

Институт славяноведения  
Российской академии наук

Центр научных работников и преподавателей иудаики  
в вузах «Сэфер»

 ИНСТИТУТ  
СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ  
РАН



# *Семья и семейные ценности*

*в славянской и еврейской  
культурной традиции*

Академическая серия

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

Москва  
2020

# *Family and Family Values*

## *in the Slavic and Jewish*

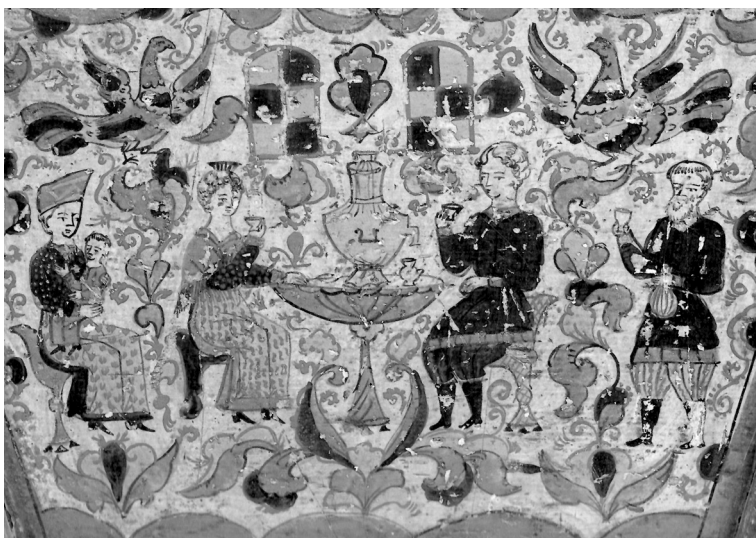
### *Cultural Tradition*



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

# *Семья и семейные ценности*

*в славянской и еврейской  
культурной традиции*



**Академическая серия**

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

**Редакционная коллегия:**

Светлана Амосова (Исл РАН)  
доктор филол. наук Ольга Белова (отв. ред. Исл РАН)  
канд. филол. наук Александр Грищенко (Исл РАН)  
Ирина Копченова (Исл РАН)  
канд. филол. наук Виктория Мочалова (Исл РАН)  
канд. филол. наук Мария Ясинская (Исл РАН)

**Редакционный совет:**

Валерий Дымшиц (ЕУ СПб, Санкт-Петербург, Россия)  
Мария Каспина (РГУ, Москва, Россия)  
Дов-Бер Керлер (Ун-т Индианы, Блумингтон, США)  
Аркадий Ковельман (ИСАА МГУ им. Ломоносова,  
Москва, Россия)  
Михаил Крутиков (Мичиганский ун-т, Энн Арбор, США)  
Андрей Мороз (НИУ ВШЭ, Москва, Россия)  
Владимир Петрухин (Исл РАН, Москва, Россия)  
Лариса Фиалкова (Хайфский ун-т, Израиль)

Все публикуемые в академической серии  
«Культура славян и культура евреев: диалог, сходства,  
различия» статьи проходят экспертную оценку.

На с. 2: Эфраим Гравер. «Накануне Судного дня». Одесса,  
типография «Прогресс». 1899 г. Бумага, литография. 39,5×55,3 см.  
По мотивам картины М. Иоффе «Благословение детей накануне  
Судного дня». Из коллекции музея истории евреев в России  
(Москва)

На с. 3: Посиделки. Фрагмент росписи колыбели. 1867 г. Россия,  
Архангельская обл., Красногорский р-н, пристань Пермогорье,  
группа деревьев Мокрая Едома. Из кн.: Народная роспись  
Северной Двины / Авт.-сост. О.В. Круглова. М., 1987. № 34

**Семья и семейные ценности в славянской и  
еврейской культурной традиции / Отв. ред.  
О.В. Белова. – М., 2020. – 350 с.**

Выпуск «Семья и семейные ценности в славянской и еврейской культурной традиции» ежегодника «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» включает материалы международной конференции «Концепт семьи в славянской и еврейской культурной традиции», состоявшейся в Москве 29–31 января 2020 г. В книгу вошли 16 статей ученых из России, Германии, Латвии, посвятивших свои исследования особенностям функционирования «ячейки общества» в разных культурных средах, в традиционном обществе, а также в современном мире на фоне процессов глобализации. Опираясь на исторические, литературные, фольклорные и изобразительные источники, авторы рассматривают семейные ценности, семейные роли и их воплощение в обрядах, ритуалах инициации и социализации, конфликты и диалог поколений в семейной культуре славян и евреев, семейное право, влияние асимилиации и аккультурации на традиционную семью.

ISSN 2658-3356  
ISBN 978-5-7576-0443-5  
DOI ежегодника 10.31168/2658-3356  
DOI выпуска 10.31168/2658-3356.2020

**Editorial Board:**

Svetlana Amosova (Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)  
Olga Belova (Ed.-in-chief, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)  
Alexander Grishchenko (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)  
Irina Kopchenova (Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)  
Victoria Mochalova (Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)  
Maria Yasinskaya (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

**Editorial Council:**

Valery Dymshits (European University SPb, Saint Petersburg)  
Maria Kaspina (Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Russian State University for the Humanities, Moscow)  
Dov-Ber Kerler (Indiana University, Blumington)  
Arkady Kovelman (Moscow State University named after M. Lomonosov, Moscow)  
Mikhail Krutikov (Michigan University, Ann-Arbor, USA)  
Andrey Moroz (Higher School of Economics, Moscow)  
Vladimir Petrukhin (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)  
Larissa Fialkova (Haifa University, Haifa)

All articles submitted to Academic Series  
“Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences”  
are peer-reviewed.

P. 2: Efraim Graver. “Eve of Yom Kippur”. Odessa: “Progress”  
printing house. 1899. Lithograph on paper. 39.5×55.3.  
After themes of M. Joffe in the picture “Blessing of children  
on the eve of Yom Kippur”. From the collection of the Museum  
of Jewish History in Russia (Moscow)

P. 3: “Get-togethers”. Detail of a painting on the cradle. 1867.  
Russia, Arkhangelsk region, Krasnogorsky district, Permogorye pier,  
a group of villages Mokraya Edoma. From the book: Folk painting of the  
Northern Dvina / Author-comp. O. V. Kруглова. Moscow, 1987. No. 34

**Family and Family Values in the Slavic and  
Jewish Cultural Traditions / Ed.-in-chief O. Belova. – M., 2020. – 350 p.**

The issue “Family and Family Values in the Slavic and Jewish Cultural Tradition” of the annual “Slavic and Jewish Culture: Dialogue, Similarities, Differences” includes the papers of the international conference “The Concept of Family in the Slavic and Jewish Cultural Tradition” held in Moscow on January 29–31, 2020. The book includes 16 articles by scholars from Russia, Germany, Latvia, who devoted their research to the peculiarities of functioning of the nuclear family in different cultural environments, in traditional society, as well as in the modern world against the background of globalization processes. Based on historical, literary, folklore and visual sources, the authors consider family values, family roles and their implementation in rituals, initiation and socialization rites, conflicts and dialogue of generations in the family culture of Slavs and Jews, family law, the impact of assimilation and acculturation on the traditional family.

© Центр научных работников и преподавателей иудаики  
в вузах «Сэфер», 2020  
© Институт славноведения РАН, 2020  
© Коллектив авторов, 2019  
© Центр «Сэфер», оригинал-макет, 2020

## Содержание

Предисловие .....	9
<i>Д.Д. Харман.</i> Семья с детьми за праздничным столом: оригинальный иконографический мотив в еврейских манускриптах XIV–XV вв. ....	12
<i>В.З. Слепой.</i> Новая Суламифь: Песнь песней в комментариях Рафаэля Бройера и Йозефа Карлебаха .....	35
<i>Д.З. Фельдман.</i> Крещение еврейских девушек и их уход из семьи в Российской империи: проблема восприятия в еврейской среде (по архивным и мемуарным источникам начала XIX века) .....	57
<i>А.В. Крестьянинов.</i> Брачно-семейные отношения в рябиновском согласии в первой половине XIX в. ....	75
<i>Д.А. Прохоров.</i> «О совершении под угрозой расстрела газзаном обряда бракосочетания...»: проблема межэтнических и межконфессиональных браков в караимских общинах Крыма в конце XIX – начале XX века .....	94
<i>Г.С. Прохоров.</i> Еврейская семья в мемуарных материалах еврейских выкrestов XIX века .....	107
<i>М.М. Кастина.</i> Ребецн Сурка: роль жены праведника .....	122
<i>В.В. Мочалова.</i> Польско-еврейская семейная сага .....	142
<i>Н. Драйер.</i> Образ еврейской семьи в немецко-еврейских исторических романах XIX века: между «молотом» аккультурации и ассимиляции и «наковальной» традиции (перевод с английского <i>Л. Привальской</i> ) .....	178
<i>Н.М. Киреева, Л.В. Чиркина.</i> «Мы никого не притесняли»: особенности кросс-культурных контактов в смешанных семьях (по материалам экспедиций в Приднестровье) .....	215

---

<i>А.Л. Полян, Е.Н. Карасева.</i> Экономическая трансформация практики «ġахнаса́т кала»: случай в общине Московской хоральной синагоги .....	235
<i>Л.В. Дерябкина.</i> «Когда рожать?»: вопрос чайлдфри и «позднее» материнство в русскоговорящих семьях в Израиле .....	256
<i>С.В. Алпатов.</i> «Мысль семейная» в фольклорных нарративах на сюжет ATU 1343* «The Children Play at Hog-Killing» .....	273
<i>А.Б. Мороз.</i> Себежский «идол» Пестун: семейные ценности и музейная мифология .....	294
<i>М.Б. Гехт.</i> Детские и семейные игры в воспоминаниях евреев Латвии .....	313
<i>В.В. Запорожец.</i> Сохранение и адаптация нетрадиционных практик: из семейных рассказов потомков целителя .....	338

## Contents

Preface .....	9
<i>Dilshat Harman</i> . The Family with Children at the Festive Table: an Original Iconography in Jewish Manuscripts of the 14 <sup>th</sup> –15 <sup>th</sup> Centuries .....	12
<i>Vladislav Zeev Slepoy</i> . The New Sulamith: The Song of Songs in the Commentaries of Raphael Breuer and Joseph Carlebach .....	35
<i>Dmitry Feldman</i> . Conflicts in Jewish Families of the Russian Empire as a Consequence of the Maidens' Leaving the Family and their Baptism (According to Archival and Memoir Sources of the Early 19 <sup>th</sup> Century) .....	57
<i>Artem Krestyaninov</i> . Marriage and Family Relations in Ryabinov's Denomination in the First Half of the 19 <sup>th</sup> Century .....	75
<i>Dmitry Prokhorov</i> . "On the Performance of a Rite of Marriage under Threat of Execution by a Gazzan...": The Problem of Interethnic and Interfaith Marriages in the Karaite Communities of Crimea in the Late 19 <sup>th</sup> – early 20 <sup>th</sup> Centuries .....	94
<i>George Prokhorov</i> . A Jewish Family in 19 <sup>th</sup> Century Memoirs: New Russian Christians of Jewish Descent .....	107
<i>Maria Kaspina</i> . Rebetsn Surka: the Role of the Tzaddik's Wife .....	122
<i>Victoria Mochalova</i> . Polish-Jewish Family Saga .....	142
<i>Nicolas Dreyer</i> . The Image of the Jewish Family in German-Jewish Historical Novels of the 19 <sup>th</sup> Century: Between the "Hammer" of Acculturation and Assimilation and the "Anvil" of Tradition (translation by <i>L. Privalskaya</i> ) .....	178
<i>Natalya Kireeva, Liubov Chirkina</i> . "We Didn't Oppress Anyone": Peculiarities of Cross-Cultural Contacts in Mixed Families (Based on the Field Material from the Expeditions to Transnistria) .....	215

---

<i>Alexandra Polyán, Ekaterina Karaseva.</i> Economic Transformation of “Hakhnasat Kala” Custom: a Case of Moscow Choral Synagogue Community .....	235
<i>Liubov Deryabkin.</i> “When to Give Birth?”: Childfree’s Question and “Later” Motherhood in Russian-Speaking Families in Israel .....	256
<i>Sergey Alpatov.</i> The Concept of Family in Traditional Narratives of Tale Type ATU 1343* “The Children Play at Hog-Killing” .....	273
<i>Andrey Moroz.</i> Sebez “Idol” Pestun: Family Values and Museum Mythology .....	294
<i>Marina Gehta.</i> Children’s and Family Games in the Memories of Jews in Latvia .....	313
<i>Valentina Zaporozhets.</i> Preserving and Adapting Non-Traditional Practices: Family Stories of the Healer’s Descendants .....	338



## Предисловие

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.1

Очередной выпуск ежегодника «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» – «Семья и семейные ценности в славянской и еврейской культурной традиции» – включает материалы международной конференции «Концепт семьи в славянской и еврейской культурной традиции», состоявшейся в Москве 29–31 января 2020 г. Книга является продолжением серии изданий материалов конференций, с 1995 г. ежегодно проводимых Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН и отражающих работу над фундаментальным проектом.

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

На конференции участники обсудили широкий круг вопросов, связанных с проблемами семейных и родственных отношений, межэтнических браков, диалога поколений в рамках традиционных верований и обрядов. Предметом исследования стали семейные и родовые ценности, семейные роли и их воплощение в обрядах, ритуалы инициации и социализации, обряды «перехода» (*rites de passage*), конфликты и диалог поколений в семейной культуре славян и евреев, семейное право и его отражение в традиционной культуре, образ семьи в разных жанрах фольклора. Эти проблемы составляют неотъемлемую часть традиционной культуры, коррелируют с системой ценностей

этнических и конфессиональных традиций. Новый выпуск серии продолжает тему диалога поколений, начатую на конференции, прошедшей в 2009 г. и отраженной в сборнике «Диалог поколений» (2010).

Книга, подготовленная по материалам конференции 2020 года, стала 22-м выпуском серии, уже получившей признание научной общественности в России и за рубежом и имеющей свою читательскую аудиторию. С 1998 г. в этой серии издана уже 21 книга; разные выпуски были посвящены анализу (историческому, философскому, лингвистическому, фольклорно-этнографическому, культурологическому) механизмов взаимодействия славянской и еврейской культурных традиций. С 2017 г. серия «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» вышла на новый уровень, став рецензируемым продолжающимся изданием (ежегодником) с перспективой вхождения не только в отечественные, но и в международные системы научного индексирования и цитирования.

В книгу «Семья и семейные ценности в славянской и еврейской культурной традиции» включены 16 статей ученых из России, Германии, Латвии, посвятивших свои исследования особенностям функционирования «ячейки общества» в разных культурных средах, в традиционном социуме, а также современном мире на фоне процессов глобализации.

Книга открывается статьями, связанными с библейскими текстами и миниатюрами средневековых еврейских рукописей, с трактовкой библейских образов комментаторами XIX–XX вв., представителями немецко-еврейской неоортодоксии.

Блок статей посвящен коллизиям, имевшим место в еврейской и караимской среде в связи с межэтническими и межконфессиональными браками, с переменой веры еврейскими девушками и их уходом из семьи, с разрушением семейных связей; отдельное исследование касается брачно-семейных отношений в рябиновском соглаши (старобрядцы-беспоповцы).

В ряде статей показана роль женщины в традиционной еврейской семье, в семьях, переживающих процесс ассимиляции, в современном обществе, где статусы и роли разных членов семьи претерпевают кардинальные изменения (в частности, речь идет о переоценке семейных ценностей, отказе от деторождения и предпочтении «позднего» материнства ранним бракам и многодетности).

В связи с темой семейных коллизий очевидна особая роль мемуаристики и литературных произведений, отразивших семейные сюжеты, связанные с ассимиляцией и аккультурацией и сохранением традиционного уклада. Значительный интерес представляют исследования, показывающие механизмы переосмысления еврейских семейных ценностей в разных течениях иудаизма.

Завершает выпуск блок статей, посвященных отражению семейных сюжетов в фольклоре (сказках, устных бытовых рассказах), сохранению семейных традиций (передача магических практик), конструированию «семейной мифологии» в текстах устной истории и профессиональных сообществ.

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

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

*Редколлегия*

УДК 7.033.5  
ББК 85.103(3)

## **Семья с детьми за праздничным столом: оригинальный иконографический мотив в еврейских манускриптах XIV–XV вв.**

***Дильшат Догановна Харман***

Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия

Кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник  
ORCID: 0000-0003-0653-7303

Центр визуальных исследований Средневековья и Нового времени  
Российского государственного гуманитарного университета  
125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6  
Тел.: +7(495)123-45-67, Fax: +7(495)234-56-78  
E-mail: rsuh@rsuh.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.2

**Аннотация:** Филипп Арьес, один из первых исследователей средневековой семьи (1960), полагал, что детство не было обособленным культурным периодом и не признавалось таковым взрослыми вплоть до XVI–XVII вв. С того времени появилось много исследований, посвященных средневековому детству, в которых идеи Арьеса ставились под сомнение, но все они основывались на текстах, изображения в них привлекались лишь в качестве иллюстраций. Поэтому никто не подвергал сомнению утверждение Арьеса о том, что изображений детей в кругу семьи, за вычетом сцен Святого семейства, в Средние века не существовало. В статье я оспариваю этот тезис. Изображения семей с детьми появляются в XIV в. среди ашкеназов, то есть евреев Германии и Северной Франции, а позднее – и в среде сефардов, то есть евреев Испании, Португалии и Южной Франции. Хотя появление этих сцен и можно объяснить чисто ритуальными причинами, ими оно не исчерпывается и изучение подобных изображений может послужить дальнейшему углублению наших знаний о средневековой семье в целом и средневековой еврейской семье в частности.

**Ключевые слова:** *Агада, иконография, семья, средневековое еврейское искусство, средневековые манускрипты*

### Представления о семье сегодня и в Средние века

Сегодняшняя семья – продукт человеческой истории, эволюции. Ее изучение началось не так давно, с XIX в., когда историей семьи впервые заинтересовались антропологи. Определения семьи, семейства, которые можно найти в словарях Нового и Новейшего времени (например, «совокупность близких родственников, живущих вместе» [Даль 1866], «группа людей, состоящая из мужа, жены, детей и других близких родственников, живущих вместе» [Большой толковый словарь 1998] или «общественный механизм воспроизводства человека, отношения между мужем и женой, родителями и детьми, основанная на этих отношениях малая группа, члены которой связаны общностью быта, взаимной моральной ответственностью и взаимопомощью» [Энциклопедический социологический словарь 1998]) основаны на том концепте семьи, который начал складываться именно с того времени.

В Средние века «семья» означала или родственников, которые не обязательно живут вместе, или всех, живущих под одной крышей, не всегда родственников. Анализируя определения из английских и французских словарей и энциклопедий начиная с XVII в., Жан-Луи Фландрен пишет, что только в XIX в. концепции проживания под одной крышей и родства стали постоянно объединяться в коротких формулах, определяющих понятие семьи [Flandrin 1979, 9]. Еще более категоричны Фрэнсис и Джозеф Гис: «до XVIII века ни в одном европейском языке не было термина для группы из матери, отца и детей» [Gies, Gies 1987, 4]. Таким образом, привычная нам триада «отец – мать – дети» и средневековая семья совершенно не идентичны.

Следующий важный виток изучения семьи начался в 1960 г. с публикацией книги Филиппа Арьеса «Ребенок и семейная жизнь при старом порядке» (*L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*; рус. перевод 1999). Главным тезисом Арьеса был тот, что понимание детства как отдельной фазы в жизни приходит к человечеству только в XVI–XVII вв., когда ребенок / дети становится центром новой «нуклеарной» семьи. Проще говоря, он полагал, что в средневековом обществе детство не существовало как таковое, и родители, ввиду высокой детской смертности, старались не особенно привязываться к детям. Все дальнейшие исследователи истории семьи отталкивались от этого труда Арьеса, или радикализуя его [Shorter 1975,

De Mause 1974], или полемизируя с ним, раскрывая более сложную природу средневекового детства [Hanawalt 1986; Schultz 1995; Orme 2003 и др.].

Исследования последних лет не только показали, что современная семья и семья в Средние века – совершенно различные вещи. Оказалось, что и никакого единого понятия «средневековая семья» не существует, но мы имеем дело с громадным разнообразием социальных и культурных паттернов в зависимости от периода, региона и положения в обществе.

Желая подчеркнуть, насколько еврейская средневековая община отличалась от христианской, такие исследователи, как Симха Гольдин [Goldin 1989], Израиль Та-Шма [Ta-Shma 1991] и Эфраим Канарфогель [Kanafogel 1992], утверждали, что в отличие от христиан, средневековые евреи заботились о своих семьях и детях и любили их. Этот тезис базируется на традиции еврейских историков XIX в.: еще Израэль Абрахамс писал, что для еврея дом – это то место, где он проявляет себя лучше всего [Abrahams 1896].

Важными трудами по истории средневековой еврейской семьи стали «Ритуалы детства» Айвэна Маркуса [Marcus 1996] и «Матери и дети» Элишевы Баумгартен [Baumgarten 2004], в которых на основе ашкеназского материала изучается жизнь средневековой еврейской семьи, причем большое внимание уделяется обрядовым моментам. Мы видим, что важнейшим инструментом исторического анализа в последние годы стало изучение ритуала: благодаря ему мы стали лучше понимать, какую роль играли отдельные люди в своих общинах [Ibid., 16]. Однако «ритуальные» миниатюры в еврейских манускриптах, то есть те, которые изображают участие членов общины в праздничных и покаянных ритуалах, всё еще изучаются только с художественной или буквально-иконографической точек зрения. В этой статье я рассмотрю их в контексте изучения представлений о семье.

### **Семья в миниатюрах еврейских манускриптов**

Филипп Арьес считал, что до XVI в. в европейском искусстве не было изображений семей. Только в XV в. «появляется потребность какими-то скромными средствами выразить тесный союз супружеской



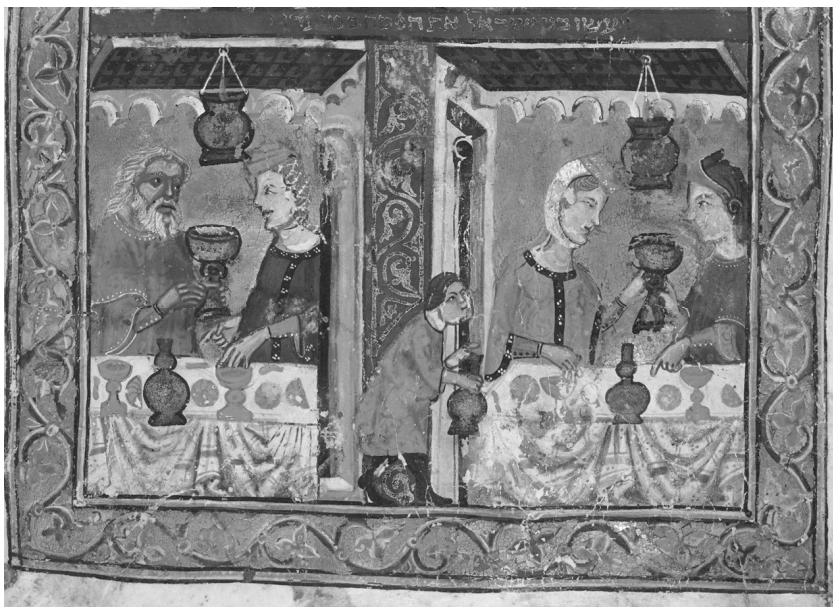
Ил. 1

Пасхальный седер. Миниатюра из Агады-Брата. Около 1350/1374 гг.  
Британская библиотека, Лондон. Ms. Or. 1404. Fol. 8r

четы» [Арьес 1999, 339], но детей на этих изображениях еще нет, лишь мужчины и женщины «одного дома в повседневной работе». В течение двух последующих столетий «[ч]астная жизнь, столь скрытая в Средневековье, заполняет иконографию» [Там же, 345]. Конечно, Арьес имеет в виду именно светскую иконографию, а не сцены, связанные с детством Иисуса и святых. Он отмечает, что если раньше родители и дети могли присутствовать на религиозных картинах в качестве донаторов, то теперь «[в]се происходит так, будто дарители захватили все полотно, вытеснив религиозный образ» [Там же, 347]. Именно анализ визуальных источников наводит исследователя на мысль, что «“чувства семьи” не существовало в Средних веках, и оно окончательно сформировалось лишь к XVII веку» [Там же, 351].

Тем не менее родители, сидящие с детьми за одним столом, встречаются в качестве постоянного мотива в еврейских средневековых манускриптах (как сефардских, так и ашкеназских) начиная с XIV в. Этот мотив почти всегда связан с празднованием Песаха и появляется либо в пасхальных Агадот, либо в сборниках, включающих в себя описание порядка празднования Песаха (например, махзорах).

Чаще всего текст Агады сопровождается миниатюрами с изображением взрослых членов семейства, мужчин и женщин вместе или по отдельности. Так, в Агаде-Брате [Агада-Брат] на одной миниатюре мы видим за общим столом четырех седобородых стариков, двух женщин в головных уборах и пять молодых безбородых мужчин [Ibid., fol. 8r] (ил. 1); на другой же – два стола, и за каждым сидит пара «мужчина – женщина» [Ibid., fol. 7v] (ил. 2). Встречаются (видимо, под влиянием христианских изображений Тайной вечери) и такие миниатюры, где за пасхальным столом сидят только мужчины – например, в Ашкеназской Агаде [Ашкеназская Агада, fol. 6r]. Есть и такие рукописи, где вообще нет изображений людей, сидящих за столом [Первая Пармская Агада] или же праздничный стол показан в виде натюрморта [Агада из Колоньи, fol. 5r].



Ил. 2

Пасхальный седеp. Миниатюра из Агады-Брата. Около 1350/1374 гг.  
Британская библиотека, Лондон. Ms. Or. 1404. Fol. 7v





Ил. 3

Мать, отец и ребенок за пасхальным столом.  
 Миниатюра из Пармской Испанской Агады. XIV в.  
 Библиотека Палатина, Парма. Ms. Parm. 2411. Fol. 39v

Однако уже в XIV в., то есть очень рано по европейским меркам, в ашкеназских и сефардских манускриптах появляются такие изображения семьи за праздничным столом, на которых присутствуют дети. Ребенок сидит за столом в Птицеголовой Агаде (ок. 1300 г.) [Птицеголовая Агада, fol. 26v] в компании двух женщин и двух мужчин; два мальчика и девочка сидят за столом с отцом и матерью в Сараевской Агаде [Сараевская Агада, fol. 31v]; мать, отец и ребенок поднимают чаши в Пармской Испанской Агаде [Пармская Испанская Агада, fol. 39v] (ил. 3). В XV в. ашкеназы продолжают изображать детей [Агада Хилека и Билека, ff. 20v, 22v], проникают такие рисунки и на страницы итальянских манускриптов: в Агаде Мёрфи [Агада Мёрфи, fol. 1v] мы видим за столом рядом с отцом и матерью трех мальчиков и одну девочку, а в Махзоре из Реджо [Махзор из Реджо, fol. 61v] изображается, как множество мальчиков поднимают корзину.



Ил. 4

Неизвестный художник. Кальвинистская семья. 1627 г.  
Рейксмузеум, Амстердам

За пределами пасхального контекста мотив «семьи с детьми за столом» известен мне только в одном манускрипте – итальянском махзоре [Махзор Ротшильд-Вайль, р. 505], где семья, состоящая из отца, матери и троих сыновей, сидит за столом в сукке.

Означают ли эти и другие примеры, что правы те исследователи, которые утверждают, будто в иудейских семьях к детям относились с большей теплотой и любовью, нежели в христианских? Скорее, причину следует искать в том, что изображение детей обуславливалось ритуальной необходимостью. Пасхальный седер у средневековых евреев так же, как и сегодня, праздновался в домашней обстановке, когда за столом действительно собирались самые разные члены семьи. Более того, сам порядок седера требовал участия детей в определенный момент (вопрос «Чем эта ночь отличается от других ночей?» должен задавать самый младший участник – ребенок). Когда в XVII в. в христианской традиции массово распространяется тип изображения «семья за столом» – будь то портрет или жанровая кар-

тина, – это тоже связано с ритуалом. Такой сюжет становится популярным в лютеранской и кальвинистской среде, где подчеркивалось значение семьи как «малой Церкви» [Franits 1986]: вся семья изображалась за столом в момент произнесения благословения (ил. 4).

Средневековые богословы, как еврейские, так и христианские, различали понятия «естественной» любви к детям и более высокой, духовной [Baumgarten 2004, 158–165]. Первая была более присуща матерям и относилась в основном к маленьким детям. Вторая – отцам, которые, желая детям всего самого лучшего в духовном и моральном плане, отвечали за образование отпрысков и за наказания ради исправления. Общепринятым было мнение, что отцы начинают любить и заботиться о детях, когда те вступают в разумный возраст. Интересно, что изображения семьи за пасхальным столом отражают именно эту реальность – родители и достаточно взрослые, разумные дети, не младенцы. Кроме того, гораздо чаще рисовались сыновья, а не дочери, то есть те, кто должен во время празднования Песаха задавать вопросы.

### **Дети за столом: сефардский и ашкеназский примеры**

Смысл мотива «семья с детьми за столом» становится яснее всего, когда мы сопоставляем миниатюры с текстом, который располагается на той же или на ближайшей странице. Я рассмотрю два примера использования этого мотива – в сефардской [Барселонская Агада] и в ашкеназской [Вторая Нюрнбергская Агада] рукописях.

В Барселонской Агаде имеются четыре миниатюры, на которых изображены дети, сидящие со взрослыми за столом. Первая из них (fol. 17v, ил. 5) представляет собой часть декоративного оформления начала Агады – «Атан мипирка». Это арамейский текст, своего рода инструкция к действию: «Они возвращаются с молитвенного собрания, протирают чашу, наливают вино и произносят благословение на вино и киддуш». Собственно, этот момент мы и наблюдаем на миниатюре: глава семьи поднимает первую чашу вина, а за столом сидит женщина и четверо ее сыновей. Один из них совсем маленький, другой уже с бородой, третий молодой безбородый юноша, а четвертый одет в странный костюм, напоминающий шутовской, он наливает себе в чашу вина. Возможно, четыре сына в начале

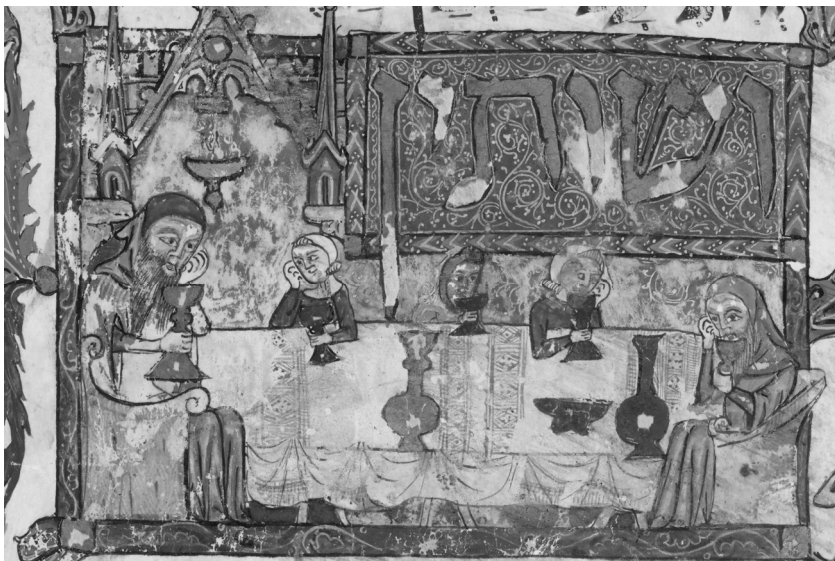


Ил. 5

Первая чаша вина. Миниатюра из Барселонской Агады. Середина XIV в.  
Британская библиотека, Лондон. Ms. Add. 14761. Fol. 17v

Барселонской Агады изображают четырех сыновей из текста Агады: умного, злодея, простака и не умеющего даже задать вопрос. Умный сын зачастую рисуется в виде ученого с бородой, а не умеющий задать вопрос – в виде дурака или шута [Галахический сборник, fol. 61v; Агада Мёрфи, fol. 6 и др.].

Вторая иллюстрация с детьми за столом в этой рукописи (fol. 19v, ил. 6) – тоже часть начального слова следующего раздела «Вэ шотин» («И пьют»). Снова речь идет о первой чаше вина на седере, но на этот раз перед зрителем уже не символические четверо сыновей, а двое бородатых мужчин один напротив другого, а между ними женщина и двое мальчиков в головных уборах-калях. Миниатюра, очевидно, демонстрирует правильный способ пить вино – облокачиваясь на руку, как свободные люди. И теперь художник явно изображает людей разных возрастов и полов не только для пушего разнообразия, но и имитируя реально проходивший седер.

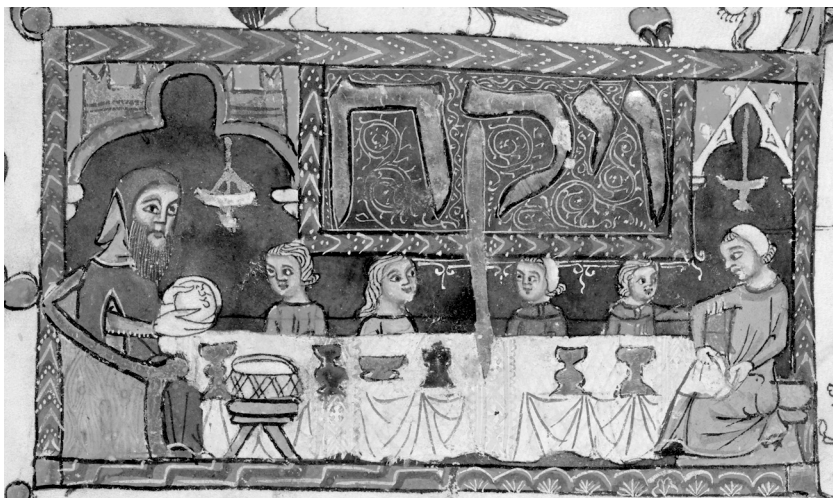


Ил. 6

Правильное положение за пасхальным столом.

Миниатюра из Барселонской Агады. Середина XIV в.

Британская библиотека, Лондон. Ms. Add. 14761. Fol. 19v

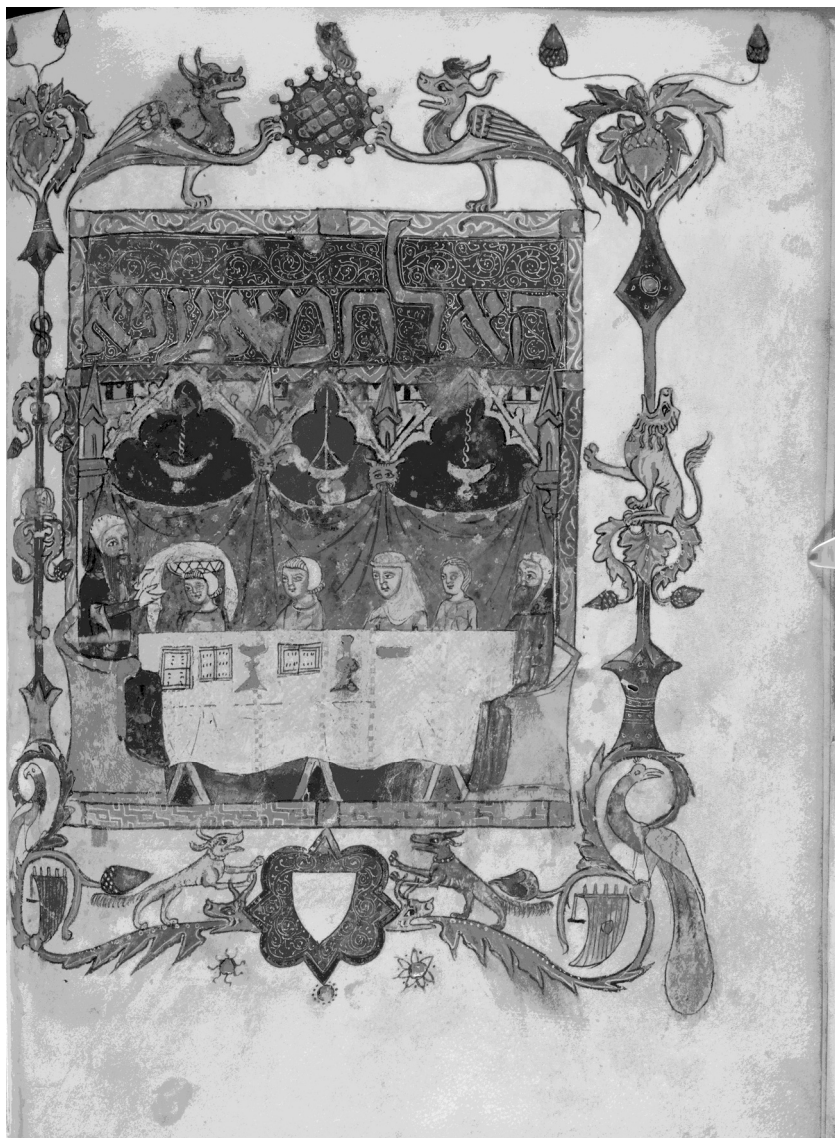


Ил. 7

Афикоман. Миниатюра из Барселонской Агады. Середина XIV в.  
Британская библиотека, Лондон. Ms. Add. 14761. Fol. 20v

Третья иллюстрация, на которой мы видим семью с детьми за столом (fol. 20v, ил. 7), относится к тексту об афикомане. Это часть мацы, которую по традиции заворачивают и прячут, а в конце седера дети ищут ее. Именно эти «прятки» и изображены на миниатюре. Слева во главе стола сидит отец семейства, серьезный мужчина с бородой. Он держит в руках круглую мацу. На другом конце стола молодой человек – старший сын? – прячет мацу в ткань, и при этом за руку его хватает один из четырех детей, сидящих за столом. На этой миниатюре нет матери детей. Возможно, художник не нарисовал ее, так как она совершенно не нужна для сюжета: его цель показать здесь веселую забаву для детей, и они становятся главными героями. Мы можем ясно разглядеть их заинтересованность и нетерпение.

Наконец, последняя иллюстрация в Барселонской Агаде, на которой представлена семья с детьми за столом (fol. 28v, ил. 8), полностраничная. Сверху написаны начальные слова гимна «Ха лахма аний» («Вот скудный хлеб...»). Слева во главе стола вновь сидит



Ил. 8

«Вот скудный хлеб...». Миниатюра из Барселонской Агады. Середина XIV в.  
 Британская библиотека, Лондон. Ms. Add. 14761. Fol. 28v

отец семейства, напротив него – еще один бородач. За столом мы видим мать и троих детей (все мальчики), причем на голову ближайшего к отцу тот водружает пасхальное блюдо. Этот обычай – класть на голову присутствующих или пронести над их головами пасхальное блюдо – до сих пор сохранился в некоторых восточных общинах. Объяснения ему в самой Барселонской Агаде нет, однако позднее, изучая аналогичные обряды, рав Шем-Тов Гагуин предположил, что цель их состоит в том, чтобы удивить детей и побудить их задавать вопросы о смысле происходящего [Левин 2009].

Таким образом, мы видим, что на всех иллюстрациях Барселонской Агады дети появляются неслучайно. Их присутствие обусловлено или самим текстом, или же является своеобразным визуальным комментарием / дополнением к содержанию.

Во Второй Нюрнбергской Агаде дети за праздничным столом изображены четырежды, как и в сефардской рукописи. В этой рукописи, кроме содержащегося в ней текста самой Агады, миниатюры, расположенные на полях, снабжены собственными подписями.

Первая миниатюра такого рода (fol. 5v, ил. 9) находится под текстом киддуша и изображает первую чашу вина. Справа – отец семейства, поднимающий золотую чашу с вином; за столом сидят и внимают ему мать, девочка, мальчик и еще один мужчина. Подпись над головой отца поясняет: «Он благословляет милостивого Бога благословениями праздника»<sup>1</sup>. Появление детей, как и в Барселонской Агаде, объясняется тем, что нужно представить изображение идеального праздника, где присутствуют родители и дети и всё совершается в нужном порядке: к первой чаше все сидят за столом и соблюдают иерархию.

На следующей иллюстрации (fol. 6r, ил. 10) мы наблюдаем привычную нам триаду «отец – мать – ребенок» за маленьким столиком, на котором стоят миски с зеленью и уксусом. Эта картинка располагается под текстом, поясняющим, как надо поступать с карпасом на седере: «Без изъяна, без вреда первое погружение – в уксус». Здесь ребенок изображается, так как необычное начало ужина с карпасом должно вызвать удивление у детей и заставить их задавать вопросы.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее переводы надписей во Второй Нюрнбергской Агаде даются по описанию Бецалеля Наркисса: <https://www.nli.org.il/media/1761/secondnurnberghaggadah.pdf>.





Ил. 9

Первая чаша вина. Миниатюра из Второй Нюрнбергской Агады.  
Вторая половина XV в. Частное собрание. Fol. 5v



Ил. 10

Карпас. Миниатюра из Второй Нюрнбергской Агады. Вторая половина XV в.  
Частное собрание. Fol. 6r

Еще одна миниатюра с детьми за маленьким столиком (fol. 6v, ил. 11) напоминает об афикомане. Отец сидит за столиком, на котором лежит большая маца, а перед ним стоят три сына. Надпись: «Мальчики протягивают руки, чтобы получить афикоман от своего отца».

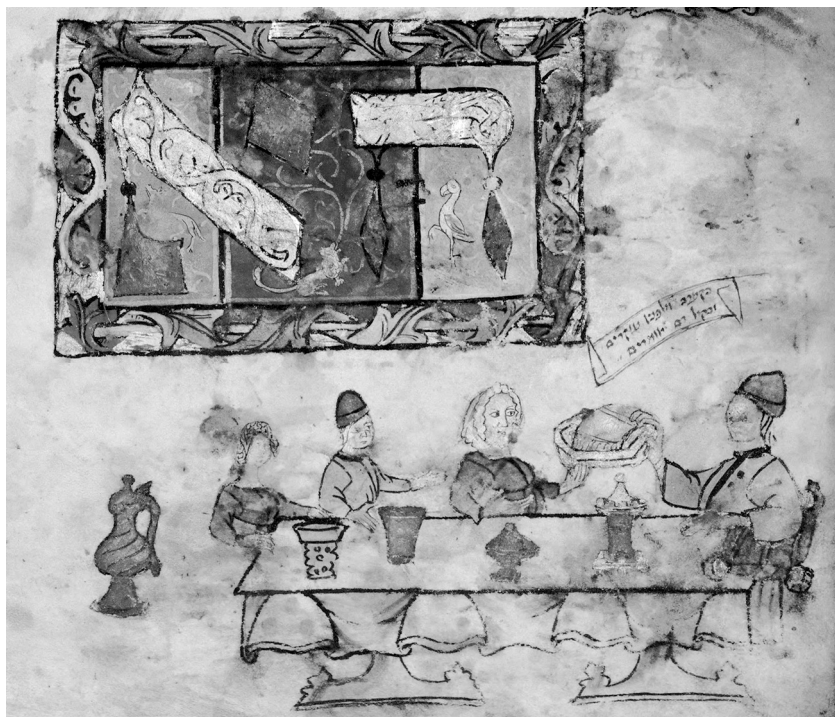
На той же странице, под первым словом фразы «Вот скудный хлеб», – еще одна миниатюра с семьей за столом. Мать и отец поднимают блюдо с мацой, а двое детей, довольно большие мальчик и девочка, наблюдают за тем, что происходит. Над ними надпись: «Поднимают блюдо и читают вслух» (fol. 6v, ил. 12).

В трех случаях из четырех миниатюры с детьми в Барселонской и Второй Нюрнбергской Агадот расположены соответственно одним и тем же местам текста: первая чаша вина, афикоман, поднятие блюда с мацой при словах «Вот скудный хлеб». Кроме того, в Барселонской Агаде дети появляются в сцене, где правильно пьют первую чашу, облокачиваясь на одну руку, а во Второй Нюрнбергской – там, где нужно показать порядок употребления карпаса.



Ил. 11

Афикоман. Миниатюра из Второй Нюрнбергской Агады.  
Вторая половина XV в. Частное собрание. Fol. 6v



Ил. 12

«Вот скудный хлеб...». Миниатюра из Второй Нюрнбергской Агады.  
Вторая половина XV в. Частное собрание. Fol. 6v

Кроме того, следует отметить, что в обоих манускриптах есть сцена, где ребенок / дети подходит к отцу. В Нюрнбергской Агаде (fol. 7r, ил. 13) ребенок подходит к сидящему на кресле без спинки отцу, оба активно жестикулируют. Надпись на свитке над ними поясняет происходящее: «Сын спрашивает своего отца: почему соблюдают этот обычай во всем (Израиле)?». В Барселонской Агаде (fol. 21v, ил. 14) трое детей стоят перед отцом, держащим кувшин с вином; эта миниатюра располагается на странице, где говорится о порядке благословения вина в том случае, когда канун Песаха приходится на субботу. Подобные сцены также встречаются и в других рукописях [Северофранцузский сборник, fol. 205r; Агада Яхуды, fol. 6v и др.].



Ил. 13

Отец и сын. Миниатюра из Второй Нюрнбергской Агады.  
Вторая половина XV в. Частное собрание. Fol. 7r



Ил. 14

Отец и дети. Миниатюра из Барселонской Агады. Середина XIV в.  
Британская библиотека, Лондон. Ms. Add. 14761. Fol. 21v

Подытоживая, можно сказать, что, хотя дети не являются необходимым элементом в изображении праздничного пасхального стола (в той же Второй Нюрнбергской Агаде гораздо больше застольных миниатюр только со взрослыми), они появляются в тех случаях, когда их присутствие ритуально обусловлено (афикоман, карпас, вопрос о происходящем, подъем блюда с мацой), является символическим (четверо сыновей) или легко объясняется желанием художника подчеркнуть правильный состав участников седера (первая чаша вина) и важность того или иного обычая для всех присутствующих (облокачивание на одну руку).

Однако изначальная «ритуальная» причина появления детей на миниатюрах совершенно не исключает того факта, что художник изображает их с воодушевлением и даже радостью, подмечая и реалистически передавая детское нетерпение и удовольствие от праздника. Ритуал диктует художнику то, что должно / может быть изображено, но устоявшиеся мотивы и формы в искусстве в свою очередь начинают воздействовать на мировоззрение и обычаи людей. Таким образом, связь жизни средневековой еврейской общины и ее художественного воплощения в искусстве того времени является отнюдь не односторонней.

### **Заключение**

Один из самых сложных вопросов в отношении средневекового искусства и искусства вообще – это то, в какой мере оно отражает реально существующую ситуацию. Целью художника и его заказчика может быть создание идеальной картины, к которой надо стремиться, карикатуры на существующие порядки, аллегории, понятной посвященным, и т.д. Как нам кажется, в средневековом еврейском искусстве мотив семьи с детьми за праздничным столом появляется раньше, чем в средневековом христианском искусстве, в силу того, что Песах – главный праздник в иудаизме – предусматривает непременно и активное участие детей в седере. Поэтому делать на основе имеющихся миниатюр выводы об особых, более теплых и эмоциональных, чем в семьях христиан, отношениях родителей и детей в еврейских семьях ашкеназов и сефардов XIV–XV вв. было бы неверно.

Элишева Баумгартен пишет, что «любые попытки определить, какая община была лучше или хуже, ведут к оценочным суждениям, основанным на принципах, которые укоренены в современной жизни и обладают ограниченной ценностью для понимания прошлого» [Baumgarten 2004, 15].

Если отказаться от попыток оправдать одну общину и осудить другую, изучение истории мотива «семьи с детьми» может не только пополнить наше знание о том, во что верили и что считали ценным в средневековый период. Его раннее появление и последовательное обращение к нему в еврейском искусстве способствовало в конечном итоге созданию идеала «еврейской семьи» и мифа о том, что отношения в ней всегда отличались от тех, что были в семьях христиан. Как писал Боярин, «большая часть того, что делает еврейскую семью чем-то особым в истории и культуре Запада, – это идея, что еврейская семья каким-то образом особая» [Boyarin 2013, 2]. Подробный иконографический анализ изображений семьи в еврейских манускриптах Средних веков и Нового времени сможет в будущем прояснить этапы развития этой идеи.

#### Рукописные источники

Агада-Брат – Агада-Брат. Ок. 1350/1374 г. Британская библиотека, Лондон. Ms. Or. 1404.

Агада из Колоњи – Агада. XV в. Фонд Бодмера, Колоњи. Cod. Bodmer 81.

Агада Мёрфи – Агада Мёрфи. Ок. 1455 г. Национальная библиотека Израиля, Иерусалим. Ms. Heb. 4°6130.

Агада Хилека и Билека – Агада Хилека и Билека. Ок. 1455 г. Национальная библиотека Франции, Париж. Ms. Héb. 1333.

Агада Яхуды – Агада Яхуды. Ок. 1470/1480 гг. Израильский музей, Иерусалим. Ms. 180/50.

Ашкеназская Агада – Ашкеназская Агада. Ок. 1430/1470 гг. Британская библиотека, Лондон. Ms. Add. 14762.

Барселонская Агада – Барселонская Агада. Сер. XIV в. Британская библиотека, Лондон. Ms. Add. 14761.

Вторая Нюрнбергская Агада – Вторая Нюрнбергская Агада. Вторая половина XV в. Частное собрание.

Галахический сборник – Галахический сборник. 1392 г. Британская библиотека, Лондон. Ms. Add. 18684.

- Махзор из Реджо – Махзор из Реджо. 1466 г. Британская библиотека, Лондон. Ms. Harley. 5686.
- Махзор Ротшильд-Вайль – Махзор Ротшильд-Вайль. Ок. 1470 г. Национальная библиотека Израиля, Иерусалим. Ms. Heb. 8°4450.
- Пармская Испанская Агада – Пармская Испанская Агада. XIV в. Библиотека Палатина, Парма. Ms. Parm. 2411.
- Первая Пармская Агада – Первая Пармская Агада. Ок. 1455 г. Библиотека Палатина, Парма. Ms. Parm. 2998.
- Птицеголовая Агада – Птицеголовая Агада. Ок. 1300 г. Израильский музей, Иерусалим. Ms. 180/57.
- Сараевская Агада – Сараевская Агада. Ок. 1350 г. Национальный музей, Сараево.
- Северофранцузский сборник – Северофранцузский сборник. Ок. 1277/1324 гг. Британская библиотека, Лондон. Ms. Add. 11639.

#### Литература и источники

- Аръес 1999 – *Аръес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при старом порядке / Пер. с фр. Я.Ю. Старцева. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. 415 с.
- Большой толковый словарь 1998 – Большой толковый словарь русского языка / Ред.-сост. С.А. Кузнецов. СПб.: Норинт, 1998. 1534 с. <http://gramota.ru/slovari/info/bts/>.
- Даль 1866 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М.: Типография Т. Рис, 1866. 626, 4, II с. <http://slovardalja.net/>.
- Левин 2009 – *Левин Е.* Малоизвестные обычаи праздника Песах // Лехаим. 2009. № 4. <https://lechaim.ru/ARHIV/204/levin.htm>.
- Энциклопедический социологический словарь 1998 – Энциклопедический социологический словарь / Под ред. Г.В. Осипова. М.: Издательская группа ИНФРА М – НОРМА, 1998. 488 с.
- Abrahams 1896 – *Abrahams I.* Jewish Life in the Middle Ages. Vol. 1. New York: Macmillan Co; London: Macmillan&Co, 1896. 452 p.
- Baumgarten 2004 – *Baumgarten E.* Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe. Princeton: Princeton University Press, 2004. 320 p.
- Boyarin 2013 – *Boyarin J.* Jewish Families. New Brunswick: Rutgers University Press, 2013. 206 p.
- De Mause 1974 – *De Mause L.* The Evolution of Childhood // The History of Childhood / Ed. by L. De Mause. New York: Psychohistory press, 1974. P. 1–73.
- Flandrin 1979 – *Flandrin J.-L.* Families in Former Times: Kinship, Household and Sexuality. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. 265 p.
- Franits 1986 – *Franits W.* The Family Saying Grace: A Theme in Dutch Art of the Seventeenth Century // Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art. 1986. Vol. 16 (1). P. 36–49.
- Gies, Gies 1987 – *Gies F., Gies J.* Marriage and the Family in the Middle Ages. New York: Harper&Row, 1987. 372 p.



- Goldin 1989 – *Goldin S.* Die Beziehung der jüdischen Familie im Mittelalter zu Kind und Kindheit // *Jahrbuch der Kindheit*. 1989. Bd 6. S. 211–233.
- Hanawalt 1986 – *Hanawalt B.A.* The Ties that Bound: Peasant Families in Medieval England. Oxford: Oxford University Press, 1986. 346 p.
- Kanarfogel 1992 – *Kanarfogel E.* Jewish Education and Society in the High Middle Ages. Detroit: Wayne State University Press, 1992. 213 p.
- Marcus 1996 – *Marcus I.G.* Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe. New Haven: Yale University Press, 1996. 191 p.
- Orme 2003 – *Orme N.* Medieval Children. New Haven: Yale University Press, 2003. 387 p.
- Schultz 1995 – *Schultz J.A.* The Knowledge of Childhood in the German Middle Ages, 1100–1350. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995. 318 p.
- Shorter 1975 – *Shorter E.* The Making of the Modern Family. New York: Basic Books, 1975. 369 p.
- Ta-Shma 1991 – *Ta-Shma I.* Children in Medieval Germanic Jewry: A Perspective on Ariès from Jewish Sources // *Studies in Medieval and Renaissance History*. 1991. Vol. 12. P. 261–280.

---

## The Family with Children at the Festive Table: an Original Iconography in Jewish Manuscripts of the 14<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries

**Dilshat Harman**

Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia

PhD in Art History, Senior Fellow

ORCID: 0000-0003-0653-7303

Center for Visual Research of the Middle Ages and Modern Times

Russian State University for the Humanities

125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya square, 6

Tel.: +7(495)123-45-67, Fax: +7(495)234-56-78

E-mail: rsuh@rsuh.ru

**Summary:** Philippe Ariès, one of the first researchers of the medieval family (1960), believed that childhood was not a separate cultural period and was not recognized as such by adults until the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries. Since that time, there have been many studies devoted to medieval childhood, in which the ideas of Ariès were questioned, but they were all based on texts. Images were used only as illustrations. Therefore, no one questioned Ariès assertion that images of children in the family, except the scenes of the Holy Family, had not existed in

the Middle Ages. In this article, I argue that the images of families with children appeared in the 14<sup>th</sup> century among the Ashkenazi, that is, the Jews of Germany and Northern France, and later – among the Sephardim, that is, the Jews of Spain, Portugal and Southern France. Although the appearance of these scenes can be explained by ritual reasons, but not solely them, and the study of such images can serve to further deepen our knowledge of the medieval family in general and the medieval Jewish family in particular.

**Keywords:** *Haggadah, iconography, family, medieval Jewish art, medieval manuscripts*

#### References:

- Ar'es, F., 1999, *Rebenok i semeinaia zhizn' pri starom poriadke* [The Child and Family Life in the Old Epoch]. Ekaterinburg, Izdatel'stvo Ural'skogo Universiteta, 415.
- Baumgarten, E., 2004, *Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe*. Princeton, Princeton University Press, 320.
- Boyarin, J., 2013, *Jewish Families*. New Brunswick, Rutgers University Press, 206.
- De Mause, L., 1974, The Evolution of Childhood. *The History of Childhood*, ed. L. De Mause, 1–73. New York, Psychohistory press, 450.
- Flandrin, J.-L., 1976, *Families in Former Times: Kinship, Household and Sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976, 265.
- Frants, W., 1986, The Family Saying Grace: A Theme in Dutch Art of the Seventeenth Century. *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, 16 (1), 36–49.
- Gies, F., and Gies, J., 1987, *Marriage and the Family in the Middle Ages*. New York, Harper&Row, 372.
- Goldin, S., 1989, Die Beziehung der jüdischen Familie im Mittelalter zu Kind und Kindheit [The Relationship of the Jewish Family to Child and Childhood in the Middle Ages]. *Jahrbuch der Kindheit*, 6, 211–233.
- Hanawalt, B.A., 1986, *The Ties that Bound: Peasant Families in Medieval England*. Oxford, Oxford University Press, 346.
- Kanarfogel, E., 1992, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*. Detroit, Wayne State University Press, 213.
- Levin, E., 2009, Maloizvestnyye obychai prazdnika Pesakh [Less-known Pesakh customs]. *Lekhaim*, 4. <https://lechaim.ru/ARHIV/204/levin.htm>.
- Marcus, I.G., 1996, *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe*. New Haven, Yale University Press, 191.
- Orme, N., 2003, *Medieval children*. New Haven, Yale University Press, 387.
- Schultz, J.A., 1995, *The Knowledge of Childhood in the German Middle Ages, 1100–1350*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 318.
- Shorter, E., 1975, *The Making of the Modern Family*. New York, Basic Books, 369.
- Ta-Shma, I., 1991, Children in Medieval Germanic Jewry: A Perspective on Ariès from Jewish Sources. *Studies in Medieval and Renaissance History*, 12, 261–280.

УДК 267  
ББК 86.36-8

## **Новая Суламифь: Песнь песней в комментариях Рафаэля Бройера и Йозефа Карлебаха**

***Владислав Зеев Слепой***

Университет Зальцбурга (Зальцбург, Австрия)  
Университет Галле-Виттенберга (Галле, Германия)

Доктор философии  
ORCID: 0000-0003-4165-0969  
Zentrum für jüdische Kulturgeschichte  
Residenzplatz 1, Stiege 3,  
5020 Salzburg  
E-mail: vladislav.slepoy@sbg.ac.at

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.3

**Аннотация:** В статье анализируются комментарии двух видных представителей немецко-еврейского неоортодоксального течения, Рафаэля Бройера (1881–1932) и Йозефа Карлебаха (1883–1942), на Книгу Песни песней Соломона. Оставаясь на позициях ортодоксального еврейства, оба автора создают комментарии, в которых они в значительной мере отступают от традиционного еврейского прочтения Песни песней как аллегории отношений Всевышнего и народа Израиля. Но если Бройер видит в библейском тексте предостережение от до- и внебрачных половых связей, то для Карлебаха Песнь песней не что иное, как воспевание традиционных семейных ценностей. Трактовка Рафаэля Бройера была подвергнута жесточайшей критике со стороны многих представителей неоортодоксального еврейства. Реакция была настолько жесткой, что спустя несколько лет автору пришлось опубликовать второй комментарий на Песнь песней, в котором она трактуется в соответствии с принятым в классическом иудаизме аллегорическим прочтением. Являясь ответом неоортодоксии на «деконструкцию» библейского текста исторической и критической библеистикой, оба комментария переосмысливают еврейские семейные ценности, противопоставляя их как реформистскому течению в иудаизме, так и «разрушительному» влиянию современного мира.

**Ключевые слова:** *Песнь песней, неоортодоксия, иудаизм, Рафаэль Бройер, Йозеф Карлебах, реформизм, Библия*

Немецкое ортодоксальное еврейство в XIX и XX вв. находилось в сложном положении. Уже с конца XVIII в. возникший из Гаскалы, еврейского варианта Просвещения, так называемый реформистский иудаизм (Reformjudentum) привлекал на свою сторону всё большие пласты еврейского населения Германии. Стремясь привести иудаизм в согласие с современными европейскими традициями и образом жизни, сторонники реформирования еврейской религии подвергали сомнению многие обычаи иудаизма, казавшиеся до того времени незыблемыми. Попытки реформирования коснулись и одного из самых консервативных институтов любого общества – семьи.

В XVIII в. большая часть еврейских семей жила по вековым правилам, установленным мудрецами Талмуда и дополненным поздними постановлениями. В большинстве своем эти постановления были призваны сохранить институт семьи в неизменном виде перед лицом современности. Поэтому неудивительно, что уже на одном из первых всегерманских собраний реформистских раввинов, которое проходило в 1846 г. во Вроцлаве (Бреслау), именно многие нормы внутрисемейных отношений привлекли особенное внимание участников своим «несоответствием» европейским стандартам<sup>1</sup>. Под удар попало и библейское право мужа отменять обеты жены, и односторонняя форма развода, при которой муж передает жене разводное письмо (на что, впрочем, уже с эпохи средневековья требовалось согласие последней), и обряд «халица», освобождавший женщину от обязанности выходить замуж за деверя, если муж умер, не оставив детей, и многие другие аспекты еврейского семейного права. Несмотря на почтение, с которым реформисты относились к семейным ценностям, и на то, что сами они были воспитаны на них, во многих законах, которым семейная жизнь была подчинена, они видели нечто заскорузлое и архаичное.

Реформизм имел успех у просвещенных кругов еврейского населения Германии. Поэтому уже с начала XIX в. во многих городах основываются реформистские синагоги, службы в которых проводятся частично на немецком языке под аккомпанемент органа<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ср. например, Protokolle 1847 и многочисленные публикации на эту тему в еврейской периодике того времени.

<sup>2</sup> Первые «синагогальные общества», в которых богослужение проводилось в соответствии с «обновленным» обрядом, возникают в Берлине еще в конце XVIII в.,

Вполне естественно, что реформа не могла не вызвать сопротивление традиционно настроенных слоев еврейского общества. К такому относились в первую очередь те евреи, которые проживали в сельской местности, вдаль от передряг городской жизни, так называемые провинциальные евреи (*Landjuden*)<sup>3</sup>. Реформа на первых порах не успела их коснуться, и они продолжали жить так, как жили их отцы и деды.

Однако существовал и другой тип немецкого еврейства. Он начал формироваться на фоне продолжавшегося наступления реформизма на традиционное еврейство как попытка отстоять древние ценности. Представители этих кругов происходили в основном из больших городов и обладали, с одной стороны, традиционным еврейским образованием, а с другой – не были чужды также и плодов европейского просвещения. Именно из такой среды и возникла так называемая неоортодоксия, духовным основателем которой считается р. Самсон Рафаэль Гирш (1808–1888), а центром – Франкфурт-на-Майне, где ортодоксальная группа, отколовшаяся от основной общины в 1850 г., нашла поддержку в лице семейства Ротшильдов.

Идеологическое осмысление, или, вернее, переосмысление концепции еврейской семьи было одним из важнейших элементов неоортодоксальной идеологии. Уже само название одного из главных сочинений неоортодоксии, увидевшего свет в 1839 г. в Альтоне (близ Гамбурга), компендиума С.Р. Гирша, примечательно: «*Choreb. Versuche über Jissoroëls Pflichten in der Zerstreung zunächst für Jissoroëls denkende Jünglinge und Jungfrauen*» (Хорев. Опыты по обязанностям Израиля в рассеянии, в первую очередь для еврейских *мыслящих юношей и девушек*). Тот факт, что автор книги, в которой (в оригинальной форме философско-галахического трактата) излагается система практических религиозных предписаний, посвящает ее в равной мере юношам и девушкам (причем «мыслящим»), указыва-

---

а самым известным примером полемики вокруг обновления литургии стал так называемый спор о Гамбургском храме («*Hamburger Tempelstreit*»), начавшийся в 1817 г. и нашедший отражение в числе прочего в поэме Генриха Гейне «Германия. Зимняя сказка». Об этом споре и его влиянии на формирование немецко-еврейской неоортодоксии см.: Katz 1998, 216–254. Гейне же писал в 1843 г.: «Евреи опять-таки разделены / на партии; две их; в программе / у старых – в синагогу ходить, / у новых – молиться в “храме”» [Гейне 1934, 148].

<sup>3</sup> О так называемом провинциальном еврействе см.: Vierhaus 1990.

ет на новое восприятие роли еврейской женщины в ортодоксальном обществе. В самой книге р. Гирш посвящает большую главу построению еврейской семьи. Среди прочего он пишет [Hirsch 1921, 349]<sup>4</sup>:

Сколь высоко ценима в Израиле роль женщины, служительницы домашнего очага! И хотя наше учение не оставляет за ней права на общественную роль в народной жизни, тем выше ставит оно ее в своем доме, в ее профессии. Оно обязывает мужа возвышенно любить, уважать и почитать ее, говоря: «Кто любит жену свою как самого себя, а почитает больше, чем самого себя, – лишь тот выполняет обязанность мужа»<sup>5</sup>. Да, святыней должна быть жена для своего мужа! Только ей и своему дому должен принадлежать он всем имуществом, которое приобретает, всеми силами, которыми обладает, всеми радостями, которые испытывает, – всем существом своим. <...> Но горе той семье, где это иначе! Где лишь однажды – во время бракосочетания – испили они из общего кубка жизни, но затем, при внешнем единстве, их сердца и жизни оказались разрозненными. Горе той семье, где жена проливает слезы от грубости и пренебрежения мужа! Горе той семье, которую покинул ангел мира и где поселился пожирающий огонь вражды. Лишь взаимные любовь, уважение и верность могут завершить то, что было заложено в момент заключения брачного союза <...>. Таков еврейский брак, такова еврейская семья.

Эти строки вполне характерны для неоортодоксального взгляда на многие составляющие еврейской жизни: оставляя неизменной традиционную форму, оно наполняет ее новым содержанием. И хотя под многим из того, что здесь сказано, мог бы подписаться и реформистски настроенный автор (особенно если принять во внимание, что текст этот пишется в первой половине XIX столетия), у Гирша это пространное размышление служит лишь введением в перечень основных законов семейной жизни в том виде, в котором они приводятся в «Шульхан арухе» – ставшем классическим кодексе еврейского религиозного права. Отмечая традиционные границы положения еврейской женщины в обществе, франкфуртский раввин ставит акцент не на ее обязанностях по отношению к мужу, но наоборот – на обязанностях мужа по отношению к жене.

---

<sup>4</sup> Здесь и далее, если это не отмечено иначе, все переводы с немецкого выполнены автором статьи.

<sup>5</sup> Ср.: Вавилонский Талмуд; Йевамот 62б; Маймонид, Законы брачной жизни 15, 19.

В отличие от традиционного «ортодоксального» иудаизма еврейская неоортодоксия<sup>6</sup> не отгораживала себя от тех процессов, которые охватывали еврейское общество, да и общество вообще. Написав на своих знаменах лозунг *עם דרך ארץ* («тора им дерех эрец») – «Сочетание изучения Торы с профессиональной деятельностью», или, в более общем понимании, со светской культурой<sup>7</sup>, неоортодоксия вполне отдавала себе отчет и в тех изменениях, которыми эта культура была охвачена. Сюда относилось, конечно, и то понимание отношений между мужчиной и женщиной, которое преобладало в обществе. Желая быть частью германской культуры, многие евреи, придерживающиеся в частной жизни предписаний ортодоксального иудаизма, читали немецкую поэзию, романы, посещали театр и оперу. Во всех этих жанрах отношения между полами представлялись в свете, мягко говоря, плохо совместимом с представлениями ортодоксального иудаизма. Разве страдания Вертера по Лотте, доводящие героя до самоубийства, сколько-нибудь сочетаются с теми идеалами семейной жизни, которые проповедует традиционный иудаизм? Или взять, к примеру, сентиментально-ироническое стихотворение Генриха Гейне «Лорелея», в котором есть строки (в переводе Самуила Маршак):

Девушка в светлом наряде  
Сидит над обрывом крутым,  
И блещут, как золото, пряди  
Под гребнем её золотым.

Проводит по золоту гребнем  
И песню поёт она.

<sup>6</sup> Надо отметить, что несмотря на то что термин «неоортодоксия» появляется достаточно рано (с конца 1840-х гг.), сами неоортодоксы предпочитали называть свое течение соответствующим немецким термином *gesetzzetretes Judentum* – «верное закону иудаизм». Термин *rechtgläubig*, который является точной калькой греческого *orthodoxia*, использовался редко из-за явных коннотаций с христианством.

<sup>7</sup> Само выражение восходит к высказыванию р. Гамлиэля (младшего) в трактате «Поучения отцов» (2, 2): «Хорошо сочетание изучения Торы с трудом, ибо усердие в обоих оберегает от греха». При этом само понятие «дерех эрец» охватывает не только «профессиональную деятельность», но и вообще весь спектр моральных норм общества. Следует отметить, что традиционный концепт «тора им дерех эрец» подразумевает не просто «сочетание» двух видов деятельности, но именно их гармоническое дополнение друг другом.

И власти, и силы волшебной  
Зовущая песня полна.

Нетрудно заметить, что эти строки находятся в явном противоречии с галахическим предписанием для женщин не петь в присутствии мужчин и (для замужних) прикрывать волосы (впрочем, сам Гейне в «Лорелее» прямо указывает на губительные свойства женского голоса и волос). Что же говорить обо всей сексуальной морали, которая воспевалась литературой немецкого романтизма! Тем не менее в ортодоксальной еврейской школе, которую С.Р. Гирш основал во Франкфурте в 1853 г., эта литература читалась и обсуждалась. Разумеется, акцент при этом ставился не столько на описании романтических отношений, сколько на воспевании моральных добродетелей. Примером такого еврейского «прочтения» немецкой классической литературы может служить ставшая программной речь, которую произнес С.Р. Гирш в основанной им школе во время празднования столетия со дня рождения Фридриха Шиллера (1859 г.) [Hirsch 1912, 308–321]. В этой речи Гирш рассуждает о неповторимом значении гения Шиллера для воспитания человека и о глубинном духовном родстве творчества Шиллера и еврейской морали. При этом автор, конечно, не говорит ни слова о любовной составляющей в творениях немецкого классика.

Однако и с основным текстом еврейской веры – Библией – всё тоже было не так просто. Как известно, Библия достаточно откровенна во всем, что касается отношений полов, и именно эта откровенность зачастую плохо вязалась с общественной моралью XIX в. Но, с одной стороны, никто не мог подвергнуть цензуре сам библейский текст (как нередко поступали пуритански настроенные христианские издатели и переводчики). А с другой – еврейская традиция незнакома с таким занятием, как простое чтение Библии: библейский текст всегда воспринимается сквозь призму его традиционных толкований.

