3716703 4904, E-mail: spogodina@inbox.lv

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.16

Аннотация: В статье последовательно рассматривается система народных запретов и предписаний, связанных с деньгами, которые существуют в современном латвийском обществе. Собранный полевой материал дополняет общую картину постсоветских традиционных денежно-магических трансформаций. Современные денежные магические практики рассматриваются в сопоставительном аспекте с традиционными славянскими и латышскими представлениями о деньгах и богатстве. Собранный современный материал тематически разделен на блоки: 1) табу, описывающие запреты на действия, грозящие утратой капитала; 2) предписания, которые вырабатывает денежная магия с целью привлечения денег и богатства; 3) этнокультурные стереотипы: денежные образы отражаются в этнических клише – какие народы (нации) склонны к зарабатыванию денег и торговле. В целом денежный код в современной латвийской культуре актуален, он конструируется в рамках этнокультурного диалога, заимствуя символы из восточной культуры, оформляя новую концепцию денег в современной культуре Латвии. Деньги важны, и их получение, привлечение, увеличение может быть достигнуто путем иррациональных, магических действий. При этом практики, которые существуют в современном латвийском обществе, совмещают в себе локальные и инокультурные элементы.

Ключевые слова: *денежная магия, запреты, предписания, современный городской фольклор, этнические стереотипы*

Магические практики, связанные с деньгами, являются значимой частью современной фольклорной (городской) традиции. Эти практики носят как локальный, так и универсальный характер, о чем свидетельствуют фольклорные материалы разных этнических культур и традиций.

Антропологии денег (традиционных и современных практик) посвящено изрядное количество научных работ, в первую очередь зарубежных [HEA 2005; Maurer 2006; Nann 2005 и т.д.]. Среди российских исследований в этой области небольшую часть занимают работы на фольклорном материале; несколько больше исследований в области антропологии и социологии [Богданов 1995; Тюхтенева 2009; Аксенова 2009; Богданов 2013; Архипова, Фрухтманн 2013; Петров, Мороз 2013, и т.д.].

Цель данной статьи – представить систему запретов и предписаний, связанных с деньгами, которые существуют в современном латвийском билингвальном (русско-латышскоязычном) обществе¹, определить, насколько эти запреты / предписания универсальны или же насколько они изменчивы в контексте парадигмы русскоязычной традиционной и современной культуры Латвии. Безусловно, материал статьи дает лишь частичное представление о современных магических практиках в Латвии. Но вместе с тем он дополняет общую картину постсоветских традиционных денежно-магических трансформаций.

Здесь следует отметить, что тема денежной магии, концепция денег в традиционной культуре и постфольклоре практически не рассматривалась латышскими фольклористами на локальном латвийском материале. Обстоятельных исследований этой области пока нет, что объясняет, но, конечно, не извиняет «сырватость» данной статьи. Фокус статьи будет сосредоточен на эмпирическом материа-

¹ В первую очередь в фокусе исследовательского интереса были русскоязычные жители Латвии. Латышские информанты и тексты латышской традиционной и современной культуры дополняли «русскоязычную картину», что позволяло увидеть общие и различные аспекты подобных прескрипций, бытующих на одной территории. Подобный взгляд мотивирован тем, что, как показывает материал исследования, национальный фактор играет здесь далеко не ведущую роль: ответы и русских, и латышских информантов весьма схожи, повторяют общие мотивы. Таким образом, речь в данном случае идет скорее об общих *продуктивных* практиках денежной магии.

ле, собранном осенью 2017 г. на территории Латвии. В первую очередь это были материалы интернет анкетирования (вопросы были написаны на русском, ответы давались на русском и латышском языках, чуть больше половины информантов указали русскую национальность, остальные – латышскую). Анкетирование проводилось в течение месяца на портале www.visidati.lv. В результате было получено 99 заполненных вопросников: среди них ответы дали 17 мужчин и 82 женщины, средний возраст информанта – 31 год. Все респонденты – горожане с высшим или средним образованием (подавляющее количество анкет было получено из Риги). При этом всех информантов можно разделить на две ключевые возрастные группы: 1) те, чье детство пришлось на советское время (рожденные в 1960-е и 1970-е гг.); 2) рожденные в 1980-е гг. и сразу после перестройки. Более половины информантов относятся ко второй возрастной группе. Вопросы анкеты, всего числом 17, составлялись на основе опыта российских исследователей [Архипова, Фрухтманн 2013, 28–29]. Так, респондентам были предложены вопросы, связанные с современными «денежными» практиками, то есть выражающими негативные и положительные предписывающие действия или запреты:

1. Слышали ли вы что-то о денежной магии (магическое привлечение денег, суеверия, связанные с деньгами)?
2. Можно ли свистеть в доме? Если нет, то почему?
3. Какие вещи нельзя дарить, а надо символически купить? Почему?
4. Можно ли поднимать найденные деньги? Если да, на что их можно тратить?
5. Есть предметы / статуэтки, которые привлекают деньги? Где их надо хранить, что с ними надо делать?
6. Можно ли дарить пустой кошелек? Если нет, то что в него надо положить?
7. Когда можно и когда нельзя возвращать долг (вечером, утром)?
8. Где следует держать / хранить деньги?
9. Зачем показывают деньги (растущей) луне? Знаете ли вы такую практику?
10. Есть ли счастливая купюра / монета, которая привлекает деньги? Слышали ли вы истории о «неразменном рубле»?

11. Есть ли нации, расположенные к зарабатыванию денег, «прирожденные торговцы»?
12. Какого цвета должен быть кошелек, чтобы привлекать деньги?
13. Какие еще практики вы знаете по привлечению денег (раскидывать их по углам при новоселье, и т.д.)?
14. В каких ритуалах сегодня используются деньги (свадьба, и т.п.)?
15. Знаете ли вы денежные обереги (веник, монетки и т.д.), используете ли вы их?
16. Какие еще вы знаете запреты, связанные с деньгами? Используете ли их?
17. Знаете ли вы еще какие-то действия по привлечению денег? Используете ли их?

Полученный полевой материал был дополнен архивными примерами, текстами традиционной латышской культуры, которые были записаны в 20–40-е годы XX в. на латышском / латгальском языке в Латгалии (восточный регион Латвии) и в центральных частях страны (Видземе). В основном это тексты-паремии – пословицы, поговорки. Кроме того, в статье кратко рассматриваются современные латышские интернет ресурсы, где транслируются актуальные тексты «денежной магии».

В данном случае локальный русскоязычный материал испытывает на себе сильное влияние иноэтнических традиций (в первую очередь – латышской). Хотя имеет место и обратный процесс. Таким образом, современная денежная магия латвийского городского общества может быть рассмотрена в контексте этнокультурного диалога (конкретно – русско-латышского).

Роль денег в славянском традиционном фольклоре высока: монеты / деньги участвуют в практиках обрядов переходного типа, они служат апотропейным, очистительным целям в родильной обрядности славян. Так, в славянской традиционной ритуалистике «основные сферы функционирования денег — семейные обряды (крестины, свадьба, похороны), обходные обряды календарного цикла, некоторые окказиональные ритуалы (в частности, закладка дома), лечебная магия и гадания» [Агапкина, Плотникова 1999, 56].

Это правомерно и для латышской традиционной культуры. Даже при беглом просмотре архивного фольклорного материала, можно констатировать, что *деньги, монеты* присутствуют в разных жанрах традиционного фольклора (дайны, приметы, легенды, поверья и т.д.) и обрядовом фольклоре. Так, фольклористы и археологи отмечают практику использования денег (и в целом материально ценных предметов) в похоронной обрядности древних латышей, где деньги символизировали связь с загробным миром, миром мертвых (предков), выполняя вотивные функции [Urtāns 1977, 72–84; Tāle 1998]. В латвийских современных фольклорных практиках деньги продолжают играть важную роль, включаясь в современные городские фольклорные нарративы и обряды переходного типа: например, в свадебную и родильную обрядность, что отмечает подавляющее число респондентов. Кроме того, значимость образа денег (монеты, купюры) для латышской современной культуры выражается в том, что латвийские деньги (*латы и сантимы*; евро был введен в Латвию 1 января 2014 г.) вошли в так называемый Латышский культурный канон² – свод культурно значимых ценностей, отражающих национальную особенность и культурную память страны.

Итак, о том, слышали ли респонденты о денежной магии, утвердительно ответили 96 человек, отрицательно – 3.

Основная идея денежных манипуляций, как видно по собранному материалу современного фольклора, – это попытка привлечения, сохранения денег или увеличение капитала.

Запреты

Практики по привлечению денег во многом будут осмыслены через различные формы **табу** – предписания, чего не следует делать, дабы не растратить капитал. Как демонстрируют результаты опроса, представление о **запрете на свист** в доме (вообще в помещении) известно большинству латвийских респондентов. В ответах мы находим следующие формулировки этого табу: «высвистишь деньги», «отпугнешь денежную фею», «денег не будет, свистом деньги выдуваются из дома, они пугаются и уходят». Один информант ответил,

² См.: <https://www.letonika.lv/groups/default.aspx?title=LKK%20resurss/92>. Всего в Латышский культурный канон вошло 99 объектов.

что «нельзя, а то черт придет)»³ [ЛАА]. Это соотносится с традиционными славянскими представлениями о свисте как явлении, неизменно связываемом «в народных представлениях с призывом зла, лиха, беды, нечистой силы» [Плотникова 1999, 295].

Тема табу будет продолжена запретами, связанными с предметами, которые нельзя дарить (или их надо символически выкупить у дарителя, чтобы не случилось беды или несчастья). Так, в этот список нежелательных подарков попадает в первую очередь **кошелек**. Информанты указывают, что если его дарить, то надо класть внутрь монетку, денежку, рыбку чешую [ЛАА]. Не менее часто информанты отвечали, что нельзя дарить **часы**. Мотивировка данного запрета: часы к расставанию; остановишь время; часы отсчитывают время до расставания / разлуки / смерти; время жизни отнимется [ЛАА].

Сюда же можно отнести более редкий ответ: нельзя дарить **календари** (с мотивировкой: «Всё, что с Духом Времени связано дарить нельзя» [ЛАА]).

Также информанты часто упоминали запрет на дарение **тапок**: это к смерти; к покойнику / похоронам; человек уйдет из дому, тапки к расставанию [ЛАА]. Вполне стандартно и частотно отвечают, что нельзя дарить **ножи** и любые колющие предметы, так как это приведет к ссоре. Информантам также хорошо известен запрет на дарение **домашних животных**, кошек в первую очередь. Не столь часто, но были упомянуты **носовой платок** (а то будешь плакать, к слезам); **вазы** (посуда) – это к безденежью [ЛАА].

Представление о том, что существуют определенные прескрипции, связанные с **найденными деньгами**, также было зафиксировано в ходе полевого исследования. Эти предписания довольно устойчиво фигурируют в повседневных практиках многих латвийских информантов. Так, большинство отвечает, что поднимать деньги не надо, особенно мелкие деньги, монеты. Купюры и монеты начиная с одного евро надо пожертвовать церкви или разменять и потратить на другого человека, отдать нищему, отдать на благотворительность, купить сладости и угостить ими кого-то. Так, видно, что отношение к монетам более осторожное, часть информантов «помнят», что монеты могут быть опасны, на них может быть наложена порча или

³ Nevar, velns var atnākt (здесь и далее перевод с латышского мой. – С.П.).

болезнь, которая перейдет к тому, кто поднимет эту монету⁴. Это традиционное представление порой получает современную / новую интерпретацию: по мнению ряда информантов, монеты могут обладать чужой негативной энергетикой, и, поднимая чужие деньги, ты поднимаешь чужую судьбу. В целом найденные деньги рекомендуют тратить быстро и легко: ведь это *шалъные* деньги. Несколько респондентов отметили, что нельзя поднимать деньги, лежащие на перекрестке (так как это место используется в магических ритуалах) [ЛАА].

Предписания

С другой стороны, современная денежная магия ориентируется и на положительные **предписания**, как можно увеличить свой капитал: делая деньги объектом магических практик или обращаясь к разнообразным талисманам (тому, что деньги «продуцирует»). Как показали ответы информантов, для современного городского латвийского жителя основные денежные талисманы и предметы, которые могут привлечь деньги, приходят из корпуса восточной (китайской) культуры и практики фэн-шуй, популярной в 90-е гг. XX в. в Латвии, как это было и на всем постсоветском пространстве [Архипова, Фрухтманн 2013, 44–49]. Впрочем, популярность восточной культуры актуальна и сегодня. Возможно, это связано с тем, что деньги в латышском традиционном фольклоре соотносятся, как и в славянском, скорее с негативными представлениями и демонологическими персонажами. Так, образ ведьмы, стерегущей зарытые / спрятанные деньги (сокровища), является довольно устойчивым в латышском традиционном фольклоре⁵, на это указывают как устные нарративы, так и топонимические предания [Vītola 2005, 20–35; Laime 2013, 186–190]. Также в латышских дайнах образ денег часто связан с сюжетом о том, как деньги пропиваются в кабаке, т.е. деньги ведут к чему-то нехорошему или трагическому, к беде. Иными словами,

⁴ Ср. с немецкими представлениями о том, что деньги притягивают на себя болезнь и могут заразить человека, передать болезнь от одного к другому [Niemeier 1930, 51–52].

⁵ Ср. с широко распространенными славянскими поверьями и мифологическими рассказами о приобретении денег с помощью нечистой силы, духов-обогатителей [Агапкина, Плотнокова 1999; Петров, Мороз 2013, 120–122].

деньги обладают семантикой греховного, что может быть связано с влиянием христианской морали на тексты традиционной культуры. И, соответственно, традиционная латышская народная культура не вырабатывает значимых символов привлечения денег. Но с изменением культурной ситуации идея богатства и денег постепенно начинает получать положительную коннотацию, и китайские экзотические статуэтки заполняют эту лауну современной городской культуры – «становятся самыми опознаваемыми магическими денежными объектами с достаточно высокой социальной престижностью» [Архипова, Фрухтманн 2013, 44].

Так, подавляющее большинство респондентов в качестве денежного талисмана называют фигурку Будды, которому надо тереть живот в целях привлечения денежного капитала. Также частотно отвечая на вопрос, что является денежным символом, называют статуэтку жабы / лягушки и денежное дерево. Довольно подробный нарратив в этой связи был дан одной латышской информанткой (1990 г.р., Рига):

Несколько лет назад, когда, готовясь к свадьбе и покупая украшения к свадебному платью, мне продавщица подарила маленькую жабу с текстом – чтобы взяла ее в качестве подарка и положила в кошелек, фигурка жабы привлекает деньги. Тогда посмеялась над сказанным продавщицей, но жабу в кошелек положила. Так или иначе, но с того момента внезапно появились разные проекты, стипендии, и мое финансовое положение буквально улучшилось. Начала верить своей жабе. Потом у моей жабы отломалась лапа и заметила, что и финансы начали уменьшаться. И потом... жаба пропала, выпала из кошелька. И, к сожалению, с финансами сейчас тоже все не блестяще. Может просто совпадение, но все же почти можно поверить жабе⁶[ЛАА].

Как уже было отмечено выше, довольно устойчивы магические манипуляции связаны с **кошельком**. В него следует класть (для того, чтобы водились деньги) заячью лапку, клевер, иностранную валюту, рыбу чешую [ЛАА]. Также многие верят, что нельзя остав-

⁶ Pirms gadiem, kad gatavojos kāzām un pirku rotas pie kāzu kleitas, man pārdevēja uzdāvināja mazu vardīti ar tekstu – lai ņemu šo dāvanā un lieku makā, vardes figūriņa piesaista naudu. :) Toreiz pasmējos par pārdevējas teikto, bet vardīti makā iemetu. Kā gadījās, kā ne, bet tieši no tā brīža pēkšņi radās dažādi projekti, stipendijas, un manas finanses būtiski uzlabojās. Sāku ticēt savai vardītei. :) Tad manai vardītei noplīsa kāja un piefiksēju, ka arī finanses sāk šķobīties. Un tad... vardīte pazuda, izkrita no maka. Un diemžēl ar finansēm ar vairs nav tik spīdoši... Varbūt tikai sakritība, bet tomēr gandrīz jānotic vardītei.

лять кошелек пустым или открытым (а то денег не будет) [ЛИАА]. Эти же предписания находим и в корпусе традиционного латышского фольклора, в жанре примет (материал из Хранилища латышского фольклора):

Денежный кошелек нельзя совсем опустошать, иначе черт его наполнит; в кошельке должна оставаться хоть одна копейка [LFK 1742-381]⁷;

На Новый год в кошелек надо положить рыбную чешую, тогда будет много денег [LFK 717-140]⁸.

Современные представления, связанные с кошельком, говорят о том, что он должен быть красного цвета, чтобы в нем водились деньги [ЛИАА], что является репликой советов по фен-шуй⁹.

Практика показывать **деньги растущей луне** также известна некоторым латвийским информантам. Примерно половина опрошенных ответила, что знакома с подобной фольклорной техникой увеличения капитала или слышала о ней. Приведем несколько современных русскоязычных примеров этой симпатической магии:

Знаю практику, что на растущий месяц надо в кармане иметь монетку и потрогать её, когда видишь месяц [ЛИАА];

Сама показываю деньги молодому месяцу. Я просто махаю перед месяцем крупными купюрами. Бабушка всегда говорила: «Тебе, месяц, молодиться, а в моём кошельке деньгам водиться (или как-то так)» [ЛИАА];

Практику знаю, меня мама учила показывать монетки растущей луне и говорить «Расти, расти денежка». Все это чтобы денег больше в последствии было [ЛИАА];

Конкретно такую приметку не слышал, но слышал сходную практичку – давать деньги в долг на молодую – растущую луну. Аргументация – луна растёт, и кол-во денег, которое вернется также увеличивается [ЛИАА];

Да. Чтоб деньги целый месяц водились. И приговаривают: «Месяц, месяц, водись у меня деньги целый месяц» [ЛИАА].

⁷ Naudas maku nevajagot pavisam iztukšot, jo citādi velns to pietaisot; jāatstājot makā kaut viena kapeika.

⁸ Jaunā gadā jāliek makā zivju zvīņas, tad būs daudz naudas.

⁹ См., например: <https://vash-fenshyu.ru/fen-shuj-koshelek>

Сюжет о «**неразменном рубле**» известен далеко не всем нашим респондентам (примерно половина ответила отрицательно). В утвердительных ответах часто присутствует ссылка на литературный источник – рассказ Н. Лескова «Неразменный рубль» (1883 г.) или повесть братьев Стругацких «Понедельник начинается в субботу» (1965 г.). Но при этом информанты упоминают, что следует делать с денежными купюрами, чтобы они водились и умножались:

Складывают купюру в пирамидку и держат в кошельке [ЛАА];

Видела купюру, сложенную в треугольник, которая привлекает деньги [ЛАА].

В данном случае наблюдается одна из самых продуктивных сфер применения магии денег в современных практиках – это привлечь деньги деньгами [Архипова, Фрухтманн 2013, 51].

В качестве «счастливой» монеты, привлекающей деньги, сегодня может выступать и двухдолларовая купюра (мотивировка – «так как она редкая») ¹⁰. Ее следует хранить в кошельке и ни в коем случае не тратить [ЛАА].

В корпусе латышского традиционного фольклора фиксируется сюжет о *неразменных деньгах*: по каталогу сказочных сюжетов Арайса-Медне ¹¹ это сюжет номер 745 (*Человек получает деньги. Сколько бы он их ни менял, они всегда остаются в кошельке*). В хранилище латышского фольклора хранится 12 латышских вариантов этого сюжета. Фиксируется также сюжет о *счастливом рубле* с одним записанным вариантом на латышском языке. Приведем здесь этот сюжет: «Барин бросает в темницу безвинную девушку. Какой-то дух дает ей счастливый рубль. Она просит, чтобы после ее смерти рубль положили ей в гроб. Барин велит закопать девушку живой. Жених девушки хочет выкопать счастливый рубль, находит невесту живой» [Arājs, Medne 1977, 484].

В целом акциональный денежный код современной латвийской культуры весьма разнообразен, действуя в рамках традиционных схем. Так, картина денежных прескрипций вырисовывается доволь-

¹⁰ См. также: Архипова, Фрухтманн 2013, 56–57.

¹¹ Латышский каталог составлен по принципу международного каталога AaTh в 1970-е гг. См.: Arājs, Medne 1977.

но пестрая и можно привести еще ряд современных народных наблюдений, которые озвучивают латвийские информанты:

Принцип деньги притягивают деньги. Потому надо их держать в одном месте – например, мелочь в баночке [ЛАА];

Не тратить деньги в день зарплаты – дать деньгам переночевать в кошельке [ЛАА];

Птичек кормить зернами и хлебом и говорить: «Птицы зерна едят, денежки ко мне летят» [ЛАА];

При переезде на новую квартиру, помещение следует раскидывать монеты по углам [ЛАА];

Копить надо только новые и не мятые банкноты – они притягивают другие [ЛАА].

Кроме того, единично упоминаются такие табу, как:

Нельзя выбрасывать вечером мусор, запрет выносить вечером мусор [ЛАА];

Нельзя ходить по свежевывытому полу [ЛАА];

Нельзя, чтобы текла вода из крана [ЛАА];

Нельзя ставить сумку на пол [ЛАА];

Долг нужно возвращать утром, нельзя вечером, и лучше делать это в понедельник, не в пятницу [ЛАА].

При этом фигурирует достаточно строгий запрет на небрежное отношение к деньгам. Нельзя **мять деньги**, их следует держать аккуратно сложенными в кошельке.

В латышском традиционном фольклоре, как и в славянском, деньги могут ассоциироваться с предметами, обладающими семантикой множества. Так, в славянском фольклоре «деньги в приметах, гаданиях и снотолкованиях связываются с мелкими и круглыми предметами: зерном, крупой, орехами, горохом, а также каплями, слезами, мелкими насекомыми, в основном вшами, например: если снятся деньги, то в доме заведутся вши, а увидев во сне вшей, приобретешь деньги» [Агапкина, Плотникова 1999, 56]. В свою оче-

редь латышские традиционные поверья рекомендуют и предупреждают:

Если видишь во сне вшей, то будет много денег [LFK 91-397]¹²;

Если во сне видишь деньги, то это слезы (к слезам) [LFK-1311-33]¹³;

На Новый год следует варить горох, тогда будут деньги [LFK 32 2458]¹⁴;

На Новый год вечером следует есть горох, чтобы весь год были деньги [LFK 32 3405]¹⁵.

Магия первого дня, хорошо знакомая и славянской традиционной культуре, прослеживается в этих традиционных приметах, призванных приманить деньги. Идея *первого* прочитывается в следующих латышских приметах, записанных в середине прошлого века латышскими собирателями:

Когда первый раз слышишь, как кричит кукушка, в кармане должны быть деньги, тогда весь год денег будет хватать [LFK 2063, 922]¹⁶;

Там, где молодые муж и жена умывались в первое утро (после брачной ночи), в ту посуду следует бросать деньги [LFK 1600 7419]¹⁷.

Деньги в традиционной латышской культуре могут соотноситься с образом руки («денежная жестикуляция» – деньги передаются через руки). В этом случае руки выступают показателем финансового положения человека. Так, традиционные представления латышской культуры говорят нам о том, что у кого холодные руки, тот богат:

У кого холодные руки, у того много денег [LFK 1079 444]¹⁸.

Или же другой пример. Если правая рука чешется, надо будет отдать деньги, если левая чешется – деньги получишь:

¹² Ja sapnī redzot utis, tad būšot daudz naudas.

¹³ Ja sapnī parādās nauda, tad tās ir asaras.

¹⁴ Jaungadā jāvēra zirņi, tad būs nauda.

¹⁵ Jaungada vakarā ēd zirņus, lai visu gadu būtu nauda.

¹⁶ Kad pirmo reizi dzird dzeguzi kūkojam, kabatā jābūt naudai, tad visu gadu naudas netrūks.

¹⁷ Kur jaunais vīrs un sieva mazgājas pirmā rītā, tanī traukā jāmet nauda.

¹⁸ Kam aukstas rokas, tam daudz naudas.

Если права рука чешется, нужно будет дать в долг; если левая чешется – деньги получишь [LFK 1742 531]¹⁹.

Этнокультурные стереотипы

Завершая статью, отметим еще один аспект, возникающий в контексте разговора о деньгах в традиционном и современном фольклоре. Так, «денежные образы» хорошо отражаются в системе этнокультурных стереотипов – о чем свидетельствуют ответы респондентов на вопрос о нациях, расположенных к зарабатыванию денег или умеющих это делать лучше других. Подавляющее большинство респондентов закономерно и предсказуемо назвали здесь евреев. Но вместе с тем были упомянуты, пусть и не столь частотно, турки, армяне, арабы (южные народы), американцы и поляки [ЛАА]. Евреи, безусловно, в фольклорной памяти наших информантов закреплены как торговая нация. С этим связаны и негативная оценка денег в христианской аксиологии, и историческое восприятие евреев как «денежного» слоя населения [Богданов 2013, 286–288]. Эти представления проявляются как в текстах традиционной культуры, так и в записях этнографических интервью, взятых во время полевых экспедиций в Латгалию в 2011–2014²⁰. Так, в каталоге Арайса-Медне имеется сюжет под номером 1656 – *Как евреев прогнали из рая. Кто-то крикнул: «В аду торги!»* (в архиве, к сожалению, сохранилось лишь два варианта этого сюжета). Ироничное обыгрывание данного этнического стереотипа (евреи – жадные торговцы, евреи умеют делать деньги) в традиционном латышском фольклоре продолжается и в жанре анекдота. Приведу один пример, хранящийся в Хранилище латышского фольклора и записанный на территории Латгалии в первой половине прошлого века:

Два еврея были хорошими друзьями. Каким-то вечером один приходит к другому и спрашивает: «Ицке, ты уже спишь?» – «Нет, не сплю». – «Одолжи мне 5 рублей». – «Я уже давно сплю» [LFK 1150-165]²¹.

¹⁹ Ja labā roka niez, būs jāizdod nauda; ja kreisā delna niez- naudu ieņems.

²⁰ См. подробнее: Алексеевский 2013; Терешина 2013.

²¹ Divi žīdi bijuši labi draugi. Kādu vakaru viens iegājis pie otra un prasījis: “Icke, vai tu jau gule [guli]?”- “Negul [neguļu] vis”. “Aizdo [aizdod] man 5 rubel naudes [naudas]!” – “Es jau sen gule [guļu]”.

Таким образом, денежный код в современной латышской культуре актуален, он конструируется в рамках этнокультурного диалога, заимствуя символы из восточной культуры, оформляя новую концепцию денег в современной культуре Латвии. Деньги важны, и их получение, привлечение, увеличение может быть достигнуто путем иррациональных, магических действий. При этом практики, которые существуют в современном латвийском обществе, совмещают в себе локальные и инокультурные элементы.

Современный латышский фольклор о деньгах активно переходит в интернет пространство, существуют специальные сайты с советами, как привлечь деньги, их умножить или сохранить. В частности, там публикуются примеры современных заговоров на увеличение капитала:

Зажги восковую свечу и прочти заклинание 3 раза:

Прошу я и заговариваю, деньги к себе привлекаю.
Как течет вода и собирается в море,
Так пусть деньги в моем кошельке сохраняются.
Как не сосчитать весь песок,
Так и достаток мой весь не сосчитать.
Буду я с деньгами и не буду без,
В золоте, серебре купаться, бедности не знать.
Семь секретных слов знаю, через них богатство получу.
Пусть так будет!

Свечу надо дожечь до конца²².

²² Iededzina vaska sveci un skaita vārdojumu 3 reizes:

“Lūdzu es un apvārdoju, naudu pie sevis pievilinu.

Kā lejas ūdens un jūrās savācas,

Tā manā kabatā nauda sakrājas.

Kā nesaskaitīt visus smilšu graudiņus,

Tā pārticību manu nesaskaitīt.

Būt man ar naudu un nebūt bez naudas,

Zeltā, sudrabā peldēties, vajadzību nezināt.

Septiņus slepenus vārdus zinu,

Caur tiem bagātību iegūstu.

Lai notiek tā”

См.: <http://elkvme.ucoz.com/forum/8-785-1>

Современность этих текстов довольно условная, так как они апеллируют к вполне традиционным образам (море, вода, песок – идея множества как идея богатства). Традиционная закрепка заговорного текста – *аминь* – меняется на фразу «пусть так будет». Таким образом, эти тексты повторяют традиционные представления, связывающие деньги с мотивом множества, активизируя магию уподобления. Так, деньги / богатство могут соотноситься с дождем и его каплями, что отражается в тексте следующего заговора, тиражируемого в интернете:

Во время дождя следует сказать: «Как ты, дождь, богато (сильно) льешь, так и я (имярек), буду богатым. Пусть так будет!»²³

В данной статье дан лишь краткий обзор ситуации с современными денежными практиками в латвийском обществе и ее соотношение с текстами традиционной культуры. Но можно резюмировать, что современный и традиционный фольклорный латвийский материал предлагает интересное поле для исследования актуальной городской культуры в контексте межэтнического диалога и системы культурных запретов и предписаний.

Литература и источники

- Агапкина, Плотникова 1999 – *Агапкина Т.И., Плотникова А.А.* Деньги // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 56–60.
- Аксенова 2009 – *Аксенова Н.В.* Семантика примет о деньгах: приемы управления денежной энергией // Этнографическое обозрение. 2009. № 2. С. 6–12.
- Алексеевский 2013 – *Алексеевский М.* «Еврейский характер» в этнокультурных стереотипах жителей Латгалии // «Утраченное соседство»: евреи в культурной памяти жителей Латгалии / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 19–36.
- Архипова, Фрухтманн 2013 – *Архипова А., Фрухтманн Я.* «Приманиваю деньги быстро и дешево»: денежная магия в современной России // Фетиш и табу: антропология денег в России / Сост. А.С. Архипова, Я. Фрухтманн. М., 2013. С. 17–72.
- Богданов 1995 – *Богданов К.А.* Деньги в фольклоре. СПб., 1995.

²³ Lietus laikā sakiet: “Kā tu lietus bagāti līsti, tā es, (savējais pilnais vārds), būšu bagāta. Lai notiek tā”! См.: <http://elkvm.e.ucoz.com/forum/8-787-1>

- Богданов 2013 – *Богданов К.А.* Фольклорный аудит: наличность и персонал // Фетиш и табу: антропология денег в России / Сост. А.С. Архипова, Я. Фрухтманн. М., 2013. С. 271–295.
- ЛАА – Личный архив автора.
- Петров, Мороз 2013 – *Петров Н., Мороз А.* Деньги в мифологических представлениях и обрядовых практиках // Фетиш и табу: антропология денег в России / Сост. А.С. Архипова, Я. Фрухтманн. М., 2013. С. 119–147.
- Плотникова 1999 – *Плотникова А.* О символике свиста // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 1999. С. 295–304.
- Терешина 2013 – *Терешина Д.* «Многие евреи... они все занимались торговлей»: воспоминания о еврейских лавках и бродячих торговцах довоенной Латгалии // «Утраченное соседство»: евреи в культурной памяти жителей Латгалии / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 36–78.
- Тюхтенева 2009 – *Тюхтенева С.П.* Деньги – бумага, человек – золото // Этнографическое обозрение. 2009. № 2. С. 16–22.
- Arājs, Medne 1977 – *Arājs K., Medne A.* Latviešu pasaku tipu rādītājs. R., 1977.
- Hann 2005 – *Hann Ch.* Postsocialist Societies // A Handbook of Economic Anthropology / Ed. by J. Carrier. Cheltenham, 2005. P. 547–557.
- HEA 2005 – A Handbook of Economic Anthropology / Ed. by J. Carrier. Cheltenham, 2005.
- Laime 2013 – *Laime S.* Raganu priekšstati Latvijā: nakts raganas. R., 2013.
- LFK – *Latviešu folkloras krātuve* (Хранилище латышского фольклора), Rīga.
- Maurer 2006 – *Maurer B.* The Anthropology of Money // Annual Review of Anthropology. 2006. Vol. 35. P. 15–36.
- Niemer 1930 – *Niemer G.* Das Geld: ein Betrag zur Volkskunde. Breslau, 1930.
- Tāle 1998 – *Tāle I.* Paslēptā nauda // Kultūras krustpunkti meklējumi. R., 1998. P. 51–62.
- Urtāns 1977 – *Urtāns V.* Senākie depožīti Latvijā (līdz 1200.g.). R., 1977.
- Vītola 2005 – *Vītola I.* Mantas vietas Latvijas kultūrainavā // Simt gadu gulēju, vēl simt gulēšu. Teikas par mantas vietām Latvijas novados. R., 2005. P. 7–41.

Contemporary Money Magic: Taboos and Prescriptions (on Latvian Material)

Svetlana Pogodina

(University of Latvia, Riga)

Dr. philol, ORCID ID: 0000-0001-6020-728X, docent, the Department of Russian and Slavonic Studies Faculty of Humanities University of Latvia. Visvalža Street 4a, LV-1050, Riga, Latvia, tel.: +371 6703 4904, E-mail: spogodina@inbox.lv

Summary: In the article, the magic of money in contemporary Latvian urban practices is analyzed. The money magic aims at money making. Field work showed that these practices are popular today among different generations in Latvia. Respondents know well taboos and prescriptions about money and use them in order to make money or to prevent losing them. The collected material represents that Latvian narratives and practices are very similar to other regions of post-Soviet space. The interviews in Russian and Latvian taken in the frames of field research were supplemented by texts of traditional folklore, gathered on the territory of Latvia in 19th–20th centuries. Examples of Internet folklore also illustrated contemporary situation of money magic in Latvia.

Keywords: *money magic, taboos, prescriptions, urban folklore, ethnic stereotypes*

References:

- Agapkina T.I., Plotnikova A.A.* Dengi // Slavianskie drevnosti: Ētnolingvistichešī slovar / Ed. by N.I. Tolstoy. Moscow, 1999. Vol. 2. P. 56–60.
- Aksenova N.V.* Semantika primet o dengakh: priemy upravleniia denezhnoī ēnergieī // Ētnograficheskoe obozrenie. 2009. No. 2. P. 6–12.
- Alekseevskiy M.* “Evreīskīi kharakter” v ētnokulturnykh stereotipakh zhitelei Latgalii // “Utrachennoe sosedsstvo”: evrei v kulturnoī pamiatī zhitelei Latgalii / Ed. by S. Amosova. Moscow, 2013. P. 19–36.
- Arājs K., Medne A.* Latviešu pasaku tipu rādītājs. Rīga, 1977.
- Arhipova A., Frukhtmann Ya.* “Primanivaiu dengi bystro i deshevo”: denezhnaia magiia v sovremennoī Rossii // Fetish i tabu: antropologiia deneg v Rossii / Ed. by A.S. Arhipova, Ya. Frukhtmann. Moscow, 2013. P. 17–72.
- Bogdanov K.A.* Dengi v folklore. St. Petersburg, 1995.
- Bogdanov K.A.* Folklornyī audit: nalichnost i personal // Fetish i tabu: antropologiia deneg v Rossii / Ed. by A.S. Arhipova, Ya. Frukhtmann. Moscow, 2013. P. 271–295.
- Hann Ch.* Postsocialist Societies // A Handbook of Economic Anthropology / Ed. by J. Carrier. Cheltenham, 2005. P. 547–557.
- Laime S.* Raganu priekšstati Latvijā: nakts raganas. Rīga, 2013.
- Maurer B.* The Anthropology of Money // Annual Review of Anthropology. 2006. Vol. 35. P. 15–36.
- Niemer G.* Das Geld: ein Betrag zur Volkskunde. Breslau, 1930.
- Petrov N., Moroz A.* Dengi v mifologicheskikh predstavleniiaikh i obriadovykh praktikakh // Fetish i tabu: antropologiia deneg v Rossii / Ed. by A.S. Arhipova, Ya. Frukhtmann. Moscow, 2013. P. 119–147.
- Plotnikova A.* O simvolike svista // Mīr zvuchashchīi i molchashchīi: Semiotika zvuka i rechi v traditsionnoī kulture slavian / Ed. by S.M. Tolstaya. Moscow, 1999. S. 295–304.

- Tāle I.* Paslēptā nauda // Kultūras krustpunkti meklējumi. Rīga, 1998. P. 51–62.
- Tereshina D.* “Mnogie evrei... oni vse zanimalis trgovlei”: vospominaniia o evreiskikh lavkakh i brodiachikh torgovtsakh dovoennoĭ Latgalii // “Utrachennoe sosedstvo”: evrei v kulturnoĭ pamiati zhitelei Latgalii / Ed. by S. Amosova. Moscow, 2013. P. 36–78.
- Tyukhteneva S.P.* Dengi – bumaga, chelovek – zoloto // Ētnograficheskoe obozrenie. 2009. No. 2. P. 16–22.
- Urtāns V.* Senākie depozīti Latvijā (līdz 1200.g.). Rīga, 1977.
- Vītola I.* Mantas vietas Latvijas kultūrainavā // Simt gadu gulēju, vēl simt gulēšu. Teikas par mantas vietām Latvijas novados. Rīga, 2005. P. 7–41.

УДК 398
ББК 82.3

Этиология запретов и предписаний в зеркале народных легенд и поверий

Ольга Владиславовна Белова

(Институт славяноведения РАН, Москва, Россия)

Доктор филологических наук, ORCID ID: 0000-0001-5221-9424,
ведущий научный сотрудник, Отдел этнолингвистики и фольклора
Института славяноведения РАН (Москва),
119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, д. 32 А,
Институт славяноведения РАН, тел.: +7 (495) 938-17-80,
E-mail: olgabelova.inslav@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.17

Аннотация: Задача автора заключается в том, чтобы сформулировать некоторые общие положения относительно того, как в народной культуре славян формируются запреты и предписания, адресованные или приписываемые «чужой» (иноэтничной, иноконфессиональной) традиции, и какие культурные стереотипы влияют на форму и содержание прескрипционных текстов, зарождающихся и бытующих в поликонфессиональной культурной среде и на культурном пограничье. Запреты и предписания рассматриваются в контексте этиологических текстов (легенд, сказок), объясняющих их появление, и в связи с поверьями, которые играют роль своеобразного закрепителя тех или иных прескрипционных норм. Важным структурным элементом фольклорных текстов, содержащих описание запрета или предписания, является отсылка к прецеденту, то есть собственно этиология (что именно послужило причиной, толчком, первоисточником запрета / предписания).

Ключевые слова: *этнокультурные стереотипы, фольклор, этиологические легенды, прескрипции, устная история, славяно-еврейские культурные связи*

Работа выполнена в рамках проекта «Белорусско-русское этнокультурное взаимодействие в трансграничной перспективе» (РФФИ-БРФФИ, № 17-24-01004 а(м)).