Ярким примером такого иносказательного прочтения Библии может служить «Шир га-Ширим» (Песнь песней). Как известно, Песнь песней – это собрание любовных стихов, иногда достаточно откровенных, автором которых, по версии самого текста, является царь Соломон. В еврейском и христианском вероучениях включение этой книги в библейский канон стало возможным лишь благодаря ее



иносказательному пониманию: еврейская традиция усматривает в этих стихах аллегорию взаимоотношений Всевышнего (юноши) и еврейского народа (девушки) (схожим образом христианская традиция усматривает в Песни песней аллегорию отношений Христа и церкви). Лишь это аллегорическое прочтение – вкупе с авторитетным авторством – могло позволить Песни песней считаться «святая святых» (по выражению р. Акивы в Талмуде)<sup>8</sup> всего Священного Писания. При этом дословный смысл книги отошел на второй план. Однако уже в Средние века появились еврейские комментаторы, которые, не ставя, впрочем, под сомнение истинность аллегорического прочтения, трактовали текст в соответствии с *sensus literaris*, прямым смыслом, иногда с привлечением примеров из арабской или французской любовной лирики<sup>9</sup>. Несмотря на то что Песнь песней была освящена традицией, в XVIII в. религиозным авторам становилось всё сложнее мириться с прямым смыслом текста, который не желал скрываться за аллегорией. Так, протестантский теолог Иоганн Давид Михаэлис (1717–1791) в своем переводе Ветхого завета «mit Anmerkungen für Ungelehrte» («с примечаниями для неученых»), печатавшемся в Геттингене начиная с 1769 г., просто опустил Песнь песней, аргументируя это тем, что описания любви в ней столь откровенны, что нежелательно знакомить с ними читателей перевода [Michaelis 1785, XIV].

Для иудаизма Песнь песней имеет особенное значение. Цитатами из нее пронизаны Талмуд и мидраши. В разных традициях она является частью пасхальной или даже субботней литургии. Наконец, Песнь песней – один из центральных текстов еврейской мистики [Дан 2003, 51–57]. Таким образом, в иудаизме Песнь песней всегда оставалась частью религиозной жизни. Не будучи склонным к излишнему пуританизму, иудаизм воспринимал откровенные библейские описания сквозь призму традиционной герменевтики. Читая, например, стих «две груди твоих – как двойни молодой серны, па-

<sup>8</sup> Мишна, трактат «Ядаим» 3, 5.

<sup>9</sup> О средневековых толкованиях Песни песней ср., например, Astell 1990. Ср. также: Rühle, 468–469. Из новейших публикаций на русском языке стоит упомянуть диссертацию протоиерея Геннадия Фаста, где автор уделяет несколько страниц и еврейскому прочтению этой книги [Фаст 2000, 47–54]. К сожалению, история еврейского толкования Песни песней изложена здесь несколько тенденциозно и не всегда достаточно точно.

сущиеся между лилиями» (4, 5)<sup>10</sup>, было вполне естественно воспринимать его в соответствии с объяснением, которое приводит Р. Шеломо Ицхаки (Раши, ок. 1040–1105)<sup>11</sup>: «*Две груди твоих* – это две кормящих груди, то есть Моисей и Аарон».

Однако в XIX и XX вв. начинает формироваться новое восприятие библейского текста, в котором Песнь песней играет особую роль: помимо Пятикнижия и Псалтыри Мозес Мендельсон перевел на литературный немецкий язык лишь Песнь песней<sup>12</sup>, взяв за основу появившийся незадолго до того перевод Гердера [Gaier 2005]. В 1871 г. один из основателей еврейской историографии, Генрих Грец, выпустил свой перевод и комментарий Песни песней [Graetz 1871]<sup>13</sup>. В XX в. эта традиция была продолжена: в 1916 г. девятнадцатилетний Гершом Шолем печатает в типографии своего отца собственный перевод Песни песней – в качестве примера древнееврейской любовной лирики [Scholem 1916]. В 1921 г. Франц Розенцвейг использует Песнь песней как основной библейский текст для описания философской природы божественного откровения [Rosenzweig 1921]. В 1922 г. близкий друг Франца Кафки (и спаситель его литературного наследия), Макс Брод, публикует в Мюнхене свой вариант Песни песней, где он переставляет местами отдельные части, пытаясь таким образом реконструировать ее «изначальный» сюжет [Brod 1922, Vol. 2, 5–65]. А в 1931 г. статью, посвященную Песни песней для восьмого тома первой (немецкой) энциклопедии иудаики («Encyclopedia Judaica») пишет не кто иной, как Лион Фейхтвангер. Любопытно, что и в России примерно в то же время Абрам Эфрос публикует свой перевод Песни песней с предисловием Василия Розанова и многочисленными комментариями, в том числе поэтическими переложениями из русской поэзии [Эфрос 1909].

<sup>10</sup> Здесь и далее перевод следует русскому синодальному переводу, адаптированному для данного контекста.

<sup>11</sup> Как и в большинстве случаев, Раши адаптирует комментарий классического мидраша.

<sup>12</sup> Опубликовано посмертно в 1788 г. В свою очередь этот перевод основывается на немецком поэтическом переложении Иоганна Готфрида Гердера, который вдохновил в том числе и молодого Гете на создание своего поэтического перевода. Ср.: Polaschegg 2005, 165. Подробно о переводе Мендельсона см.: Schorch 2003. О переводах Библии Мендельсоном см.: Weinberg 1989, 97–118.

<sup>13</sup> Представителями ортодоксии комментарий Греча был подвергнут резкой критике как «еретический», ср.: Shavit, Eran 2007, 134.

Однако и на этом ярком фоне особняком стоит комментарий раввина Рафаэля Бройера (1881–1932). Рафаэль Бройер, один из ярких представителей еврейско-немецкой неоортодоксии, внук ее основателя Самсона Рафаэля Гирша, был на тот момент раввином ортодоксальной общины города Ашаффенбург в Баварии<sup>14</sup>. Впрочем, для многих эта должность была лишь еще одной ступенью на пути к раввинату Франкфурта-на-Майне, города, где находилась главная ортодоксальная община на территории Германской империи. Действительно, в 1928 г. Рафаэль Бройер был близок к тому, чтобы унаследовать своему отцу Соломону Бройеру, зятю С.Р. Гирша, который на протяжении 36 лет был франкфуртским раввином. Однако совет общины выбрал иного кандидата, с одной стороны, не пожелав делать франкфуртский раввинат уделом одной семьи, а с другой – припомнив ему скандал с публикацией комментария на Песнь песней [Morgernstern 1995, 226–228].

В 1912 г. во Франкфурте Рафаэль Бройер опубликовал небольшой текст, который представлял собой разбор и толкование Песни песней [Breuer 1912a]. За несколько предшествующих лет Бройер успел выпустить свои комментарии на другие библейские «свитки»: Руть (1908), Плач Иеремии (1909), Эсфирь (1910), Екклесиаст (1911), но ни один из них не был встречен таким шквалом негодования, как комментарий на Песнь песней. И дело было даже не столько в том, что автор в нем намеренно отошел от аллегорического прочтения текста. Пикантность его комментария состояла в том, что Песнь песней оказалась в понимании Бройера не романтической историей любви юноши и девушки, а *предостережением* всех молодых людей от до- и внебрачных любовных связей. Действительно, аргументировал Бройер в напечатанном всё в том же 1912 г. апологетическом памфлете «Zur Abwehr» (где он, к слову, цитирует «Лорелею» Гейне

---

<sup>14</sup> Бройер родился в венгерском городе Папа. После того, как его отец Соломон Бройер (1850–1926), зять С.Р. Гирша, стал после смерти тестя раввином ортодоксальной еврейской общины Франкфурта (Israelitische Religionsgesellschaft), семья переехала в Германию. После окончания школы и йешивы Бройер изучал историю в нескольких немецких университетах, получив докторскую степень. С 1910 г. был раввином ортодоксальной общины Ашаффенбурга. Его брат Исаак Бройер (1883–1946) – известный ортодоксальный мыслитель, писатель и политический деятель. В 1936 г. эмигрировал в Палестину, где стал видным представителем партии «Поалей Агудат Исраэль», одним из основателей которой он являлся.

как пример прекрасного, но несовместимого с иудаизмом литературного творения) [Breuer 1912b] – как можно предположить, что царь Соломон воспекает тот вид любви, который описан в Песни песней?! Ведь каждая строка этого текста противоречит традициям иудаизма и предписаниям Талмуда! Может ли еврейская девушка (а ведь инициатива на протяжении всего текста исходит именно от нее) завлекать к себе молодого человека, соблазнять его, отдавать себя ему, а затем бегать за ним по городу и, отыскав, тайно приводить его в дом своих родителей?! Всё это, говорит Бройер, никак не вяжется с еврейским пониманием того, *как* должны быть построены отношения между мужчиной и женщиной. При этом комментарий написан в несколько ироническом, даже фривольном стиле и за неимением традиционных авторитетов, на которые автор мог бы сослаться, густо разбавлен цитатами из немецкой романтической поэзии.

В качестве методического ключа к тексту Песни песней Бройер избрал седьмую главу книги притч Соломона, где рассказывается о том, как развратная женщина завлекает в свои сети молодого человека. На языковом уровне в описании любовных сцен существуют пересечения между этими двумя текстами, что и дало автору повод сопоставить их не только на уровне языка, но и на уровне содержания. Таким образом, Песнь песней предстает перед нами не как песнь чистой любви, но как последовательное осуждение полового разврата, представленного на примере двух обуреваемых страстью молодых людей. Вот как, например, автор комментирует слова возлюбленной во второй главе (стихи 4–7) Песни песней, где та произносит следующие слова:

Он ввел меня в дом пира, и зная его надо мною – любовь. Подкрепите меня вином, освежите меня яблоками, ибо я изнемогаю от любви. Левая рука его у меня под головою, а правая обнимает меня. Заклинаю вас, дочери Иерусалимские, сернами или полевыми ланями: не будите и не тревожьте любви доколе ей угодно.

Бройер пишет, комментируя эти слова, от имени девушки:

Он не сразу сказал мне, *зачем* он привел меня в дом пира. Но я сразу поняла его намеренье. Под «знаком любви» вошли мы в дом. Его речь, его разгоряченный вид, его пылающий взгляд – всё это не оставляло сомнений, что мы пришли в винный дом *не* за тем, чтобы пить вино. Зна-

мя, под которым мы вошли в дом, гласило – «любовь». <...> После того, как мы вошли, он стал улащивать меня пирогами и яблоками. Хозяин, наверное, предпочел бы, если бы мы пили вино. Но я была больна любовью, я была достаточно пьяна, чтобы не нуждаться в стимулирующем действии вина. Вино довело бы мое опьянение до полного беспамятовства. Однако пироги и яблоки оказались уместны. Они усилили во мне то чувство страстного ожидания, которое начало меня обволакивать. *Левая рука его у меня под голову, а правая обнимает меня* – вот наконец я добилась того, к чему стремилось мое сердце.

Далее Бройер продолжает уже от себя:

И в тот момент, когда Суламифь достигла того, чего она так страстно желала, она с торжественно поднятой рукой закликает дочерей иерусалимских не следовать за ней, не будить и не растревоживать любовь, но ждать, пока она сама того пожелает: *Заклинаю вас, дочери Иерусалимские, сернами или полевыми ланями: не будите и не тревожьте любви, доколе ей угодно*. Сернами или полевыми ланями, которые пугливо убегают при звуке шагов мужчины, заклиная я вас! Учитесь у них этой пугливости, дочери иерусалимские! На напрашивайтесь. Не ведите себя вызывающе. Гордым и чистым да будет слово ваше и лик ваш. *Не будите и не тревожьте любви доколе ей угодно*: женская душа, чистое сердце женщины всегда точно знает, когда открыть себя любви, – *когда она того пожелает*, – когда сама любовь, чистая, скромная, естественная того потребует. Чистое сердце женщины не будет «будить» и тем более «возбуждать», нарочно доводить до пламенной страсти свою любовь. В святом целомудрии будет оно ожидать, пока *она того пожелает* [Breuer 1912a, 10–11].

В качестве комментария на стихи 11–12 из той же главы («Вот, зима уже прошла; дождь миновал, перестал; цветы показались на земле; время пения настало, и голос горлицы слышен в стране нашей. Смоковницы распустили свои почки, и виноградные лозы, расцветая, издают благовоние. Встань, возлюбленная моя, прекрасная моя, выйди!») Бройер приводит лишь одну строку из стихотворения Гейне: «Im wunderschönen Monat Mai, als alle Knospen sprangen» (в переводе Бальмонта: «В волшебный, светлый месяц май / цветы благоухали / и грезы нежные любви / в моей душе сияли») [Breuer 1912a, 11]<sup>15</sup>. А комментируя стихи «Встретили меня стражи, обходящие город:

<sup>15</sup> Надо отметить, что и здесь, и в прочих местах, где автор приводит цитаты из Гейне, он, кажется, совершенно не обращает внимания на ироничный стиль этих стихотворений.

“Не видели ли вы того, которого любит душа моя?” Но едва я отошла от них, как нашла того, которого любит душа моя, ухватила за него, и не отпустила его, доколе не привела его в дом матери моей и во внутренние комнаты родительницы моей» (3, 3–4), Бройер пишет:

Девушка не сообщает нам, что ответили стражники на ее сконфуженный вопрос. Возможно, они высмеяли ее или же смотрели на нее в задумчивости дольше, чем она в своей спешке могла вытерпеть. И вот она, не дождавшись нужных ей сведений, бежит дальше и наконец находит того, кого душа ее любит...

И тогда она совершает нечто, о чем она не сможет думать без стыда и раскаяния. Она – бывшая застенчивая девушка – удерживает юношу и не отпускает его до тех пор, пока не приводит его в дом своей матери <...> – даже перед осквернением этой святыни не останавливается чувственная страсть! Она не останавливается даже перед тем, чтобы превратить чистую, святую обитель, которая когда-то была свидетельницей чистого, святого материнства, в пристанище горячего сладострастия [Breuer 1921a, 15].

Уже по этим кратким выдержкам можно судить о том, насколько далеко автор ушел от классической (как аллегорической, так и дословной) интерпретации библейского текста.

Очевидно, что подобный комментарий не мог не оскорбить чувств верующих: возмущение вызвал не только сам посыл комментария, который делал из святой песни любви описание полового разврата, но и не в меньшей степени его откровенный и острый язык, немислимый для ортодоксального автора.

Как уже было сказано, в том же 1912 г. Бройер выпустил в свет апологию своего творения, написанную, впрочем, всё в том же насмешливом, даже язвительном тоне, которым он никого не убедил [Breuer 1912b, 4–5]<sup>16</sup>. Честное имя автора было спасено лишь некоторым снисхождением, которое испытывали критики перед представителем столь великолепного рода франкфуртских раввинов. Но Бройеру было ясно дано понять, что второго такого *faux-pas* от него не потерпят. Через некоторое время, Бройер, пытаясь сгладить то впечатление, которое он произвел первым своим комментарием,

---

<sup>16</sup> В этом комментарии автор, с одной стороны, отвергает нападки критиков, однако, с другой стороны, всё же несколько сдает позиции, говоря, что предложил свое толкование Песни песней лишь как «гипотезу».

выпустил второй комментарий к Песни песней, классически следующий аллегорической интерпретации текста [Breuer 1923]<sup>17</sup>.

Причины и внутренние мотивы, которые побудили ортодоксального раввина Бройера к написанию столь неоднозначного комментария, можно объяснить осуждением разрушения, в его понимании, основ еврейского (и не только еврейского) общества, которое привело к тому, что женщина стала искать возможности для своей самореализации за пределами семьи и дома [Morgenstern 2001].<sup>18</sup> Однако следует отметить, что комментарий Бройера – это не только ультраконсервативная реакция на «женский вопрос». Комментарий Бройера, созданный на фоне декаданса, присущего эпохе *fin de siècle*, посвящен проблеме отношения полов, сексуальности в куда большей степени, чем просто переосмыслению положения женщины в современном обществе. Моральный посыл его трактовки Песни песней скорее совпадает с толстовским взглядом на половые отношения. Толстой утверждает (в своем «Послесловии к “Крейцеровой сонате”»), которое было написано, как и апология Бройера, после того, как его произведение не было принято многими читателями), что на «плотскую любовь» не следует смотреть как на «поэтическое и возвышенное состояние», а как на «на унижительное для человека животное состояние» [Толстой 1936, 80]. Эта мысль практически дословно повторяет то, о чем говорит Бройер. И хотя Бройер и не призывает к аскетизму, как Толстой, однако общий тон явно совпадает с толстовским, и не исключено, что он был навеян именно «Крейцеровой сонатой». По мнению Бройера, вся суть Песни песней заключается именно в том, что секс и религия не дополняют друг друга, как это видится сторонникам «романтического» прочтения Песни песней<sup>19</sup>, а находятся в противоречии друг с другом. Поэтому

<sup>17</sup> Примечательно, что этот комментарий вышел уже не как часть общего комментария на «Пять свитков», а как отдельное произведение. Нигде автор не упоминает свой первый комментарий.

<sup>18</sup> Ср. также: Morgenstern 2003 и Breuer 2014, 204–206. Еще в 1907 г. Бройер опубликовал памфлет «Дневник еврейской студентки» [Breuer 1907], где он продемонстрировал, с его точки зрения, губительность университетской жизни для еврейской девушки.

<sup>19</sup> Примечательно, что такое сближение эротики и религии в иудаизме характерно для мистической традиции, где эти две сферы традиционно рассматриваются как дополняющие друг друга. При этом он еще более отдаляется от символической трактовки Библии С.Р. Гирша, в котором Гершом Шолем (со свойственной ему остротой) видел нереализовавшегося мистика.

невозможно предположить, что в качестве аллегии возвышенного чувства любви к Всевышнему царь Соломон выбрал такую, по выражению Бродского, «нисходящую» метафору, как сексуальное влечение.

Отвечая одному оскорбленному берлинскому критику, который обвинил Бройера в том, что он своим комментарием разрушает не только «прямой смысл» текста, но и тот возвышенный поэтический взгляд, который усматривает в любящих героях Песни песней аллегию отношений Всевышнего и народа Израиля, Бройер саркастически пишет:

Мы так и видим обильный поток крови, плещущий из измученного сердца критика. Бедный рецензент! Мне и вправду жаль тебя. Однако ты бы мог избежать той потери крови, которую причинило тебе чтение моего комментария, если бы ты был посообразительней. Вы же, берлинцы, такой умный народ! Так как же случилось, что у тебя не нашлось ни толики понимания намерений моего комментария, когда ты читал его критическим своим глазом? Неужели ты, бедный, истерзанный тысячей уколов в сердце критик, не видишь, что те самые слова, которые дышат высочайшей святостью, если их произносит собравшаяся в Судный день община Израиля, теряют ее в тот миг, когда их произносит влюбленная девушка, принимающая у себя ночью своего возлюбленного? [Breuer 1912b, 17].

В другом месте своей апологии Бройер замечает:

Религиозный эрос [sic!] может и должен свободно и беспрепятственно развиваться. <...> Сексуальный же эрос должен быть преодолен. Если бы он мог свободно развиваться, то он двигался бы в направлении противоположном религиозному. Только после того, как нравственная сила сможет подчинить себе его и подавить, возникнет та единоправленность религии и эротики, о которой мечтают шлегели [Breuer 1912b, 10].

Иными словами, Бройер утверждает, что свободная реализация сексуального влечения не может привести к тому идеалу любви, о которой мечтают немецкие романтики. Более того, именно это неверное прочтение библейской книги само сформировало тот идеал «возвышенной», а на самом деле пропитанный эротическим томлением любви, которую воспевает европейская поэзия начиная с мин-



незингеров и заканчивая романтиками<sup>20</sup>. Таким образом, комментарий Рафаэля Бройера на Песнь песней представляет собой реакцию и своеобразное диалектическое преодоление того сближения иудаизма и светской культуры, которое пропагандировалась классической неоортодоксальной школой.

Здесь имеет смысл обратиться к другой трактовке Песни песней, также созданной автором, причислявшем себя к неоортодоксальному течению иудаизма. Речь идет о комментарии на Песнь песней ортодоксального раввина Йозефа Карлебаха<sup>21</sup>.

В 1933 г. во Франкфурте выходит его перевод и комментарий на Песнь песней. На второй странице мы читаем: «Всем еврейским молодоженам посвящается». Как и Рафаэль Бройер, Карлебах трактует Песнь песней в соответствии с прямым, а не аллегорическим пониманием текста. В первую очередь его комментарий направлен против попыток «критического» прочтения и деконструкции библейской книги<sup>22</sup>. Однако в подходе Карлебаха присутствует скрытая полемика с Рафаэлем Бройером, комментарий которого Карлебах, впрочем, нигде напрямую не упоминает<sup>23</sup>. Так, отвечая на вопрос, является ли Песнь песней любовной лирикой или аллегорией отношений Всевышнего и Израиля, Карлебах на примере «Песни Магомета» («Mahomets Gesang») Гете [Carlebach 1933, 12–13] (!) показывает, что истинная поэзия всегда несет в себе измерение, направленное в вечность. Лишь это измерение придает поэзии ее истинное значение, как обертоны обеспечивают глубину музыкального звучания. Описание горного потока в «Песни Магомета» – нечто большее, чем просто описание природы. Так и через прямой смысл Песни песней проглядывает заложенная в ней метафоричность, которая, однако, не затмевает, а лишь дополняет его. Карлебах говорит:

<sup>20</sup> Бройер предлагает краткий экскурс в историю европейской любовной лирики, чтобы доказать это влияние [Breuer 1912b, 7–8].

<sup>21</sup> Йозеф Карлебах, родившийся в 1883 г. в Любеке, был раввином ортодоксальной общины Альтоны и затем Гамбурга. В 1942 г. он вместе с женой и тремя дочерьми был убит под Ригой. Его комментарий на Песнь песней вышел в 1933 г. во Франкфурте.

<sup>22</sup> Как оно было предпринято, например, Максом Бродом, см. выше.

<sup>23</sup> Моргенштерн отмечает, что отсылка к комментарию Бройера у Карлебаха нет. Действительно, прямых упоминаний этого комментария мы у Карлебаха не находим, однако нет никаких сомнений, что комментарий этот был Карлебаху хорошо известен и что в своем комментарии он, как будет показано, неоднократно отсылает к нему.

Любовные отношения между мужчиной и женщиной для евреев столь святы и величественны, что при их переносе (на отношения Всевышнего и народа Израиля. – В.С.) никогда не возникало ни неловкости, ни чувства предосудительности, чтобы могло бы сделать невозможным их применение или трактовку по отношению к самому благородному, что есть в человеке [Carlebach 1933, 17].

Таким образом, нет ничего неестественного или «неприличного» в том, что любовные отношения используются как аллегория религиозного чувства. Более того, Карлебах видит нечто ханжеское в самом отвержении возможности такой аллегории: «[Этот образ] оставался непонятым лишь теми, чье религиозное чувство отставало от овладевающих ими ощущений благородной или низменной чувственности» [Carlebach 1933, 17].

Вопрос, таким образом, не столько в том, является ли Песнь песней аллегорией отношений Всевышнего и Израиля, а в том, как соотносится в ней обозначающее и обозначаемое. Карлебах утверждает, что это соотношение может опираться лишь на схожесть, но никак не на противопоставление, так как сама суть подобной аллегории лежит в принципиальном паритете обеих ее сторон. Если равенство нарушено, если нечто низменное берется для того, чтобы олицетворять собой нечто возвышенное, то утрачивается самая суть аллегории. Карлебах заключает, что аллегорическое сравнение «сопоставляет нечто разнородное, преходящее и вечное, зримое и духовное, но никогда *морально противоречащее*» [Там же] (выделено Карлебахом. – В.С.). Именно поэтому Песнь песней – поэзия чистой любви, в которой телесное и духовное сливаются друг с другом, где «конкретные», «физиологические» описания приобретают возвышенное значение. «Так, – заключает Карлебах, – Песнь песней показывает высочайший триумф всеосвящающей земной и небесной любви, связывающей воедино небо и землю» [Carlebach 1933, 20].

Нет никаких сомнений в том, что эти рассуждения направлены против прочтения Песни песней, представленного в комментарии Рафаэля Бройера<sup>24</sup>. Своей апологией прямого смысла текста Песни

---

<sup>24</sup> Может быть несколько объяснений тому, почему Карлебах нигде напрямую не называет имени Бройера. С одной стороны, возможно, в этом кроется некая «цеховая солидарность», когда один автор, принадлежащий к ортодоксальному лагерю немецкого еврейства, не хочет открыто сводить счёты с другим представителем того же лагеря.

песней Карлебах спасает его от той дискредитации, которой он был подвергнут Бройером. Но Карлебах идет еще дальше, утверждая, что слияние прямого значения и аллегории делает возможным не только проекцию «вверх», но и проекцию «вниз», ведь если земная любовь может служить прототипом для любви небесной, то и наоборот – любовь небесная может проецироваться на любовь земную.

Песнь песней, в понимании Карлебаха, является уже не предостережением, но, наоборот, воспеванием религиозного чувства через любовь – и любви через религиозное чувство. Отношения между возлюбленными это уже не «падение», но наоборот – возвышение. Именно эта «обратная метафоричность» делает невозможным понимание Песни песней как пусть очень хорошей, но только любовной поэзии. Сам текст не позволяет загнать себя в узкие рамки «прямого» смысла, заставляя читателя видеть в нем одновременно обе составляющих – дословную и аллегорическую<sup>25</sup>. Песнь песней остается сентенцией, но это уже не предупреждение, а наоборот – пример для подражания. Призыв «Заклинаю вас, дочери Иерусалимские, сернами или полевыми ланями: не будите и не тревожьте любви, доколе ей угодно», в котором Бройер видел призыв девушки к своим подругам не следовать за ней в ее «падении» (см. выше), Карлебах понимает совершенно иначе:

Образом серн и ланей, которых нельзя пугать, которые мирно пасутся, но столь поспешно убегают при малейшей попытке позвать их, она (девушка. – *В.С.*) призывает своих верных спутниц предоставить влюбленных самим себе и не мешать спокойному развитию их чувств поспешным вопросом или непрошенным одобрением [Carlebach 1933, 60].

Окончание же Песни песней, восклицание девушки «Беги, возлюбленный мой; будь подобен серне или молодому оленю...», в понимании Карлебаха – это уже не гордый отказ, не преодоление своей любви, как у Бройера, а надежда на скорое возвращение возлюбленного и на вечное счастье с ним [Carlebach 1933, 125].

---

Однако более вероятно, что Карлебах не хочет открыто напоминать Бройеру о его «проступке», который тот уже сам попытался загладить своим повторным комментарием.

<sup>25</sup> Здесь важно указать на параллель такой интерпретации с тем пониманием Песни песней, которое сформулировал Франц Розенцвейг в своем труде «Звезда Избавления» (1921). Подробнее об этом см.: Rühle 2004.

За двумя столь разными интерпретациями кроется схожий посыл. Ортодоксальные раввины Бройер и Карлебах предлагают своим читателям два противоположных, но одинаково смелых прочтения одного и того же библейского текста. Создавая свое понимание иудаизма, ортодоксия прибегала порой к самым «неортодоксальным» решениям. Именно эта смелость (ныне во многом утерянная) была некогда отмечена Г.К. Честертоном: «Никогда еще не было ничего более рискованного и захватывающего, чем ортодоксия» [Chesterton 1941, 183]<sup>26</sup>.

#### Литература и источники

- Гейне 1934 – *Гейне Г.* Германия. Зимняя сказка / Пер. с нем. Л. Пеньковского. М.: Academia, 1934. 215 с.
- Дан 2003 – *Дан Й.* Германский Хасидизм. Тель Авив: Изд-во Открытый университет, 2003. Ч. 1–2. 240 с.
- Толстой 1936 – *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений / Под общ. ред. В.Г. Черткова. В 90 т. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1936. Т. 27. 771 с.
- Фаст 2000 – *Фаст Г.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона, Красноярск: Енисейский благовест, 2000. 757 с.
- Эфрос 1909 – *Эфрос А.* Песнь Песней Соломона / Пер. с древнеевр. и примеч. А. Эфроса, предисл. В. Розанова. СПб.: Пантеон, 1909. 272 с.
- Astell 1990 – *Astell N.W.* The Song of Songs in the Middle Ages. Ithaca, N Y and London: Cornell UP, 1990. 103 p.
- Breuer 1907 – *Breuer R.* Tagebuch einer jüdischen Studentin. Frankfurt a. M.: Gebrüder Knauer, 1907. 16 S.
- Breuer 1912a – *Breuer R.* Die fünf Megilloth übersetzt und erklärt von R. Breuer. Erster Teil: Hoheslied. Frankfurt a. M.: A.J. Hoffmann, 1912. 46 S.
- Breuer 1912b – *Breuer R.* Zur Abwehr. Frankfurt a. M.: Knauer, 1912. 29 S.
- Breuer 1923 – *Breuer R.* Lied der Lieder übersetzt und erläutert von Raphael Breuer. Frankfurt a. M.: A.J. Hofmann, 1923. 158 S.
- Breuer 1986 – *Breue, M.* Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1986. 525 S.
- Breuer 2014 – *Breuer R.* Das Buch Josua übersetzt und erläutert / Mit Erklärungen und einem Nachwort von M. Morgenstern. Berlin: LIT, 2014. 241 S.
- Brod 1922 – *Brod M.* Heidentum, Christentum, Judentum. München: Wolff, 1922. 318 S.

<sup>26</sup> Эти слова Мордехай Бройер (родной племянник Рафаэля Бройера) взял в качестве эпиграфа к своему опубликованному в 1986 г. монументальному труду о немецко-еврейской ортодоксии [Breuer 1986].

- Carlebach 1933 – *Carlebach J.* Das Hohelied / Übertragen und gedeutet von Joseph Carlebach. Frankfurt a. M.: Hermon-Verl., 1933. 135 S.
- Chesterton 1941 – *Chesterton G.K.* Orthodoxy [1908]. London: Lane, 1941. 199 p.
- Gaier 2005 – *Gaier U.* Herders Hohelied-Interpretation // Perspectives on the Song of Songs [Perspektiven der Hoheliedauslegung] / Ed. by A. Hadegorn. Berlin; New York: de Gruiter, 2005. P. 317–337.
- Graetz 1871 – *Graetz H.* Schir ha Shirim oder das Salomonische Hohelied, übersetzt und kritisch erläutert. Wien: Braumüller, 1871. 219 S.
- Hirsch 1912 – *Hirsch S.R.* Gesammelte Schriften. Vol. VI. Frankfurt a. M.: Kaufmann, 1912. 529 S.
- Hirsch 1921 – *Hirsch S.R.* Choreb. Versuche über Jissoroëls Pflichten in der Zerstreung zunächst für Jissoroëls denkende Junglinge und Jungfrauen. Frankfurt a. M.: Kaufmann, 1921. 522 S.
- Katz 1998 – *Katz J.* The Controversy over the Temple in Hamburg and the Rabbinic Assembly in Braunschweig. Milestones in the Development of Orthodoxy // Divine Law in Human Hands. Case Studies in Halachic Flexibility. Jerusalem: Magnes Press, 1998. P. 216–254.
- Michaelis 1785 – *Michaelis D.* Deutsche Übersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte XII. Göttingen: Vandenhoech, 1785. 310 S.
- Morgenstern 1995 – *Morgenstern M.* From Frankfurt to Jerusalem Isaac Breuer and the History of the Secession Dispute in Modern Jewish Orthodoxy. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. 384 p. (нем. оригинал: *M. Morgenstern* Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaak Breuer und die Geschichte des “Austrittsstreits” in der deutsch-jüdischen Orthodoxie. Tübingen: Mohr, 1995. 388 S.)
- Morgenstern 2003 – *Morgenstern M.* Ha-Rav Rafa’el Broyer u-ferusho le-Shir ha-Shirim [иврит] // Revue Européenne des Études Hébraïques. 2003. № 9. P. 103–109.
- Morgernstern 2001 – *Morgenstern M.* Von “jüdischer Züchtigkeit” und “sinnlichem Vergnügen” – die Kommentare zum Hohenlied von H. Graetz und R. Breuer // Frankfurter Judaistische Beiträge. 2001. № 28. S. 121–148.
- Polaschegg 2005 – *Polaschegg A.* Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin; New York: de Gruiter, 2005. 613 S.
- Protokolle 1847 – Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner, abgehalten zu Breslau vom 13. bis 24. Juli 1846. Breslau: Ullmann, 1847. 330 S.
- Rosenzweig 1921 – *Rosenzweig F.* Stern der Erlösung. Frankfurt am Main: Kaufmann, 1921. 532 S.
- Rühle 2004 – *Rühle I.* Das Hohelied – ein weltliches Liebeslied als Kernbuch der Offenbarung // Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum “Stern der Erlösung” / Ed. M. Brassler. Tübingen: Niemeyer, 2004. S. 453–479.
- Scholem 1916 – *Scholem G.* Das Hohe Lied. Alt-hebräische Liebeslyrik. Berlin: A. Scholem, 1916. 24 S.
- Schorch 2003 – *Schorch G.* Zwischen Sakralität und Säkularität – Die Hohelied-Übersetzung Moses Mendelssohn // Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur. 2003. Vol. 1. S. 123–144.

- Shavit, Eran 2007 – *Shavit J., Eran M.* The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books. Berlin: de Gruiter, 2007. 566 p.
- Vierhaus 1990 – *Vierhaus R.* Die Landjudenschaften in Deutschland als Organe jüdischer Selbstverwaltung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 5 S.
- Weinberg 1989 – *Weinberg W.* Moses Mendelssohns Übersetzungen und Kommentare der Bibel // Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte. 1989. Vol. 41. Iss. 2. S. 97–118.

---

## **The New Sulamith: The Song of Songs in the Commentaries of Raphael Breuer and Joseph Carlebach**

**Vladislav Zeev Slepoj**

University of Salzburg (Salzburg, Austria)

University of Halle-Wittenberg (Halle, Germany)

PhD in Philosophy

ORCID: 0000-0003-4165-0969

Zentrum für jüdische Kulturgeschichte

Residenzplatz 1, Stiege 3

5020 Salzburg

E-mail: vladislav.slepoj@sbg.ac.at

**Summary:** The present paper analyses two commentaries on the Song of Songs, written by two representatives of the Jewish Neoorthodox movement in Germany at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, Raphael Breuer (1881–1932) and Joseph Carlebach (1883–1942). Remaining on the positions of Orthodox Judaism, the authors, however, leaved the traditional interpretation of the Song of Songs as an allegory for the love between God and the People of Israel. But while Joseph Carlebach understands the Song of Songs as a hymn to traditional Jewish family values, Raphael Breuer interprets it rather as a warning of the pre- and extramarital sexual relations. Raphael Breuer’s provocative interpretation was strongly opposed even by numerous representatives of the Neo-orthodox Judaism. Due to this severe reaction, Breuer was forced to publish another commentary on Song of Songs, in which he committed himself to the traditional understanding of it as an allegory. In the present paper is shown to what extent the commentaries of Breuer and Carlebach can be understood as a reaction of the Jewish Orthodoxy to challenging the traditional Jewish family values by Reform Judaism and “Modern world”.

**Keywords:** *Song of Songs, Neo-orthodoxy, Judaism, Raphael Breuer, Joseph Carlebach, the Reform Judaism, Bible*

## References:

- Astell, N. W., 1990, *The Song of Songs in the Middle Ages*. Ithaca, Cornell Up, 103.
- Breuer, M., 1986, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918* [The Jewish Orthodoxy in the German Reich]. Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag bei Athenäum, 525.
- Breuer, R., 2014, *Das Buch Josua übersetzt und erläutert. Mit Erklärungen und einem Nachwort von M. Morgenstern* [The Book of Jonah, translated and annotated by M. Morgenstern]. Berlin, LIT, 241.
- Dan, J., 2003, *Germnaskii Khasidizm* [The German Hasidism]. Tel Aviv, Open University, 240.
- Fast, G., 2000, *Tolkovanie na knigu Pesn' Pesnei Solomona* [Commentary on the Solomon's Song of Songs]. Krasnoyarsk, Eniseyskiy blagovest, 557.
- Gaier, U., 2005, Herders Hohelied-Interpretation [Herder's interpretation of The Song of Songs]. *Perspectives on the Song of Songs, Perspektiven der Hoheliedauslegung*, ed. A. Hadegor, 317–337. Berlin, New York, de Gruiter, 373.
- Katz, J., 1998, The Controversy over the Temple in Hamburg and the Rabbinic Assembly in Braunschweig. Milestones in the Development of Orthodoxy, *Divine Law in Human Hands. Case Studies in Halachic Flexibility*, 216–254. Jerusalem, Magness Press, 551.
- Morgenstern, M., 2002, *From Frankfurt to Jerusalem Isaac Breuer and the History of the Secession Dispute in Mordern Jewish Orthodoxy*. Leiden, Boston, Köln, Brill, 384.
- Morgenstern, M., 2001, Von “jüdischer Züchtigkeit” und “sinnlichem Vergnügen” – die Kommentare zum Hohenlied von H. Graetz und R. Breuer [About “Jewish Modesty” and “sensual pleasure” – the commenraries on the Song of Songs by H. Graetz and R. Breuer]. *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 28, 121–148.
- Morgenstern, M., 2003, Ha-Rav Rafa'el Broyer u-ferusho le-Shir ha-Shirim [Rabbi Raphael Breuer and his commentary on the Song of Songs]. *Revue Européenne des Études Hébraïques*, 9, 103–109.
- Vierhaus, R., 1990, *Die Landjudenschaften in Deutschland als Organe jüdischer Selbstverwaltung* [The “Landjudenschaften” in Germany as organs of the Jewish self-government]. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 5.
- Polaschegg, A., 2005, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert* [The other Orientalism. Principles of the German-oriental imagination in the 19<sup>th</sup> Century]. Berlin, New York, de Gruiter, 613.
- Rühle, I., 2004, Das Hohelied – ein weltliches Liebeslied als Kernbuch der Offenbarung [The Song of Songs – a secular love poem as the essential book of Revelation]. *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum “Stern der Erlösung”* [Rosenzweig as reader. Contextual commentaries on “The Star of Redemption”], ed. M. Brassler, 453–479. Tübingen, Niemeyer, 606.
- Schorch, G., 2003, Zwischen Sakralität und Säkularität – Die Hohelied-Übersetzung Moses Mendelssohn [Between Sacrality and Secularity – The commentary on the

- Song of Songs by Moses Mendelssohn]. *Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, 1, 123–144.
- Shavit, J., and M. Eran, 2007, *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books*. Berlin, de Gruiter, 566.
- Weinberg, W., 1989, Moses Mendelssohns Übersetzungen und Kommentare der Bibel [Moses Mendelssohn's Bible translations and commentaries]. *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 41, 2, 97–118.



УДК 382.3  
ББК 63.3(29=)

**Крещение еврейских девушек  
и их уход из семьи в Российской империи:  
проблема восприятия в еврейской среде  
(по архивным и мемуарным источникам  
начала XIX века)**

***Дмитрий Захарович Фельдман***

Российский государственный архив древних актов,  
Москва, Россия

Кандидат исторических наук  
ORCID: 0000-0002-7035-8185

Российский государственный архив древних актов, главный специалист  
119435, Россия, г. Москва, ул. Большая Пироговская, д. 17  
Тел.: +7(495)580-87-23  
E-mail: rgada@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.4

**Аннотация:** Статья, основанная на опубликованных и архивных источниках, посвящена вопросу о конфликтах в еврейских семьях, происходивших в России в начале XIX в. из-за ухода дочерей из семьи и их крещения. Также упоминаются бесконфликтные случаи ассимиляции еврейских девушек, ставших благодаря замужеству представителями русской аристократии. Отмечается, что еврейские семейные конфликты стали результатом более активных и тесных контактов евреек с неевреями на фоне прогрессивных изменений в обучении и воспитании детей, с одной стороны, и кризисных явлений в социально-экономической жизни российского еврейства того времени – с другой.

**Ключевые слова:** *семейные конфликты, еврейские женщины, крещение, еврейско-нееврейские контакты, следственные дела, архивные документы, мемуары*

С переходом литовских и белорусских евреев в российское подданство в Екатерининскую эпоху в еврейском обществе начинают происходить пока еще скромные, но уже довольно заметные измене-

ния, касающиеся культурологических аспектов его функционирования. Благодаря работе Д.Э. Фишмана о «шкловской Хаскале» второй половины XVIII в. существенной корректировке подвергся вопрос о времени появления на территории Российской империи первых европейски образованных, «просвещенных» евреев (так называемых маскилим) [Fishman 1995]. Одним из следствий ориентации на обще-европейские культурные ценности стали определенные модернизационные изменения в обучении детей, причем в первую очередь это коснулось воспитания девочек. Данная тенденция, возможно основанная на талмудическом предписании учить девочек «греческой мудрости», сохранялась на протяжении всего XIX в., тогда как сыновей опасались отвлекать от изучения Торы даже сочувствовавшие просвещению родители.

Что же касается конца XVIII в., то примеры обучения девочек светским наукам изредка встречались в семьях, принадлежавших к еврейской элите. Так, известный еврейский подрядчик и общественный деятель того времени, автор ряда записок по еврейскому вопросу и консультант Первого еврейского комитета (Комитета об устройстве евреев) 1802–1804 гг., «польского королевского двора надворный советник» Нота Хаимович Ноткин нанял для своих двух дочерей нескольких домашних учителей, чтобы обучить их французскому, русскому и польскому языкам, а также хорошим манерам [Fishman 1995, 53]<sup>1</sup>. Другой деятель «еврейской политики» того времени, могилевский купец Бенъямин Шпеер, также стремился воспитать свою дочь на европейский лад. Однако это имело совершенно неожиданные последствия. Прибывший в Херсон в конце 1786 г. венесуэльский авантюрист-революционер Франсиско де Миранда встретил там дочь Шпеера уже в качестве супруги драгунского полковника князя П.Н. Долгорукова. «Княгиня, – отмечал в своем дневнике 14 ноября 1786 г. де Миранда, – еврейка по происхождению, и, чтобы выйти замуж, ей пришлось креститься, благодаря чему, да еще приданому в 50 тысяч рублей она стала вполне хороша для этого» [Миранда 2001, 30]. Несмотря на свое еврейское происхождение, княгиня Долгорукова занимала видное место в аристократическом обществе Херсона: де Миранда встречал ее на званых обедах и ве-

---

<sup>1</sup> Автор, упоминая об этом эпизоде, употребляет нейтральное в гендерном отношении слово «дети».

черах у генерал-майора князя А.И. Вяземского, на ужине у новороссийского и азовского генерал-губернатора светлейшего князя Г.А. Потемкина [Миранда 2001, 30, 35, 52]. Иронический тон, сопровождающий первое упоминание княгини в дневнике, постепенно сменяется восхищением: по контрасту со многими представителями херсонского «высшего общества» и «князь, и княгиня Долгоруковы чрезвычайно обходительны, и у них нет недостатка в образованности», – гласит запись от 22 ноября 1786 г. [Там же, 35]. Таким образом, культурный уровень представителя русской аристократии и крещеной еврейки казался со стороны совершенно равным, и, вероятно, так оно и было. 30 декабря 1786 г. Долгоруковы устраивали торжественный обед в честь приезда Потемкина в Херсон. «Приятно провели время с княгиней», – отметил пылкий венесуэлец в дневниковой записи [Там же, 49]. 2 января 1787 г. на ужине у Потемкина «князь Долгоруков передал копию письма относительно евреев, адресованного его тестем императору (австрийскому императору Иосифу II. – *Д.Ф.*)» [Там же, 52]. Этот поразительный эпизод, равно как и процитированное выше упоминание о приданом, дают основание утверждать, что связи Шпеера с дочерью не прервались даже после ее возможного бегства из дома и перехода в православие.

Вызывают интерес биографические сведения о вышеупомянутых лицах. Князь Петр Николаевич Долгоруков был сыном князя Николая Сергеевича и внуком князя Сергея Григорьевича (казненного императрицей Анной Иоанновной в 1739 г. по делу «верховников») и Марфы Петровны, урожденной Шафировой (с 1710 г. баронессы). Таким образом, правнук Петра Павловича Шафирова и сам был не чужд еврейской крови. Известно, что Шафиров был женат на крещеной еврейке Анне Самуиловне Копьевой, поэтому его дочь Марфа является галахической еврейкой. Вполне возможно, что, женившись на еврейке, дочери Беньямина Шпеера, Петр Николаевич преследовал цель скрытно восстановить в своем роду еврейство<sup>2</sup>. Чета Долгоруковых имела сына Петра (видимо, недолго прожившего) и дочь Анастасию, вышедшую замуж за Кирилла Григорьевича Михаловского, сенатора и действительного тайного советника. Что касается дочери Беньямина Шпеера, то она упоминается в справочниках по родословию как Екатерина Вениаминовна Шпеер

<sup>2</sup> Информация О.Ю. Минкиной (г. Санкт-Петербург).

[Долгоруков 1854, 95; Власьев 1907, 106; [Аргутинский]-Долгорукой 1913, 74]<sup>3</sup>.

В качестве еще одного яркого примера подобного «мирного» преображения еврейской девушки в представительницу российской аристократии можно привести историю Леи-Юлии Рафалович-Сталинской-Грейг. Как следует из справочника по дворянскому родословию, Лея (или Лия) родилась в Могилеве (Подольском?) 27 января 1800 г., а умерла 28 сентября 1881 г. и была похоронена рядом со вторым мужем на Смоленском лютеранском кладбище в Санкт-Петербурге [Руммель, Голубцов 1886, 222–223]; правда, некоторые историки полагают, что она умерла в 1882 г. [Щукин, Павлюк 2009, 48]. Согласно еврейским источникам, она происходила из богатой и уважаемой хасидской семьи Юго-Западного края. Ее отец, содержатель одного из могилевских трактиров (или гостиницы, почтовой станции) Михл (Михель, Моше) Рафалович Сталинский, был близок к цадику (хасидскому ребе) Исроэлю-Моше Ружинеру. Вполне возможно, содержащиеся в еврейских легендах сведения о богатстве и высоком статусе отца Леи являются не отражением реального положения вещей, а фольклорной условностью: знаменитой заступнице за еврейский народ приписывалось высокое происхождение. Записки известного публициста Ф.Ф. Вигеля, фиксировавшего в данном случае ходившие в высшем обществе Николаева слухи и сплетни о происхождении и скандальном прошлом супруги адмирала А.С. Грейга, рисуют нам совершенно противоположную картину:

Была она сначала служанкой в жидовской корчме под именем Лии или простым названием Лейки. Она была красива, ловка и умением нравиться наживала деньги. Когда прелести стали удаляться и доставляемые ими доходы уменьшаться, имела она уже порядочный капитал, с которым и нашла себе жениха, прежних польских войск (кавалерийского) капитана Кульчинского. Надобно было сменить веру. С принятием св. крещения к прежнему имени Лия прибавила она только литеру «ю» и сделалась Юлией Михайловной. Через несколько времени (не позднее 1820 г.), следуя польскому обычаю, она развелась с ним [Вигель 2000, 545].

---

<sup>3</sup> В одном из современных справочников ее фамилия написана ошибочно: *Шнейер* [История родов 1991, 83].

Еврейская же легенда ничего о первом браке Леи не сообщает, равно как и не проливает свет на ее знакомство с адмиралом и обстоятельства ее крещения. В противоположность сдержанности еврейских рассказчиков история любви «жидовки» и адмирала А.С. Грейга расцвечена в «Записках» Вигеля красочными подробностями: после развода с Кульчинским «прелестная Юлия» в 1820 г. «под предлогом продажи какого-то строевого корабельного леса приехала в Николаев. Ни с кем, кроме главного начальника, не хотела она иметь дела, добилась до свидания с ним, потом до другого и до третьего. Как все люди с чрезмерным самолюбием, которые боятся неудач, Грейг был ужасно застенчив, она на две трети сократила ему путь к успеху. Ей отменно хотелось выказать свое торжество, из угождения же гордому адмиралу, который стыдился своей слабости, жила она сначала уединенно <...> но скоро весь город, или лучше сказать, весь флот, пожелал с нею познакомиться» [Вигель 2000, 545]. Таким образом, связь аристократа с еврейкой, хотя и крещеной, воспринималась русским обществом, в том числе в ближайшем окружении адмирала, как нечто постыдное, как «слабость».

Далее Ф.Ф. Вигель рисует портрет коварной красавицы, которую он впервые увидел в Николаеве в январе 1828 г.:

В ее наружности ничего не было еврейского, кокетством и живостию она скорее походила на мелкопоместных польских паней, так же как они, не знала иностранных языков, а с польским выговором хорошо и умно выражалась по-русски <...>. Она мастерски вела свое дело, не давала (А.С. Грейгу. – *Д.Ф.*) чувствовать оков, ею наложенных, и осторожно шла к цели своей, законному браку. Говорили даже, что он совершился [Вигель 2000, 545–546].

В этом браке у них родилось семеро детей: сыновья Алексей, Самуил, Джон (Иван), Вильям (Василий) и дочери Юлия, Сара, Дженни (Евгения). Правда, адмиральской супруге не удалось избежать по отношению к себе проявлений антисемитизма: еще до замужества, в 1823 г., она подверглась публичному оскорблению со стороны поручика (или мичмана) В.И. Даля, написавшего стихотворный пасквиль о ней, ее сестре и матери, а ее брак с Грейгом не был официально признан, по некоторым данным, в течение почти 40 лет (де-юре она числилась у него экономкой) [Вигель 2000, 261–

262]. При этом некоторые историки утверждают, что Лея Рафалович до конца своих дней оставалась иудейкой и никогда не была законной женой адмирала [Ерофеев 2006, 349], ссылаясь на сохранившийся формулярный список А.С. Грейга 1831 г., где указано: «холост» [РГАВМФ. Ф. 406. Оп. 7. Д. 8. Л. 1–6]. Вполне понятно, что на время составления данного документа их брак официально оформлен еще не был.

Важно подчеркнуть, что католичка Лея (именовавшаяся теперь Юлией), скорее всего, сохранила тесные связи со своей многочисленной еврейской родней, благодаря чему оказала заметное влияние на социально-экономическую жизнь Северного Причерноморья. Так, двум своим племянникам, братьям Шлеме и Давиду Рафаловичам, она выхлопотала выгодные подряды на снабжение провиантом и различными материалами Черноморского флота (А.С. Грейг в 1816–1833 гг. был главным командиром Черноморского флота и портов, военным губернатором Николаева и Севастополя), и в скором времени они стали самыми богатыми евреями во всем Юго-Западном крае. В конце 1830-х гг. бывший могилевский купец 2-й гильдии Шлема Рафалович (в крещении Федор), благодаря протекции своей тетки, получил подряды на строительство в Николаеве нескольких военных кораблей, а затем открыл в Одессе банкирский дом «Рафалович и К<sup>о</sup>», который через 30 лет уже имел ежегодные обороты до 50 млн руб. и играл существенную роль в развитии промышленности, торговли и сельского хозяйства Новороссийского края [Ананьич 2006, 10–11].

Несмотря на переход в христианство, Лея-Юлия Рафалович-Сталинская оставалась, как и ее отец, ревностной почитательницей своего дальнего родственника – Ружинского цадика. Ее отношения с цадиком строились по той же схеме, что и отношения обычных хасидов со своими цадиками: она посылала р. Исроэлю взносы на содержание, которые должны уплачивать все принадлежащие к данному «двору» хасиды, и специальные записочки, на которых было принято излагать свои желания, чтобы цадик о них помолился; спрашивала у него совета во всех своих делах и вела с ним переписку на древнееврейском языке. Последнее обстоятельство указывает на то, что Лея получила в родительском доме хорошее традиционное образование, что было редкостью для девочек, особенно из хасид-

ской среды. При этом цадик словно не замечал, казалось бы, «позорного» в глазах евреев поведения своей подопечной. Супруга адмирала, благодаря своей благотворительности и заступничеству за евреев, прославилась по всей черте оседлости как среди хасидов, так и среди раввинистов под прозвищем «*di tume Lea*» («тетка Лея»). В свое время Ружинский цадик отправил два письма «тетке Лее», чтобы та – как «близкая к властям» – использовала всё свое влияние для отмены именного указа императора Николая I 1827 г. о распространении на евреев рекрутской повинности, который воспринимался ими как всенародное бедствие, однако на этот раз ее ходатайство оказалось безуспешным. Евреи же Николаева в своей среде называли ее «царицей Эсфирь Николаевской» [Щукин, Павлюк 2009, 48–49].

Однако, как правило, еврейские девушки, решившие связать свою жизнь с человеком другой веры, не имели таких свободомыслящих и любящих родителей, как Беньямин Шпеер или семья Рафаловичей, и их переход в христианство и дальнейшее замужество сопровождалось громкими конфликтами, вплоть до судебных разбирательств.

Отзвуки следствия, речь о котором пойдет ниже, докатились до столицы на рубеже XVIII и XIX вв. Поскольку оно было связано с переменой вероисповедания, в нем приняли участие как местная административная власть, так и религиозные деятели края. Инициативным документом данного следственного дела стало прошение еврея-мещанина Ноты Абрамовича на имя императора Павла I с жалобой на похищение дочери Фрейды и якобы насильственное ее крещение жителями Каменецкого повета (уезда). 30 апреля 1800 г. могилевский архиепископ С. Сестренцевич получает распоряжение провести на месте тщательное расследование этого факта, и буквально в тот же день соответствующее предписание было направлено каменецкому епископу графу М.Г. Сераковскому. После обстоятельного рассмотрения данного дела – а оно продолжалось около трех месяцев – епископ 21 июля посылает Сестренцевичу рапорт, к которому прикладывает отчет «о двух проведенных следствиях» и письмо бывшего волынского и подольского военного губернатора графа И.В. Гудовича. 24 июля этот отчет с письмом отправляет в Санкт-Петербург статс-секретарю Д.Н. Неплюеву в свою очередь и Сестренцевич [РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 111. Д. 58785. Л. 1–2].

Как становится ясно из этих документов, первое следствие было произведено еще 4 февраля (то есть до высочайшего распоряжения) в фольварке Савиницком (Савинцы), владении графа Потоцкого, где находилась дочь Ноты Абрамовича. Отвечая на вопросы духовного лица (каноника), девушка рассказала, что ей 13 лет и что она ушла из дома добровольно, чтобы принять христианскую веру, так как влюблена в местного шляхтича Гавриила Чижаковского, и они намерены пожениться. В разговоре принимал участие родственник девушки еврей Воль Волович, также задававший ей вопросы. Фрейда подтвердила уже сказанное, добавив, что никаких претензий к родителям не имеет, ничего из дома не унесла, но что жить с ними ей было в тягость: «Того хочу иметь, кого люблю, а понеже он есть благочестивой веры, то и я желаю быть в той же с ним вере и с ним бы свенчанною в церкви хоть сегодня, ежели б было дозволено» [РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 111. Д. 58785. Л. 3–3об.]. Вполне возможно, что ответы юной еврейки были подсказаны принимавшим участие в допросе священником.

Второе следствие проводилось канониками Каменецкой епархии 24 мая в Каменец-Подольске в монастыре доминиканок, и его результаты были отосланы местному епископу для дальнейшей передачи по инстанции. Кроме уже известных нам сведений, мы узнаем, что после принятия католичества еврейская девушка получила имя Анна. Ее родители Нота Абрамович и Зисля проживают в имении графа Потоцкого Лишковцы Каменецкого повета, а она с помощью местных шляхтичей добралась в соседнее местечко Павинец, где ее окрестил («воду лил на главу мою») ксендз местного доминиканского монастыря [РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 111. Д. 58785. Л. 4–4об.].

В письме графа И.В. Гудовича бискупу М.Г. Сераковскому от 18 июня говорится, что по поданному ему прошению Нотки Абрамовича он поручил провести собственное следствие подольскому губернскому прокурору и каменецкому городничему [РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 111. Д. 58785. Л. 5]; правда, результаты его были аналогичны предыдущему расследованию. Осенью 1800 г. следственное дело было закончено: 11 сентября генерал-прокурор Сената П.Х. Обольянинов направил письмо статс-секретарю графу П.И. Кутайсову, в котором сообщил об отказе мещанину Ноте Абрамовичу



в его претензии к шляхтичам Каменецкого повета, якобы отнявшим его дочь Фрейду, поскольку она крестилась добровольно под именем Анна, о чем «опубликовано в газетах» [РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 80. Д. 37679. Л. 1].

Здесь стоит привести еще одно документальное свидетельство, касающееся случаев ухода (добровольного или насильственного) еврейских девушек из их семей. В письме П.И. Кутайсова к П.Х. Обольянинову от 8 января 1801 г. говорилось, что статс-секретарь подал императору Павлу I доклад, в котором в том числе содержалось прошение некоего еврея Волиовича с жалобой на управителя имения князя Долгорукова (без указания уезда и губернии) Злотницкого и на секретаря Волкова, которые якобы подговорили и увезли его дочь. Высочайшим повелением было решено «отказать просителю чрез газеты» [РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 118. Д. 65120. Л. 10]. Из бумаг неизвестно, приняла ли эта молодая еврейка христианство, но, судя по тому, что ее отцу в претензии к местным жителям было отказано, девушка ушла из своей семьи, скорее всего, по собственному желанию.

Аналогичная ситуация почти в то же самое время сложилась и в семье крупного еврейского коммерсанта, землевладельца, ученого-талмудиста и общественного деятеля Иошуа (Гамшея) Цейтлина, хорошо знакомого с князем Г.А. Потемкиным. О подробностях семейного конфликта мы узнаем из письма П.Х. Обольянинова, отправленного графу П.И. Кутайсову 18 октября 1800 г. и полученного последним в Гатчине спустя три дня. В нем говорилось, что некоторое время назад по высочайшему повелению статс-секретарь переслал в Сенат генерал-прокурору для рассмотрения три жалобы: «первую – бывшей польской службы надворного советника Цетлина на лекаря Капелло, увезшего дочь его и имение на знатную сумму, вторую – означенного лекаря Капелло, и третью – дочери Цетлина, что он, Цетлин, преследует Капеллу с женою единственно за принятие последнею христианской веры и вступление их в супружество» [РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 80. Д. 37932. Л. 1]. Известно также, что еще 7 апреля Обольянинов сносился с новороссийскими военным и гражданским губернаторами для того, чтобы «дело сие исследовано было строжайшим образом, и обиженная сторона удовлетворена была в полной мере». 8 июня 1800 г. он получает донесение

о рассмотрении этого спора «особенной» комиссией и о передаче материалов дела в Херсонский уездный суд (как известно, Цейтлину принадлежало в Херсонском уезде село Софийка), где оно было подготовлено к слушанию, «но о совершенном окончании его и доселе не получил никакого уведомления» [РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 80. Д. 37932. Л. 1–1об.]. В этой связи генерал-прокурор вновь написал местному военному губернатору, управляющему по гражданской части, чтобы тот приказал закончить дело «без малейшаго медления», и одновременно – губернскому прокурору с требованием объяснить, «по каким обстоятельствам дело сие доселе остается без решения». Как видим, сложность семейных взаимоотношений, щекотливость самой проблемы, переплетение требований из встречных жалоб, отягощенные при этом имущественным вопросом (вывоз безымянной дочерью Цейтлина фамильного «имения» на большую сумму), – все эти коллизии привели к тому, что судебная машина была вынуждена «сбросить обороты», не имея возможности оперативно прийти к какому-либо окончательному вердикту. К большому сожалению, содержание судебного постановления нам пока неизвестно.

Кстати, другая дочь Иошуа Цейтлина, Сара-Фейгл (Фейгеле), предпочла покориться воле своего отца и вышла замуж за Аврама Израилевича Перетца (тогда 16-летнего юношу, а в будущем крупного предпринимателя, финансиста и общественного деятеля, одного из первых в России «просвещенных» евреев), которого также принудили к этому браку. Результаты такого «двойного принуждения» не замедлили сказаться: при первой же возможности Перетц покинул жену и детей, в начале 1790-х гг. с помощью князя Г.А. Потемкина переселился в Санкт-Петербург, а затем (около 1813 г.) перешел в лютеранство, женившись вторично на христианке. Его примеру последовали отосланные разгневанным тестем к отцу дети, Гириш и Цирель, после крещения получившие, соответственно, новые имена: Григорий и София. Существует, правда, еще одна, «бесконфликтная» версия того, как Перетц оказался в столице: будучи приближенным к Потемкину, Цейтлин якобы представил князю своего зятя, которого вскоре назначил представителем своего дома в Санкт-Петербурге, где евреев тогда почти еще не было [Русский биографический словарь 1902, 520].

Еще один любопытный конфликт, связанный с переходом еврейской девушки в католичество, относится к 1807–1808 гг. В 1808 г. в Пятом (уголовном) департаменте Сената рассматривалось дело об увозе и насильственном крещении молодой еврейки (чье имя, к сожалению, до нас не дошло) неким шляхтичем Билевичем из Минска. Насколько можно судить по немногим сохранившимся документам, расследовавшие дело чиновники, в отличие от упоминавшегося выше эпизода с Фрейдой, дочерью шинкаря Н. Абрамовича, были склонны принять скорее сторону родителей похищенной – поставщика провианта для армии, купца 2-й гильдии Лейбы Перельмана и его жены Трайны [РГИА. Ф. 1345. Оп. 98. Д. 818. Л. 1–9]. Возможно, здесь сыграло роль воздействие на администрацию влиятельного подрядчика, равно как и сомнительная репутация Билевича, человека «дурного поведения» и «развращенных нравов» [РГИА. Ф. 1345. Оп. 98. Д. 818. Л. 7–7об.].

Еще один вариант развития такого конфликта отразился в мемуарах Ф.В. Булгарина. Следует отметить, что ко времени написания его записок (1846–1849) в русской литературе уже сложилась традиция изображения «прекрасной еврейки», и воспоминания Булгарина конструировались как литературный текст. Излагаемый ниже эпизод имеет подзаголовок «Похищение жидовки: трагикомедия» и относится к 1810 г., когда Булгарин путешествовал вместе с капитаном Второго гусарского полка Герцогства Варшавского «графом О.» (Огинским?). Между местечком Шавли и г. Ковно путешественники остановились «в жидовской корчме». Сын хозяина корчмы, «мальчик хилый и чахлый», был женат на «красавице лет двадцати двух, проворной, ловкой жидовке» [Булгарин 2001, 715–716] Ривке (у Булгарина «Рифка»). Познакомившись с приятной еврейкой поближе, «граф О.» объявил своему спутнику, что останется в местечке на несколько дней и попросил подождать его на ближайшей почтовой станции. Когда приятели встретились, Булгарин «с удивлением» обнаружил в бричке графа «красавицу жидовку» и вынужден был участвовать в опасном приключении. Еврей, содержатель почтовой станции, где остановились беглецы, не мог скрыть своего изумления и ужаса при виде знакомой ему Ривки в компании двух молодых польских офицеров. Однако Ривка «не растерялась, вошла в комнату с гордым видом, несколько театрально, и сказала хозяину с хозяй-

кой, что она уже христианка», и доказала это за ужином: «села, не разбирая, что трэф, а что кошер» [Булгарин 2001, 717]. Неожиданно к постоялому двору подъехали примерно двадцать воинственно настроенных евреев, требовавших вернуть похищенную. Булгарин, «граф О.» и Ривка забаррикадировались в комнате, а вооруженные слуги графа охраняли бричку. Евреи заявили, что Ривка «взяла с собою весь свой жемчуг на значительную сумму и деньги, бывшие в кассе трактирной» [Там же], но беглянка это отрицала. Переговоры закончились тем, что граф, Булгарин и Ривка пробились, угрожая пистолетами, к бричке через толпу евреев и ускакали. На заставе в Ковно их остановили заседатель нижнего земского суда и офицер городской полиции, поскольку отец Ривки уже успел подать жалобу на похитителей дочери и добиться покровительства местных властей. В свою очередь Булгарин, за взятку отпущенный из-под стражи, обратился за содействием к своему знакомому, земскому судье Хлопицкому. Последнее обстоятельство, а также высокий статус похитителя повлияли на дальнейшее развитие конфликта. Капитан-исправник и городничий мягко уговаривали «графа О.» вернуть Ривку ее родным, и граф, которого, видимо, уже начинало тяготить затянувшееся приключение, был готов отпустить ее. «Ривка вопила, что перережет себе горло, если ее отдадут жидам, уверяя, что она хочет быть христианкою» [Там же, 719]. В итоге было решено отправить девушку в католический женский монастырь, на что она согласилась после обещаний своего возлюбленного приехать за ней, когда она примет христианскую веру. Разумеется, «граф О.» не исполнил своего обещания. Дальнейшая судьба Ривки неизвестна, также пока не обнаружены архивные документы, могущие пролить свет на этот интересный эпизод.

Следующий любопытный инцидент на данный момент мы знаем лишь в кратком изложении американского историка еврейства С. Барона, хотя в дальнейшем возможно будут найдены архивные источники по данному сюжету. Летом 1814 г., в канун субботы, 13-летняя дочь киевского раввина Давида Слуцкого была похищена, затем насильно крещена в православие и выдана замуж за христианина. Однако девушка не смирилась со своим новым положением, попыталась сбежать обратно к родителям и вернуться к иудаизму. Окончательное решение по этому делу, исходившее от друга императора

Александра I, главы Департамента духовных дел иностранных исповеданий князя А.Н. Голицына, в дальнейшем сыгравшего значительную роль в разработке правительственной политики по отношению к евреям, было неблагоприятным для потерпевших. Переход девушки в христианство был объявлен законным и добровольным, а ее отец попал под следствие за «клевету» на местное духовенство [Вагон 1976, 279]. Возможно, такое жесткое решение было вызвано необходимостью поддерживать престиж государственной религии и, следовательно, центральной власти в Западном крае, в котором преобладали католики.

Одним из самых заметных членов официального еврейского представительства при центральной власти в правление Александра I являлся депутат Зундель Зонненберг из Гродно, у которого была единственная дочь Хая Эстер. Как «с крайним соболезованием» признавался позже ее отец, «Хая Эстер, будучи еще 12-и лет от роду, показала признаки дурного характера, к исправлению чего были приняты все возможные меры, но, не имея успеха, я отдал ее в замужество» [НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2186. Л. 13]<sup>4</sup>. Согласно распространенному обычаю, Зонненберг взял зятя на содержание, однако все выгоды, которые молодой человек и его семья могли извлечь из этого союза: богатство и родство с одним из самых влиятельных евреев Российской империи – показались свекру Хаи Эстер ничтожными по сравнению с ее «порочной натурой». «Когда отец зятя моего, – продолжал свои жалобы Зонненберг, – пригласил ее с мужем к себе на праздник, то она, находясь у него до четырех месяцев, показала себя совершенно развратною, потому на требование свекра о разводе их я принужден был согласиться» [НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2186. Л. 13]. В 1820 г., находясь в столице, еврейский депутат «получил из дому сведение, что 9 апреля в ночное время Гродненской губернии города Волковыска житель, женатый шляхтич Матвей Болтуч, подговорил мою несовершеннолетнюю дочь, которой едва минуло пятнадцать лет, и, укравши большую часть моего имущества, [она] тайным образом уехала в город Слоним в тамошний женский монастырь» [НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2186. Л. 13об.], как отмечал впоследствии местный губер-

<sup>4</sup> Информация О.А. Соболевской (г. Гродно). См. также: Сабалеўская 2000, 29–30; Соболевская 2001, 297.

натор, «в намерении, как полагать должно, перемены религии» [НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2186. Л. 4]. Следствие, проводившееся гродненским губернатором статским советником М.Ф. Бутовт-Андржейковичем летом 1820 г., показало, что из дома депутата похищено было «наличных денег, драгоценных вещей и жемчуга на 300 червонцев» [НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2186. Л. 4]. Обращает на себя внимание буквальное совпадение некоторых деталей (похищение беглянкой жемчуга – традиционного украшения замужних евреек, помещение желающей принять католическую веру еврейки в женский монастырь) с упоминавшейся выше историей «похищения жидовки» приятелем Ф.В. Булгарина. Спешно прибывший в Гродно Зундель Зонненберг пытался добиться у губернатора «предписания... о возвращении дочери и недостающее имущество с Матвея Болтуча взыскать» [НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2186. Л. 11].

К сожалению, мы на данный момент не располагаем точными сведениями о том, чем закончилась эта история. По всей видимости, Хая Эстер приняла католичество, отказавшись вернуться домой к родителям. Отметим только нетипичное для еврейской семьи XVIII–XIX вв. обстоятельство: единственной дочери Зонненберга в 1820 г. «едва минуло пятнадцать лет», а отцу ее в 1818 г. уже было «около шестидесяти». Как известно, в еврейских семьях были распространены ранние браки и высокая рождаемость. Этот случай, видимо, связан с окончанием карьеры Зунделя Зонненберга как «депутата от еврейского народа (или от кагалов)». Бегство дочери так потрясло Зонненберга, что его хватил удар, из-за чего он был вынужден оставить свою политическую и общественную деятельность, хотя гродненские евреи до конца дней его приходили к нему с напрасными просьбами о ходатайстве перед императором по различным вопросам еврейской жизни.

В заключение следует отметить, что тема еврейской семейной конфликтологии, связанной с уходом дочерей из семьи и возможным дальнейшим их крещением, помимо архивных и мемуарных материалов нашла свое отражение также в еврейских фольклорных источниках, которые мы рассматривали в нашей совместной работе с О.Ю. Минкиной ранее [Фельдман, Минкина 2007, 2008]. Таким образом, если оставить в стороне бесконфликтные случаи ассимиляции

еврейских девушек, то можно отметить, что конфликты, происходившие в еврейских семьях России в начале XIX в., стали результатом более активных и тесных контактов евреек с неевреями на фоне определенных прогрессивных изменений в обучении и воспитании детей, с одной стороны, а с другой – заметных кризисных явлений в социально-экономической жизни российского еврейства того времени как в результате принятия новых антиеврейских законоположений (о выселении евреев из сел и деревень в города, о запрете на изготовление и продажу алкогольных напитков и пр.), так и острейшего противостояния внутри еврейской общины между хасидами и миснагидами.