Задача, которую мы ставим перед собой в этой статье, заключается в том, чтобы сформулировать некоторые общие положения относительно того, как в народной культуре славян формируются запреты и предписания, адресованные или атрибутируемые «чужой» (иноэтничной, иноконфессиональной) традиции, и какие культурные стереотипы влияют на форму и содержание прескрипционных текстов, зарождающихся и бытующих в поликонфессиональной культурной среде и на культурном пограничье.

В контексте народной культуры запреты и неразрывно связанные с ними предписания – это система правил, регламентирующих бытовое и обрядовое поведение и хозяйственную деятельность индивидуума и коллектива [Виноградова, Толстая 1999, 269]. Нас интересуют запреты и предписания в контексте народных легенд, объясняющих их появление, и в связи с поверьями, которые играют роль своеобразного закрепителя тех или иных прескрипционных норм.

В этиологических текстах (легендах, сказках), содержащих трактовку запрета / предписания, помимо мотивировки описываемого запрета / предписания (почему нечто запрещено или разрешено) может присутствовать отсылка к прецеденту, то есть собственно этиология (что именно послужило причиной, толчком, первоисточником запрета / предписания).

В одних текстах, рассказывающих о прецедентных случаях, после которых запрет / предписание становится обязательным, акцент ставится не столько на этиологии запрета, сколько на объяснении свойств объекта, который тот приобретает в результате своих действий и последовавшего вслед за этим запрета / предписания. Условно можно определить этот род запретов как «индивидуальные», относящиеся к конкретному объекту, релевантные только для него.

О такого рода запретах, например, идет речь в славянских легендах, объясняющих, почему некоторые птицы (коршун, воробей, иволга, чибис, желна, кулик, ворон, орел) не могут пить воду из источников и вынуждены довольствоваться дождевой водой, испытывая при этом постоянную жажду и своим криком прося дождя (подробно о сюжете см.: НБ, 193–196). Запрет касается птицы, которая:

- отказалась рыть / чистить русло реки (колодец, источник);
- копать море / озеро;

- носить воду для наполнения рек и морей;
 - погнушалась пить вместе с другими животными;
 - замутила воду, когда Божья Матерь стирала пеленки
- [УИМ, 511; НБ, 194].

По поверьям болгар, индивидуальный запрет касается птицы, именуемой *рибарътъ* («рыболов», скорее всего имеется в виду скопá). Когда «рыболов» наедается рыбой, то начинает «играть» с добычей. Господь, увидев это безобразие, проклял его: в день эта птица может ловить только одну рыбу, а иногда обходится и жабой (окрестности Тырнова [СБНУ 1890, 162]). Данный запрет интересен еще и тем, что причиной его установления является не просто совершение неправильных действий, но нарушение моральных норм, которые распространяются и на животный мир.

Интересный случай сочетания этиологии запрета и предписания можно пронаблюдать на примере легенды о том, как собака получила свою шкуру¹ и каковы были последствия этого.

Легенда, записанная в Тверской губернии в конце XIX в., объясняет, почему ангел Абака был превращен в «нечистого пса» и обречен на вечное служение человеку:

Абака был ангел. Господь сотворил Адама, но еще не вложил в него душу, ушел, а стеречь его оставил Абаку, приказав не подпускать Сатаны к телу. Стал Сатана прельщать Абаку и просить, чтоб он позволил ему коснуться Адамова тела. Абака не согласился. Тогда Сатана напустил преужасный холод; Абака задрожал от него и как ни старался согреться, но не мог: холод становился все сильнее. И вот Сатана сказал Абаке: «Я тебя согрею, дам тебе шубу, только дозвожь мне хоть взглянуть на тело человека». Невтерпеж от холоду стало Абаке, согласился он взять шубу и закрылся ею, а окаянный подошел к телу, плюнул на Адама и исчез. Вернулся Господь, взглянул на Адамовы телеса, а потом на Абаку. Видит, что на нем шуба; к Адаму подходил окаянный и страж не исполнил Его приказания. И говорит Господь ему: **«Сходил ты, Абака, до сей поры обнаженным и не чувствовал ни жары, ни холода, нынче же ты согрешил: взял от Сатаны шкуру, прикрылся ею и**

¹ Эпизод с собакой заимствован из книжной традиции; ср. апокриф «Сказание, как сотворил Бог Адама» (собака-сторож, осквернение тела человека [ПСРЛ 3, 12–14; БЛДР 3, 94–99]).

допустил его к Адамову телу; отныне, в наказание от Меня, называйся ты не Абака, а собака! Вечно ходи в шкуре и служи человеку Адаму. Но хоть ты и будешь ему служить и оберегать его, однако будешь находиться в презрении у Адама человека; будет дозволено ему мытариться над тобой; узнаешь от него голод, терпеть будешь от него и побои». Проклял Господь Абаку, стал он нечистым псом и залаял по-собачьи; а в телеса Адамовы Он вложил душу; но сатанинского плева не стер с них. С тех пор собака служит человеку, а от сатанинской слюны в человеческом теле произошла всякая хворь, от этой же сатанинской нечистоты теперь можно всякому колдуну к человеческому телу присадить килу [Суворов 1899, 393–394].

Ангелу, разжалованному за предательство в нечистое животное – собаку, предписано терпеть от человека всякие «мытарства». О запретах, последовавших за предательством (собаке нельзя находиться в жилище человека, а также там, где есть иконы), говорится, например, в современной легенде, записанной у старообрядцев Южной Вятки:

Собака подпустила дьявола к человеку, которого тот оплевал. «Собаке Господь наказал быть всегда с человеком, но за то, что она пропустила дьявола, не велел пускать ее в дом. Там, где иконы, собаке заходить нельзя» [Богданов 2012, 232].

Приведем еще один вариант легенды, содержащий не только этиологию запрета (недопущение собаки в церковь), но и этиологию имени (обычно наказанный персонаж утрачивает часть имени, оно сокращается, поскольку у провинившегося отнимается божественное окончание *-ил*, ср.: *Сатанаил* / *Сатана*²; в легенде же из Смоленской губернии наказанный персонаж «абака» получает «уничжительную» приставку к своему имени, теряет статус помощника Бога и переходит в разряд нечистых животных, став «сабакой»).

Думаить Гаспоть:

– Што ж я сатвариў неба и землю, – нужна сатварить людей!

Сатвариў Бох Адама и ватлучиўся, патаму што была нидастаўка мерьяла (для дальнейшего творения).

² Подробнее о трансформации имен персонажей «народной Библии» см.: Белова 20156.

Боясь, што аггал аскварнить сатвареннава человека, Гаспоть сатварий «абаку» и приставий караулить Адама:

– Ни пускай никога к етому чиловеку, пакелича я ни приду!

Яўляйтца аггал:

– Пусти мне, абак, к Адаму!

Абака гримить.

Пусти мне: а то я тибе смарожу!

Дьявил напустиў холыда на абаку, а абака (ион быў галэй и дужа холыду баяўся) сагнуўся и стаў дрыжэть.

– Пусти мне: тибе шубу дам!

Абака дапустиў дьявила к чилавеку, за то яго дьявил шерстю пакрыў.

Ат тово-та што абака Божьяго пувяления аслушаўся, яго у цэркыў Божьюю ни дапускають³, а кошку (ана у етым нипавинна) запирають частенька у церкви мышей лавить.

С тых пор абака прызываетца уж ни «абака», а «сабака» [Добровольский 1891, 230].

Обратим внимание, что в этиологической концовке помимо собаки упомянута кошка, «неповинная» в предательстве, которой, напротив, вход в божий храм открыт⁴. Кошка, как противопоставленный собаке персонаж, появляется тут не случайно, что доказывается наличием сюжетов, где кошка и собака действуют вместе, но поступок собаки влечет за собой запрет, а кошка в результате своих действий получает привилегии. Именно такова связь запрета и предписания, изложенная в легенде о спасении Ноева ковчега и основанная на идее противопоставления «чистых» и «нечистых» животных:

[Проникнув в ковчег с помощью жены Ноя,] окаянному нужно было поглотить ковчег; и вот когда вода глубоко покрыла всю землю, окаянный вошел в собаку, собака чихнула и вычихнула мышь, мышь стала грызть дно ковчега; увидел это лев-звирь и чихнул и вычихнул кошку.

³ Представление о том, что собаку нельзя пускать в церковь из-за того, что она получила шерсть от сатаны, известно достаточно широко (Нижегородская губ. [Зеленин 1915, 828]); по этой же причине при собаке не молятся Богу (Олонецкая губ. [Зеленин 1915, 924]).

⁴ Ср.: «В противоположность собаке, крестьяне весьма любят кошку и считают ее животным чистым. “Кошке и в церковь входить положено”, говорят в данном случае крестьяне» [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1750 (Даниловский у. Ярославской губ., 1899, корр. А. Балов). Л. 22; УИМ, 374].

Кошка съела мышь, и не погиб ковчег. **Поэтому собака – животное нечистое: душа у ней поганая, в ней был нечистый бес, и ее в церковь Божию нельзя пускать. У кошки же душа чистая, а поэтому и в церковь Божию ее пускают** (Вологодская губ. [РКЖБН 5/4, 114])⁵.

Обратимся теперь к запретам и предписаниям, касающимся всего социума (условно эту группу предписаний можно определить как «коллективные»). Их установление также может мотивироваться прецедентным случаем, полагаемым в основу сюжета народной легенды. В легендах такого типа часто главенствующую роль играет конфессиональный аспект, и этиология запрета / предписания связывается именно с конфессиональным противопоставлением «своей» и «чужой» традиции.

Общеславянское поверье, что паука убивать нельзя, потому что пауки спасли ковчег от потопления, укрыли паутиной царя Соломона, Христа, Божью Матерь или Святое семейство от преследователей⁶ [УИМ, 189–190, 401–402; НБ, 342, 357], является мотиватором практически повсеместно распространенного запрета. Но то, что в сфере «своей» культуры может быть запрещено, в сфере иноконфессиональной культуры может быть якобы предписано (здесь речь идет именно о фольклорной трактовке явлений «чужой» традиции, элементы и обряды которой могут быть диаметрально противопоставлены нормам «своей» традиции и пониматься как «правила наоборот»)⁷. Именно так объясняет полесская легенда предписание евреям убивать пауков (за то, что паук спрятал за паутиной Божью Матерь) – в противопоставление хорошо известному в славянской среде запрету, имеющему ту же мотивировку:

Пастухы паслы овчэчкы (колы́ Бóжа Мáтир втиkáла) и бáчылы, шо еврэйи по корчáм йийи́ шука́лы. [Один другому] кáжэ: «Зайды́-ко, там кушч, у той кушч подывы́сь!» У томú кушчй Богорóдыця сыд́ила. А паву́к пэрэснува́в од куста́ до куста́. От той еврэй кáжэ: «Там нэмá, бо там

⁵ Ср. предписание, вытекающее из умозаключения о том, почему лошадь является «чистым» животным: «Лошадь чистая, потому что Иисус Христос был в лошадиных яслях, и можно пить из того ведра, из которого пила лошадь» (старообрядцы Южной Вятки [Богданов 2012, 232]).

⁶ Ср. сюжет АТУ 967 «Человек, спасенный паутиной».

⁷ См. об этом специальную работу: Белова 2016.

паву́к пэ́рэснува́в». Ото́ж ка́жуть: «Паву́к спас Иису́са Хрыста́». **Еврѣйн, як павука́ побачать, хочуть вбѣты за тэ, шо вин Бо́жу Ма́тир захова́в** (Ратновский р-н, Волинская обл., запись 1980 г.) [Страхов 2003, 191].

Предписание убивать змею, зафиксированное в старообрядческой традиции Южной Вятки, также мотивировано профессионально⁸:

Змею нужно убивать потому, что когда случился раскол и Алексей Михайлович принял «новую веру», пробежала змея [Богданов 2012, 232].

Конфессиональный аспект важен и для понимания этиологии предписания оказывать помощь людям. Легенда, записанная у старообрядцев Южной Вятки, опираясь на авторитет Иоанна Златоуста⁹, ставит моральные нормы выше конфессиональных различий:

Однажды один еврей отправился из Иерусалима в Вифлеем. Дорога его пролегла через пустыню, там-то на него и напали разбойники: избили, обобрали и бросили умирать. Мимо проходил священник, но не подошел, не помог. Проходил ливит¹⁰ и даже не взглянул в сторону умирающего. Ехал египтянин на ослике, мусульманин, увидел умирающего, подъехал в нему, омыл раны (а вода-то в пустыни¹¹ на вес золота!), передел его и повез обратно в Иерусалим. На постоялом дворе дал содержатели¹² два золотых да сказал, что если того не хватит, то он на обратном пути доплатит. Иоанн Златоуст расшифровывает эту притчу

⁸ Ср. повсеместно распространенный у славян запрет убивать «домовую змею» или наносить ей вред: это приносит несчастья [Гура 1997, 307–319]. Предписания убивать змею (особенно увиденную в первый раз в году) ради приобретения здоровья, силы, благополучия зафиксированы у южных и западных славян [Гура 1999, 337]. У белорусов Витебской губернии бытовало поверье, что змеи, греясь на солнце, «сосут» солнце, поэтому змей следует всегда убивать, иначе их разведется столько, что они могут совсем уничтожить солнце [Гура 1997, 284].

⁹ В народных легендах Иоанн Златоуст часто выступает как учредитель норм и порядков: устанавливает обычай подаяния (Рязанская губ. [УИМ, 292–293, 445]); благодаря Иоанну Златоусту люди получили возможность жениться (плодиться и размножаться) – другие святые считали, что людям для продолжения рода будет достаточно лишь посмотреть друг на друга (Софийский округ, Болгария [НБ, 232]).

¹⁰ Так в тексте. – *О.Б.*

¹¹ Так в тексте. – *О.Б.*

¹² Так в тексте. – *О.Б.*

так: якобы этим мусульманином был Иисус Христос. Он показал своим примером, что **нужно помогать людям несмотря ни на что** [Богданов 2012, 253].

Предписание молиться о некрещеных детях подкрепляется поверьем, что они на том свете пребывают в темноте (как и иноверцы, см.: Белова 2005, 48–50; Белова, в печати); молитва нужна, чтобы они увидели свет: «Младенцы некрещеные – как головешечки валяются, говорят» (старообрядцы Южной Вятки [Богданов 2012, 222]); «За умершего некрещеным ребенка надо молиться, тогда он в Раdniцу увидит свет в игольное ушко» [Там же].

Еще одна параллель между некрещеными младенцами и иноверцами проявляется в поверье о том, что «некрещеные младенцы не идут ни в рай, ни в ад, так и лежат лицом вниз. Поэтому надо обязательно окрестить, хоть в какую веру, но надо» (старообрядцы Южной Вятки [Богданов 2012, 222]). В одной из работ мы уже рассматривали мотив падения / лежания вниз лицом в связи с запретом кланяться в землю до праздника Вознесения, что мотивировано легендами о чуде воскресения Христова, приведшем в ужас евреев: якобы евреи с тех пор в период от Пасхи до Вознесения лежат лицом вниз [Белова 2017, 355–356]. Предписание обязательного крещения, декларируемое в приведенном выше поверье, направлено на то, чтобы причислить младенцев к категории «своих», заслуживающих царствия небесного.

Обычай устанавливать на могиле крест и предпочтение деревянного креста каменному или железному также имеет свою «конфессиональную» этиологию. По представлениям старообрядцев Южной Вятки, «кресты железные ставить нельзя, потому что Христа распяли на деревянном» [Богданов 2012, 221]; «Христа на деревянном кресте распяли [поэтому обязательно *деревянные* кресты на могилы ставить]» [Там же, 238], то есть традиция ориентируется на прецедент – деревянный крест, на котором был распят Христос.

У старообрядцев Литвы бытует несколько иная интерпретация, основой которой является противопоставление двух конфессиональных традиций: каменный крест «душе не под силу» нести (Зарасайский р-н), «тяжело поднимать» (Йонавский р-н), «тяжело держать» (Йонавский р-н) [ФСЛ 2, 194]. Записан также рассказ, согласно которому закон ставить деревянные кресты установил Христос в про-

тивоположность еврейскому обычаю ставить на могилах каменные памятники:

Я со своей головы не выдумываю; я, как в старину как мне говорили. Как старая традиция подсказывала, как старики говорили. Что, значит, камень не разрешается в нас ставить на памятник. То, что когда Иисус Христос умер и сказал, что я в третий день воскресу, то евреи навалили на этот гроб камень. А когда Иисус воскрес, в двенадцать часов ангелы с небес спустились, этот камень отвернули <...> Это первый предмет. Второе – камни накладывали в старину на памятники токо евреи. Потому что они, это самое, как Христа распяли, верили в старину, в старые традиции, в еврейские. А у нас ставят деревянный кресток, деревянный крест. Из трёх деревьев – кедра, ведра¹³ и купарис, вот, с таких деревьев ставят... **Иисус Христос так создал, такой закон создал, что, значит, у нас должен быть деревянный крест** (Йонавский р-н [ФСЛ 2, 194–195]).

Из числа пищевых запретов оригинально мотивированным оказывается у старообрядцев запрет на употребление пресного хлеба – поскольку он был пищей Христа и обычным людям есть его грех:

Када Иисус Христос пришел к этому, как его, ее Сара, а его-то как звали? Он велел ей опреснок настряпать, **Иисуса-то Христа как угощать, кормить-то, вот поэтому-то нам грешно есть пресное** (Южная Вятка [Богданов 2012, 237–238]).

Пищевой запрет, снабженный лишь ему присущей этиологией, может стать маркером локальной конфессиональной традиции. Рассмотрим запреты, связанные с употреблением чеснока у старообрядцев Южной Вятки. Несмотря на зыбкость запрета – то можно, то нельзя – чеснок однозначно считается «еврейской едой» и именно в таком качестве фигурирует в нарративах на ветхо- и новозаветные сюжеты: «Чеснок считается еврейской едой (когда Моисей водил евреев, они питались “горькой травой”), но запрета на него нет» [Богданов 2012, 230]; «Чеснок – еврейская пища» [Там же]; «Чеснок – еврейская трава, т.к. евреи сами просили ее у Бога, когда ходили по пустыни¹⁴» [Там же]; «Чеснок – нет [нельзя есть], чесноком мазали

¹³ Вёдра – верба [ФСЛ 2, 195].

¹⁴ Так в тексте. – О.Б.

губы Иисуса Христа... А еще шиповником и боярышником Христа терзали, их тоже нельзя» [Богданов 2012, 230].

Несколько иную ситуацию можно наблюдать в текстах о происхождении обычаев, обрядов и ритуальных действий¹⁵, когда декларируется некий факт, отражающий особенности чужой культуры, за которым стоит запрет на какое-то действие или предписание его совершать. Такое имплицитное присутствие прескрипций в нарративе, скрытая отсылка к ним передают взгляд на чужую культуру извне: суть прескрипции неважна для рассказчика и слушателей, про нее придумывается сюжет, отражающий «знание» о культуре соседей. И здесь нас в первую очередь интересуют запреты и предписания, «поддерживаемые» легендарным текстом, который описывает первый случай, после которого утвердился тот или иной обычай, то есть фиксирует прецедент, становящийся нормой.

Ярким примером такого рода можно считать легенду о том, «почему жида целуют косяк двери», трактующую еврейский обычай целования мезузы с точки зрения народно-христианского мировидения¹⁶:

Желая смутить христианскую девушку, жида высказали пожелание, чтобы в доказательство божественности Иисуса Христа из жареных яиц вылупились цыплята, а вареный петух запел. Когда же девушка ответила, что все это во власти Божьей, один жид бросил в нее ножом, который застрял в косяке двери. В ту же минуту из жареных яиц вылупились цыплята и вареный петух запел. **В память этого чуда жида целуют косяк двери и поныне** [Яворский 1915, 273].

Представление о том, что у евреев существует запрет стричь волосы ребенку до достижения им трехлетнего возраста, любопытным образом оказалось встроено в легенду о предательстве Иуды (невозможно было опознать Христа среди апостолов: все они были одинаковые, с бородами, «ведь евреи не стригутся до трех лет»). Факт

¹⁵ Об этиологии обрядности в фольклорных текстах подробнее см.: НБ, 379–389.

¹⁶ В этом же контексте можно рассмотреть и другой широко распространенный сюжет, в основе которого лежит истолкование запрета евреям есть свинину, потому что свинья – это превращенная Христом в животное еврейская женщина. Несмотря на вариативность персонажного ряда этого сюжета, истолкование запрета и его этиология всегда остаются в русле христианской культурной парадигмы, см.: Белова 2018а, 308–311.

«чужой» культуры (запрет на стрижку волос¹⁷), известный повествователю, поддерживает интригу рассказа, в основе которого лежит мотив распознавания.

І от узяліся за Хрыста. Адны людзі крычаць, што не нада, і ўжо людзі асудзілі, што не нада, не нада ўжо расьпінаць Яго. А другія пашлі ўжо да гэтага Ірада і кажуць:

– Есьлі ты Яго не разапнеш, то нам не цар!

І ён, значыць, радзі гэтых людзей <вырашыў распяць>...

А Ён даў пасьледнюю вячэру.

Патом жа ж ужо дванаццаць апосталаў у Яго было на вячэры. Пасьледнюю вячэру Ён даваў і сказаў:

– З вас, значыць, Мяне нехта прадасць.

Ну, Ён знаў, хто прадасць Яго. **А тады людзі былі некіе адзінакія-адзінакія, адзін на днаго пахожыя, у плашчах, не можна было разабраць, Хрыста, не можна было пазнаць і паняць.** І тады найшоўся адзін. Заплацілі яму трыццаць срэбнікаў... Гэта не Іуда. Гэта Яго апастолы. А купіў яго, канешна, Іуда, трыццаць срэбнікаў даў.

– Так Іуда падкупіў?

– Да, падкупіў. **Яны ж не знаюць, хто, дзе той Хрыстос, усе адзінакавыя людзі — у плашчах, у накідках усякіх, усе барадатыя**¹⁸... **Жыды ж, яны не стрыгуцца да трох гадоў** <...> (Минская обл., запись 2007 г. [БНБ, 114]).

Приведем еще один рассказ, в котором значимую роль для распознавания персонажа играет жест, «положивший начало» запрету макать хлеб в солонку:

[Кто продал Христа?] Жид. Иуда. [Иуда продал?] Да. Это я... [Кто такой Иуда?] Это я чула. Ну жид. [Просто жид? Кем он был?] Ну, наверное, ж... жидовское племя. Наверно ж, что... [Другие ученики Христа не были жидам?] Нет, нет. Только этый жид один. Яго́ и продал. Ну так говорили, ну не знаю. [Усмехается.] <...>

[Не говорили, что нельзя макать хлеб в солонку?] Да, это тоже говорили. Як Иисуса Христа казнили... [Задумалась.] Да, вот это жид тады и продал. Говорят, что этый... Их же, двэнаццаць их же было́, кажется,

¹⁷ Ср. также обценные анекдоты (варианты сюжета «Чей Бог старше») о том, почему евреи бреют головы, носят пейсы и покрывают голову ермолкой, см. подробнее в: Белова 2018б, 180–181.

¹⁸ Ср. мотивировку, согласно которой мужчины не должны брить бороду: «Христос бороду не брил, поэтому и мужчинам не положено ее сбривать» (старообрядцы Южной Вятки [Богданов 2012, 246]).

всех этих. И когда ягó казнили дюже, поднясли... Да, ж... этый сказал, кто ужо... Жид сказал: «Хто помакнётъ вот...» Як Иисуса Христа... их же двенадцать было ўместе, таких верующих, хороших. «Кто, – говорить, – кто же и где ён? Кто же? Як ягó взять? Хто-то ён?» Ну дак вот, а жид и продал. Говорить: «Если... Глядите, як стануть... вечёрить, **хто это, помакнётъ хлеб ў солянку, вот то и Христос.** А эти люди не макають. А только это Иисус Христос. Даκ вот нельзя макать в солянку, говорюють, что Иисус Христос, ягó и взяли за это там. Гьрят, жид и продал тады. [Христа нельзя было опознать по лицу?] Не-е-т. **Яны были все одинаковые. Даκ они ж ёсть, они ж ёсть ў церкви. Яны ж во, их двенадцать. И ён же сряди их. И у... это нельзя опознать, что это Иисус Христос. Яны же все, ну, всё лицо одинаковое, ну, всё** [АЛФ. М.И. Афанасьева, 1922 г.р., г. Чериков Могилёвской обл., зап. Е. Боганева, Н. Петров, Н. Савина, 2014 г.].

Запрет макать хлеб в соль у восточных славян известен повсеместно, но в большинстве случаев легенды, объясняющие появление этого запрета, говорят о том, что первым обмакнул хлеб в соль Иуда, указав таким образом на Христа [НБ, 383–384], – в этом фольклорная традиция расходится с книжной, ср. Ин 13:26 (Христос обмакивает кусок в солило и подает Иуде). Немногие фольклорные тексты, следующие за евангельской традицией¹⁹ (к их числу относится и приведенная выше запись из Могилёвской области), не вписываются в традиционное народное толкование (макающий хлеб в соль уподобляется Иуде и потому так делать не следует [Белова 2000, 349; НБ, 384]), и запрет мотивирован иначе: нельзя воспроизводить жест, погубивший Христа.

Еще один запрет, связанный с еврейской традицией, имплицитно присутствует в легенде об исцелении расслабленного (ср. Мф 9:2, Мк 2:1–12):

І вот яўрэі моляцца і прызнаюць аднаго Майсея, у іх бог Майсей. А чаго яны Хрыста зьненавідзелі? Таго, што Хрыстос хадзіў, уваскрасаў людзей, ісцаляў. І вот Ён прыйшоў да мора. І вот расказуюць, дажа па радзіву гавораць, я чула не адзін раз. Прышоў Хрыстос, а вынясьлі чалавека к мору, паставілі яго на караваці, пасьцель зрабілі, штоб ён ужэ паміраў. Прышоў Хрыстос.

¹⁹ См., например: НБ, 339, 340, 383 (легенды из Волынской, Житомирской и Гомельской областей).

– Чаго ты тут ляжыш? Бяры сваю пасьцель і йдзі.

Той падняўся, за пасьцель, і прыходзіць к людзям, к свайму народу.

А тыя:

– А-я-яй! А чаго ты?

А ён гаворыць:

– А мяне ўваскрасіў Хрыстос!

А яны за яго ўзяліся: у іх жа шабат – сыбота, празьнік ужо, нядзелю яны не прызнаюць. А чаму ты вот у шабаш такую работу робіш, уваскрасаеш людзей?

(Минская обл., запись 2007 г. [БНБ, 94]).

Хрыстос «воскрешает» человека в субботу, и этим нарушает принятые религиозные нормы – общество протестует против таких целительских практик. Сходные мотивы нарушенной субботы и осуждения деятельности Иисуса присутствует в апокрифах и народных легендах о том, как ребенок Иисус в субботу делает глиняных птичек и оживляет их, что вызывает гнев еврейского сообщества [Белова 2015а].

Запреты и предписания, связанные с правилами поведения в культовом месте, также могут иметь этиологию, восходящую к легендарным событиям священной истории. Так, у старообрядцев Литвы запрет находиться в храме без обуви обусловлен следующим сюжетом:

...У нас в церкви не полагается стоять в носках ни в коем случае. А почему? Значит, так. Когда Иисуса Христа поймали, и эти **евреи ходили все в носках, чтоб это не было слышно, когда его ловили**. И вот поэтому **нам теперь в носках нельзя быть в церкви ни в коем случае. Только в обуви** (Зарасайский р-н [ФСЛ 2, 88–89]).

У старообрядцев Кировской области зафиксировано иное объяснение:

В носках перед Богом стоять нельзя, **Христа [стражники] распяли в носках** [Богданов 2012, 233].

Запрет касается также пребывания на молитве в «обычных» носках, а женщинам «в штанах»:

Жида пришли к гробу Христа в штанах, в майке и в трусах... не положено в носках обычных быть: только в вязаных, высоких, или

в валенках. А женщинам в штанах быть не положено – даже свечи на молении от этого падают [Богданов 2012, 233].

Во всех приведенных выше примерах отразилось представление о том, что в какой-то ритуализованной ситуации евреям предписано находиться без обуви, но ситуация эта конструируется исходя из сюжетов «народной Библии».

Легенда о потоплении дьявольского войска в море (трансформация библейского сюжета о переходе Черного моря), записанная в Краснодарском крае, мотивирует запрет хлопать в ладоши в церкви:

Как Господь загнал-то дьявола в ад? Когда погоня была за Господом, он море раздвинул, перешел со святыми и сказал святому Петру: «Махни рукой!» Тот махнул рукой, море сомкнулось. А погоня дьявола в середине-то и осталась. **Начали эти нечистые и сатана выныривать из воды да в ладоши хлопать.** Выныривают да кричат: «Сколько ж лет нам в аду быть!?» А Господь сказал: «Две тысячи лет!» **Вот потому и в церкви в ладоши хлопать нельзя.** А две тысячи лет прошло, видите, какие стихии идут [УИМ, 319].

Эта легенда, представляющая собой измененный сюжет о происхождении мифических «фараонов» (в них превращены египтяне, преследовавшие евреев [УИМ, 74–76; НБ, 292–294]), приписывает битье в ладоши представителям нечистой силы. Отметим, что во многих нарративах, описывающих поведение евреев, хлопанье в ладоши выступает как жест, характерный именно для евреев: например, в легенде о превращении еврейской женщины в свинью, выражая радость по поводу того, что Христос не угадал, кто находится под корытом, «воны стали ў долони плэскаты, шо вин нэ ўгадаў» (Ратновский р-н Волынской обл.) [НБ, 174], стали «яны ў лапкі пляскаць» (Лунинецкий р-н Брестской обл.) [БНБ, 110]²⁰.

Ношение повседневной одежды также регламентируется исходя из противопоставления «своих» и «чужих» правил. Так, у старообрядцев Верхокамья способ завязывания женского платка «отталкивается» от недостойного поведения еврейских женщин во время распятия Христа:

²⁰ Иноверцам и представителям нечистой силы приписываются и иные сходные жесты; например, согласно украинскому поверью, евреи, подобно чертям, стряхивают воду с рук – и в том и в другом случае из брызг появляются черти [Белова 2005, 215–216.]

Платок нельзя завязывать двумя концами вперед – **жидовки доили корову сразу два сосца в одну руку** – спешили посмотреть, как отпедали Христа [Богданов 2013, 226].

Из области социальных норм этиологической трактовке подвергается возможность иноверцам или инородцам совершать действия, осуждаемые «своей» традицией. В легенде из Галиции (Теребовльский повет, современная Тернопольская область Украины) говорится о том, что, когда Моисей нес скрижали с заповедями, он споткнулся на пороге синагоги, и одна скрижаль разбилась – именно на ней была записана заповедь «не укради»; поэтому «жиди повідають, шо то можно красти» [Гнатюк 1902, 33]. В этой легенде евреи сами декларируют возможность для себя совершать кражу, поскольку запрет на нее не предусмотрен их «законами». Чаще право на безнаказанное воровство приписывается цыганам, и этимология этого права раскрывается в легендах о том, как цыган спас Христа, во время распятия украв (спрятав) гвоздь, который мучители намеревались забить Христу в сердце (АТУ 772* «Муха вместо гвоздя на груди у Христа») [УИМ, 266, 438; НБ, 78–81]. В Подлясье недавно была записана легенда, в которой объединены «права» цыган и евреев: цыган украд гвоздь от распятия и получил право воровать, а евреям воровать нельзя, зато можно врать, потому что Иуда предал Христа (Н. Лапинский, 1931 г.р., д. Ленево, гмина Чижи, Гайновский повят Подлясского воеводства; зап. А. Мороз, Н. Савина, М. Гардер, Н. Петрова, 2017 г.)²¹.

При универсальном запрете на брань (кроме особых ритуализованных ситуаций) [Виноградова, Толстая 1999, 273] в современном фольклоре фиксируются нарративы, в которых декларируется допустимость обсценной лексики, что и подтверждается «библейским» контекстом.

Ішчэ яна (мама) мне раскажывала, я ўсё сьмяялась.

– От, – гавора, – глядзі, мая дачушка, **як цяпер гавораць і стары, і малы, вот толькі народзіцца, шчэ навучыцца гаварыць, і ўжо «бля», «бляха» гаворыць.**

– Ай, – гэта я ўжо гавару, – распушчанасць такая, мам.

– А не. Не, мая дачка. Як мучылі Хрыста і вялі Яго на Галгоф-нагару, і Ён нёс крэст. Сабе, ега на каторы Яго распы'ялі. І вот Ён, – гаво-

²¹ Благодарю коллег за предоставленный материал.

рыт, – нёс еты крэст, і ўжо сільна трудна Яму было падымацца із крэстом із етым на гару. І вот, – гавора, – брат, багаты сільна, ваду браў у калодцы. І Ён зайшоў, а Яго ж яўрэі вялі, туды ўжо, на муку, Ён, – гавора, – зайшоў к калодцу і гавора: «Добры чалавек, дай Мне вады папіць!» А ён Яго нагой таўкнуў і сказаў: «Ухадзі атсюль, штоб я цябе тут не бачыў». І, – гавора, – пайшоў далей, нічога не сказаў, а пайшоў.

А ішла яшчэ адна жэншчына, яна такая распутная была жэншчына, у яе было сем дзяцей і ўсе ад разных мужукоў. Такая была жэншчына. І Ён сказаў: «Жэншчына, дай Мне вады папіць!» – «Хадзі, добры чалавек, хадзі, хадзі», – і напала етага самага, ну, Хрыста, вадой, і на ногі Яму паліла, што ж ногі былі ў Яго такія гразныя і ўсё... Яна шчэ вадой ўзяла паліла ногі. І Ён сказаў: «**Будзе імя тваё благаславенна атныне і да веку! На устах каждага младзенца і да самага канцы жызні тваё імя будуць усе прайнасці». Вот, – гавора, – як слова, так, прасьці за выражэньне, і бляхаюць. І, – гавора, – ета грэху няма за етае.** Яна гаварыла, што за етае грэху няма. Ета так Бог даў, што яе імя прайносіцца кожным младзенцам і ўзрослым, і ўсё.

Вот еслі маць – ругаць маць, мацярынства, панімаеце? Вот ета сільна бальшы грэх. Ета ругаеш тры мацеры: маць-зямлю, радную маць і Мацер Божую. Вот. Гаворыць, еслі жэншчына заругаецца мацярынскім словам – ета пад ёй гарыць на тры метры зямля. Нельзя ругацца. А бляхаць – ета, – гаворыць, – нічога страшнага. Яна так гаварыла (смяецца) (О.П. Дзержинская, 1933 г.р., д. Матыевичи Чечерского р-на Гомельской обл.; зап. Е. Боганева, Т. Варфоломеева, 2004 г.)²².

В качестве дополнения приведем рассказ о том, кто удостоен поспать в рай после смерти – в числе избранных также оказывается распутная женщина:

От Бог і чорт стаяць удваіх, прапускаюць: чорт сабе ў пекла, а Бог у рай. І вот эта ідзе-ідзе-ідзе... А салдаты ўсе пападаюць у рай. І вот бежыць жэншчына, і тожа туды – у рай. І... Толькі вы ужо прасьціца, што я, старая, так скажу:

– А ты, – кажа, хто такая?

Да кажа:

– Б...ць палкавая.

Значыць, і ана ў рай ідзёт... (Октябрьский р-н Гомельской обл., запись 2004 г. [НПА, 55–56]).

²² Благодарю коллег за предоставленный материал.

Проанализировав некоторые образцы фольклорных текстов, содержащих трактовку запретов и предписаний, касающихся быта, этикета и обрядового поведения человека с точки зрения их происхождения, можно наметить основные механизмы формирования нарративов «этиологического» типа. Основным, на наш взгляд, является фиксация прецедента, от которого берет начало та или иная прескрипция (изложение «первослучая» и составляет сюжет этиологической легенды, а запрет / предписание выступает в качестве своеобразной закрепки). Если речь идет о чужой традиции, то приписываемые ей нормативы (запреты и предписания) не нуждаются в верификации и часто мыслятся как инверсия по отношению к нормам, принятым в своем социуме.

Литература и источники

- АЛФ – Архив Лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета (Москва).
- АРЭМ – Архив Российского этнографического музея (Санкт-Петербург).
- Белова 2000 – Белова О.В. Иуда Искариот: от евангельского образа к демонологическому персонажу // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2000. С. 344–360.
- Белова 2005 – Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова 2015а – Белова О.В. «Глиняные птички»: апокрифический мотив в фольклорных легендах // Словене. 2015. Vol. 4. № 1. Part 1. С. 39–44.
- Белова 2015б – Белова О.В. Сакральные имена в славянских народно-христианских легендах (имянаречение, переименования и трансформации имен) // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология. Материалы III Международной научной конференции. Екатеринбург, 7–11 сентября 2015 г. Екатеринбург, 2015. С. 30–32.
- 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. 10–21.
- Белова 2017 – Белова О. Контакты и конфликты в устных нарративах и текстах фольклора // Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2017. С. 351–382.
- Белова 2018а – Белова О.В. Славянские этиологические тексты: общее и особенное (на примере восточнославянских региональных традиций) // Письменность, Литература, фольклор славянских народов. История славистики. XVI Международный съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018 г. Доклады российской делегации / Отв. ред. А.М. Молдован. М., 2018. С. 301–324.

- Белова 2018б – *Белова О.В.* Человек в системе этнокультурных стереотипов // Образ человека в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2018. С. 161–214.
- Белова, в печати – *Белова О.В.* Душа как предмет этноконфессионального диалога (на материале народных религиозных верований) // *Aksjosfera duszy – dusza w aksjosfere* / Red. E. Maslowska. Warszawa (в печати).
- БЛДР 3 – Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. XI–XII века. М., 1999.
- БНБ – Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / Уступ. артыкул, уклад. і камент. А.М. Боганевай. Мінск, 2010.
- Богданов 2012 – Южновятская «народная Библия» / Сост. В.П. Богданов // Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки / Отв. ред. В.П. Богданов. М., 2012. С. 217–254.
- Богданов 2013 – Верхокамская «народная Библия» // Материалы к истории старообрядчества Верхокамья / Отв. ред. В.П. Богданов, В.П. Пушкин. М., 2013. С. 194–238.
- Виноградова, Толстая 1999 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Запрет // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 269–273.
- Гнатюк 1902 – *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди. Львів, 1902. Т. 1.
- Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Гура 1999 – *Гура А.В.* Змея // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 333–338.
- Добровольский 1891 – *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1: [Диалектологические заметки; народные рассказы, былички, сказки.] СПб., 1891.
- Зеленин 1915 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915. Вып. 2.
- НБ – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
- НПА – Народная проза Акцябршчыны / Укладанне, уступны артыкул А.М. Боганевай. Мінск, 2018.
- ПСРЛ 3 – Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 3.
- РКЖБН 5/4 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 4: Тотемский, Устьсысольский, Устюжский и Яренский уезды. СПб., 2008.
- СБНУ 1890 – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1890. Кн. 2.
- Страхов 2003 – *Страхов А.Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge, Massachusetts, 2003.
- Суворов 1899 – *Суворов В.Г.* Религиозно-народные поверья и сказанья. Записаны в Калыанском уезде Тверской губернии // Живая старина. 1899. Вып. 3. С. 389–396.