#### Литература и источники

- Ананьич 2006 – *Ананьич Б.В.* Банкирские дома в России. 1860–1914 гг.: Очерки истории частного предпринимательства. 2-е изд. М.: РОССПЭН, 2006. 293 с.
- [Аргутинский]-Долгорукой 1913 – *[Аргутинский]-Долгорукой Ф.С.* Долгорукие, Долгоруковы и Долгорукие-Аргутинские. СПб.: Тип. Р. Голдарбейтер, 1913. 148 с. 120 л. ил.
- Булгарин 2001 – *Булгарин Ф.В.* Воспоминания. М.: Захаров, 2001. 782 с.
- Вигель 2000 – *Вигель Ф.Ф.* Записки. М.: Захаров, 2000. 327 с.
- Власьев 1907 – *Власьев Г.А.* Потомство Рюрика: Материалы для составления родословий. СПб.: Т-во Р. Голике и А. Вильборг, 1907. Т. I: Князья Черниговские. Ч. 3: Князья Долгоруковы, Щербатовы, Тростенские, Волконские. 543 с.
- Долгоруков 1854 – *Долгоруков П.В.* Российская родословная книга, издаваемая князем Петром Долгоруковым. Ч. I: Список фамилиям, входящим в состав Российской родословной книги. СПб.: Тип. Карла Вингебера, 1854. 350 с.
- Ерофеев 2006 – *Ерофеев П.В.* А.Г. Рафалович – агент Министерства финансов и представитель деловых кругов юга России // Отечественная история и историческая мысль в России XIX–XX веков.: сб. статей к 75-летию Алексея Николаевича Цамутали / Отв. ред. Р.Ш. Ганелин. СПб.: Изд-во «Нестор-История», 2006. С. 342–351.
- История родов 1991 – История родов русского дворянства / Сост. П.Н. Петров. М.: Современник; Лексика, 1991. Кн. 1. 431 с.
- Миранда 2001 – *Миранда Ф. де.* Путешествие по Российской империи. 1786–1787 гг. М.: Наука, 2001. 368 с.
- Руммель, Голубцов 1886 – *Руммель В.В., Голубцов В.В.* Родословный сборник русских дворянских фамилий. СПб.: Изд-во А.С. Суворина, 1886. Т. 1. 628 с.
- Русский биографический словарь 1902 – Русский биографический словарь. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1902. Т. XIII. Павел, преподобный – Петр (Илейка). 745 с.

- Щукин, Павлюк 2009 – *Щукин В.В., Павлюк А.Н.* Земляки: Очерки истории еврейской общины города Николаева (конец XVIII – начало XX вв.). Николаев: Изд-во Ирины Гудым, 2009. 352 с.
- НИАБ в г. Гродно – Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2186 («Дело по жалобе еврейского депутата Зунделя Зонненберга на шляхтича г. Волковыска М. Болтуца об увозе его дочери Хаи Эстер и похищении денег и драгоценностей»). 1820 г. Л. 1–13об.
- РГАВМФ – Российский государственный архив Военно-Морского Флота (Санкт-Петербург). Ф. 406. Оп. 7. Д. 8 («Формулярный список адмирала А.С. Грейга»). 1831 г. Л. 1–6.
- РГАДА – Российский государственный архив древних актов (Москва). Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 80. Д. 37679 («Письмо генерал-прокурора П.Х. Оболянинова статс-секретарю гр. П.И. Кутайсову об отказе мещанину Ноте Абрамовичу по его жалобе на шляхтичей Каменецкого повета о похищении и насильственном крещении его дочери Фрейды, поскольку она крестилась добровольно»). 1800 г. Л. 1; Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 80. Д. 37932 («Письмо генерал-прокурора П.Х. Оболянинова статс-секретарю гр. П.И. Кутайсову об ускорении решения дела в Херсонском уездном суде по жалобам: «бывшей польской службы надворного советника» Иошуа Цейтлина на лекаря Капелло, увезшего его дочь; лекаря Капелло и дочери Цейтлина на отца, преследующего их в связи с крещением последней и вступлением в брак»). 1800 г. Л. 1–10б.; Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 111. Д. 58785 («Дело по жалобе мещанина Ноты Абрамовича на шляхтичей Каменецкого повета о похищении и насильственном крещении его дочери Фрейды»). 1800 г. Л. 1–5; Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 118. Д. 65120 («Письма с изображением высочайших повелений по части статс-секретаря гр. П.И. Кутайсова»). 1801 г. Л. 1–19об.
- РГИА – Российский государственный исторический архив (Москва). Ф. 1345. Оп. 98. Д. 818 («Дело по жалобе купца 2-й гильдии Лейбы Перельмана на шляхтича г. Минска Билевича об увозе и насильственном крещении его дочери»). 1808 г. Л. 1–9.
- Сабалеўская 2000 – *Сабалеўская В.А.* Спрадвечныя іноземцы: старонкі гісторыі гарадзенскіх яўрэяў. Гародня: ГрДУ ім. Я. Купалы, 2000. 88 с.
- Соболевская 2001 – *Соболевская О.А.* Из истории еврейской женщины на Беларуси XIX в. // Женщины в истории: возможность быть увиденными: сб. науч. ст. / Под ред. И.Р. Чикаловой. Минск: БГПУ, 2001. Вып. 1. С. 290–304.
- Фельдман, Минкина 2007 – *Фельдман Д.З., Минкина О.Ю.* К вопросу о принятии еврейскими женщинами христианства в России в конце XVIII – начале XIX вв. // Фельдман Д.З., Минкина О.Ю., Кононова А.Ю. «Прекрасная еврейка» в России XVII–XIX веков: образы и реальность: Статьи и документы. М.: Древлехранилище, 2007. С. 55–104; Фельдман, Минкина 2008 – *Фельдман Д.З., Минкина О.Ю.* К вопросу о принятии еврейскими женщинами христианства в России в конце XVIII – начале XIX вв. // *Jews and Slavs. Vol. 19: Jews, Ukrainians and Russians. Essays on Intercultural Relations / Ed. by*



- W. Moskovich, L. Finberg. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem; Kyiv: Center for Slavic Languages and Literatures, National University of Kyiv Mohyla Academy. The Center for Studies of History and Culture of East European Jews, The Institute of Jewish Studies, 2008. P. 110–131.
- Baron 1976 – *Baron S.W.* The Russian Jew under Tsars and Soviets. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Macmillan; London: Collier-Macmillan, 1976. 468 p.
- Fishman 1995 – *Fishman D.E.* Russia's First Modern Jews: The Jews of Shklov. New York: New York University Press, 1995. 195 p.

---

## Conflicts in Jewish Families of the Russian Empire as a Consequence of the Maidens' Leaving the Family and their Baptism

(According to Archival and Memoir Sources of the Early 19<sup>th</sup> Century)

**Dmitry Feldman**

The Russian State Archives of Ancient Acts,  
Moscow, Russia

PhD. in History, Chief specialist

ORCID: 0000-0002-7035-8185

The Russian State Archives of Ancient Acts

Bolshaya Pirogovskaya str., 17, Moscow, 119435, Russia

Tel.: +7(495) 580-87-23

E-mail: rgada@mail.ru

**Summary:** The article, based on published and archival sources, is devoted to the problem of Jewish family conflicts occurred in Russia at the beginning of the 19<sup>th</sup> century due to the daughters' leaving the family and their baptism. There are non-conflict cases of assimilation of Jewish girls in the article. These girls became representatives of the Russian aristocracy through marriage. It is noted that Jewish family conflicts were the result of more active and close contacts between the Jewesses and non-Jews. They took place during progressive changes in the education and upbringing of children, on the one hand, and the crisis phenomena in the social and economic life of the Russian Jewry at that time, on the other.

**Keywords:** *family conflicts, Jewish women, baptism, Jewish and non-Jewish contacts, investigative cases, archival documents, memoirs*

## References:

- Anan'ich, B.V., 2006, *Bankirskie doma v Rossii. 1860–1914 gg.: Ocherki istorii chastnogo predprinimatel'stva* [Banking houses in Russia. 1860–1914: Essays on the history of private enterprise]. 2-e izdanie, Moscow, ROSSPEN, 293.
- Baron, S.W., 1976, *The Russian Jew under Tsars and Soviets*. 2<sup>nd</sup> edition, New York, Macmillan; London, Collier-Macmillan, 468.
- Erofeev, P.V., 2006, A.G. Rafalovich – agent Ministerstva finansov i predstavitel' delovykh krugov iuga Rossii [A.G. Rafalovich – agent of the Ministry of Finance and representative of business circles in the South of Russia]. *Otechestvennaia istoriia i istoricheskaia mysl' v Rossii 19–20 vekov: Sbornik statei k 75-letiiu Alekseia Nikolaevicha Tsamutali* [Russian history and historical thought in Russia of the 19–20<sup>th</sup> centuries: Collected articles for the 75<sup>th</sup> anniversary of Alexey Nikolaevich Tsamutali], ed. R.Sh. Ganelin, 342–351. St. Petersburg, Izdatel'stvo "Nestor-Istoriia", 612.
- Fel'dman, D.Z., and O.Iu. Minkina, 2008, K voprosu o priniatii evreiskimi zhenshchinami khristianstva v Rossii v kontse 18 – nachale 19 vv. [On the question of the adoption of Christianity by Jewish women in Russia in the late 18<sup>th</sup> – early 19<sup>th</sup> centuries]. *Jews and Slavs*. Vol. 19: *Jews, Ukrainians and Russians. Essays on Intercultural Relations*, eds. W. Moskovich and L. Finberg, 110–131. Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem; Kyiv: Center for Slavic Languages and Literatures, National University of Kyiv Mohyla Academy. The Center for Studies of History and Culture of East European Jews, The Institute of Jewish Studies, 414.
- Fel'dman, D.Z., and O.Iu. Minkina, 2007, K voprosu o priniatii evreiskimi zhenshchinami khristianstva v Rossii v kontse 18 – nachale 19 vv. [On the question of the adoption of Christianity by Jewish women in Russia in the late 18<sup>th</sup> – early 19<sup>th</sup> centuries]. Fel'dman, D.Z., O.Iu. Minkina, and A.Iu. Kononova, "Prekrasnaia evreika" v Rossii 17–19 vekov: obrazy i real'nost'. *Stat'i i dokumenty* ["The beautiful Jewess" in Russia of the 17–19<sup>th</sup> centuries: images and reality. Articles and documents], 55–104. Moscow, Drevlekhranilishche, 144.
- Fishman, D.E., 1995, *Russia's First Modern Jews: The Jews of Shklov*. New York, New York University Press, 195.
- Shchukin, V.V., and A.N. Pavliuk, 2009, *Zemliaki: Ocherki istorii evreiskoi obshchiny goroda Nikolaeva (konets 18 – nachalo 20 vv.)* [Countrymen: Essays on the history of the Jewish community of the city of Nikolaev (late 18<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries)]. Nikolaev, Izdatel'stvo Iriny Gudym, 352.
- Sobolevskaia, O.A., 2001, Iz istorii evreiskoi zhenshchiny na Belarusi 19 v. [From the history of Jewish women in Belarus in the 19<sup>th</sup> century]. *Zhenshchiny v istorii: vozmozhnost' byt' uvidennymi. Sbornik nauchnykh statei* [Women in history: the opportunity to be seen], ed. I.R. Chikalovoi, vol. 1, 290–304. Minsk, BGPU, 320.

УДК 94 (281.93)  
ББК 63.3(2)

## **Брачно-семейные отношения в рябиновском согласии в первой половине XIX в.**

***Артем Валентинович Крестьянинов***

Казанский Федеральный университет  
Казань, Россия

Преподаватель, кандидат исторических наук  
ORCID: 0000-0001-9833-1817

Кафедра отечественной истории, Институт международных отношений  
Казанский Федеральный университет  
420021, Казань, ул. Лево-Булачная, д. 44  
Тел.: +7(843)221-34-54  
E-mail: artkres@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.5

**Аннотация:** Рябиновское согласие в историографии является малоизученным старообрядческим движением. Оно было распространено в Казанской, Оренбургской и Пермской губерниях Российской империи. Единственная полноценная статья, посвященная их обрядовой жизни, была написана в XIX в. профессором Казанской духовной академии Н.И. Ивановским. Архивные следственные дела о рябиновцах свидетельствуют об их пестрой религиозной повседневности в 1830–1850-е гг. В годы правления Николая I власти стремились к усилению дисциплинарного контроля над православным приходом и выявлению «формальных» православных, которые фактически относили себя к иным религиозным сообществам. Эти меры привели к кризису во взаимоотношениях светских и духовных властей со старообрядческими общинами и расцвету следственных дел, связанных с уходом прихожан в старообрядчество. В этих условиях среди старообрядцев-рябиновцев происходит конфессионализация их согласия, направленная на отделение их собственного сообщества от остальных православных прихожан и от представителей иных старообрядческих групп. До правления Николая I рябиновцы, как и ряд других представителей старообрядческих согласий, крестились и венчались в православных приходских церквях. Тем самым власти рассматривали их как «официальных» православных. Однако из-за отрицания ими остальных обрядов православной церкви многие рябиновцы оказались под следствием. Православное духовенство и чиновники обвиняли их в уклонении (отступничестве) в раскол.

Из-за преследования светскими и духовными властями обрядовая жизнь рябиновцев, в частности крещение и заключение браков, начинает кардинально меняться. В работе будет показано, как рябиновцы, отказавшись от каких-либо контактов с Православной церковью, стали активнее исполнять собственные обряды крещения и заключения брачных союзов.

**Ключевые слова:** *рябиновцы, рябиновское согласие, старообрядцы, старообрядческий брак, Казанская епархия, Казанская духовная консистория*

В 1835 г. в Казанской духовной консистории было инициировано следственное дело об отступничестве в старообрядчество крестьянина деревни Малого Толкиша Чистопольского уезда Макара Карпова. Официальной причиной следствия стал его отказ от крещения собственного ребенка по православному обряду, так как уже был совершен обряд «по-раскольнически» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 67. Д. 20. Л. 3–3об.]. В 1842 г. данное следственное дело включало в себя уже новые случаи уклонения православных прихожан в старообрядчество в Мамадышском и Лаишевском уездах той же епархии. В результате общее число крестьян, проходивших по данному следственному делу, составляло около 200 человек.

Необходимо отметить, что «уклонение» православных подданных в иные конфессии было законодательно запрещено в Российской империи [СЗРИ 1842, 8] вплоть до начала XX в. Несмотря на законодательные ограничения, «отступничество» не являлось редким событием в приходской жизни государства. Показательный пример представляла собой Казанская губерния с поликонфессиональным населением. На протяжении практически всего XIX в. и начала XX в. местные власти регистрировали многочисленные случаи перехода крестьян в ислам или совершения ими языческих ритуалов [Werth 2002]. Указанное выше расследование о переходе православных крестьян в старообрядчество было уникальным: в рамках одного дела губернские власти объединили многочисленные случаи уклонения в раскол в различных уездах губернии<sup>1</sup>. Причиной такого

---

<sup>1</sup> В иных следственных делах об отступничестве границы расследований не выходили за рамки отдельных семей или прихода.

объединения являлась близость религиозных взглядов «отступников», многие из которых относили себя к представителям старообрядческого рябиновского согласия.

Рябиновское согласие является слабоизученным старообрядческим согласием в Российской империи. Представители данного согласия были распространены в ряде уездов Казанской, Пермской и Оренбургской губерний в XIX – начале XX в. В Казанской губернии по имеющимся официальным статистическим сведениям в 1860-е гг. их насчитывалось 1514 человек [Ивановский 1867, 44]. Современная исследовательница Ю.В. Боровик в своей работе указала, что в 1912 г. в Уфимской губернии рябиновцев было 7948 человек, а в Казанской – 3804 [Боровик 2005, 299]. Возможно, малочисленность, а также отсутствие опубликованных ими сочинений повлияли на слабый интерес исследователей к повседневной жизни представителей данного старообрядческого направления. Единственная полноценная работа, посвященная рябиновцам, была написана еще во второй половине XIX в. исследователем русского раскола, профессором Казанской духовной академии Н.И. Ивановским [Ивановский 1867]. Однако он в своем исследовании опирался только на поздние сведения о рябиновском согласии, не обращая внимания или же не имея доступа к следственным делам Духовной консистории, многие из которых в тот период времени были засекречены. Тем самым Н.И. Ивановскому не удалось проследить, как во временной перспективе трансформировалась обрядовая жизнь рябиновцев.

В историографии не существует единого мнения об источниках и времени возникновения рябиновского согласия. Ряд дореволюционных исследователей, публицистов, как из светской, так и духовной среды, утверждали, что рябиновцы были представителями поповского согласия, другие – что беспоповского. Упомянутый выше профессор Н.И. Ивановский полагал, что рябиновцы отделились от поповского согласия, при этом сами стали беспоповцами [Там же, 59]. В том числе в современной историографии было выдвинуто предположение, что рябиновское согласие сформировалось под влиянием дискуссий между поморцами, федосеевцами и филипповцами о надписях на кресте [Боровик 2005, 298]. Однако имеющиеся источники не подтверждают данные тезисы. Не вызывает сомнения лишь самоназвание изучаемого согласия – рябиновское. Свое именование они

получили из-за использования в обрядовой практике креста из рябинового дерева. На это указывали и Н.И. Ивановский, и светские чиновники, в докладах которых были отмечены особенности обрядовой жизни рябиновцев в 1851–1852 гг. [Ивановский 1867, 47].

Секту сию так называют в просторечии, потому что последователи этой секты почитают истинным крестом только крест сделанный из рябины, принимая рябину за певг, который де (певг) входил в состав креста, на коем распят был Иисус Христос; а в существе своём эта секта ест тоже, что и безпоповщина, впрочем отличается от сей последней следующими особенностями или мнениями: 1. Последователи Секты рябиновщины носят на себе и при Молитвословиях употребляют крест, сделанный из рябины. 2. На сём кресте не должно быть изображение Спасителя [ГАРТ. Ф. 5. Оп. 69. Д. 8. Л. 13об.].

Имеющиеся следственные показания о рябиновцах и бюрократические их описания местными чиновниками в 1830–1850-е гг. свидетельствуют об интенсивных процессах, происходивших в их религиозной культуре в рассматриваемый период, особенно в брачно-семейных отношениях. В данном случае это неудивительно, так как от обрядов крещения и заключения брака зависели модели взаимоотношений рябиновцев как с Православной церковью и светскими властями, так и с представителями иных старообрядческих согласий. В данной статье будет рассмотрено, как в период николаевского правительства в условиях усиления административного и дисциплинарного надзора за православным приходом рябиновцы отстаивали собственную религиозную идентичность, в том числе через определение собственных обрядов крещения и заключения брака. Пример брачно-семейных отношений является достаточно показательным, так как на протяжении всего синодального периода правительство и церковь стремились к тотальному надзору над семейной жизнью православных подданных [Фриз 2019, 135–136]. Кроме того, имперское правительство не признавало брачные союзы старообрядцев, заключавшиеся вне Православной церкви [Paert 2004, 562], рассматривая их как «блудное сожитие».

Источниками данной работы стали материалы судебно-следственных дел, возбужденных светскими властями в 1830–1850-е гг. в Казанской епархии. Поскольку, как уже говорилось выше, какие-

либо опубликованные сочинения рябиновцев отсутствуют, именно эти источники позволяют в определенной степени реконструировать их религиозную культуру в первой половине XIX в. Особую историко-научную ценность имеют редкие письма рябиновцев к представителям власти (два письма), доносы священнослужителей, позволяющие выявить обстоятельства инициирования следственных дел, и тексты увещеваний, благодаря которым раскрываются религиозные взгляды старообрядцев на различные предметы веры.

В рассматриваемый период времени в православных приходах Казанской губернии сложилась противоречивая ситуация. В селах и деревнях сформировались достаточно большие старообрядческие общины, представители которых крестились и венчались в православных церквях. Согласно российским имперским законам такие верующие юридически относились к православным прихожанам [СЗРИ 1842, 8], однако фактически они были старообрядцами. В правление Екатерины II и Александра I таких старообрядцев власти рассматривали не столько как нарушителей российских законов, сколько как «заблуждающихся» в своих суевериях верующих [ПСЗ-1. № 12067. П. 4; Цапина 2014, 207–256], которые, по мнению российских властей, с течением времени соединятся с Православной церковью. Тем не менее такая форма религиозной терпимости по отношению к старообрядческим общинам не привела к их объединению с Православной церковью. В частности, представители старообрядческого спасова согласия считали православного священника «ключом к таинствам» крещения и венчания [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 72. Д. 21. Л. 1], но при этом для них сама Православная церковь считалась еретической [Агеева, Робсон, Смилянская 1997, 104–105]; отдельные же представители поморского согласия рассматривали крещение и венчание в православных церквях как возможность уклонения от «гражданской ответственности» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 80. Д. 195. Л. 45об.]. Возможно, под «гражданской ответственностью» они понимали официальное признание себя светскими властями в качестве старообрядцев с последующим ущемлением в гражданских правах.

До правления Николая I рябиновцы, как и представители иных старообрядческих согласий, не фигурировали в качестве обвиняемых в отступничестве православных прихожан. Однако в николаев-

скую эпоху ситуация в приходах меняется, что было вызвано трансформацией правительственного курса по отношению к старообрядцам – от религиозной терпимости к административно-репрессивным мероприятиям. Поэтому неудивительно, что на 1830–1850-е гг. приходится пик судебных дел, связанных с «отступничеством православных в раскол»<sup>2</sup>.

Главным образом был ужесточен контроль над крещением младенцев и правильностью совершения обряда венчания прихожан. Данные тенденции были характерны уже для позднеалександровской эпохи. Первоначально власти в 1823 г. подтвердили православным священнослужителям запрет на регистрацию старообрядцев в исповедных росписях как «бывших» на исповеди [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1510 (1150). Л. 8–9об.]. В дальнейшем эти меры были усилены в правление Николая I, при котором принимаются достаточно радикальные административно-репрессивные мероприятия по маргинализации старообрядческих общин и ограничению их в гражданских правах [Marsden 2015, 13–14; Фирсов 2009, 10]. На локальном уровне это отразилось в резолюциях Казанской духовной консистории благочинным в 1830–1840-е гг. о строгом надзоре за православными священниками, которые совершали обряд крещения детей старообрядцев.

Всем священникам и их причтам у коих есть раскольники подтвердить, чтобы они без моего (архиепископа. – *А.К.*) разрешения не крестили младенцев у тех раскольников, кои просят их тех младенцев окрестить, но сами письменного обязательства воспитывать тех младенцев не дают; ибо священники часто крестят таких младенцев у таких раскольников, – подают им только повод ругаться православным Крещением; если из таковых раскольников при просьбах своих о крещении младенцев согласится кто дать и даст письменно при свидетелях обязательство: таких младенцев отнюдь от церкви не удалять, то у таких раскольников младенцев позволяется крестить и без представления ко мне [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 72. Д. 47. Л. 9об.].

Материалы расследований светскими и духовными властями случаев отступничества рябиновцев и иных представителей старо-

---

<sup>2</sup> В Казанской епархии с 1825 по 1855 г. всего было инициировано 74 следственных дела, связанных с уклонением в раскол.



обрядческих согласий показывают, что на протяжении всей первой четверти XIX в. приходские священники не брали с них никаких подписок. Тем самым православные священники и старообрядцы в дальнейшем могли оказаться в сложной ситуации. Поэтому неудивительно, что в 1830–1840-е гг. появляется всё больше рапортов священников о старообрядцах, которые были крещены и венчаны в православных церквях, но не посещали таинства исповеди и причастия в течение длительного периода. С другой стороны, и сами православные священники стали объектом доносов с обвинениями о «незаконном» крещении детей старообрядцев [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 72. Д. 21]. Кроме того, увеличивается количество сообщений православных священнослужителей в Казанскую духовную консисторию о «самовольных» крещениях, супружеских союзах и погребениях, совершаемых вне приходской церкви. При этом большая часть таких подследственных относилась к «потаенным раскольникам», которые были вынуждены реагировать на действия светских властей по принятым ограничениям в приходской жизни.

В условиях активного вмешательства светских властей в повседневную религиозную жизнь православных прихожан и старообрядцев различных согласий происходит интенсификация религиозной жизни рябиновцев. Официальные документы Православной церкви (метрические книги) и устные показания самих рябиновцев свидетельствуют о том, что старообрядцы крестились и венчались в православных приходских церквях. Крупная община старообрядцев существовала в г. Чистополе, против ее представителей было возбуждено следственное дело «об отступничестве в раскол» в 1833 г. Как оказалось, старообрядцы числились по «проформе на бумаге исполняющими Церковные требы, и действительно заимствовались тем, как в гражданском состоянии к правам личности необходимы; а обнаружили раскол свой при нынешнем только преследовании» [ГАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 41. Л. 6]. Причиной их преследования стало «самовольное» погребение старообрядцами двух младенцев, которые ранее были крещены в Православной церкви, на отдельном кладбище. В процессе расследования оказалось, что община состояла из 385 человек. В документах сами подследственные не именуется рябиновцами, но указанные в делопроизводственных материалах купцы Алексей и Ефим Логутовы [ГАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 41. Л. 6]

формально считаются основателями общины рябиновцев в г. Чистополе [Ивановский 1867, 49]. Вследствие того, что община была крупной, губернские власти оказались вынуждены признать их как самостоятельную старообрядческую общину, но с ограничением в гражданских правах.

Причём предварительно заметить ему самому<sup>3</sup> и для внушения чрез него ему последним, что чуждающий Православия, а тем паче отвергающий священство, лишаются общественного доверия, как по выборам в должности, также и в случаях призывах к свидетельству, следовательно, кроме ответствовании пред Богом, произвольно навлекают на себя и в Гражданском состоянии предрассудков укоризненный [ГАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 41. Л. 6].

В источниках отсутствуют какие-либо интерпретации самими рябиновцами причин совершения данных таинств в Православной церкви. По мнению профессора Н.И. Ивановского, рябиновцы воспринимали такие таинства в церкви как самодостаточные [Ивановский 1867, 58], то есть не требующие их повторного исполнения в рамках принятых обрядов их согласия. Подтверждением его слов является то, что в условиях расцвета следственных дел против отступников в отдельных семьях были обнаружены дети, крещенные как в Православной церкви (и не перекрещенные), так и по обрядам рябиновцев.

Тем не менее в ряде следственных дел рябиновцы признавались в проведении (или попытках проведения) обряда повторного крещения детей и взрослых. Два таких случая были отмечены в с. Урахчи, один – в г. Чистополе Казанской губернии. Так, в 1833 г. в Казанской духовной консистории рассматривался семейный конфликт Григория Петрова Суханова и Вассы Тихоновой. По словам матери супруги, Григорий Суханов, чистопольский мещанин, принуждал (в том числе и через насилие) свою жену Вассу Тихонову «перекреститься и принять какую-то рябиновую Веру» [ГАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 35. Л. 1]. Казанская духовная консистория, строго следуя инструкциям невмешательства во внутренние семейные дела, лишь указала священникам на необходимость проведения бесед с супругами, чтобы они избегали любых форм насилия. К сожалению,

---

<sup>3</sup> В данном случае под «ему самому» власти имеют в виду «Ефима Васильева Логотова», который подал списки старообрядцев местным властям.

имеющиеся источники не позволяют проследить дальнейшую судьбу Вассы Тихоновой. Тем не менее обряд перекрещивания с целью включения супруги в жизнь семьи не был распространен в межконфессиональных браках между рябиновцами и православными, что будет показано ниже. В том числе стоит отметить показания мещанина Никифора Индейкина, который в 1840 г. не допустил православного священника к крещению собственных детей, указывая на следующие обстоятельства:

Что ныне де от Великого Государя всем старообрядцам позволено свободно исповедовать свою веру, а потому есть ли я старообрядец, то и сын мой со снохою также старообрядцы, а есть ли Вы новорождённых детей у моего сына, прежде и крестили; то мы в то же время их перекрещивали по-своему [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 72. Д. 28. Л. 2].

В данном случае подследственный ссылаясь не на принятый закон, а на слухи о принятии императором закона о свободе вероисповедания, которые периодически возникали в Казанской губернии. Поэтому неудивительно, что очевидной реакцией старообрядцев на такие слухи был разрыв взаимоотношений с Православной церковью, проведение публичных религиозных обрядов, открытие собственной религиозной идентичности (если она до этого скрывалась) местному церковному приходу.

На мой взгляд, перекрещивание не было распространенным явлением в семьях рябиновцев. Это подтверждают примеры из с. Урахчи, где существовала крупная община. Только в одном деле встретилось указание на перекрещивание. В остальных же случаях рябиновцы признавались в крещении детей в Православной церкви или по собственным обрядам, о которых они стали говорить только в 1830–1840-е гг.

В новых реалиях приходской жизни старообрядцам было необходимо выстроить новые модели взаимоотношений с Православной церковью и внутри самой старообрядческой общины между верующими. В 1835 г. было инициировано уже указанное следственное дело об «отступниках в раскол» верующих из Чистопольского, Лаишевского и Мамадышского уездов [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 67. Д. 20], так как все рябиновцы юридически были связаны с Православной церковью: крещены и/или венчаны. Центром локального религиозного

движения рябиновцев оказалось с. Урахчи. Начиная с 1830-х гг. рябиновцы отказались от каких-либо контактов с Православной церковью, а именно от крещения и венчания. В процессе расследования лидерами рябиновской общины были поданы два письма представителю следствия со светской стороны депутату Хватову. Одно письмо, без официального титула, начинается с фразы: «Старообрядцы безпоповщина под именем покрещенцов Греческого Исповедания Кафолической Веры». Второе письмо, озаглавленное «Секта по простонародию называема Рябинова», открывается словами: «Себя именуем старообрядцы безпоповщина Греческаго исповедания кафолической веры». Несмотря на разность самоименования, содержание этих писем практически идентично, с той разницей, что во втором письме указаны подписавшиеся крестьяне; также имеются отдельные расхождения в описании обрядов [Крестьянинов 2016, 175–177]. В дальнейшем именно эта информация, представленная в письмах, будет отражением обрядовой жизни, свидетельством идеального устройства пути христианского спасения, с точки зрения старообрядцев.

Тем не менее информация, содержащаяся в письмах о крещении детей и заключении брачных союзов, расходилась с реальной практикой в различных приходах епархии на протяжении 1830–1850-х гг. Описанные в письмах обряды свидетельствуют о том, что среди рябиновцев функционировал институт «наставничества», схожий с существовавшим в поморском согласии. Так, в письме дается следующая информация: «И за крещения также крещают у нас старики Богом избранныя кой живут в закони Божиим» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 67. Д. 20]. Ряд следственных дел подтверждает сведения о том, что крещение могли совершать наставники рябиновской общины. Об этом свидетельствуют расследования против отдельных лидеров рябиновцев (Ивана Дмитриева, Ивана Козмина), пользовавшихся значительным влиянием среди старообрядцев.

Кроме того, рябиновцы указывали и на другую форму совершения обряда крещения – при участии повивальной бабки. Такие коллективные показания были сделаны рябиновцами из с. Кубас Чистопольского уезда в 1844 г. [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 67. Д. 20. Л. 103–103об.]. Кроме того, в рассматриваемый период в г. Чистополе была крещена девочка «бабкою означенной деревни вдовою солдаткою Марфю Петровою» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 68. Д. 17. Л. 13об.]. Довольно любо-

пытным кажется случай, произошедший в с. Анатыш Лаишевского уезда с крестьянкой Степанидой Стефановой, вышедшей замуж за рябиновца. В процессе увещеваний в Духовной консистории православными священнослужителями она указала, что ее дочь была крещена «девкою села нашего Матреной Ефремовой Лобановой» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 76. Д. 69. Л. 30–31]. В следственных показаниях Матрена Ефремова Лобанова (60 лет) действительно подтвердила, что она совершила обряд крещения. Однако если Марфа Петрова, возможно, в действительности была повивальной бабкой, то Матрена Лобанова, скорее всего, таковой не являлась. На это указывает ее семейный статус («девка») (нехарактерный для повивальных бабок [Листова 1989, 149]), а также ее показания о том, что данный случай был единичным. К сожалению, имеющиеся источники не проливают свет на обстоятельства, при которых Матрена Лобанова была выбрана в качестве человека, совершающего крещение ребенка. В дальнейшем, как свидетельствуют поздние описания рябиновцев, обряд крещения совершался именно наставниками. Крещение с участием повивальной бабки во многом подтверждает тезис, что возможным источником возникновения рябиновского согласия было самокрещенство, сформировавшееся в среде поморского согласия в начале XIX в. [Агеева 2013, 46].

При этом до конца 1820-х гг. рябиновцы, возможно, и не задумывались о совершении собственных обрядов крещения, кроме как в Православной церкви. Устные показания рябиновцев о собственных детях в 1845–1846 гг. свидетельствуют, что с 1830-х гг. представители этого согласия стали всё чаще совершать обряд крещения по собственным ритуалам. Из их сообщений в Казанскую духовную консисторию за 1845–1846 гг. следует, что два ребенка Ивана Игнатъева (59 лет) в возрасте 12 лет и 17 лет, а также дети Егора Иванова (36 лет) и Зиновия Григорьева (35 лет) и внуки Андрея Дмитриева (72 года) крещены по обрядам рябиновцев, хотя сами отцы были крещены в Православной церкви. Определенным исключением является крестьянин Иван Козмин (71 год), который указал на следствии, что его сын Симеон (32 года) был крещен по обряду рябиновскому в 1810-х гг., а также дочь крестьянина Ивана Игнатъева Василиса (19 лет), крещенная в Православной церкви в 1830-х гг.

Хронологическая перспектива изменения в обрядах крещения яро прослеживается в показаниях крестьянина Ивана Дмитриева Мокеева (67 лет), данных им в 1850 г.:

Отец его Иван Дмитриев и мать Агафья Иванова при жизни находятся в расколе секты называемой рябиновщина, а по смерти погребены по раскольническому обряду, вдов, имеет детей. Симеона Иванова, Егора Иванова и Ивана Иванова, которые по рождении крещены, первые двое в церкви православным священником, а последний по раскольническому обряду – из коих первые двое брачены там же по обряду христианскому, а последний по раскольнически – которые женаты все трое на подобных с ними раскольницах, имеют детей, которые все крещены по раскольническому обряду [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 76. Д. 10. Л. 30об.].

Из этого можно заключить, что собственный обряд крещения среди рябиновцев начинает распространяться только с конца 1820-х – начала 1830-х гг. Такие же тенденции в обрядовой трансформации были характерны и в заключении брачных союзов. Уже в вышеуказанных письмах рябиновцев имеется описание формы заключения брака «по-раскольнически»:

А законный брак также исполняем по священному Писанию и па родительскому благословлению, Как пишет в книги Кормчей на 500м Листу во главе 50я изложения древних царей Леона и Константина, сему же подобна в книги большом Катахисисе или беседословии во главе 70й о шестой таини исполняем все по святому писанию безовсякого притом священнодействии [Крестьянинов 2016, 177].

Вследствие того, что такие браки всё менее контролировались православными священнослужителями и никак не регистрировались ни в каких официальных документах, определить масштабы распространения брачных союзов внутри рябиновского согласия крайне сложно. Помимо устного показания крестьянина И. Мокеева о собственном сыне, «браченном» на раскольнице, имеется также подтвержденный случай заключения брачного союза между рябиновцами в г. Чистополе, повенчанными наставником Иваном Дмитриевым Спириным в крестьянском доме в 1836 г.:

Первоначально я (Мавра Иванова. – А.К.) и крестьянин Янин Илья Петров дали пред иконою Божия Матери и кипарисным без означения

лика Распятого крестом клятвенное обещание быть один другому верными до конца жизни; потом Спирин читал нам относящуюся к супружеству правило из старопечатной книги [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 68. Д. 17. Л. 13об.].

Ситуация с межконфессиональными браками оказывается более противоречивой. Безусловно, такие браки существовали. С одной стороны, рябиновцы долгое время воспринимали венчание в Православной церкви как самодостаточный обряд, даже внутри собственного религиозного сообщества. С другой стороны, в исследуемый период венчание в Православной церкви рассматривалось старообрядцами не столько как сакраментальное действие, сколько как форма заключения социального союза. Одним из условий заключения брака для будущих супругов, чаще всего невест, было обязательное венчание в православном храме [ГАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 864. Л. 22об.]. Женихи-старообрядцы были вынуждены соглашаться на такое венчание. Особенно много подобных случаев было среди представителей поморского согласия.

Если венчание рассматривалось как формальная процедура заключения брака, то повседневная жизнь семьи в большинстве случаев выстраивалась в строгих конфессиональных нормах, в унификации религиозной обрядности в семейной жизни. В изучаемых ситуациях жены были вынуждены (принудительно или добровольно) признавать «правильность» вероучения своих мужей старообрядцев, тем самым отказываясь от прежних контактов с официальной церковью. Радикальным случаем было уже упомянутое следственное дело чистопольского мещанина Григория Петрова Суханова, который через домашнее насилие пытался убедить перекреститься собственную супругу Вассу Тихонову [ГАРТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 35]. Давление могло происходить и через повседневные запреты на совместную деятельность православных и старообрядцев. В данный период среди рябиновцев, как и у других представителей старообрядческих согласий, сформировались запреты на совместный прием пищи с представителями иных конфессиональных групп. В подобной ситуации оказалась крестьянка Степанида Степанова, вышедшая замуж за рябиновца Павла Иванова. По ее словам, в семье мужа ее «насиленно» склоняли к принятию старообрядческой веры:

Свекор мой Иван Лаврентьев и свекровь Варвара Гурьянова, а не Гурьева, будучи раскольники начали питать на меня злобу, а потом делать мне разные стеснения; называя меня поганкою, не позволяя с ними обедать и ужинать, не давали хлеба и не велели доить корову, вынуждая меня оставить православную веру и обратиться в раскол [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 76. Д. 69. Л. 30].

В дальнейшем эти показания подтвердил ее свекор Иван Лаврентьев, который указал, что совместная трапеза старообрядцев с православными им запрещена. В результате сама крестьянка перешла в рябиновское согласие и окрестила собственную дочь по его обрядам.

Таким образом, изменения в религиозной жизни рябиновцев являются показательным примером адаптивности конфессиональных механизмов в условиях кризиса. При этом сам кризис был спровоцирован светскими властями, стремившимися ускорить интеграцию старообрядцев с официальной церковью. Строгие запреты, введенные светскими и духовными властями на запись православными священниками старообрядцев в исповедных росписях и метрических книгах, крещение и венчание их в православных церквях преследовали несколько целей. Прежде всего точное определение количества старообрядцев и выявление «потаенных раскольников» среди православных, а затем и принуждение последних к окончательной интеграции с православными. Однако эти меры привели к противоположному результату, лишь осложнив дальнейшие взаимоотношения между старообрядцами и официальной церковью. Реакцией на дисциплинарные действия становится определенная конфессионализация старообрядческих общин и интенсификация обрядовой жизни. Как свидетельствуют следственные дела, в первой четверти XIX в. для рябиновцев сложилась комфортная ситуация, когда они крестились и венчались в православных церквях, а священнослужители не вмешивались в их внутренние повседневные дела. В условиях кризиса 1830–1850-х гг. рябиновцы были вынуждены перейти к формированию собственных моделей обрядовой жизни, прежде всего в брачно-семейной сфере. В результате отказа от контактов с Православной церковью рябиновцы стали проводить собственные обряды крещения и «брачения», напоминающие обряды поморского согласия (вероятно, данное сходство можно объяснить близкими представлениями о христианском пути спасения). В то же время рябиновцы



сохранили свои специфические черты, позволявшие им отличить себя от других бесповповских старообрядческих общин, которые были распространены в Казанской губернии, – поморцев и спасовцев.

#### Литература и источники

- Агеева 2013 – *Агеева Е.А.* Самокрещенство в старообрядчестве: центры, практика, письменная традиция // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 1 (21). С. 44–48.
- Агеева, Робсон, Смилянская 1997 – *Агеева Е.А., Робсон Р.Р., Смилянская Е.Б.* Старообрядцы спасовцы: пути народного богословия и формы самосохранения традиционных обществ в России XX столетия // *Revue des Études Slaves*. 1997. Т. 69. Ф. 1–2. Р. 104–105.
- Боровик 2005 — *Боровик Ю.В.* «В нашей стране таковых разных толков и разных понятий ... перенаполнено» (к истории некоторых старообрядческих согласий Урала и Зауралья в начале XX в.: спасовцы, рябиновцы, самокресты») // Проблемы истории России. Вып. 6: От Средневековья к современности: сб. науч. тр. / Отв. ред. А.Т. Шашков. Екатеринбург: Волот, 2005. С. 294–315.
- ГАРТ – Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 1. Оп. 2. Д. 35. «По отношению Филарета архиепископа о принуждении мещанином Сухановым жену свою принять рябиновскую веру», 1833 г.; Ф. 1. Оп. 2. Д. 41. «По рапорту Чистопольского городничего о похоронах двух младенцев без отпевания священником», 1833 г.; Ф. 1. Оп. 2. Д. 865. «Об уклонившихся в раскол некоторых крестьянах Лаишевского уезда», 1852 г.; Ф. 4. Оп. 1. Д. 1510 (1150) «По сообщению Казанского уездного суда о сделании солдатской женке Аксинье Старочкиной увещевания за небытие ею у святого причастия и нехождения в церковь, по впадению ею в раскол называемой беспоповщина», [1821 г., 1823 г.]; Ф. 4. Оп. 67. Д. 20. «Рапорты Чистопольского духовного правления об уклонившихся от православия в раскол крестьянках, о крещении детей по раскольническому обряду и о увещевании их духовными лицами», 1835 г.; Ф. 4. Оп. 68. Д. 17. «О повенчании дочери ясажного крестьянина Спирина И.Д. г. Чистополя Мавры с раскольником крестьянином Петровым И. по раскольническому обряду», 1836 г.; Ф. 4. Оп. 72. Д. 21. «Об уклонении из православия в раскол крестьян прихожан села Грязнухи Свяжского уезда», 1840 г.; Ф. 4. Оп. 72. Д. 28. «Дело об отпращивании находящимися Тетюшского уезда в селе Сюкееве раскольниками в построенной у крестьянина Ивана Ефимова в саду моленной», 1840 г.; Ф. 4. Оп. 72. Д. 47. «Дело о недопущении находящегося в расколе Лаишевского мещанина Никифором Ефремовым Индейкиным приходского протоирея

- Василия Люстрицкого к крещению новорожденной у него внучки, дочерей сына его Петра Индейкина, находящегося в православном исповедании», 1840 г.; Ф. 4. Оп. 76. Д. 10. «Дело об уклонении в раскол Лаишевского уезда с. Бетьков солдатки Федоры Тимофеевой и об Иване Макееве», 1844; Ф. 4. Оп. 76. Д. 69. «Об уклонении из православия в раскол Лаишевского уезда села Анатыша крестьянской женки Степаниды Степановой», 1844г.; Ф. 4. Оп. 76. Д. 69. «Об уклонении из православия в раскол Лаишевского уезда села Анатыша крестьянской женки Степаниды Степановой», 1844 г.; Ф. 4. Оп. 80. Д. 195. «Дело об уклонении в раскол крестьянина с. Ошняка Василья Афанасьева вместе с семейством», 1848 г.; Ф. 5. Оп. 69. Д. 8. «Дело о раскольниках, принадлежащих к Рябиновой секте», 1851 г.
- Ивановский 1867 – *Ивановский Н.И.* О рябиновщине // Православный собеседник. 1867. Ч. 2. С. 43–66.
- Крестьянинов 2016 – *Крестьянинов А.В.* «Раскольнические акты» рябиновцев первой половины XIX в. // Традиционная культура. 2016. № 4. С. 172–178.
- Листова 1989 – *Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт / Отв. ред. М.М. Громыко, Т.А. Листова. М.: Наука, 1989. С. 142–171.
- ПСЗ-1 – Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое (1649–1825). Т. XVI (28 июня 1762–1764 гг.). СПб. (тип. Второго отд. Собственной Его Императорского Величества канцелярии), 1830.
- СЗРИ – Устав о предупреждении и пресечении преступлений // Свод законов Российской империи. Т. 14. СПб. (тип. Второго отд. Собственной Его Императорского Величества канцелярии), 1842.
- Фирсов 2009 – *Фирсов С.Л.* Православное государство и русские старообрядцы-поповцы в эпоху императора Николая I // Вестник Санкт-Петербургского университета. Политология. Международные отношения. 2009. Сер. 6. Вып. 1. С. 6–15.
- Фриз 2019 – *Фриз Г.* Мирские нарративы о священном таинстве: брак и развод в поздней имперской России // «Губительное благочестие»: Российская церковь и падение империи: сб. ст. / Пер. с англ. А. Глебовский, М. Долбилова; под ред. П. Рогозного. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. С. 132–181.
- Цапина 2014 – *Цапина О.А.* «Смеха достойное позорище»? Дискуссия о веротерпимости и образ старообрядцев в России эпохи Просвещения // О вере и суевериях. Сборник статей в честь Е.Б. Смилянкой / Отв. ред. Д.И. Антонов. М.: Индрик, 2014. С. 207–256.
- Marsden 2015 – *Marsden T.* The crisis of Religious toleration in imperial Russia: Bibikov's system for the Old Believers, 1841–1855. Oxford: Oxford University press, 2015. 280 p.
- Paert 2004 – *Paert I.* Regulating Old Believer Marriage: Ritual, Legality, and Conversion in Nicholas I's Russia // Slavic Review. 2004. Vol. 63. No. 3. P. 555–576.

Werth 2002 – *Werth P.W.* At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia’s Volga-Kama Region, 1827–1905. Ithaca; London: Cornell University Press, 2002. 296 p.

---

## Marriage and Family Relations in Ryabinov’s Denomination in the First Half of the 19<sup>th</sup> Century

**Artem Kreстьяninov**

Kazan Federal University, Kazan, Russia

PhD in Historical Science, Assistant professor

ORCID: 0000-0001-9833-1817

Department of Russian history,

Institute of International Relations, Kazan Federal University

Levo-Bulachnaia st. 44, Kazan, 420021, Russia

Tel.: +7(843)221-34-54

E-mail: artkres@mail.ru

**Summary:** Ryabinov’s denomination in historiography is a poorly studied Old Believers’ movement. It was spread in Kazan, Orenburg and Perm provinces of the Russian Empire. The only full-fledged article dedicated to their ritual life was written in the 19<sup>th</sup> century by professor of the Kazan Theological Academy N.I. Ivanovsky. Archival investigative cases about the Ryabinovites testify to their variety of religious life in the 1830s and 1850s. During the reign of Nicholas I, the authorities sought to strengthen disciplinary control over the Orthodox parish and to identify the “formal” Orthodox, who actually belonged to other religious communities. These measures would lead to a crisis in the relationship between the secular and spiritual authorities and Old Believers’ communities and to the heyday of investigative cases related to the apostasy of Orthodox parishioners split. Under these conditions, there is a confessionalization of the Old Believers’ denomination among the Rabinovites, aimed at separating their own community from the rest of the Orthodox parishioners and representatives of other Old Believers’ consent. Before the reign of Nicholas I, the Ryabinovites, like a number of other representatives of Old Believers’ denominations, were baptized and married in Orthodox parish churches. Thus, the authorities regarded them as “official” Orthodox. In the process of investigation, the ceremonial life of the Ryabinovites, in particular baptism and marriage, began to change dramatically. The work will show how Ryabinovites, abandoning any contact with the Orthodox Church, began to more actively perform their own rites of baptism and marriage.

**Keywords:** *Riabinovtsy, Riabinovo denomination, Old believers, old believers' marriage, the Kazan diocese, Kazan Spiritual Consistory*

#### References:

- Ageeva, E.A., R.R. Robson and E.B. Smilianskaia, 1997, Staroobriadtsy spasovtsy: Puti narodnogo bogosloviia i formy samosokhraneniia traditsionnykh obshchestv v Rossii XX stoletiiia [Old Believers Spasovtsy: ways of folk theology and forms of self-preservation of traditional societies in Russia of XX century]. *Revue des Études Slaves*, 69, 1–2, 104–105.
- Ageeva, E.A., 2013, Samokreshchenstvo v staroobriadchestve: tsentry, praktika, pis'mennaia traditsiia [Self-baptism in old belief: centers, practice, written tradition]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorii*, 1 (21), 44–48.
- Borovik, Iu.V., 2005, “V nashei strane takovykh raznykh tolkov i raznykh poniatii... perenapolneno” (k istorii nekotorykh staroobriadcheskikh soglasii Urala i Zaural'ia v nachale XX v.: spasovtsy, riabinovtsy, samokresty) [“In our country such different denomination and different concepts... are overflowing” (To the history of some Old Believers' consents of the Urals and Trans-Urals in the beginning of the 20<sup>th</sup> century: spasovtsy, riabinovtsy, samokresty)]. *Problemy istorii Rossii* [Issues of Russian history], Vol. 6: Ot Srednevekov'ia k sovremennosti: Sb. nauch. tr., eds. A.T. Shashkov, 294–315, Ekaterinburg, Volot, 431.
- Firsov, S.L., 2009, Pravoslavnoe gosudarstvo i russkie staroobriadtsy-popovtsy v epokhu imperatora Nikolaia I [Orthodox state and russian old-believers – popovtsy (priestly) in the epoch of the emperor Nicolas I]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Politologiya. Mezhdunarodnye otnosheniia*, Ser. 6, Iss. 1, 6–15.
- Freeze, G., 2019, Mirskie narrativy o sviashchennom tainstve: brak i razvod v pozdneimperskoi Rossii [Profane narratives about a holy sacrament: marriage and divorce in late Imperial Russia]. “Gubitel'noe blagochestie”: *Rossiiskaia tserkov' i padeniia imperii* [Subversive piety: religion and the political crisis in late Imperial Russia], eds. P. Rogoznyi, 132–181. Saint-Petersburg, Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 352.
- Krest'ianinov, A.V., 2016, “Raskol'nichekieskie akty” riabinovtsev pervoi poloviny XIX v. [“Schismatic acts” of the “Ryabinovo” Old-believers in the 1<sup>st</sup> half of the 19<sup>th</sup> century]. *Traditsionnaia kul'tura*, № 4, 172–178.
- Listova, T.A., 1989, Russkie obiady, obychai i pover'ia, sviazannye s povival'noi babkoi (vtoraia polovina XIX – 20-e gody XX v.) [Russian rites, customs and beliefs associated with a midwife (second half of the 19<sup>th</sup> – the 20s of the 20<sup>th</sup> century)]. *Russkie: semeinyi i obshchestvennyi byt* [Russian: family and social life], eds. M.M. Gromyko and T.A. Listova, 142–171. Moscow, Nauka, 1989, 336.
- Marsden, T., 2015, *The crisis of Religious toleration in imperial Russia: Bibikov's system for the Old Believers, 1841–1855*. Oxford, Oxford University press, 280.

- Paert, I., 2004, Regulating Old Believer Marriage: Ritual, Legality, and Conversion in Nicholas I's Russia. *Slavic Review*, Vol. 63, No. 3, 555–576.
- Tsapina, O.A., 2014, “Smekha dostoinoe pozorishche”? Diskussiiia o veroterpimosti i obraz starobriadtsev v Rossii epokhi Prosvshcheniia [“A Spectacle Preposterous”? The debate on Toleration and the image of Old Believers in enlightenment Russia]. *O vere i sueveriiakh: sbornik statei v chest' E.B. Smilianskoi* [About faith and superstition: collection of articles in honor of E.B. Smilianskaia], eds. D.I. Antonov, 207–256. Moscow, Indrik, 352.
- Werth, P.W., 2002, *At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827–1905*. Ithaca; London, Cornell University Press, 296.

УДК 392  
ББК 63.52

**«О совершении под угрозой расстрела  
газзаном обряда бракосочетания...»:  
проблема межэтнических  
и межконфессиональных браков  
в караимских общинах Крыма  
в конце XIX – начале XX века**

***Дмитрий Анатольевич Прохоров***

Крымский федеральный университет,  
Симферополь, Россия

Старший научный сотрудник, кандидат исторических наук

ORCID: 0000-0001-9162-4705

ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского»

295007, Республика Крым, г. Симферополь, пр. Академика Вернадского, 2

E-mail: prohorov1da@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.6

**Аннотация:** Целью предлагаемой статьи является анализ правовых и религиозных аспектов брачно-семейных отношений, а также демографическая статистика в караимских общинах Российской империи конце XIX – начале XX в. В частности, анализируется деятельность органов караимского конфессионального самоуправления и организационные проблемы религиозной жизни караимских общин. Сделан вывод, что духовное правление являлось главной инстанцией по решению вопросов, касающихся соблюдения доктрин караимской религии, выносившей суждения по проблеме регулирования семейных и брачных отношений в караимском обществе, в том числе и по проблеме межконфессиональных и межэтнических браков.

**Ключевые слова:** *Крым, караимы, религиозные догматы, межэтнические и межконфессиональные браки*

Несмотря на либерализацию российского законодательства, произошедшую после принятия закона «Об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г., позиция караимского духовенства по отношению к смешанным бракам длительное время оставалась не-

изменной. При этом если с позиции членов Таврического и Одесского караимского духовного правления (ТОКДП) браки с иноверцами являлись серьезным отступлением от догматов караимской религии, что ставило нарушителей «вне закона», то с точки зрения российского законодательства юридических нарушений в подобных браках не фиксировалось [Прохоров 2012, 306–331].

Одним из специальных вопросов, подлежавших обсуждению на съезде представителей караимских общин, проходившем в Евпатории с 1 по 10 ноября 1910 г., стал вопрос об изменении некоторых аспектов семейно-брачных взаимоотношений, а также некоторых догматических установлений у караимов. Прежде всего это касалось допустимости браков со свояченицей (сестрой жены) после смерти последней; браков «двух братьев с двумя сёстрами или браков брата и сестры одной семьи – с сестрою и братом – другой». Помимо этого обсуждался и вопрос о возможности зажигания свечей в кенасе в вечер на субботу и поездок в дни караимских праздников – кроме непосредственно самой субботы и праздника Йом Киппур (выпадавшего на 10-й день Тишри, день поста и покаяния, для караимов – важнейшего из всех дней в году) [Первый съезд 1911, 82; ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1611. Л. 4; Прохоров 2007, 141].

В повестку заседаний съезда, состоявшихся 6 и 9 ноября 1910 г., внесли вопрос о допустимости браков: «а) со свояченицей после смерти жены; б) двух братьев с двумя сёстрами или браков брата и сестры одной семьи – с сестрою и братом – другой». Что касается первого пункта обсуждения – браков со свояченицей после смерти жены – участники съезда большинством голосов (20 против 11) приняли постановление о разрешении подобных браков [Первый съезд 1911, 82–84; ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1611. Л. 4]. По второму вопросу в результате продолжительных прений 9 ноября съезд вынес постановление: большинством голосов (24 против 7) было принято решение браки двух братьев с двумя сестрами и браки брата и сестры одной семьи с сестрою и братом другой семьи признать допустимыми, хотя эта резолюция и вызвала негативную реакцию у многих присутствовавших на съезде. Категорически против указанных постановлений выступили представители московской караимской общины (в частности, и. о. газзана С.С. Ельяшевич), а также севастопольский старший газзан Т.С. Леви-Бабович, полагавшие, что подобные во-

просы должны находиться исключительно в компетенции духовенства [Хроника 1911б, 94].

Некоторых караимских священнослужителей, допуская браки между «свойственниками» до ноября 1910 г. (то есть до принятия съездом соответствующих решений), могли даже привлечь к суду. Наглядной иллюстрацией этому может служить процесс над феоодсийским газзаном Б.М. Бабаевым, зарегистрировавшим в 1910 г. брак между близкими родственниками – мелитопольским караимом И. Минашем и его двоюродной сестрой Кефели [Хроника 1911а, 113–114]. В караимской русскоязычной прессе тех лет детально обсуждались перипетии этого во многом противоречивого дела. В 1911 г. Симферопольский окружной суд всё же вынес оправдательное решение опальному газзану, который тем не менее вновь приступил к своим обязанностям так и не смог [Хроника 1911а, 115; Раецкий 1911, 46–48]. Позиция, занятая высшим караимским духовенством, не изменилась и спустя 10 лет. Например, в 1920 г. за совершение обряда бракосочетания между караимом и представительницей иной конфессии харьковский газзан Я. Шамаш как превысивший свои служебные полномочия был предан суду и отстранен от должности настоятеля харьковской кенасы [ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 50. Л. 14]. Заметим также, что эта злободневная тема нашла горячий отклик среди широких кругов караимской общественности и неоднократно обсуждалась на страницах русскоязычной караимской периодической печати [Янык Джан 1911, 86–90; Эст. Н. 1912, 88–89; Караим 1912, 61–63; Караимская женщина 1912, 61–62; Татлы-Джан 1912, 62–63; А. К. 1912, 63–64; Абкович 1914, 13–16].

После Февральской буржуазно-демократической революции 1917 г. декларировалась отмена смертной казни, предоставление равных прав всем гражданам России независимо от пола, вероисповедания или национальной принадлежности, и вскоре вопрос о смешанных браках вновь приобрел остроту. В архивных документах ТОКДП упоминаются распоряжения Временного правительства. В частности, его постановлением за № 70 от 29 марта 1917 г. подтверждалось действие статьи 144 Свода законов Российской империи [Тютрюмов 1923, 128–140], где закреплялись права лиц нехристианских вероисповеданий в сфере семьи и брака. Например, законодательно подтверждалось, что «внебрачные дети узаконяются браком их родите-



лей» в соответствии с пунктом 1 ст. 1460 «Устава гражданского судопроизводства» 1914 г. «Узаконенные дети почитаются законными со дня вступления их родителей в брак и пользуются с этого времени всеми правами законных детей, от брака сего рождённых», – гласил этот документ [Действия 1917, 5; Тютрюмов 1923, 129]. В постановлении указывалось и на то обстоятельство, что в случае признания подобных браков незаконными и недействительными, а также в случае их расторжения права «узаконенных таким браком детей определяются на том же основании, как и права детей, рождённых в браке» (в соответствии с законами от 17 марта 1891 г. и от 3 июня 1903 г.) [Там же].

Например, в мае 1917 г. в Таврическое магометанское духовное правление (ТМДП) поступило прошение от караима, прапорщика С. Кискачи, и некоей девицы «Т.» о принятии мусульманства с дальнейшим заключением брака. Данная просьба была удовлетворена, причем крымскотатарская газета «Переводчик-Терджиман» (ранее выходившая под редакцией известного крымскотатарского просветителя И. Гаспринского) заявляла, что «глубоко приветствует это явление» [ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 21. Л. 2]. В декабре 1917 г. в Киеве караим штабс-капитан Соломон Моисеевич Фуки (1892 г.р.) также с целью заключения брака подал прошение об исключении его из караимского вероисповедания и «присоединении его к лицам, не принадлежащим ни к какой религии» [ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 21. Л. 7]. В июле 1918 г. С.М. Фуки и его супруга Фрейда Шмулевна (урожд. Дубинская) вновь обратились в ТОКДП, подчеркнув в прошении то обстоятельство, что их переход во «внеисповедное состояние» – не более чем желание соответствовать букве закона и придать браку «если не каноническую, [то] хотя [бы] формальную законную форму», не переходя в другую религию. Искренним желанием самих просителей, по словам С.М. Фуки, было «оставаться караимом, а жены принять караимское вероучение», о чем они и ходатайствовали перед правлением с просьбой «указать те пути, которые сделали бы наш брак действительным с точки зрения караимского вероучения» [ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 50. Л. 6].

Отметим, что переход в другую веру в то время был хоть и не массовым, но достаточно распространенным явлением, при этом принимавшим самые разнообразные формы. Например, в июне 1917 г.

бахчисарайский мещанин, студент-технолог Моисей Чавке, проживавший в Харькове, направил в ТОКДП письмо, в котором, в частности, утверждал, что в 1915 г. он уже подавал прошение о разрешении вступить в брак с еврейкой, однако получил отказ, основанный на законе 1795 г., изданном императрицей Екатериной II, в соответствии с которым в караимскую конфессию не принимались лица иных вероисповеданий.

Принимая во внимание настоящий новый строй жизни, основанный на свободе и равенстве, а также провозглашение новым правительством свободного перехода из одной религии в другую, я ещё раз обращаюсь к Вам с просьбой разрешить мне брак с еврейской девицей Саррой Яковлевной Абер, при условии возможности её перехода в караимское вероисповедание <...> Этот старый екатерининский закон способствовал только уменьшению караимского населения, и если продолжится так далее, то дело кончится вырождением караимов. В случае неудовлетворения моей просьбы, при всем моем желании остаться караимом, я должен буду принять христианство (как это делает в таких случаях большинство караимской молодёжи), или иудейство, и грех отступления от родного закона падёт не на меня [ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 23. Л. 6–7].

Несложно предположить, что положительного ответа на это прошение не последовало, и 30 мая 1917 г. Харьковское губернское правление докладывало в ТОКДП, что М.Х. Чавке все же перешел из караимского в иудейское вероисповедание [ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 21. Л. 3].

В октябре 1917 г. феодосийский мещанин, караим И.М. Ага подал судье Феодосийского судебно-мирового округа заявление о своем желании перейти в раввинистический иудаизм. В ноябре 1917 г. проживавший в Одессе караим С.М. Коген-Экмекчи (1890 г.р.) заявил мировому судье 8-го участка, что, согласно ст. 5 закона Временного правительства от 14 июля 1917 г. о гражданских свободах (в частности, о свободе вероисповедания), он также желал бы перейти «из караимского вероисповедания в иудейское» [ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 21. Л. 4–5]. В январе 1918 г. 22-летняя караимка «мещанского сословия» Эстер Бобович пожелала «отчислить её из караимского вероисповедания» с переходом «в древлеправославие» (то есть в старообрядчество) с осуществлением обряда крещения в церкви

Введения Пресвятой Богородицы в Херсоне. Мотивировала она свой поступок тем, что на основании указа Временного правительства лица, достигшие 14-летнего возраста и изъявившие желание перейти из одного вероисповедания в другое, не должны подвергаться преследованию: «лицо признается принадлежащим к вероисповеданию, которое оно для себя избрало» (в соответствии с постановлением Временного правительства «О свободе совести» от 14 июля 1917 г.) [Собрание 1917, 1950–1951; ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 21. Л. 8].

Интересно, что подобное заявление поступило 17 (30) сентября 1918 г. и от члена Государственной думы Российской империи I и IV созывов, члена Государственного совета и председателя Земского собрания Таврической губернии Соломона Самойловича Крыма (который в ноябре 1918 г. возглавил Крымское краевое правительство, став также и министром земледелия). В прошении, в частности, им испрашивалось разрешение обвенчаться по караимскому обряду с Люцией Клар-Каразус (пикантности ситуации придавал тот факт, что ранее С.С. Крым состоял в гражданском браке с караимкой Верой Исааковной Эгиз<sup>1</sup>, однако затем она официально вышла замуж за караимского гахама С.М. Шапшала) [ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 50. Л. 7]. Вскоре на заявление С.С. Крыма последовал ответ, подписанный членами ТОКДП – старшими газзанами Б.С. Ельяшевичем и А.И. Катыком, где указывалось, что по канонам караимского вероучения смешанные браки лиц караимского вероисповедания с иноверцами «не могут быть благословляемы» (черновик этого ответа подготовил непосредственно С.М. Шапшал, при этом в документе сообщалось, что евангелическая лютеранская церковь подобные браки допускает) [ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 50. Л. 8–9].

Наряду с фактами перехода из караимского вероисповедания в другие конфессии фиксировались случаи возвращения в «лоно караимской религии». Так, например, в 1914 г. караимка Анна Самойловна Лихтерман (в девичестве Давидова, 1894 г.р.) приняла крещение по евангелическо-лютеранскому обряду, как она сама объясняла свой поступок, «для вступления в брак с лицом православного вероисповедания». Однако в 1917 г. в письме в ТОКДП она заяви-

<sup>1</sup> Эгиз Вера Исааковна (1871–1950), в 1897 г. окончила медицинский факультет в Берне, Швейцария. Доктор медицины, известный врач-окулист. Супруга гахама Серая Марковича Шапшала.

ла, что «недостаточно серьёзно отнеслась к принятому решению и вскоре стала испытывать тяжесть духовной борьбы». Продолжая «чувствовать себя караимкой, относясь строго к религиозным обрядам, исполняя таковые согласно святой веры своих родителей» [ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 22. Л. 1–2об.], вновь ходатайствует перед Таврическим и Одесским караимским гахамом С.М. Шапшалом о принятии ее обратно «в лоно караимской религии». В ответ на это прошение С.М. Шапшал вынес постановление: «Ввиду чистосердечности заявления просительницы, я, как духовный глава караимов, не имею нравственного права отклонить сие ходатайство и благословляю ее намерение вернуться в лоно религии отцов», при этом просительнице в качестве меры покаяния был назначен однодневный пост [ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 22. Л. 4].

По данным статистики, в 1917 г. решение о переходе из караимской конфессии в другое вероисповедание приняло 10 человек: один перешел в старообрядчество; один – в лютеранство; один – в армяно-григорианство; трое стали приверженцами раввинистического иудаизма; один принял ислам; и двое перешли во «вневероисповедное состояние» [Г. С. 1918, 3–4; ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 21. Л. 1]. Один караим, ранее крестившийся по христианскому обряду, по решению ТОКДП был принят обратно в караимскую веру, и два аналогичных ходатайства находились на рассмотрении в ТОКДП [ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 21. Л. 1]. Подобные изменения конфессионального статуса рядовых членов караимской общины могут свидетельствовать об углублении процессов ее расслоения. Несмотря на призывы караимского духовенства и представителей интеллектуальных кругов к сплоченности, к возрождению прошлого караимов, их религиозных и национальных обычаев, тем не менее этническое и конфессиональное самосознание караимского населения постепенно нивелировалось (особенно это было заметно в отношении караимской молодежи). Для тех лет симптоматично выглядит высказывание С.С. Ельшевича, одного из вдохновителей создания «Караимской национально-демократической партии культурного самоопределения» (КНДПНС), оформившейся в 1917 г.: «Какими инертными, лично-узкими, нивелированными, полубезличными интеллигентами оказываются те из нас, которые не были приобщены к духу национальной культуры, к родным ценностям нашего идеализма!» При

этом сам автор отмечал, что после Февральской революции 1917 г. для караимов наступил новый этап – так называемая «русская эпоха возрождения» [Ельяшевич 1918, 15]. На этом фоне началась тюркизация традиций крымских караимов, инициированная С.М. Шапшалом. Таким образом, процесс утраты еврейско-караимских традиций и самоидентификации среди караимских интеллектуалов и идеологической элиты можно отнести к началу XX в. [Kizilov 2003, 247–248]. Нужно также заметить, что процесс деиудаизации караимской общины в послереволюционные годы приобрел еще более выраженные очертания.

Проблема, возникшая в сфере брачно-семейных отношений и приведшая в том числе и к утрате караимами национальной и религиозной идентичности, обсуждалась и на Общенациональном караимском съезде, состоявшемся в Евпатории в августе-сентябре 1917 г. Его делегаты подняли ряд вопросов, среди которых был также вопрос о смешанных браках и прозелитизме в караимских общинах. В повестку съезда были внесены следующие пункты: 1) о самоопределении караимов; 2) об отношении к «русским караймам» (субботникам); 3) об отношении к другим народностям; 4) о смешанных браках. В прениях принимали участие такие авторитетные среди караимов общественные деятели, как газзаны А.И. Катык, С.С. Ельяшевич, профессор Г.И. Танатар, присяжный поверенный А.Я. Хаджи и другие. Было решено создать особую комиссию, состоящую из газзанов, врачей, юристов для обсуждения проблемы взаимоотношений между караимами и субботниками. Что касается вопроса о смешанных браках, то даже после закрытого заседания съезд так и не смог выработать единого мнения, и поэтому разрешение данного вопроса перенесли до очередного общенационального съезда, запланированного уже на послевоенное время. Тем не менее некоторые делегации озвучили резолюцию, гласившую:

Не предрешая вопроса о смешанных браках в положительном смысле, съезд высказывается за принятие в лоно караимства лиц, вступивших в таковой брак, каждый раз по приговору общины, имеющей кенасу, с санкции Духовного правления [Протоколы 1917, 14].

И хотя данное решение официально не было принято съездом, тем не менее сам факт его обсуждения наглядно продемонстрировал, что

настроения в караимской общине в начале XX в. радикально изменились. Часть ее справедливо полагала, что общественные, политические и экономические трансформации российского социума не могут не затронуть караимов; очевидно, что им были необходимы перемены. И тогда, при сохранении основных этнических и конфессиональных черт, караимы смогли бы не замкнуться в узких рамках, продиктованных национальными обычаями. Остановить тенденции расслоения караимской общины и процессы нивелирования многих религиозных догматов ортодоксально настроенные представители караимской общины и ТОКДП были уже не в силах, несмотря на все призывы духовных и национальных караимских лидеров к консолидации.

Все эти процессы значительно обострились в связи с событиями октября 1917 г. и начавшейся вскоре Гражданской войной. Общегосударственный кризис, разруха, инфляция, военные действия, развернувшиеся на территории полуострова, межэтнические конфликты и политический террор негативно повлияли на обстановку внутри караимской общины и наложили отпечаток на взаимоотношения караимов с представителями других национальностей, проживавших в Крыму.

Вышеперечисленные тенденции нашли отражение и в материалах фонда ТОКДП. Например, сохранилось несколько дел, в которых приводятся свидетельства о той беспокойной эпохе в жизни полуострова. Так, например, в деле № 49 (опись № 2) фонда 241 ГАРК собраны свидетельства о «совершенном под угрозой расстрела газзаном Авраамом Соломоновичем Беймом в г. Армянске обряда бракосочетания караима Емая Бабакаевича Коджака с девицей иудейского исповедания Бертой Берлович». В рапорте членов армянобазарской караимской общины в адрес ТОКДП сообщалось, что 10 апреля 1918 г.,

подвергаясь опасности, газзан А.С. Бейм вынужден был обвенчать Емая Бабакаевича Коджака с девицею Бертой Самойловной Берлович. Несмотря на доводы газзана, что, согласно нашего закона, венчать нельзя, Коджак ответил, что всю вину он принимает на себя и не соглашается ждать ответа от Духовного правления на телеграфный запрос о разрешении брака, дав до вечера 10 апреля срок газзану. Находясь в таком тяжёлом положении, он должен был его венчать [ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 49. Л. 3].

Данная ситуация потребовала даже личного вмешательства гахама С.М. Шапшала, который в сопровождении старшего газзана А.И. Ка-

тыка 12 (25) июня 1918 г. прибыл в Армянск для выяснения обстоятельств и разрешения конфликта [ГАРК. Ф. 241. Оп. 2. Д. 49. Л. 7].