- УИМ – У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М., 2013.
- ФСЛ 2 – Фольклор старообрядцев Литвы. Т. 2: Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / Изд. подгот. Ю. Новиков. Вильнюс, 2009.
- Яворский 1915 – Яворский Ю.А. Памятники галицко-русской народной словесности. Киев, 1915. Вып. 1.
- 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.

Etiology of Prohibitions and Regulations in the Mirror of Folk Legends and Beliefs

Olga Belova

(Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

Grand PhD (Philology), ORCID ID: 0000-0001-5221-9424,
leading researcher, the Department of Ethnolinguistics and Folklore,
Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences,
119334, Russia, Moscow, Leninsky prospect, 32 A,
Institute of Slavic Studies RAS,
tel.: +7 (495) 938-17-80, E-mail: olgabelova.inslav@gmail.com

Summary: The author's task is to formulate some general statements on how prohibitions and regulations addressed to or attributed to the “other” (ethnic, religious) tradition are formed in the Slavic folk culture, and what cultural stereotypes affect the form and content of the prescriptive texts originating and existing in a multi-confessional cultural environment and in the cultural borderlands. We are interested in prohibitions and regulations in the context of folk legends that explain their appearance, and in connection with beliefs that play the role of a kind of fixator of certain prescriptive norms. In the etiological texts (legends, fairy tales) containing the interpretation of the ban / prescription, in addition to the motivation of the described ban / prescription (why something is prohibited or allowed), there may be a reference to the precedent, i.e. the etiology itself (what exactly was the reason, the impetus, the primary source of the ban / prescription).

Keywords: *ethnic cultural stereotypes, folklore, etiological legends, prescriptions, oral history, Slavic-Jewish cultural relations*

References:

- Belova O.V.* Iuda Iskariot: ot evangelskogo obraza k demonologicheskomu personazhu // Slavianskiĭ i balkanskiĭ folklor. Narodnaia demonologiya / Ed. by S.M. Tolstaia. Moscow, 2000. P. 344–360.
- Belova O.V.* Ètnokulturnye stereotipy v slavianskoĭ narodnoĭ traditsii. Moscow, 2005.
- Belova O.V.* “Gliniane ptichki”: apokrificheskiĭ motiv v folklornykh legendakh // Slověne. 2015. Vol. 4. № 1. P. 39–44.
- Belova O.V.* Sakralnye imena v slavianskikh narodno-khristianskikh legendakh (imianarechenie, pereimenovaniia i transformatsii imen) // Ètnolingvistika. Onomastika. Ètimologiya. Materialy III Mezhdunarodnoĭ nauchnoĭ konferentsii. Ekaterinburg, 7–11 sentiabria 2015 g. Yekaterinburg, 2015. P. 30–32.
- Belova O.* Ètnokulturnyĭ stereotip: mezhdu normoĭ i antinormoĭ // Norma i anomalii v slavianskoĭ i evreĭskoĭ kulturnoĭ traditsii / Ed. by O.V. Belova. Moscow, 2016. P. 10–21.
- Belova O.* Kontakty i konflikty v ustnykh narrativakh i tekstakh folklora // Kontakty i konflikty v slavianskoĭ i evreĭskoĭ kulturnoĭ traditsii / Ed. by O.V. Belova. Moscow, 2017. P. 351–382.
- Belova O.V.* Slavianskie ètiologicheskie teksty: obshchee i osobennoe (na primere vostochnoslavianskikh regionalnykh traditsii) // Pismennost, Literatura, fol'klor slavianskikh narodov. Istoriia slavistiki. XVI Mezhdunarodnyĭ s'ezd slavistov. Belgrad, 20–27 avgusta 2018 g. Doklady rossiĭskoĭ delegatsii / Ed. by A.M. Moldovan. Moscow, 2018. P. 301–324.
- Belova O.V.* Chelovek v sisteme ètnokulturnykh stereotipov // Obraz cheloveka v iazyke i kulture / Ed. by S.M. Tolstaia. Moscow, 2018. P. 161–214.
- Belova O.V.* Dusha kak predmet ètnokonfessionalnogo dialoga (na materiale narodnykh religioznykh verovaniĭ) // Aksjosfera duszy – dusza w aksjosfere / Red. E. Maslowska. Warszawa (forthcoming).
- Gura A.V.* Simvolika zhivotnykh v slavianskoĭ narodnoĭ traditsii. Moscow, 1997.
- Gura A.V.* Zmeia // Slavianskie drevnosti: Ètnolingvisticheskiĭ slovar' / Ed. by N.I. Tolstoy. Moscow, 1999. Vol. 2. P. 333–338.
- Strakhov A.B.* Noch pered Rozhdestvom: narodnoe khristianstvo i rozhdestvenskaia obriadnost' na Zapade i u slavian. Cambridge, MA, 2003.
- 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.
- Vinogradova L.N., Tolstaya S.M.* Zapret // Slavianskie drevnosti: Ètnolingvisticheskiĭ slovar' / Ed. by N.I. Tolstoy. Moscow, 1999. Vol. 2. P. 269–273.

УДК 398
ББК 82.3(2=411.2)

Запреты и предписания в Пошехонье

Валентина Васильевна Запорожец

(Российский университет дружбы народов, Москва, Россия)

Руководитель программы по народной медицине,
ORCID ID: 0000-0002-1743-2817, Институт восточной медицины
Российского университета дружбы народов:
117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6,
тел.: +7 (499) 936-86-65, E-mail: etnavvz@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.18

Аннотация: В публикации представлены материалы полевых исследований, проведенных автором в 2000–2001 гг. в Ярославской области (г. Пошехонье и окрестности). Локальная фольклорная традиция хорошо сохранила такой малый жанр, как запреты относительно разных сфер жизни и быта. В публикации представлены образцы прескрипционных текстов, касающихся определенных действий (например, запрет на работу в праздники), норм бытового и общественного поведения, застольного этикета, церковной жизни, а также целый комплекс запретов и предписаний, связанных с воспитанием детей.

Ключевые слова: *русский фольклор, жанры фольклора, народные верования, запреты, предписания*

В 2000 г. мы с фольклористом Ю.И. Смирновым, работавшим тогда в Институте мировой литературы им. А.М. Горького (РАН), ездили на конференцию в г. Пошехонье Ярославской области. В свободное от лекционной части время мы решили собрать фольклор от местных жителей города и близлежащих деревень. Затем в 2001 г. мною была предпринята поездка в Пошехонье для продолжения записи этнографического материала. Среди собранного материала особо хотелось бы отметить хорошо сохранившиеся запреты и предписания относительно разных сфер жизни и быта.

Запреты на определенные действия

Нельзя работать в праздник:

Это я знаю – нельзя ни в какой божественный праздник работать. Грех. И даже наказание может быть. Да. Вот у нас сколько было: заставят в колхозе работать на Илью, например. И что? Молния грохне и всё сгорит. Да. Это сколько раз было... (АМВ).

Нельзя метать сено в праздник Казанской иконы Божией Матери:

И вот стоги горели. Тожо в какую? В Казанскую не мечут стоги! (ТГА).

Запрет подметать вечером:

Вечером не подметають, а то денег не будет (ГЕИ);

(ПЛВ:) Ещё по вечерам не метут. Да?

(ДМИ:) Выметешь кого-нибудь. Уедет куда, или умрёт, или что. Вот здесь даже дежурная если я, то стараюсь с утра подмести коридор.

Нельзя пускать женщину на корабль:

У нас на море – женщина на корабле – быть беде! Не дай Бог женщину на корабль пускать. Так это так заведёно – женщина на корабле – значит, быть беде: или шторм подыметяся, или несчастье какое, или на мель сядем. Поговорки такие есть. Сядешь на мель и будешь сидеть – ни пищи, ничего. Что делать, ничто не сделаешь! (КМА).

Поведенческие запреты

Нельзя хохотать за столом:

Ну один раз, скажу я тебе, у нас дед был, у мамы, мамин отец, такой он строгий у нас был, а жили мы на Люблинской улице, самовар стоял вот так, так – диван, и он рыбку кушал (всё до самой косточки выберёт, один хрястик да головка), а я сидела во так вот за столом, а он рассказывал, как он провалился под крыльцо. «Вот, – говорит, – набрал охапку дров, да, крыльцо-то неважное было, я, – говорит, – туда с охапкой-то, и провалился». Я как начала хохотать (я хохотушка вообще-то была), я хохотала-хохотала, не видала, как берёт ложку со стола (деревянная

ложка), хлесть мне по лбу. Я говорю: «Дедушка, ты чего же?» – «Не хочи. Так нельзя». Я говорю: «Дак ведь я не нарочно!» – «Нельзя». Вот. А у нас он строгий был такой, дедушка (ТГА).

Нельзя много петь песни – счастье «пропоёшь»:

А девкой я веселая была! Все счастье пропела, все пропела – пробаюкала. Вот так вот (ТГА).

Запрет «унывать» / быть злопамятным, обижаться:

У нас мама всегда говорила: «Что ни попросишь – что тебе надо – всё Бог даст».

А потом она ещё говорила: «Уныние – самый тяжкий грех». Она всегда жизнью была довольна. И она была вот настолько оптимистична, она вот сама така́ больна́, всё сама не жалуется, она нас всех подбодрит, она всех ещё наставит, как говорится, на путь истинный, и о себе с таким юмором! Когда колола дрова и колунóm себе в лоб – что ли да? – щепка отлетела – пришла (ведь кровь течёт), всё рассказывает, смеётся над собой. А то упала там где-то, очки сломала: «Девчонки! Как я пичкнулась-то прямо харей-то!» Грязь-то – и всё смеётся. Другая стала бы... Или вон шьют, чего-то испортили, какую-то вещь – сидят смеются! В гости тётя Шура приходит: «Вы что смеётесь-то?» – «Ха-ха-ха! Мы халат-то испортили! Чего наделали!» – «Дак надо реветь, что же вы!» – «Да что мы будем реветь?» – они сидят смеются. И никогда она не держала зла на тех людей, которые её обидели и обижали раньше. И говорила: «Да и полно! Я вон до сих пор живу, а кто меня обижал – дак тех давно уже и на свете нет».

Никогда на своих детей нельзя обижаться, потому что им плохо будет. Обида – это тоже грех (ГЕИ).

Нельзя ни на что сетовать:

У нас мама-то бывало крестится: «Слава тебе, Господи! Как руки-то болят! Ха-ха-ха!» – в покатушки. Бога благодарит, что руки болят. «Да ну тебя! Не понимаешь ты». У неё трещали все суставы. «У меня что отболит – то вам не передаст» (ДМИ).

Запрет проклинать:

А как ты будешь проклинать? Если ты человека будешь проклинать, то всё падёт на тебя, обернется. Что-то с тобой случится или в твоей семье. Да, вон у нас сноха такая, проклинаёт – и случилось: сына убила

сноха (в Москве живёт). Два года условно дали. Сыновья большие уже. Да. Дядя подавал на пересуд – всё равно, против их, за ихнюю сноху. Да. Теперечи: сын ногу потерял, тоже из-за матери. Потом сын утонул совсем, который ногу потерял. Все из-за матери. Такая мать. Такая мать ехидная, злая, ненавистница. И всё надо бы не на деток это всё, а надо бы на неё! А то падат-то на детей.

Вот я книжки-то читаю церковные-то, дак тут всё и пишется, что вот это всё идёт, это всё падаёт на деток, а надо бы на родителей (ТГА).

Нельзя осквернять воду:

Говорили, то нельзя в воду сикать. Боже упаси посикать там в реке или где. Это нехорошо. Вроде как оскверняешь и это грешно. И плевать нельзя (ДМИ).

Запреты, связанные с едой, и застольный этикет

[Оставил кусок?] Да, это говорят: «Ну, всю силу оставил». Да. «До-едай кусочек, а то всю силу оставил». Что это за примета – тоже не знаю. Тоже мне этова мама не говорила (ГЕИ).

Если оставлять в тарелке крошки там – жених корявый будет, некрасивый. Надо всё до чистоты доедать – невеста чиста будет. Или корявая будет, если оставишь, не доешь, лицо будет некрасивое. Я думаю, это оспины. Наверно, раньше ведь оспой все болели. Была особая примета – если нет ни одной оспины, значит всё с тарелки ел (ДМИ).

(ПЛВ:) Вот за столом сидеть да ногами лягать – это нехорошо [то есть качать]. Это беса тешить, да? (ДМИ:) Беса тешишь. Дак раньше вообще себя нужно было как следует, прилично вести. Неприлично кричать чо-то, руками размахивать.

С ножа есть нельзя, баба Настя говорила: «Злая будешь». С ножа есть нельзя – очень злая будешь (ПЛВ).

Ещё баба Настя говорила, что вот так вот класть ложки нельзя [выемкой кверху]. Вот ты поставил прибор, и ложки вот так надо все перевернуть [вверх дном, иначе] – нечистая сила будет есть. «Это ты нечистой силе что ли положила?» Нужно доньшком вверх класть. Ложка вот такая вот вогнутая, чтобы выпуклость была вверху, а саму ложку – книзу опустить (ПЛВ).

И ещё примета была такая, это вот от бабы Настасьи было – хлеб от себя не резать! Только когда вот ходила мама телёнка, что «Батюшка вольный...», а так вот хлеб прижимали к себе к груди (каравай ведь был большие) к себе резали (ПЛВ)¹.

Запреты, связанные с церковной жизнью

Запрет пускать собаку в церковь:

Вот я тебе скажу: нас послали в колхоз (в Дмитровском), был старый батюшко там. Служба уже окончилась, мы её не застали. И мы пришли в церковь, перекрестились. Идёт батюшка худенький, чуть повыше вот нас с тобой. Как у ево ряса, такой рясы уже нет, шас нет такой рясы у них, просто одевание такое надевают. А у нево такая ряса – загляденье! Я не видывала с роду родов что и росла! Да. Он идёт – я гляжу, настырно, на него с ног до головы и больше гляжу всё на рясу. Вот он подходит ко мне: «Ты крещёная?» Я говорю: «Крещёная». – «Где вы крестились? Не здесь?» Я говорю: «Здесь в Пошехонье, но только в Пошехонской церкви, там я крестилася, значит ли, не в Дмитровске». – «Ну крещёная – это хорошо. Да. А вам что понравилась моя... одевание, рса понравилась?» Ну до того ряса хороша! Я не так на ево как на рясу глядела. Гляжу, и гляжу, и гляжу, нагло гляжу. Ага. И вдруг-то значит ли по за нам-то (мы-то зашли, дверь-то закрыли, а по за нам-то какая-то женщина зашла) и вдруг, пока мы с ним-то стояли, хвастали вот так-то,

¹ Собеседники (мать – ДМИ и дочь – ПЛВ) объяснили, что раньше «правильно было», чтобы хлеб для еды нарезался «к себе» – круглый хлеб резали не на столе, а держа в руках (обхватив левой рукой на уровне груди); острый край ножа был направлен к резавшему хлеб человеку. Хлеб резали «от себя», только когда его приносили в жертву, например лешему, чтобы он «вернул скотину» (то есть, чтобы заблудившаяся скотина вернулась домой или обнаружилась где-нибудь): «Скотину один раз возвратила пропавшую [мать ПЛВ], которую уже отчаялись. Телёнок ушёл. Искали и день, и другой, и третий – нет. Потом она [мать ПЛВ] вспомнила, что баба Настасья говорила (мать её) [бабушка ПЛВ]. Вот отрезала от коровай (испекла сама коровай) не к себе, вот так от себя горбушку [показывает] и пошла боса на охлупь (так такі ворота открывали при въезде). И вот на охлупень... Надо идти, чтобы ни слова не говорить ни с кем. Охлупень – это такой как столб, к которому прикреплены ворота-то открывающиеся. Вот туда надо положить. С огорода добралась, положила... И сказать надо: “Батюшка Вольный, пригони мою скотинушку”. Это “Вольный” называли лешого или там кого. “Батюшко Вольный! – к нему вежливо обратиться, – пригони мою скотинушку!” – три раза. И всё. И через дня два сообщили, что телёнок вышел в какую-то деревню. “Вольный” – это не человек, а дух лесной. Лешак, леший» (ПЛВ).

как с тобой хв́астам, и тут... эти... окружили... матушка, значит, стоим разговариваем всё это так, значит, по церковному-та. А я ещё говорю: «У меня мама в Бело село ходила девушкой в церковь». Он говорит: «Это хорошо». Я говорю: «Она и на крылосах пела». – «А вы-то чего здесь?» – «А мы в колхоз приехали. А вот служба у вас отошла, опоздали». И вот пока разговаривали мы, лясы-то точили с ним, вдруг откуда ни возьмись – собачина, прямо к нам, прямо в церковь-то бежит! «Ой, – я говорю, – давайте скорей, скорей!» И тут забегали эти мона́шины-то, понимаешь ты, он скорей за кадило, значит ли. Эта монашенка за кадилом. Батюшка скорей взял чашу свою, гисточку, как она бежала... Я давай показывать: «Вот так, так, так, так». Он: «Во имя Отца, Святого Духа. Аминь. Во имя Отца, Святого Духа. Аминь». Всё накрест, всё крестна́крест, всё вот так он ходил, всё кругом, всё опрыскивал. Да. Вот это было ещё такое у меня.

А двери открыли церковны, женщина открыла, зашла и не закрыла. Она так-то она хоро́ша собака, всё и спасёт, и сторож, и всё, но её не допускают до алтаря. А только кошка. А кошка прямо в алтарь! Она выводит кат [то есть гадов. – В.З.], мышей. Крыс ловит, мышей (ТГА)².

Запрет есть на кладбище:

Есть на могилках нельзя. Вообще на могилках... постоять, помолчать и всё. А чтобы их поминать, там стоят поют и едят – это всё не надо. Батюшка говорит – даже есть не надо. Пришли, до́ма поели (НВН).

Запреты, связанные с детьми

Нельзя прерывать беременность:

Вот мама говорила: «Молитва Господня не дошла – вот и всё. Не дошла до Бога. Грехов, – говорила, – много. А может быть когда и наказывает Господь, – говорила, – чтобы мы маленько почувствовали». Вот меня когда Господь-то наказал – сын чуть не умер. Все люди говорили: «Да чего уж ты такое делаешь?» Да за грехи. Наверно, за аборт, аборт делала. Двоих родила, а остальных... Вот даже за это дак может быть. Работает пока он, на инвалидности, ничего.

Детей – нам Господь даёт их. Некоторые как ни бьются – нет детей. Тоже почему-то нет. Кто его знает (ДМИ).