Таким образом, проанализированные документы позволяют утверждать, что с конца XIX в. в караимских общинах активизировался процесс социального расслоения. Это привело в том числе и к увеличению количества смешанных браков не только между караимами и евреями, но и с представителями других этноконфессиональных групп населения Российской империи; среди караимов возросло число прозелитов. Общественные и политические катаклизмы 1905 г. и 1914–1920 гг. кардинально повлияли на положение дел внутри караимских общин Таврической губернии, во многом предопределив дальнейшее ослабление устоявшихся религиозных догматов и национальных традиций.

#### Литература и источники

- А. К. 1912 – А. К. [Катык А.И.] IV. На большую тему // Караимская жизнь. 1912. Кн. 12, май. С. 63–64.
- Абкович 1914 – Абкович К. Брак и дети // Караимское слово. 1914. № 5, ноябрь. С. 13–16.
- Г. С. 1918 – Г. С. [Шатшал С.М.] К уменьшению числа караимов // Известия Караимского духовного правления. 1918. № 2, декабрь. С. 3–4.
- ГАРК – Государственный архив Республики Крым. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1611. «Журнал (утреннего) съезда караимских уполномоченных от караимских обществ 1-го ноября 1910 г. в городе Евпатории». 1910 г. 4 л.; Ф. 241. Оп. 2. Д. 21. «О караимах, перешедших в другие вероисповедания и внеисповедное состояние». 10 мая 1917 г. – 26 февраля 1917 г. 8 л.; Ф. 241. Оп. 2. Д. 22. «О приёме обратно в лоно караимской религии». 8 декабря 1917 г. – 11 декабря 1917 г. 4 л.; Ф. 241. Оп. 2. Д. 23. «О смешанных браках». 2 января 1917 г. – 11 декабря 1917 г. 10 л.; Ф. 241. Оп. 2. Д. 49. «О совершенном под угрозой расстрела газзаном А. Беймом в г. Армянске обряда бракосочетания караима Емая Бабакаевича Коджака с девицей иудейского исповедания Бертой Берлович». 15/28 мая 1918 г. – 23 июня 1918 г. 8 л.; Ф. 241. Оп. 2. Д. 50. «Ходатайство иноверцев о принятии их в лоно караимского исповедания». 5/18 июня 1918 г. – 14 ноября 1918 г. 15 л.
- Действия 1917 – Действия правительства // Известия Таврического и Одесского караимского духовного правления. 1917. 20 мая (№ 1). С. 5.
- Ельшевич 1918 – Ельшевич С. Цивилизация и национальность // Известия Караимского духовного правления. 1918. № 1. С. 14–16.
- Караим 1912 – Караим из Крыма. Ещё о «большом вопросе»: [о вырождении караимов] // Караимская жизнь. 1912. Кн. 12, май. С. 61–63.

- Караимская женщина 1912 – *Караимская женщина*. II. На большую тему // Караимская жизнь. 1912. Кн. 12, май. С. 61–62.
- Первый съезд 1911 – Первый национальный караимский съезд в Евпатории // Караимская жизнь. 1911. Кн. 1, июнь. С. 70–90.
- Протоколы 1917 – Протоколы заседаний Общенационального караимского съезда // Известия Таврического и Одесского караимского духовного правления. 1917. 1 ноября (№ 5–6). С. 5–25.
- Прохоров 2007 – *Прохоров Д.А.* Религиозная обрядность у караимов и крымских татар в условиях реформирования российской государственной системы народного образования тюркоязычных народов Крыма (вторая половина XIX в.) // *Sacrum et Profanum* II. Религиозное мировоззрение в древнем и современном обществах: Праздники и будни: сб. науч. тр. / Гл. ред. Ю.А. Бабинов. Севастополь; Краков: Изд. дом «Максим», 2007. С. 139–143.
- Прохоров 2012 – *Прохоров Д.А.* Религиозно-правовые аспекты брачно-семейных отношений и демографическая статистика в караимских общинах Российской империи в XVIII – первой половине XIX в. // Новые исследования по еврейской истории: материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике / Отв. ред. В.В. Мочалова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах «Сэфер», 2012. Т. III. С. 306–331.
- Раецкий 1911 – *Раецкий С.* На родные темы. Политика мести // Караимская жизнь. 1911. Кн. 2, июль. С. 46–48.
- Собрание 1917 – Собрание узаконений и распоряжений Правительства. Пг., 1917. № 188. 10 августа. Отд. 1.
- Татлы-Джан 1912 – *Татлы-Джан*. III. На большую тему // Караимская жизнь. 1912. Кн. 12, май. С. 62–63.
- Тютрюмов 1923 – *Тютрюмов И.М.* Законы гражданские: (Свод Зак. т. X ч. 1, изд. 1914 года) с разъяснениями правительствующего Сената и комментариями русских юристов, извлечёнными из научных и практических трудов по гражданскому праву и судопроизводству (по 1 Мая 1923 года): В 2-х т. 6-е изд., испр. и доп. Рига: Давид Гликсман, 1923. 2293 с.
- Хроника 1911a – Хроника текущей жизни. Общие известия. Дело феодосийского газзана В.М. Бабаева. Процесс В.М. Бабаева. К реабилитации г[аззана] Бабаева // Караимская жизнь. 1911. Кн. 1, июнь. С. 113–115.
- Хроника 1911b – Хроника текущей жизни. Общие известия. Москва. Протест против постановлений съезда // Караимская жизнь. 1911. Кн. 2, июль. С. 94.
- Эст. N. 1912 – *Эст. N.* Ответ девушки: [образованные девушки]: из читательских откликов // Караимская жизнь. 1912. Кн. 8–9, январь-февраль. С. 88–89.
- Янык Джан 1911 – *Янык Джан*. На большую тему // Караимская жизнь. 1911. Кн. 7, декабрь. С. 86–90.
- Kizilov 2003 – *Kizilov M.* Karaites through the Travelers' Eyes: Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of the Crimean Karaites According to the Description of the Travelers. N.Y.: Al-Qirqisani Center for the Promotion of Karaite Studies, 2003. 270 p.



**“On the Performance of a Rite  
of Marriage under Threat of Execution by a Gazzan...”:  
The Problem of Interethnic and Interfaith Marriages  
in the Karaite Communities of Crimea  
in the Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries**

**Dmitry Prokhorov**

PhD in Historical sciences, Senior Researcher

ORCID: 0000-0001-9162-4705

Crimean Federal University named by V. Vernadsky

Academic V. Vernadsky av., 2, Simferopol, Republic of Crimea, Russia, 295007

E-mail: prokhorov1da@yandex.ru

**Summary:** The aim of the offered article is an analysis of legal and religious aspects of marriage-domestic relations, and demographic statistics in the Karaite’s communities of the Russian Empire in the end of the 19<sup>th</sup> and Early 20<sup>th</sup> century. In particular, in the article author has describes the activity of confessional self-government bodies and the organizational problems of the religious life of Karaite communities. This institution was the main authority for resolving issues related to the observance of the doctrines of the Karaite religion; spiritual government made judgments on the regulation of family and marriage relations in Karaite society, including the issue of interfaith and interethnic marriages.

**Keywords:** *Crimea, Karaites, religious dogmas, interethnic and interfaith marriages*

**References:**

- Prokhorov, D.A., 2007, *Religioznaia obriadnost’ u karaimov i krymskikh tatar v usloviakh reformirovaniia rossiiskoi gosudarstvennoi sistemy narodnogo obrazovaniia tiurkoiazychnykh narodov Kryma (vtoraia polovina XIX v.)* [Religious rituals among the Karaites and Crimean Tatars in the context of the reforming of the Russian state system of public education of the Turkic-speaking peoples of the Crimea (second half of the 19<sup>th</sup> century)]. *Sacrum et Profanum II. Religioznoe mirovozrenie v drevnem i sovremennom obshchestvakh: Prazdniki i budni* [Sacrum et Profanum II. Religious worldview in ancient and modern societies: Holidays and weekdays], ed. Yu.A. Babinov, 139–143. Sevastopol’; Krakov: Izdatelsky dom “Maksim”, 200.
- Prokhorov, D.A., 2012, *Religiozno-pravovye aspekty brachno-semeinykh otnoshenii i demograficheskaia statistika v karaimskikh obshchinakh Rossiiskoi imperii v XVIII – pervoi polovine XIX vv.* [Religious and legal aspects of marriage and family relations and demographic statistics in the Karaite communities of the Rus-

sian Empire in the 18<sup>th</sup> – first half of the 19<sup>th</sup> centuries]. *Novye issledovaniia po evreiskoi istorii. Materialy XIX Mezhdunarodnoi ezhegodnoi konferentsii po iudaike* [New research on Jewish history. Materials of the 19<sup>th</sup> International Annual Conference on Jewish Studies], ed. V.V. Mochalova, 3, 306–331. Moscow: Izdatel'stvo "Probel 2000", 478.

Kizilov, M., 2003, *Karaites through the Travelers' Eyes: Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of the Crimean Karaites According to the Description of the Travelers*. N.Y.: Al-Qirqisani Center for the Promotion of Karaite Studies, 270.

УДК 82-94  
ББК 83.3

## Еврейская семья в мемуарных материалах еврейских выкрестов XIX века

**Георгий Сергеевич Прохоров**

Государственный социально-гуманитарный университет  
Коломна, Россия

Профессор, доктор филологических наук

ORCID: 0000-0003-4652-8698

Кафедра русского языка и литературы

Государственного социально-гуманитарного университета

140411, г. Коломна Московской обл., ул. Зеленая, д. 30

Тел.: +7(496)615-13-30

E-mail: kaf.rus.gsgu@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.7

**Аннотация:** В статье сопоставляются два мемуарных текста, составленные выкрестами из евреев в конце XIX – начале XX в. – Александром Алексеевым (Вульфом Нахласом) и Аркадием Ковнером. В фокусе обоих находятся детские годы и юность, а значит, семейные и околосемейные воспоминания. Хотя фактологический каркас составляют воспоминания из еврейской жизни, мемуары разнятся между собой по тональности. Александр Алексеев – православный миссионер – выстраивает сюжет как движение к свету, к христианству и к России. Аркадий Ковнер скорее придерживается апологетического повествования о русском еврействе и себе-еврее. При существенных различиях в ракурсах наррации, родная семья и в том, и в другом тексте представляется как светлый мир, наполненный любовью, благочестием и интеллектуальной активностью.

**Ключевые слова:** *ассимиляция, русское еврейство, крещеные евреи, мемуары, Аркадий Ковнер, Александр Алексеев*

---

Работа проводилась по международному гранту Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» на исследования по истории и культуре российского еврейства в различные исторические периоды. Грант предоставлен в рамках благотворительной программы «Академическая иудаика на постсоветском пространстве», реализуемой при поддержке фонда «Генезис» (Genesis Philanthropy Group).

Весь XIX век стал периодом расцвета европейских империй, временем, когда прогресс шел семимильными шагами, а всё вкуче формировало впечатление о европейской цивилизации как находящейся «над временем» и способной вот-вот найти ответы на все вопросы [Ортега-и-Гассет 2008, 24–39]. Это восприятие Европы как ведущей цивилизации создает ассимиляционный поток в том числе и из еврейского мира. Генрих Гейне, Бенджамин Дизраэли, Феликс Мендельсон-Бартольди и многие-многие другие были привлечены контрастом новых возможностей европейского общества XIX в. и традиционного еврейского штетла. Настроения этого времени хорошо передает выражение, приписываемое профессору Д.А. Хвольсону: «Лучше быть профессором в Петербурге, чем меламедом в Эйшишках». В Российской империи к переживанию зенита Европы добавлялась и непосредственная политика государства, стимулирующая христианизацию евреев. Крестившись, можно было преодолеть черту оседлости, образовательный ценз, карьерные ограничения...

Вторая половина XIX в. – это еще и бум мемуаристики, который неизбежно вел к осмыслению собственной личной жизни как общественно значимого опыта. И в этой точке два описанные выше явления примечательным образом смыкаются: крестившиеся евреи порой сами, а порой под влиянием своих читателей начинают припоминать свой детский или юношеский опыт еврейской жизни и доносить его до русскоязычной публики.

Многие из читателей моей автобиографии, одни письменно, а другие устно, заявляли мне следующие вопросы: «знают ли об обращении моем в христианство мои родные – Евреи? Видался ли я когда-нибудь с ними в священническом сане? Если видался, то какое впечатление произвело на них мое свидание и не успел ли я кого-нибудь из них обратиться в христианство?» – На все такие вопросы я отвечал любопытным, что со времени обращения моего в христианство, с 1844 года по настоящее время, то есть более 20 лет, я не только ни с кем из родных своих Евреев не видался, но даже и переписки с ними не вел и что мне совершенно неизвестно, знают ли мои родные о моем настоящем существовании или нет. При подобном ответе любопытные вопрошатели мои, конечно, впрямь были сделать мне укорительные замечания <...>. Чувствуя вполне справедливость такого замечания, я часто задумывался и передумывал, каким способом, при ограниченных средствах моих, я мог бы исполнить эту душевную обязанность по отношению к ближайшим родным своим, живущим от меня за 700 верст? [Кузнецкий 1866, № 2, 55–56].

Благодаря мемуарам открывается возможность «заглянуть в лову» к обрусевшим новым христианам, узнать выраженные ими лично, собственными словами мотивы, резоны, оценки успешности перехода – то, что в предыдущие эпохи часто оказывалось закрытым [Gerasimova 2011, 2–3, 8]. Мы, конечно, не должны забывать, что публицистический текст – это риторика, которая, по выражению Михаила Бахтина, существует всегда «в меру своей лживости» [Бахтин 1997, 63]. И тем не менее в мемуарных текстах риторика, даже будучи неискренней, рисует образ, который отражает жизненный путь человека как нечто лучшее, наиболее содержательное, успешное (естественно, из возможного). Соответственно, и переход из иудаизма в православие, русификацию мы наблюдаем идеализированные – в определенном смысле превращенные в эстетический объект и предложенные читателю для созерцания.

Обратимся к двум в какой-то мере полярным по тональности и отношению к еврейству мемуарам, оставленным русскоязычными выкрестами XIX столетия. Первый из этих текстов – «Обращение иудейского законника в христианство» Александра Алексеева (Вульфа Нахласа) [Алексеев 1882]; другой – «Записки еврея» Аркадия Ковнера [Ковнер 1903]. Автор первого текста был убежденным православным миссионером, который искренне верил в необходимость крестить единоплеменников. Автор другого – радикальный представитель Гаскалы, который выкрестом сделался только в поздние годы жизни. Примечательно, что оба автора неплохо интегрировались в русское общество (один стал популярным проповедником, второй – журналистом; оба оставили след в русской культуре). И не менее примечательно то, что, несмотря на конверсию, оба автора продолжали ощущать свою связь с еврейством, впрочем по-разному. Если для Александра Алексеева еврейство – это принадлежность к семье Авраама, Исаака и Иакова, то для Ковнера, атеиста по убеждениям, – скорее чистая самоидентификация. Их мемуары объединяет то, что в них два очень разных человека на склоне лет изнутри своей христианской (или в случае Ковнера квази-христианской) жизни оборачиваются к своему еврейскому прошлому, рефлексировать над ним. Одним из существенных моментов, к которому обращаются эти «новые христиане», является их еврейская семья. Нарратологический подход позволяет проследить за тем, как люди расска-

зывают историю своей жизни, что именно из жизненного потока они выделяют, конструируя воспоминания (в данном случае о своем еврейском детстве, юности, переходе, аккультурации). Тексты похожи по жанру и ситуационной канве, но полярны по тональности и точке зрения. Жанровое тождество, переключка сюжетного уровня при полярности в организации наррации обуславливают выбор источников для сопоставления. Задачей нашего исследования было проанализировать, как хорошо интегрированные в русское общество, но очень разные по идеологии выкресты – убежденный православный миссионер и непрaktикующий христианин – публично вспоминают о своей еврейской жизни и насколько разными получаются их рассказы, несмотря на типологически общую фабулу, лежащую в их основе.

### **«Обращение иудейского законника в христианство»**

Александр Алексеев (Вульф Нахлас) – выходец из хасидской семьи с Украины (Подольская губерния), по его собственным заявлениям – внук раввина, которому пришлось пойти в армию кантонистом. Служил в Вольске Казанской губернии, где и крестился. После этого стал активным православным миссионером, и его деятельность была специально направлена на евреев.

Среди его литературного наследия (весьма миссионерского по духу) есть и мемуары, касающиеся его службы и обращения в христианство, равно как и первых шагов на ниве «просвещения евреев». Нарратив обращается к личному прошлому, а это прошлое – детство и юность – еврейское. Наш герой в прошлом – верный и ревностный иудей, он изображается чужающимся христианства, во всяком случае как отдельной веры:

Пропутешествовав шесть месяцев, мы достигли города Казани. Здесь-то <...> принялись [мы] выполнять заповедь раввина – чуждаться христианства. Мы не только избегали всякой мысли, касавшейся Иисуса Христа, но уничтожали из христианского катехизиса встречавшиеся слова об Иисусе [Алексеев 1882, 13–14].

Вульф Нахлас уважаем товарищами за свою стойкость в вере, более того, в отдельные моменты он выступает как их коллективный голос: «Один из товарищей толкнул меня и шепотом сказал: “Отве-

чай, Вульф, ты ведь законник и хорошо это знаешь!» [Алексеев 1882, 15]. Главный герой позиционирован как получивший хорошее еврейское воспитание, он даже возглавляет детскую «фронду» своим взрослым христианизаторам – полковому и городскому священникам, призванным натолкнуть кантонистов на мысль христианизироваться. «Слова “вы побеждены” вызвали во мне сильную энергию и заставили снова заговорить смелым тоном: “Побеждены, ваше высокоблагородие, и не побеждены! Священное Писание можно объяснять различно: оно, по учению наших раввинов, то же что источник, из которого течет несколько ручейков и все, черпающие воду из этих ручейков, пьют одну и ту же воду...”» [Там же, 17]. Полемизируя, герой приходит к мысли, что христианство есть исконный, оригинальный иудаизм: «Законоучитель. <...> Благословение Божие, данное Аврааму, упоминаемое в св. Писании не то выражает, будто бы о вас благословятся все народы. Этого нет в св. Писании, а там сказано: *благословятся о семени твоём*, т. е. о Мессии, *все народы земли*; а что это так сказано, можете прочесть в св. Библии и в вашем тексте; там употреблено единственное число *венеборхо безрахо* <...>. Мы все так озадачились последнему слову законоучителя, что не нашли, что сказать, видя в словах его истину» [Там же, 16–17]. Так что крещение позиционируется скорее не как конверсия, а как возвращение в старый дом: «...у нас много нового; наши классы сделались настоящими еврейскими училищами; нам священники читают священные книги и по-еврейски, и по-русски: сличают свои книги с нашими, – и удивительно, что в их книгах находится всё то же, что и в наших, именно, что Христос есть наш Мессия...» [Там же, 93]. Впоследствии христианизация как путь домой станет месседжем, который миссионер Алексеев будет нести единоплеменникам.

Однако всё не так просто и однозначно: в тексте мы обнаруживаем характерную раздвоенность нарратора. С одной стороны, Вульф Нахлас присутствует в диегезисе, а с другой – он же выступает в качестве нарратора, Александра Алексеева. Примечательно, что в тексте эти два лика в общем-то одной личности практически не сводятся воедино. Нам показывается прощание кантонистов с родной общиной – очевидно, трогательный и травматичный момент для героя. Но вербализуется данный эпизод следующим образом:

...смертный жалкий человек, – еврейский раввин, – и каким словом? – речью, дышащей злобою ко Христу Мессии. Он заповедал мне и всем прочим, отправлявшимся со мной в кантонисты, оставаться навсегда иудеем – неверующим во Христа – и всячески стараться противиться тем, которые бы вздумали наставлять нас в вере во Христа [Алексеев 1882, 13].

Пренебрежительная характеристика раввина, вводимая нарратором, очевидно контрастирует с рассказываемой историей и кругозором мальчика, отправляющегося в русскую армию...

Текст, как явствует уже из заглавия, носит открыто миссионерский характер, он является руководством к действию. Он пронизан уверенностью, что христианство – бесспорная истина, и это выражается в жестком противопоставлении двух вер как «современной – отсталой», «высокой – низкой», «точной – заполненной домыслами и погрешностями». В том, что касается изложения споров о вере, текст то ли выстроен по принципу игры в поддавки, то ли наивно реалистичен: все-таки может ли в богословских спорах подросток состязаться со взрослыми священниками-миссионерами, один из которых заявлен как выпускник православной духовной академии (какой именно – не указано)? Кроме того, диспуты о вере, похоже, диктуются русской агиографической традицией, что можно трактовать двояко: или как узость кругозора Александра Алексеева, или же, наоборот, движение в ногу со временем, когда стилизация под архаику была модной. Вспомним прозу Лескова, Ремизова или «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле» инока Парфения (Петра Агеева), которым зачитывались многие, включая Ф.М. Достоевского. Жанр жития подразумевает повествование о детстве и семье главного героя. Русская агиография предоставляет возможность будущему святому родиться в плохой семье и вырваться из нее к Божьему свету. Но примечательно, что наш автор не следует такому образцу. Он показывает еврейскую семью как хороший и добрый мир, полный верных друзей и любви. Например, находясь уже в Новгороде в качестве миссионера, герой встречает своего друга детства: «Вскоре предстал пред нами призванный еврей. Каково же было мое удивление, когда я увидел перед собою друга детства. <...> Здравствуй, друг мой Авраам!» [Алексеев 1882, 129].



Авраам, естественно, пребывает в шоке, осознав, что его близкий товарищ не просто стал выкрестом, но и занимается прозелитизмом среди других евреев. Между двумя друзьями разворачивается диспут о вере, в котором значимую роль играет эксплуатация семейных воспоминаний. Авраам использует их как эмоциональную зацепку, призванную вернуть Вульфа назад в еврейство. Из речей Авраама мы узнаем:

– о заботе родителей («горестью полна душа моя с того времени, как я узнал, что ты отпал от веры, в которой мы родились и которую внушали нам с ранних лет»);

– об их верности иудаизму («в целом семействе вашем нет отступников от закона и веры иудейской»);

– об их стремлении вырастить его как иудея («о тебе я очень сожалею, во-первых, потому что я поручился пред отцом твоим хранить тебя, как зеницу ока, в нашей религии»);

– о сохраняющемся много лет спустя эмоциональном отношении родителей к Вульфу («А родители? Они прольют реки слез, когда узнают о твоём отступничестве. Ты помнишь, как они умоляли нас при разлуке, чтобы мы пребывали верными вере отцов наших. Как теперь помню, как ты клялся отцу своему сохранить веру нашу, а сдержал ли свою клятву?») [Алексеев, 130–131].

Для Авраама обращение к семье Вульфа – сильный эмоциональный аргумент, для Александра Алексеева этот спор о вере на фоне семьи – сильное испытание и искушение, обязательный элемент любой агиографии.

Впрочем, включение идеологизированным нарратором в структуру «жития» фрагмента с искушением демонстрирует нечто большее: разграничение еврейства как вероучения и еврейства как сообщества людей. Эго-документ настаивает, что непримиримая критика одного отнюдь не распространяется с необходимостью на другое. Евреи могут строить отличные семьи, образовывать тесные сообщества, умеют любить, заботиться и даже быть благочестивыми людьми и давать первые в жизни уроки праведности: «Это умение [читать на иврите] приобретается навыком от постоянного чтения еврейских книг. Каждый мальчик прежде изучает молитвенник чуть ли не наизусть, потом берется за Псалтирь и другие свящ[енные] книги, так что слова ловятся, как бы налету, и сокращенная речь становится

весьма понятною...» [Алексеев 1882, 123]. В своих мемуарах А. Алексеев демифологизирует евреев, изображая их просто людьми. Собственно, с рассказа об отцовской любви к сыну, преодолевающей все априори установленные нормы, и начинается повествование:

- Посмотри, батюшка, какую хорошую книгу подарили мне добрые люди?
- Нет, сыночек, – сказал отец, – эта книга нам не годится.
- Почему же так?
- Потому что она проповедует Христа, которого предки наши распяли и кого отцы наши не любили, так и мы любить не должны...
- Я этого не понимаю. А книга все-таки мне нравится.
- Да, ты не понимаешь, поскольку еще молод и глуп.
- Да чем же я глупый? что хвалю эту книгу? А не сам ли внушил мне охоту к книгам? Отчего же эту книгу не велишь любить?
- Ну, Бог с тобою! ты еще молод; пожалуй, играй с нею, когда она тебе нравится... [Там же, 9].

Еврейский отец, убежденный хасид, допускает, чтобы Вульф встал на путь христианства. Это происходит потому, что он любит сына и видит, насколько некая христианская книга (Евангелие?) ему нравится. Здесь личный жизненный опыт созвучен с законами агиографического жанра: «В истории моего обращения в христианство есть много такого, из которого нельзя не видеть, что сам Иисус Христос дивно содействовал моему обращению» [Там же, 7–8]. В то же время в этом эпизоде прослеживается и перевернутая визуализация притчи о блудном сыне, которую И. Иеремияс некогда назвал «притчей об отцовской любви» [Jeremias 1972, 128–132]. Кажущийся любящему отцу непутевым сын у Алексеева оказывается именно на правильном пути. Здесь можно увидеть и визуализацию высказывания апостола Павла: «ожесточение произошло в Израиле отчасти» (Рим 11: 25) – евреи не видят Мессию, оставаясь в массе хорошими людьми. Мы чувствуем постоянно: еврейство вообще и конкретный еврей Вульф Нахлас – непростые предметы для разговора в повествовании Александра Алексеева. Однако вопреки риторике и идеологической цензуре нарратора жизнь главного героя эго-документа изображена тесно переплетенной с еврейской семьей как в «большом», так и в «малом времени». В «малом», биографическом, времени обращения к семье дают возможность изобразить Вульфа

не как юного кантониста, оторванного от дома обстоятельствами, утратившего все домашние чувства и память, одним словом – не как некое перекасти поле. Обращение к детскому, еще еврейскому опыту, воспитанию в еврейской семье парадоксальным образом должно придать серьезности решению перейти в христианство. В «большом» же времени еврейство роднит героя с библейской семьей и патриархами, указывает на миссию Александра Алексеева как на непосредственное продолжение их деяний, равно как и деяний своих предков-раввинов.

### **«Из записок еврея»**

Аркадий Ковнер – создатель иного по тональности эго-документального повествования, в котором детским и юношеским годам, в том числе и семье, уделено куда более скрупулезное внимание. Ковнер крестился в последние годы жизни, причем не по идеологическим соображениям, а чтобы получить право вступить в брак с православной девушкой. В более ранний период он, впрочем, тоже риторически отстранял себя от еврейской общины. «Знаете ли Вы, – писал он Достоевскому, – что я не в пример больше люблю и жалею забитую, трудящуюся массу русского народа, чем еврейскую?» [НИОР РГБ. Ф. 93. К. 5. Р. 2. № 82. Л. 21об.]. И в то же время Аркадий Ковнер в начале своего первого письма к Федору Достоевскому подчеркивает: «Во-первых, я еврей».

На склоне лет он пишет воспоминания, которые озаглавливает «Из записок еврея», притом что на этот момент евреем он в глазах законодательства и русской публики в общем-то уже не был. И всё же в тексте, написанном выкрестом и составленном для русскоязычной аудитории, автор намеренно позиционирует себя как еврея. Ковнер прибегает к схеме, использованной им в письмах к Достоевскому, которые были именно еврейским взглядом вопреки всем утверждениям о полной сепарации от еврейской общины и большей эмоциональной привязанности к «русским трудящимся массам», нежели к еврейским.

В отличие от Вульфа Нахласа (Александра Алексеева), Ковнер – профессиональный журналист и литератор. Он явно чувствует запрос аудитории эпохи модернизма на архаику и экзотику. Он знает,

что в русском мире сложился отчетливо негативный образ еврейских местечек Царства Польского и Западного края, идущий еще от Г.Р. Державина и А.С. Пушкина<sup>1</sup>. Ковнер, на первый взгляд, следует установившемуся шаблону и показывает быт Вильно и еврейских штетлов в неприглядном свете – в них царят нищета, отсталость, невежество: «...зимою, одетый весьма легко, я сильно простудился и схватил горячку. Я пролежал дома в нищенской обстановке более трех месяцев и все это время был почти без сознания. Когда благодаря крепкому организму я выздоровел и явился в училище, то учителя меня не узнали» [Ковнер 1903, 988].

Впрочем, в этом мире тоски и безнадежности есть просвет, и это именно семья. Нищета, конечно же, проникает и сюда.

Вернувшись в Вильно, я года два прожил у родителей, среди многочисленного семейства, которое все больше и больше увеличивалось. <...> В это время на свет Божий явился новый член семейства, который против обыкновения через три дня умер. <...> Но войдя в комнату, отец вдруг услышал плач младенца.

– Ожил! – воскликнул он, схватившись за голову и побледнев, как полотно.

И на его лице отпечталось такое страшное горе, что я во всю жизнь не мог забыть этого выражения отчаяния. <...>

Нужно представить степень нищеты и гнета главы семейства, если воображаемое оживление родного ребенка могло вызвать в отце такой вопль отчаяния!.. [Там же, 1000–1001].

Однако даже подобные эпизоды не разрушают ностальгического тона повествования. Об отце автор высказывается исключительно позитивно и с чувством гордости:

Наш дом считался религиозным центром; у нас одних была Тора, то есть Пятикнижие, написанное на пергаменте, почему окружающие евреи собирались к нам по субботам и праздникам для совместной молитвы, требующей присутствия 10-ти совершеннолетних евреев, причем мой отец, как ученый знаток Библии и Талмуда, служил кантором, то есть запевалой, читал положенный отдел Торы... [Там же, 983].

---

<sup>1</sup> Ср.: «Мы стояли в местечке \*\*\*. Жизнь армейского офицера известна. Утром ученье, манеж; обед у полкового командира или в жидовском трактире; вечером пунш и карты» (А.С. Пушкин. «Выстрел». 1830).

К матери Ковнер относится всегда тепло и с пониманием. Например, в связи с упомянутым выше эпизодом смерти младенца он пишет: «...мать же, несмотря на обилие оставшегося потомства, была очень огорчена и даже искренно всплакнула о желанной, в глубине души, потере» [Ковнер 1903, 1001].

Перед нами предстает бедная, но трудолюбивая и честная семья, иначе говоря – идеал литературы второй половины XIX в. Она ведет простую жизнь.

От шести до восьми лет я провел в деревне, куда переехало наше семейство. Жили мы в собственном имении моей бабушки со стороны матери. Странное это было *имение*! Оно находилось в семи верстах от города Вильно и состояло из единственного деревянного дома и нескольких мизерных надворных построек. Все «имение» стояло открыто, но к нему вела с проезжей дороги тенистая липовая аллея, говорившая о лучших, вероятно, днях. К дому, в котором было всего две комнаты и кухня, прилегал, с одной его стороны, маленький фруктовый сад, также ничем не огороженный [Там же, 983].

Впрочем, эта простота жизни – отнюдь не что-то пугающее, скорее сознательная ориентация на идеал (естественную жизнь на лоне природы). Бедность не мешает быть образованным и интеллектуально успешным как в еврейских вопросах, так и во всех прочих.

Брат был в шестом классе, когда училище праздновало первое десятилетие своего основания. На торжестве, кроме учебного начальства с попечителем округа во главе, присутствовал генерал-адъютант Назимов, бывший в то же время виленским генерал-губернатором. <...> На долю брата выпало говорить речь на русском языке. Генерал Назимов, выслушав эту речь, не поверил сначала, что это говорит еврейский мальчик <...>. Весть об этом облетела все еврейское население Вильны и многие приходили поздравить наших родителей с таким неслыханным торжеством их сына. Но простые, религиозные евреи нисколько не были польщены этим отличием и только высказывали, что если бы их сын одержал такую победу в области Талмуда, то тогда они считали бы себя гораздо счастливее [Там же, 989].

Сверхконцентрированность на своем, еврейском присутствует в повествовании, но скорее оказывается «коньком» (Л. Стерн) – экс-

трагавантной особенностью характера, придающей человеческий масштаб героям повествования.

Поскольку перед нами «Записки еврея», то в данном случае фокализация и вербализация не противостоят друг другу. Нарратору незачем подправлять и цензурировать кругозор героя. Если автор в «Записках еврея» и манипулирует чем-то, так это своим отношением к одному с русским читателем христианскому миру. В действительности же он создает своеобразную апологию как еврейству, так и своей сохраняющейся принадлежности к еврейскому миру – во всяком случае, эмоциональной. И финал текста в общем-то оставляет без ответа вопрос, насколько правильным мемуарист считает свое некогда принятое решение выйти из еврейского мира – уехать из дома, покинуть первую, еврейскую, жену, только что родившегося ребенка.

С женой я ничего решительно не имел общего, хотя мы жили с ней довольно любовно и согласно. У нее, кроме лавки своего отца, не было никаких умственных интересов <...>. В высшей степени честная натура, скромная, добрая, любящая, она достойна была всякого уважения, но мне в 18 лет этого было недостаточно [Ковнер 1903, 143–144].

Обычного еврейского штетла было мемуаристу недостаточно в 18 лет. Но текст не дает ответа на вопрос, было ли достаточно в момент написания текста. Фигура умолчания в этом фрагменте весьма показательна. Отрицание («не было тогда, не было бы и сейчас») абсолютно естественно и ожидаемо для русского читателя столичного журнала «Исторический вестник». Однако эксплицитно выраженного отрицания нет. Положительный же ответ («не было тогда, но было бы сейчас») представил бы жизненный путь Ковнера в русском мире как ошибку. Автор оставляет свой нарратив на границе двух альтернатив. И мы понимаем, что решение уйти в 18 лет представляет моральную дилемму в момент написания текста. И столь же сложна христианизация – формальный выход за рамки еврейского мира: «Я, глубоковерующий еще тогда еврей, не имевший никакого понятия ни о христианстве, ни о магометанстве, с благоговением слушал моего ученого родственника и еще более проникся верою в святость субботы, но – увы! – ненадолго...» [Ковнер 1903, 154]. Уместно ли в повествовании христианина это внезапно возникшее «увы»?

В заключение хотелось бы отметить, что еврейская семья оказывается одной из ключевых тем в мемуарах выкрестов. Жанр текста и прагматика высказывания существенно влияют на изображение родственников, конструируемое в подобного рода мемуаристике, поскольку авторам воспоминаний «из евреев» приходится балансировать на грани. Будучи «новыми христианами», они вынуждены так или иначе манифестировать, а то и защищать свою принадлежность к христианскому миру. Совершив же переход из одной религии в другую, обойдя при помощи такой конверсии дискриминирующее законодательство, они поневоле обязаны преодолевать общественный скепсис, защищать себя как достойных и моральных людей. Обращение к семье, воспитавшей и привившей в раннем детстве нравственные ориентиры, призвано обосновать моральные ценности мемуариста. И выбор христианства изображается покоящимся на этических основах, заложенных еврейской семьей и еврейским воспитанием. В результате совмещения двух коммуникативных стратегий (апология перехода в государственную религию и апология себя как морального человека) мемуаристы обращаются к детству, причем еврейская семья, родители, родственники изображаются амбивалентно – и как заблуждающиеся, и как те, кто воспитал в вере; и как отставшие во времени, и как достойные по своим идеалам и устремлениям люди.

#### Литература и источники

- Алексеев 1882 – *Алексеев А.* Обращение иудейского законника в христианство, особенно замечательное по своим характеристическим чертам. [Вел.] Новгород: тип. М.А. Классон, 1882. 146 с.
- Бахтин 1999 – *Бахтин М.М.* Риторика в меру ее лживости // Бахтин М.М. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 5. М.: Русские словари, 1999. С. 63–70.
- Ковнер 1903 – *Ковнер А.* Из записок еврея // Исторический вестник. 1903. Т. ХСІ. С. 976–1009; Т. ХСІІ. С. 126–154.
- Кузнецкий 1866 – *Кузнецкий Н.* Свидание мое с родными (из записок миссионера-священника, обращенного из евреев) // Полтавские епархиальные ведомости. 1866. № 2. Часть официальная. С. 55–79; № 3. С. 91–109; № 4. С. 144–158.
- НИОР РГБ – Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 93. К. 5. Р. 2. № 82 («Ковнер А. Письма к Достоевскому»). 1876–1878.

- Ортега-и-Гассет 2008 – *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания [сборник]. М.: АСТ, 2008. 348 с.
- Gerasimova 2012 – *Gerasimova V.A.* Converted Jews in 18<sup>th</sup> Century Russia: the Ways of Integration into a New Socio-cultural Environment [Электронный ресурс] // Дни аспирантуры РГГУ: мат-лы науч. конф. / Минобрнауки России, Федер. гос. бюджетное обр. учреждение высш. проф. образования «Рос. гос. гум. ун-т» (РГГУ), Упр. аспирантурой и докторантурой. Вып. 6. Ч. 1. М.: РГГУ, 2012. С. 137–143. [https://www.academia.edu/5848017/Converted\\_Jews\\_in\\_the\\_18th\\_Century\\_Russia\\_abstract\\_](https://www.academia.edu/5848017/Converted_Jews_in_the_18th_Century_Russia_abstract_) (дата обращения: 01.07.2020).
- Jeremias 1972 – *Jeremias J.* The Parables of Jesus. New York: Charles Scribner's Sons, 1972. 250 с.

---

## A Jewish Family in 19<sup>th</sup> Century Memoirs: New Russian Christians of Jewish Descent

**George Prokhorov**

State University of Social Studies and Humanities  
Kolomna, Russia

Professor, Doctor of Sciences

ORCID: 0000-0003-4652-8698

Department of Russian Language and Literature

State University of Social Studies and Humanities

140411, ul. Zelyonaya, 30, Kolomna, Moscow Region

Tel.: +7(496)615-13-30

E-mail: kaf.rus.gsgu@yandex.ru

**Abstract:** In the article, I juxtapose the memoirs written at the turn of 20<sup>th</sup> century by new Russian Christians of Jewish descent, Alexander Alexeev (Wulf Nakhlas) and Arkadii Kovner. At the heart of these texts are memories of childhood, youth and family. Concentrated around personal experiences of the Jewish past, the memoirs differ significantly in their tone. Alexander Alexeev, a devoted Christian and missionary, tailors his plot as a straight road towards the Orthodox Christian faith and Russia. Arkadii Kovner, a formal Christian and strong atheist, is making a claim for the Russian Jewish community as well as for himself as a Jew. Differently tuned, both narratives create a vision of the Jewish families as a world filled with deep sentiment and love. The Jewish families are a true cradle for personal virtue and intellectual growth, even for a Christian or ultra-progressive freethinker.

**Keywords:** *cultural transfer, integration, Russian Jewish community, Christians of Jewish descent, memoirs, Arkadii Kovner, Alexander Alexeev*



## References:

- Bakhtin, M.M., 1999, *Ritorika v meru ee lzivosti* [Rhetoric, in proportion to its falsity]. *Sobranie sochinenii: v 7 tomakh* [Collection of works in 7 volumes], vol. 5, 63–70. Moscow: Russkie slovari, 736.
- Ortega-i-Gasset, X. [Ortega y Gasset, J.], 2008, *Vosstanie mass* [The revolt of the masses]. *Vosstanie mass. Degumanizatsiia iskusstva. Beskhrebetnaia Ispaniia* [The revolt of the masses. The dehumanization of art. Invertebrate Spain], Moscow, AST, 348.
- Gerasimova, V.A., 2011, *Converted Jews in 18<sup>th</sup> Century Russia: the Ways of Integration into a New Socio-cultural Environment*, Academia.edu. 1.07.2020. [https://www.academia.edu/5848017/Converted\\_Jews\\_in\\_the\\_18th\\_Century\\_Russia\\_abstract](https://www.academia.edu/5848017/Converted_Jews_in_the_18th_Century_Russia_abstract)
- Jeremias, J., 1972, *The Parables of Jesus*. NY: Charles Scribner's Sons, 250.

УДК 398.3  
ББК 63.52

## Ребецн Сурка: роль жены праведника

### *Мария Михайловна Каспина*

Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия

Доцент, кандидат филологических наук  
ORCID: 0000-0003-1181-7879

Центр библеистики и иудаики

Российского государственного гуманитарного университета

Россия, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6

Тел.: +7(495)250-64-70

E-mail: kaspina@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.8

**Аннотация:** В статье разбирается отражение в устных рассказах и письменных агиографических сборниках фигуры Сары Абрамович (ребецн Сурки) (1895(?)–1979), первой жены Рыбницкого ребе Хаима Занвля Абрамовича (1902(?)–1995). Образ спутницы цадика в воспоминаниях людей, которые знали ее в повседневной жизни, отличается от идеализированной фигуры праведницы из сборников рассказов о ее великом муже. Особое внимание в работе уделяется нетипичным функциям помощника ребе, габая, которые ребецн Сурка вынужденно выполняла для Хаима Занвля, когда жила с ним в советском городе Рыбница (1941–1973). Посредником, медиатором между посетителями и самим цадиком ребецн Сурка осталась даже после своей смерти, поскольку до сих пор на ее могилу в Иерусалиме приходят последователи и почитатели ее мужа, чтобы передать через нее свою просьбу.

**Ключевые слова:** *хасидизм, еврейские обычаи, еврейская этнография, жена раввина, цадик*

В хасидской традиции огромное значение придается цадику – праведному ребе, который своими добрыми делами и молитвами

---

Исследование проведено в рамках грантовой программы Исследовательского центра «Еврейский музей и Центр толерантности» (Москва) при финансовой поддержке А.И. Клячина.

заслуживает способность творить чудеса. Всё, к чему прикасается ребе, приобретает в глазах его последователей особую святость и может использоваться впоследствии в магических целях. Такие религиозные практики и рассказы о чудесах цадиков давно и пристально изучаются историками и религиоведами [см. Biale, Assaf etc. 2017]. Приблизительно с середины XIX в. не меньшее внимание исследователи хасидизма начинают уделять изучению фигуры жены праведника, ребецн, которая сопровождает великого человека на протяжении его удивительной жизни. Роли ребецн в иудаизме в целом и в хасидизме в частности посвящены статьи и монографии [см. Schwartz 2006; Loewenthal 2000; Rosman 2005; Polen 2007; Wodzinski 2013]. Существовала даже женщина-цадик – знаменитая Людмирская дева Хана-Рохл Вербермахер (1806–1888), добившаяся в жизни больше многих цадиков-мужчин. Людмирская дева стала героиней исследования о смысле понятия святости для еврейской женщины [Deutsch 2003].

Мы рассмотрим отражение в устных рассказах и письменных агиографических сборниках фигуры Сары Абрамович, ребецн Сурки, которая была первой женой известного цадика – Рыбницкого ребе Хаима Занвля Абрамовича (1902(?)–1995). В отличие от харизматических лидеров прошлого Рыбницкий ребе жил совсем недавно, рассказы о его судьбе и чудесных деяниях еще сейчас можно услышать от очевидцев и от его последователей и учеников. Несмотря на то, что муж ребецн Сурки прославился и в Советском Союзе, и в Израиле, и в США, о ней самой мы знаем крайне мало. Известно, что она была дочерью религиозного судьи, дайана Шломо Бермана из г. Резины<sup>1</sup>. Точная дата ее рождения неизвестна. Возможно, она родилась в 1895 г. (Ryb\_019\_07\_Galperin). В 1941 г. она оказалась вместе с Хаимом Занвлом в Рыбницком гетто, в 1973 г. уехала с ним из Рыбницы в Израиль, в 1974 г. переехала в Америку, а в 1977 г. Хаим Занвл снова перевез ее в Иерусалим, где она долго болела и умерла 17 сентября 1979 г. Немногим больше мы знаем о важных событиях в биографии ее мужа, сведения о нем очень противоречивы. Несмотря на подробные жизнеописания, которые составили хасиды ребе в Америке и Израиле, историческим фактам в этих агиографических

---

<sup>1</sup> Резина – город в Молдове. Расположен на правом берегу Днестра, в 7 км от железнодорожной станции Рыбница.

сборниках уделяется крайне мало внимания<sup>2</sup>. Румыния называется Россией, Бессарабия Сербией и т.п. Дата смерти первой жены ребе варьируется от 1977 до 1979 г. Так же путаются в датах и фактах и наши информанты, уроженцы города Рыбницы, которых мы опрашивали в 2017–2019 гг. в Рыбнице и других городах, где они сейчас живут<sup>3</sup>. Среди дат рождения Хаима Занвля Абрамовича называют 1890, 1893, 1896, 1899 и 1902 гг. [Гельдцелер 1999, 21]. Умер Рыбницкий ребе 18 октября 1995 г. в городе Монси (США), где и был похоронен.

Жена Рыбницкого ребе всё время упоминается в тени своего знаменитого мужа, и в рассказах о ней подчеркивается, что она была чуть старше его, очень сильно болела и не могла иметь детей. Во всех мемуарах и рассказах о ней ее называют домашним именем Сурка (уменьшительное от имени Сара). Она постоянно сопровождает ребе, живет с ним в одном доме, но каким-то образом они удалены друг от друга. Согласно еврейским религиозным законам четырнадцать дней в месяц муж и жена не могут прикасаться друг к другу, сидеть на одной скамье, брать вещи из рук друг друга и т.п., поскольку женщина находится в статусе *нида* – ритуальной нечистоты во время и после менструации. Пока женщина после окончания этого периода не окупнется в микву – проточную воду или специальное место для омовения, она остается ритуально нечистой. Особенно большое значение тщательному соблюдению этих законов стало придаваться в хасидизме. Так, например, в рассказах-мемуарах о жизни хасидских праведников Иржи Лангера есть такое описание взаимоотношений цадика и его жены: «Святой не смотрит в лицо женщины. Если ему приходится говорить с женщинами – когда, например, берет у них квитл<sup>4</sup>, – то в это время он смотрит в окно. Не смотрит он даже на собственную жену, женщину полноватую,

---

<sup>2</sup> В этой статье мы рассмотрим несколько основных агиографических источников: Ратнер 2014; Гельдцелер 1999; Каан 2016; Каан 2018; Кон 2015; Cohn 2019. Это мемуары и сборники историй о встречах с Рыбницким ребе и его чудесных деяниях, составленные и записанные евреями Венгрии и Закарпатья в США.

<sup>3</sup> Экспедиции были организованы Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Исследовательским центром Еврейского музея и Центра толерантности.

<sup>4</sup> Квитл – листочек бумаги с просьбой о помощи, который у хасидов принято приносить своему цадику вместе с деньгами (они называются «выкуп души»).

но все еще красивую» [Лангер 2011, 23]. Рыбницкий ребе тоже очень тщательно соблюдал законы ницы и очищения в микве: он практически не прикасался к женщинам и не брал у них из рук ничего напрямую. Поэтому даже со своей женой он не мог находиться в одной телеге или машине. Сохранились воспоминания о двух критических событиях, когда ребе пришлось спастись от гибели вместе с ребецн, но и тогда он не садился с ней рядом. Первый случай произошел во время войны в Рыбницком гетто.

Ребе как-то рассказал, что в годы войны ему приходилось убегать вместе с ребецн, чтобы спастись. Но у Ребе, с его великой святостью, было заведено, что он никогда не садился в телегу рядом с ребецн, и даже в те ужасные годы он благочестиво продолжал эту практику, под угрозой большой опасности. Он велел ребецн садиться на телегу, а сам бежал рядом с телегой «пешком» всю дорогу, с полным самоотречением. И хоть иногда он и падал наземь обессиленный, ничто не заставляло его отказаться от своего святого пути. Отдохнет немного, восстановится и бежит дальше. И так в течение нескольких дней, но ребе никогда не отступал от своих идеалов о сохранении максимальной святости [Кон 2015, 164; Cohn 2019, 161–162].

Второе испытание произошло во время большого наводнения 1967 г., которое смыло старый еврейский квартал Рыбницы вместе со всем нижним городом.

Вы знаете, в 67-м году было наводнение. [Да.] И когда вода пошла, вы мне не поверите, жену забрали на машине, потому что она, ну как, хромая была. Она не могла нормально ходить. Так её посадили в такси, забрали домой. А он... вот как это всё перед глазами... Он бежал с Торой... Вы же были в Рыбнице? Он бежал с Торой на гору <...> Было март, 5 марта было, как сейчас помню. И он бежал с этой Торой. Ему говорили: ребе, садитесь в такси, садитесь в машину, мы вас подвезём. Даже были солдаты, которые, ну как, эвакуировали людей. Потому что это шло очень быстро. Он говорит, нет-нет, так, пока машина доехала отвозить домой его жену, он уже был дома с Торой (Isr\_19\_03\_Belotzerkovsky).

В этих двух рассказах ребе соглашается бежать рядом с телегой или машиной, лишь бы не оказаться в одном пространстве с собственной женой. Есть еще один нарратив о том, как в юности ребе также бежал много часов за коляской своего учителя – Штефанешт-

ского ребе, но там мотивация была другая: его не позвали с собой [Каан 2018, 132]. То есть такая модель поведения, видимо, была для него характерна. Тем не менее на примере второго рассказа о бегстве во время наводнения мы можем наблюдать, как галахические причины поведения ребе сменяются мифологическими. Он не просто бежит рядом, он спасает самое дорогое – свиток Торы и в результате чудесным образом оказывается в другом, безопасном месте раньше, чем машина. Этот мотив мгновенного преодоления пути во время великой молитвенной концентрации цадика часто встречается в рассказах о хасидских праведниках. Впервые такие перемещения в пространстве упоминаются в произведениях каббалистов Цфата, они называются ивритским словом «кфицат а-дерех» (*букв.*: скачок дороги). В рассказах о жизни Рыбницкого ребе в СССР не раз появляется этот мотив, который часто оказывается связан с его особым стремлением непременно выполнить божественные заповеди. Приведем один пример, показывающий, что, исполняя заповедь (обрезание, спасение свитка Торы и т.п.) и концентрируясь на цели, цадик в состоянии преодолевать время и пространство. Однажды Хаима Занвля позвали из Рыбницы в Одессу сделать обрезание, и он поехал с шофером на машине, в которой почти не было бензина. После самой церемонии ребе отослал водителя, а сам решил вернуться пешком.

Лето, июль месяц, тепло, хорошо, сделал обрезание и говорит, собственнo вечер уже был: «Ты едешь домой, а я пройду пешком, такая погода хорошая». – «Ребе, 170 километров!» Короче этот [шофер] припёрся туда в одиннадцать, стучится к Сурке. Сурка ему открывает, он ей объясняет, что ребе остался в Одессе, а она: «Тише!» – «Что такое?» – «Он спит». [Смеются.] Это абсолютно точные сведения. <...> И Сурка рассказывала, как приехал шофёр, что он остался в Одессе. Никто не станет таким врать, если приукрашивать что-то. [Сурка какая была?] Маленькая, толстенькая, пончик. Тетя Сурка, по-русски ни слова. Говорили только на идиш (Mosk\_019\_01\_Gerzhoy).

Советские евреи в целом, говоря о Рыбницком ребе и его жене, больше обращают внимания на обычные общечеловеческие отношения между Хаимом Занвлом и его женой, лишая их ореола святости, который обязательно присутствует во всех агиографических публикациях. Так, регулярно встречаются в интервью бытовые характеристики Сурки, такие, например, как «пончик». Иногда в рассказах

евреев Рыбницы мелькает непонимание религиозной специфики, связанной с соблюдением заповедей ритуальной чистоты. Например, законы галахи, которые исполнял ребе, в Рыбнице трактуются превратно очевидцами и приобретают негативную окраску.

У него не было помощников. Его Сурка, жена, была чересчур спокойным человеком. Она была его рабой. Я постоянно там был в его доме. Он её за человека не считал. С рук он не брал у неё ни одну вещь (Ryb\_17\_20\_Zbrizher).

В то же время советские евреи часто подчеркивают важность родословной ребецн, ее высокий социальный статус, *ихес* [подробнее см. Кушкова 2008, 99–134], поскольку она происходила из знатной религиозной семьи.

[ТАИ]: Он был очень религиозный, он женился на этой Сурке, она была дочкой раввина, она была намного старше его, первая его жена, она была очень больная, у неё был полиартрит, выкручены были суставы. Даже сколько мне было лет, я помню, что если я приходила туда, я помню, как она сидела, ей тяжело было ходить, у неё с суставами <...>. [ТМА]: Учитель Хаим-Замвла – рав, это Сурка была дочка этого или другого? [ТАИ]: Другого. [ТМА]: Это же передаётся как по наследству, если он женился на дочке рава, он стал тоже равом. Потому что она называлась рабанит, и она была старше его намного, и у них не было детей (Isr\_19\_05\_Tulchinskie).

С одной стороны, мы представляем себе из этого рассказа Сурку обычной больной и пожилой женщиной, и нам даже известен ее диагноз. Однако, с другой стороны, здесь она воспринимается чуть ли не как источник религиозного авторитета для своего мужа: ведь если бы она не была дочкой раввина, он не смог бы получить такой статус. В агиографических письменных рассказах американских евреев такую интерпретацию встретить практически невозможно, хотя там затрагивается эпизод сватовства ребе: тесть Хаим Занвла не хотел ничего слышать о шидухе<sup>5</sup>, пока не проэкзаменовал будущего зятя по Талмуду и разделу «Йоре Деа» в «Шульхан Арухе»<sup>6</sup>. Впо-

<sup>5</sup> Шидух – в иудаизме так называют сватовство, знакомство юноши и девушки с целью создания семьи в ближайшем будущем.

<sup>6</sup> «Шульхан Арух» – свод религиозных законов.

следствии он вместе с ним учил священные книги и радовался эрудиции зятя [Cohn 2019, 32]. Однако для советских евреев Рыбницы было очевидно, что именно Сурка происходила из знатной семьи. Ее знали, потому что она родилась и жила в соседнем городе Резина, который находится на другом берегу от Рыбницы через реку Днестр. Семья Сары Берман была известна в Рыбнице до войны. А Хаим Занвл приехал издалека, из Румынии, и никто до начала Второй мировой войны про него не знал. Несмотря на слегка фамильярное отношение к Сурке, которое проскальзывает во многих рассказах о ней, заметно также, что своих раввинов и религиозных судей евреи Рыбницы и Резины уважали как обладателей высокого статуса.

Вот была у него Сурка, она была очень тихая еврейка такая... [Красивая?] Нет. Была маленькая, она была очень маленькая. [Худенькая?] Худенькая, маленькая, некрасивая. Она была ребецн. Вот и всё. <...> [Почему детей у него не было?] Ему это было неинтересно. Ему это было до лампочки. Сурка была не тот объект. [А их сватали, да?] Да!!! Она тоже была не из... из дворян она была, ну я имею в виду, не из... она была из семьи тоже очень религиозных евреев, может тоже она была из семьи какого-то ребе... (Kish\_019\_08\_Rashkovan).

Несмотря на высокое происхождение, Сурка не смогла соответствовать своему мужу в глазах окружающих: у нее не было детей. Эта тема была крайне болезненной для Хаима Занвля. Он даже женился второй раз уже в Америке, в очень преклонном возрасте после смерти Сурки, главным образом для того, чтобы у него появились дети [Каан 2018, 224]. В воспоминаниях американских хасидов сохранились и рассказы, передающие отношение самой ребецн к этой нелегкой теме.

Р. Арье Лейб Гелдцелер рассказывал: «Ребецн Сурка, будет память о ней благословенна, говорила: “Я знаю от Хаима Занвля, что он должен был в Шмоне Эсре<sup>7</sup> просить за нас, чтобы у нас были дети, но только до тех пор, пока последний еврей не получит помощи, он не мог осмелиться просить за себя”» [Каан 2018, 37].

---

<sup>7</sup> Молитва Шмоне Эсре (букв.: Восемнадцать благословений) – одна из основных иудейских молитв, в которую в определенных местах принято добавлять личные просьбы.





Ил. 1

Могила ребецн Сурки Абрамович. Иерусалим, Масличная гора. 2.10.2019.

Фото С. Амосовой

Поскольку к ребе не прекращалась очередь из просителей, он так и не смог помолиться за себя и свою жену, чтобы у них родился ребенок. Кроме того, Сурка очень тяжело болела. У нее были больные ноги и глаза. Болезни мешали ей справляться с хозяйством. Об этом говорят и письменные, и устные источники. К ребе приходили женщины-соседки помочь по хозяйству. Убирались и выносили печной пепел, помогали готовить (Ryb\_19\_07\_Galperin). Когда ребецн сильно болела и ее увозили лечиться к родственникам в Бельцы, ребе приходилось жить у знакомых ему по гетто евреев, которые заботились о нем и готовили ему еду (Ryb\_17\_01\_Tulchinskiy). Однако, согласно американским мемуарам, ребе не всегда доверял кашруту рыбацких евреев.

Когда ребецн болела, Хаим Занвл какое-то время отказывался от еды, приготовленной соседкой, потому что та не знала всех правил кашрута. Даже в шабат он не ел халу и рыбу, а всё это время питался водкой и фруктами, например грушами, которые ему приносил румынский юноша по имени Лавер [Каан 2016, 42–43].

С середины 1960-х гг. к ребе в Рыбницу стали регулярно приезжать более строго соблюдающие иудаизм евреи из Закарпатья. Они поддерживали его финансово, привозили кошерную еду, а также помогали по хозяйству. Им ребе доверял в вопросах ведения хозяйства. Сохранились воспоминания о том, как мама с дочкой из поселка Дубовое Тячевского района Закарпатской области регулярно приезжали к ребе, поскольку его жена была больная и слабая. Они прибирались в доме, стирали и т.п. В благодарность ребе пообещал прийти на свадьбу дочери. И хотя власть запретила ему выезжать из Рыбницы, он приехал в Дубовое, был на свадьбе и чудесным образом избежал столкновения с властями, которые его искали [Ратнер 2014, 142].

Сохранились воспоминания о том, что ребецн Сурка надеялась найти помощь в Израиле.

Когда ребецн приехала в Израиль, у нее были проблемы с глазами. Ее водили к окулистам, и она их просила – вылечите мне глаза. Они мне нужны не для себя, а потому что я жена великого рава. И я должна видеть, что в яйце нет капли крови [Каан 2018, 239].

Есть несколько свидетельств о том, как Сурка волновалась о жизни и безопасности ребе, заботилась о нем и пыталась не пускать его в очень рискованные авантюры, однако все ее инициативы оказывались безрезультатны. Так, опасаясь преследований властей, она не давала Хаиму Занвлу с собой еды, когда он собирался уходить далеко, чтобы сделать обрезание еврейскому мальчику; тем не менее ребе все равно ушел голодным один через лес, где водились волки, но обрезание сделал [Там же, 53]. В другой раз она спрятала его острый нож, и тогда Хаим Занвл сделал обрезание ногтем [Там же, 34–35]. Ничто не могло помешать ему выполнить заповедь. Однажды после ритуального омовения в ледяном Днестре Хаим Занвл упал в обморок, и Сурка вызвала врача с медсестрой. Когда ему стало легче, ребецн сказала, что не отпустит его больше в микву. Но как только он понял, что к нему прикасалась медсестра, он снова пошел на Днестр [Каан 2016, 50]. Уже в Америке, когда ребе усердствовал в круглосуточных постах, ребецн умоляла его: «Хаим Занвл, смилуйся над собой, поешь что-нибудь», – но ребе отвечал: «Как я могу есть, если еще горят ханукальные свечи?» [Там же, 78–79].

В свою очередь, в американских воспоминаниях о жизни ребе сохранились свидетельства заботы и уважения, которые сам Хаим Занвл оказывал первой жене. Так, каждую субботу произнося кидуш<sup>8</sup>, он ждал, пока она с большим трудом из-за своих больных ног дойдет до его комнаты, чтобы она могла выполнить заповедь благословения субботы, которую обязаны, согласно Талмуду, выполнять как мужчины, так и женщины.

Неугасающее уважение ребе к его ребецн выражалось каждую неделю в том, что, перед тем, как сделать кидуш, он всегда убеждался, что его Ребецн находится в комнате. И потом он ласково звал ее: «Саричка, я делаю кидуш» и терпеливо ждал, когда она придет [Cohn 2019, 219–220].

Несмотря на то что он был цадиком и мог творить чудеса, Хаим Занвл не мог помолиться об избавлении или исцелении себя и своих близких. Поэтому, оказавшись в Америке, он стал ездить к другим цадикам, чтобы те помолились о нем и о его жене. Когда он собрался ехать к Сатмарскому ребе, он зашел к ребецн Сурке и сказал: «Я еду к святому Сатмарскому ребе, к которому приходят тысячи евреев, и он им помогает. Я буду молиться за тебя и упомяну тебя перед цадиком» [Каан 2018, 106]. Также он молился о ней в Израиле на могиле своего учителя – Штефанештского ребе [Там же, 239].

Все черты ребецн Сурки, которые мы рассмотрели до сих пор, вполне укладываются в традиционную картину изображения жены цадика. Она старается ему соответствовать, правда у нее редко это получается. Она, когда может, обеспечивает ему необходимый уровень соблюдения заповедей для повседневной жизни: готовит ему кошерную еду, заботится о его здоровье и безопасности. Тем не менее образ жены Хаима Занвля был бы неполным, если бы мы не обратили внимания на очень важную функцию ребецн Сурки, которую она выполняла в Рыбнице. Она фактически была представителем ребе для местного населения. Она говорила с посетителями, сообщала им, где сейчас ребе и когда он сможет их принять, руководила его расписанием. Таковую должность при цадиках в традиционном еврейском социуме выполняют *габаи*. Это уважаемый статус

---

<sup>8</sup> Кидуш – особое благословение в иудаизме, которое произносится над бокалом вина по праздникам и в субботу.

в социальной структуре хасидского двора и эту роль обычно занимают мужчины, преуспевшие в изучении Торы и обычаев хасидизма. В искаженной ситуации советского подпольного соблюдения заповедей иудаизма Сурка оказалась в роли такого посредника между своим святым мужем и простыми евреями Рыбницы. К ребе в Рыбнице часто ходили женщины, поскольку ребе был шойхетом и совершал ритуальный забой птицы. Тем не менее, как мы уже видели выше, напрямую с женщинами ребе старался не общаться, и ребецн взяла на себя функцию габая.

С женщинами она общалась. Бывало, что его не было, она была полная малоподвижная женщина. Она откроет окно сказать: «Подождите, зец зих анидер, варт абиселе» [посидите, подождите немножко (идиш)], – вот так могла она сказать. Потому что если он ушёл где-то молиться... Он же не молился дома, гонения были, коммунисты (Ryb\_17\_01\_Tulchinskiy).

Сурка была понятнее для женщин и детей, которых родители посылали к ребе зарезать курицу на субботу. Ребе редко говорил с женщинами, часто изъяснялся жестами и некоторыми намеками, Сурка же, напротив, говорила понятно и все объясняла, она регулировала очередь к ребе – это тоже одна из важнейших функций габая.

Он жил в Резине, Хаим-Занвл родом из Румынии, но жена его Сурка – уроженка Резины города. И с отцом они жили буквально, дома их были рядом. Когда он на ней женился, он проживал в Резине в одном дворе с моим отцом. И поэтому он его очень хорошо знал до войны. <...> И поэтому я ходила туда, я приходила, да, его могло не быть дома. Он был на Днестре. Сурка говорила: «Посиди, подожди». Я садилась, напротив окна была такая скамейка, и что меня больше всего пугало – орн койдеш<sup>9</sup>. Я не знала, что это такое – это тёмный шкаф. Постоянно закрытые створки. И окошко было открыто. Я так боялась этого, хотя мне родители рассказывали, я вам свое восприятие рассказываю. <...> Хотя мне родители говорили, что там нет ничего страшного, там находится книга. Но я себе этого не представляла, я сидела, затаив дыхание и ждала, когда он придёт. Он приходил, посыпался всё пеплом. Делал вокруг дома круг, [говорил:] «Ноо, ноо, ноо!» Он же с женщинами не разговаривал, Сурка ему говорила, что Хаим-Занвл, она уже давно ждет и так далее и тому подобное (FreydkinLeye\_062911).

---

<sup>9</sup> Орн койдеш, или (в современном произношении) Арон Кодеш – ковчег Завета, шкаф, в котором в синагоге хранятся свитки Торы.



Ил. 2

Охель над могилой ребецн Сурки в день смерти Рыбницкого ребе.

Иерусалим. 11.10. 2015 г. Фото с сайта

<https://www.jdn.co.il/wp-content/uploads/2019/11/1-הילולה-הרבנית-מריבניץ-עז-תשפ-השפ-השפ.jpg>

В этом интервью очень четко переданы двойственные ощущения ребенка от посещения странного дома. С одной стороны – это семья, которая дружит с семьей родителей, с другой стороны – там «страшный темный шкаф» и всё очень странное, всё покрыто пеплом, и ребе не разговаривает с женщинами. В этой ситуации жена Хаима Занвля оказывается проводником информанта в мир праведного ребе, помогает ей и переводит на понятный язык его намеки. Ребецн Сурка раздавала проходящим к ребе детям угощение, которое многие воспринимали как благословение. Это тоже обычная хасидская практика угощения посетителей цадика остатками трапезы ребе [Zborowsky, Hertzog 1964, 178; Biale, Assaf, etc. 2018, 209]. Такие остатки, «шираим», считались наделенными особой магической силой, поскольку соприкасались с ребе. И распределение этих остатков – еще одна функция габаев ребе, которая досталась Сурке.

Каждую пятницу мы ходили к нему резать этих курей. Ну, там, когда-то десять копеек стоило. Там у него были женщины. <...> И потом, как говорится, его жена Сурка, она угощала нас всё время печеньем. Мы брали печенье и ели, это, как говорится, получали благословение (Isr\_19\_03\_Belotzerkovsky).

Мы записали свидетельство о том, что Сурка собирала деньги за шхиту<sup>10</sup> и складывала их в медную кружку (Isr\_19\_05\_Tulchinskije): это тоже одна из основных функций габая – собирать и распределять общинные деньги. Ребецн Сурка сообщала Хаиму Занвлу о прибытии гостей из других городов. Так, писатель Эли Люксембург описал в автобиографической повести «Времена второй вечности» (2015) свой визит в Рыбницу, когда он приехал в 1960-е гг. вместе с отцом из Львова просить цадика о помощи в отношениях с властями:

Низкая халабуда, скорее похожая на прибрежную рыбацкую хижину. Час назад мы сошли в Рыбницах с львовского поезда. Сидим и ждем, когда ребе к нам выйдет. Шаткий, скрипучий подо мной табурет, с тоской озираюсь на убогую кругом нищету: куда отец меня притащил, какая «браха» меня может спасти? На кухне, рядом с нами, возится ребецн Сурка – жена ребе. Отец здесь часто бывает, неделями порой гостит, он как бы свой человек в этом доме. – Он молится, Мотл, он скоро выйдет, он знает, что вы пришли, – говорит горбатенькая ребецн, ветхая старушка с больными ногами в войлочных шлепанцах<sup>11</sup>.

Речь идет о доме, в котором ребе жил до наводнения 1967 года. После этого все жители перебрались на гору и отстроили Рыбницу на новом месте. В американских воспоминаниях Моше Баша есть еще одно описание домика ребе в нижней части города и роли ребецн Сурки в жизни ее мужа:

Дом ребе в Рыбнице состоял из двух маленьких комнат. Он был рядом с Днестром. На стенах дома были следы от воды, потому что Днестр поднимался, когда шел лед, и доходил до середины стен дома. Когда евреи Рыбницы хотели ему купить дом на горе, он отказывался, говоря: здесь каждая дырочка оплакана моими слезами. Там была печка из кирпичей, к которой обычно прислонялась ребецн. И когда ребе молился,

<sup>10</sup> Шхита – ритуальный забой скота и птицы.

<sup>11</sup> [https://www.promegalit.ru/public/13582\\_eli\\_ljuksemburg\\_vremena\\_vtoroj\\_vechnosti\\_otryvok\\_iz\\_knigi.html](https://www.promegalit.ru/public/13582_eli_ljuksemburg_vremena_vtoroj_vechnosti_otryvok_iz_knigi.html)

она тоже молилась. Он мало спал, и она его будила, говоря – «Хаим Занвил, евреи ждут твоих молитв!» [Каан 2018, 236–237].

Таким образом, мы видим, что и в интервью, и в мемуарах религиозных евреев, приехавших в Рыбницу, ребецн Сурка предстает в роли посредника, переводчика и «габая» ребе для своих и приезжих посетителей. Она распределяет его время, формирует очередь, раздаёт печенья-благословения.

Удивительно, но эта функция посредника-габая сохранилась за ребецн Суркой и после ее смерти. Сара Абрамович похоронена в Иерусалиме на Масличной горе, самом престижном месте захоронения для любого верующего еврея. Из книг Авраама Коэна, преданного хасида Рыбницкого ребе, мы знаем историю переезда ребецн Сурки из Америки в Иерусалим. Ребецн сильно болела, и ребе решил, что нужно отправить ее вместе с ее племянницей и медсестрой в Израиль. Он организовал поездку, но хасиды в Америке испугались, что ребе и сам уедет в Иерусалим, поскольку там жило много евреев из России, которые не хотели отпускать ребе в США. Американские хасиды стали всячески препятствовать этому. Кроме того, сама Сурка была настолько больна, что ее могли не впустить в самолет. Тогда ребе помолился о ней, и произошло чудо – ей стало легче. Он сам проводил ее в аэропорт, и из-за того, что хасиды испортили шины в автомобиле ребе, ему пришлось чуть ли не впервые в жизни ехать с ребецн вместе в одной машине. Когда она улетела, он продолжал молиться всё время полета, но сам остался в Америке [Кон 2015, 181–191; Sohn 2019, 177–181]. Через два года, в 1979 г., когда ребецн Сурка умерла, Хаим Занвил похоронил ее и оставил своим хасидам завещание: «Тот, кому нужно спасение, пусть обратится к ребецн Сурке» [Каан 2016, 245]<sup>12</sup>.

Таким образом, ребе как бы оставил способ связи с ним еще при своей жизни через могилу умершей супруги, причем приложил немало усилий, чтобы у него появился такой посредник, посмертный габай в Святой Земле.