² Ср. мотивировки изгонять собаку из храма и допускать туда кошку в связи с народно-библейскими легендами (собака допустила сатану к телу первого человека; кошка спасла Ноев ковчег) в статье О.В. Беловой в этом сборнике.

Нельзя желать смерти ребенка:

Вообще родителям на детей нельзя даже сердиться. Нельзя сердиться – им будет очень плохо. У них несчастья могут быть. Она всё говорила: «А детки не виноваты, что мы их нарожали, вот, это наша вина».

Вот тут нас трое было у неё, вот между нами братик был, на два года старше – он умер дизентерией, девять лет ему было. Вот мама плакала и говорит: «Я грешу – плачу, мне нельзя было плакать, я сама его Богу отдала». Папа у нас болел шесть лет, уже и пролежни были, у него нарыв в лёгком был, всё с лёгкого. В тридцать шесть лет он заболел, я вот только родилась, а он заболел. Ну вот он шесть лет лежал, потом ничего – до шестидесяти трёх дожил. Она говорит: «Я у Бога молилась, что как же я деток подниму без него! А мальчишка – есть мальчишка. Чо-то маленько не слушался когда-то, убежал без разрешения, я, – говорит, – в горячах сказала: “Господи! Да возьми ты у меня лучше Кольку, оставь мужа”». И всё, и он заболел и умер, а папа поправился. Она вот и говорила, что материнское слово может со дна моря достать ребёнка и может погубить. Надо думать, чего говоришь. Это, говорят, минута такая есть, что скажешь – то и будет, а когда она – никто не знает.

Вот он, вот мы уж остались двое, она хоть когда-нибудь нас шлёпала или била там – нет. Ну она сказать, конечно, скажет, что-то неправильно сделала, но она один раз скажет, так вот не было, чтобы криком (ДМИ).

Список информантов

АМВ – Андреева Мария Владимировна, 1922 г.р., г. Пошехонье; зап. В.В. Запорожец в г. Пошехонье, 2000 г.

ГЕИ – Гаврилова Екатерина Ивановна, 1932 г.р., г. Пошехонье; зап. В.В. Запорожец в г. Пошехонье, 2001 г.

ДМИ – Дошлыгина Мария Ивановна, 1931 г.р., родом из д. Бычиха Дмитровского р-на Московской обл. (мать ПЛВ); зап. В.В. Запорожец в г. Пошехонье, 2000 г.

КМА – Красивичев Михаил Александрович, 1925 г.р., родом из с. Мормужино Пошехонского р-на (ныне затоплено водами Рыбинского водохранилища); зап. В.В. Запорожец в г. Пошехонье, 2001 г.

НВН – Нарыжкина Валентина Николаевна, 1928 г.р., родом из д. Пегаскино Пошехонского р-на; зап. В.В. Запорожец в г. Пошехонье, 2000 г.

ПЛВ – Поска́кова Людмила Валентиновна, 1957 г.р., местная (дочь ДМИ); зап. В.В. Запорожец в г. Пошехонье, 2000 г.

ТГА – Таранец Галина Алексеевна, 1930 г.р., родом из д. Глушково Пошехонского р-на; зап. В.В. Запорожец в г. Пошехонье, 2000 г.

Prohibitions and Regulations in Poshekhonye

Valentina Zaporozhets

(Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russia)

Chief of the programme on traditional medicine, ORCID ID: 0000-0002-1743-2817,
Institute of Oriental Medicine, RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia):
117198, Russia, Moscow, Miklukho-Maklai St., 6, tel.: +7 (499) 936-86-65,
E-mail: etnavvz@mail.ru

Summary: The publication includes folklore materials collected in 2000–2001 in the town of Poshekhonye and the surrounding area. In this local tradition the prohibitions concerning different spheres of everyday life are well preserved. The publication presents prohibitions and regulations concerning certain actions, norms of behavior, table etiquette, church life, as well as prescriptions related to children.

Keywords: *Russian folklore, folklore genres, folk beliefs, prohibitions, regulations*

УДК 882
ББК 84 (2=411.2)

Запреты и предписания, касающиеся семейной жизни, в творчестве толстовца И. Тенеромо

Галина Аркадьевна Элиасберг

(Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия)

Кандидат филологических наук, ORCID ID: 0000-0002-8051-8912, доцент, Учебно-научный центр библеистики и иудаики, Российский государственный гуманитарный университет: 125993, Россия, Москва, Миусская площадь, д. 6. ГСП-3; тел.: +7 (495) 250-64-70, E-mail: eliasgal@rambler.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.19

Аннотация: Статья посвящена жизненному пути и произведениям И. Тенеромо, участника движения толстовцев, корреспондента Л.Н. Толстого, автора воспоминаний о нем, журналиста и драматурга. Анализируются произведения, отразившие его понимание «семейного вопроса», близкое взглядам Толстого; подчеркивается автобиографическая основа ряда его пьес, а также рассказов о беседах с Толстым. Не претендующие на художественную значимость произведения Тенеромо рассматриваются с точки зрения назидательных задач и моральных уроков, важных для автора, мировоззрение которого сформировалось под влиянием идей толстовства, русской общественной жизни, а также ассимиляционных процессов, характерных для российского еврейства в переходную эпоху рубежа XIX–XX вв.

Ключевые слова: *Толстой Л.Н., Толстая С.А., Ивакин И.М., движение толстовцев, русско-еврейская драматургия*

На рубеже XIX–XX вв. семейный вопрос был предметом широких общественных дискуссий, особую роль в которых играло обсуждение литературных текстов и прежде всего произведений Л.Н. Толстого [Розанов 2004; Амфитеатров 1907; Юкина 2007]. Отход от устоев, борьбу за женскую эмансипацию и европеизированный путь развития русского общества Толстой рассматривал критически [Эйхенбаум 2009, 620–640; Опульская 1979, 44–47; Заламбани 2017]. Вопросы семейных отношений, размышления о судьбах близких ему людей отражены также в его дневниковых записях и эпистолярном наследии.

Одним из корреспондентов Толстого был Исаак Борисович Файнерман (9(21).12.1864, Черкассы – 14.12.1925, Москва (?)), писавший под псевдонимом И. Тенеромо (перевод фамилии на латинский)¹. В 1885–1895 гг. он был участником движения толстовцев, трудился в «интеллигентных» коммунах, был одним из организаторов сельскохозяйственной общины в селе Глодоссы Херсонской губернии (1889–1890), работал в столярной мастерской в Полтаве (1891–1895) [Гордеева 2003, 72–74, 76–77]. В 1896 г. получил фельдшерское образование, в 1903 г. окончил зубоврачебные курсы, практиковал в Киеве и Елисаветграде. Журналистскую деятельность начал в 1896 г. в газете «Одесские новости» публикациями очерков о г. Вознесенске; в 1903–1907 гг. сотрудничал в газете «Елисаветградские новости», в 1905 г. переехал в Одессу, сотрудничал в «Одесском листке», в 1907–1912 гг. жил в Петербурге, печатался во многих столичных и провинциальных изданиях. В связи с болезнью весной 1912 г. вернулся в Елисаветград; здесь и в Киеве пережил тяготы гражданской войны, в 1922 г. переехал в Москву. Его драмы «Модная пагуба» (1901), «Развод» (1902), «Клара Штейнберг» (1913), «Новый грех» (1914) и другие ставились на провинциальных сценах; пьеса «Александр III» была показана в Москве в театре «Аквариум» в августе 1925 г. В 1910-е гг. Тенеромо увлекся кинематографом, стал одним из первых российских кинодраматургов, был автором сценария фильма «Уход великого старца» (1912) и начального варианта сценария к фильму «Еврейское счастье» (1925) по мотивам рассказов Шолом-Алейхема «Менахем-Мендл» [Толстой 63, 412–413; Элиасберг 2009, 45–55; Элиасберг 2013, 109–146].

Тенеромо известен как автор воспоминаний о беседах с Толстым, в которых стремился передать мысли своего духовного наставника; он был одним из первых публикаторов писем Толстого, получив его личное разрешение [Толстой 74, 258]. Письма с их факсимильным изображением печатались в 1903–1904 гг. в газете «Елисаветградские новости», с которой он начал сотрудничать и где в дальнейшем поместил множество статей по широкому кругу общественных вопро-

¹ В источниках встречаются варианты написания фамилии: Файнерман и Фейнерман. В ряде изданий как год рождения И.Б. Файнермана приводится 1862-й, 1863-й, 1865-й [Ивакин 1961, 113; Толстой 63, 412; Писатели современной эпохи 1992, 245]. В этой статье дата приводится по автобиографии Тенеромо в фонде С.А. Венгерова [ИРЛИ. Ф. 377. Оп. 7. Д. 3682 («Файнерман Исаак Борисович. Автобиографическая заметка». 1912. Л. 3–10). Л. 3].

сов, а также ряд художественных произведений. В 1906 г. Тенеромо издал книгу «Воспоминания о Л.Н. Толстом и его письма», где привел отклик Толстого (от 23.01.1904) на публикацию своих 20 корреспонденций: «Письма действительно могут быть интересны, и мне очень приятно прочесть их и вспомнить хорошее время и вместе с тем увидеть, что я теперь думаю и чувствую так же, как думал тогда» [Тенеромо 1906, 155].

В год 80-летнего юбилея Толстого Тенеромо подготовил две книги: «Живые речи Л.Н. Толстого: 1885–1908» [Тенеромо 1908а] и «Жизнь и речи Л.Н. Толстого. “В Ясной Поляне”» [Тенеромо 1908б]. В брошюре «Л.Н. Толстой о евреях» (Одесса, 1908) вошли статьи, опубликованные в столичных «Биржевых ведомостях» (1905–1906) и в сборнике 1906 г. Она была переиздана в 1909 г. в Петербурге с предисловием депутата Государственной Думы О.Я. Пергамент, а затем – в 1910 г., после кончины писателя; в переводе на идиш опубликована в серии «Di internatsionale bibliotek» (Нью-Йорк–Варшава, 1911). Тексты Тенеромо играли заметную роль в обсуждениях отношения Толстого к еврейскому вопросу [Меджибовская 2013, 83–85, 90, 97–99, 106–108].

Однако еще при жизни писателя «олитературенные» воспоминания Тенеромо нередко подвергались сомнениям, опровергались самим Толстым и его окружением, включая С.А. Толстую и Д.П. Маковицкого. Тем не менее Толстой не позволял себе резких высказываний о Файнермане. Так, в письме к Н. Анучину на вопрос о статье «У Л.Н. Толстого» («Биржевые ведомости». 1908. № 10628, 29 июля) он заметил, что Тенеромо «пишет очень часто очень неточно» [Толстой 78, 204]. Негативные отклики известны со слов других лиц [Толстой 63, 413]. Софья Андреевна Толстая сохраняла к нему неприязненное отношение, как и ко многим толстовцам, появившимся в их доме в 1880-е гг., когда обозначился кризис в ее собственной семье.

Графиня Толстая, разделявшая многие сословные предрассудки, считала Файнермана революционером, опасалась его влияния на мужа и сыновей, что отражено на страницах ее мемуарной книги «Моя жизнь», которую она писала в 1904–1916 гг. [Толстая 2011/1, 503; 2011/2, 25, 26, 28, 36, 214]. В статье «В Ясной Поляне» корреспондента суворинской газеты «Новое время» А.Н. Молчанова (1890, 7(19) июня) передаются ее слова, в которых заметно желание снять подозрения со своей семьи:

Л.Н. никогда с крестьянами не разговаривает о религии, да он и совершенно не годится для таких разговоров. Был у нас на селе еврей Ф. с женой; действительно это были фанатики идеи. Два года они жили по соседству с нами, но только что я услышала в Москве один намек на возможность народной пропаганды со стороны Ф., я тотчас сообщила ему мои опасения, и он немедленно уехал, уехал даже совсем из Тульской губернии. Поверьте, никакой пропаганды нет и не было... [Молчанов 1986, 59].

Толстая, на плечах которой была забота о финансовом положении семьи и будущем детей, возмущалась радикальными взглядами Файнермана по вопросу о собственности, публикациями о Толстом и их доме. В 1885–1886 гг. она была свидетельницей его конфликта с первой женой Эсфирью Борисовной, в основе которого было стремление Файнермана к буквальному претворению в жизнь идей толстовства, невзирая на бедственное положение жены и малолетней дочери. Симпатии Толстой были на стороне Эсфири, о которой она тепло отозвалась в воспоминаниях «Моя жизнь» [Толстая 2011/1, 486]. В одном из комментариев к событиям 1887 г. в своей книге «Письма к Л.Н. Толстому» она упоминала эпизод, когда ей удалось помочь Эсфири вопреки полицмейстеру Власовскому, выславшему ее из Москвы как еврейку, не имевшую «право жительства» [Толстая 1936, 383]. Решительные действия графини Толстой позволили Эсфири сдать экзамены на акушерских курсах. Этот случай описан в рассказе Тенеромо «Толстой о черте еврейской оседлости», однако имя женщины он не указал и упомянул не Власовского, а Трепова [Тенеромо 1910б, 87–91].

Наиболее полным собранием воспоминаний Тенеромо остается сборник «Живые слова Л.Н. Толстого (за последние 25 лет его жизни)» (1912), в который вошло свыше ста мемуарных рассказов, эпизодов и легенд. В том же году он написал сценарий «Уход великого старца», по которому Яков Протазанов и Елизавета Тиман сняли первый игровой фильм о Толстом [Протазанов 1948, 242–244]. Создание ленты было приурочено ко второй годовщине со дня кончины писателя и должно было внести заметный вклад в общественный отклик на это событие. Однако по требованию Софьи Андреевны и Льва Львовича Толстого, которого создатели фильма специально пригласили на закрытый показ в Москве в ноябре 1912 г., картина была запрещена в России, что обосновывалось изображением интимных сторон семейной жизни Толстых [Летопись 2004, 118–119].

Воспоминания о Толстом и популяризация его религиозно-философских воззрений, в том числе на семейный вопрос, стали главными темами в литературном творчестве Тенеромо 1900-х–1920-х гг. Необходимость содержать многодетную семью, напряженная журналистская деятельность в сочетании с медицинской практикой требовали значительных усилий. Весной 1912 г. он перенес инсульт; о своей болезни он сообщал С.А. Венгеру в письме от 28.12.1912, сопровождавшем его автобиографическую заметку для справочника «Источники словаря русских писателей», в которой сообщал о себе следующее:

Фейнерман (Тенеромо) Исаак Борисович. Родился я 9 декабря 1864 г. в еврейской семье в г. Черкассах, Киевск[ой] губ[ернии]. Отец мой, адвокат по профессии, имел обширную клиентуру и пользовался широкой известностью в общине как выдающийся знаток Торы и Талмуда. С детства он и меня учил священному языку и начаткам Талмуда. Но вскоре по переезде в другой город образование мое приняло иной характер [ИРЛИ. Ф. 377. Оп. 7. Д. 3682. Л. 3].

Файнерман поступил в уездное училище, затем в Лубенскую гимназию, с 5-го по 8-й класс учился в Киевской 1-й гимназии, где «пристрастился к русской литературе, будучи, главным образом, под влиянием идей Н. Добролюбова и Д. Писарева. Участвовал в кружках, но без резкой политической окраски». Под влиянием религиозных сочинений Толстого подал прошение об увольнении из гимназии, поселился в деревне недалеко от Киева, «целые дни проводил в беседах с богомольцами, шедшими в Киев. Красота русской речи и глубина религиозного чувства очаровывали меня. Меня потянуло в глубь России, и я пошел пешком. Пришел я в Ясную Поляну летом 1885 г. Толстой знал обо мне по письмам и очень радушно встретил меня» [Элиасберг 2013, 110].

В архиве Л.Н. Толстого сохранилось первое письмо Файнермана (1885), в котором он писал, что в его сочинениях «Исповедь», «В чем моя вера» и «Краткое изложение Евангелия» он нашел ответы на свои духовные искания [Элиасберг 2013, 111]. Сведения о пребывании И. Файнермана в Ясной Поляне отражены в письмах и дневниковых записях Л.Н. Толстого и С.А. Толстой, а также в мемуарах их детей Ильи Львовича, Сергея Львовича, Льва Львовича Толстых [Толстой 1969, 196–200; Толстой 1975, 161, 177; Толстой 1923, 90–

91], толстовцев П.И. Бирюкова [Бирюков 2000, 50–51], А.С. Буткевича [Буткевич 1938, 350–354] и других.

Особый интерес для нашей работы представляют «Воспоминания о Толстом» Ивана Михайловича Ивакина (1855–1910), выпускника филологического факультета Московского университета, учителя в доме Толстых, в которых отражены события 1885–1886 гг., связанные с Файнерманом. Запись о первой встрече в кабинете Толстого датируется 30 июля 1885 г., а 10 августа он отмечал: «Ходили слухи, что... Файнерман хочет принять православие» [Ивакин 1961, 47, 70]. 16 августа он упоминал о приезде в усадьбу В.Г. Черткова и Бирюкова, а также о своем возвращении в Москву.

В письме Толстого к жене от 17 августа имеются сведения об обстоятельствах крещения Файнермана [Толстой 83, 506]. Критическое отношение к крещению, помимо упомянутого Толстым «несочувствия» со стороны кузена А.М. Кузминского, высказал в своем письме и Чертков [Толстой 85, 251–252]. Отвечая ему 30 августа 1885 г., Толстой писал: «Файнермана переход в православие я не сужу. Мне кажется, что я бы не мог сделать этого, п[отому] ч[то] не могу себе представить такого положения, в к[отором] бы было лучше не говорить и не делать правду; но знаю, что было время, когда я мог. И потому думаю, что и он в переходном состоянии» [Толстой 85, 250].

В автобиографической заметке Тенеромо свидетельствовал: «Он [Л.Н. Толстой] предложил мне занять место школьного учителя в Ясной Поляне и, как бы конфузясь, заметил, что придется для этого принять православие. Он вызвался быть крестным отцом, а дочь его – Татьяна – крестной матерью. Мне трудно было решиться на этот шаг, и я спросил согласия у отца. Сверх моего ожидания, отец разрешил мне перейти в православие. Перед самым крещением Лев Николаевич поехал к председателю Земской Управы А.Н. Бибикову и просил его взять на себя обязанности крестного отца вместо него, Толстого. Обряд был совершен, и я стал преподавать в школе, куда приходили и дети Льва Николаевича. Но вскоре последовал донос со стороны священника, и от попечителя пришла бумага об увольнении меня» [ИРЛИ. Ф. 377. Оп. 7. № 3682. Л. 5–6; Элиасберг 2013, 116].

Толстой был доволен молодым учителем, о чем писал Черткову 11 октября 1885 г.: «Благодаря Файнерману я захожу по вечерам в школу, где собираются взрослые слушать чтение и бывают беседы очень хорошие» [Толстой 85, 261]. Занятиям в яснополянской школе

посвящены рассказы Тенеромо «Толстой в школе», «В школе» (1885), «Педагоги», «Беседа о Сократе» [Тенеромо 1906, 58–66; Тенеромо 1912, 225–228, 350–351]. Однако учительствовал он лишь два месяца, поскольку попечитель Московского учебного округа граф П.А. Капнист не утвердил его в этой должности [Толстой 83, 518–519].

Посетив московский дом Толстых в ноябре 1885 г., Ивакин свидетельствовал, что Лев Николаевич говорил о Файнермане: «Этот крепкий человек сжег за собой все корабли» [Ивакин 1961, 75]. Вторая их московская беседа состоялась в начале февраля 1886 г.: «О Файнермане слышно будто бы только хорошее. Все, кто ни приедет из Ясной Поляны, говорят одно и то же. Он все будто бы раздает. Оуждают его только за то, что морит жену: есть у них с женой чай, понадобится кому – он сейчас же все отдает...» [Ивакин 1961, 82].

Следующий фрагмент записок Ивакина отражает события июня 1886 г., когда он вновь приехал в Ясную Поляну:

[Л.Н. Толстой] заговорил о прежнем, что занимало его и зимою в Москве – стал рассказывать о Файнермане... Приехала к нему жена... недурная собою, но натура дюжинная, не понимает, что та жизнь, которую он ведет, и есть настоящая жизнь... А она им недовольна, хочет поступить на какие-то курсы, бог знает что и зачем... Вот нынче у нас дело – городить изгородь... Вот настоящее дело. И его за это все любят, начиная с Софьи Андреевны и кончая последней бабой на деревне: Борисыч, Борисыч, несут яиц, молока... Он имел хорошее влияние на детей моих, особенно на Илью: они увидели на нем возможность устроить жизнь по-другому... [Ивакин 1961, 83].

Однако не все соглашались с оценками Толстого: дочь Маша симпатизировала Эсфири, сын Сергей в беседе с Ивакиным признал, что считает свое участие в покосе «забавой», а его дядя Сергей Николаевич «называет это даже кошунством над трудом» [Ивакин 1961, 85, 87]. В противовес скептическому отношению Ивакина к участию семьи Толстых в крестьянских работах, описание покоса в дидактическом по своему пафосу рассказе Тенеромо «День опрощения» демонстрирует увлеченность этой идеей всего семейства графа [Тенеромо 1912, 127–130].

Как свидетельствует Ивакин, Толстой в беседах 1886 г. проявлял особую озабоченность его судьбой: «Ах, Борисыч! Ужасное положение у него с женою! ... не хочет жить так, как живет он, по-божьи... жить по-божьи ей представляется чем-то диким, – не то, что револю-

ционная деятельность. Он прежде был революционер, она – тоже...» [Ивакин 1961, 86]. Далее Ивакин приводит доводы Татьяны Андреевны, младшей сестры С.А. Толстой, и ее мужа А.М. Кузьминского в защиту требований Эсфири, на что Толстой возражал: «...кто любит всех, будет любить и жену. На фоне всеобщей любви он выделит и любовь к жене, но только на фоне всеобщей любви... Я не удивляюсь, что жена Файнермана с ним не согласна. Было бы удивительно, если бы женщина пошла на это. Если бы нашлась такая пара, это было бы чудом, и влияние этого было бы громадно!» [Ивакин 1961, 86].

Обсуждение «жгучего для Ясной Поляны вопроса об отношениях жены и мужа» продолжилось и на следующий день: А.М. Кузьминский «осуждал Л.Н. ... ему хорошо иметь возможность не прилагать к делу своих убеждений, его, впрочем, иначе и вообразить нельзя, и это очень хорошо, а Файнерман приложил их к делу, и вышла чепуха...» [Ивакин 1961, 88].

Семейная история Файнермана отражена в переписке Толстого с Чертковым в 1886 г. Обсуждая полемику по женскому вопросу, развернувшуюся вокруг его статей «О назначении науки и искусства», «О труде и роскоши», «Женщинам», Толстой замечал в письме от 17–18 апреля 1886 г.: «А я между прочим еще много думал о женщинах, о браке (Файнерман с женой вызвали это) и хотелось бы высказать. Разумеется, не о современных кумирчиках нашего времени – курсах, а о великом и вечном назначении женщины. Много превратного в этом отношении проповедуется именно в кружках интеллигентных женщин...» [Толстой 85, 345–346]. Далее Толстой подробно рассуждал о призвании мужчин и женщин, этот фрагмент письма был опубликован в журнале «Русское богатство» (1886, № 5–6) [Толстой 85, 349].

Файнерман покинул Ясную Поляну осенью 1886 г. по призыву на воинскую службу, от которой готовился публично отказаться, следуя напутствию Толстого [Толстой 63, 412], однако избежал конфликта с властями, так как был зачислен в «ратники ополчения по первой льготе» [РО ГМТ². Ф. 1. Д. 194/9. Л. 9].

Темой переписки четы Файнерманов с Толстым в 1886–1887 гг. был вопрос о разводе, на котором настаивали родители Эсфири, узнавшие о крещении зятя; их возмущало и то, что он вел странный

² Здесь и далее приводятся материалы архивных дел № 194/8–13 («Файнерман Исаак Борисович. Письма Л.Н. Толстому». 1885–1906 гг.).

для них образ жизни и не обеспечивал семью. Они отказывали в помощи, несмотря на чувства молодых супругов, ожидавших рождения второго ребенка. Развод состоялся в 1887 г., дети остались в семье Файнермана [РО ГМТ. Ф. 1. Д. 194/9. Л. 13, 38; Д. 194/10. Л. 1].

В письмах 1887–1888 г. Генеромо сообщал о деятельности Духовно-библейского братства в Елисаветграде: «Ихние чаяния те же, что и наши. Народ все трудовой, смиренный, ремесленники больше, потому что они евреи, а евреям по законам империи нельзя земледелием заниматься. Представьте себе, что это за ужас». [РО ГМТ. Ф. 1. Д. 194/9. Л. 35]. На собраниях братства он открыто пропагандировал идеи Толстого, что привело к конфликту с основателем общества Я.М. Гординым, опасавшимся обвинений в социалистической пропаганде [Henry 2011, 91].

В Елисаветграде Файнерман познакомился с Анной Львовной Любарской, одной из сестер Духовно-библейского братства, бывшей студенткой Высших медицинских курсов в Петербурге, с которой вступил в гражданский брак. В августе 1888 г. он писал Толстому:

Вы рады за меня, мой дорогой, что я женился, рад и я, и был бы еще более рад и счастлив, если бы я был тот «претерпевший до конца». Больно, совесть грызет за это недотерпение, и я несу свой грех. Ум мой оправдывает меня. Была жена, оставила детей, ушла, не просто ушла, а по людским законам на веки рассталась... И вот тут-то встречается женщина, одинаковая со мной по вере и стремлениям в жизни... идет за меня замуж, на двоих детей, на скромную жизнь бедного столяра, и рада, рада, что начинает делать такое дело жизни, к которому влекли давно ее разум и сердце. Я еще раз справляюсь у Эсфири, не придет ли она теперь с нами жить, и она отказывает. Так и совершилось дело, и я женился... Лучшего семейного счастья я самому близкому другу и не мог бы пожелать... [РО ГМТ. Ф. 1. Д. 194/10. Л. 7].

Вместе они трудились в сельскохозяйственной общине в селе Глодоссы, к которой присоединились некоторые участники братства, однако она распалась в силу финансовых и психологических проблем [Гордеева 2003, 72–73; Henry 2011, 91–93]. В письме к Файнерману от 22–24 марта 1891 г. Толстой наставлял:

...Мне кажется, что в нашей жизни... наступило тяжелое... время... лишенное той прежней радости... наступило время разочарований... время опадения, равнодушия и презрения и даже гонений <...> Пускай ша-танье; только бы каждый делал, что ему велит бог... [Толстой 65, 273].

После Глодосс Файнерман с семьей пытался обосноваться в других общинах в Смоленской и Харьковской губерниях, но власти их выселяли. В письме от 15 июня 1892 г. он писал Толстому о том, как полиция изгоняла их из Санжар: будучи еврейкой, Анна Любарская не могла проживать в селе, а он, находясь под надзором, мог «жить только в тех местах, где есть жандармская полиция и агенты тайной полиции» [РО ГМТ. Ф. 1. Д. 194/11. Л. 4].

Неудачей закончилась и попытка организовать съезд толстовцев летом 1892 г., поскольку Толстой отклонил просьбу Файнермана и братьев Алехиных приехать на съезд в Полтаву или провести его в Ясной Поляне. Этот эпизод отражен в воспоминаниях «Съезд толстовцев», открывающихся рассказом о гонениях, которым подвергались участники движения, их семьи и дети, лишенные паспортов и домашнего очага. В речах общинников звучала озабоченность семейным вопросом:

Знаете ли вы ужас тех драм, которые разыгрываются в семьях наших новоборов? Ласки жены представляются нам грехом, и муж украдкой, живя на разных половинах, видается с женой и клянет свои порывы, клянет их и жена. А роды кажутся прямым позором, и дитя родится с печатью проклятия и озлобленных взглядов близких. Должно ли так быть?.. Собравшись и устроивши какой ни на есть толк, общину, секту или как там ни назовите это, мы уже будем в глазах властей предрержащих чем-то существующим и дети наши будут записаны и бродягами не будут числиться [Тенеромо 1912, 251–252].

Далее приводится полный текст письма Толстого, в котором звучал призыв «единения с истиной, с Богом»: «...как я могу знать, с кем мне предстоит теснейшее единение <...> мы должны признать, что на пространстве между Харьковом и Тулой есть только два-три человека, которые могут нас понять...» [Тенеромо 1912, 253]. «Мы были ошеломлены таким ответом», – свидетельствовал Тенеромо. Через несколько дней был получен текст письма, адресованного Митрофану Алехину, в котором Толстой вновь излагал свои мысли о единении: «Вы говорите, сообща легче. Что легче? Пахать, косить, сваи бить – да; но приближаться к Богу можно только поодиночке» [Тенеромо 1912, 254]. В финале рассказа Тенеромо отмечал, что в дальнейшем Толстой изменил свои взгляды: в письмах к духоборам говорил о необходимости общинной жизни и поддержал Общество

свободных христиан в Петербурге. «Дух Л.Н. рос в глубокой искренности, и то, что на первый взгляд кажется противоречием, на самом деле есть признак жизни», – назидательно заключал его ученик рассказ об одном из драматических эпизодов движения толстовцев [Тенеромо 1912, 255].

В июне 1891 г. Файнерман писал о своем стремлении отправиться в Палестину, куда собирались некоторые из участников Духовно-библейского братства, практически прекратившего свою деятельность после отъезда Гордина в Америку [РО ГМТ. Ф. 1. Д. 194/10. Л. 32; Henry 2011, 20]. В марте 1893 г. он просил о финансовой помощи [РО ГМТ. Ф. 1. Д. 194/11. Л. 22]. Толстой отвечал ему 15 апреля:

Вы знаете, что у меня нет денег и никакого имущества, просить же денег у людей, для которых цель ваша совершенно чужда, значит – только раздражать людей... я не отказываю, а заявляю невозможность. Особенно больно, потому что между нами произошло охлаждение, а это всегда, и особенно теперь, когда я чувствую близость смерти, больно, и я не хочу этого и смело пишу, что люблю вас и уверен, что вы мне ответите тем же [Толстой 66, 311].

В письме от 19 апреля Файнерман писал:

Почти от всех моих знакомых и друзей получил уже ответ. Только два человека сочувственно отнеслись, но помочь не могут теперь... Жаль только, что дети растут не там и не в той среде, где, как мне кажется, им было бы лучше... К вам я охлаждения никакого не испытывал. То же чувство любви и признательности, какое и было. Наши мнения о формате жизни и о Христе различны, но это нисколько не охлаждает во мне чувства дружбы, и я со слезами на глазах пишу вам это [РО ГМТ. Ф. 1. Д. 194/11. Л. 26].

Сообщая о полтавской жизни, Файнерман рассказывал о столярной мастерской – единственной несельскохозяйственной общине, созданной участниками движения. О дальнейшем развитии его воззрений свидетельствуют письма лета 1893 г. Так, 21 июня 1893 г. он замечал:

За последний год я вылечился от чумы сектанства. И в этом смысле я и писал вам, что пережил вопрос об общинах... Именно теперь у меня в этом направлении самая живая и радостная работа. Какой народ еврей, друг мой! Это, действительно, гвардия монотеизма. И Гейне, как и мне, суждено было узнать это тяжелым путем. Не ропшу, но целую. Ваша «Исповедь» и то, что с Вами тогда делалось, получает для меня теперь особенный смысл [РО ГМТ. Ф. 1. Д. 194/11. Л. 33].

В письме (июнь-июль 1893 г.) Толстой отвечал Файнерману:

Мне очень нравится ваш образ жизни в Полтаве и мне кажется, что я бы удовлетворился такой жизнью навсегда <...> Мне также, еще страннее, чем вам, воспоминание о переходе в православие, в к[отором] я участвовал советом, но как все прошедшее не мучает меня, а удивляет. Как мог я не видеть всего греха этого дела [Толстой 90, 285].

Письма Файнермана к Толстому явно свидетельствуют, что крещение не стало для него знаком разрыва с еврейством, напротив, он рассказывал о переживаниях и административных препонах, с которыми сталкивался сам и его близкие. В начале 1894 г. Файнерман сообщал об открытой им школе для обучения ремеслу детей из бедных еврейских семей, на что получил одобрительный отклик Толстого [РО ГМТ. Ф. 1. Д. 194/11. Л. 37; Толстой 67, 22–23]. По ее примеру была создана вторая общая ремесленная школа. Однако обе школы были закрыты по суду в октябре [РО ГМТ. Ф. 1. Д. 194/11. Л. 45; Толстой 67, 161, 234].

Переезды, гонения, заботы о растущей семье сказались на здоровье Анны Любарской, которая, как и Эсфирь, страдала от чрезмерной увлеченности мужа идеями «опрошения». О проблемах в их семье сообщал Толстому Б.Н. Леонтьев, работавший в полтавской мастерской: «Я очень понимаю это. И это бывает, т.е. такая усталость от жизни мирской, только с людьми, предъявляющими запросы к другой, к истинной жизни» (9.III.1894) [Толстой 67, 75].

В 1895 г. семья Файнермана переехала в г. Вознесенск: «Родные жены здесь, и она чувствует себя много лучше около них, – писал Файнерман. – ...Аня занимается медицинской работой как акушерка и массажистка... ею очень довольны. Обращаются и ко мне за медицинской помощью (я в последнее время изучил в Полтаве массаж)» [РО ГМТ. Ф. 1. Д. 194/12. Л. 8]. В ноябре 1897 г. он сообщал: «Я работаю теперь в эпидемическом отряде под г. Елисаветградом в качестве земского фельдшера. (Еще прошлой зимой я выдержал экзамен на это звание)... Заболеваемость большая и смертность жестокая... Селений много, и раскинуты они верст на 20 кругом, а работаем мы только вдвоем, – врач и я» [РО ГМТ. Ф. 1. Д. 194/12. Л. 28]. В письмах 1897 г. упоминается о втором замужестве Эсфири.

В конце 1890-х гг. Файнерман отходит от прямого участия в движении, переписка с Толстым сокращается, однако и в 1900-е гг. он

неоднократно посещал Ясную Поляну, о чем публиковал статьи в периодической печати. Семейная жизнь, воспитание детей – важные темы писем Файнермана к Толстому в 1886–1897 гг. В дальнейшем размышления в духе толстовских идей о семье, женском вопросе, отношении полов получили отражение в его рассказах «со слов Толстого»: «Соблазн женщины» и «Легенда о женщине». В рассказе «О порнографии» приводится рассуждение о вреде литературных произведений, подражающих «тошнотворным романам французской работы», которые «лишают душу высокого, жизненного и дорогого» [Тенеромо 1910а, 9, 10]. Эти статьи вошли в брошюру «Толстой и Мечников о женщинах» [Тенеромо 1910а]. В воспоминаниях «Л.Н. Толстой о семье», «Л.Н. Толстой и его дети», «Что с ней?», «Исповедь мужчины» передаются мысли Учителя, изложенные в беседах 1880-х – начала 1890-х гг. [Тенеромо 1912].

Знаковые автобиографические эпизоды легли в основу художественных произведений Тенеромо. Так, история крещения отражена в неопубликованной драме «Израиль и Христос, или Новая вера» (написана после 1912 г.), рассказывающей о судьбе киевского студента Яши Розенцвейга и его семьи [РГАЛИ. Ф. 497. Оп. 1. Д. 16 («Тенеромо И.Б. Израиль и Христос, или Новая вера» [б.г.]. 139 л.); Элиасберг 2013, 140–146]. Увлеченный идеями христианского мыслителя Титанова, Яша Розенцвейг приезжает в его усадьбу, трудится вместе с крестьянами, пытается организовать коммуну. Его жена Роза как «истинная жена» (в соответствии с идеалом еврейской традиции) отказывается покинуть мужа, стойко переносит все лишения. Эпизод крещения стал содержанием 3-го действия, в финале которого герой переживает глубокое душевное смятение. Несмотря на переход Яши в православие, отставной солдат Иван Шалый относится к студенту подозрительно. Его слова больно отзываются в душе Яши: «Что я сделал кому своим ошибочным, роковым, несчастным крещением?.. Я, может быть, сделал много своим родным, своему отцу, матери, о которых я не знаю даже, живы ли они и как перенесли это; причинил много горя жене и больше всего и прежде всего, конечно, себе...» [РГАЛИ. Ф. 497. Оп. 1. Д. 16. Л. 125–126]. Приехавший в усадьбу отец Розы сообщает о кончине Яшиного отца и бедах, выпавших на долю его родителей. В столкновении с казаками, вызванными по доносу Шалого для разгона крестьянского схода, Яша был смертельно ранен и скончался на руках жены и Титанова.

В пьесе «Развод (из еврейской жизни)» (ее первый вариант в 4-х действиях издан в Киеве в 1902 г., второй – в 5-ти действиях – в Петербурге в 1914 г.) показана трагедия студента Моисея Блюма и его жены Софьи [Тенеромо 1914в]. Отец внушил Софье мысль о разводе, поскольку зять страдал легочным заболеванием. Он опасался, что дочь, оставшись бездетной вдовой, будет вынуждена пройти обряд «халица» (буквально «снятие», «разувание»). Согласно предписанию Торы, этот акт символизировал отказ брата умершего мужа от женитьбы на бездетной вдове, позволяя ей вступить во второй брак (Быт 38:8–9; Втор 25:6). Развод, эгоизм жены и тестя ускорили кончину молодого человека, которому прочили успешную врачебную карьеру. Критика устаревших форм еврейской обрядности была созвучна идеям Духовно-библейского братства, о чем напоминает фамилия учителя Гордина – близкого друга Моисея, с которым они рассуждают о негативных последствиях разводов. В финальной сцене похорон раскаявшаяся Софья просит прощения у бывшего супруга. История, в которой тесть выдвигает требование о разрыве брака, а жена настойчиво этого добивается, во многом близка пережитому самим автором [Элиасберг 2012, 366–370].

Будучи профессиональным медиком, Тенеромо в своей публицистике уделял внимание санитарным и медицинским проблемам. В нескольких художественных произведениях он вывел образы провинциальных врачей. Одна из ранних его пьес в жанре усадебных историй «Модная пагуба» (1901) осуждает их беспринципность, приведшую к гибели пятнадцатилетней Лиды, дочери помещика Михальского, которую соблазнил управляющий Носилов, одновременно флиртовавший с его второй женой Анной Исидоровной. Узнав о беременности падчерицы, она помогла Носилову уговорить ее отправиться в больницу, где Лида умерла от аборта [Тенеромо 1901а].