---

<sup>12</sup> Эта фраза появляется также на агитационных плакатах, призывающих помолиться на могиле ребецн Сурки в день смерти самой ребецн, а также в день смерти ее мужа (иврит).

Вот как описывает писатель Мордехай Люксембург, отец Эли Люксембурга, который был преданным поклонником Рыбницкого ребе, эту ситуацию:

Жена моего ребе из Рыбницы, ребе Хаима-Занвиля, скончалась в Иерусалиме и похоронена на Масличной горе. Она тоже была незаурядной женщиной, прожив жизнь рядом с таким цади́ком. Когда ребе уезжал в Америку, он сказал нам, своим хасидам: «Если когда-нибудь у вас, не дай Бог, что-нибудь случится, и вы будете искать помощи, подойдите к могиле жены моей Сурки и постучите трижды. Я вам обещаю, что все исполнится, как если бы вы просили это у меня» [Люксембург 1990, 356].

После этого Люксембург описывает случай из своей жизни, когда молитва на могиле Сурки помогла ему уберечь от смерти сына, воевавшего на передовой в израильской армии во время Ливанской войны [Там же, 357]. После смерти самого ребе в 1995 г. паломничество на могилу его жены возросло. Над ее могилой в день смерти не ее самой, а ее прославленного мужа ставят шатер (*охель*), приезжают на автобусах группы паломников, читают молитвы, зажигают свечи, пишут записки, обращенные к Хаиму Занвлу (ил. 1, 2, 3).

Подобную практику передачи молитвы цади́ку через другого адресата мне удалось найти только в одном раннем хасидском источнике – в сборнике «Шивхей а-ран» («Восхваление рабби Нахмана»), опубликованном впервые в 1816 г. учеником рабби Нахмана Браславского, рабби Натаном Штернгарцем. Аналогичный эпизод там связан с основателем хасидизма Израилем Баал Шем Товом (1698–1760), которого сокращенно называют Бешт.

В час, когда жил он (рабби Нахман) в доме своего тестя<sup>13</sup> и хотел поговорить с Баал Шем Товом, будет его память благословенна, а именно – пойти на могилу и попросить какую-то просьбу, он ходил в общину города Смела (Смела), которая была близко от дома тестя. И шел на могилу известного цади́ка раввина Исаяи из Янова, будет его память благословенна, ибо он лежит там. И делал этого цади́ка посланником, чтобы он шел и уведомил Бешта, будет его память благословенна, о просьбе, которая ему была нужна<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Дом тестя был расположен в 400 км от Меджибожа, где находится могила Бешта.

<sup>14</sup> Шивхей а-ран, 20.





Ил. 3

Плакат из Иерусалимского района Геула, призывающий помолиться на могиле Сары Абрамович. Внизу надпись на иврите:

«Тот, кому нужно спасение, пусть обратится к ребецн Сурке».

Сентябрь 2018. Фото с сайта [https://mountofolives.co.il/he/deceased\\_card/](https://mountofolives.co.il/he/deceased_card/)

רח'ה אברמוביץ-שרה-sarah-abramowitz/#gsc.tab=0

Могущество цадика заключается в способности с легкостью мистическим образом пересекать границу между миром живых и миром мертвых. Хаим Занвл Абрамович, согласно представлениям своих хасидов, был способен слышать просьбы нуждающихся в его помо-

щи даже при посредничестве своей умершей супруги. Она осталась его представителем и габаем в Святой Земле. Ее могила стала как будто «филиалом» могилы самого Рыбницкого ребе. Как при жизни она была посредником между почитателями ребе и самим ребе, передавала ему записки и просьбы, так и после смерти она осталась связующим звеном между хасидами и ребе.

Интересно, что и вторую свою жену, Фрейду Малху Абрамович, в девичестве Нейман (1947–2015), Хаим Занвл тоже воспринимал как посредника, только она выполняла для него такие функции после его собственной смерти. Рыбницкий ребе женился второй раз через несколько месяцев после смерти Сурки, зимой 1980 г., и прожил с Фрейдой Малхой до конца своих дней. Вторая жена пережила его на двадцать лет. И уже на свадьбе Хаим Занвл, по воспоминаниям самой ребецн и американских хасидов, сказал ей, что он уже немолод и скоро умрет. Тогда же он попросил вторую ребецн прийти после его смерти на его могилу и молиться за себя и за других евреев [Каан 2018, 134]. Ребецн охотно брала записки от хасидов, клала их в молитвенник и читала на могиле своего мужа. У многих вскоре случались в жизни чудесные перемены, например рождались долгожданные дети [Там же, 257].

Подводя итоги, можно отметить, что образ ребецн Сурки, жены Хаима Занвла, отличается некоторой двойственностью. Про нее говорят, что она была некрасива и больна, не подходила своему мужу, не могла помочь ему по хозяйству, не родила ему детей. В то же время она заботилась о нем, старалась оберегать от советских властей, волновалась о его самочувствии. Именно она выступила в роли габая – «толкователя» для советских евреев (главным образом, детей и женщин) правил поведения со святым человеком, организовывала типичный хасидский прием для посетителей, делая из двухкомнатной хибарки в старой Рыбнице настоящий двор цадика. И эта роль посредника между просителями и самим ребе осталась с Суркой и после смерти. Ее могила была устроена самим Хаимом Занвлем как место духовной связи с ним, а Сара Абрамович осталась вечным «габаем» ребе в Святой Земле.

## Информанты

- Ryb\_019\_07\_Galperin – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Еврейского музея и Центра толерантности. Гальперин Ян (Янкель) Михайлович, 1958 г.р. Зап. в г. Рыбница, 2019. Соб. М. Каспина, Д.-Б. Керлер, Л. Привальская.
- Kish\_019\_08\_Rashkovan – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Еврейского музея и Центра толерантности. Рашкован Ушер Хаимович, 1947 г.р., Рыбница. Зап. в г. Кишинев, 2019. Соб. М. Каспина, Л. Привальская, И. Душакова, Д.-Б. Керлер.
- Isr\_19\_03\_Belotzerkovsky – Полевой архив Еврейского музея и Центра толерантности. Белоцерковский Реувен (Роман) Шабсевич, 1951 г.р., Рыбница. Зап. в г. Беер Шева, 2019. Соб. М. Каспина, С. Амосова.
- Isr\_19\_05\_Tulchinskii – Полевой архив Еврейского музея и Центра толерантности. ТМА – Тульчинский Михаил Александрович, 1949 г.р., Рыбница; ТАИ – Тульчинская (Фукс) Александра Ильинична, 1949 г.р., Рыбница, муж и жена. Зап. в г. Хайфа, 2019. Соб. М. Каспина, С. Амосова.
- Mosk\_019\_01\_Gerzhoy – Полевой архив Еврейского музея и Центра толерантности. Гержой Григорий (Эршель) Семенович, 1948 г.р., Рыбница. Зап. в г. Москва, 2019. Соб. С. Амосова, М. Гордон, М. Каспина.
- Ryb\_17\_20\_Zbrizher – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Збрижер Семен Исакович, 1934 г.р., Рыбница. Зап. в г. Рыбница, 2017. Соб. В. Дымшиц, А. Кушкова, Д. Рыговский.
- Ryb\_17\_01\_Tulchinskiy – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Тульчинский Леонид Александрович, 1952 г.р., Рыбница. Зап. в г. Рыбница, 2017. Соб. М. Каспина, Е. Дубровская.
- FreydkinLeye\_062911 – Полевой архив АНЕУМ. Фрейдкина Елизавета Израилевна, 1947 г.р., Рыбница. Зап. в г. Рыбница, 2011. Соб. С. Шульман.

## Литература и источники

- Гельдцелер 1999 – *Гельдцелер Д.* Книга о жизни святого ребе [иврит]. Нью Джерси: Типография Д. Грубера, 1999. 198 с.
- Каан 2016 – *Каан И.М.* История и служение рабби из Рыбницы [идиш]. Нью-Йорк: б.и., 2016. Ч. 1. 447 с.
- Каан 2018 – *Каан И.М.* История и служение рабби из Рыбницы [идиш]. Нью-Йорк: б.и., 2018. Ч. 2. 486 с.
- Кон 2015 – *Кон А.* Под сенью святого Хаима Занвля [идиш]. Нью-Йорк: б.и., 2015. 421 с.
- Лангер 2011 – *Лангер И.* Девять врат. Таинства хасидов. М.: Текст; Книжники, 2011. 380 с.
- Люксембург 1990 – *Люксембург М.* Созвездие Мордеха. Иерусалим: Шамир, 1990. 450 с.
- Ратнер 2014 – *Ратнер Я.Х.* История моей жизни. Воспоминания и чудеса. За железным занавесом русского коммунистического режима [идиш]. Нью-Йорк: Eastern Book Press, 2014. 568 с.

- Biale, Assaf etc. 2017 – *Biale D., Assaf D., Brown B., Gellman U., Heilman S., Rosman M., Sagiv G. and Wodziński M.* Hasidism: A New History. Princeton: Princeton University Press, 2017. 896 p.
- Cohn 2019 – *Cohn A.* The Ribnitzer rebbe. Memories. Anecdotes, Lessons, and Customs of a Venerable and Mystical Worker in Our Generation. New Jersey: Israel Bookshop Publications, 2019. 266 p.
- Deutsch 2003 – *Deutsch N.* The Maiden of Ludmir: A Jewish Holy Woman and Her World. Berkeley: University of California Press, 2003. 310 p.
- Dynner 2009 – *Dynner G.* “The Hasidic Tale as a Historical Source: Historiography and Methodology // Religion Compass. № 3 (4). 2009. P. 655–675. DOI: 10.1111/j.1749-8171.2009.00157.x.
- Loewenthal 2000 – *Loewenthal N.* ‘Daughter/Wife of Hasid’ or ‘Hasidic Woman’? // Jewish Studies. № 40. 2000. P. 21–28.
- Polen 2007 – *Polen N.* Rebbetzins, Wonder-Children, and the Emergence of the Dynastic Principle in Hasidism // The Shtetl: New Evaluations / ed. S.T. Katz. New York: New York University Press, 2007. P. 53–84
- Rapoport-Albert 1988 – *Rapoport-Albert A.* On Women in Hasidism: S. A. Horoddecky and the Maid of Ludmir Tradition // Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky / ed. A. Rapoport-Albert and S.J. Zipperstein. London: P. Halban, 1988. P. 495–525.
- Rosman 2005 – *Rosman M.* The History of Jewish Women in Early Modern Poland: An Assessment // Polin. № 18. 2005. P. 29–30.
- Schwartz 2006 – *Schwartz S.* The Rabbis Wife: The Rebbetzin in American Jewish Life. New York; London: New York University Press, 2006. 311 p.
- Wodzinski 2013 – *Wodzinski M.* Women and Hasidism // Jewish History. № 27. 2013. P. 399–434. DOI: 10.1007/s10835-013-9190-x.
- Zborowsky, Hertzog 1964 – *Zborowsky M., Herzog E.* Life is with People. The Culture of the Shtetl. New York: Schocken Books, 1964. 448 p.

---

## Rebetsn Surka: the Role of the Tzaddik’s Wife

### *Maria Kaspina*

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

PhD in Philology Sciences, Associate Professor

ORCID ID: 0000-0003-1181-7879

The Center for the Biblical and Jewish Studies of Russian University State for the Humanities

Miuskaya sq. 6, Moscow, GSP-3, 125993, Russia

Tel.: +7(495) 250-64-70

E-mail: kaspina@mail.ru

**Summary:** The article examines the reflection in oral stories and written hagiographic collections of the image of Sarah Abramovich (Rebetsn Surka) (1895(?)–1979), the first wife of the Rybnitser rebbe, Chaim Zanol Abramovich (1902(?)–1995). The image of the tzaddik's companion differs in the memories of people who knew her in everyday life from the idealized figure of a righteous woman from the collections of stories about her great husband. Particular attention is paid to the atypical functions of the rebbe's assistant, the gabay, which the rebetsn Surka had to perform for Chaim Zanol when she lived with him in the Soviet city of Rybnitsa in the years 1941–1973. Rebetsn Surka remained an intermediary, a mediator between the visitors and the tzaddik himself, even after her death, since the followers of her husband still come to her grave in Jerusalem to convey their request through her.

**Keywords:** *Hasidism, Jewish customs, Jewish ethnography, wife of the rabbi, tsaddik*

#### References:

- Biale, D., D. Assaf, B. Brown, U. Gellman, S. Heilman, M. Rosman, G. Sagiv, and M. Wodziński, 2017, *Hasidism: A New History*. Princeton, Princeton University Press, 896.
- Deutsch, N., 2003, *The Maiden of Ludmir: A Jewish Holy Woman and Her World*. Berkeley, University of California Press, 310.
- Dynner, G., 2009, The Hasidic Tale as a Historical Source: Historiography and Methodology. *Religion Compass*. 3. 655–675. DOI: 10.1111/j.1749-8171.2009.00157.x.
- Loewenthal, N., 2000, 'Daughter/Wife of Hasid' or 'Hasidic Woman'? *Jewish Studies*, 40, 21–28.
- Polen, N., 2007, Rebbetzins, Wonder-Children, and the Emergence of the Dynastic Principle in Hasidism. *The Shtetl: New Evaluations*, ed. S. T. Katz, 53–84. New York, New York University Press, 328.
- Rapoport-Albert, A., 1988, On Women in Hasidism: S. A. Horodecky and the Maid of Ludmir Tradition. *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, eds. A. Rapoport-Albert and S. J. Zipperstein, 495–525. London, P. Halban, 700.
- Rosman, M., 2005, The History of Jewish Women in Early Modern Poland: An Assessment. *Polin*, 18, 29–30.
- Schwartz, S., 2007, *The Rabbis Wife: The Rebbetzin in American Jewish Life*. New York, London, New York University Press, 311.
- Wodziński, M., 2013, Women and Hasidism. *Jewish History*, 27, 399–434. DOI: 10.1007/s10835-013-9190-x.

УДК 82-94  
ББК 83.3(4)

## Польско-еврейская семейная сага

**Виктория Валентиновна Мочалова**

Институт славяноведения РАН,  
Москва, Россия

Кандидат филологических наук  
ORCID: 0000-0002-3429-222X  
Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН  
119334, Москва, Ленинский пр., 32 А  
Тел. (Fax): +7(495)938-00-70  
E-mail: vicmoc@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.9

**Аннотация:** На примере истории одного разветвленного еврейского рода прослеживается, как личная жизнь членов семьи становится одновременно частью истории, культуры, литературы, как семья в целом и отдельные ее члены отвечают на исторические вызовы, какие мотивы определяют их выбор, как протекает процесс их самоидентификации в инонациональном окружении.

**Ключевые слова:** польское еврейство, варшавская интеллигенция, польско-еврейские отношения, национальная идентичность, ассимиляция, аккультурация

Формирование польской интеллигенции в XIX – начале XX в. было чрезвычайно важным фактором общественной жизни как в количественном, так и в качественном отношении. Постепенно в этом процессе заметную роль стали играть образованные польские евреи, а среди них – герои документальной саги «В саду памяти» Иоанны Ольчак-Роникер [Olczak-Ronikier 2001, рус. пер.: Ольчак-Роникер

2006]<sup>1</sup>; они вносили заметный вклад в развитие различных сфер польской культуры и науки. Польско-еврейские отношения этого периода отличались сложностью, иногда – драматизмом, чему посвящено немало научных и публицистических исследований [см., в частности, Mendelsohn 1983, польск. пер. Mendelsohn 1992; Opalski, Bartal 1992; Szlajfer 2003; Borkowska, Rudkowska 2004; Bratkowski 2006; Grynberg 2012]. В книге Ольчак-Роникер они представлены сквозь призму истории одной варшавской<sup>2</sup> еврейской семьи. Автор осознает это совмещение микроистории с макроисторией, отмечая, что личная жизнь членов семьи становилась одновременно частью истории, культуры, литературы.

Анджей Вайда писал об этой саге, что герои «личной» истории показаны здесь на фоне Истории с большой буквы: «ассимилированные евреи, польская интеллигенция. Работающие позитивисты, которые видели свою главную задачу в труде – служить народу. Безумные романтики, поверившие, что можно до основания потрясти мир. И те, и другие оказались позднее в дьявольски сложных условиях тоталитаризма: коммунистического и фашистского... Самый талантливый сценарист не придумал бы таких хитросплетений. Только жизнь может столь драматичным образом создавать и перемешивать человеческие судьбы» [Ольчак-Роникер 2006, 354].

В данной статье предпринята попытка показать, как большая История вторгается в жизнь варшавской еврейской семьи (выступающей как оплот, вспоминаемой всеми родственниками с нежностью, благодарностью и восхищением [Там же, 27]), как семья в целом,

---

<sup>1</sup> Эта документальная книга, посвященная одной семейной истории, была награждена главной национальной литературной премией Польши – «Ника» (2002); она была переведена на английский (2004) и французский (2005) языки. См. рецензию: Клевх 2006.

<sup>2</sup> Столичное еврейство, проживавшее в первой настоящей метрополии в истории диаспоры, как называют Варшаву XIX – первых десятилетий XX в., в крупнейшей еврейской общине мира, существенно отличалось от населения многочисленных в Польше штетлов и привлекало внимание исследователей богатством и разнообразием своей культурной, религиозной, политической и социальной жизни. См., в частности, Shatzky 1947; Bartoszewski, Polonsky 1991; Fuks 1992; Datner 2007; Estraikh, Krutikov 2017. Ср. исследование, посвященное евреям Петербурга и Москвы в XIX в.: Kleinmann 2006; Кляйнманн 2019.

отдельные ее члены отвечают на исторические вызовы, какие мотивы определяют их выбор, как протекает процесс их самоидентификации в инонациональном окружении.

Автор этой семейной хроники – известная польская писательница, драматург<sup>3</sup>, одна из основателей знаменитого краковского кабаре, которому она посвятила две свои книги – монографию «Подвал под Баранами<sup>4</sup>, или концерт амбициозных самоучек» («Piwnica pod Baranami czyli koncert ambitnych samouków», 1994) и биографию создателя этого кабаре, Петра Сквиныцкого (1998).

По типу писательского темперамента автора следует отнести к летописцам, а покровительницей ее литературного творчества можно счесть музу истории Клио, дочь Зевса и богини памяти Мнемозины. Недаром ее биография Януша Корчака [Olczak-Ronikier 2011, рус. пер.: Ольчак-Роникер 2013] была отмечена премией «Клио». Ее семья дружила с доктором Корчаком (Генриком Гольдшмидтом, 1878–1942), чьи книги выходили в издательстве Якуба Мортковича, бабушки Ольчак-Роникер, а его первую биографию написала в 1978 г. ее мать – поэтесса и писательница Ханна Морткович-Ольчакова (1905–1968). Попытка реконструировать память об ушедшем времени и его людях предпринята Иоанной Ольчак-Роникер и в ее книге «Тогда. О послевоенном Кракове» [Olczak-Ronikier 2015]<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Ее перу принадлежат пьесы «Я – Наполеон» («Ja – Napoleon») и «С течением лет, с течением дней...» («Z biegiem lat, z biegiem dni...»); первая поставлена в 1968 г. в Драматическом театре в Варшаве, вторая в 1978 г. в краковском Старом театре Анджеем Вайдой, а в 1980 г. вышла в телевизионном варианте.

<sup>4</sup> Так называется знаменитый старинный дворец (дом 27) с многовековой историей на краковской площади Главного Рынок, с середины XIX в. украшаемый баранскими головами работы скульптора Ф.М. Ланчи. Помещавшуюся здесь таверну уже в XV–XVI вв. посещали поэты и писатели. Легендарное кабаре, описанное Ольчак-Роникер, было основано в подвале дворца в 1956 г. и служило местом встреч художников и музыкантов, а его часто сатирическим программам удавалось избегать официальной цензуры.

<sup>5</sup> Ее дочь, журналистка, переводчица с немецкого и писательница Катажина Циммерер, продолжает семейную писательскую традицию. Она – автор книг «Убитый мир. Судьбы евреев в Кракове 1939–1945» (Zamordowany świat. Losy Żydów w Krakowie 1939–1945. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004; отмечена краковской премией «Книга месяца»); «Хроника убитого города. Евреи в Кракове во время немецкой оккупации» (Kronika zamordowanego świata. Żydzi w Krakowie w czasie okupacji niemieckiej. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2017) и др.





Ил. 1

Лазарь (Элиезер) Горовиц.

Из книги: *Ольчак-Роникер И.* В саду памяти. М.: НЛО, 2006. С. 8

Ольчак-Роникер пишет то, что можно было бы назвать ретроспективными хрониками, – о времени, которое прошло, о людях, которые были – в стремлении «вернуть в жизнь имена тех, кто давно ушел в мир иной». Само понятие «сад памяти» употребляется в Польше для обозначения того специально отведенного участка на кладбище, где развеивается прах умерших.

В документальной хронике «В саду памяти» в фокусе оказывается более чем вековая история одной большой разветвленной семьи, принадлежащей к европейской еврейской элите. Писательница-исследователь подробно, по крупницам, используя эго-документы, семейный архив, воспоминания, интервью, восстанавливает эту историю. Описываемая семья восходит к европейскому раввинскому роду Горовицов. Первым в исследуемом роду, о ком автор находит сведения, становится ее прапрадедушка, сын и внук раввинов, Лазарь (Элиезер) Горовиц (1804–1868), который в 24-летнем возрасте возглавил венскую еврейскую общину (ил. 1).

Книгу Ольчак-Роникер можно было бы назвать и хроникой еврейской ассимиляции, аккультурации<sup>6</sup>, истоки которой можно различить уже в позиции р. Элизера Горовица – автора многотомных комментариев к Талмуду «Yad Eleazar» и вместе с тем «сторонника реформаторского иудаизма», стремившегося к модернизации средневековых еврейских обычаев, всячески приветствовавшего европейскую одежду, светское образование и участие в христианской жизни, без отказа, однако, от собственной веры [Olczak-Ronikier 2006, 8]. Эту «двойственность» можно проследить и в жизненных позициях польских потомков венского раввина<sup>7</sup>.

Один из его восьмерых детей, Густав (1844–1882), закончил в Вене университет со степенью доктора философии и богословия, защитив диссертацию, посвященную философу-вольнодумцу Спинозе. Обращение Густава к фигуре этого, в понимании еврейской общины XVII в., «еретика» представляется неслучайным – это еще один шаг отхода от догматизма, в сторону свободы мысли<sup>8</sup>. Разумеется, позиция р. Элизера, как и его сына Густава, была далека от радикализма и разрыва с традицией. В частности, в строгом соответствии с нею еврейским семьям были присущи многодетность, соблюдение религиозных обрядов, принципы заключения браков, осуществление которых ложилось на плечи родителей: «Супружество считалось чрезвычайно важным делом, а потому меньше всего принимались во внимание чувства молодых. Речь ведь шла о будущем двух людей и об их потомстве. Подбором пар занимались пожилые: семья, друзья, профессиональный сват. Прежде чем принять

<sup>6</sup> См. подробнее об этих процессах, в частности: Cała 1989; Frankel, Zipperstein 1992; Markiewicz 1994, 15–35; Jagodzińska 2008.

<sup>7</sup> Польская ветвь семьи со временем стала использовать сокращенный на одну букву вариант фамилии: Горвиц вместо Горовиц.

<sup>8</sup> Примечательно, что в автобиографии писатель и литературный критик Артур Сандауэр (1913–1989), чья семья «европеизировалась» еще до его рождения, вспоминает, что на стенах у него дома висели портреты Маркса, Энгельса, Гейне и забрасываемого камнями Спинозы (работы еврейского художника Гиршенберга). На портрете философ был изображен идущим по амстердамской улице и погруженным в чтение толстого трактата, вероятно вскоре после провозглашения херема, а окружающие евреи наклонялись, чтобы взять в руки камни. «Разве мой отец не напоминал... амстердамского философа? Ведь он так же считался отступником и так же, идя по улице, читал партийный орган “Рабочий”, а его дедушки выражали отвращение, когда нечто нечистое грозило нарушить непреодолимую границу, которую они начертали вокруг себя» [Sandauer 1974, 97–98].

решение, детально оговаривались достоинства и недостатки каждой из сторон, по-купечески обсуждались все “за” и “против”. Молодых не очень-то и спрашивали» [Ольчак-Роникер 2006, 41]<sup>9</sup>.

Именно так и был заключен брак сына венского раввина, Густава Горвица, с Юлией, дочерью состоятельного варшавского купца Исаака Клеймана, державшего монополию на импорт соли из Велички в Царство Польское и имевшего одиннадцать детей (сочетание богатства с умом при заключении подобных браков считалось более чем желательным). Клейман был эмансипированным евреем, космополитом, более бегло говорившим по-немецки, чем по-польски, разъезжавшим по своим купеческим делам по Европе и лучше чувствовавшим себя в Берлине, чем в Вене или Варшаве.

Следует отметить еще одну особенность существования элитарных слоев общества, в том числе еврейского: они жили в условиях (относительной) открытости границ, и евреи Ашкеназа, несуществующей на карте мира страны с неопределенными границами, были связаны невидимыми, но прочными нитями (традиция, единый канон книг для чтения и молитв, единство языков – священного и повседневного) со своими единоверцами в разных уголках Европы. Они отправляли своих детей учиться в европейские университеты, ездили в Европу на отдых на курортах, на лечение, в свадебные путешествия, посещали музеи, заключали браки с европейскими единоверцами. Клейман мог легко найти мужей для своих восьми дочерей среди голландских, немецких и французских евреев («людей образованных и без комплексов»)<sup>10</sup>.

Будучи евреем, придерживавшимся так называемых прогрессивных взглядов, Клейман оставался набожным человеком. Столь же амбивалентным и показательным для его поколения было его отношение к польскому еврейству, которое он, «столичная европейская

---

<sup>9</sup> Показательно, что единственный брак в семье Горвицов (Розы Горвиц с голландским евреем Якубом Хильсумом), заключенный «в порыве страсти», по любви, распался [Ольчак-Роникер 2006, 44].

<sup>10</sup> Самая красивая из дочерей – Амалия – сделала и самую блестящую партию, выйдя замуж за еврея из Голландии – проживавшего в Париже банкира Льюиса Ситроена, а ее сын Андрэ Ситроен известен как конструктор знаменитого автомобиля [Ольчак-Роникер 2006, 10]. Однако Амалии пришлось впоследствии в одиночку растить пятерых детей, поскольку ее муж в минуту нервного срыва покончил с собой. Другие дочери Мириам и Исаака Клейманов были выданы в Голландию (Элеонора и Флора), во Францию (Анна и Бальбина), в Германию (Текла).

штучка», недолюбливал за фанатизм, присущий ортодоксальным обитателям местечек, однако и сторонников ассимиляции он считал чересчур заискивающими перед поляками, полякам же, в свою очередь, он вменял в вину их высокомерное отношение к евреям.

Юный философ Густав, воспитанный в религиозной традиции, без сопротивления подчинился договору отца и Клейнмана, полагая своим главным жизненным долгом создание семьи, а правильное исполнение долга в свою очередь было призвано обеспечить достижение счастья. В течение 15 лет брака у Густава и Юлии родилось девять детей.

В семейной саге Ольчак-Роникер отразились такие значимые особенности существования еврейской диаспоры в Европе, прежде всего ее образованной и состоятельной прослойки, как приверженность традиции и постепенный (или резкий) отход от нее, ассимиляция, или, скорее, аккультурация [см. подробнее: Jagodzińska 2008, 8–13], добровольная или вынужденная мобильность (действие семейной саги разворачивается в Варшаве, Кракове и в польской провинции, в Париже, Москве, Бомбее, Остенде и Нью-Йорке), так называемая двойная лояльность (преданность одновременно собственной культуре и культуре страны проживания), стратегия жизни в недоброжелательном или открыто враждебном окружении, иерархия ценностей, в которой семья, родственные связи, образование и интеллектуальные достижения стоят весьма высоко.

Сложным представляется вопрос самоидентификации героев саги, испытывавших влияние внутренних и внешних факторов, культурного и социального контекста. Некоторые особенности бытования семьи – имянаречение, язык повседневного общения, следование обрядовой традиции (свадьбы и похороны проходили по еврейскому обряду)<sup>11</sup>, выбор образования для детей – проливают свет на этот сложный и растянутый во времени процесс, позволяют увидеть, как влияли на него исторические обстоятельства, или так называемый *Zeitgeist*.

<sup>11</sup> Весьма показательна сцена похорон главы семьи в 1882 г., свидетельствующая как о следовании обрядовой традиции, так и о владении ее языком: «Когда на похоронах отца самый старший из мальчиков, семилетний Лютек должен был произнести кадиш над его гробом и, стиснутый толпой, не сумел выдать из себя ни слова, пятилетний Макс отпихнул его и без запинки проговорил по памяти древнееврейскую молитву» [Ольчак-Роникер 2006, 25].



Ил. 2

Максимилиан Горвиц. 1898 г.

Из книги: *Ольчак-Роникер И.* В саду памяти. М.: НЛО, 2006. С. 88

Так, об имянаречении автор пишет: «Старшие девочки, **в соответствии с духом эпохи**, получили цветочно-растительные имена: Флора и Роза, младшие откровенно иностранные: Гизелла, Генриетта, Жанетта. Сын-первенец был в честь деда назван Лазарем, но всю жизнь его звали Людвиком, а следующий – Максимилиан (ил. 2) имел типично австрийское имя<sup>12</sup>; Камилла – вновь ботаническое, и наконец по имени младшего сына Станислава можно было судить, что **семья совершенно сознательно решила полонизироваться**. Бабушка моя с детства не терпела своей чужеродно звучащей Жанетты и требовала, чтобы ее называли Янина» [Ольчак-Роникер 2006, 15; ср. Landau-Czajka 2006] (выделено мною. – *В.М.*).

<sup>12</sup> Впоследствии он несколько раз сменит имя: его партийной кличкой в рядах Польской социалистической партии станет Вит, товарищ Петр, позднее – Генрик Валецкий. Эту фамилию унаследовали его потомки, живущие в разных странах, в том числе в России.

Действительно, после безвременного ухода из жизни (в 38 лет, в результате неудачной операции, в 1882 г.) Густава, неукоснительно соблюдавшего все религиозные предписания и обряды, перед смертью завещавшего детям оставаться благочестивыми (*bleib fromm!* – никем из детей это завещание не было исполнено), его вдова делает следующий резкий шаг в сторону ассимиляции, отказываясь от соблюдения религиозных обрядов и требования этого от детей. Она «словно обиделась на Бога за то, что Тот не захотел спасти ей мужа. И перестала говорить с детьми **по-немецки: отныне главным в доме стал польский язык.** Тогда же решила она сделать выбор, предопределивший будущее последующих поколений. **Полонизировать** семью. Но, отказавшись от еврейских традиций и обычаев, **она не сменила религии** и осталась, по крайней мере формально, в лоне Моисеевой веры, хотя крещение облегчило бы детям вхождение в польское общество. Она не захотела отречься от своей тождественности, чтоб и следа не осталось от происхождения. Слишком была горда<sup>13</sup>. Но и не искала поддержки ни в иудаизме, ни в какой-либо другой религии» [Ольчак-Роникер 2006, 21] (выделено мною. – В.М.). Можно допустить, что в девизе еврейских маскилов, словах Йегуды Лейба Гордона, «Будь евреем в шатре своем и человеком, выходя из него» (1861) «быть человеком» понималось как «быть поляком».

Такое понимание было обусловлено, как представляется, особыми обстоятельствами «места и времени» – условиями разделенной и угнетенной Польши, лишенной своей государственности, что побуждало ее граждан к разным формам сопротивления, или противостояния захватчикам, к поискам более или менее радикального выхода из ситуации. В свою очередь, осознавалась сложившаяся еще в эпоху романтизма символическая параллель между историей еврейского и историей польского народов, лишенных отечества (как это выразил в 1947 г. в «Элегии еврейских местечек» Антони Слонимский: «два народа, вскормленные одним и тем же страданием»

<sup>13</sup> Ср. заявление сторонника еврейской ассимиляции Генрика Нусбаума (1849–1937): «Я еврей, и никакие побуждения не были бы в состоянии склонить меня к смене религии, уже хотя бы потому, что я считаю религиозные верования сугубо личным делом, касающимся самой внутренней сути духа... Если бы я в целях получения более благоприятной оценки себя или для обретения каких-то прав или привилегий сменил веру, то я нарушил бы свой принцип» (цит. по: Wodziński 2003, 499).

[Słonimski 1964, 495]), обреченных на изгнание, строящих свою национальную идентичность на «тексте», литературном, книжном наследии<sup>14</sup>. В таком понимании ассимиляция должна была приводить к полному согласию ассимилировавшегося с принятым определением поляка, как писал Александр Хертц в своем известном, написанном в эмиграции в Америке исследовании [Hertz 1961, последующие издания: Hertz 1988; Hertz 2003, 211].

Существует много свидетельств того, насколько типична описанная Ольчак-Роникер ситуация для польско-еврейской интеллигенции того времени. Как вспоминал получивший в детстве традиционное религиозное образование<sup>15</sup> польский писатель Адольф Рудницкий (Арон Хиршхорн, 1909–1990), «я принадлежал к тем людям, которые рано начали служить двум богам. На еврейские легенды у меня накладывались польские, они смешивались и сливались друг с другом» (рассказ «Старая стена») [Rudnicki 2009, 317].

О становлении своей «польско-еврейской идентичности» выразительно повествует польский писатель, журналист, драматург еврейского происхождения, или (поскольку такое определение представляет собой предмет дискуссий [см., в частности, Molisak, Kołodziejka 2011]) еврейский писатель польского происхождения<sup>16</sup>, Юзеф Хен (род. в 1923 г.) в книге воспоминаний «Новолипье»<sup>17</sup>, посвященной созреванию еврейского мальчика в довоенной Варшаве. Он как бы вторит Адольфу Рудницкому, который был старше его на полтора десятилетия и свидетельствовал о смешении и слиянии в его восприятии еврейских и польских легенд: «Эти две истории – поль-

---

<sup>14</sup> Значимый вклад в культуру поработенной страны внесли такие собиратели книг, старопечатных изданий, рукописей и создатели библиотек в разных частях разделенной Польши, как Ю.М. Оссолинский (1748–1826), Э. Рачинский (1786–1845), Т. Дзялыньский (1796–1861).

<sup>15</sup> «Прежде чем я взял в руки первую польскую книгу, я знал наизусть половину Библии на том языке, на котором она была написана. Пророков я мог цитировать по памяти целыми страницами» [Rudnicki 1988, 104].

<sup>16</sup> Ср. высказывание писателя и публициста Богдана (Давида) Войдовского (1930–1994): «Словосочетание “поляк еврейского происхождения” приобрело для меня неустранимо юмористическое содержание... Я – еврей польского происхождения, то есть рожденный в Польше, и так уж это и останется» [Wojdowski 2004].

<sup>17</sup> Название варшавской улицы, на которой в 1923 г. родился Ю. Хен. Во время войны она оказалась в границах варшавского гетто и после восстания в нем была полностью уничтожена.

ская и библейская – вовсе не соперничали друг с другом, наоборот, одна из них поддерживала в моем сердце вторую. Впрочем, они казались мне – не без оснований – довольно похожими. Тут и там все шло от мощи к упадку, каждое восстание кончалось поражением... неволя, высылки, мученичество, героизм. И прежде всего – злые силы, которые в последний момент превращают уже намечавшийся триумф в катастрофу, побеждают жестокие и сильные захватчики – там попеременно ассирийцы, вавилоняне, римляне, разрушение двух храмов, а тут всегда побеждающие москали и пруссаки. Я, страстный читатель учебников истории, знал только трагические развязки» [Нен 1991, 61–62]. Рудницкий и Хен отнюдь не одиноки в этих представлениях о параллелизме польской истории и еврейской, истоки которых можно видеть в романтической концепции польского мессианизма XIX в.

В своих парижских лекциях 1842–1855 гг. Адам Мицкевич подчеркивал связь, параллелизм еврейской истории и польской, выступал против эмансипации и аккультурации евреев, поскольку им следует выполнять свое высокое духовное предназначение. Судьбы двух народов он считал столь тесно связанными по воле Провидения и присутствие евреев, самого одухотворенного народа в Польше, спасительным для нее. В своих предсмертных словах, обращенных к Арману Леви, Мицкевич признавал, что не хотел бы, чтобы евреи покинули Польшу, поскольку союз Польши с Израилем призван укрепить духовные и материальные силы Речи Посполитой [см.: Duker 1962, 48–49, 51–52, 66; Fabianowski 2004]. Знаменитый польский историк и общественный деятель Иоахим Лелевель (1786–1861) писал о поляках и евреях как о братьях, идущих рука об руку.

Романтизм не только как эстетическое направление, но и как комплекс идеологических представлений длился в Польше – в условиях национального угнетения и утраты государственности – значительно дольше, чем в других странах европейской культуры. Как это сформулировал посетивший Польшу в 20-е гг. XX в. Йозеф Рот, «питающаяся романтическими представлениями традиция более весома, чем зримая реальность» [Roth 2018, 61].

Для исследователей очевидно влияние духовного наследия польского еврейства на польское мессианство, а все те элементы, кото-



рые так специфически окрашивали польский романтизм – политический мистицизм, идеалы служения и жертвы, самоотверженности во имя идеи, идеи героического Подвига с большой буквы – в свою очередь усвоили польские евреи и внесли их в трезвые концепции Теодора Герцля и западных сионистов [Hertz 2003, 195].

Существенным фактором, влиявшим на польско-еврейское сближение, было и наличие общего врага, угнетателя<sup>18</sup> – в Царстве Польском это была Российская империя, установившая жесткий режим русификации, в частности в государственных образовательных учреждениях. Когда Янина Горвиц в 1882 г. начинала учиться в женской школе, царская русификаторская политика в Царстве Польском достигла своего апогея, а куратор варшавского школьного округа заявлял, что через десять лет в этой стране ни одна мать не будет говорить со своим ребенком по-польски<sup>19</sup>. Русские учебники в государственных гимназиях прививали пренебрежительное отношение к польской истории и традициям (персонаж романа Ю.И. Крашевского «Еврей» вспоминает, как его в «русской» школе учили, что есть всего три народа, у которых нет родины, – евреи, цыгане и поляки), сыщики следили, не читают ли запрещенные цензурой книги (к ученику государственной филологической гимназии, Лютеку Горвицу, периодически приходил школьный инспектор, искавший на его книжных полках и в ящиках запрещенную литературу. Всех это возмущало, но такова была цена обучения в государственной гимназии, дававшей возможность поступления

---

<sup>18</sup> Об этом прямо пишет варшавский издатель и книготорговец, сторонник ассимиляции Генрик Натанзон (1820–1895) в письме к раввину Маркусу Мордехаю Ястрову (1829–1903) от 29.10.1863 г., указывая, что как поляки, так и евреи окажут сопротивление русификации, особенно после того, как Россия «установила мир между поляками и евреями», то есть объединила их против себя (цит. по [Jagodzińska 2008, 266]).

<sup>19</sup> В польской литературе этот режим отражен, в частности, в произведениях «Сизифов труд» С. Жеромского, «Фатальная неделя» Я. Корчака, упоминаемых Ольчак-Роникер. Г. Сенкевич по цензурным соображениям не смог опубликовать свою повесть «Из дневника варшавского репетитора» и издал ее в Пруссии под названием «Дневник познаньского учителя». Ю. Тувим, также многократно упоминаемый на страницах саги Ольчак-Роникер, учившийся в Лодзи в государственной русской гимназии (1904–1914), оставил красочные воспоминания («Мое детство в Лодзи») как о системе школьной муштры, так и о ярких типажах русских учителей [Tuwim 1964].

в университет)<sup>20</sup>, во всех общественных местах не разрешалось говорить по-польски. Память Янины Горвиц сохранила показательный эпизод беседы с русским преподавателем, которому она опрометчиво посмела заметить, что хотя он так давно живет в Польше, но так и не научился правильно говорить по-польски. Преподаватель резко парировал: «Не я живу в Польше, а вы – в России». Разумеется, девочку за это потом отчитали («С москалями подобным образом не разговаривают») [Ольчак-Роникер 2006, 29–30, 34, 40]. Всё это придавало приверженности к «польскости» неустрашимый оттенок гордого противостояния и романтический этос борьбы. «Уверенность, что отчизна обязательно воскреснет, сопровождала Ханю Морткович с детства. Ее воспитывали на великой романтической поэзии. Дома пели повстанческие песни, в которых говорилось: пришла пора родных покинуть и отправиться в путь – за вольную Польшу. Маленькая девочка просыпалась по ночам от звонка в дверь и уже знала, что это русские жандармы, которые сейчас перевернут весь дом, а может, и заберут отца – бунтовщика, ненавидящего москалей-поработителей. На частных занятиях она изучала польскую историю и литературу, читала бесконечные повести о неволе, борьбе, героизме и мученичестве. Иногда потихоньку плакала. Она была уверена, что ей предстоит смерть за Польшу, ведь так умирает каждый “порядочный” поляк» [Ольчак-Роникер 2006, 150–151].

Чрезвычайно существенным для формирования национальной идентичности был вопрос языка и образования. Если венский жених Густав переписывался с варшавской невестой по-немецки, а при его жизни в доме говорили по-немецки и всем детям было привито знание немецкой литературы, культуры и искусства (при этом на книжных полках стояли сочинения раввина Лазаря Горовица на древнееврейском), если со своими родителями и братьями Юлия Горвиц

---

<sup>20</sup> Впечатляющий пример преодоления препятствий – Камилла Горвиц, еще в детстве решившая стать врачом. Поскольку для поступления в высшее учебное заведение был необходим государственный аттестат зрелости, а не свидетельство об окончании частного пансиона, упорная девушка в течение года освоила на русском языке четырехлетнюю программу гимназии и сдала экстерном экзамены на аттестат зрелости недружелюбной комиссии, получив золотую медаль. Затем она отправилась учиться в Цюрих, потому что только там принимали девушек на медицинский факультет.

говорила либо по-немецки, либо на идише<sup>21</sup>, а по-польски – с явным еврейским акцентом, то «собственных детей отдала в польские школы осваивать **безукоризненный польский и получать знания по польской литературе и истории**. Только старший Людвик, видимо, в согласии с волей отца, начал учебу в еврейской школе. Позже он перешел в польскую частную гимназию Войцеха Гурского, которую закончили и два его младших брата – Макс и Стась. Зато все девочки были отданы в пансион, известный своей **патриотической направленностью**» [Ольчак-Роникер 2006, 23] (выделено мною. – *В.М.*).

Эта патриотическая направленность сделала свое дело: высокие идеи, царивший в школе дух сопротивления поработителям, культ независимости и романтической поэзии – всё это не могло не воздействовать на воображение девочек, пробуждая в них любовь к Польше. Например, Янина на занятиях со своими маленькими племянницами рассказывала им: «Когда Польша воскреснет, мы все наденем белые платья, распустим волосы, на голове у нас будет веночек из цветов, и мы станцуем танец радости. А после будем стараться сделать все возможное, чтобы наша отчизна стала самой красивой и счастливой страной в мире» [Ольчак-Роникер 2006, 91].

О смене круга чтения в семье и его значении свидетельствует такой факт, как помещение в игровой комнате (где висел портрет деда, венского раввина, а на полках стояли тома с его комментариями к Талмуду) книжного шкафа с собраниями сочинений Мицкевича, Словацкого и Красиньского, изданных в Лейпциге Брокгаузом в серии «Библиотека польских классиков». Заслуги этого издателя **перед польской культурой и национальным сознанием**, полагает автор, по достоинству до сих пор не оценены. «Благодаря ему в руки читателей попадали те произведения польских поэтов, которые

---

<sup>21</sup> Это знание она не передала детям: когда ее сын Максимилиан был делегирован социалистической партией вести агитацию среди еврейской бедноты Варшавы, он отмечал, что «в движении евреев нет еврейской интеллигенции, которая владела бы местным языком». Парадокс в том, что социалистическая партия, сторонница еврейской ассимиляции, на работу среди еврейского пролетариата направляла прежде всего товарищей еврейского происхождения, а те, родившиеся в ассимилированных семьях, не находили со своими подопечными общего языка. Максимум «пришлось взяться за этот язык, изучения которого он когда-то счастливо избежал. Иначе не ввести собратов в польское общество, которому, впрочем, они были не нужны» [Ольчак-Роникер 2006, 65–66].

в Царстве Польском были либо запрещены, либо если и появлялись, то урезанными цензурой. Провезенные контрабандой через границу в крошечном количестве, эти экземпляры становились редким и желанным приобретением. **Большую роль в истории ассимиляции семьи** сыграло то, что этот бесценный дар тринадцатилетний Людвик Горвиц получил по случаю бар-мицвы от дяди, который сам при этом по-польски почти не говорил. Моя будущая бабушка могла теперь, кроме любимых стихов современных поэтов – Конопницкой, Асныка, Сырокомли и Ленартовича, декламировать на любительских вечерах Мицкевича или Словацкого» [Ольчак-Роникер 2006, 39] (выделено мной. – В.М.).

Автор находит решимость Юлии Горвиц «полонизировать семью» паразитической, ведь «гораздо выгоднее было воспитать всю девятку космополитами и выпихнуть из замученного неволей края в свободный и широкий мир: в Вену, в раввинскую семью отца; в Берлин, Париж, Амстердам, где на старте жизни племянникам могли помочь замужние тетки. Но, похоже, Юлия считала, что люди должны принадлежать месту, где родились, и нести на себе все притекающие отсюда последствия» [Ольчак-Роникер 2006, 23]<sup>22</sup>.

Решение Юлии Горвиц порвать с еврейской религией и обычаями не могло пройти бесследно для детей. Автор отмечает, что ассимиляция оставила их на распутье: еще не пережив физическую утрату отца, они должны были расстаться с его духовным присутствием, и вместе с исчезновением из дома предметов культа и ритуалов, с отказом отмечать привычные религиозные праздники и обряды, следовать религиозным предписаниям и запретам, которых отец скрупулезно придерживался, он постепенно уходил из их жизни во второй раз. Расставание с отцом было равносильно расставанию

<sup>22</sup> Антони Слонимский в стихотворении «Друзьям в Англии» (1938) объясняет, почему он не уезжает из Польши:

Это печальная история...  
 Как нам бежать, нам, кто свободу  
 Своей страны долго ждал в молодости,  
 Нам, кто со страданиями давних  
 поляков  
 Жил одним отчаянием и одной мечтой?

Smutna to jest historia...  
 Ale jak nam uciekać, nam, którzy wolności  
 Kraju swojego długo czekali w młodości,  
 Nam, którzy z dawnych Polaków  
 cierpieniem  
 Jedną żyli rozpaczą i jednym marzeniem?  
 [Słonimski 1964, 327]

с Богом. Отброшена существовавшая от века система истин и норм, которые упорядочивали мир, создавали ощущение безопасности и придавали смысл жизни. Иудаизм не заменялся никакой другой религией. А в душе возникала пустота, которую надо было чем-то заполнить. Выработать собственную, светскую иерархию ценностей, свои ориентиры – бросить якорь лично себе. Вместе с тем покойный отец успел привить детям представления о более высоких ценностях, чем они могли почерпнуть от прозаической варшавской купеческой родни, «понимание того, как невыносимые подчас неудобства порождают духовные искания», а «невзгоды жизни переносятся гораздо легче с помощью искусства и литературы». В душе этих пришельцев из другого мира, испытывавших тягу к польскому, должен был царить настоящий хаос. Надо было мобилизовать в себе всю свою энергию – наследие матери, чтобы обрести место в жизни, не утратив при этом внутренней культуры отца, его впечатлительности и хорошего воспитания [Ольчак-Роникер 2006, 20]. В свою очередь, постоянный призыв матери «Korf hoch!» («Выше голову!») за годы превратился в затверженное правило, стал жизненным девизом всей семьи, очередных ее поколений в наиболее трудные моменты жизни, которых на их долю выпало немало [Там же, 21].

Беспорно, на формирование юных Горвицов влиял и *Zeitgeist*: если период становления старших четырех сестер пришелся на 80-е гг. XIX в., когда царил идеал женщины – хранительницы домашнего очага, и они видели опору и укрытие от мира в доме, в традиционно понимаемой семье, супружестве, воспитании детей, а скрупулезно выполняемые ими обязанности давали искомое душевное равновесие, то детство и юность младших детей пришлось на последнюю декаду века, когда в среде молодежи стремительно распространялись революционные настроения. Это поколение не желало пассивно мириться с общественным и политическим гнетом, включаясь в любые виды борьбы и сопротивления. Макс Горвиц еще гимназистом начал участвовать в нелегальных и конспиративных группах движения за независимость Польши, издавал рукописные газеты патриотического толка, читал, как и все молодые бунтари, запрещенную литературу, устраивал в доме тайные сходки «литературного кружка», посетители которого выступали либо со своими сочинениями, либо с польской патриотической поэзией.

Занимавшая по возрасту срединное положение Янина была значительно более эмансипирована, чем ее старшие сестры, и искала для своей самореализации более широкого поля, чем семья, но у нее не было и желания бунтовать, как у младших родственников.

Судя по ее воспоминаниям, после смерти отца родной дом уже ничем не отличался от других польских домов<sup>23</sup>. Однако, сохраняя Моисееву веру, в семье не отказывались и от основных традиций и обычаев (бар-мицва у мальчиков, хупа с раввином<sup>24</sup>, похороны по еврейскому обряду на еврейском кладбище<sup>25</sup>). И хотя дети говорили по-польски, не знали идиша, учились в польских школах и читали польскую литературу, но жизнь продолжалась в кругу евреев. Страницы семейных воспоминаний пестрят почти исключительно еврейскими фамилиями: Клингсланды, Стерлинги, Аскенази, Хиршфельд, Хандельсман, Лауэр, Ландау [Ольчак-Роникер 2006, 44].

Половинчатость «полонизации» весьма характерна для части этого круга варшавского еврейства, чему посвящено упоминавшееся исследование А. Ягодзиньской с характерным названием «Между. Аккультурация евреев Варшавы во второй половине XIX века». Оно демонстрирует: стремившиеся интегрироваться в польское общество евреи, несмотря на то, что они овладели польским языком, использовали польские имена и современную одежду, оказывались нежелательными гражданами, находящимися между двумя культурами,

<sup>23</sup> Ср. свидетельство еврейского социолога Александра Хертца в его «Признаниях старого человека»: «Польский язык был языком моего детства и молодости и остался языком всей остальной моей жизни. И хотя я свободно говорю еще на нескольких языках, польский язык для меня – наиболее интимный, язык мышления, язык внутреннего чувства. Я родился в ареале польской культуры. С раннего детства мне были известны из повседневной жизни польские обычаи, польские традиции, песни, игры, польские горести. Это была атмосфера моего родного дома и тех домов, которые я мог тогда знать» [Hertz 1991, 148].

<sup>24</sup> Так, бракосочетание Якуба Бенямина Мортковича и Жанетты (Янины) Горвиц в 1901 г., предваряемое исполнением трех заповедей, происходит хотя и не в синагоге, а в семейном доме на Крулевской улице в Варшаве, но под руководством раввина. Автор приводит архивный документ об этом бракосочетании как «отпечаток обычаев, которые собственноручно вытравлялись из памяти». Свидетельство о рождении их дочери Марии-Ханны в 1902 г. выдается в канцелярии Отдела записей актов гражданского состояния для нехристианских конфессий 8 Иерусалимского комиссариата [Ольчак-Роникер 2006, 94–95, 99].

<sup>25</sup> «Энергичный светский человек Исаак Клейнман умер вслед за своим тихим язем. Обоих похоронили на еврейском кладбище в Варшаве» [Там же, 20].

и это их промежуточное положение определяло их идентичность [Jagodzińska 2008, 259–261].

Основным замыслом *opus magnum* А. Хертца «Евреи в польской культуре» [Hertz 2003] было показать польских евреев как кастовое общество, что предопределило остальные принципиальные элементы так называемого еврейского вопроса. Стремясь выйти за пределы касты, склонные к ассимиляции, аккультурации и интеграции польские евреи во многих отношениях разрывали связи с еврейством, и в этих случаях, особенно когда родители напоминали среду, от которой с таким драматизмом отказывались дети, любовь и семейная привязанность подвергались серьезным испытаниям (пример говорившего еще с еврейским акцентом Элиаса Мортковича, спрятанного подальше от людских глаз в варшавской конторе его сына Якуба, весьма красноречив). Однако они сталкивались с недоверием, неприязнью, высокомерным отношением польского окружения к «чужакам», к которым они не хотели бы принадлежать [Gilman 1986, 3], но фактически были ими с внешней точки зрения. Пребывание «между» двумя народами, неполная принадлежность и к одному, и к другому, отвергавшему «ассимилянтов», приводило к тому, что евреи этой группы образовали в межвоенный период некий «третий народ» [Landau-Czajka 2006, 441].

Свою двойственную, как бы мерцающую идентичность Адольф Рудницкий передает при помощи всю жизнь звучавших внутри него двух фраз из детства его автобиографического героя (рассказ «Лев святой субботы»): на слова матери «Ты опять убежал» он отвечал «Я опять вернулся» [Rudnicki 2009, 323].

Другой еврейско-польский писатель, Артур Сандауэр, не вернулся, но также говорит о себе как о человеке, родившемся «на пограничье»<sup>26</sup> двух народов и классов – на двузначной Тарговице, позади меня был квартал еврейской нищеты и темноты – Блих, передо мной, на горе – наша Рыночная площадь маленького городка<sup>27</sup>. К этому кварталу культуры и польского языка мне приходилось буквально взбираться». После этого подъема (как физического, так и символического) автобиографическому герою приходилось долго

<sup>26</sup> «Польско-еврейское пограничье» стало темой специального исследования Э. Прокоп-Янец [Prokop-Janiec 2013].

<sup>27</sup> А. Сандауэр родился в Самборе (ныне город на Украине).

очищать обувь, и это действие он сравнивает со своим вхождением в польскую культуру своими первыми произведениями: «я так долго их оттирал, что стер с них всякий признак жизни и аутентичности» [Sandauer 1974, 119]<sup>28</sup>.

Здесь Сандауэр, писавший свою «основанную на невозможности» парабиографию «Отрывки из дневников Мечислава Розенцвейга»<sup>29</sup> в Париже в 1948 г., полемизирует с Сартром, оперировавшим понятием аутентичности в своей экзистенциалистской философии также применительно к еврейскому вопросу<sup>30</sup> и призывавшим евреев сопротивляться ассимиляции (вместе с тем он отмечал, что евреи прекрасно могут быть ассимилированы современными нациями, но они, по самоопределению, – те, кого нации не хотят ассимилировать), сохранять верность себе и своему народу, пребывая в чуждом окружении. В частности, он писал: «Человек – это свобода выбора в заданной ситуации... эту свободу можно определить как аутентичную или неаутентичную, в зависимости от ее выбора самой себя в той ситуации, в которой она возникает. Аутентичность, по самому смыслу слова, предполагает способность трезво и адекватно оценивать ситуацию, брать на себя ответственность, принимать опасности, которыми ситуация чревата, и с гордостью – или в унижении, а иногда – с ненавистью и страхом отстаивать свои права. Вне всякого сомнения, аутентичность требует большой смелости – и не только смелости, поэтому не может вызывать удивления то, что неаутентичность распространена значительно шире» [Сартр 2000, 178–179].

---

<sup>28</sup> Ср. критику перфекционистски отглаженных текстов первого видного польского писателя и критика еврейского происхождения Юлиана Клячко (Йегуда Лейб Грюенберг, 1825–1906), еще дальше прошедшего по пути ассимиляции (крестился и сменил имя и фамилию в 1856 г.), в которых «не было щелей, позволяющих увидеть деталь, обнаруживающих личность» [Bienczyk 2002].

<sup>29</sup> Уже в сочетании явно польского имени и открыто еврейской фамилии заглавного (автобиографического) героя, являющего собой «воплощение противоречия», содержится указание на внутренний конфликт, раздвоенность. Сандауэр писал, что его герой состоит из двух ненавидящих друг друга половинок: с еврейской фамилией, внешним видом, биографией, с польским именем, культурой и эстетикой [Sandauer 1982, 98].

<sup>30</sup> Впервые эссе Ж.-П. Сартра «Размышления о еврейском вопросе» было опубликовано в журнальном варианте под заголовком «Портрет антисемита» в 1945 г., полный вариант вышел в 1946 г. Мы пользовались русским переводом [Сартр 2000].



Рассматривая историю еврейского рода, документально представленную в саге Ольчак-Роникер, в рамках предложенной Сартром парадигмы аутентичности / неаутентичности, следовало бы описать позицию многих представителей этого большого рода в конце XIX – XX в. как тяготеющую ко второй части парадигмы. Оппонентом Сартра и защитником этой позиции выступил Артур Сандауэр, сам отождествляющий себя с ней: «А уже ассимилированный и помещенный на пограничье двух народов еврей, которому же из них он должен быть верен? И разве эта верность – особенно в период растущего антисемитизма, когда быть двунациональным это как бы держать внутри себя свору бешеных собак – не должна означать верности по отношению к собственной раздвоенности, по отношению к собственной неаутентичности?»<sup>31</sup> [Sandauer 1974, 119].

На представленном в саге Ольчак-Роникер вековом историческом отрезке большая и разветвленная еврейская семья переживает то постепенный, то скачкообразный переход в сторону ассимиляции, аккультурации, или неаутентичности, сохраняя при этом верность по отношению к обеим составляющим своей польско-еврейской идентичности.

При этом, как утверждал социолог Александр Хертц (1895–1983)<sup>32</sup>, люди еврейского происхождения этого круга, внесшие огромный вклад в польскую культуру, не могли со всей определенностью считаться евреями, так как разрыв с еврейством, в том числе с религией, произошел уже в нескольких поколениях, а если нечто и осталось от традиционного еврейского этоса, то чаще всего сводилось к интеллектуальным ценностям, культу книги. Все они пребывали в кругу польских ценностей [Hertz 2003, 301].

В семье Горвицов царило непререкаемое правило, согласно которому высшее, к чему надо стремиться в жизни, – это интеллектуальные завоевания. Требование развиваться, формировать себя, чтобы

---

<sup>31</sup> Сандауэр последовательно отстаивал свою «двойственность» и в контексте израильских реалий: «Я настаиваю на своей неоднородности и не намерен во имя воображаемого единства отказываться ни от одной из своих составляющих». В официальной израильской практике гебраизировать фамилии репатриантов он видел стремление вычеркнуть двести веков, неприязнь к еврейству, каким его сделали тысячелетия, и даже – под видом патриотизма – своеобразный антисемитизм [Sandauer 1956, 55].

<sup>32</sup> См. о его собственном опыте поисков идентичности, отторжения со стороны «настоящих поляков», для которых любое отличие было достаточным поводом для этого, в: Obirek 2011, 28. Ср.: Michlic 2010.

оставить по себе след умственного труда, передавалось из поколения в поколение, хотя абсолютизация этих требований иногда казалась граничащей с жестокостью [Ольчак-Роникер 2006, 93]. Возможно, эти жесткие завышенные требования, которым было нелегко соответствовать, стали причиной самоубийства двадцатилетнего Станислава Горвица, покончившего с собой в Лейпциге в 1901 г.<sup>33</sup>

Традиции книги, знания как высшей ценности играли огромную роль, а образование, обеспечивающее возможность продвижения по социальной лестнице, имело особое значение в еврейской среде – по сравнению с другими слоями польского общества [Hertz 2003, 137]. Судя по истории семьи Горвицов, они в высокой степени разделяли ценности и традиционного еврейского этоса, стремясь к получению качественного образования и служа – так или иначе – культу книги. Историк еврейской Варшавы Якуб Шацкий (1893–1956) уделил особое внимание издательской и книготорговой деятельности столичных евреев, социолог Александр Хертц отмечал, что этот вклад в экономику Польши заслуживает пристального рассмотрения. «Торговля книгами стала здесь, как и в других странах, еврейской профессией. Евреи были народом книги. Не существовало такого периода в истории, когда останавливалось производство еврейских книг. Многие города становились центрами еврейской книгоиздательской деятельности, с которой связана и торговля книгами. Великие книготорговцы еврейского происхождения – от Глюксберга<sup>34</sup> до Якуба Мортковича – создали традицию, и польский книжный мир, бесспорно, им многим обязан [Hertz 2003, 291].

---

<sup>33</sup> «Мерить всех одной меркой, не замечать чудесных различий, страхов, не учитывать, что у возможностей есть свои пределы, а давление нетерпеливых ожиданий (“Когда же ты наконец блеснешь, прославишься, покажешь, на что способен?”) – всё это не могло не парализовать и порождало комплексы, приводило к срывам, депрессиям. Не подобное ли произошло со Стасом? Или в том был повинен “Zeitgeist”, который нашептывал слабым и впечатлительным, что они не выдержат мучений, какие им преподнесет Судьба, и уговаривал выйти из игры. Тогда среди молодых людей прошла волна самоубийств. Сколько из них ощущали на себе иррациональную, как им представлялось, боль и потрясения?» [Ольчак-Роникер 2006, 92–93].

<sup>34</sup> Ян Якуб Глюксберг (1785(?)–1859) – крупнейший варшавский книгоиздатель и книготорговец, издавший с 1830 г. около 50 позиций на польском, немецком и русском языках, автор и издатель первого путеводителя по Варшаве (1827), с 1834 г. выпускал первый иллюстрированный польский журнал «Magazyn powszechny» и др. Его дело продолжили его сын и зять.



Ил. 3

Янина и Якуб Морткович. 1901 г.

Из книги: *Ольчак-Роникер И.* В саду памяти. М.: НЛЮ, 2006. С. 98

Якубу Мортковичу (1876–1931), дедушке автора, заслуженно посвящено много страниц семейной саги – возможно, не только потому, что он сыграл выдающуюся роль в польском книжном деле, но и потому, что в его биографии сплелись и отразились все проблемы, связанные с нахождением «на грани двух миров», отношения между которыми, особенно в межвоенный период, были далеки от гармоничных. Родственники его невесты, Янины Горвиц, как это было принято, принимали участие в обсуждении кандидатуры жениха и были более чем сдержанны в своей оценке, поскольку «его семья стояла на более низкой ступени – и социально, и во мнении окружающих. Почему такая честолюбивая девушка – надежда всей семьи», ранее отказавшая столь многим, «вдруг так скромно приземлилась?». Однако молодым, которых объединяли общие интересы (они ведут «изысканные разговоры об искусстве и жизненных идеалах»), эстетические вкусы (в частности, увлечение Гейне, а одними из первых книг в созданном ими позднее совместно издательстве стали труды Фридриха Ницше) и стремление к социальной

активности, удалось противостоять честолюбию и снобизму семьи (ил. 3). Янина принимала участие в тайном просветительском движении, работала в бесплатных читальнях Варшавского благотворительного общества, стремясь повысить интеллектуальный уровень читателей, входила в тайный кружок женщин Короны и Литвы, а Якуб еще гимназистом был членом подпольного кружка самообразования, позднее, учась в Мюнхене, Брюсселе, Антверпене, входил в Общество студентов-поляков и Союз социалистической молодежи (примечательна его конспиративная кличка – «декадент»), благодаря чему и познакомился с братом Янины Максом Горвицем. Варшавская квартира Якуба служила складом нелегальной социалистической литературы, привозившейся из-за рубежа или печатавшейся в тайных варшавских типографиях для последующего распространения среди рабочих и молодежи. Разумеется, в 1899 г. царские власти арестовывают и его (а затем ссылают на Кавказ), и Макса Горвица (сосланного позже в Сибирь), и десятки представителей прогрессивной интеллигенции, занимавшихся конспиративной деятельностью.

Чрезвычайно показательна – и как попытка вырваться за пределы «касты» – эволюция взглядов Макса Горвица. Уже получив в Генте степень доктора физико-математических наук, занятиям наукой он предпочел общественную педагогическую деятельность (занял в Варшаве должность директора ремесленных школ для еврейской молодежи), но еще более его привлекала политическая деятельность: он стал одним из активных членов варшавского отделения Польской социалистической партии. Он был апологетом «польскости», романтиком, мечтавшим о независимости страны, соратником, пылким и фанатичным сторонником Юзефа Пилсудского. В 1904 г. товарищ «Вит» (Макс) попросил товарища «Виктора» (Юзефа Пилсудского) быть свидетелем у него на свадьбе, но затем их пути начали расходиться: в Польской социалистической партии возник раскол на правое и левое течения. Пилсудский и его сторонники были «за независимость», считали главной задачей партии пробуждать в обществе дух борьбы и веры в приближающееся народное восстание, а «интернационалисты», к которым принадлежал и Макс, напротив, утверждали, что борьба крошечной группки энтузиастов против огромной России обречена – в который раз – на провал и надежду следует связывать только с мировой революцией [Ольчак-Роникер 2006, 118].

Сидя в тюрьме, 28-летний Макс пишет брошюру «Еврейский вопрос», где доказывает, что капитализм – виновник всех несчастий евреев и неевреев, и только революция может сделать свободными и счастливыми измученные народные массы. Он уже не был юношей-романтиком, влюбленным во всё польское, простодушно верившим, что достаточно посвятить жизнь борьбе за свободу и справедливость этой страны, и она примет его с распростертыми объятиями<sup>35</sup>. Он уже понимал, что навсегда останется здесь нежеланным пасынком, что в общественном мнении не ассимилированный еврей, или еврей, не достигший уровня поляка, был получеловеком. Сам он, воспитанный в духе ассимиляции, в ранней юности еще питал иллюзии, что ему удастся избежать судьбы «пархатых», обиженных и униженных, которых подозревали во всех смертных грехах. Рецепт не быть презренным представлялся ему донельзя простым: «Еврей, чтобы стать человеком, должен перестать быть евреем и стать... поляком». Оказывается, достаточно совершить лишь двойное предательство. Отречься от неассимилированных собратьев, то есть от собственных корней и своей истории, религии, традиций, но еще отказаться и от себя самого, своей складывавшейся веками самобытности. Тщательно спрятать свое «я», свою психическую и интеллектуальную инакость, особенности своей культуры, изображать из себя кого-то другого, чтобы во всем поразительно походить на поляка. Справиться с подобной мимикрией невозможно. Всегда останется чувство стыда. Вероятно, Макс имел в виду свою семью, стыдившуюся своего происхождения, старавшуюся поступком, словом, жестом быть на высоте и доказать, что они в совершенстве ощущают себя поляками и от еврейства избавились тоже совершенно [Ольчак-Роникер 2006, 122–123].

Эпизод из жизни семьи, относящийся к 1901 г., когда 24-летнего Макса Горвица уводят под конвоем на Петербургский вокзал, отражает различия политических позиций и устремлений ее членов. «За что дядю Макса отправляют в Сибирь? – Он борется за свободную Польшу, – отвечала Янина, моя будущая бабушка. –

---

<sup>35</sup> Ср.: «По крайней мере, в 1926–1927 гг. Варшава была центром пусть и кратко, но мощного расцвета надежд на подлинное вхождение евреев в многонациональную польскую политическую нацию после переворота Пилсудского» [см.: Moss 2015, 420].

Нет, – поправила ее Камилка, – он борется за социализм» [Ольчак-Роникер 2006, 89–90]<sup>36</sup>.

Члены семьи участвовали в борьбе. Когда во время революции 1905–1907 гг. царские репрессии усилились, в варшавских тюрьмах сидело четверо ее членов: Камилка, арестованная в третий раз за нелегальную партийную работу, Лютек, взятый за то же самое впервые, Якуб Морткович – за провоз через границу запрещенной цензурой литературы, Гучо Бейлин – за соучастие в организации школьной забастовки и членство в Боевом отряде Польской социалистической партии. Макс Горвиц после очередного побега из Сибири в 1906 г. кружил между Веной, Лодзью и Краковом, продолжая оживленную агитационную деятельность и выскальзывая из рук полиции.

Юлия Горвиц с дочерьми – Флорой Бейлин и Яниной Морткович – ездили на свидания в тюрьмы «Цитадель» и «Павиак», привозя передачи с едой, книгами, журналами, ожидая в мрачных помещениях своей очереди в толпе отчаявшихся жен и матерей и делая всё возможное для смягчения наказания (использовались личные связи, знакомства и, разумеется, взятки – «как хорошо, что при царизме процветала коррупция, позволявшая добиться благосклонности властей»). В результате хлопот семьи в конечном итоге все ее арестованные члены были «выдворены за пределы Царства. Вместо жуткой Сибири они отправились в беспечную и спокойную Европу» [Там же, 133–135].

Когда в феврале 1918 г. Максимилиан Горвиц-Валецкий вошел в состав ЦК вновь созданной Коммунистической рабочей партии Польши, намеревавшейся путем всемирной революции разрушить аппарат буржуазного государства, уничтожить демократию, распустить парламент и на их месте создать правительство пролетарской диктатуры, ищущей союза с Советской Россией и рвущейся вперед «в титаническую борьбу старого строя с новым», его сестра Янина и товарищ по прежней борьбе Якуб Морткович не разделили его

---

<sup>36</sup> Эту сцену запомнила и записала в своих воспоминаниях племянница Макса – Маня Бейлин, а событие, свидетелем которого она была, оказало влияние на всю ее последующую жизнь. Само слово «социализм» начало ассоциироваться для нее с великим и святым делом, за которое стоит бороться и ради которого стоит идти на муки. Дядя-революционер стал для нее непререкаемым авторитетом и образцом для подражания; впоследствии она делается социалисткой, потом, по его же примеру, – коммунисткой [Ольчак-Роникер 2006, 90].

взглядов: им представлялось бессмысленным уничтожать бытие нового, только нарождающегося государства. Это были два разных мировоззрения, две разные жизненные позиции, не предполагавшие взаимопонимания и приведшие к охлаждению отношений, однако, **несмотря на это, семейная солидарность продолжала сохраняться** (выделено мной. – В.М.) [Ольчак-Роникер 2006, 157]. Судьба Макса, самоотверженного романтика, революционера-нелегала и коминтерновца, переехавшего с семьей в Москву, сложилась трагически, хотя и вполне предсказуемо для польского коммуниста того поколения: он был расстрелян в Москве в 1937 г.

В отличие от Макса, Якуба Мортковича, сына владельца книжного магазина в Радоме, больше всего на свете интересовала не политическая деятельность, а книги, и в 1903 г. он стал совладельцем известного книгоиздательства Габриэля Центнершвера, основанного в 1876 г., а затем (в 1912 г.) и его владельцем. Семья Горвицов смогла собрать нужные для этого средства (семья Мортковичей не была состоятельна, и он сам должен был ей помогать), несмотря на колебания, прерванные дядей Янины, сославшимся на успешный опыт таких известных еврейских книгоиздателей в Польше, как Глюксберг, Оргельбранд, Левенталь. И издательский дом, и книжные магазины Якуба Мортковича тоже развивались довольно успешно [см. подробнее в воспоминаниях его дочери: Morkowicz-Olczakowa 1961; Morkowicz-Olczakowa 1962, а также в: Mlekicka 1974; Mlekicka 1987].

В августе 1918 г. в Люблине, накануне обретения Польшей независимости, состоялся первый общепольский съезд книжных деятелей, стремившихся заявить о национальном и культурном объединении государства, которого официально еще не существовало. Инициатор и организатор этого съезда, Якуб Морткович, выступая от имени варшавского Союза польских книжных деятелей, сказал: «Польские книжники, вы, которые были самым большим врагом государства в неволе, были и самым большим оплотом нашего народа, завоевавшего то, что ему принадлежит по праву, – независимость и единство... На эту борьбу за польское дело, за развитие всех сил – жизненных и творческих – за подъем польской культуры я призываю вас, польские книжники!» [Ольчак-Роникер 2006, 157].

В 1931 г. Морткович возглавил польский отдел на большой международной выставке в Париже, посвященной иллюстрированной

книге. Французская пресса писала: «Никто из нас не забудет великолепного участия господина Мортковича в организации польской секции. Она была одной из самых интересных на выставке и произвела огромное впечатление на всех, побывавших на ней». На торжественном открытии Международного конгресса издателей Морткович выступил от имени книжников и издателей свободной и объединенной Польши, поблагодарив его членов за то, что они в 1910 г. поддержали его предложение представлять здесь единую Польшу, несмотря на то что тогда она была поделена между тремя мощными монархиями. Эту просьбу он мотивировал тем, что, хотя Польша и разделена тремя границами, в ней живет один народ и существует единая культура, а польская книга никогда тех границ не признавала. Ему горячо аплодировали, он был вместе с семьей приглашен на торжественный завтрак у президента Франции. Его дочь, присутствовавшая на заседаниях и приемах, «чувствовала себя гражданкой вселенной и представительницей великой культуры своего народа так сильно и с такой радостью, как никогда больше ни до, ни после» [Ольчак-Роникер 2006, 202–204]. Показательно, что «своим народом» она считает именно польский народ.

Однако его внутреннее состояние было далеко не радостным, он не без оснований представляется автору саги «персонажем романтической трагедии». Он испытывал к Польше любовь без взаимности. «Как рыцарь печального образа, пошел он на услужение польской культуре. В ответ же ему вслед несло, что он – жидовский книготорговец и должен знать свое место, а не корчить из себя художника. Он жестоко от этого страдал» [Там же, 198]<sup>37</sup>.

К этому добавились и финансовые трудности, банкротство издательства, и вскоре после возвращения из Парижа Морткович в возрасте 56 лет («в минуту нервного срыва застрелился из револьвера»). Его предсмертная записка, оставленная жене и дочери, красноречиво свидетельствует и о его мотивах, и о его состоянии, и о продолжающемся диалоге с гонителями, которым он как будто хотел

---

<sup>37</sup> Антони Слонимский (1895–1976) вывел Мортковича в своей сатирической комедии «о снобизме», как он ее охарактеризовал, – «Варшавский негр» (1928), посвященной ассимилированному еврейству, безуспешно пытающемуся закамouflировать свое происхождение. Комедия вызвала скандалы и горячие споры: автора критиковали как еврей, так и антисемиты.



предъявить этот свой последний жест, разумеется относящийся к «шляхетскому» этосу, как доказательство своей непринадлежности к презираемому сословию: «Я жил не как купец и умираю не как купец» [Ольчак-Роникер 2006, 205].

На его похороны на еврейском кладбище<sup>38</sup> собрались не только все родственники, но и вся интеллигенция Варшавы – издатели, писатели, художники, читатели. Трагическая смерть известного издателя всколыхнула не только Польшу, но и, судя по некрологам, за границу. В Польше книжные и художественные круги с неслыханной до этого широтой чествовали его память, публиковались воспоминания о нем, устраивались выставки его изданий, была объявлена «Неделя изданий Якуба Мортковича» [Там же, 206–207]<sup>39</sup>. Вдова и дочь приняли нелегкое решение взять издательство с его долгами на себя, продолжить дело жизни Якуба Мортковича.

Процесс ассимиляции семьи выразился и в том, что его дочь Ханна в 1933 г. вышла замуж за поляка – Тадеуша Ольчака, который стал первым неевреем, вошедшим в семью, хотя в довоенной Польше смешанные браки порицались. Этот брак предполагал и смену конфессии (венчание состоялось в приходской евангелическо-аугсбургской церкви в Варшаве), и Ханна стала первой «отступницей» в родне. Показательно, что это не вызвало среди родственников ни малейшей реакции, поскольку кроме верующего Самуэля Бейлина никто из близких религиозным рвением не отличался, а верность Моисеевому вероисповеданию сохранялась больше из чувства суверенности. Отказываться от нее только ради того, чтобы облегчить себе жизнь, никто не собирался. Брак оказался неудачным и не продлился долго: Ольчак еще успел принять участие в крещении дочери Иоанны, автора саги, но вновь в гневе бежал (его возмутил выбор крестных – Анны Жеромской и Леопольда Стаффа, что он расценил как снобистское выпячивание литературных связей семьи) [Там же, 211–212].

---

<sup>38</sup> Выразительный памятник на его могиле на кладбище на ул. Окоповой представляет собой собрание книг (автор – Мечислав Любельский).

<sup>39</sup> В 1975 г. варшавской улице в районе Урсынов было присвоено имя Якуба Мортковича. Он стал прообразом одного из персонажей фильма «Leśmian» (1990) Л. Барона, посвященного польскому поэту Болеславу Лесьмяну, которого Морткович издавал.

В устройстве браков особенно наглядно предстает процесс ассимиляции семьи. В 1894 г. ассимилированной еврейской девушке Гизелле Горвиц, гордившейся, как и другие члены семьи, своей «польскостью», замужество с нейрохирургом Зыгмундом Быховским, сыном ученого талмудиста из Волыни, учившимся в хедере, ешиве, продолжавшим изучать Талмуд в Петербурге и Варшаве, но затем получившим и светское медицинское образование в Вене и Варшаве, всегда подчеркивавшим свое еврейство, работавшим в еврейской больнице, принимавшим активное участие в еврейских научных и общественных организациях, членом правления еврейской общины в Варшаве, виделось чуть ли не мезальянсом, чем-то стоящим на более низком уровне развития, откуда семье удалось с неимоверным трудом вырваться и подняться на ступень выше.

В 1889 г. Роза Горвиц выходит замуж по любви, в порыве страсти, а Камилла Горвиц, избравшая путь служения медицинской науке, вообще не выходит замуж, в 1916 г. рождает сына от раненого солдата австрийской армии, украинца Янко Канцевича, за которым она ухаживала как призванная на фронт австрийская гражданка (по отцу) в военном госпитале в Галиции (по возвращении на фронт он погиб). Камилла ни с кем из родни эту тему не обсуждала, назвала незаконнорожденного ребенка именем отца – Янеком. Такой поступок в те времена требовал большого мужества, но семья отнеслась к нему с большим уважением.

Сама же автор саги в 1957 г. вышла замуж за немца, Людвиг Циммерера<sup>40</sup>, и когда она не без страха спросила дома, может ли она пригласить его, бабушка просияла: «Наконец-то у меня снова будет с кем говорить по-немецки» [Ольчак-Роникер 2006, 19].

Польско-еврейская идентичность всегда представлялась Рышарду Быховскому естественной, и хотя он не был религиозным, но Моисеевой веры не согласился бы променять ни на какую другую, и на его медальоне польских вооруженных сил, которые формировались

---

<sup>40</sup> Людвиг Циммерер (1924–1987) – немецкий журналист, первый в Польше аккредитованный корреспондент (1956) западногерманских СМИ; переводил с польского на немецкий произведения Мрожека, Гроховяка и Дроздовского. Был коллекционером произведений народного искусства (собрал около 5000 объектов, его коллекции Анджей Вайда посвятил документальный фильм «Zaproszenie do wnętrza», 1978). Согласно его завещанию, часть коллекции передана в Государственный музей этнографии в Варшаве. Был отмечен многочисленными польскими государственными наградами.

в Англии под руководством генерала Владислава Сикорского (Рышард записался добровольцем), кроме фамилии и номера, значилась еще и конфессия. Он следит за ситуацией в Польше, переживает за судьбу уничтожаемого варшавского гетто, в Лондоне присутствует на похоронах покончившего с собой из-за равнодушия мира к трагедии польского еврейства Шмуэля Зигельбойма (удерживая себя от того, чтобы последовать за ним). Вопросы, за что воевать, к чему возвращаться, которые задавали себе его польские однополчане, применительно к Рышарду становились вдвойне драматичными: как поляк он испытывал на себе предательство всего мира, как еврей – предательство поляков.

22 мая 1944 г. его бомбардировщик оказался под обстрелом немецких зениток, 22-летний Рышард и два его товарища сгорели. Его похоронили на кладбище польских летчиков в Ньюарке под Лондоном, над его могилой прочитал молитву полковой раввин польских войск, честь отдал и участвовавший в церемонии похорон войсковой католический священник. В письме находящемуся в Нью-Йорке отцу, Густаву Быховскому, от местного Представительства польских евреев говорилось: «Смерть Вашего сына, бесстрашного героя-летчика польской армии, который на небесных просторах вел бой с врагом человечества, цивилизации, с палачами нашего страдающего Народа, – облачает в траур все польское еврейство. Память о нем в истории нашего народа сохранит его светлое имя рядом с именами тех героев-сыновей польских евреев, кто с оружием в руках выступил против наших поработителей и отомстил за смерть невинных мучеников. В Вашем сыне, благородном воине, воплотилось все самое лучшее в польском еврействе: любовь к свободе, самоотверженность, честь, героизм. Он отдал свою молодую жизнь за освобождение человечества, Польши и польских евреев из ярма рабства, за святые права демократии» [Ольчак-Роникер 2006, 316–333].

Иначе определяли свою идентичность Янина Морткович и ее дочь Ханна Морткович-Ольчак. Весьма показательно, что, даже составляя свое завещание в сентябре 1943 г., преследуемая как еврейка, вынужденная с матерью находиться в укрытиях, которые из-за угрозы гибели постоянно приходилось менять, Ханна Ольчак обращается к своим друзьям, среди которых польская писательница Мария Домбровская и поэт Леопольд Стафф, с просьбой, чтобы они впоследствии рассказали ее (тогда 9-летней) дочери Иоанне «о дея-

тельности ее бабушки, бабушки, матери и о том, что было ими сделано на благо польской культуры и утверждения польскости». Это впоследствии удивило и саму наследницу: «Поразительно, что, приговоренные к смерти за еврейское происхождение, они просили рассказать мне об их заслугах перед Польшей и польской культурой» [Ольчак-Роникер 2006, 295–296].

Роль евреев в польской культуре, как и роль польской культуры в истории евреев, трудно переоценить. Наряду с представлениями об инаковости, чуждости, изолированности евреев в польском обществе существовало и восприятие их как интегральной его части, важной составляющей польской культуры, несмотря на всю инаковость евреев [Hertz 1988, 9, 21, 29; Hertz 2003], а члены описанного Ольчак-Роникер рода выполняли соединительную роль, служили мостом между культурами.

Жизнь этого рода продолжается, и потомки из Варшавы, Кракова, Нью-Йорка, Сан-Франциско, Москвы, Бостона поддерживают семейные связи. На семейной встрече в Тоскане в 2001 г. Петр Валецкий, сын Максимилиана Горвица-Валецкого, сказал, что считает эту встречу великой победой судьбы: «Две дьявольские силы присягнули нас уничтожить. Немецкий тоталитаризм умерщвлял, советский убивал и уничтожал, отнимая у нас связи. Он не только лишал достоинства и чувства безопасности, но и сознания принадлежности к определенному обществу, своей традиции, собственной тождественности. Человека лишили корней, отобрали память, привязанности, ценности, которые передаются из поколения в поколение, чтобы он не знал, зачем живет и что может передать своим детям. Нам повезло, мы преодолели все преграды и обрели друг друга, а значит, и свое общее прошлое, которое поможет нам лучше понять, кто мы и чего хотим» [Ольчак-Роникер 2006, 344].

#### Литература и источники

- Клех 2006 – *Клех И.* Освобожденная память // Иностранная литература. 2006. № 12. <https://magazines.gorky.media/inostran/2006/12/osvobozhdennaya-pamyat.html>.
- Кляйнманн 2019 – *Кляйнманн И.* Новые места – новые люди. Еврейская жизнь в Санкт-Петербурге и Москве в XIX веке / Пер. с нем. Е. Олешкевич, науч. ред. В. Кельнер. М.: Книжники, 2019. 485 с.

- Ольчак-Роникер 2006 – *Ольчак-Роникер И.* В саду памяти / Пер. с пол. Е. Твердисловой. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 383 с.
- Ольчак-Роникер 2013 – *Ольчак-Роникер И.* Корчак: Опыт биографии / Пер. с пол. А. Фруман. М.: Книжники; Текст. Сер.: Чейсовская коллекция, 2016. 501 с.
- Сартр 2000 – *Сартр Ж.-П.* Портрет антисемита / Пер. с фр. Г. Ноткина. СПб.: Европейский дом, 2000. С. 111–228.
- Bartoszewski, Polonsky 1991 – *The Jews in Warsaw: A History* / Eds. Bartoszewski W., Polonsky A. Oxford: Basil Blackwell, 1991. 392 p.
- Bieńczyk 2002 – *Bieńczyk M.* Wilenski debiut Juliana Klaczki // Bieńczyk M. *Oczy Dürera. O melancholii romantycznej.* Warszawa: Sic!, 2002. С. 195–218.
- Borkowska, Rudkowska 2004 – *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków* / Red. G. Borkowska, M. Rudkowska. Warszawa: Cyklady, 2004. 493 s.
- Bratkowski 2006 – *Bratkowski St.* Pod tym samym niebem. Krótka historia Żydów w Polsce i stosunków polsko-żydowskich. Warszawa: Trio, 2006. 256 s.
- Cała 1989 – *Cała A.* Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Postawy, konflikty, stereotypy. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989. 407 s.
- Datner 2007 – *Datner H.* Ta i tamta strona. Żydowska inteligencja Warszawy w drugiej połowie XIX wieku. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 2007. 341 s.
- Duker 1962 – *Duker A.G.* The Mystery of the Jews in Mickiewicz's Towianist Lectures on Slav Literature // *The Polish Review.* Vol. 7. No. 3 (Summer). 1962. P. 40–66.
- Estraikh, Krutikov 2017 – *Three Cities of Yiddish: St Petersburg, Warsaw and Moscow* / Ed. by G. Estraikh and M. Krutikov. *Studies in Yiddish*, 15. Cambridge: Legenda, 2017. 212 p.
- Fabianowski 2004 – *Fabianowski A.* Judaizm – Diaspora – Mesjanizm. Romantyczne myślenie analogiami // *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków* / Red. G. Borkowska, M. Rudkowska. Warszawa: Cyklady, 2004. S. 43–60.
- Frankel, Zipperstein 1992 – *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe* / Eds. J. Frankel, S.J. Zipperstein. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 400 p.
- Fuks 1992 – *Fuks M.* Żydzi w Warszawie: życie codzienne, wydarzenia, ludzie. Poznań: Sorus, 1992. 408 s.
- Gilman 1986 – *Gilman S.L.* Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986. 480 p.
- Grynberg 2012 – *Grynberg H.* Monolog polsko-żydowski. Wołowiec: Czarne, 2012. 171 s.
- Hertz 1961 – *Hertz A.* Żydzi w kulturze polskiej. Paryż: Instytut Literacki, 1961. 284 s.
- Hertz 1988 – *Hertz A.* The Jews in Polish Culture / Transl. by R. Lourie, Foreword by Cz. Miłosz, ed. by L. Dobroszycki. Evanston Il.: Northwestern University Press, 1988. 266 p.
- Hertz 1991 – *Hertz A.* Wyznania starego człowieka. Warszawa: PIW, 1991. 434 s.
- Hertz 2003 – *Hertz A.* Żydzi w kulturze polskiej / Wstęp Cz. Miłosz. Warszawa: Biblioteka «Więzi», 2003. Wyd. II. 328 s.

- Jagodzińska 2008 – *Jagodzińska A.* Pomędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2008. 309 s.
- Kleinmann 2006 – *Kleinmann Y.* Neue Orte – neue Menschen: Jüdische Lebensformen in St. Petersburg und Moskau im 19. Jahrhundert. Hamburg: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. 459 s.
- Landau-Czajka 2006 – *Landau-Czajka A.* Syn będzie Lech: Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej. Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2006. 475 s.
- Markiewicz 1994 – *Markiewicz H.* Literatura i historia. Kraków: UNIVERSITAS, 1994. 376 s.
- Mendelsohn 1983 – *Mendelsohn E.* The Jews of East Central Europe between the World Wars. Indiana University Press, Bloomington, 1983. 320 p.
- Mendelsohn 1992 – *Mendelsohn E.* Żydzi Europy środkowo-wschodniej w okresie międzywojennym / Tłum. A. Tomaszewska, red. J. Tomaszewski. Warszawa: PWN, 1992. 354 s.
- Michlic 2010 – *Michlic J.* The Culture of Ethno-Nationalism and the Identity of Jews in Inter-War Poland: Some Responses to ‘the Aces of Purebred Race’ // *Insiders and Outsiders: Dilemmas of East European Jewry* / Ed. by R.I. Cohen, J. Frankel, and S. Hoffman. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2010. P. 135–137.
- Mlekicka 1974 – *Mlekicka M.* Jakub Mortkowicz księgarz i wydawca. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1974. 279 s.
- Mlekicka 1987 – *Mlekicka M.* Wydawcy książek w Warszawie w okresie zaborów. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1987. 300 s.
- Molisak, Kołodziejska 2011 – *Żydowski Polak, Polski Żyd. Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej* / Red. A. Molisak i Z. Kołodziejska. Warszawa: ELIPSA, 2011. 210 s.
- Mortkowicz-Olczakowa 1961 – *Mortkowicz-Olczakowa H.* Bunt wspomnień. Warszawa: PIW, 1961. 446 s. (wyd. 2).
- Mortkowicz-Olczakowa 1962 – *Mortkowicz-Olczakowa H.* Pod znakiem kłosa. Warszawa: PIW, 1962. 462 s.
- Moss 2015 – *Moss K.B.* Negotiating Jewish Nationalism in Interwar Warsaw // *Warsaw. The Jewish Metropolis. Essays in Honor of the 75<sup>th</sup> Birthday of Professor Antony Polonsky* / Ed. by G. Dynner and F. Guesnet. Leiden; Boston: Brill, 2015. P. 390–434.
- Obirek 2011 – *Obirek St.* Odnaleziona tożsamość żydowska Aleksandra Hertza // *Żydowski Polak, Polski Żyd. Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej* / Red. A. Molisak i Z. Kołodziejska. Warszawa: ELIPSA, 2011. S. 21–31.
- Olczak-Ronikier 2001 – *Olczak-Ronikier J.* W ogrodzie pamięci. Kraków: Znak, 2001. 254 s.
- Olczak-Ronikier 2011 – *Olczak-Ronikier J.* Korczak. Próba biografii. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2011, 480 s.
- Olczak-Ronikier 2015 – *Olczak-Ronikier J.* Wtedy. O powojennym Krakowie. Kraków: Znak, 2015. 320 s.

- Opalski, Bartal 1992 – *Opalski M., Bartal I.* Poles and Jews. A Failed Brotherhood. Hanover and London: Brandeis University Press, 1992. 191 p.
- Prokop-Janiec 2013 – *Prokop-Janiec E.* Pogranicze polsko-żydowskie: Topografie i teksty. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2013. 337s.
- Roth 2018 – *Roth J.* Listy z Polski / Przeł. M. Lukaszewicz. Kraków; Budapeszt; Syrakuzy: Austeria, 2018. 127 s.
- Rudnicki 1988 – *Rudnicki A.* Sercem dnia jest wieczór. Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, 1988. 346 s.
- Rudnicki 2009 – *Rudnicki A.* Opowiadania wybrane / Opr. J. Wróbel. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2009. 379 s.
- Sandauer 1956 – *Sandauer A.* W 2000 lat później. Pamiętnik izraelski. Warszawa: “Czytelnik”, 1956. 153 s.
- Sandauer 1974 – *Sandauer A.* Proza. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1974. 177 s.
- Sandauer 1982 – *Sandauer A.* O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku. Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać. Warszawa, “Czytelnik”, 1982. 96 s.
- Shtatzky 1947 – *Shtatzky J.* The History of the Jews in Warsaw. New York: Yiddish Scientific Institute, 1947. Vol 1. 348 p. Vol 2. 305 p.
- Słonimski 1964 – *Słonimski A.* Poezje zebrane. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1964. 611 s.
- Szlajfer 2003 – *Szlajfer H.* Polacy / Żydzi. Zderzenie stereotypów. Warszawa: Scholar, 2003. 128 s.
- Tuwim 1964 – *Tuwim J.* Dzieła. T. V. Pisma prozą / Opr. J. Stradecki. Warszawa: Czytelnik, 1964. S. 21–29.
- Wodziński 2003 – *Wodziński M.* Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei. Warszawa: Cyklady Zbigniew Garwacki, 2003. 323 s.
- Wojdowski 2004 – *Wojdowski B.* Judaizm jako los // Midrasz. 2004. № 5 (85). S. 29.

---

## Polish-Jewish Family Saga

**Victoria Mochalova**

Ph.D. Philology

ORCID: 0000-0002-3429-222X

Institute of Slavic Studies,

Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

E-mail: vicmoc@gmail.com

**Abstract:** The article explores on the branched Jewish clan’s example, how the private, personal life of family members becomes at the same time a part of

general history, culture, literature, how the family as a whole and its individual members respond to historical challenges, what motives determine their choice, how the process of their self-identification proceeds in an alien and often hostile environment.

**Keywords:** *Polish Jewry, Warsaw intelligentsia, Polish-Jewish relations, national identity, assimilation, acculturation*

#### References:

- Bartoszewski, W., and A. Polonsky, eds., 1991, *The Jews in Warsaw: A History*. Oxford, Basil Blackwell, 392.
- Bieńczyk, M., 2002, *Oczy Dürera. O melancholii romantycznej* [Dürer's Eyes. About romantic melancholy]. Warszawa, Sic!, 392.
- Borkowska, G., and M. Rudkowska, eds., *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków* [Jewish question in 19<sup>th</sup> century. Discussions about Polish identity]. Warszawa, Cyklady, 2004, 493.
- Bratkowski, St., 2006, *Pod tym samym niebem. Krótka historia Żydów w Polsce i stosunków polsko-żydowskich* [Under the same sky. A short history of Jews in Poland and Polish-Jewish relations]. Warszawa, Trio, 256.
- Cała, A., 1989, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Postawy, konflikty, stereotypy* [Jewish assimilation in the Kingdom of Poland (1864–1897). Attitudes, conflicts, stereotypes]. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 407.
- Datner, H., 2007, *Ta i tamta strona. Żydowska inteligencja Warszawy w drugiej połowie XIX wieku* [This and that side. Warsaw's Jewish intelligentsia in the second half of the 19<sup>th</sup> century]. Warszawa, Żydowski Instytut Historyczny, 341.
- Duker, A.G., 1962, The Mystery of the Jews in Mickiewicz's Towianist Lectures on Slav Literature, *The Polish Review*, Vol. 7, No. 3, 40–66.
- Estraikh, G., and M. Krutikov, eds., 2017, *Three Cities of Yiddish: St Petersburg, Warsaw and Moscow*, Studies in Yiddish, 15. Cambridge, Legenda, 212.
- Fabianowski, A., 2004, Judaizm – Diaspora – Mesjanizm. Romantyczne myślenie analogiami [Judaism – diaspora – messianism. Romantic thinking by analogy]. *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków* [Jewish question in 19<sup>th</sup> century. Discussions about Polish identity], eds. G. Borkowska and M. Rudkowska, 43–60. Warszawa, Cyklady, 493.
- Frankel, J., and S. Zipperstein, eds., 1992, *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 400.
- Fuks, M., 1992, *Żydzi w Warszawie: życie codzienne, wydarzenia, ludzie* [Jews in Warsaw: Everyday life, events, people]. Poznań, Sorus, 1992, 408.
- Gilman, S.L., 1986, *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986, 480.
- Hertz, A., 1988, *The Jews in Polish Culture*, Evanston IL, Northwestern University Press, 266.



- Jagodzińska, A., 2008, *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku* [Between. Acculturation of the Jews of Warsaw in the second half of the 19<sup>th</sup> century]. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 309.
- Kleinmann, Y., 2006, *Neue Orte – neue Menschen: Jüdische Lebensformen in St. Petersburg und Moskau im 19. Jahrhundert* [New places – New people: Jewish ways of life in St. Petersburg and Moscow in the 19<sup>th</sup> century]. Hamburg, Vandenhoeck & Ruprecht, 459.
- Landau-Czajka, A., 2006, *Syn będzie Lech: Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej* [Son will be lech: Assimilation of Jews in interwar Poland]. Warszawa, Wydawnictwo Neriton, 475.
- Markiewicz, H., 1994, *Literatura i historia* [Literature and History]. Kraków, UNIVERSITAS, 376.
- Mendelsohn, E., 1983, *The Jews of East Central Europe between the World Wars*. Indiana University Press, Bloomington, 320.
- Michlic, J., 2010, The Culture of Ethno-Nationalism and the Identity of Jews in Interwar Poland: Some Responses to ‘the Aces of Purebred Race’. *Insiders and Outsiders: Dilemmas of East European Jewry*, ed. R.I. Cohen, J. Frankel, and S. Hoffman, 135–137. Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 248.
- Mlekicka, M., 1974, *Jakub Mortkowicz księgarz i wydawca* [Jakub Mortkowicz bookseller and publisher]. Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 279.
- Mlekicka, M., 1987, *Wydawcy książek w Warszawie w okresie zaborów* [Book publishers in Warsaw during the partitions]. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 300.
- Molisak, A., and Z. Kołodziejska, eds., 2011, *Żydowski Polak, Polski Żyd. Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej* [Jewish Pole, Polish Jew. The problem of identity in Polish-Jewish literature]. Warszawa, ELIPSA, 2011, 210.
- Moss, K.B., 2015, Negotiating Jewish Nationalism in Interwar Warsaw. *Warsaw. The Jewish Metropolis. Essays in Honor of the 75<sup>th</sup> Birthday of Professor Antony Polonsky*, eds. G. Dynner and F. Guesnet, 390–434. Leiden, Boston, Brill, 624. DOI: 10.1163/9789004291812\_018.
- Obirek, St., 2011, Odnaleziona tożsamość żydowska Aleksandra Hertza [Aleksander Hertz’s Jewish Identity Found], *Żydowski Polak, Polski Żyd. Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej* [Jewish Pole, Polish Jew. The Problem of Identity in Polish-Jewish Literature], eds. A. Molisak and Z. Kołodziejska, 21–31. Warszawa, ELIPSA, 2011, 210.
- Opalski, M., and I. Bartal, 1992, *Poles and Jews. A Failed Brotherhood*. Hanover and London: Brandeis University Press, 191.
- Prokop-Janiec, E., 2013, *Pogranicze polsko-żydowskie: Topografie i teksty* [Polish-Jewish borderland: Topographies and texts]. Kraków, Wydawnictwo UJ, 337.
- Shatzky, J., 1947, *The History of the Jews in Warsaw*. New York, Yiddish Scientific Institute, vol 1, 348; vol. 2, 305.
- Szlajfer, H., 2003, *Polacy / Żydzi. Zderzenie stereotypów* [Poles / Jews. Clash of stereotypes]. Warszawa, Scholar, 2003, 128.
- Wodziński, M., 2003, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei* [Jewish enlightenment in the Kingdom of Poland towards Hasidism. History of the idea]. Warszawa, Cyklady Zbigniew Garwacki, 323.

УДК 82-31  
ББК 83.3(4)

## **Образ еврейской семьи в немецко-еврейских исторических романах XIX века: между «молотом» аккультурации и ассимиляции и «наковальной» традиции**

*Николас Драйер*

Университет Отто Фридриха,  
Бамберг, Германия

Временный доцент, кандидат философии  
PhD по русскому литературоведению, докторант  
ORCID: 0000-0003-3620-4155  
Institut für Slavistik, Otto-Friedrich-Universität Bamberg  
Кафедра славянского литературоведения  
Университет Отто Фридриха в Бамберге  
An der Universität 5,  
96047 Bamberg, Germany  
E-mail: nicolas.dreyer@uni-bamberg.de

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.10

**Аннотация:** В русскоязычном еврейском журнале «Восход» (1881–1906) был опубликован ряд переводных литературных произведений, в том числе пять еврейско-немецких исторических романов еврейско-немецких авторов периода Гаскалы: Бертольда Ауербаха, Людвиг Филиппсона и Макса Ринга. Действие в этих произведениях разворачивается в различные периоды еврейской истории и, таким образом, представляет борьбу молодого поколения против традиционного иудаизма, с одной стороны, и нееврейской нетерпимости к евреям – с другой. Протагонисты борются за повышение терпимости внутри иудаизма, за открытие иудаизма к секулярному образованию и за право еврея быть полноправным членом общества. Местом таких конфликтов преимущественно являются семьи протагонистов, в них решается вопрос, достигает ли Гаскала своей цели: в обсуждаемых произведениях семья выживает как институт, передающий иудаизм молодому поколению, если она проявляет достаточно терпения и выступает в качестве примиряющего начала. Анализ текстов выявляет скрытые автор-

---

Я хотел бы выразить благодарность за финансовую поддержку при работе над этой статьей Ursula Lachnit-Fixson Stiftung (Берлин, 2017) и Центру научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» (Москва, 2019).

ские позиции: стремление к модернизации иудаизма с целью сделать его способным сосуществовать с секулярностью, выживать и преуспевать в более и более секуляризованном обществе. Более того, желание протагонистов стать полноправными членами общества соотносится с еврейским стремлением создать мессианскую эру. Гаскала секуляризовала мессианскую идею: новой ее целью стало всеобщее правление разума. Выдвигается тезис, что такая имплицитная точка зрения в еврейско-немецких исторических романах соответствовала намерению издателей «Восхода» воодушевлять читателей на пути к реформированию и в то же время сохранению иудаизма в России.

**Ключевые слова:** *немецкая и российская Гаскала, образ семьи, еврейская традиция, еврейская идентичность, реформирование иудаизма, еврейская историческая проза, «роман воспитания и развития», универсализм, сосуществование иудаизма с секулярностью, Бертольд Ауербах, Людвиг Филиппсон, Макс Ринг, русско-еврейский журнал «Восход»*

Ибо вы ныне еще не вступили в место покоя и в удел, который Господь, Бог твой, дает тебе.

*Втор 12:9*

## **Введение**

Семья считается одним из основополагающих институтов во многих обществах, но в еврейской культуре она играет особую роль, поскольку, с одной стороны, еврейская религиозная жизнь проходит по большей мере в семье, а с другой – семейная жизнь во многом регламентируется нормами иудаизма, по крайней мере при традиционном религиозном укладе. Более того, семья зачастую занимает самое важное место и в еврейском воспитании, и в еврейском образовании, поскольку служит передаче иудаизма и еврейской идентичности следующим поколениям. До прихода Гаскалы – еврейского Просвещения – иудаизм, возможно, никогда (за исключением разве что эллинизации, происходившей во времена Маккавеев) не ставился под сомнение, несмотря на все тяжелейшие испытания, преследования и разрушения, выпадавшие на долю еврейских общин. Еврейское Просвещение и вызванные им к жизни процессы ассими-

ляции и аккультурации оказали огромное давление на еврейские общины, которым ради выживания пришлось менять свой характер и идентичность. Возникла необходимость выработать новые стратегии общинного выживания, научиться приспосабливаться и реагировать на радикальное ослабление религиозности среди членов общины, на всё возрастающий интерес к секулярному знанию, а также на знакомство с той или иной христианской конфессией. Альтернативы в виде сионизма, ратовавшего за секулярную национальную жизнь в суверенном еврейском государстве, тогда еще не было, хотя ждать ее появления оставалось уже недолго. Все эти процессы не могли серьезнейшим образом не повлиять на евреев и на уровне семьи, ведь в традиционном центральноевропейском и восточноевропейском иудаизме местная община и семья были тесно переплетены как в пространстве, так и в общественной жизни. Семейная жизнь происходила внутри общины, а община оказывала влияние на входящие в нее семьи. Поэтому конфликты, начавшиеся с приходом Гаскалы, принесли с собой немало боли и разрушений не только общинам, но и – в не меньшей степени – многим семьям. Общины, понимаемые здесь в широком смысле, выбирали разные тактики реагирования на происходящее. Одни закрывались, стараясь обезопасить своих членов от перемен. Другие, наоборот, открывались – в разной степени – идеям Гаскалы и секулярного общества, тем самым получая пространство для маневра в условиях неизбежно грядущих изменений, и впоследствии приступали к реформированию того или иного аспекта самого иудаизма. Одним из центральных явлений, сопровождающих Гаскалу, была эволюция иудаики, изучения еврейской религии и истории традиции (*Wissenschaft des Judentums*)<sup>1</sup>, и, в частности, возросший интерес к еврейской истории, которая потеснила с центральных позиций священные тексты иудаизма и во многом стала сама определять еврейскую идентичность [Yerushalmi 1996, 84–88]. За пределами непосредственно еврейского контекста XVIII–XIX вв. происходили параллельные процессы, запущенные эпохой романтизма с характерным для нее интересом к истории. Немецкие евреи участвовали в таких одновременно еврейских и общественных процессах, как, например, в творческом развитии литературного жанра исторического романа [Ibid., 77–103; ср. Roemer 2005]. Несколько

<sup>1</sup> Обсуждение феномена *Wissenschaft des Judentums* см.: Soussan 2013.

еврейских исторических романов, написанных немецкоязычными еврейскими авторами – Бертольдом Ауэрбахом (1812–1882) [Auerbach 1871]<sup>2</sup>, Людвигом Филиппсоном (1811–1889) [Philippson 1867]<sup>3</sup> и Максом Рингом (1817–1901) [Ring 1870; Ring 1874; Ring 1879]<sup>4</sup> – были переведены и изданы в русскоязычном еврейском журнале «Восход» (Санкт-Петербург, 1881–1906)<sup>5</sup>. Среди прочих тем, не относящихся напрямую к предмету исследования, эти реформистски настроенные авторы затрагивают и перипетии еврейской семьи в эпоху Просвещения, и роль еврейской семьи во времена преследований. В настоящей статье предпринимается попытка проанализировать образ еврейской семьи, явно или имплицитно присутствующий в еврейских исторических романах периода Гаскалы.

Отталкиваясь от концепции еврейской семьи в иудаизме, обсудим образ семьи, каким он предстает в пяти произведениях трех писателей эпохи Гаскалы. Авторы ставят вопросы, каким образом еврейской семье «плыть по ветру» перемен Гаскалы: как иногда под парусом следует идти против ветра, то есть двигаться вперед, используя ветер, так надо было найти подходящее отношение к переменам Гаскалы, от которых все равно невозможно укрыться. Однако устоит ли под порывами этого ветра традиционная концепция еврейской семьи как «крепости» в условиях враждебного окружения, укрепится ли она или развеется в прах?

### **Семья в еврейской философской мысли**

Для облегчения последующей дискуссии о литературной репрезентации тех проблем, с которыми сталкивается еврейская семья с приходом Гаскалы, остановимся на понимании института семьи в иудаизме. Британский религиозный мыслитель Джонатан Сакс

<sup>2</sup> В переводе П. Вайнберга напечатано в журнале «Восход» (1885. № 6–11).

<sup>3</sup> В переводе П. Вайнберга в журнале «Восход» опубликован как «Яков Тирандо. Исторический роман» (1886. № 2–10).

<sup>4</sup> Первый роман М. Ринга в журнале «Восход» опубликован под заголовком «Семейство Гиллеля. Исторический роман из времен разрушения Иерусалима» (1881. № 9 – 1882. № 7/8), второй – «Дочь философа» (1895. № 1) и третий – «Из времен реакции» (1882. № 9/10 – 1883. № 11/12).

<sup>5</sup> О переводах с немецкого в журнале «Восход» см.: Вальдман 2008, 162–175. Респись содержания «Восхода» см.: Румянцев 2001.

находит изложение базовых характеристик института еврейской семьи в библейской Книге Бытия (Берешит), в описании семьи патриарха Авраама, его детей и внуков. Всех их можно рассматривать как первую еврейскую семью, поскольку именно с нее начинается существование и еврейский народ, и иудаизм как религия. Согласно Саксу, для описания семей Авраама, Исаака и Иакова важны такие мотивы, как трудные роды, противостояние между братьями, соперничество за родительское благословение, соперничество между женами, а также насилие и даже убийство в пределах семьи. Представление о детях как о благословении свыше, возможно, уже тогда было скорее универсальным, но в иудаизме, в отличие от древних языческих семей, мы видим родительское благословение детей (а в случае Иакова и внуков), возведенное в ранг института [Sacks 2020a]. Вероятно, именно поэтому изображение первой еврейской семьи в Торе в гораздо меньшей степени демонстрирует акцент на идеалистических, нравственных и религиозных аспектах, чем на антропологическом опыте человеческих конфликтов и борьбы, а также на теологической перспективе, в центре которой находится семья как источник жизни, любви, благословения, прощения и примирения посреди бурь и невзгод – место, где каждый член семьи обретает ощущение собственной ценности и цели, свое наследие и «благословение», получаемое не в результате соперничества с другими членами семьи, а через личное столкновение и общение с Богом<sup>6</sup>.

Таким образом, еврейское понимание семьи в том виде, как оно выражено в Торе, кардинально противоположно концепции древних греков и римлян, когда дети считались собственностью своих родителей. Именно о таком родительском собственничестве и о психологической травме, которую оно наносит детям, говорил Зигмунд Фрейд, излагая свою концепцию Эдипова комплекса. Согласно Фрейду, для того чтобы обрести собственное пространство, ребенку необходимо избавиться от отца. Сакс же интерпретирует историю

---

<sup>6</sup> См., например, обсуждение формирования персонажей в библейском нарративе: Sacks 2015, 107–173. На основе книги Бытия Сакс предполагает, что человек, который обретает чувство собственной полноценности как личности и призвание от Бога, познав Божью любовь и принятие, более не нуждается в соревновании с братом и не испытывает зависти или ненависти к другому человеку.

о жертвоприношении Исаака (Быт 22)<sup>7</sup> как подход к решению конфликта отцов и детей, в корне отличный от подхода к межпоколенческому конфликту у язычников: здесь Бог требует от родителей, чтобы они отказались от прав собственности на детей и тем самым предоставили им собственное пространство [Sacks 2020, 3].

Важно еще и то, что такая новая, еврейская, концепция способна оказать влияние и на универсальное восприятие семьи как пространства, где юное поколение проживает и конфликты, и примирения, то есть как своего рода «тренировочной площадки» для познания свободы и ответственности, необходимых для жизни в обществе. Семья, функционирующая в таком контексте, возможно, станет надежным фундаментом для общества, основанного на свободе: Алексис де Токвиль, например, писал, что «пока жив семейный дух, тот, кто противостоит тирании, никогда не одинок» [De Tocqueville 2004, 362; цит. по: Sacks 2020a, 4]. Джеймс Уилсон же утверждал, что «в этом мире мы обучаемся взаимодействовать с людьми постольку, поскольку мы обучились взаимодействовать с членами нашей собственной семьи» [Wilson 1993, 163; Sacks 2020a, 5]. Теперь, после краткого экскурса в тему семьи с точки зрения теологии и философии, рассмотрим пять еврейских исторических произведений периода Гаскалы и сопоставим образы семьи, в них описанные.

### **Образ еврейской семьи в немецко-еврейской исторической прозе**

Все пять текстов – четыре романа и одна повесть – были написаны в XIX в.<sup>8</sup>, но действие в них относится к разным историческим периодам. «Дом Гиллеля»<sup>9</sup> М. Ринга описывает I в., момент разрушения еврейского Храма римлянами; действие романа Л. Филиппсона «Якоб Тирадо» разворачивается в XVI в. в Португалии, находящейся под властью Испании; Б. Ауэрбах в своем романе «Поэт и купец» обращается к немецкому Просвещению XVIII в.; короткая

<sup>7</sup> Обсуждение библейского нарратива «Акеда» в контексте современного еврейского мышления см.: Koller 2020.

<sup>8</sup> Подробнее о немецко-еврейской литературе, обсуждаемых авторах и их произведениях см.: Skolnik 2014; Hess 2010.

<sup>9</sup> Краткий обзор содержания романа см.: Neuer 2010, 288–289.

повесть М. Ринга «Дочь философа»<sup>10</sup> и его же роман «Непогрешимый» относятся к тому же периоду. Нижеследующий анализ роли и концепций еврейской семьи в данных текстах показывает, что при очевидных различиях изображаемых эпох все они являются исторической проекцией, отражающей вызовы, с которыми пришлось столкнуться общинам и семьям в период Гаскалы. Представляется, что в текстах, в которых действие происходит в античности или в средневековье («Дом Гиллеля» М. Ринга и «Якоб Тирадо» Л. Филиппсона), семья как институт, сохраняющий иудаизм, все еще довольно прочно удерживает свои позиции, в то время как у авторов, помещающих своих персонажей в контекст Гаскалы, видна более дифференцированная картина: разыгрывается конфликт трех поколений, где старшее поколение сталкивается с просвещенными интересами своих детей. Результатом подобной конфронтации становятся новые противостояния и травмы. Впрочем, примирение между вторым и третьим поколениями возможно, а третьему поколению в конце концов удастся вести секулярную жизнь и быть частью окружающего нееврейского социума, сохраняя при этом собственное еврейское наследие.

Прежде чем приступить непосредственно к анализу, будет излишним представить некоторые жанровые характеристики анализируемых текстов: это поможет понять функцию и значение данного жанра для еврейского читателя XIX в., а также позволит показать, каким образом возможно вычленив из художественного произведения авторское видение еврейской семьи. Конкретнее нас интересуют черты романа «воспитания и развития» («bildungsroman» и «entwicklungsroman»), исторического романа и литературы XIX в. в целом, сочетание которых присутствует в обсуждаемых здесь текстах. Для начала остановимся на том, как повлиял на них жанр романа «воспитания и развития», который сформировался в XVIII в. В этом жанре прослеживается эволюция характера и внутреннее взросление героя; в наших же произведениях взросление протагониста касается не только его интеллектуального развития как индивидуума (хотя речь и о нем тоже), но одновременно с этим и, возможно, более важного аспекта – эволюции его личностной идентичности как еврея, живущего в нееврейском обществе, и его самоопре-

<sup>10</sup> Краткий обзор содержания повести см.: Neuer 2010, 287.



деления в контексте еврейской этики и религии. Протагонисты, молодые еврейские мужчины и женщины из известных еврейских семей, придерживающихся умеренных взглядов в политике и религии, пытаются (по большей части безуспешно) найти для себя путь, позволяющий сгладить противоречия между внутренними еврейскими интересами и внешними силами, будь то римляне, испанская Инквизиция с ее союзниками или христианские конфессии XVIII в. Все герои получают фундаментальное образование в области еврейской традиции. Они взрослеют интеллектуально, встретившись с греческой философией и христианской теологией и практикой. Они взрослеют нравственно и духовно, будучи вынужденными решать для себя разнообразные этические дилеммы, возникающие, в частности, в процессе знакомства с греческим, римским или немецким образом жизни. Каждый из них влюбляется, и героиня в большинстве случаев, например в произведениях о Древнем мире и начале Нового времени, также происходит из еврейской семьи с наилучшей репутацией. Каждый из них вследствие каких-либо ужасных событий оказывается разлучен с возлюбленной, но в конце романа они воссоединяются, поселяются там, где есть место религиозной толерантности, и живут благочестивой жизнью, верные традициям отцов, относясь ко всем со смирением, терпимостью, миролюбием и состраданием. Но перед тем, как всё это случится, героям приходится пройти через нелегкие духовные поиски и конфронтацию со своей семьей и лидером общины, временно отказаться от привычной пассивности перед лицом несправедливости и взять в руки оружие или – как в случае романов, где действие происходит в XVIII в., – вступить в ненасильственную, но психологически травмирующую борьбу со своей еврейской семьей, вставшей на пути героя к аккультурации или даже к ассимиляции. Благодаря сочетанию отваги и хитрости ему часто удается выйти из битвы победителем в физическом или нравственном измерении. Некоторые битвы, впрочем, остаются проигранными, но результатом их становится возможность завоевать расположение и доверие императоров и королей, в плену или рабстве у которых герой оказывается и перед лицом которых он берет на себя роль заступника своего народа и в буквальном смысле изменяет неблагоприятную историческую ситуацию. Мотивирующей силой, раз за разом помогающей герою в делах, является

его вера в такие ценности, как мир, свобода, религиозная терпимость, гражданские права, долг сыновей Иакова, сочувствие к любому человеческому страданию, воздержание от насилия, тренировка и развитие духа и воли, критическое отношение к догмам и общепринятым истинам, благочестивая и молитвенная частная жизнь, вера в Бога как «вселенского духа», создавшего человечество в любви и наделившего этот мир смыслом и целью [см., например, Philippson 1867, 78].

Во всех пяти текстах по ходу действия меняются взгляды протагониста на еврейскую идентичность, и происходит это, с одной стороны, как реакция на несоответствие еврейских ценностей, привитых им в детстве, реальной еврейской религиозной и общинной жизни, представшей перед ними в отрочестве и юности; а с другой стороны – как реакция на антиеврейские гонения. И в этом отношении в приведенный выше обобщающий обзор внутренней эволюции протагонистов необходимо внести некоторую дифференциацию. В романах Л. Филиппсона и М. Ринга, где действие происходит в древности или в начале Нового времени («Дом Гиллея» и «Якоб Тирадо»), показана особая, космополитичная, но тем не менее относительно стабильная еврейская идентичность, в то время как в другом тексте М. Ринга, как и в произведениях Б. Ауэрбаха, описывающих события XVIII в. («Поэт и купец» и «Дочь философа»), мы уже наблюдаем в ней излом. В первом случае протагонисты находятся в конфликте с собственной еврейской идентичностью, мучимые смутными «неортодоксальными», «либеральными» представлениями о том, как могла бы выглядеть еврейская жизнь, но внешнее давление и враждебность по отношению к еврейской общине поддерживают в них безоговорочную преданность этой самой общине, пока не рассеются тучи над ней. Когда же это происходит, герои по-прежнему с почтением относятся к иудаизму и продолжают считать себя евреями, но вместе с тем принимают универсалистское мировоззрение, которое, по крайней мере в «Доме Гиллея», приводит их к отчуждению от еврейской общины. Что касается второй категории нарративов, описывающих события XVIII в., еврейская идентичность героя, особенно сильная в детстве в силу переживаемой враждебности со стороны нееврейского окружения, впоследствии постепенно ослабевает, пока окончательно не утрачи-

вает свою «защитную» функцию. Теперь, обуреваемые всё возрастающей жаждой секулярного знания, образования и участия в жизни нееврейского общества, протагонисты отдаляются от своей семьи и общины, пройдя точку невозврата, и ступают на столбовую дорожку к ассимиляции, на которой их ждут обращение в католичество или протестантство, развод с еврейской супругой (или супругом) и новый брак с нееврейским партнером. Этот уход, впрочем, на более позднем этапе жизни воспринимается ими критически: они испытывают сожаление о той травме, которую некогда нанесли своей еврейской семье и даже пытаются примириться с представителями более молодого и более толерантного поколения своих родственников, насколько это вообще возможно.

Помимо определенных приемов, заимствованных из жанра романа «воспитания», все пять текстов представляют собой историческую прозу, что, возможно, гораздо важнее. Исторический роман обладает конкретным набором жанровых характеристик, исчерпывающее обсуждение которых в рамках данной статьи, разумеется, не предусмотрено. Для наших целей, однако, необходимо отметить, что жанр этот чрезвычайно удобен для отражения, сопоставления и анализа тех или иных структурных параллелей между художественным миром автора и реальным миром читателя, живущего в своем историческом времени<sup>11</sup>. Помещая рассказываемую историю в другие исторические и географические рамки, автор создает эффект «отстранения», тем самым позволяя читателю взглянуть на собственную ситуацию как бы со стороны. Заново погружаясь в пласты прошлого – притеснения со стороны Рима, «золотой век» испанского еврейства, ранняя Гаскала, – читатель вновь обретает надежду на то, что просвещение, толерантность и модернизация возможны и впредь, как оказались они возможны когда-то в прошлом.

Тема борьбы за выживание под римским гнетом (I в.), равно как и тема борьбы за изменения в обществе в XVIII в., служили примером того, как можно, не предавая собственную веру, сражаться за религиозную терпимость и перед лицом окружающего антисемитизма, и продираясь сквозь закосневшую собственную еврейскую общину, пытающуюся защититься от перемен и контактов с внеш-

<sup>11</sup> См. комментарии, касающиеся еврейских исторических романов и их генезиса, в: Karpeles 1886; Karpeles 1909 (цит. по: Glasenapp, Horch 2005, 696–698, 703–705).

ним миром. Проецируя проблемы современности на другие исторические эпохи, авторы рассматриваемых текстов не только находили новую точку зрения на текущие проблемы еврейской идентичности и культурное позиционирование евреев в нееврейском социуме, но и предлагали почерпнуть из опыта прошлых веков некие уроки, которые могли бы пригодиться для преодоления нынешних кризисов. Уроки эти, о которых позволяет судить сформулированная или подразумеваемая мотивация протагонистов, двойкого рода. Один урок предназначается окружающему, нееврейскому, обществу: евреи способны быть продуктивными и патриотичными членами социума, когда их принимают, не требуя взамен поступиться своим еврейством. Другой урок должна извлечь для себя еврейская община: необходимо научиться уважать право молодого поколения устанавливать связи – интеллектуальные, религиозные или романтические по природе своей – с нееврейским миром, в частности позволять молодежи секулярное образование и профессиональную самореализацию. Подобным же образом молодым евреям, получившим светское образование и склонным к аккультурации, дается представление о том, что таковая возможна и без полного отказа от еврейского наследия. Похоже, что исторические романы М. Ринга, Л. Филиппсона и Б. Ауэрбаха отчасти задумывались именно как модель того, что принято обозначать термином «полезное прошлое» [Hess 2010, 72]. Дан Унгуриану пишет о том же феномене, подходя к нему с другого ракурса: «...есть у исторического романа аспект, роднящий его с жанрами сказки и научной фантастики: прошлое здесь служит неким волшебным хронотопом, где возможно то, что немислимо в настоящем» [Ungurianu 2007, 31]. В случае романов Л. Филиппсона, Б. Ауэрбаха и М. Ринга герои в конце концов оказываются в том месте и времени, где окружающий мир толерантен, и это именно та ситуация, которая была немислимой для «настоящего», то есть для читателей XIX в.

Рассмотрим сначала два исторических романа, повествующих о событиях античности и начала Нового времени, – «Дом Гиллеля» М. Ринга и «Якоб Тирандо» Л. Филиппсона. В «Доме Гиллеля» юный протагонист, Рубен бен Шебна из Вавилонии, прибывает в Иерусалим, чтобы поселиться в доме своего дяди Шимона бен Гамлиеля, внука великого учителя Гиллеля, и происходит это незадолго до

разрушения Храма римской армией под командованием Тита. Дядина семья принимает племянника радушно. Он погружается в учебу в школе, основанной покойным великим Гиллелем, и влюбляется в дочь хозяина дома, Мирьям. В контексте ортодоксальной еврейской морали их расцветающая любовь оказывается скомпрометированной знакомством Рубена с Береникой, дочерью царя Иудеи Ирода Агриппы Первого (а впоследствии любовницей Тита), которая просит его давать ей уроки игры на лютне. В процессе совместных занятий она открывает ему греческую культуру, литературу и политеизм. Она требует, чтобы он взшел на трон как еврейский Мессия и взял ее королевой. Услышав в ответ, что он любит Мирьям, она пытается убить его. Мирьям тем временем очень испугана настойчивостью жаждущего ее руки и сердца еврейского капитана из Храмовой стражи. Предложение замужества она отвергает, принеся обет безбрачия, который ее отец впоследствии признает недействительным согласно еврейской традиции. В Риме к тому моменту происходят политические изменения, за ними следуют и бурления в еврейской общине Иерусалима: в народе растут разногласия касательно того, как реагировать на римскую угрозу. Принадлежа к дому Гиллеля, Рубен склонен к умеренной реакции и пытается отговорить общину от вооруженного сопротивления. В итоге он вынужден бежать из Иерусалима. По дороге ему встречается Табея, молодая «назарианка», то есть верующая в Иисуса из Назарета, и они вместе присоединяются к каравану иудейско-христианских беженцев на пути в Пеллу в Иордании. В пути они сталкиваются с христианством и противоборствующими внутри христианства теологическими течениями, как, например, гностицизм и неоплатонизм. Впоследствии, проделав путь уже на север в Галилею, Рубен вновь обретает связь со своим народом и присоединяется к нему в борьбе против римлян, героически сражаясь в передовых рядах. В конце концов он становится пленником Тита и отправляется ссыльным рыть каналы в Коринфе. Там, оказавшись среди таких же рабов, он снова сталкивается с чуждыми философскими воззрениями и непохожими жизненными установками, в частности с христианством и греческим стоицизмом. Во время визита императора Нерона в греческие колонии, когда он даровал эллинам свободу, Рубен случайно замечает, что император потерял свой амулет. Наш

герой подбирает его и возвращает владельцу. В благодарность император переводит его в Рим, где он служит в доме одного придворного писца. Здесь он снова встречается с чуждой философией, с римским образом жизни; он также сталкивается с еврейской религиозной жизнью в Риме; формальность религиозного служения и общинные ссоры его разочаровывают. Поэтому он продолжает критиковать традиционный иудаизм: уже в Иерусалиме он скептически воспринимал религиозное служение в Храме и сложные внутриеврейские отношения в еврейской столице. При дворе ему также предоставляется шанс выступить заступником еврейского народа Иудеи. В эпизоде, в определенном смысле отсылающем к библейской истории Иосифа, Нерону снится сон, заставляющий его вспомнить восточное пророчество о еврейском Царстве, и Рубена зовут для того, чтобы он истолковал приснившееся. Он рассказывает императору о еврейских пророках, предсказавших наступление мессианской эры, и благодарный монарх дарует ему свободу, но приказывает оставаться в Риме до конца войны в Иудее. Вследствие ряда чудесных событий его все же отпускают домой, где он сможет воссоединиться со своей еврейской невестой Мирьям и вступить с ней в брак. После разрушения еврейской национальной жизни в Иудее оставшиеся в живых духовные лидеры заново собрались в Явне. Однако, несмотря на высокородных предков Рубена и даже на то, что он отважно сражался с римлянами на поле боя, а потом поддерживал Иудею, будучи рабом в Риме, его вместе с невестой, согласно традиции, изгоняют из общины за то, что они исповедуют нечто среднее между иудаизмом и христианством, находясь под влиянием своих христианских друзей. Духовный руководитель Йоханан бен Заккай довольно толерантно относится к «назаретам» и защищает их еврейство, но его соперник Гамлиель более радикален и не хочет иметь дела с ними. Они вынуждены покинуть землю Израиля и поселиться в Адиабене, небольшом царстве в Ассирии I в., где практикуется иудаизм и царствует всеобщая толерантность.

В Адиабене, при дворе благородного Монобазеса, Рубен и Мирьям счастливо жили и трудились, храня дух и своего великого праотца Гиллеля, и своего Спасителя, – в смиренности перед Богом, терпеливо и бережно относясь ко всякому, каковой бы ни была их вера и где бы

ни была их родина, объединяя в себе благочестивую веру своих предков с небесной любовью Избавителя<sup>12</sup>.

В романе М. Ринга еврейская семья представлена как все еще достаточно стабильный институт – сосуд еврейской идентичности и традиционного еврейского уклада. Развивающаяся любовная история ничем не противоречит религиозным предписаниям; запланированное отцом обручение Мирьям с капитаном из Храмовой стражи и последующая клятва Мирьям отказаться вообще от любого брака, когда она решила, что Рубен ее предал, шок и реакция ее отца, узнавшего о поступке дочери, – всё это говорит о том, что семейные дела по-прежнему находятся под диктатом еврейского Закона. В их иерусалимском доме главным остается изучение еврейских текстов и происходящее в еврейской общине Иерусалима. Стабильности семьи как источника еврейской идентичности угрожает интеллектуальное влияние, которому подвергается Рубен в процессе общения с людьми, ведущими иной, отличный от привычного ему, образ жизни – это и греческая и римская философия, то есть язычество, и христианские теология и практика. Хотя Рубен раз за разом отвергает языческую философию как неприемлемую для него систему личных верований, он все равно подпадает под ее влияние. Ситуация с христианством сложнее, и здесь Рубен принимает некие установки раннего христианства, что отчасти может объясняться его принадлежностью к школе Гиллеля: в учении Гиллеля присутствуют некоторые параллели с тем, что проповедовал Иисус из Назарета, что, в свою очередь, было очевидным образом вплетено в канву сопер-

<sup>12</sup> В оригинале: «An dem Hofe des edlen Monobazes in Adiabene lebten und wirkten Ruben und Mirjam unter den glücklichsten Verhältnissen im Sinn ihres großen Ahnherrn Hillel und im Geist des Erlösers demüthig vor Gott, mild und duldsam gegen alle Menschen ohne Unterschied des Glaubens und des Vaterlandes, den frommen Glauben ihrer Väter mit der himmlischen Liebe des Heilandes vereineud» [Ring 1879, vol. 3, chap. 15]. Следует добавить, что в русском переводе, опубликованном в журнале «Восход», ссылки к «Спасителю» и «Избавителю» заменены на парафразы, описывающие толерантность и альтруизм, что может указывать на то, что переводчик (или редактор) счел некоторые идеи иудео-христианского синтеза чересчур радикальными: «Что же до Рувима и Мириам, то они жили при дворе благородного Монобазы счастливо и спокойно и действовали в духе великаго предка своего Гиллеля, оставаясь богобоязненными и верными религии своих отцов, но в то же время относясь с полнейшею терпимостью к другим верованиям и продолжая любить хороших и достойных людей без различия вероисповеданий» [Восход 1882, № 7/8, 88].

начающих еврейских теологий периода Второго Храма и раннего раввинского периода после разрушения Храма<sup>13</sup>. В страданиях и мятарствах его личная еврейская вера достигает зрелости, он начинает уделять меньше внимания соблюдению религиозных ритуалов и все больше тому, чтобы вести благочестивую молитвенную жизнь: теперь еврейское существование для него означает внутреннюю религиозность и направленное вовне нравственное совершенство. Его отказ от внебрачных сексуальных отношений, его непреклонность перед лицом искусительницы Береники – привлекательной светской женщины – есть часть истории его нравственного взросления. Вопреки проблемам и горестям, даже в годы разлуки и рабства, Рубен и Мирьям продолжают придерживаться этически значимых галахических норм, касающихся еврейской семьи. Связи с родственниками и общиной, однако, обрываются, когда поредевшая еврейская община требует от них отречься от христианских учений. В контексте романа их отказ, вероятно, следует интерпретировать как демонстрацию личной храбрости, как готовность защищать свои верования, приобретенные ценой немалых страданий, а не как намеренный отказ от иудаизма и еврейского наследия как таковых. В итоге они снова в изгнании, живут счастливой семейной жизнью, исповедуя некую смесь иудаизма и христианства, практикуя терпимость, щедрость, сострадание и безусловную любовь к человечеству. В итоге они приходят к пониманию иудаизма не как религии определенной этнической группы, а к более универсальному представлению о нем как о моральном, богобоязненном образе жизни, не зависящем от этнического или конфессионального происхождения.

Чтобы четче различить авторское видение, необходимо «прокрутить» интеллектуальную и духовную одиссею Рубена от «хэппи энда» назад: модель иудаизма в романе Ринга подразумевает тесное сосуществование с христианством, теологический синтез двух монотеистических религий и менее плотное, но все же взаимодействие с другими, языческими, системами, чьи догмы при этом отрицаются, а также акцент на индивидуальной религиозности и высоконравственном и альтруистическом образе жизни. Герои приходят к этому,

---

<sup>13</sup> См., например: Johns, Charlesworth 1997; Petuchowski, Brocke 1987. См. Brandes 2018, где обсуждается ранний раввинский иудаизм после разрушения Храма в историческом романе.



только пережив внутри еврейской общины множество конфликтов и познакомившись с христианской и языческой философиями, взаимодействуя с ними в процессе глубокого изучения, в дружеском общении и в разрешении для себя этических дилемм. Подобное видение иудаизма подразумевает конфронтацию с еврейской общиной и неизбежный отъезд в новую диаспору. В пределах жизни одного поколения иудаизм проходит «реформу», сохраняется и передается следующему поколению – по крайней мере, так это выглядит в случае нуклеарной семьи Рубена и Мирьям. При этом для их изначальной, традиционной общины, которая не терпит содержательных контактов ни с язычеством, ни с идеологией христианства, они становятся изгоями.

Действие романа Л. Филипсона «Якоб Тирадо» происходит в XVI в. Автор прослеживает аналогичный путь интеллектуального и нравственного взросления героя и предлагает сходные взгляды на еврейскую семью. Якоб Тирадо, юноша из семьи купцов-марранов, вынужден бежать от преследования испанской Инквизиции, оставив родных в Португалии. Ранее он проводил время с несколькими либерально ориентированными католическими учеными: изучал их тексты, познавал их взгляды и проникся их идеями о толерантности и универсальности религии. От своих еврейских верований он при этом не отказался, но акцент теперь делал на личном благочестии, сострадании и доброте к ближнему. Семья Якоба вопреки преследованиям сохранила еврейскую идентичность и передала ему глубокое знание и понимание еврейской традиции. Его родительский дом, таким образом, служит идеальной иллюстрацией семьи как «крепости», в которой сохраняются еврейская идентичность и передача еврейских ценностей потомству. В том, что касается матримониальных отношений, личностное развитие Якоба следует по той же траектории, что и Рубена в «Доме Гиллеля»: он влюбляется в Мари Рунес, также из хорошо образованной и авторитетной еврейской семьи. И их любовь остается платонической, пока они не соединяются в браке, пройдя через множество испытаний и достигнув своего «места покоя» и терпимости. Пока они бегут из Испании в Англию, невесте Якоба делает предложение английский капитан их фрегата, герцог Дэвоншира коммодор Ревил, придворный королевы Елизаветы, и на этот раз уже героине выпадает шанс не поддаться на чары благородного джентльмена и отказаться от потенци-

альной выгоды и высокого положения в обществе, которые сулит брачный союз с ним. Кроме того, Мари не хочет жить христианской жизнью, как потребовала бы дворянская жизнь в Англии в браке с коммодором, а предпочитает вернуться к своим еврейским корням. После приезда в Лондон Мари остается там, но не может привыкнуть к придворной жизни в столице, а Якоб вместе с английским флотом сражается с Испанией. И Якоб, и Мари прибывают в Амстердам, где благодаря протестантской революции 1578 г. царит неслыханная религиозная свобода и терпимость.

...Они прибыли на свою новую родину и почувствовали, что пали с них железные оковы, в которые они были заключены на родине старой и которые так часто угрожали раздавить их. Теперь их связывали иные узы – узы любви и верности, узы мира и благословения<sup>14</sup>.

Однако, хотя пара и добралась до места религиозной толерантности и обрела личное счастье вкупе с возможностью плодотворно трудиться на благо общества, Тирадо этого недостаточно – он жаждет «способствовать возведению великого здания свободы <...> – сооружения, которое, пусть даже только в отдаленном будущем, станет божественным храмом всеобщего мира»<sup>15</sup>. Изначальная мечта о веротерпимости кристаллизуется в универсалистское<sup>16</sup>, пророческое видение, отсылающее нас к библейским описаниям мессиянской эры [Meyer 1992, 83–84; Sholem 1971, 26; Seeskin 2012, 107–138], как, например, в книге Исаяи (Ис 9:2–5,7; синод. пер.):

Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет. Ты умножишь народ, увеличишь радость его. Он будет веселиться пред Тобою, как веселятся во время жатвы, как радуются при разделе добычи. Ибо ярмо, тяготившее его, и желз, поразивший его, и трость притеснителя его Ты сокрушишь, как в день Мадиама. Ибо всякая обувь война во время брани и одежда, обгаренная

---

<sup>14</sup> В оригинале: «Sie kamen in ihrem neuen Vaterlande an, wo sie alle die ehernen Bande zersprengt fühlten, welche in ihrer alten Heimath sie umschlossen und so oft zu erdrücken gedroht hatten. Dafür knüpften sie hier neue an, Bande der Liebe und Treue, Bande des Friedens und des Segens» [Philippson 1867, 371–372].

<sup>15</sup> В оригинале: «<...> an dem großen Bau der Freiheit mit zu arbeiten, <...> ein Bau, der, wenn auch in später Zukunft, sich zu einem Gottestempel des allgemeinen Friedens wandeln soll» [Philippson 1867, 371–372].

<sup>16</sup> Подробнее об идеях представителей Гаскалы о мире, управляемом всеобщим универсальным разумом, см.: Meyer 1992, 19–47.

кровью, будут отданы на сожжение, в пищу огню <...> Умножению владычества Его и мира нет предела на престоле Давида и в царстве его, чтобы Ему утвердить его и укрепить его судом и правдою отныне и до века <...>».

Как и в обсуждаемом выше романе Ринга, в истории Якоба Тирандо явлен пример реформирования иудаизма в течение жизни одного поколения: еврейский юноша, крепко подкованный по части еврейской традиции, должен пройти испытание открытым интеллектуальным дискурсом с чуждыми религиозными идеями. Он не отказывается от иудаизма, но переопределяет его для себя, смещая акцент на личную веру и еврейскую этику как путь служения Богу и любви к ближнему. В отличие от судьбы Рубена в биографии персонажа Л. Филиппсона отсутствует конфликт с поколением родителей. Второе поколение еврейской семьи в «Якобе Тирандо» можно воспринимать как проекцию авторской точки зрения на иудаизм. Иудаизм по-прежнему сосредоточен на семье как хранилище еврейской идентичности и этики, но ритуальные практики подвергаются реформам. Юные члены семьи проходят всю необходимую подготовку для того, чтобы стать активными и ответственными членами социума и трудиться во благо всего человечества, приближая наступление некой мессианской эры<sup>17</sup>.

Перейдем к XVIII в. и рассмотрим произведения Б. Ауэрбаха и М. Ринга, где историческим контекстом служит период Гаскалы и где семьям приходится гораздо сложнее. Возможно, потому и авторское видение еврейской семьи в биографическом романе Ауэрбаха «Поэт и купец»<sup>18</sup> гораздо менее оптимистично, чем в обсуждаемых выше текстах: мы видим пример развала семьи как института, способного сохранить и передать потомству еврейскую идентичность. Прототипом главного героя по имени Эфраим Мозес Ку стал носивший это имя поэт (1731–1790). На сей раз мечтам героя о но-

<sup>17</sup> Подобные типологически «мессианские» идеи всеобщего мира и справедливости, характерные для еврейского универсализма XIX в., также могли сосуществовать с представлениями нееврейского немецкого Просвещения и романтизма об универсализме и неоплатонизме. Сопоставление теологических и философских представлений о Божестве в трех монотеистических религиях нередко встречается у немецких поэтов и философов XVIII–XIX вв. См., например: Schulte 2005; Bickmann 2005.

<sup>18</sup> Подробное обсуждение произведений Б. Ауэрбаха, включая рассматриваемый здесь роман, см.: Reiling 2012.

вом, просвещенном и справедливом мире не суждено было сбыться. Эфраим родился в Бреслау в набожной еврейской семье, активно участвующей в жизни ортодоксальной еврейской общины. Семья становится жертвой антисемитизма: отца Эфраима, купца Мозеса, обвиняют в ритуальном убийстве, произошедшем во время праздника Песах. Его долго держат в заключении, а вскоре после освобождения он умирает. До всех этих событий Эфраим с братьями и сестрами растут в сплоченной семье, где царит традиционный еврейский уклад, соблюдаются заповеди недельного цикла и главные еврейские религиозные праздники. Дети воспитываются в атмосфере неизменно присутствующих еврейских текстов, свечей, молитв и богослужения. Желая укрепить в своем сыне знание еврейской традиции, папа Мозес нанимает ему в наставники бродячего учителя, который хотя и действительно обладает невероятным знанием, но уже пережил ряд трагических событий и превратился в разочаровавшегося во всем скептика. Без ведома отца Эфраима он прививает мальчику дух сомнения в религиозных вопросах, и в итоге ребенок отказывается подчиняться воле отца и становится раввином, а изъявляет желание учиться каллиграфии. Годы спустя Эфраим станет человеком творческим – поэтом и купцом. Но уже с юности он начинает страдать депрессией – болезнью, которая будет сопровождать его всю жизнь, вплоть до покушения на самоубийство. Перед отъездом Эфраима дети, уже оставшись без отца, вместе размышляют об отношениях в их семье и сходятся на том, что все они надеются и даже уверены в том, что и в будущем они всегда будут встречаться для совместных трапез в дни еврейских праздников, что бы ни случилось:

Что есть человек – а особенно еврей, исключенный из всякой жизни государств и народов, – не имеющий блаженства семьи? Так будем же Единым Сердцем и Душой Единой – и каждый год в канун того дня, когда скончался отец, будем собираться вместе, с женами нашими и детьми, и да не допустим обид между собою. Для многих (евреев) религиозные праздники утратили свою святость, так давайте же восстановим ее в наших семейных праздничных застольях<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> В оригинале: «Was ist der Mensch, und der Jude insbesondere – der ausgeschlossen ist von allem Staats- und Völkerleben – ohne die Seligkeiten der Familie? Darum laßt uns sein Ein Herz und Eine Seele; alljährlich am Sterbeabend unseres Vaters wollen wir uns

Дети обсуждают и то, что на долю евреев выпало подчиняться воле Всевышнего и переживать «казни», и тогда Эфраим излагает им свои соображения о смысле гонений и свое понимание иудаизма, состоящее в потребности построить общество, всесторонне управляемое разумом:

Чтобы было живо в нас желание избавления <...> и чтобы мы ожидали мессианскую эру, когда править будут разум и человечность. <...> Я же могу и хочу оставаться в иудаизме, ведь даже внутри границ его дается возможность подготавливать истинное и всеобщее мессианское царство религии разума<sup>20</sup>.