Этой же проблеме подпольных абортов и алчности врачей, а также сознательного отказа от материнства ради эгоистической «свободы» посвящены драмы «Клара Штейнберг (из еврейской жизни)» и «Новый грех» [Тенеромо 1914б]. В ранней одноактной комедии «Изнанка эмансипации» (1901) показана семья доктора, жена которого, увлекшись «мишурой эмансипации», бежит на собрание, оставляя на его попечение грудного младенца [Тенеромо 1901б]. В дальнейшем пьеса была переработана под названием «Акушерка-футуристка», в которой саркастически высмеиваются причуды док-

торской жены Нины Павловны, «мыслящей женщины с самостоятельной профессией», обманывающей мужа ради свиданий с любовником [Тенеромо 1914а].

В драме «Цепи» (1902; переработка «В кандалах», 1910) показана трагическая история четы Григорьевых, живших в гражданском браке, но скрывавших это от детей. Тайна открылась при получении сыном гимназического аттестата, когда он узнал, что в документах записан на фамилию матери. Оскорбленный насмешками одноклассников, «довольных и сытых своей законностью и своим бумажным “отцовством”», юноша кончает жизнь самоубийством [РГАЛИ. Ф. 497. Оп. 1. Д. 7 («Тенеромо И.Б. В кандалах: драма в 4 д.» [б.г.]. 118 л.)].

В пьесе «Пепел» (1903, разрешена к представлению, но не издана; другие названия «Прах и пепел», «Судьба» (1910), не разрешена к постановке; опубликована переработка «Людмила Соболева», 1925) поднимается проблема несостоятельности повторных браков, созвучная поучениям Толстого [Тенеромо 1925]. В «современной мелодраме» изображена столярная мастерская, где трудятся «опротивившиеся интеллигенты» во главе с толстовцем Василием Ивановичем. Все они поддерживают решение доктора Соболева оставить супругу и вместе с сыном уехать на Сахалин, куда отправлена его первая жена, осужденная за участие в революционном движении. В центре пьесы выведен конфликт Соболева и второй жены, не принимающей его взглядов.

Прототипами главных героев были полтавский врач А.А. Волкенштейн и его жена Людмила Волкенштейн (урожденная Александрова), осужденная в 1884 г. за покушение на харьковского губернатора князя Д.Н. Кропоткина. В 1896 г. она была отправлена из Шлиссельбургской крепости в ссылку на Сахалин, куда за ней последовал бывший муж, к тому времени женатый вторым браком, но решившийся на развод [Элиасберг 2009, 53]. Эта история отражена в переписке Толстого с Волкенштейном и его второй женой Ольгой Степановной [Толстой 72, 32–34, 496].

Повесть «Катастрофа» (1904) переключается с романом «Анна Каренина» и «Крейцеровой сонатой» [Тенеромо 1904]. Главная героиня Людмила Александровна, жена юриста Воронина, везет сына в училище, размышляя в поезде о своем неудавшемся браке: муж – «холодный и вялый человек», мысли о детях вызывают «и умиление, и какую-то отчужденность», в последнее время она увлеклась инже-

нером Ровенским. «Свободный вольный мужчина, без кандалов узкой семейной морали, держащей в рабстве слабую женщину... Вот и поездка – тоже кандалы... А должна... я – жена, мать...» [Тенеромо 1904, 6]. Неожиданно в вагоне оказывается Ровенский, их любовная встреча неизбежна, как и скорое прощание. Случайная оплошность на перроне приводит к трагедии: нога Людмилы Александровны соскальзывает со ступенек начавшего движение поезда. Вторая часть повести посвящена пребыванию в больнице провинциального Низовска, ее свидениям, общению с докторами, описанию консилиумов, операции и размышлений врачей о судьбе женщины, красоте которой уничтожит предстоящая ампутация. Усилия медиков не приводят к желаемому результату – больная умирает; дети остаются сиротами. Многозначная финальная фраза повести: «Природа безобразия не потерпела», – обращая к словам доктора Муравлина, подразумевает также и авторское осуждение нарушения моральных предписаний и семейного долга.

В противовес критическому изображению незаконных любовных связей, разводов, вторых браков Тенеромо выдвигал положительный идеал, который находил в библейских источниках и древних сказаниях, упрощенно пересказывая их и стилизуя под народные повествования в духе назидательных христианских рассказов Толстого. Так, герой драмы «Развод» учитель Гордин передает сказание о Сидоне, противопоставляя современности древнее благочестие израильянина Рафаила и его жены Рахили. Этот же сюжет о бездетной паре, сохранившей любовь и вознагражденной рождением долгожданного сына после отказа мужа от развода, представлен в пьесе «Рахиль: сказание красивой старины в 5-ти картинах» и сценарии «В Святой Земле (сцены из жизни древних евреев)» [РГАЛИ. Ф. 497. Оп. 1. Д. 9 («Тенеромо И.Б. В Святой Земле (сцены из жизни древних евреев) – сценарий И. Тенеромо» [б.г.]. 41 л.)]. В рассказе «Развод» сидонскую историю пересказывает своему собеседнику «олитературенный» Толстой в качестве примера своих размышлений о невозможности разорвать узы брака с помощью «бумаги». Примером из современности служит история доктора А.А. и его первой жены, отправленной из Шлиссельбурга на Сахалин. В письмах они сообщают о совместной работе в тюремной больнице: «их любят там так, что даже зритель благоговеет... Я вас спрашиваю, был тут развод? Мог быть развод?» [Тенеромо 2012, 362–363]. Далее идет пере-

сказ другой легенды о колдунье, удерживавшей молодого отца семейства; когда же ему удалось найти дорогу домой, она потребовала его возвращения, предъявив в доказательство двоих детей. Однако молитва духовника разрушила чары, превратив колдунью и детей в кучки пепла. «Вот вторые браки. Пепел!..» – заключает рассказчик. Очевидно, что и в этом фрагменте Тенеромо стилизует назидательную еврейскую сказку.

В драмах «Облава» и «Клара Штейнберг» звучат монологи, прославляющие ценности традиционной еврейской семьи. «Спокон веков, во все времена бедствий и ужасов ты одна, дочь Израиля, была подмогой страдальцу мужу твоему и направляла его по пути святого слова Божия... У нас есть две святыни: Святая Тора и святая дочь Израиля. Святыня эта теперь в опасности. Спасите ее!» – восклицает ребе в речи на похоронах молодой матери, умершей после подпольного аборта, на который она решилась втайне от мужа по примеру своей подруги [Тенеромо 1913, 38]. В рассказе «Идеал жены» «литературенный» Толстой также признает самоотверженность «настоящей хранительницы завета», приводя рассказ знакомого окулиста о еврейке, приехавшей к нему в город, но отказавшейся от лечения вдали от дома ради спокойствия мужа, изучающего Тору: «Он... сидит за святым делом, а зарабатывать, кормить, варить и обшивать – это уже я делаю. И так до гроба будет!» – утверждала посетительница, прося лишь о лекарствах. <...> К сожалению, я не близок к еврейской жизни и не знаю, насколько этот обычай распространен в народе, но если это не было так, то евреи давно бы сдали свои духовные крепости...» Далее он излагает легендарный рассказ о благочестии жены раби Акивы, поддерживавшей мужа вплоть до последнего трагического мига его казни [Тенеромо 1912, 138–142].

В то же время в основе сюжета неопубликованной пьесы Тенеромо «Царь Давид» лежит история с Вирсавией, предавшей своего мужа Урию Хетта ради любви царя, о чем, порицая, намекает пророк Нафан, рассказывая притчу об овечке бедняка [РГАЛИ. Ф. 497. Оп. 1. Д. 29 («Тенеромо И.Б. Царь Давид: трагедия в 5-ти частях» [б.г.]. 75 л.)]. Образ Вирсавии, с ее искушающей красотой, страстью к земным благам и роскоши, представлен как отрицательный, подлежащий осмеянию. Ее слабости разоблачает их сын Соломон, явившийся к ней под видом заморского купца. Осуждение женских прихотей и требований, приводящих к всевозможным бедам, вложенное в уста бесе-

дующего Толстого, стало содержанием рассказа «Три типа женщин» [Тенеромо 1912, 121–126]. Эта же тема сатирически обыгрывается в назидательной мистерии «Тайна демона» [РГАЛИ. Ф. 497. Оп. 1. Д. 27 («Тенеромо И. Тайна демона: мистерия в 1 д.» [б.г.]. 45 л.)].

В заключение отметим, что литературные произведения Тенеромо не претендуют на художественную значимость, что очевидно из его упрощенных текстов. Их следует рассматривать с точки зрения назидательных задач и моральных уроков, важных для автора, мировоззрение которого сформировалось под влиянием толстовства, русской общественной жизни, а также ассимиляционных процессов, характерных для российского еврейства в переходную эпоху рубежа XIX–XX вв. Автобиографическая основа пьес «Израиль и Христос», «Развод», а также рассказов о беседах с Толстым, отражение проблем врачебной этики, осуждение аборт, разводов, показ психологических переживаний, с которыми сталкиваются семьи, живущие в гражданском браке и их «незаконнорожденные» дети – все это подчеркивает актуальность затронутых в них вопросов. Эти темы были предметом бурных общественных дискуссий своего времени. Проблемы брачно-семейных отношений и воспитания детей волновали многих толстовцев и участников «интеллигентных» земледельческих общин, стремившихся к воплощению своих духовных идеалов [Гордеева 2003, 160–163]. В определенной степени литературные произведения Тенеромо отвечали их потребностям в обсуждении этих вопросов. Можно сказать, что он последовательно создавал своеобразный тип назидательного повествования, в котором носителем мудрости выступал «олитературенный» образ Толстого. Пьесы Тенеромо «из еврейской жизни» отразили важные темы, характерные для русско-еврейской драматургии начала XX в., одним из ведущих жанров которой была «семейная драма» [Элиасберг 2012].

Литература и источники

- Амфитеатров 1907 – *Амфитеатров А.* Женщина в общественных движениях России. СПб., 1907.
- Бирюков 2000 – *Бирюков П.* Биография Л.Н. Толстого: в 2 кн. М., 2000.
- Буткевич 1938 – *Буткевич А.* Воспоминания // *Летописи Государственного литературного музея / Л.Н. Толстой / Под ред. Н.Н. Гусева. Кн. 2. М., 1938. С. 337–362.*

- Гордеева 2003 – *Гордеева И.* «Забытые люди». История российского коммунистического движения. М., 2003.
- Заламбани 2017 – *Заламбани М.* Институт брака в творчестве Л.Н. Толстого: «Семейное счастье», «Анна Каренина», «Крейцера соната» / Пер. с итал. К. Ланда. М., 2017.
- Ивакин 1961 – *Ивакин И.* Толстой в 1880-е годы: Записки // Лев Толстой: в 2 кн. / Литературное наследство. Т. 69. М., 1961. Кн. 2. С. 26–124.
- ИРЛИ – Институт русской литературы им. А.С. Пушкина (Санкт-Петербург).
- Летопись 2004 – Летопись российского кино: 1863–1929 / Отв. ред. А.С. Дерябин, сост. В.Е. Вишневецкий и др. М., 2004. С. 118–119.
- Меджибовская 2013 – *Меджибовская И.* «Еврейский вопрос» Толстого // Л. Толстой в Иерусалиме / Сост. Е.Д. Толстая. М., 2013. С. 73–108.
- Молчанов 1986 – *Молчанов А.Н.* В Ясной Поляне // Интервью и беседы с Львом Толстым / Сост., вступ. ст. и коммент. В.Я. Лакшина. М., 1986. С. 55–60.
- Опульская 1979 – *Опульская Л.* Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1886 по 1892 год. М., 1979.
- Писатели современной эпохи 1992 – Писатели современной эпохи. Библиографический словарь русских писателей XX в. / Под ред. Б.П. Козьмина. 2-е изд. М., 1992.
- Протазанов 1948 – *Протазанов Я.* Протазанов о себе // Яков Протазанов: Сборник статей и материалов / Сост. М.Н. Алейников. М., 1948.
- РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства (Москва).
- РО ГМТ – Рукописный отдел Государственного музея Л.Н. Толстого (Москва).
- Розанов 2004 – *Розанов В.В.* Семейный вопрос в России. Т. I и II. Материалы для III тома / В.В. Розанов / Собрание сочинений под редакцией А.Н. Николюкина. М., 2004.
- Тенеромо 1901а – *Тенеромо И.* Изнанка эмансипации: комедия в 1-м д. Киев, 1901.
- Тенеромо 1901б – *Тенеромо И.* Модная пагуба: драма в 3-х д. Киев, 1901.
- Тенеромо 1904 – *Тенеромо И.* Катастрофа: повесть. Елисаветград, 1904.
- Тенеромо 1906 – *Тенеромо И.* Воспоминания о Л.Н. Толстом и его письма. СПб., 1906.
- Тенеромо 1908а – *Тенеромо И.* Живые речи Л.Н. Толстого. Одесса, 1908.
- Тенеромо 1908б – *Тенеромо И.* Жизнь и речи Л.Н. Толстого. «В Ясной Поляне». СПб., 1908.
- Тенеромо 1910а – *Тенеромо И.* Толстой и Мечников о женщинах. СПб., 1910.
- Тенеромо 1910б – *Тенеромо И.* Л.Н. Толстой о евреях / с автографом Л.Н. Толстого и предисловием О.Я. Пергамент. 3-е изд. СПб., 1910.
- Тенеромо 1912 – *Тенеромо И.* Живые слова Л.Н. Толстого (за последние 25 лет его жизни). М., 1912.
- Тенеромо 1913 – *Тенеромо И.* Клара Штейнберг: драма в 5 д. (из еврейской жизни). М., 1913.
- Тенеромо 1914а – *Тенеромо И.* Акушерка-футуристка: комедия в 1-м д. СПб., 1914.

- Тенеромо 1914б – *Тенеромо И.* Новый грех: драма в 4-х д. СПб., 1914.
- Тенеромо 1914в – *Тенеромо И.* Развод: драма в 5 д. (из еврейской жизни). Елисаветград, 1914.
- Тенеромо 1925 – *Тенеромо И.* Людмила Соболева: современная мелодрама в 9-ти картинах. М., 1925.
- Толстая 2011 – *Толстая С.* Моя жизнь: в 2 т. М., 2011.
- Толстая 1936 – *Толстая С.* Письма к Л.Н. Толстому. М.; Л., 1936.
- Толстой – *Толстой Л.* Полное собрание сочинений Л.Н. Толстого (Юбилейное издание (1828 – 1928)): в 90 т. М.; Л., 1935–1958.
- Толстой 1923 – *Толстой Л.Л.* В Ясной Поляне: Правда об отце и его жизни. Прага, 1923.
- Толстой 1969 – *Толстой И.Л.* Мои воспоминания. М., 1969.
- Толстой 1975 – *Толстой С.Л.* Очерки былого. 4-е изд. Тула, 1975.
- Эйхенбаум 2009 – *Эйхенбаум Б.М.* Работы о Льве Толстом. СПб., 2009.
- Элиасберг 2009 – *Элиасберг Г.А.* И. Тенеромо – провинциальный корреспондент Толстого // Филологические науки. 2009. № 5. С. 45–55.
- Элиасберг 2012 – *Элиасберг Г.* Еврейские обряды в контексте еврейской и русско-еврейской драматургии 1880-х – 1910-х гг. // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2012. С. 357–374.
- Элиасберг 2013 – *Элиасберг Г.А.* «Под небом Ясной Поляны»: эпизод 1885 года и его отражение в драматургии И. Тенеромо // Лев Толстой в Иерусалиме: Материалы международной научной конференции «Лев Толстой: после юбилея» / Сост. Е.Д. Толстая. М., 2013. С. 109–146.
- Юкина 2007 – *Юкина И.* Русский феминизм как вызов современности. СПб., 2007.
- Henry 2011 – *Henry B.* Rewriting Russia: Jacob Gordin Yiddish Drama. Seattle; London, 2011.

Prohibitions and Prescriptions about Family Life in the Work of I. Teneromo

Galina Eliasberg

(Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

PhD (Philology), ORCID ID: 0000-0002-8051-8912,

Russian State University for the Humanities, Assistant Professor

of the Center for Biblical and Judaica Studies:

125993, Moscow, Miusskaya square, 6, tel.: +7 (495) 250-64-70, E-mail: eliasgal@rambler.ru

Summary: The article is devoted to the life and works of I. Teneromo, a participant of the Tolstoyan movement, correspondent of L.N. Tolstoy, the author of memories, journalist and playwright.

It deals with works which reflected his understanding of the «family question» close to Tolstoy's views; emphasizes the autobiographical basis of a number of his plays, as well as stories about conversations with Tolstoy. His plays and stories do not pretend to be of special artistic value, they are analyzed taking into account the edifying tasks and moral lessons important for the author, whose views were formed under the influence of the ideas of Tolstoy, Russian social life, and the assimilation processes characteristic of Russian Jewry in the transitional era of the turn of the 19th and 20th centuries.

Keywords: *Tolstoy L.N., Tolstaya S.A., Ivakin I.M., Tolstoyan movement, Russian-Jewish dramaturgy*

References:

- Biryukov P.* Biografiia L.N. Tolstogo. Moscow, 2000.
- Eikhenbaum B.M.* Raboty o Lve Tolstom. St. Petersburg, 2009.
- Eliasberg G.A.* Teneromo – provintsialnyi korrespondent Tolstogo // *Filologicheskie nauki*. 2009. No. 5. P. 45–55.
- Eliasberg G.* Evreiskie obriady v kontekste evreiskoi i rusko-evreiskoi dramaturgii 1880-kh – 1910-kh gg. // “Staroe” i “novoe” v slavianskoi i evreiskoi kulturnoi traditsii / Ed. by O.V. Belova. Moscow, 2012. P. 357–374.
- Eliasberg G.A.* “Pod nebom Iasnoi Poliany”: epizod 1885 goda i ego otrazhenie v dramaturgii I. Teneromo // *Lev Tolstoi v Ierusalime: Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii “Lev Tolstoi: posle iubileia»* / Ed. by E.D. Tolstaya. Moscow, 2013. P. 109–146.
- Henry B.* Rewriting Russia: Jacob Gordin Yiddish Drama. Seattle; London, 2011.
- Gordeeva I.* “Zabytye liudi”. Istoriia rossiiskogo kommunitarnogo dvizheniia. Moscow, 2003.
- Medzhibovskaya I.* “Evreiskii vopros” Tolstogo // *L. Tolstoi v Ierusalime* / Ed. by E.D. Tolstaya. Moscow, 2013. P. 73–108.
- Opul’skaya L.* Lev Nikolaevich Tolstoi. Materialy k biografii s 1886 po 1892 god. Moscow, 1979.
- Yukina I.* Russkii feminizm kak vyzov sovremennosti. St. Petersburg, 2007.
- Zalambani M.* Institut braka v tvorchestve L.N. Tolstogo: “Semeinoe schastie”, “Anna Karenina”, “Kreitserova sonata”. Moscow, 2017.

**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).
- Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2017).

**Запреты и предписания
в славянской и еврейской
культурной традиции**

Верстка: *О.В. Волкова*
Корректор: *Е.Л. Чеканова*

Сдано в набор 10.10.2018. Подписано в печать 06.11.2018.

Дата выхода в свет 04.12.2018.

Усл. печ. л 18,5. Формат 60×84¹/₁₆. Печать офсетная.

Тираж 300 экз.

Учредитель:
Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

Издатель:
МОО Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «СЭФЕР»,
119334 Москва Ленинский проспект, 32-а, корпус "В"

Отпечатано в типографии «Пробел-2000»,
109544, Москва, ул. Рабочая, д. 91