Увы, о своем обещании не терять связи с семьей герой забывает на много лет, а унаследованная им традиция оказывается недостаточно прочным фундаментом для того, чтобы удержать его в иудаизме. Будучи уже взрослым, Эфраим знакомится с великими просветителями – Готхольдом Эфраимом Лессингом и Мозесом Мендельсоном. Он жаждет быть принятым в немецкое общество, но по большому счету ему это так и не удается. Он переживает отчуждение и от своих еврейских корней, чувствуя, что ему и там нет места, хотя крещения он не совершал. Его жизнь и работа в Берлине оканчиваются потому, что ему не хватает деловой хватки и люди злоупотребляют его великодушием. Он вынужден вернуться в Бреслау, где заботу о нем берут на себя его сестра, двоюродная сестра и невестка, тем самым исполняя и данный друг другу в детстве обет – оставаться семьей, и заповедь иудаизма о том, что надлежит заботиться о тех членах семьи, кто уже не в силах позаботиться о себе сам. Когда Эфраиму становится немного лучше после припадка безумия и перенесенного инсульта, меньше чем за год до смерти он узнает новости о взятии Бастилии и последующем принятии во Франции Декларации прав человека, что приводит его в необычайное воодушевление. Он то и дело бубнит себе под нос стих из

---

hier versammeln mit unsern Weibern und Kindern, und keinen Groll in uns aufkommen lassen. Die Religionsfeste haben ihre Weihe für manche verloren, wir wollen sie wieder gewinnen durch Familienfeste» [Auerbach 1871, 71].

<sup>20</sup> В оригинале: «Daß wir das Erlösungsbedürfnis in uns wach erhalten, <...> und der messianischen Zeit harren, wo Vernunft und Menschlichkeit herrschen. <...> ich kann und will aber im Judenthum verharren, weil auch innerhalb seiner Grenzen die Möglichkeit und Gelegenheit gegeben ist, zur Vorbereitung auf das wahre und allgemeine messianische Reich der Vernunftreligion» [Auerbach 1871, 72–73].

пророка Захарии (Зах 14:7; синод. пер.): «...лишь в вечернее время явится свет», а однажды, словно в горячке, торопливо произносит:

Благодарю тебя, о Всевышний, Господь и Отец, что сохранил меня вопреки бедам и страданиям и дал мне увидеть новый день; я вижу зарю; я слышу звук миллионов труб; земная трещина доходит до самых глубин ее; призраки исчезают; цепи разрываются; чешуйчатый панцирь опадает с груди людей; не будет более предрассудков и несправедливости, и в тихом объятии, грудь к груди, они будут чувствовать, как бьются в унисон их сердца<sup>21</sup>.

Под впечатлением от достижений Французской революции герой Б. Ауэрбаха умоляет Бога, чтобы в обществе настали свобода, справедливость, равенство и братство, и тогда примет оно евреев в свою семью, и будет так, как не случилось в жизни Ку с тех пор, как он покинул ортодоксальный родительский дом.

Образ еврейской семьи в этом романе достаточно сложен. Все начинается с крепкой и любящей семьи, встроенной в еврейскую традицию и жизнь местной еврейской общины. Однако отец, мечтающий о том, чтобы его сын стал раввином, поручает религиозное образование Эфраима пришлому чужаку, и тот заражает юношу своим скептицизмом, что вполне могло стать причиной психических проблем, которые преследовали его всю жизнь, а также того факта, что, хотя в ранние годы он был влюблен в дочь своего учителя по каллиграфическому ремеслу, он так никогда и не женился. Семья его стала жертвой антисемитизма, и этот опыт также не подействовал укрепляюще на еврейскую идентичность Эфраима. Еще до того, как был оклеветан отец, жениха сестры Эфраима казнит командующий прусским войском в прусско-австрийской Второй Силезской войне (1744–1745) генерал князь Леопольд фон Анхалт-Дессау, обвинив молодого еврея в шпионаже в пользу врага, тогда когда тот был невиновен и всего лишь проходил мимо по полю боя. И для самого Эфраима отсутствует младшее поколение семьи, и передавать иуда-

---

<sup>21</sup> В оригинале: «Ich danke dir, o Gott, Herr und Vater, daß du mich in Kummer und Leiden aufbewahrtest, daß ich den neuen Tag noch schaue, ich sehe die Morgenröthe, ich höre Millionen Posaunen tönen, die Erde zittert bis in ihr tiefstes Herz hinab, Gespenster weichen, Ketten brechen, die schuppigen Panzer fallen von dem Busen der Menschen, da ist kein Vorurtheil und kein Unrecht mehr, und in stiller Umarmung fühlen sie Brust an Brust die Herzen gleich schlagen» [Auerbach 1871, 295].

изм ему некому, хотя сам он, в отличие от брата Натана, принявшего христианство, напрямую от еврейской религии не отрекается.

Еврейское наследие, таким образом, остается важным, даже если прекращается традиционная религиозная и общинная жизнь. Интеллектуальное путешествие, совершенное Эфраимом, не может не впечатлять. У него выдающаяся память, и он с легкостью познает и еврейские тексты, и древнееврейский язык. Он также принимает активное участие в дискурсе Просвещения совместно с еврейскими и нееврейскими мыслителями. Что до нравственности – он очень великодушен к людям, но именно это и предопределяет его финансовый крах. В отличие от Рубена и Якоба, в конце пути Эфраим не находит для себя истинного «места покоя», о чем говорится в эпиграфе из Второзакония к нашей статье. Видение Эфраимом мира терпимости и братства так и остается не более чем видением. Однако в последние годы жизни он пребывает под опекой своей семьи, а это значит, что сострадание, а с ним и многие другие аспекты еврейской семьи как института, по-прежнему живы.

Еще один случай, когда протагонист заимствован из истории, – «Дочь философа» М. Ринга. Героиней этой небольшой повести является Доротея Фейт-Шлегель (1764–1839), дочь Мозеса Мендельсона, ставшая женой философа Фридриха Шлегеля. Здесь Ринг подробнее останавливается на таких темах, как романтическое самоопределение и переход в другую религию. Сначала Доротея соглашается исполнить волю отца и выходит замуж за еврейского купца Симона Фейта. Он хороший муж и заботливый отец, но Доротея не любит его по настоящему. Она влюбляется во Фридриха Шлегеля, будучи очарованной его харизмой и захватывающими философскими взглядами.

...Греческая чувствительность к красоте и католический мистицизм, классическая образованность и романтическая поэзия – все это было в нем чудесным образом перемешано и придавало ему ауру всепобеждающей универсальности<sup>22</sup>.

Воодушевление ее Шлегелем столь сильно, что она покидает семью, чтобы жить с возлюбленным. Она становится объектом

---

<sup>22</sup> В оригинале: «...griechischer Schönheitssinn und katholische Mystik, klassische Bildung und romantische Poesie verschmolzen in ihm zu einem wunderbaren Gemisch und verliehen ihm den Anstrich einer alles bewältigenden Universalität» [Ring 1870, 175].

общественного лицемерного морального осуждения и в конце концов принимает католичество. Уважая чувства отца, только после его смерти Доротея разводится с мужем и выходит за Шлегеля. Когда ее первый, еврейский, муж лежит на смертном одре, их дети, последовавшие по стопам матери и ставшие католиками, не слишком заботясь о такте, пытаются обратить умирающего отца в свою новую веру.

Итак, Доротея Фейт, потрясенная новыми идеями, выражением которых стал для нее Шлегель, принимает наиболее радикальное из всех возможных решений в том, кто касается и романтического, и религиозного самоопределения<sup>23</sup>. К концу этой повести Доротея размышляет о принятых некогда решениях и признает, что причинами ими очень много боли и своему отцу, и своему бывшему мужу. Теперь она с нетерпением ждет будущего примирения с ними в ином мире:

Я верю в воссоединение. <...> Будем же храбрыми и примем приговор небес: он ведет человека к цели неисповедимыми тропами. В этом мире счастьем не цвести. <...> Теперь в Риме над руинами исчезнувшего мира воздвигнут крест с образом Спасителя. Чтобы обрести высшее, мы должна потерять все, по своей и по чужой вине. Сердце выйдет из этого огня испытаний очищенным. Мы должны страдать, чтобы преодолеть, заблудиться, чтобы увидеть истину<sup>24</sup>.

Таким образом, Ринг представляет наследие великого просветителя Моисея Мендельсона или, скорее, результат решений, принятых его дочерью, как еще один сценарий крушения семьи. В доме Мендельсона центральное место занимала философия Просвещения и терпимости, и Доротея отворачивается от еврейского наследия и еврей-

<sup>23</sup> В наших произведениях тема именно женской эмансипации, кроме повести о Доротеи и Шлегеле, особо не фигурирует. Подробнее о роли женщин в еврейской художественной прозе XIX в. см.: Hess 2010, 111–156; Meyer 1992, 35 (о развивавшейся еврейской женской эмансипации).

<sup>24</sup> В оригинале: «Ich glaube an ein Wiedersehen <...>. Laß und tapfer sein und ertragen, was der Himmel über uns verhängt: er führt die Seinigen auf wunderbaren Wegen zum Ziele. Das Glück blüht nicht auf dieser Welt. <...> Auf den Trümmern einer untergegangenen Welt erhebt sich jetzt in Rom das Kreuz mit dem Bilde des Erlösers. Wir müssen Alles durch eigene und fremde Schuld verlieren, um das Höchste zu gewinnen. Aus dem Feuer der Prüfung geht das Herz geläutert hervor. Wir müssen dulden, um zu überwinden, irren, um die Wahrheit zu erkennen» [Ring 1870, 194].



ского Закона, расставшись со своей еврейской идентичностью. Отказывается она и от своего еврейского мужа: по этой конкретной генеалогической линии еврейского потомства уже не случится. Причиной же всему становится решение Доротеи последовать за своими романтическими чувствами к Шлегелю вместо того, чтобы подчиниться религиозному долгу по отношению к своей семье и поступить соответственно идеям самого Шлегеля, которые оказались ей так близки [Meuer 1992, 32]<sup>25</sup>. Личностную эволюцию Доротеи можно рассматривать в контексте как интеллектуальном, так и моральном. На уровне интеллекта она очарована универсалистскими взглядами романтизма и духовностью иной, более широкой природы. На уровне нравственности она всё же достигает зрелости и хоть и не напрямую, но соглашается с важностью семейных уз, когда признается подруге, что за ее поступки была уплачена чрезвычайно высокая цена.

Определенный набор идей, фигурирующих в «Поэте и купце» Б. Ауэрбаха и «Дочери философа» М. Ринга, как то: отдаление индивидуума от иудаизма, с крещением или без него, а также понятие самоопределения в романтических отношениях, то есть право выбирать партнера для брака или даже обходиться без брака вовсе, – получают дальнейшее развитие в последнем историческом романе, обсуждаемом в данной статье. Действие романа М. Ринга «Непогрешимый» разворачивается в Силезии сразу после окончания Наполеоновских войн. Габриэль Вольф, сын винного откупщика, отмеченный наградами еврейский офицер, возвращается домой с фронта и требует назначить его на службу в местный военный гарнизон. Ему отвечают, что, хотя родина и ценит его отважную службу в трудные времена, держать его обычным штатным военным невозможно, поскольку он еврей. Постепенно начинают портиться отношения героя с семьей, с женой-красавицей Рахель: она не поддерживает его желание эмигрировать в Америку, ссылаясь на слишком юный возраст их дочери и на привязанность к своей родне. Со временем Габриэль всё больше чувствует себя униженным. Он сходитяся с лютеранским профессором-теологом Готтшалком, подвергается

---

<sup>25</sup> Мейер описывает эстетику как вызов для традиционного иудаизма: почитание греческого идеала красоты в светской культуре Просвещения влияло и на евреев. Выше мы обсуждали, что протагонисты анализируемых текстов, к примеру Рубен и Доротея, также столкнулись со светским идеалом человеческой красоты.

отракизму со стороны еврейской общины и всё больше отдаляется от собственной семьи. Движимый желанием стать частью немецкого общества и глубокой обидой на общину за то, что она отвергла его за интеллектуальный интерес к нееврейским делам, он покидает жену и ее родителей, Самуиля и Малку Орэнштейн, в день Йом Киппур. Вскоре после этого его жена умирает от «разбитого сердца». Габриэль тем временем переходит в лютеранство, меняет имя на Роберт Нойдек и переселяется в другую часть Пруссии, где добросовестно служит, пробиваясь по карьерной лестнице от таможенника до тайного советника и даже директора налоговой службы. Он женится на Ульрике фон Утенхофен, женщине из аристократического католического рода, и строит новую семью. Он впервые в жизни по-настоящему счастлив.

Идиллическую картину нарушают события, которые инспирированы католической церковью, – в заговоре с целью вернуть себе контроль над сферой культуры. Чтобы не перегружать читателя подробностями, скажем только, что дочь Габриэля, Сара, переезжает к родственникам, дяде Йосифу и тете Гютель, в сельскую местность Биркенштетель. Там к ней присоединяется ее друг Маркус Леви, молодой еврейский учитель, соединяющий в себе любовь к еврейским религиозным текстам и живой интерес к окружающему миру и светской просветительской литературе. Йосиф и Гютель нанимают его в качестве наставника для своих детей. Тем временем сын Габриэля от второго брака, Фридрих, все больше подпадая под католическое влияние, тайно поступает в фундаменталистскую иезуитскую школу для юных отроков, которая оказывается расположенной в том же городке, где живет дочь Габриэля. Католическая церковь идет на открытое противостояние с правительством, происходят антисемитские инциденты, но в конце концов правительству удается подавить атаку католицизма на гражданский порядок. Стражи порядка освобождают учеников иезуитской школы для мальчиков, превратившейся в некое подобие тюрьмы, где калечили их психику. В числе прочих спасатели находят и полумертвого, в бреду Фридриха и передают его на попечение дочери Габриэля, которой удается его реанимировать – сцена, немного напоминающая эпизод из книги Бытия, когда дочь фараона спасает маленького Моисея из Нила. Родителей мальчика извещают о его местонахождении, они мчатся

к дому дочери Габриэля, и в какой-то момент все вдруг начинают осознавать, кто они друг другу. Габриэль наконец примиряется с дочерью, которая, однако, не желает идти по его стопам и принимать христианство. Она выходит замуж за своего еврейского друга, который отправляется в столицу, чтобы изучать медицину с целью потом вернуться в родной город и служить там еврейским доктором.

В обсуждаемых произведениях критические ситуации, ведущие к вражде и преждевременной смерти, возникают либо тогда, когда еврейская ортодоксия отказывает юному поколению в доступе к секулярному образованию и интеллектуальному взаимодействию с другими религиями, либо когда еврей слишком бескомпромиссно и жестоко бросает свой еврейский дом и семью. Далее возможность позитивного, бесконфликтного бытия в романе Ринга показана уже на примере представителей третьего поколения – тех, кто с уважением относится к своему еврейскому наследию, вступает в брак с единоверцем, но в то же время в полной мере наслаждается светским образованием и выбирает профессии, востребованные в местной, трехконфессиональной (евреи, протестанты и католики), но секулярной общине. Такое существование, впрочем, становится возможным только благодаря тому, что католическая реакция с ее нетерпимостью и антисемитизмом была остановлена. Мы также видим, что, хотя связи между первым, ортодоксальным, поколением и следующим, поколением бунтовщиков и выкрестов, разрушены, изначально проблематичные отношения между вторым поколением и третьим – теми, кому удастся найти реализуемый на практике синтез иудаизма и секуляризма, – могут закончиться примирением. Так и в романе «Непогрешимый» угадывается авторская точка зрения, в которой звучит призыв к ортодоксальным лидерам открыть молодым евреям доступ к светскому образованию и позволить им соприкасаться с христианскими конфессиями. Слышны в нем и доводы против перехода в другую религию, равно как и против межконфессиональных браков, и, наконец, выражаются глубокие сомнения в способности католицизма проявлять религиозную терпимость. В самом конце романа автор-рассказчик снова приводит цитату, ранее произнесенную одним из персонажей, еврейским финансовым агентом дворянской семьи фон Хохштейн, господином Франком: это фрагмент текста, приписываемого бывшему хозяину местности,

графу Эберхарду фон Хохштейну. В разговоре в доме Симона Франка под портретами Баруха Спинозы, Лессинга и Мендельсона господин Франк прочитает своему посетителю – сыну погибшего графа Эберхарда графу Гидо – из в прошлом подаренной родословной книги Эберхарда, которую Симон с уважением хранит в особенном месте «как реликвию» [Ring 1874, vol. 3, 124]:

Скрытая община живет в глубоком молчании, в невидимом храме, объединяющем в себе людей всех религий. Их Евангелие – Бог и природа, их догма – любовь, их культ – истина, красота и свобода, их священники – учителя человечества, их идеал – божественный страсто-терпец, их цель – Царство Божие на Земле, их чаяния – прогресс и бессмертие<sup>26</sup>.

Подождоживая сказанное, автор романа описывает идеал религиозной и общественной терпимости и притягания, человеческого братства и универсализма, прогресса и секулярного образования.

Если сравнивать концепции семьи во всех этих произведениях, можно обнаружить немало общих идей. Истории протагонистов подталкивают читателя к выводу, что в XIX в. еврейским семьям надлежит стать открытыми к секулярному знанию, к образованию и просвещению, чтобы у их детей был шанс преуспеть и научиться самостоятельно принимать решения. Также все протагонисты – уже на более позднем этапе жизни – осознают, что индивидуум, покинувший еврейство и собственную семью, наносит семье чрезвычайно глубокую, неизлечимую рану и что, принимая решения из соображений романтического свойства, человек отнюдь не получает гарантию счастья в новой семье. Наконец, они понимают, что даже если дети сочетаются браком с христианами, примирение в еврейской семье возможно при условии, что и еврейские, и христианские родители достаточно толерантны (в рассматриваемых здесь текстах протестанты изображены достаточно толерантными в отличие от католиков).

---

<sup>26</sup> В оригинале: «In tiefer Stille lebt eine verborgene Gemeinde, eine unsichtbare Kirche, welche die Bekenner aller Religionen in sich vereint. Ihr Evangelium – Gott und Natur; ihr Dogma – Liebe; ihr Cultus – Wahrheit, Schönheit und Freiheit; ihre Priester – die Lehrer der Menschheit; ihr Ideal – der göttliche Dulder; ihr Ziel – das Reich Gottes auf dieser Erde; ihre Hoffnung – Fortschritt und Unsterblichkeit» [Ring 1874, vol. 4, 230].

Таким образом, авторы рекомендуют сочетать серьезное еврейское образование со светским; они советуют родителям не отказываться от своих детей и научиться принимать их выбор, чтобы те от безысходности не бросались в христианство. Иудаизму следует терпимо относиться к толерантному протестантству, но отвергать нетерпимый и антисемитский католицизм. Наконец, согласно авторскому видению, юное поколение способно достичь своих целей, обрести счастье, получить образование и занять достойное положение в нееврейском обществе, но лучше делать всё это, оставаясь евреем и вступив в брак с евреем, чем приняв христианство и сочетаясь браком с неевреем.

Во всех пяти произведениях поднимаются существенные вопросы, которыми задаются сами авторы, их герои и родители героев. Один из таких вопросов: что кроме семьи может позволить иудаизму выжить в условиях антиеврейских гонений и Гаскалы? Молодые протагонисты вынуждены также искать ответ на вопрос: как участвовать в современной жизни, если ни иудаизм, ни нееврейский социум не позволяют им этого? Они хотят самореализации в профессии и в семейной жизни, это их основная мотивация. Их родители, однако, в основном озабочены тем, как соблюдать еврейский Закон, как ублажить раввина и не разочаровать свою еврейскую общину, а новые либеральные представления о том, что родители хотят видеть своих детей «счастливыми»<sup>27</sup>, им не слишком интересны. Предлагаются читателю и другие вопросы: как участвовать в жизни нееврейского общества и при этом оставаться евреем и вступить в брак с евреем или еврейкой? Как ортодоксальным родителям продолжать жить в уважении к традиции, но при этом всё так же любить своих детей, если они вышли за ее пределы? Неужели проклинать детей и отказываться от них – единственный выход?

Выше мы вкратце представили институт еврейской семьи в еврейской философской мысли. Однако для более углубленного анализа необходимо сопоставить, насколько соотносятся подобные «теоретические выкладки» с «реальностью», созданной пером наших реформистски настроенных писателей XIX в. Ответ неоднозна-

---

<sup>27</sup> Сакс обсуждает понятие счастья в еврейском мышлении и сравнивает традиционные еврейские представления счастья с современными нерелигиозными [Saks 2014].

чен: где-то да, где-то нет. Да – поскольку в романах мы находим идею семьи как крепости, источника жизненных сил и ресурс сохранения собственной идентичности в пору бед, равно как и реальное пространство, в котором есть место благословию и любви, ненависти и разрушению, примирению и прощению. Также она по-прежнему может служить пространством, где предписания иудаизма соблюдаются, реформируют и передают следующим поколениям. Последнее, впрочем, не гарантировано: семья не всегда в состоянии дать молодой поросли достаточно свободы для реализации ее желаний. А еще семья может быть местом, где юное поколение воспринимает традицию как нечто закосневшее и потому решает покинуть и еврейство в целом, и собственную семью.

### **Отсылки к Пророкам в еврейско-немецкой исторической прозе**

Джонатан Сакс утверждает, что еврейский Закон, кодифицированный в Торе, говорит о принципах иудаизма как о том, что именно должны делать евреи и как они должны жить, в то время как Пророки дают ответ на вопрос о причинах этого Закона, о том, почему должно быть так, а не иначе. В отличие от Торы, которая сосредоточена на внешней практике иудаизма, то есть соблюдении заповедей, Пророки переносили фокус человеческого существования в сердце человека, заставляя детей Израиля взглянуть внутрь себя, например, чтобы понять, почему им достаёт мотивации, чтобы соблюдать Закон в отношениях со Всевышним, но не хватает для того, чтобы по справедливости обходиться с собственным соседом [Sacks 2020c]. В обсуждаемых выше произведениях содержится завуалированная точка зрения на иудаизм, которую, возможно, уместно сравнить с видением древних пророков в Израиле: прежде всего, идея всеобщего мира и справедливости отсылает нас к пророческому образу мессианской эры; а во-вторых, наши авторы так же определяют иудаизм не столько в терминах религиозных свершений, единственная цель его – не только угождать Создателю и регулировать настроения и ожидания общины, сколько в терминах личной веры, индивидуальной этики и продуктивного труда в нееврейском социуме, то есть в мире в целом, – чтобы приближать наступление

мессианской эры на благо всего человечества. Все эти аспекты иудаизма, его традиционные этические и теологические взгляды на еврейский народ и человечество, конечно же, по-прежнему остаются базовыми принципами, даже если в одеждах универсализма и гуманизма они могут казаться не столь же очевидными и ощутимыми. Таким образом, анализируемые произведения отражают и существенные представления Гаскалы, призывая еврейские общины покинуть местечки, выйти за стены гетто, получать светское образование, уменьшать влияние религии на еврейский образ жизни, жить благочестиво, заботясь о себе и о своей семье, и быть активными членами нееврейского социума [Meyer 1992, 19–47] – и при всем этом остаться евреем. Представляется, что такие взгляды на еврейскую семью и идентичность в большей или меньшей степени соответствуют принципам развивавшегося в XVIII и XIX вв. реформистского движения и частично даже движения «современной ортодоксальности» («Neo-Orthodoxie» в Германии или «Modern Orthodoxy» в Америке) по следам Мозеса Мендельсона [Meyer 1992, 25–30; Hess 2010, 157–200].

### **Заключение**

Все пять обсуждаемых выше произведений имеют черты как жанра исторического романа, так и жанра романа «воспитания и развития»; все они отражают авторское видение иудаизма и еврейской семьи, являющейся частью дискурса Гаскалы в XVIII–XIX вв. В каждом из них прослеживается интеллектуальное и личностное развитие молодого еврейского персонажа, который покидает – порой по велению сердца, а порой и не по собственной воле – незыблемый традиционный уклад еврейского дома и должен повзрослеть интеллектуально и нравственно, чтобы преуспеть (или не преуспеть) в битве за реформирование иудаизма, позволяющее его сохранить. Положительному герою удастся «пуститься в плавание на парусах перемен» и, благодаря проблемам и вызовам, достичь внутренней зрелости, чтобы передать будущим поколениям иной, новый иудаизм – иудаизм, который занят реализацией еврейского принципа «тиккун олам» (исцеление мира) и потому принимает активное участие в жизни нееврейского общества, чтобы привести в него дух

мира, братства, терпимости, гуманизма и справедливости, то есть в типологических терминах способствует приходу мессианской эры (хотя возможно проследить здесь влияние и неоплатонизма, и романтической концепции универсализма). Кому-то из персонажей удастся вырваться за пределы традиционного уклада, только вступив в болезненную и разрушительную конфронтацию и сжигая все мосты. Но и тогда остается шанс на примирение в следующем поколении, в поколении, которое отказывается от идеи обращения в другую религию и выбирает светское образование и светские профессии, диалектически синтезируя практику иудаизма и секулярное служение более широкому, нееврейскому, обществу на местном, национальном или даже европейском (то есть «глобальном») уровне. С точки зрения структуры еврейская семья в этих произведениях по-прежнему имеет неплохие шансы продолжать выполнять всё те же многовековые функции, предоставляя пространство как для конфликта, так и для примирения, как для любви и благословения, так и для ненависти. Она всё так же может давать новым поколениям возможность познать смысл свободы и ответственности и тем самым подготовить их к будущему труду на благо общества. Если семье как институту удастся приспособиться к переменам, перед лицом которых она оказывается, она продолжает быть «крепостью» – сохранять иудаизм и являть собой пример обета, данного Богом Аврааму, что через семья его все семьи мира обретут благословение (Быт 12). Если же семья оказывается неспособна меняться вместе с изменившимися условиями, она становится «мертвым концептом», и в этом случае сохранение иудаизма вряд ли возможно. Таков взгляд авторов еврейско-немецких романов эпохи Гаскалы на данный вопрос. Их произведения отражают озабоченность Гаскалы проблемой сохранения еврейской идентичности, для поиска решений которой авторы прибегают к приему остранения, перенося повествование в другие века и страны – от Римской империи через испанскую Инквизицию к XVIII и раннему XIX в. Таким образом, представленные произведения вполне могли резонировать с личным опытом еврейских читателей XIX в., внушая им ощущение, что их опыт идеально вписывается в циклическую традицию еврейского существования, вынужденного постоянно решать серьезнейшие проблемы идентичности и выживания. Также читатели видят



и то, как прошлые поколения евреев «пустились в плавание под парусами перемен», и им удалось заново создать и форматировать иудаизм для своего поколения. То, каким образом достигается этот результат, можно обозначить термином «культурная вакцинация»: когда уже сформировалось серьезное понимание иудаизма для того чтобы укрепить «иммунную систему» еврейской идентичности, необходимо осторожное, но глубокое соприкосновение с чужеродной идеологией и стилем жизни. Так еврейская община, как и еврейский индивидуум, получает возможность выработать механизмы реагирования – интеллектуальные, религиозные и этические – на вызовы, бросаемые им чуждыми идеями и культурами. Возможно, редакторы русско-еврейского журнала «Восход», решившие опубликовать переводы анализируемых здесь текстов, приняли такое решение именно потому, что и сами придерживались подобных взглядов на иудаизм<sup>28</sup>, тем более что Гаскала в России протекала сложнее, чем в Германии. В большей степени молодые поколения отказались от своего еврейского наследия, повернувшись к христианству или к радикальным политическим идеологиям [Meуer 1992, 33–41]. Представляется, что для выживания иудаизма в период Гаскалы и борьбы за гражданскую эмансипацию по всей Европе и, в частности, в Российской империи самым важным было не физическое выживание общины, а скорее сохранение еврейской идентичности вопреки иудеофобии, антисемитизму и всем жестоким притеснениям. Авторы опираются на еврейскую литературную – библейскую и пост-библейскую – традицию «сторителлинга» [Sacks 2020b, 4], то есть традицию рассказывать (отдельные) истории о своей (общей) истории, чтобы через истории еврейских семей, их конфликтов и примирений, через истории о еврейском героизме, реформаторстве и выживании достучаться до сердец еврейских читателей XIX в., дать им заряд воодушевления и моральную поддержку, несмотря на все трудности, обрести обетованное пророком Моисеем «место покоя».

---

<sup>28</sup> В дальнейших работах автор планирует более подробно исследовать эту проблематику. Также о русском литературном интересе к иудео-христианскому синтезу см., например: Толстая 2013, 8–134.

## Литература и источники

- Вальдман 2008 – *Вальдман Б.* Русско-еврейская журналистика (1860–1914): литература и литературная критика. Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета, 2008. 360 с.
- Румянцев 2001 – *Румянцев А.Р.* «Восход», «Книжки Восхода». Роспись содержания: 1881–1906. СПб.: Гершт, 2001. 262 с.
- Толстая 2013 – *Толстая Е.* Бедный рыцарь: Интеллектуальное странствие Акима Волинского. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2013. 629 с.
- Auerbach 1871 – *Auerbach B.* Dichter und Kaufmann. 7<sup>th</sup> ed. Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1871 (впервые опубликовано в 1839). 296 S.
- Bickmann 2005 – *Bickmann C.* Platonismus im Idealismus – Schellings Versuch eines «neuartigen Gottesbeweises» // Platonismus im Orient und Okzident: Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam / Ed. R.G. Khoury and J. Halfwassen. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2005. S. 247–263.
- Brandes 2018 – *Brandes Y.* The Orchard / Trans. Daniel Libenson. Jerusalem: Gefen Publishing House and Edison; New York: Gefen Books, 2018. 381 p. (originally published in Hebrew as *Hapardes shel Akiva* by Kineret Zmora Bitan Dvir, Tel Aviv, 2012).
- De Tocqueville 2004 – *De Tocqueville A.* Democracy in America / Translated by Arthur Goldhammer. New York: The Library of America, 2004. 941 p.
- Glasenapp, Horch 2005 – *Glasenapp G., Horch H. O.* Ghettoliteratur: Eine Dokumentation zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. 2 parts. *Conditio Judaica* 53–55. Tübingen: Niemeyer, 2005. 1162 p. Pt. 1. Vol. 2. Rezeptionsdokumente (*Conditio Judaica* 54). 1162 S.
- Hess 2010 – *Hess J.* Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity. Stanford, CA: Stanford University Press, 2010. 259 p.
- Heuer 2010 – *Heuer R. et al.* Lexikon deutsch-jüdischer Autoren. Berlin: De Gruyter, 2010. Vol. 18. 508 S.
- Johns, Charlesworth 1997 – Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders / Ed. by Johns L.L., Charlesworth J.H. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997. 486 p.
- Karpeles 1886 – *Karpeles G.* Geschichte der jüdischen Literatur. 2 vols. Berlin: Oppenheim, 1886. 1172 S.
- Karpeles 1909 – *Karpeles G.* Geschichte der jüdischen Literatur. Berlin: Poppelauer, 1909. 496 S.
- Koller 2020 – *Koller A.* Unbinding Isaac: The Significance of the Akedah for Modern Jewish Thought. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2020. 223 p.
- Meyer 1992 – *Meyer M.A.* Jüdische Identität in der Moderne / Translated by A.R. Frank-Strauss. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1992. 136 S. (originally published in 1990 as *Jewish Identity in the Modern World* by University of Washington Press, 1990).
- Petuchowski, Brocke 1987 – *Petuchowski J.J., Brocke M.* The Lord's Prayer and Jewish Liturgy. New York: Seabury Press, 1987. 224 S. (originally published in

- part as *Das Vaterunser: Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*. Freiburg im Breisgau, Germany: Verlag Herder, 1978).
- Philippson 1867 – *Philippson L.* Jakob Tirado. Geschichtlicher Roman aus der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts. Leipzig: Oskar Leiner, 1867. 372 S.
- Reiling 2012 – Berthold Auerbach (1812–1882): *Werk und Wirkung* / Ed. by Reiling J. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2012. 448 p.
- Ring 1870 – *Ring M.* Die Tochter des Philosophen, in Lorbeer und Zypresse: Literaturbilder, 2<sup>nd</sup> ed. Berlin: R. Lesser, 1870. 572 S. (впервые опубликовано в 1869).
- Ring 1874 – *Ring M.* Unfehlbar: Zeitroman. 4 vols. Jena: Hermann Costenoble, 1874. V. I. 216 S.; V. II. 239 S.; V. III. 266 S.; V. IV. 230 S.
- Ring 1879 – *Ring M.* Das Haus Hillel. Historischer Roman aus der Zeit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels. 3 vols. Berlin: Verlag von Otto Janke, 1879. V. I. 322 S.; V. II. 302 S.; V. III. 343 S.
- Roemer 2005 – *Roemer N.H.* Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2005. 251 p.
- Sacks 2014 – *Sacks J.* Happiness: A Jewish Perspective // *Journal of Law and Religion*. 2014. Vol. XXIX. No. 1. P. 30–47.
- Sacks 2015 – *Sacks J.* Not in God's Name: Confronting Religious Violence. London: Hodder & Stoughton, 2015. 305 p.
- Sacks 2020a – *Sacks J.* Family, Faith and Freedom (Vayechi 5780) // *Covenant & Conversation*, The Office of Rabbi Sacks, 06.01.2020. <http://rabbisacks.org/wp-content/uploads/2020/01/CC-5780-Family-Faith-and-Freedom-Vayechi-5780-3.pdf>. 5 p. (дата обращения: 15.04.2020).
- Sacks 2020b – *Sacks J.* The Story We Tell About Ourselves – Bo 5780 // *Covenant & Conversation*, The Office of Rabbi Sacks, 27.01.2020. <https://rabbisacks.org/wp-content/uploads/2020/01/CC-5780-Story-we-tell-about-ourselves-Bo-5780.pdf>. 4 p. (дата обращения: 16.08.2020).
- Sacks 2020c – *Sacks J.* Left- and Right-Brain Judaism (Tzav 5780) // *Covenant & Conversation*, The Office of Rabbi Sacks. <https://rabbisacks.org/wp-content/uploads/2020/03/CC-5780-Tzav-5780-1.pdf>. 4 p. (дата обращения: 16.08.2020).
- Schulte 2005 – *Schulte C.* Jüdischer Sokrates und jüdischer Diogenes: Platonismus und Antiplatonismus in der jüdischen Aufklärung // *Platonismus im Orient und Okzident: Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam* / Eds. R.G. Khoury and J. Halfwassen. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2005. S. 215–232.
- Seeskin 2012 – *Seeskin K.* Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 222 p.
- Sholem 1971 – *Sholem G.* The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. New York: Schocken Books, 1971. 376 p.
- Skolnik 2014 – *Skolnik J.* Jewish Pasts, Jewish Fictions: History, Memory and Minority Culture in Germany, 1824–1955. Stanford, CA: Stanford University Press, 2014. 260 p.

- Soussan 2013 – *Soussan H.C. The Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in its Historical Context*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. 193 p.
- Ungurianu 2007 – *Ungurianu D. Plotting History: The Russian Historical Novel in the Imperial Age*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2007. 323 p.
- Wilson 1993 – *Wilson J.Q. The Moral Sense*. New York: Free Press, 1997. 313 p.
- Yerushalmi 1996 – *Yerushalmi Y.H. Zakhor: Jewish History and Memory*. Seattle and London: University of Washington Press, 1996). 154 p.

*Перевод с английского Л. Привальнойкой*

---

## **The Image of the Jewish Family in German-Jewish Historical Novels of the 19<sup>th</sup> Century: Between the “Hammer” of Acculturation and Assimilation and the “Anvil” of Tradition**

**Nicolas Dreyer**

Otto Friedrich University Bamberg,  
Bamberg, Germany

PhD in Russian Literature, Adjunct Lecturer, Postdoctoral researcher (Habilitation)

ORCID: 0000-0003-3620-4155

Chair of Slavic Literatures, Institute of Slavic Studies of the Otto Friedrich University Bamberg  
An der Universität 5,  
96047 Bamberg

E-mail: nicolas.dreyer@uni-bamberg.de

**Abstract:** The Russian Jewish journal *Voskhod* (1881–1906) contains, among other originally German-language and foreign-language contributions, five German Jewish historical fictions by the German Jewish Enlightenment writers Berthold Auerbach, Ludwig Philippson and Max Ring, in Russian translation. These works, set in different periods of Jewish history, represent the struggle of a younger Jewish generation both against traditional Jewish observance and gentile intolerance towards Jews. The characters fight for more tolerance within Judaism and for an opening up of Judaism to secular education as much as they fight for participation in a majority gentile society. The primary place of these conflicts and of the success or failure of the *Haskalah* project are the characters’ families; in the works discussed, the family survives as an institution for the passing on of Judaism to the younger generation if it proves to be tolerant and reconciling enough. Analysis of the chosen literary texts reveals implied authorial perspectives which seek to modernize Judaism to enable it to co-exist with – and survive and even thrive in – an ever-increasingly secularized society. Even more so, the

characters' desire to take an active part in their diaspora society is a result of an impulse inhering in Judaism, to work towards creating a messianic age, in a secularized version which is to be universally governed by reason. The discussion suggests that such implicitly expressed positions in Jewish German historical novels, in a German *Haskalah* context, may have been of interest to the journal *Voskhod* as they may have corresponded to the intention of the journal's editors to encourage their readers on the path towards reforming but at the same time also preserving Judaism in Russia.

**Keywords:** *German and Russian Haskalah, image of the family, Jewish tradition, Jewish identity, Jewish reform, Jewish historical fiction, Bildungsroman, Entwicklungsroman, universalism, co-existence of Judaism with secularism, Berthold Auerbach, Ludwig Philippson, Max Ring, Jewish-Russian journal "Voskhod"*

#### References:

- Bickmann, C., 2005, Platonismus im Idealismus – Schellings Versuch eines «neuartigen Gottesbeweises» [Platonism in idealism – Schelling's attempt at a "novel proof of God's existence"]. *Platonismus im Orient und Okzident: Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam* [Platonism in the Orient and Occident: Neoplatonic thought structures in Judaism, Christianity and Islam], eds. R.G. Khoury and J. Halfwassen, 247–263. Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 280.
- Hess, J., 2010, *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*. Stanford, CA, Stanford University Press, 259.
- Johns, L. L., and J. H. Charlesworth, eds., 1997, *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*. Minneapolis, MN, Fortress Press, 486.
- Koller, A., 2020, *Unbinding Isaac: The Significance of the Akedah for Modern Jewish Thought*. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 223.
- Roemer, N. H., 2005, *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith*. Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 251.
- Schulte, C., 2005, Jüdischer Sokrates und jüdischer Diogenes: Platonismus und Antiplatonismus in der jüdischen Aufklärung [Jewish Socrates and Jewish Diogenes: Platonism and Antiplatonism in the Jewish Enlightenment]. *Platonismus im Orient und Okzident: Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam* [Platonism in the Orient and Occident: Neoplatonic thought structures in Judaism, Christianity and Islam], eds. R.G. Khoury and J. Halfwassen, 215–232. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 280.
- Seeskin, K., 2012, *Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair*. Cambridge: Cambridge University Press, 222.

- 
- Sholem, G., 1971, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York, Schocken Books, 376.
- Skolnik, J., 2014, *Jewish Pasts, Jewish Fictions: History, Memory and Minority Culture in Germany, 1824–1955*. Stanford, CA, Stanford University Press, 260.
- Ungurianu, D., 2007, *Plotting History: The Russian Historical Novel in the Imperial Age*. Madison, WI, University of Wisconsin Press, 323.

УДК 392.3  
ББК 63.52

**«Мы никого не притесняли»:  
особенности кросс-культурных контактов  
в смешанных семьях  
(по материалам экспедиций в Приднестровье)**

***Наталья Михайловна Киреева***

Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия

Кандидат исторических наук, доцент

ORCID: 0000-0001-8102-7755

Учебно-научный Центр библеистики и иудаики

Российского государственного гуманитарного университета

125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6

E-mail: natalya.kireeva@gmail.com

***Любовь Вячеславовна Чиркина***

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»,

Москва, Россия

Магистр культурологии

ORCID: 0000-0002-4833-5315

Школа культурологии НИУ ВШЭ

Россия, 101000, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4

E-mail: chirkina.luba@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.11

**Аннотация:** Статья посвящена проблеме межэтнических брачных союзов, в основу исследования легли экспедиционные материалы, собранные в Приднестровье в 2017–2019 гг. В еврейской среде в советский период традиция смешанных браков получает широкое распространение, такие союзы приводят к трансформации классического определения еврейства, что в свою очередь оказывает влияние на представления партнеров о собственной

---

Исследование было проведено в рамках грантовой программы Исследовательского центра Частного учреждения культуры «Еврейский музей и Центр толерантности» (Москва) при финансовой поддержке А.И. Клячина и в рамках полевых экспедиций Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер».

идентичности. Авторами было собрано и проанализировано 29 интервью с информантами (евреями и неевреями), состоявшими в смешанных браках, и их детьми; были выделены три основных зоны напряжения в межэтнических семьях (восприятие данного союза окружающими, имянаречение ребенка и похороны) и три стратегии преодоления напряжения: выбор нейтральной и светской традиции; компромисс (сочетание двух традиций) и интеграция одного из партнеров в культуру другого. В качестве зоны кросс-культурного взаимодействия информанты выделяли праздники; связанные с ними традиции, как правило, были смешанными (например, Песах и Пасха). Авторы приходят к выводу, что описываемый синтез культур приводит к дрейфу идентичности информантов и трансформации представлений о «настоящем еврее», согласно которым знания о традиции или практические навыки становятся важнее принципов галахи.

**Ключевые слова:** *межэтнические браки, полевые исследования, этническая идентичность, дрейф идентичности, евреи Приднестровья, кросс-культурные контакты*

Тема кросс-культурных контактов в смешанных семьях является довольно хорошо изученной [Амосова, Пахомова 2012; Носенко-Штейн 2013; Каспина 2017]. Мы предлагаем вновь обратиться к ней, взяв за основу материал, собранный в ходе этнографических экспедиций в Молдову и Приднестровье (сезоны 2017–2019 гг.). Источниками для нашего исследования послужили 29 глубинных интервью, проводившихся в Рыбнице и Дубоссарах (Приднестровье), а также в Резине и Кишиневе (Молдова). Основным методом нашего исследования является анализ устных интервью как свидетельств о себе.

Межэтнические браки интересуют нас прежде всего как привычное явление советской и постсоветской реальности, бросающее вызов классическому определению еврейства. В центре нашего внимания будут информанты, которые с точки зрения этого определения находятся на периферии или даже за границей указанной социальной группы. Однако при этом представление о собственной идентичности информантов может существенно отличаться от традиционного галахического определения еврейства<sup>1</sup>. Таким образом, мы

---

<sup>1</sup> Подробный анализ особенностей идентичности у потомков межэтнических браков см.: Носенко 2004.



будем рассматривать идентичность в качестве ментального конструкта<sup>2</sup>, в этом случае она является следствием выбора<sup>3</sup>, а самоопределение может отличаться от внешних оценок и культурных ярлыков.

В современном мире традиционное определение еврейства как в первую очередь религиозной группы уступает место культурной идентификации, более свободной и, следовательно, более гибкой в отношении решения, кого считать частью данного сообщества [Носенко-Штейн 2018]. Однако на это решение продолжает оказывать влияние этнический или даже генеалогический принцип. В ходе опроса, проводившегося в 2007–2010 гг., 44,9% респондентов на вопрос, что значит для них быть евреем, указывали в качестве варианта ответа – «быть сыном/дочерью родителей евреев»; 36,2% выбрали вариант – «быть сыном/дочерью одного из родителей – еврея/еврейки» и лишь 7,2% отметили, что евреем считают рожденного от матери-еврейки<sup>4</sup>. Также для дальнейшего анализа важно, что 44,9% указали в качестве признака еврейства вариант – «восприниматься другими как еврей(ка)» [Носенко-Штейн 2013, 60].

---

<sup>2</sup> Формирование данного постмодернистского подхода, рассматривающего этническую идентичность как субъективный продукт, связано с критикой таких понятий, как этнос и нация. См.: Андерсон 2016; Хобсбаум 1998. О личностно-ориентированном подходе к определению идентичности и перспективах ее исследования на микроуровне см.: Тишков 2003.

<sup>3</sup> Следует отметить, что подобный подход к определению еврея был частью дискуссии в рамках разработки «Закона о возвращении». Так, в марте 1958 г. министр внутренних дел государства Израиль Исраэль Бар-Иегуда издал директиву для служащих регистрационного ведомства, в которой содержалось следующее определение: «Лицо, чистосердечно декларирующее свое еврейство, следует регистрировать как еврея, не требуя от него иных доказательств». Впоследствии эта директива была уточнена, а затем и вовсе отменена. Однако в начале 60-х гг. в рамках известного дела «Освальд Руфайзен против министра внутренних дел» в дискуссии о том, кто имеет право называться евреем, вновь начинает учитываться субъективное мнение, однако на этот раз евреем предлагают называть того, кого таковым признают другие. В настоящее время определение еврейства в «Закоме о возвращении» основано на галахе: «Евреем считается тот, кто рожден от матери-еврейки и не перешел в другое вероисповедание, а также лицо, принявшее иудаизм». См. подробнее: Фарбер 2007, 345–381. Подобная дискуссия – кого признать евреем? – является классическим примером этнической процессуальности, когда органы государственной власти определяют признаки этноса и влияют на конструирование идентичности.

<sup>4</sup> См. также: Синельников 2004.

Принимая во внимание распространенность межэтнических браков в советский и постсоветский периоды<sup>5</sup>, а также активную консолидирующую деятельность еврейских организаций, в фокус внимания нашего исследования попадают прежде всего активные члены еврейской общины. Их опыт в силу пограничного положения в данной общине позволяет более рельефно очертить проблему еврейской идентичности и проследить роль кросс-культурных контактов в преодолении напряженных ситуаций, возникающих при соприкосновении «своей» и «чужой» традиций.

В числе 29 интервью, отвечающих заданным критериям, были проанализированы:

– 12 интервью с информантами, состоявшими в межэтнических браках (первое поколение): из них 8 интервью были взяты у женщин-неевреек, состоявших в браке с евреем; 3 интервью – у евреек, вышедших замуж за нееврея, и 1 интервью – у еврея, женившегося на нееврейке;

– 17 интервью с детьми от смешанных браков (второе поколение): из них 9 интервью были проведены с дочерьми, рожденными еврейскими матерями; 5 интервью взято у дочерей, рожденных от отцов-евреев; 2 интервью с сыновьями, рожденными еврейскими матерями, и 1 интервью с сыном, рожденным от отца-еврея.

Анализ статистики по брачным союзам детей от смешанных браков демонстрирует, что в большинстве случаев ребенок, рожденный в межэтническом браке, также выбирает себе партнера нееврея. Из отобранных 14 интервью с детьми от смешанных браков, восемь указывают на продолжение традиции межэтнических союзов. Особенно важно, что дети от смешанных браков, выбирающие в качестве супруга еврея или еврейку, рождены от матерей-евреек, подобное вероятнее всего обусловлено влиянием галахических установок<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Согласно статистике, собранной в 2000–2010 гг. Е.Э. Носенко-Штейн, «менее половины российских евреев рождены в моноэтнических браках; еще около 3% – евреи на три четверти; у более 36% – один родитель нееврей; менее 9% указали, что они евреи на одну четверть; и у 4,3% еще более отдаленные еврейские корни» [Носенко-Штейн 2018, 546].

<sup>6</sup> «Многие считают, что галахический принцип при определении еврейства не нужен; однако доля тех, кто полагает это необходимым для заключения брака, достигает почти 75%» [Носенко-Штейн 2018, 546].

В статье будут рассмотрены основные конфликтные зоны, связанные с ситуациями, в которых требуется сделать выбор в пользу традиции одного из партнеров, и стратегии преодоления подобных конфликтов; будет выделена наиболее актуальная для информантов зона кросс-культурных контактов и приведены примеры межэтнического взаимодействия в ней; будет затронута проблема интеграции в еврейскую общину членов смешанных семей и значение общины и еврейских организаций в формировании еврейской идентичности; в заключение будут выделены дополнительные маркеры еврейской идентичности, которые влияют на самоопределение членов смешанных семей, но отличаются от галахического определения еврейства.

### **Конфликты в межэтнических союзах и стратегии их преодоления**

Перейдем к рассмотрению стратегий преодоления конфликтов в межэтнических союзах. Нас будут интересовать зоны напряжения, то есть те ситуации, в которых партнерам приходится выбирать в пользу одной или другой традиции. Выделяют три классические зоны напряжения в смешанных союзах, все они связаны с обрядами жизненного цикла: это свадьба, инициация ребенка и похороны [Каспина 2017]. На основании проведенных интервью мы можем сделать два уточнения. Во-первых, учитывая, что все свадьбы без исключения были светскими, центральной конфликтной зоной становится не выбор обряда, а восприятие данного союза родителями жениха и невесты. Во-вторых, в собранных интервью отсутствуют упоминания об обрезании ребенка от смешанного брака. Фактически во всех случаях, о которых пойдет речь далее, обсуждается лишь вопрос, как назвать ребенка: проблема инициации ребенка сводится к дискуссиям об имянаречении. Важность похоронной традиции сохраняется неизменной как в межэтнических союзах, так и для детей от смешанных браков. Какие же стратегии можно выделить в качестве механизмов преодоления конфликтов, связанных с ключевыми точками напряжения, которые мы считаем маркерами традиции?

### Свадьба

Большинство наших информантов родились в 40-е гг.<sup>7</sup> В советский период любой религиозный обряд был сопряжен с большим количеством сложностей, поэтому ни в одном из интервью не упоминается выбор между хупой и венчанием. Свадьбы всегда были светскими, однако довольно часто информанты подчеркивают, что их союз является гражданским. В этом косвенно можно усмотреть влияние еврейской традиции<sup>8</sup>. Хупа не воспринимается как таинство, сопоставимое с обрядом венчания, это лишь дань социальным приличиям, поэтому еврейская среда гораздо быстрее была готова смириться с незарегистрированной в ЗАГСе парой, нежели любая другая. Информанты неевреи отмечают, что о как таковом существовании хупы они узнали уже под влиянием хеседа или побывав на свадьбе родственников в Израиле.

Что касается преодоления напряжения, связанного с восприятием брака еврейскими родителями, самой эффективной стратегией ожидаемо оказывается адаптация партнера-нееврея и его готовность перенять чужую традицию. Рассмотрим один из наиболее показательных примеров.

Сначала она [свекровь] **очень расстроилась** из-за нашего брака, тут многие еврейки сватались, он был высокий с высшим образованием. **А потом она уже смирилась** с этим, очень меня приняла и любила, и всегда **называла меня – *фригеле***<sup>9</sup>, птичка. Потом **внуков очень любила** (ССМ, жен.)<sup>10</sup>.

Показательно, что в качестве символа включения в семью здесь выступает еврейское прозвище.

Один из редких примеров изначального приятия партнера-нееврея – история знакомства с матерью будущего супруга после того,

<sup>7</sup> См. список информантов в конце статьи.

<sup>8</sup> Мы благодарим В.А. Дымшица, который обратил наше внимание на данную особенность.

<sup>9</sup> Информантка в данном случае приводит в искаженном виде идишское слово *фейгеле*.

<sup>10</sup> Здесь и далее мы приводим сокращенные имена информантов и указание пола в скобках, поскольку гендерные различия часто влияют на характер нарратива. В конце статьи приводится полная расшифровка имен с краткими биографическими данными.

как невеста попала под сильный дождь и предстала перед свекровью вымокшей.

**И меня приняли. Обычно евреи не очень-то принимают.** Говорит: «Мама, я не один». Она взяла меня вот так, повела в спальню и дала мне всё. И лифчик, и трусики, и комбинацию. Тогда я поняла, что она, как мама, поняла, что я вот... (РМИ, жен.).

Здесь символом включения в семью является подарок, причем довольно интимный, указывающий на расположение матери-еврейки и ее положительное отношение к будущему союзу.

### *Инициация ребенка*

Перейдем к стратегиям принятия решения об инициации ребенка. Как уже было отмечено выше, в интервью отсутствуют упоминания об обрезании ребенка в младенчестве, также не удалось записать ни одной истории о конфликтах или семейных спорах по этому поводу. Всего два случая обрезания в зрелом возрасте были упомянуты информантами: в одном случае ребенок, рожденный от матери-еврейки, был обрезан при поступлении в иешиву; в другом – сын отца-еврея сделал обрезание после переезда в Израиль, объясняя это тем, что желает следовать традиции страны проживания.

Основной актуальной практикой, связанной с инициацией ребенка, которая обсуждается в межэтнических семьях, является имянаречение<sup>11</sup>. В качестве выхода из потенциальной конфликтной зоны могло использоваться безопасное общее поле советской культуры, то есть выбор нейтрального имени для ребенка. Однако следует учитывать, что в советской еврейской традиции существовали имена-альтернативы, например Владимир (Зеев), Григорий (Гилель) или Зиновий (Залман/Зяма). Данная практика позволяла, с одной стороны, дать ребенку «еврейское» имя, а с другой, была приемлема для партнера-нееврея.

Более того, требование ашкеназской культуры давать имена по умершим родственникам предполагало совпадение лишь первой буквы имени; в таком случае, называя сына в честь отца, носившего имя

---

<sup>11</sup> Об особенностях еврейских традиций имянаречения в советский период см.: Амосова, Николаева 2010.

Моисей, можно было выбрать более нейтральное имя – Михаил. В одном из интервью информант довольно категорично заявил, что имянаречение внучки в согласии с еврейской практикой называть ребенка по имени умершего члена семьи «даже не обсуждалось» (ДИИ). Показательно, что выбранное для внучки имя Марина позволило при отсутствии четкой ассоциации с еврейством все же следовать традициям имянаречения.

В ряде случаев имена, характерные для еврейского ономастикона, трактовались исключительно в советском контексте; так, информантка с именем Зоя объясняла, что ее назвали в честь Зои Космодемьянской. Встретились нам и абсолютно советские имена, например Дамира (акроним восклицания «Да здравствует мировая революция!»).

Еще одной стратегией имянаречения являлся компромисс: например, супруга-нееврейка упоминает, что дочь была названа в честь сестры мужа-еврея, а для сына выбрал имя отец информантки.

В межэтнических браках частотной была перемена имени, особенно при поступлении детей в университет или при приеме в комсомол.

**В паспорте старались делать русские имена, когда принимали в комсомол, в партию, старались русские.** Было немного боязно (ДМВ, муж.).

Нами был зафиксирован случай перемены имени мужем-евреем, на этом настаивала супруга-нееврейка.

Потом уехала в Ставрополь, и сына перевела на свою фамилию – Шевченко. И он стал Александр Рудольфович Шевченко. И заставила Рудольфа сменить еврейское имя на Рудольф. Он был Рувин (БТД, жен.).

### *Похоронная обрядность*

Переходя к формам преодоления напряжения при выборе между еврейским и нееврейским похоронным обрядом, отметим, что самой распространенной из них, как правило реализующейся детьми от смешанных браков, является практика погребения родителей на разных кладбищах. Часто дети соблюдают две традиции посещения

кладбищ – еврейскую и славянскую. Особенности еврейского похоронного обряда известны также партнерам-нееврейям.

Похоронили (мужа) на еврейском кладбище. **Похороны не совсем еврейские и не совсем местные.** Надгробие – могеновид и никаких крестов (БТД, жен.).

**Папа похоронен на еврейском кладбище в Резине, а мама на православном.** Кладбища не отличаются особо. Памятник у папы черный, у мамы такой серый. Когда на кладбище ходишь, у евреев принято не цветы на кладбище, а камешек. Так и делаем. **Маме цветы, а папе камешек,** иногда и папе цветы (ЖРН, жен.).

В редких случаях удавалось похоронить партнера-нееврея на еврейском кладбище.

Папа – не еврей, но его похоронили у **края еврейского кладбища** <...> **он прожил в этом обществе,** среди маминой родни, и потому посчитали нужным так сделать. **Если бы похоронили его на православном, то и традиции надо было бы соблюдать православные.** **Памятник ему поставили без креста** (СЗВ, жен.).

В интервью довольно подробно рассказывается, что, хотя родители очень хотели быть похороненными рядом, им это не удалось. Информанты объясняют это стечением обстоятельств, однако символично, что партнер-нееврей оказывается в итоге у края еврейского кладбища.

Еще один важный момент связан с изменением роли партнера-нееврея после смерти супруга. В этом случае вдова или вдовец могут взять на себя обязательство поминать родственников супруга.

После смерти мужа я соблюдаю такую традицию, в день памяти родственников, которых нет – муж с вечера зажигал светильник, и он горел сутки. **Мужа нет, и я зажигаю, за бабушку, за дедушку его, за родителей** (ССМ, жен.).

На старом кладбище я **восстановила две могилки родителей свекров** (ТТВ, жен.).

Похоронная традиция воспринимается детьми от смешанных браков как важная обязанность, возложенная на них, долг, через который осуществляется связь поколений. Иногда эта связь подтверждается

в снах, когда дети получают одобрение родителей за исполненную заповедь.

У меня был такой сон, не знаю – вещий, не вещий. Маму увидела молодой. И ей так было хорошо. **Может это благодарность того, что соблюдены традиции, на кладбище еврейском похоронена, памятник поставлен (ЧЛИ, жен.).**

Подводя итог анализу потенциально конфликтных ситуаций, возникающих в межэтнических семьях в связи с рождением ребенка, свадьбой или похоронами, можно выделить три стратегии преодоления напряжения. Первая стратегия становится возможной благодаря общей культурной традиции, носителями которой являются оба партнера. В качестве такой нейтральной зоны выступают советские практики. В этом случае выбор между традицией отца или матери, мужа или жены не стоит; подобная стратегия реализуется в ассимилированных семьях; в ходе интервью такие информанты, как правило, очень мало знают и помнят о еврейской традиции.

Вторая стратегия – компромисс: право на имянаречение в рамках этой модели, при условии рождения более одного ребенка, может делиться между родителями; похороны также могут быть организованы на разных кладбищах и в соответствии с обеими традициями.

Третья стратегия – интеграция партнера нееврея в еврейскую семью; в таком случае партнер нееврей всегда идет на уступки при выборе имени ребенка и желает быть похороненным на еврейском кладбище. Среди собранного нами материала преобладает вторая стратегия.

### **Кросс-культурные контакты в смешанных семьях**

Обратимся к примерам синтеза двух традиций и затронем самые показательные сюжеты, связанные с кросс-культурными контактами. Наиболее важными зонами кросс-культурного взаимодействия на основе анализа собранных интервью являются праздники и в более широком контексте – кухня и кулинария. В отличие от обрядов жизненного цикла праздничная трапеза не требует от партнеров, состоящих в межэтническом браке, однозначного решения, чьей культуре следовать, ведь здесь возможно совмещение. Симбиотическая



традиция, которая при этом возникает, хотя и различается от семьи к семье, имеет универсальные черты. Показателен классический пример празднования Песаха и Пасхи, когда происходит смешение двух практик, подчас в рамках одной трапезы. Подобное совершенно невозможно представить в религиозной среде (как, впрочем, и сам межэтнический брак), однако в советском контексте, когда от традиционных законов и обрядов остаются лишь отдельные символы, это вполне осуществимо.

Православную Пасху праздновали, мы в свое время **все праздновали**. Жена на Пасху пекла куличи и пасху пекла, и яйца красила, делала всё как положено. Я мацу приносил в дом, когда семья была. **У нас было и то, и то – и кулич, и маца. И сейчас у меня и то, и то. Сейчас пасха лежит на полочке, и маца лежит** (ДИИ, муж.).

Информанты-неевреи подчеркивают, что именно в сочетании двух пасхальных традиций проявлялось уважение партнера-еврея к их культуре, а сама практика совместного празднования объединяла семью, символизируя равноправие супругов.

Нас свекровь приглашала на Песах, она готовила бульон и из мацы запеканку, кугл из картофеля. У неё отмечали. Потом с 90-х стали знакомить с традициями. Мне муж объяснил, как мама делала кугл, и я делала. И православную пасху отмечали, **мы друг друга не притесняли – мы соблюдали, отмечали праздники мужа, а он уважал мои праздники**. Пекла куличи, яйца красила, **мы ту Пасху отмечали, и эту**. Но уже попозже, а в молодости **мы к свекрови ходили, а моя мама присылала нам куличи** (ССМ, жен.).

В данном фрагменте интервью мы также наблюдаем не только взаимодействие супругов, но и шире – контакт между двумя семьями, он выражается в двух наборах гостинцев в честь праздника. Также важно, что жена-нееврейка осваивает еврейские кулинарные рецепты. Другой вариант кросс-культурного контакта: мать информанта-еврея (ДМВ) перед Песахом посещала семью снохи, в которой была большая и удобная печь, в ней она выпекала мацу.

В межэтнических брачных союзах подчас рождается собственная микротрадиция, являющаяся примером синкретизма.

**На [еврейский] Новый год** ходили в ресторан. А когда нас не приглашали, мы дома зажигали свечу, у нас была такая свеча из Иерусалима: свечи, склеенные внизу (ССМ, жен.).

Вероятно, свеча, которую описывает информантка, – это сувенир, который покупают в Иерусалиме в христианском квартале Старого города паломники. Свеча представляет собой 33 небольшие свечки (символизирующие 33 года земной жизни Иисуса), склеенные вместе. Тот факт, что зажигание этой свечи становится частью празднования Рош ха-Шана, как нам кажется, показывает, что для информантки и, по-видимому, для ее супруга израильское становится синонимом еврейского, и даже такой очевидно христианский объект (на свече как правило изображен крест) не является препятствием к тому, чтобы органично вписаться в семейный ритуал празднования еврейского Нового года.

По-видимому, эти же свечи вспоминает и другая наша информантка, в ее нарративе, наравне со свечами, фигурирует также флаг Израиля:

У меня, кстати, из Иерусалима есть **флаг Израиля и свечи из Иерусалима** (ТТВ, жен.).

Перед нами наглядный пример диффузии светских и религиозных символов, которая приводит к идентификации израильского как еврейского, что в свою очередь вытесняет любую, даже самую очевидную связь объекта (свечей) с христианским контекстом. В этих двух случаях жена-нееврейка воспринимает как часть традиции мужа то, что со всей очевидностью имеет отношение к ее собственной культуре.

Характерной чертой идентичности потомков от смешанных браков является подмена христианского советским при противопоставлении культуры отца и культуры матери. Например, в одном из интервью отмечается, что в семье праздновались наравне с еврейскими *крестьянские* праздники.

Все вот эти праздники и **Октябрьская**, вот это всё, **папа был же украинец**, они не общались по-еврейски и эти все сёстры, только тетя Роза имела еврейского парня (ЛАЛ, жен.).

Хотя в целом праздничный цикл скорее является зоной бесконфликтных контактов, редкие примеры негативного отношения к праздникам партнера также встречаются. Примечательна история, в которой супруг-нееврей крайне настороженно относился к еврейской маце и отказывался ее есть. Жена-еврейка, желая позлить мужа, схитрила и приготовила из молотой мацы торт «Наполеон», который муж очень любил. Финал истории довольно драматичен: «Муж съел, потом рассказала ему, что это еврейская пасха. Обиделся, потом к другой женщине ушёл» (ЗАМ).

### **Дрейф идентичности в смешанных семьях**

В заключение рассмотрим, пожалуй, один из самых важных моментов для анализа межэтнических браков – влияние, которое данный союз оказывает на идентичность супругов. Можно утверждать, что у неевреев в союзах, где у партнера-еврея сохраняется, пусть и редуцированно, знание о еврейской традиции, наблюдается дрейф идентичности [Тишков 2003, 120–123]. Представление о себе эволюционирует под влиянием внешней оценки и притягивания / отталкивания культурой партнера-еврея. Важно, что данная оценка формируется не только на основе классических критериев (например, галахи), но и через набор доступных в данный момент и в данном месте культурных конфигураций. На это влияет большая демократизация механизмов включения в еврейскую общину, характерная, по мнению исследователей, для удаленных от центра провинциальных городов, в которых нет уважаемого харизматического религиозного лидера или группы авторитетных еврейских старожил, а также возникающая при условии сокращающегося числа евреев [Амосова, Пахомова 2012, 233–234]. В подобном контексте переосмысливается само понимание *еврейского*, выражающееся в появлении новых критериев *настоящего еврея*. Например, в подобном контексте может появиться понятие *еврейства по мужу*:

У меня **еврейство по линии мужа**. В общину меня сразу не приняли, так Сигал Семен Владимирович сказал: «Если кто еврейка, так это Татьяна. Она всё соблюдает» (ТТВ, жен.).

Еще одним мотивом является рассказ о более тщательном соблюдении еврейских традиций супругами-нееврейками.

Алла [еврейская подруга информантки]: «Какой праздник?» – Пасха. Она мне: **«Ах ты, жидовка! Ты лучше все праздники знаешь!»**

Он [еврей Володя] всегда сидел вот тут и говорил: **«Я только у Марии Ивановны могу кушать. У неё действительно кошерная»** (РМИ, жен.).

Мы полагаем, что *настоящими евреями* информантов делает участие в еврейских общинных организациях, большую роль здесь играет система хеседов. Если для членства в религиозной общине требуется подтверждение еврейства по галахе, то при определении того, кто может пользоваться услугами хеседа и участвовать в его программах, действует «Закон о возвращении». Фактически членами еврейской организации становятся супруги (и даже вдовы и вдовцы) евреев, а также их дети и внуки. Такое расширенное понимание общины, особенно при условии отсутствия сильного религиозного еврейского лобби в городе, приводит к более свободным формам еврейской идентичности.

В Рыбнице, где проживает бóльшая часть наших информантов, история хеседа особенно примечательна: в 2011 г. Хесед Рахель в Рыбнице возглавила Зинаида Сергеева (ЗСВ), которая происходит из смешанной семьи. Она отмечает, что пока не пришла в хесед, была «далека от еврейского», однако впоследствии стала гораздо больше интересоваться традицией матери. Показательно, что в данном случае укрепление еврейской идентичности через приобщение к хеседу происходит не у благополучателя услуг этой организации, а у ее работника. В 2018 г. Хесед Рахель из-за прекращения внешнего финансирования перешел на самокупаемость, было открыто кафе «БлинОК», все доходы которого идут на благотворительные проекты хеседа [Елисеева 2020]. Ситуация, когда работники хеседа демонстрируют осознанное желание помогать подопечным даже без спонсорской поддержки, является довольно нетипичной.

В интервью Зинаида Викторовна подчеркивает, что в еврейскую общину города Рыбницы, которая также собирается в хеседе, хотя юридически зарегистрирована по другому адресу, «входят все: и дети, и взрослые, и старики, и все члены семьи, **любой, кто поддерживает евреев и ему нравится культура, вера, он может стать членом общины. Называется, плати взнос, и пожалуйста**». Уни-

кальность примера рыбницкого хеседа в том, что переход на самокупаемость привел к большей свободе в вопросе, кого считать евреем: теперь это решают не спонсоры, руководствующиеся принципами галахи и «Закона о возвращении», а сама организация. Даже иудейская община Рыбницы позиционирует себя как светская, членом ее может стать любой, кто платит взносы. Здесь вновь наблюдается существенное отличие от традиционной модели: материальная помощь хеседа укрепляет идентичность за счет знакомства с еврейской традицией, прививаемой также через хесед. В Рыбнице, напротив, приход в общину, внесение членских взносов, участие в поддержании работы хеседа первично и не зависит от помощи со стороны данной организации. На наш взгляд, это свидетельствует о более прочном и осознанном выборе традиции и членами смешанных семей. Такая модель «помощь общине укрепляет идентичность» может быть противопоставлена классической модели: «помощь общины укрепляет идентичность». Безусловно, не следует забывать о возрастном критерии: пожилые информанты скорее реализуют классическую модель в силу того, что в хесед их приводит потребность в помощи.

Подкрепим данный тезис сравнением приведенных свидетельств из Рыбницы с описанием преимущества членства в еврейской общине, записанным нами в Дубоссарах, где скорее находит отражение классическая модель.

Хорошо, что есть такая организация, которая напоминает, что **не здравствуйте, а шалом**. Самое главное от этой общины теплом веет. <...> Украинская община – поют и пляшут, молдавская община – борются за латиницу. **Только еврейская община кормит, одевает, заботится!** Какая самая лучшая община? (ЯТЯ, муж.).

Рассмотрев основные стратегии решения вопросов, связанных с обрядами жизненного и календарного циклов в межэтнических семьях, можно отметить, что если имянаречение и похороны являются потенциально конфликтной зоной, то свадебная обрядовость, видимо, в силу рудиментарности религиозных свадебных традиций в советский период, как правило, не вызывает напряжения в отношениях между партнерами. Праздники становятся пространством активного кросс-культурного контакта также в силу того, что в со-

ветский период они утрачивают свое религиозное значение, сохраняя только этнический субстрат, поэтому пасхальный стол, на котором присутствует и маца, и кулич, является лишь отражением смешанного характера семьи и символом взаимного уважения партнеров к традициям друг друга.

Гораздо труднее однозначно охарактеризовать этническую идентичность не только потомков от смешанных браков, но зачастую и партнеров-неевреев, которые также могут называть себя евреями. Во многих интервью мы наблюдаем дрейф идентичности; это касается не только изменения самовосприятия партнера-нееврея или потомка от смешанного брака, когда они начинают ходить в хесед или становятся членами еврейской общины, но и изменения ожиданий, предъявляемых общиной к еврею. На примере собранных интервью мы видим, что набор доступных культурных конфигураций, влияющих на идентичность, трансформируется в сторону большей светскости (особенно это релевантно для общины Рыбницы). Это приводит к тому, что на первый план выходят не принципы галахи, а скорее знания о традиции или даже практические навыки, например искусство испечь правильный «Наполеон»: «Соседки меня научили делать “Наполеон” по-своему. И когда папа [еврей] пришел попробовать, он сказал: “Вот теперь ты настоящая еврейка”» (ДЕИ, жен.).

#### Информанты

БТД – Барштейн (Голованова) Татьяна Дмитриевна, род. в 1949 г. в Перми, в 1971 г. переехала в Рыбницу. Муж – еврей.

ДЕИ – Драндарь Евгения Исааковна, род. в 1957 г. в Свердловской обл., в 1960 г. переехала в Рыбницу. Отец – еврей; замужем за болгаринном.

ДИИ – Добчис Израиль Израилевич, род. в 1953 г. в Дубоссарах. Жена – нееврейка.

ДМВ – Демичев Михаил (Мойше) Владимирович, род. в 1943 г. в Киргизии, после эвакуации в 1947 г. вернулся в Рыбницу. Мать – еврейка, отец – русский, жена – русская.

ЖРН – Жукова (Маркович/Кислюк) Раиса Ниселевна, род. в 1946 г. в Оренбурге, приехала в Резину, потом в 1975 г. в Рыбницу. Отец – еврей, мать – русская, муж – нееврей.

- ЗАМ – Зубко (Кернер) Анна Моисеевна, род. в 1946 г. в Брянске, в 6 месяцев перевезли в Рыбницу, потом в Резину. Отец – еврей, мать – нееврейка, муж – молдаванин.
- ЛАЛ – Лешан (Алексеевко) Алла Леонтьевна, род. в 1941 г. в с. Воронково Рыбницкого р-на. Мать – еврейка, отец – украинец, замужем за молдаванином.
- РМИ – Ротарь Мария Ивановна, род. в 1937 г. в Резинском р-не. Муж – еврей.
- СЗВ – Сергеева Зинаида Викторовна, род. в 1969 г. в Рыбнице. Еврейка по матери; отец – русский.
- ССМ – Сандлер Стефанида Михайловна, род. в 1946 г. в районе Измаила, Одесская обл., с 1975 г. живет в Рыбнице. Муж – еврей.
- ТТВ – Тарнопольская Татьяна Васильевна, род. в пос. Лиозно Витебской обл. Белоруссии, живет в Рыбнице с 1972 г. Муж – еврей.
- ЧЛИ – Черватюк Людмила Ивановна, род. в 1955 г. в Рыбнице. Еврейка по матери; муж – русский.
- ЯТЯ – Янушкевич (Лакриц) Тамара Яковлевна, род. в 1942 г. в Оренбурге, в Дубоссарах с 1974 г. Отец – еврей, муж – украинец.

#### Литература и источники

- Амосова, Николаева 2010 – *Амосова С., Николаева С.* Практики перемены имен у евреев Подолии и Буковины в советский период // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Институт славяноведения РАН, 2010. С. 259–280.
- Амосова, Пахомова 2012 – *Амосова С., Пахомова С.* «Свой среди чужих»: варианты интеграции неевреев в еврейскую религиозную и общинную жизнь // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Институт славяноведения РАН, 2012. С. 211–225.
- Андерсон 2016 – *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016. 416 с.
- Елисеева 2020 – *Елисеева Н.* Коллектив рыбницкого социального буфета «Блин-НОК» отметил двухлетнюю годовщину // Рыбницкое интернет телевидение. 19.02.2020 (дата обращения: 10.05.2020).
- Каспина 2017 – *Каспина М.М.* Русские родственники советских евреев: Взаимовлияние и конфликт традиций // Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Институт славяноведения РАН, 2017. С. 298–314.
- Носенко 2004 – *Носенко Е.Э.* Быть или чувствовать? Основные аспекты формирования еврейской идентичности у потомков смешанных браков в современной России. М.: Институт востоковедения РАН; Крафт+, 2004. 400 с.

- Носенко-Штейн 2013 – *Носенко-Штейн Е.Э.* «Передайте об этом детям вашим, а их дети следующему роду». Культурная память у российских евреев в наши дни. М.: Институт востоковедения РАН; МБА, 2013. 576 с.
- Носенко-Штейн 2018 – *Носенко-Штейн Е.Э.* Историко-культурная специфика и проблема идентичности // *Евреи / Отв. ред. Т.Г. Емельяненко; Е.Э. Носенко-Штейн.* М.: Наука, 2018. С. 542–551.
- Синельников 2004 – *Синельников А.Б.* Еврейство только по матери – путь в тупик. Где выход? // *Диаспоры.* 2004. № 3. С. 100–138.
- Тишков 2003 – *Тишков В.А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.
- Фарбер 2007 – *Фарбер З.* Еврей – кто он? Национальное и религиозное определение еврейства в прецедентах постановлений. М.: Мосты культуры / Гешарим, 2007. 512 с.
- Хобсбаум 1998 – *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 года. М.: Алетейя, 1998. 306 с.

---

**“We Didn’t Oppress Anyone”:  
Peculiarities of Cross-Cultural Contacts in Mixed Families  
(Based on the Field Material from the Expeditions to Transnistria)**

***Natalya Kireeva***

Russian State University of the Humanities,  
Moscow, Russia

PhD in history, associated professor

ORCID: 0000-0001-8102-7755

Russian State University of the Humanities

Center for Biblical and Jewish Studies

Miusskaya sq. 6, Moscow, GSP-3, 125993, Russia

E-mail: natalya.kireeva@gmail.com

***Liubov Chirkina***

National Research University “Higher School of Economics”

Moscow, Russia

M.A. in Cultural Studies

ORCID: 0000-0002-4833-5315

The HSE School of Cultural Studies

Staraya Basmanaya st., 21/4, Moscow, 101000, Russia

E-mail: chirkina.luba@yandex.ru



**Summary:** The article is devoted to the study of mixed marriages based on materials collected in expeditions to Transnistria in 2017–2019. Mixed families are common practice in the Soviet period they act as a source for transformation classical definition of Jewish identity, that in turn have an impact on the partner self-identification. The authors collected and analyzed 29 interviews with mixed married partners (Jews and non-Jews) and their children. Three zones of tension were identified (outwardly attitude towards marriage; name-giving; funeral traditions) and three strategies of conflict resolution (choosing a neutral and civil zone; compromise; integration of one partner into the culture of the other). The cross-cultural interaction zone was represented by holiday cycle that gave an opportunity to mix traditions (Passover / Easter, for example). The authors note that described synthesis of cultures leads to an identity drift and to a transformation of the concept of a “real Jew” where the knowledge of tradition or practical skills become more important than Halakhic principles.

**Keywords:** *mixed marriages, field studies, ethnic identity, identity drift, Jews in Transnistria, cross-cultural contacts*

#### References:

- Amosova, S., and S. Nikolaeva, 2010, Praktiki peremeny imen u evreev Podolii i Bukoviny v sovetskii period [Practices of name changing among Jews of Podolia and Bukovina during the Soviet period]. *Dialog pokolenii v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [Dialogue of generations in Slavic and Jewish cultural traditions], eds. O.V. Belova et al., 259–280. Moscow, Tsentr nauchnykh rabotnikov i prepodavatelei iudaiki v vuzakh “Sefer”, Institut slavianovedeniia RAN, 432.
- Amosova, S., and S. Pakhomova, 2012, “Svoi sredi chuzhikh”: varianty integratsii neevreev v evreiskuiu religioznnuiu i obshchinnuiu zhizn' [“One among strangers”: strategies of integrating non-Jews into Jewish religious and community life]. “Staroe” i “novoe” v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii [“The old” and “The new” in Slavic and Jewish cultural tradition], eds. O.V. Belova et al., 211–225. Moscow, Tsentr nauchnykh rabotnikov i prepodavatelei iudaiki v vuzakh “Sefer”, Institut slavianovedeniia RAN, 374.
- Anderson, B., 2016, *Voobrazaemye soobshchestva. Razmyshleniia ob istokakh i rasprostraneniі natsionalizma* [Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. Moscow, Kuchkovo pole, 416.
- Farber, Z., 2007, *Evrei – kto on? Natsional'noe i religioznoe opredelenie evreistva v pretsedentakh postanovlenii* [Jew – who is he? National and religious definition of Jewry in precedents of the Court]. Moscow: Jerusalem, Mosty kul'tury, Gesharim, 512.
- Hobsbawm, E., 1998, *Natsii i natsionalizm posle 1780 goda* [Nations and Nationalism since 1780]. Moscow, Aleteia, 306.

- Kaspina, M.M., 2017, Russkie rodstvenniki sovetskikh evreev: Vzaimovliianie i konflikt traditsii [Russian relatives of Soviet Jews: Interaction and Conflict of the Traditions]. *Kontakty i konflikty v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [Contacts and conflicts in Slavic and Jewish cultural traditions], eds. O.V. Belova et al., 298–314, Moscow, Tsentr nauchnykh rabotnikov i prepodavatelei iudaiki v vuzakh “Sefer”, Institut slavianovedeniia RAN, 384.
- Nosenko-Shtein, E.E., 2013, “*Peredaite ob etom detiam vashim, a ikh deti sleduiushchemu rodu*”. *Kul'turnaia pamiat' u rossiiskikh evreev v nashi dni* [“Tell this to your children, and their children to the next generation”. Cultural memory of Russian Jews in our days]. Moscow, Institut vostokovedeniia RAN; MBA, 576.
- Nosenko-Shtein, E.E., 2018, Istoriko-kul'turnaia spetsifika i problema identichnosti [Historical and cultural specificity and the problem of identity]. *Evrei* [Jewry], eds. T.G. Emel'ianenko and E.E. Nosenko-Shtein, 542–551. Moscow, Nauka, 783.
- Nosenko, E.E., 2004, *Byt' ili chuvstvovat'?* Osnovnye aspekty formirovaniia evreiskoi identichnosti u potomkov smeshannykh brakov v sovremennoi Rossii [To be or to feel? The main aspects of the formation of Jewish identity among descendants of mixed marriages in modern Russia]. Moscow, Institut vostokovedeniia RAN, Kraft+, 400.
- Sinel'nikov, A.B., 2004, Evreistvo tol'ko po materi – put' v tupik. Gde vykhod? [Jewishness on the mother's side – way to a dead end?]. *Diaspory* [Diasporas], 3, 100–138.
- Tishkov, V.A., 2003, *Rekviem po etnosu. Issledovaniia po sotsial'no-kul'turnoi antropologii* [Requiem for Ethnos: Research on the Social and Cultural Anthropology]. Moscow, Nauka, 544.

УДК 316.7  
ББК 60.54

## **Экономическая трансформация практики «ѓахнаса́т кала»: случай в общине Московской хоральной синагоги**

***Александра Леонидовна Полян***

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,  
Москва, Россия  
Universität Regensburg, Regensburg, Германия

Кандидат филологических наук, доцент  
ORCID: 0000-0002-0150-6877  
Институт стран Азии и Африки  
Московского государственного университета  
125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1  
Тел.: +7(495)629-43-49, Fax: +7(495)629-74-91  
E-mail: office@iaas.msu.ru  
Universität Regensburg, Institut für Slavistik  
Sedanstraße 1  
D-93053 Regensburg  
Тел.: +49(941)943-16-65  
E-mail: alexandra.polyan@gmail.com

***Екатерина Николаевна Карасева***

Европейский университет в Санкт-Петербурге

Магистр экономики, аспирант факультета экономики ЕУ СПб  
ORCID: 0000-0002-3286-0959  
Автономная некоммерческая образовательная организация высшего  
образования «Европейский Университет в Санкт-Петербурге»  
191187, Санкт-Петербург, Гагаринская ул., д. 6/1, А  
Тел.: +7(812)386-76-37  
E-mail: katykaraseva@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.12

**Аннотация:** Статья посвящена трансформации, которую претерпел обычай «ѓахнаса́т кала» в современной российской еврейской общине. Заповедь «ѓахнаса́т кала» была впервые упомянута в талмудической литературе как предписание увеселять жениха и невесту, однако позже, в XVII–XVIII вв., в Ашкеназе получила новое содержание: община должна была собирать на приданое бедным невестам, с тем чтобы они могли выйти замуж, – тем

самым нищие девушки удерживались от социальной маргинализации или крещения. В современной российской еврейской общине (и, как выяснилось впоследствии, среди русскоязычных ультрарелигиозных евреев Израиля) это название стало употребляться по отношению к совершенно новой практике – сбору денег на организацию свадебной церемонии для жениха и невесты, уже выбравших друг друга, а нередко живших в гражданском браке и пришедших к иудаизму. В отличие от традиционной ситуации, когда стоимость свадебных расходов покрывается взносами гостей, в данном случае спонсорами свадьбы становятся пользователи интернета, сочувствующие данной паре, а бенефициарами – члены общины с высоким статусом. Таким образом, организация дорогой свадебной церемонии становится для будущих супругов своего рода подтверждением их статуса в общине. Подробно анализируется один такой случай, произошедший в общине Московской хоральной синагоги в 2019 г. Делаются выводы о структуре общины, о ее экономике и роли краудфандинга в современной российской еврейской ортодоксии.

**Ключевые слова:** *московская еврейская община, экономика еврейской жизни, краудфандинг, свадьба, «ѓахнасет кала»*

## Введение

Эта статья – часть серии публикаций об общине современной Московской хоральной синагоги (далее – МХС)<sup>1</sup>. Община этой синагоги уже становилась предметом антропологического изучения: ей посвящена книга американской исследовательницы Сашы Голубофф [Goluboff 2003], которая проводила наблюдения в МХС в середине 1990-х гг. За прошедшие 25 лет эта община и повестка синагогальной жизни существенно изменились. Конфликт между ашкеназской и двумя другими синагогальными общинами (грузинской и горской), о котором пишет Голубофф, завершился упрочением влияния ашкеназских раввинов. Горская община имеет отдельный молельный зал, грузинская иногда собирает отдельный миньян в большом молельном зале, но в целом обе эти общины встроились в структуру, возглавляемую ашкеназскими раввинами.

---

<sup>1</sup> Некоторые предварительные наблюдения суммированы нами здесь: Polyan 2017.

Зал МХС наполняется целиком всего несколько раз в год – главным образом, на осенние праздники и на Песах. В менее важные праздники, в обычные субботы и тем более в будни молящихся там куда меньше. Это не специфическая черта данной конкретной синагоги: точно так же обстоит дело и в большинстве других крупных синагог. Но есть и несколько вещей, характерных именно для МХС.

Сообщество ашкеназских стариков, которое описывает Голубофф в своей книге, существенно уменьшилось: многие из них умерли или перестали приходить в синагогу по состоянию здоровья, некоторые эмигрировали.

Кроме того, если в позднесоветское время МХС была символом московского еврейства и центром еврейской неформальной культурной деятельности, включая изучение иврита, то сейчас это не так.

Во-первых, часть этих функций забрали еврейские организации, возникшие в 90-е годы (Сохнут, ИКЦ, ЕКЦ, еврейские школы, различные курсы иврита, лектории и т.д.).

Во-вторых, роль главной религиозной организации страны перешла от «Конгресса еврейских религиозных общин и объединений в России» (КЕРООР), штаб-квартира которого располагается в МХС, к уступил «Федерации еврейских общин России» (ФЕОР), относящейся к течению «Хабад». Если в начале 2000-х гг. ФЕОР и КЕРООР, объединяющий все ортодоксальные общины, не связанные с «Хабадом», соперничали на равных, то к началу 2010-х гг. ФЕОР опередила конкурента во всем [подробнее об этом см.: Зеленина 2015], получая дивиденды от альянса с российскими властями и найдя нескольких крупных спонсоров. Целый ряд региональных общин перешли из подчинения КЕРООР в подчинение ФЕОР. Что крайне важно, ФЕОР создала в России работоспособную инфраструктуру еврейской жизни: кошерные магазины и кафе, еврейские школы и детские сады, еврейское издательство «Книжники», выпускающее как религиозные книги, так и художественную литературу, и т.д. В Москве ФЕОР также открыла большой и технологически хорошо оснащенный Еврейский музей, который стал еще одной важной московской площадкой для музейной и научной жизни и за пределами общины. Кроме музея и издательства «Книжники», в Марьиной Роще – районе на севере Москвы – находятся четыре еврейских школы («Хедер Менахем», школа для девочек «Бнот Менахем»,

школа для мальчиков «Месивта» и школа «Мир Интеллекта»), четыре кошерных магазина с широким ассортиментом и несколько кошерных кафе и ресторанов. МХС не может похвастаться подобными достижениями: в ее здании находятся лишь один мясной ресторан, одна маленькая продуктовая лавка и одна книжная, рядом – мясная лавка и недавно появившееся молочное кафе; КЕРООР также принадлежит одна школа – «Решит Хохма», в которой учатся до 9-го класса включительно и которая периодически оказывается под угрозой закрытия из-за недостатка финансирования, – и два детских сада.

В 2000–2010-х гг. в Москве появилось около 20 новых «миньянов шаговой доступности», которые оттянули изрядную часть прихожан, особенно тех, кому важно соблюдать заповеди субботы и не ездить в этот день. Подавляющее большинство этих миньянов также принадлежат ФЕОР.

В-третьих, из-за недальновидной политики руководства синагоги многие еврейские прихожане предпочли перейти в другие синагоги, и для заполнения молитвенного зала, а также для обеспечения работой многих раввинов и других служителей синагоги руководство придумало компенсаторный путь. МХС стала основным адресом для людей, желающих пройти гиюр. По ряду причин гиюр МХС признается МВД Израиля даже охотнее, чем гиюр «Хабда» и тем более реформистов, и потому сейчас большинство прихожан синагоги составляют геры и соискатели гиюра.

При синагоге действуют курсы по подготовке к гиюру, кроме того, раввины и многие функционеры общины дают соискателям гиюра частные уроки.

Соискатели гиюра и тем более геры должны посещать синагогу по субботам и праздникам, и в этом отношении местоположение МХС (она находится в самом центре Москвы, недалеко от станции метро «Китай-город») оказывается ее недостатком. Если «Хабда» требует от своих соискателей гиюра снять квартиру в Марьиной Роще, то раввины МХС такого потребовать не могут: снимать квартиру в районе метро «Китай-город» соискателям гиюра обычно не по карману. Для этих целей при синагоге действуют два маленьких общежития, которые время от времени меняют владельцев и распорядителей, а иногда закрываются на несколько месяцев. Поэтому функционеры общины, которым община снимает квартиры недалеко

от МХС, а также живущие неподалеку прихожане приглашают на ночлег гостей.

### **Представления о браке в общине МХС**

Гиюр воспринимается как огромная перемена в жизни и сознании человека: соискателя подталкивают к изменению бытового поведения, имени и круга общения. Сами геры (и будущие геры) стремятся к интеграции в общину, в первую очередь в среду, близкую к руководству общины или к тем или иным ее функционерам, а не в среду людей равного положения. С одной стороны, это повышает внутриобщинный статус конкретного гера или соискателя гиюра, но с другой – мешает им (по сути, неполноправным членам общины) кооперироваться и отстаивать свои интересы.

Одним из способов резко изменить свое социальное окружение становится выбор себе брачного партнера из общины. Действительно, некоторые новые члены общины МХС вступают в брак через несколько месяцев или год с небольшим после прохождения гиюра.

Религиозные иудейские общины пропагандируют обязательное вступление в брак, поощряют ранние браки и прокламируют высокую рождаемость. На деле в общине МХС на семью рядовых прихожан приходится один-два ребенка, как в среднем для городского населения России; пять и более детей рождается чаще всего в семьях функционеров общины, обладающих более высоким доходом и проживающих в квартирах, которые арендует для них община.

В МХС существует (и транслируется прихожанам) представление о том, что счастливым и прочным может оказаться лишь религиозный брак, поскольку он построен «на правильных основаниях». Существуют специальные курсы, где учат, «как строить отношения правильно» – по устному замечанию преподавательницы таких курсов. Соответствующая риторика находит своего адресата, поскольку большинство соискателей гиюра – одинокие люди, пережившие неудачу в личной жизни и надеющиеся найти выход из трудной жизненной ситуации. Однако это же обстоятельство и ограничивает распространение «правильных» браков: среди соискателей гиюра и геров наблюдается гендерный дисбаланс, большинство – женщины, и в общине наблюдается отчетливый дефицит мужчин молодого и среднего возраста.

Иногда действительно заключаются браки среди прихожан, познакомившихся именно в общине. Однако не слишком часто: за последние три года это произошло лишь примерно два десятка раз. При этом пять свадеб, проведенных в МХС, – это свадьбы людей, которые вступили в брак минимум несколько лет назад, а затем вместе пришли к иудаизму – и либо стали религиозными, будучи евреями, либо вместе прошли гиюр.

В рамках данной статьи мы рассмотрим один такой случай<sup>2</sup>. В октябре 2019 г. в фейсбуке появился пост представительницы как раз такой пары – супругов, прошедших гиюр.

У членов многих ортодоксальных общин использование интернета, как и в принципе современных технологий, вызывает двойное отношение. С одной стороны, они приветствуют достижения научного прогресса, связывая прогресс с построением мира более гуманного по отношению к евреям. С другой стороны, современные технологии и особенно интернет воспринимаются как соблазн, отвлекающий евреев от изучения Торы [Heilman, Cohen 1989, 155–156]. Многие современные израильские ортодоксы, полностью включенные в экономическую жизнь за пределами общины, считают, что ограничения на использование интернета (полный отказ – в субботу и праздники, частичный отказ – во время нахождения в будни дома) – благо, поскольку они помогают религиозным евреям не сформировать интернет-зависимость и не разучиться читать книги. Парадоксально, но в общине МХС мы ни разу не слышали призывов ограничить доступ к интернету в будни. Община активно пользуется интернетом вообще и фейсбуком в частности.

### **Один случай в общине МХС**

Дама, представившаяся как Ульяна Эмуна Д. (ее имя, как и имена остальных фигурантов, изменены), написала следующее (орфография и пунктуация во всех цитатах сохранены).

---

<sup>2</sup> Оговоримся: мы не осуждаем героев статьи и не отзываемся о них насмешливо. На всякий случай мы не будем называть их фамилий. Наша цель лишь проанализировать частный случай как частый и выразительный пример определенного явления.



Если честно, то мы, кажется, слегка аллес. Денег нет совсем. В общем, я решила морально на краудфандинг:)

Дорогие друзья, у нас хупа 8 декабря. Я пока не знаю, в России или в Израиле, но я всех вас заранее приглашаю. Но для того, чтобы мы это могли сделать, беззрат Ашем, в тот день, о котором мечтаем, нам нужна ваша помощь.

Мы не 18-летние сироты, на которых легко собирают деньги фонды. Мы взрослые люди за 30, живущие уже не первый год в формальном государственном браке, заключенном в ЗАГС РФ. Поэтому с точки зрения общественного мнения наша свадьба – формальность. То есть было бы достаточно миньяна и небольшой скромной трапезы. Но! Наша светская свадьба была в 2008 и тогда мы себе во всем отказали <...> Нам было нечего есть и нечем платить за квартиру. Ресторан – наши друзья тупо скинулись. Платье с черкизовского [рынка]. Костюм из «Фамилии». Бедность, бедность, бедность. Я помню как считала купюры в туалете ресторана, их не хватало, это было мерзко:(

Наверное, каждая девочка мечтает о свадьбе. О такой, которая бывает один раз в жизни. Даже если девочке 36 и у нее уже были говносвадьбы в анамнезе. Даже если девочка уже 11.5 лет замужем юридически. Я хочу свою хупу видеть самой красивой и самой удивительной <...>

В общем, если честно, нам не хватает 1700 долларов на то, чтобы сделать свадьбу мечты. Речь не идет о лимузинах и дизайнерских платьях: все по минимуму. Только хупа, скромная трапеза и наши билеты туда и обратно. Реально минимум. Мы прилично зарабатываем, но именно сейчас мы в стадии днища. И это днище не наладится до 8 декабря никак. Можно было бы отложить, но мне 36 и времени у меня на то, чтобы стать матерью – не так много.

<...>

1700 долларов это 110 500 рублей. Огромная сумма для двоих и совершенно реальная, если просто скинуться по 200–300–500 рублей для тех, кто меня читает. Просить всегда тяжело – и я знаю, что есть миллион более нуждающихся чем мы. Но! Вы регулярно пьете кофе в кафе. Кофе с булочкой или без. Если вы найдете возможность просто подарить нам стоимость одного стаканчика кофе и одной булочки, то у нас и правда случится свадьба нашей мечты. Спасибо вам!

[За этим следовали банковские реквизиты.]

Ульяна Эмуна и ее муж (в первых постах она называет его Андреем, затем – Ариэлем) несколько лет проходили гиюр и, наконец, прошли. Теперь они оказались в трудном положении, ведь после

формального принятия на себя ярма Торы супруги не имеют права жить вместе до момента хупы – религиозной свадьбы.

К добрачному сексу ортодоксы разных толков относятся по-разному: если традиционные ортодоксы его не приемлют, то современные ортодоксы еще с начала 80-х гг. высказывают к нему толерантность: многие из них не готовы осудить членов общины, которые вступают в сексуальные отношения, будучи уже помолвленными или по крайней мере будучи постоянной парой [Heilman, Cohen 1989, 175–178]. В этом вопросе община МХС высказывает ультраортодоксальные взгляды. Более того, руководство общины в данном случае создает жениху и невесте дополнительное, искусственное испытание, которого можно было бы избежать. В израильских заведениях типа «ульпан-гиюр» принято символически завершать церемонию гиюра (погружением в микву) и в тот же день проводить церемонию бракосочетания, чтобы не подвергать жениха и невесту искушению нарушить заповедь. В МХС практикуют добрачное воздержание в несколько месяцев, тем самым проверяя жениха и невесту на «моральную стойкость». Это сопряжено и с дополнительными материальными расходами: между гиюром и хупой супруги не имеют права ночевать под одной крышей, то есть в течение нескольких месяцев они вынуждены снимать дополнительное жилье. Неудивительно, что Ульяна Эмуна и ее муж стремятся провести свадебную церемонию как можно скорее.

Ожидая неодобрительной реакции своих подписчиков, Ульяна Эмуна создает отдельный пост – с вызовом и одновременно с большим смущением, – призывая недоумевающих друзей выразить свое неодобрение: «И да, я уверена, что найдется бешеное количество людей, которые предыдущий пост сочтут наглым и вообще лишним. Если что, высказать свое мнение о том, что я оборзела, можно здесь».

Разумеется, фактически эта формулировка была просьбой к друзьям высказать свою поддержку, и в комментариях прозвучало довольно много слов поддержки. В том числе и таких: «Если я вижу такие объявления, то народ Израиля жив!» – написал Давид Л.

Первоначально супруги планировали провести свадьбу в Израиле, и потому они попросили друзей собрать им деньги на билеты туда. Оставшуюся сумму они собирались потратить на свадебные расходы и на предметы, необходимые для еврейского религиозного образа жизни.

В дальнейшем планы провести бракосочетание в Израиле оказались расстроены, церемонию пришлось перенести в Москву и залезть в дополнительные расходы: кроме уже собранной суммы, дама попросила своих друзей пожертвовать еще «тысяч 150–230:»), поскольку церемония и трапеза в МХС оказались существенно дороже, чем в Израиле.

Немало комментариев, в том числе к перепостам этой записи, содержали рассуждения на тему заповеди «Ғахнаһат кала»: друзья Ульяны Эмуны и Андрея Ариэля призывали своих друзей и знакомых пожертвовать денег на эту свадьбу, чтобы выполнить заповедь. Эти рассуждения представляют собой свидетельство интересной трансформации, которая произошла с толкованием этой заповеди.

Впервые она зафиксирована в Барайте и представляет собой предписание торжественно провожать невесту из дома родителей в дом жениха. Позднее, в Ашкеназе XII–XIII вв., действие заповеди стало распространяться на более долгий временной промежуток, от выхода из дома родителей до произнесения свадебных благословений; позже в заповедь была включена и обязанность увеселения жениха, проводов его к хупе; споры касались исключительно того, можно ли ради исполнения этой заповеди отвлечься от изучения Торы. Иными словами, это было предписание инвестировать свое время, чтобы развлекать невесту или невесту и жениха. А позже, в XVII–XVIII вв. в Ашкеназе, эта заповедь переосмыслилась и трансформировалась в требование поддерживать бедных невест материально и выдавать замуж бедных невест: община или богатейшие ее представители собирали бедным девушкам на приданое и на свадьбу. В традиционной ситуации исполнение этой заповеди было довольно значимым социальным механизмом: бесприданницы получали шанс выйти замуж и родить детей в браке, эти дети в дальнейшем будут полноправными членами общины. Бедные девушки тем самым удерживались от социальной маргинализации: получение возможности вступить в полноценный брак снижало риск, что они станут проститутками, бродягами или перейдут в господствующую религию [Glik 2001, 112–123]<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Благодарим д-ра Александра Гордина (Национальная библиотека Израиля) за доступ к тексту этой статьи.

Толкование данной заповеди содержит два компонента: это инвестиция собственного времени и инвестиция денег. Собственно, это два принципа, на которых основываются механизмы общинной кооперации: члены общины, ситуативно располагающие временем или деньгами, готовы потратить их на помощь другому члену общины, который испытывает в этом бóльшую необходимость. Речь может идти как о денежной нужде, так и о необходимости потратить время, чтобы собраться для прочтения той или иной молитвы ради одного из членов общины. Как отмечает С. Хайльман в работе «Синагогальная жизнь: исследование символики интеракции», «забота членов общины друг о друге, вероятно, наиболее явно выражается в том, что они готовы собираться, даже если это идет вразрез с их собственными планами и интересами. Никто не удивится, если его вдруг попросят срочно прийти в синагогу для молитвы в миньяне, для участия в уроке или каком-нибудь собрании, даже если для этого просьба застанет его в постели, за обеденным столом или на работе <...> Собрание – это не только проявление групповой жизни и не только возможность получить или предоставить другим преимущества, которые дает наличие социальных связей. Это часть ответственности, которую накладывает религиозность, часть того, что называется “быть религиозным”. Быть религиозным означает собираться вместе с другими религиозными евреями, состоять с ними в одной общине» [Heilman 1976, 258–260; перевод авторов].

Механизм сбора денег с целью выдать замуж бесприданницу сейчас сохранился исключительно в ультраортодоксальных общинах. За их пределами вопрос приданого утратил былую значимость, и само по себе отсутствие капитала явно не лишает женщину шанса выйти замуж, тем более если женщина и мужчина живут вместе уже более десяти лет. В рассмотренном нами случае призыв помочь деньгами оказался довольно успешным: за первый же день было собрано около 600 долларов, в дальнейшем – еще некоторое количество, но не вся сумма: недостающие деньги пришлось брать в кредит у банка.

Мы хотим проанализировать этот случай, во-первых, как трансформацию практики «*ѓахнаса́т кала*», а во-вторых, как пример, который позволяет сделать довольно важные выводы о современной еврейской общине в Москве.

Наши тезисы.

1. Перед нами конструирование новой традиции. Заповедь «ахнаса́т кала» более не понимается как предписание поддержать невесту, которая иначе не найдет себе мужа. Этот термин употребляется и применительно к поощрению людей, которые решают соблюдать традицию, в их капризе. Традиция преподносится как древняя, но, как это часто бывает, является синтезом древней и конструируемой на наших глазах<sup>4</sup>.

Примечательно, что организация свадьбы оказывается крайне новаторской: традиционно гости свадьбы дарят молодоженам деньги и своими подарками покрывают стоимость свадебной трапезы. В данном же случае с гостей не собирают денег, все затраты должны покрыть жертвователи, которые на свадьбу не приглашены.

2. Рассматриваемый эпизод помогает вскрыть принципы социальной и экономической организации общины. В современной России практика краудфандинга – это основная форма декларации своей принадлежности к той или иной группе, прежде всего виртуальной общности, члены которой разделяют определенные ценности. Например, основная форма выражения оппозиции правящей власти в России – это пожертвование на правозащитные НКО. В случае религиозных общин такие сборы помогают, собственно, формировать общину, когда членство в религиозных организациях добровольно.

---

<sup>4</sup> Уже когда статья была сдана в редакцию, мы обнаружили аналогичные случаи и за пределами общины МХС. Израильский фонд помощи русскоязычным евреям «Йад Ицхак» в 2020 г. несколько раз объявлял сбор денег на организацию свадебных торжеств. Во всех случаях молодожены познакомились сами, и деньги жертвователей требовались только для того, чтобы церемония была богаче и многолюднее. Фонд мотивирует призыв жертвовать следующим образом: «Одной монетой вы выполняете 3 заповеди: “ахнаса́т кала”, поддержка талмид хахама, поддержка общины» (см. пост от 28 июля – <https://www.facebook.com/yadyitzchok.org/posts/3288422387868200>; аналогичные посты см. от 13 июня 2020 г. – <https://www.facebook.com/yadyitzchok.org/posts/3173137192730054> и от 29 июня 2020 г. – <https://www.facebook.com/yadyitzchok.org/posts/3214805865229853>). В одном случае к исполнению этой заповеди призывают публику сами будущие молодожены: «Мы обращаемся к вам за помощью в создании нашей семьи, и просим вас не быть равнодушными. Заповедь “ахнаса́т кала”, помочь выдать замуж невесту, очень важна, и “тот кто участвует в ее исполнении, на него спускается милость Творца”» (пост от 6 июля 2020 – <https://www.facebook.com/yadyitzchok.org/posts/3237180826325690>).

Получив на свои записи множество недоуменных откликов, Ульяна Эмуна оправдывается. В одной реплике она пытается рационализировать свое стремление потратить на свадьбу большую сумму:

Очень важно то, что иудаизм это не религия личности, а общественная религия, некоторые вещи можно в принципе делать только в миньяне, это очень упрощенное понимание, но как-то так. <...> Есть некие базовые галочки в любой религиозной церемонии, у христиан это венчание, у мусульман это никах, у евреев это хупа и потом застолье.

В другой реплике Ульяна Эмуна объясняет, что они с мужем являются платежеспособными и полезными членами общины:

Расклад по хупе, для интересующихся. 3500 порция, ищу пути срезать. <...> Платье я купила за две тысячи рублей. Костюм Ариэль берет из гмаха [склада, где можно взять одежду напрокат]. Ведущий на почти добровольных началах. Оборудование по звуку привозит Ариэльев друг детства. Саму хупу ставит рав общины, бесплатно. Обучение у нас по личным договоренностям, в долг. Парик в рассрочку, самый дешевый.

<...>

Я работаю в русской небольшой компании за зарплату. Работаю много. Никуда не увольнялась 12 лет, Ариэль работает в сателлите билайна, за тоже зп ниже рынка, но с правом на Шабаты. И тоже никуда не увольнялся.

<...> На все предоставленные факты и цифры у меня есть документы и бумаги. Если кому интересно, покажу. Да, мы не умираем с голода и, да, мы платим за квартиру 60к рублей, чтобы жить возле общины. Мы регулярно принимаем девочек и семьи на Шабат (в тч для этого и снимали), исправно отделяем маасер от доходов (не вычитая расходов), даем цдаку сверх маасера и вообще помогаем тем, кому у нас хватает ресурса помогать.

Это высказывание выглядит как смешение двух взаимоисключающих повесток: стремления доказать свою платежеспособность (характерного для коммуникации с банком) и стремления вызвать жалость (подходящего для общения с друзьями и малознакомыми людьми, если нужно попросить у них денег, не обещая возврата).

Примечательно, что эта реплика достигает внимания раввинов общины, они включаются в дискуссию, и в процессе выясняется, что

именно они подали Ульяне Эмуне и Андрею Ариэлю идею объявить краудфандинг.

Раввины выступают за людей, которые доказывают, что они – ценные и полезные члены общины. Этот факт, а также особенности проведения свадьбы позволяют сделать определенные выводы о структуре общины.

В традиционной ситуации членство в еврейской общине не было добровольным, община была организована иерархически. Кроме полового, образовательного и имущественного ценза, существовал и ценз, связанный с семейным положением: полноправным членом общины мог стать только женатый человек.

В современной ситуации роль свадьбы как обряда перехода сохраняется. Однако в данном случае одного факта совершения свадебной церемонии недостаточно: статус полноправного члена общины получает человек, который отпраздновал богатую свадьбу, причем или в Израиле, или – если в Москве – обязательно в общине. Отдельные корреспонденты предлагали Ульяне Эмуне и Андрею Ариэлю организовать свадьбу в других московских синагогах, где это было бы дешевле, но молодожены отказались. Парадоксальным образом добровольность членства воскрешает практику обязательного реципрокного обмена.

Интересно также, что разового вступления в общину недостаточно: тем, кто не является раввином или другим функционером общины, приходится постоянно подтверждать свое право называться членом общины. Видимо, в этом тоже заключается оборотная сторона добровольности членства.

### **Экономический анализ практики «ѓахнаса́т кала» в МХС**

С точки зрения экономиста, практики «ѓахнаса́т кала», как и прочие примеры еврейской общинной организации, удобно описывать при помощи так называемой теории клубов. Эта теория объясняет механизмы и причины создания клубов и методы их функционирования, в том числе распределение так называемых клубных благ.

В экономической теории существует два «чистых» типа благ: частные и общественные. Они различаются по конкурентности в потреблении и по исключаемости из пользования ими. Частное бла-

го конкурентно: воспользоваться им может лишь тот, кому оно принадлежит, потому за обладание им необходимо бороться. Кроме того, можно сделать так, чтобы тот, кому благо не принадлежит, не мог им воспользоваться – исключить из потребления. Классическим примером частного блага являются еда или одежда. Чтобы воспользоваться этими благами, необходимо их каким-то образом получить; из всех индивидов пользоваться благом разрешено только тому, кто за него заплатит. Использование данного блага другими индивидами становится незаконным и преследуется – так работает механизм исключения из пользования благом. С другой стороны, если благом пользуется один индивид, остальные уже не могут, например, съесть ту же еду или надеть те же брюки: в этом случае работает свойство конкурентности за пользование данным благом.

Общественные блага, напротив, неконкурентны и неисключаемы. Пример таких благ – это освещение улиц. Им могут в равной мере воспользоваться все, кто идет под фонарями, и качество полученной услуги не зависит от количества тех, кто ей пользуется в данный момент; конкуренция полностью отсутствует. Помимо этого, довольно трудно сделать так, чтобы освещение улицы работало не для всех находящихся на ней – нет или почти нет способов, позволяющих исключить индивида из потребления, даже если он не платит за использование блага.

В этой классификации клубные блага находятся между чисто частными и чисто общественными благами. С одной стороны, ими может воспользоваться более, чем один индивид, и при этом другие не будут ущемлены в потреблении. Однако это правило работает до некоторого предела по количеству пользователей, после которого полноценное использование блага станет невозможным, поэтому за благо нужно в некоторой степени конкурировать. Следовательно, возникает необходимость ограничить число индивидов-пользователей блага, а значит, придумать механизм исключения из числа пользователей. Классическим примером клубного блага является плавательный бассейн [Buchanan 1965, 3]. В нем легко могут находиться несколько человек, не мешая друг другу, но есть лимит, после которого пользоваться бассейном будет некомфортно. Поэтому фитнес-центры пускают плавать лишь тех, кто приобрел абонемент, а всех остальных исключают из потребления. Отсюда вытекает еще



одно свойство клубного блага: чтобы стать его обладателем, необходимо вступить в клуб. Чаще всего это требует некоего вложения со стороны соискателя – либо материального, либо нематериального.

Еврейская община – типичный поставщик клубных благ, только блага эти чаще всего не материальные, а духовные. Чтобы стать потребителем этих благ, нужно пройти определенный ритуал инициации, но, кроме того, необходимо постоянно поддерживать статус члена общины, помогая ей как материально, так и нематериально, иначе есть вероятность быть исключенным из нее. Очень легко отстранить тех, кто не принадлежит к данной общине, от пользования общинными благами. При этом членство в данном клубе влечет за собой определенные выгоды: участники платят за потребление блага меньше, чем если бы потребляли это благо в одиночку. Непросто содержать свою личную синагогу, но если в еврейской общине много людей, расходы становятся вполне посильными; билет на общинную субботнюю трапезу гораздо дешевле, чем расходы на приготовление одной порции дома.

Причины вступления в клуб могут быть весьма разнообразными. Основной мотив – это, конечно, снижение расходов на потребление блага (см. выше пример с личной синагогой). Чем больше индивидов состоит в клубе, тем меньше каждому из них нужно платить за обслуживание клубного блага, при условии что количество пользователей не сказывается на качестве блага. Однако важен и психологический момент принадлежности к определенной социальной группе – группе спортсменов (в случае с держателями абонемента в бассейн) или группе религиозных иудеев (в случае с еврейской общиной). Если человек решил воспользоваться специфическим благом, выбрав именно его из многих альтернатив, в том числе альтернативы не выбирать ничего, на то были веские причины.

Клубы могут полноценно существовать и бесперебойно поставлять благо при соблюдении двух ключевых условий.

- Регулярные членские взносы. В качестве взноса могут выступать как материальные блага, так и нематериальные, например соблюдение ритуалов, принятых в данной общине (и, как считается, способствующих ее укреплению) или некоторая деятельность, направленная на благо общего дела.

- Наличие механизма исключения из числа пользователей благом. Те, кто не прошел авторизацию как член клуба, не должны иметь доступ к благу, производимому в рамках деятельности клуба, по крайней мере в том объеме, в котором его получают авторизованные члены.

Весьма желательным, но необязательным условием для существования клуба является доверие членов друг к другу, взаимовыручка и круговая порука. Традиционная еврейская община характеризуется следующими дополнительными признаками, не всегда наблюдаемыми у прочих клубов.

- Локальность. Все члены общины живут в одном местечке и зачастую лично знакомы друг с другом.
- Круговая порука и доверие. В общине невыгодно обманывать соседей: в случае раскрытия обмана санкции могут быть весьма серьезными. Потому у членов общины достаточно оснований друг другу доверять.
- Непременная принадлежать индивида к той или иной общине, в нашем случае еврейской. Членство в общине было в традиционном обществе не столько свободным выбором каждого, сколько необходимостью, иначе возникал риск стать изгоем. Индивид в большинстве случаев принадлежал к той или иной общине с рождения независимо от своего желания или нежелания и оставался в ней до конца. Исключения встречались редко.
- Слабая доступность для евреев услуг, предоставляемых государством, и как следствие острая необходимость во взаимовыручке.

В традиционной еврейской общине ее члены пользовались довольно обширным спектром услуг, который она предоставляла, помимо религиозных, – от страховых до банковских. В условиях ограничений, накладываемых на еврейские общины внешней средой, общинная поддержка была средством выживания для многих, и подобная взаимная поддержка всячески поощрялась с точки зрения религиозного закона. Этой взаимной поддержки можно лишиться,

будучи исключенным из общины по тем или иным причинам или просто будучи неиндеем. С этой точки зрения религиозные обряды и ограничения, накладываемые на деятельность вне общины, – это своего рода плата за членство. Эти неудобства компенсируются материальной поддержкой, которую оказывает община тем, кто в ней состоит [Berman 1998, 10–11].

Секуляризация, распад национальных и общинных институтов привели к тому, что функция общины как материального гаранта практически сошла на нет. Ресурсозатратная деятельность на благо общины стала гораздо менее привлекательной, чем была раньше. В результате большинство евреев ассимилировались или перешли на менее строгие правила соблюдения религиозных законов. Возросла доступность для евреев нееврейских клубов, поставляющих те же самые материальные блага – и в условиях конкурентного выбора упал спрос на услуги общины как, скажем, банка или страхователя [Sandler, Tschirhart 1997, 337].

Современная община МХС по многим признакам отличается от традиционной. Она квазилокальна: те, кто состоит в ней, не объединены по территориальному признаку, не живут рядом и вряд ли были знакомы друг с другом до вступления в общину. Однако в сети Интернет сложилось живое сообщество почти незнакомых или малознакомых людей, принадлежащих к общине. Отсутствует и минимизация расходов на получение определенного рода услуг: община и ее руководство выступают не как доноры средств для своих членов, а как реципиенты пожертвований. Сейчас, в отличие от ситуации в традиционной общине, члены общины МХС не получают никаких материальных выгод в ней, а напротив, даже несут дополнительные издержки, связанные с логистикой. Тем не менее члены общины все равно предпочитают оставаться в ней и всячески стремятся оживить общинную жизнь путем возрождения традиционных практик, даже если оно сопровождается их полным переосмыслением.

Описанный выше феномен ревитализации обычая «ѓахнаса́т кала» интересен тем, что данный обычай апеллирует к общине именно в качестве материальной опоры без очевидной на то необходимости. У Ульяны Эмуны и Андрея Ариэля была возможность провести церемонию, потратив гораздо меньше денег, однако они ею не воспользовались – следовательно, мотивация минимизировать издерж-

ки путем вступления в клуб в данном случае не играет решающей роли.

Налицо явное смещение акцентов. Стремясь стать членом клуба еврейской общины МХС, потенциальный прихожанин хочет преумножить не материальный, а социальный капитал, неся при этом значительные расходы. Механизм кооперации имеет скорее символическое значение, чем прямое (помочь бедной невесте собрать денег на свадьбу). Участие в этом сборе дает ощущение принадлежности к еврейскому миру в целом и к конкретной общине в частности, а также служит для подтверждения статуса еврея-прихожанина МХС, готового приносить пользу еврейской общине.

### **Заключение**

Таким образом, данный пример позволяет диагностировать четыре интересных свойства современной практики иудаизма и современной московской иудейской общины.

1. Современная община МХС квазилокальна, членство в ней добровольно, при этом добровольность сопряжена с готовностью понести существенные материальные затраты: для полноценного присоединения к общине нужно совершить большой взнос в виде организации дорогой свадебной церемонии.

2. Практика «гахнашат кала» переосмысливается и включает теперь не инвестицию времени для увеселения невесты и даже не инвестицию денег в устройство судьбы и предотвращение социальной маргинализации девушек-бесприданниц, а помощь молодоженам в совершении этого взноса, то есть во вступлении в общину.

3. Членство в общине не устанавливается раз и навсегда. Ради признания своего статуса рядовые члены общины вынуждены вновь и вновь доказывать свою ценность и пользу, совершая новые и новые взносы.

4. Таким образом, в общине с добровольным членством радикально меняется механизм кооперации. Там не существует общей кассы, в которую можно обратиться за денежной помощью в случае необходимости. Община оказывается не донором для нуждающихся участников, а только акцептором. Роль донора выполняет куда менее структурированная и принципиально экстерриториальная общность

единомышленников, существующая исключительно виртуально. Блага, которые член общины может получить от общины, сокращаются до строго нематериальных.

#### Литература и источники

- Зеленина 2015 – *Зеленина Г.С.* Портрет на стене и шпроты на хлебе: московские евреи между двумя «сектами» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 121–169.
- Berman 1998 – *Berman E.* Sect, Subsidy and Sacrifice: an Economist's View of Ultra-Orthodox Jews // NBER Working Paper. 1998. August. P. 1–47.
- Buchanan 1965 – *Buchanan J.M.* An Economic Theory of Clubs // *Economica*. New Series. Vol. 32. No. 125 (Feb., 1965). P. 1–14.
- Glik 2001 – *Glik S.* Le-gilgula shel mitsvat hakhnasat kala (О трансформации заповеди «гахнашат кала» [иврит]) // *Sinay*. 2001. P. 112–123.
- Goluboff 2003 – *Goluboff S.L.* Jewish Russians: Upheavals in a Moscow Synagogue. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2003. 224 p.
- Heilman 1976 – *Heilman S.C.* Synagogue Life: A Study in Symbolic Interaction. University of Chicago Press, 1976. 314 p.
- Heilman, Cohen 1989 – *Heilman S.C., Cohen S.M.* Cosmopolitans & Parochials. Modern Orthodox Jews in America. The University of Chicago Press. Chicago; London, 1989. 258 p.
- Polyan 2017 – *Polyan A.* Why Does this Moscow Shul Attract So Many Converts // Forward. 31.08.2017. <https://forward.com/culture/jewishness/381564/why-does-this-moscow-shul-attract-so-many-converts/>.
- Sandler, Tschirhart 1997 – *Sandler T., Tschirhart J.* Club Theory: Thirty Years Later // *Public Choice*. Vol. 93. No. 3/4 (1997). P. 335–355.

---

## Economic Transformation of “Hakhnasat Kala” Custom: a Case of Moscow Choral Synagogue Community

**Alexandra Polyan**

Moscow State University, Moscow, Russia  
Universität Regensburg, Regensburg, Germany  
PhD in Philology, Assistant Professor,  
ORCID ID: 0000-0002-0150-6877  
Institute of Asian and African Studies, Moscow State University  
11-1 Mokhovaya str., Moscow, 125009, Russia  
Tel.: +7(495)629-43-49, Fax: +7(495)629-74-91  
E-mail: office@iaas.msu.ru

Universität Regensburg, Institut für Slavistik:  
Sedanstraße 1  
D-93053 Regensburg  
Tel.: +49(941)943-16-65

### ***Ekaterina Karaseva***

European University at St. Petersburg, St. Petersburg, Russia

MA in Economics, PhD Student at EUSP

ORCID: 0000-0002-3286-0959

Independent not-for-profit educational organization  
of higher education "European University at St. Petersburg"  
6/1A Gagarinskaya st., St. Petersburg, 191187, Russia  
Tel.: +7(812)386-76-37

**Abstract:** This paper deals with the question of transformations experienced by a custom named "hakhnasat kala" in modern Russian Jewish community. The commandment to fulfill "hakhnasat kala" was first mentioned in Talmudic literature as a precept to glorify the groom and the bride, but later, in 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries in Ashkenaz, it obtained a new interpretation: the community should provide a poor bride with dowry, so that she could get married – and thus needy girls were prevented from becoming socially marginalized or baptized. In modern Russian Jewish community (and, as it turned out later, among Russian-speaking ultra-orthodox Jews in Israel) the term "hakhnasat kala" is applied to a completely new practice – crowdfunding for wedding ceremony of a couple who have already chosen each other as partners or have been living in a civil marriage and who have returned or converted to Judaism. Unlike the traditional situation, in which the wedding costs were covered by donations of guests, in this case Internet users who feel empathic for the couple become sponsors of the wedding, and its beneficiaries are high-ranked community members. Thus, organizing an expensive wedding ceremony becomes for the couple a kind of confirmation of their status within the community. One such case which took place in Moscow choral synagogue community in 2019 is analyzed in detail. Conclusions about the structure and hierarchy in the community, its economics, and the role of crowdfunding in modern Russian Orthodox Judaism are made.

**Keywords:** *Moscow Jewish community, economics of Jewish life, crowdfunding, wedding, "hakhnasat kala"*

## References:

- Berman, E., 1998, Sect, Subsidy and Sacrifice: an Economist's View of Ultra-Orthodox Jews. *NBER Working Paper*, 1–47.
- Buchanan, J.M., 1965, An Economic Theory of Clubs. *Economica, New Series*, vol. 32, 125, 1–14.
- Glik, S., 2001, Le-gilgula shel mitsvat hakhnasat kala [On transformation of commandment of “hakhnasat kala”]. *Sinay*, 112–123.
- Goluboff, S.L., 2003, *Jewish Russians: Upheavals in a Moscow Synagogue*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 224.
- Heilman, S.C., 1976, *Synagogue Life: A Study in Symbolic Interaction*. University of Chicago Press, 314.
- Heilman, S.C., and S.M. Cohen, 1989, *Cosmopolitans & Parochials. Modern Orthodox Jews in America*. The University of Chicago Press. Chicago-London, 258.
- Polyan, A., 2017, Why Does this Moscow Shul Attract So Many Converts. *Forward*, 31.08.2017. <https://forward.com/culture/jewishness/381564/why-does-this-moscow-shul-attract-so-many-converts/>
- Sandler, T., and J. Tschirhart, 1997, Club Theory: Thirty Years Later. *Public Choice*, Vol. 93, 3/4, 335–355.
- Zelenina, G.S., 2015, Portret na stene i shproty na khlebe: moskovskie evrei mezhdumia “sektami” [Portrait on a wall and sprats on bread: Moscow Jews between two “sects”]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 3 (33), 121–169.

УДК 396.6  
ББК 63.5

## **«Когда рожать?»: вопрос чайлдфри и «позднее» материнство в русскоговорящих семьях в Израиле**

***Любовь Валентиновна Дерябкина***

Кубанский государственный университет,  
Краснодар, Россия

Соискатель кафедры всеобщей истории  
и международных отношений КубГУ  
ORCID: 0000-0003-3403-9264

Кубанский государственный университет  
350040, Краснодар, ул. Ставропольская, 149  
Тел.: +7(861)219-95-56  
E-mail: deryabkina.liubov@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.13

**Аннотация:** В статье пойдет речь об исследовании феномена чайлдфри в русскоговорящей общине Израиля. Решение отказаться от родительства является очень личной темой, которая требует как включенного наблюдения, так и установления с информантами доверительных взаимоотношений. Поэтому основная задача состояла в том, чтобы провести исследование среди трех-двух поколений отдельных семей и попытаться установить, какие факторы могли повлиять на решение иметь или не иметь детей (в социальном поле как стран исхода, так и Израиля). Следующей задачей было выявить возможные изменения, происходящие со старшим поколением, когда их собственные дети предпочитают позднее родительство или вовсе отказываются от деторождения.

**Ключевые слова:** *гендер, чайлдфри, Израиль, феминизм, сообщество*

В последние несколько десятилетий изменяется понимание традиционных гендерных ролей, трансформируется и переосмыляется отношение к материнству и родительству как таковому. В связи с расширением глобального информационного пространства и продвижением равенства между полами на международном уровне происходит давление на те государства, которые заявляют, что они



выступают за демократизацию и права человека, но не желают предпринимать реальных действий по улучшению положения дискриминируемых групп на своей территории. Например, Израиль ратифицировал международную Конвенцию о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин (1979) лишь 12 лет спустя, причем с рядом оговорок. Это говорит о декларативности демократических принципов в государстве. Поэтому правительства, обеспокоенные сохранением собственной репутации, стараются поддерживать основные программы по преодолению гендерного неравенства в своих странах. Израиль именно такое государство. Он вступил в Организацию Объединенных наций в 1949 г. и позиционирует себя как единственное демократическое государство на Ближнем Востоке. Однако соблюдение прав человека и гражданских законов в стране находятся под юрисдикцией религиозных институтов, что затрудняет соблюдение всех правовых норм, таких как право на возможность вступать в брак между представителями различных конфессий или людьми, которые принципиально придерживаются атеистических взглядов. Главенство религиозных институтов при построении правовой системы было связано с идеологическим обоснованием создания страны «как еврейского государства», статус которого был подтвержден непрерывностью иудейского присутствия на территории Эрец-Исраэль, а также наследием османских законов, смягченных элементами британской правовой системы в период, предшествующий созданию страны. Гражданское законодательство закреплено основными законами, в которых говорится, что семейно-брачные отношения определяются религией, а не светскими учреждениями. По этой причине возникает ряд трудностей при заключении браков между представителями разных конфессий. Особенно остро эта ситуация стала чувствоваться в 1990-е гг., когда более 900 тыс. евреев и членов их семей иммигрировали в Израиль. За последние 30 лет русскоговорящая иудейская община стала неотъемлемой частью израильской этноязыковой мозаики, при этом она сохранила свои особенности, в том числе взгляды на гендерные проблемы, систему семейных ценностей, а также возможный отказ от родительства. Цель статьи – показать взаимоотношения старшего и младшего поколения репатриантов в условиях позднего материнства и изменений семейно-брачных стратегий, которые произошли

уже под влиянием израильской культуры. Всё многообразие идентичностей порой приводит к поколенческому конфликту, который связан с подходом к деторождению и системе ответственности в семейных отношениях, а также с нежеланием некоторых членов социума заводить детей, то есть чайлдфри.

В традиционных обществах материнство и контроль рождаемости рассматривались только через патриархальные установки: во-первых, во главу угла ставилась необходимость продолжения рода в отдельной семье; во-вторых, ценность деторождения связывалась с тенденцией увеличения количественных показателей населения страны для расширения сети налогоплательщиков, армии. С развитием индустриализации, урбанизации и переходом от большой традиционной семьи к нуклеарной модели происходит переосмысление гендерных ролей в семейно-брачных отношениях. С развитием медицины и доступностью средств контрацепции у женщин появляется возможность контролировать деторождение и количество детей. Эта опция меняет отношение к самому родительству и наличию потомства. Постепенно функции, которые женщина должна выполнять как мать, изменяются под влиянием множества факторов и наполняются иными смыслами. Если ранее неизбежность зачатия способствовала формированию невысоких требований от матери, в ее задачи входило в основном питание и забота о здоровье малыша. Появление доступной контрацепции привело к повышению ответственности матери перед ребенком, так как рождение стало считаться личным и осознанным выбором женщины. Хотя средства предохранения доступны далеко не всем. Однако запланированное родительство, которое считается в развитых странах нормой, способствовало трансформации требований, предъявляемых к матери. Развились интенсивные формы материнства, которые помимо заботы о здоровье и питании ребенка включали ранние формы его развития, посещение многочисленных кружков, репетиторов.

Наиболее радикальные изменения в жизни женщин стали заметны уже к концу XVIII в. в некоторых странах, где бурно развивалась экономика, способствовавшая установлению более четкой границы между публичной и частной сторонами жизни. Работа перешла из ремесленной и домашней сферы в общественную: на заводы, в офисы и т.д., тогда как частная жизнь стала считаться приватной терри-

торией, где женщина выступила прежде всего, как хранительница домашнего очага, заботящаяся о муже, детях, престарелых родственниках. Отчасти она была исключена из производственных отношений в связи с высокой конкуренцией на рынке труда в это время. Именно тогда стали раздаваться первые «мужские голоса», говорящие о том, что женщинам необходимо дать образование, конечно, не для эмансипации и освобождения от домашних обязанностей, а для повышения качества воспитания собственных детей. Поэтому необходимо, чтобы женщины занимались детьми и оставались «самым приятным развлечением для мужа». Руссо пишет, что женщины должны взять на себя заботу о детях и их воспитание, а из этого следует и необходимость получения женщинами образования, чтобы будущий гражданин обладал определенным культурным багажом [Руссо 1981, 127]. В некотором роде это был новый взгляд, который возвысил значимость функциональных задач матерей, с другой стороны, подобно своим предшественникам, Руссо считал, что «естественная» роль женщины – это пассивное подчинение мужу, отцу. В это же время появляются первые труды женщин, которые не оспаривают необходимость рождения детей, но пытаются доказать, что гендерное равенство будет способствовать полноценному развитию общества. В своей работе «В защиту прав женщины» Мэри Уолстонкрафт утверждает, что женщины не должны забывать о привязанностях и обязанностях, которые лежат перед ними и являются, по правде говоря, средством, предназначенным для рождения детей, но приходит к заключению, что равные права между полами необходимы [Wollstonecraft 2009, 18]. Первые суфражистки, феминистки могли рассматривать брак как форму порабощения женщины, но появление детей считали неотъемлемой частью развития и взросления. Мало кто из женщин публично мог заявить о своем нежелании иметь детей. Более того, даже знаменитая анархистка Эмма Гольдман, отказавшись от материнства, чтобы бороться за свои идеалы, сокрушалась, что она не родила детей, так как боялась не сохранить баланс между ролью хорошей матери и борца за права угнетенных классов [Гольдман 2015, 80].

Возникшее в начале XX в. стремление женщин контролировать рождаемость привело к тому, что в 1960-е гг. в странах Западной Европы, США произошла сексуальная революция, а вместе с тем

развернулась борьба за свободу распоряжаться своим телом, прежде всего за право на прерывание беременности. В это время происходит переосмысление материнства как неотъемлемой составляющей «женственности». Особую остроту движению придавали политические, студенческие демонстрации 1960-х гг., в которых женщинам отводилась роль спутниц, а не активисток. Поэтому знаменитая феминистка еврейского происхождения Бетти Фридан в 1966 г. основала «Национальную женскую организацию» (NOW), которая выступила за гендерное равенство. В уставе организации объяснялось, что любая женщина вольна сама определять, рожать ей детей или нет. Параллельно с группой Фридан образовалось множество небольших сообществ, которые предпочитали собираться малыми группами, так как считали, что NOW не отражает их общественно-политических интересов, именно таким образом появились феминистские кружки, открыто заявляющие, что они отказываются от деторождения по идеологическим соображениям.

Сам термин «чайлдфри» (англ. *childfree*) ориентировочно появился в 60-е гг. XX в. Вероятно, широко термин стал употребляться в противовес понятию «чайлдхейт» ('ненавидящие детей', англ. *child-hate*), которое в самой формулировке несло негативное отношение к детям. Женщины или мужчины, решившие отказаться от родительства, заявили, что общество и правительство диктуют им необходимость приумножить население в каждой отдельной стране, и тем самым они дискриминируют людей, решивших отказаться от деторождения. В публицистику термин *childfree* привнесла Лесли Лафайет, которая была одной из участниц американской организации «Национальная организация неродителей» (National Organization for Non-Parents). В своей книге «Почему у вас нет детей? Живите полной жизнью без родительских обязанностей» она утверждала, что чайлдфри подвергаются дискриминации со стороны традиционных семей с детьми, так как вся система налогообложения, направленная на развитие инфраструктуры городов, повышение благоустройства районов, возведение и наполнение развлекательных центров, удовлетворяет интересы только налогоплательщиков-родителей с детьми. Тем самым государство сокращает пространство для комфортного существования «одинок», которые также являются налогоплательщиками, как и граждане с детьми [Lafayette 1995, 68]. В феминист-

ский и академический обиход термин «чайлдфри» вошел в 1980 г., когда профессор из Канады Джейн Виверс выпустила монографию «Бездетная по собственному выбору» [Veever 1980], в которой составила классификацию чайлдфри. Их она поделила на «реджесекторов» (в принципе, ничем особо не отличающихся от ненавидящих детей) и «афесьюнадо» (привязанных к личному пространству и желающих сохранить комфортный образ жизни, сопровождаемый заботой только о себе и своих близких, исключая возможных детей). Стоит обратить внимание, что Виверс предлагает данную классификацию на основе количественных социологических опросов, проведенных в Северной Америке в 1970-е гг. Как известно, это время всплеска студенческой борьбы с традиционными ценностями, рост движения хиппи, выступавших за свободную любовь и доступную контрацепцию. Вопрос деторождения и его необходимости находится на грани пересечения личного выбора и государственного давления, когда женское тело рассматривается как объект, а возможность материнства – как гражданский долг перед государством.

В 1980-е гг. тема чайлдфри выходит на другой уровень: если десятилетием ранее нежелание иметь детей все-таки воспринималось как девиация, то в 1980–1990-е гг. происходит процесс переосмысления бездетности. Родительство рассматривается как многообразие стратегий и возможностей для каждого отдельного человека [Berkowitz 2007; Bloom, Pebley 1982; Burgwyn 1983] Уже в 2000-е гг. ученые в многочисленных исследованиях пытаются обозначить границы между чайлдфри и другими формами отношения к материнству и родительству. Натали Роуз в книге «Все что мне нужно: выбор бездетности» утверждает, что людям, отказавшимся от родительства, нужны единомышленники, которые бы поддерживали их, так как большинство в обществе не понимает, что их выбор является осознанным [Rose N. 2019] Наиболее авторитетная представительница и идеолог движения чайлдфри на сегодняшний момент – это исследовательница Лаура Кэрролл, автор пяти книг и ряда научных публикаций, посвященных отказу от родительства; она также известна как активистка, отстаивающая право на чайлдфри и борющаяся с дискриминацией людей, настроенных против рождения детей [Carroll 2000; Carroll 2012; etc.].

Что касается Израиля, здесь первые публичные сообщества, открыто заявляющие, что они выбрали для себя отказ от родительства, появились лишь в 2000-е гг. Прежде всего это связано с тем, что феминизм как общественно-политическое движение получил здесь бурное развитие позже, чем в странах Западной Европы и США. Развитие женских / гендерных исследований в Израиле пришлось на 1970-е гг. В это время в стране появились первые феминистские группы, в которых в первую очередь поднимались вопросы о бытовом насилии, дискриминации женщин, ЛГБТ сообществах, квир-группах. Понимание того, что тело женщины – это не инструмент для сохранения еврейского большинства, а материнство – не гражданский долг перед нацией, являлось скорее маргинальным взглядом даже среди феминисток. Израиль прочно занимает первое место по уровню рождаемости среди стран с развитой экономикой, что обусловлено рядом причин социокультурного характера, а также ограничением на прерывание беременности, бесплатным финансированием лечения бесплодия и ЭКО-зачатия. В 2017 г. в среднем на одну еврейскую семью приходилось 3,1 ребенка<sup>1</sup>. Причем если сравнить в динамике число детей в еврейском и арабском секторах, то мы увидим, что у арабов происходит снижение темпов рождаемости в отдельной семье. На семьи русскоговорящих граждан, согласно статистике, приходится около 1,7 ребенка<sup>2</sup>. Намечившаяся динамика повышения рождаемости среди русских олим в последние годы связана с интеграцией так называемого полуторного поколения<sup>3</sup>, которое благодаря армии, учебным заведениям, работе ориентируется на израильский образ жизни, но при этом сохраняет влияние элементов советской системы воспитания. После переезда репатрианты сталкиваются с тем, что в Израиле поддерживается культ детей, поэтому люди, отказавшиеся от материнства или отцовства, зачастую вынуждены скрывать свое решение. Страна, которая на протяжении всей своей истории борется за сохранение еврейского большинства, формирует «заказ» на постоянное увеличение рождаемости. В Советском

---

<sup>1</sup> Central Bureau of Statistics 2017 – Central Bureau of Statistics. 23.06.2018. <https://www.cbs.gov.il/he/pages/default.aspx>.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Полуторное поколение – репатрианты, приехавшие в Израиль в детском или подростковом возрасте.

Союзе с 1960-х гг. происходил обратный процесс: количество детей в семье сокращалось, так как социальные функции государства носили скорее декларативный характер. Поэтому евреи, проживавшие в СССР, как и другие граждане страны, планировали одного, максимум двух детей. Многодетность среди евреев встречалась, но достаточно редко. Для сохранения экономического баланса было необходимо, чтобы и женщины, и мужчины работали, а дети зачастую оставались на попечении бабушек. Именно поэтому советские еврейские бабушки, если переезжали со своими детьми в Израиль, становились опорой для новых репатриантов.

Возвращаясь к вопросам родительства в израильском обществе, стоит отметить, что в последние годы при достаточной развитости различных феминистских кружков, академических программ по гендерным исследованиям израильская историография все еще весьма скромна. Среди немногочисленных работ по данной теме можно назвать ряд статей профессора Бар-Иланского университета Л. Ременик [Remennick 2014; Khvorostianov, Remennick 2015], а также две крупные работы профессора Орны Донат, посвященные непосредственно чайлдфри, одна из которых вышла в 2011 г. [Donath 2011], а вторая (о нежелательном материнстве) – в 2017 г. [Donath 2017]. В последней собраны интервью с женщинами, родившими детей, но сожалевшими о сохранении беременности. Эти две книги стали поводом для многочисленных открытых дебатов и для создания публичных групп чайлдфри как в социальных сетях на иврите, так и в офлайн-сообществах. Данная дискуссия фактически не затронула русскоговорящую общину поколения старше 40 лет, не считая узкой группы людей, интересующихся феминизмом или гендерной проблематикой. В ходе исследования, проведенного автором в 2013 г., из всех информантов старше 40 лет о книге Орны Донат слышала лишь одна женщина, у которой подруга дочери училась в магистратуре Тель-Авивского университета по программе «Гендерные исследования». Это связано прежде всего с тем, что презентация книги происходила в израильских СМИ и не была затронута русскоязычной прессой и телевидением, к которому традиционно обращаются русскоязычные репатрианты.

Однако полуторное поколение репатриантов, приехавшее в страну в детском возрасте, достигшее возраста возможного вступления

в брак, находится в трудном положении, так как, с одной стороны, родители, оставаясь частично под влиянием советских / российских стереотипов, оказывают давление на своих детей, убеждая их в необходимости рождения ребенка до 30 лет, а с другой стороны, израильское общество, где средний возраст женщины при рождении первого ребенка – 27 лет, вынуждает потенциальных родителей задуматься о необходимости рождения детей. В ортодоксальном иудейском секторе средний возраст рождения первого ребенка значительно ниже – 24 года, однако этот показатель всё же выше, чем в СССР и России: в СССР он составлял 22 года<sup>4</sup>, а к 1998 г. в России – 23 года<sup>5</sup>. Постепенно ситуация меняется, средний возраст увеличивается: на данный момент в Российской Федерации это 26 лет [Демоскоп 2019]. Таким образом, по средним показателям русскоговорящая община оказывается ближе к религиозному сектору, чем к светской части израильского общества. Хотя показатели количества детей в русской еврейской общине страны ниже, чем средние показатели по стране (три ребенка на одно домохозяйство в целом по стране). Все эти данные важны для понимания, что поколение советских граждан, как правило вступивших в брак до 25 лет, родивших детей вскоре после этого, не понимает и не принимает выбор собственных детей, решивших осознанно отказаться от родительства. Столкновение мнений вызывает конфликты внутри семьи, а порой приводит к ослаблению или потере эмоциональных связей между ближайшими родственниками. Например, информантка Дина (33 года), проживающая в Хайфе, в 2013 г. говорила: «Я не могу сказать своим родителям, что я не решаюсь заводить детей, потому что в этой роли мне сложно представить себя. Я слишком другая, у меня столько планов» (ПМА 1/3 2013).

Повторное интервью, проведенное в 2018 г., показало, что Дина живет в другой стране и свела общение с родителями к формальным поздравлениям по телефону и редким визитам домой. Встречи с семьей чаще происходят на нейтральной территории. Она говорит (38 лет): «Это стена, стена непонимания. Да, мне тридцать семь лет, я открыто выступаю за свое право быть чайлдфри, но они давят на меня. В редкие встречи мы напряжены. Мама подчеркивает, что

<sup>4</sup> Седьмой ежегодный демографический доклад. Население России 1998, табл. 2.4.

<sup>5</sup> Седьмой ежегодный демографический доклад. Население России 1998. С. 26.



в этом возрасте у неё было уже двое детей-подростков» (ПМА 2/3 2018).

Если в первую экспедицию (в 2013 г.) были проведены не только качественные интервью, но и опросы общественного мнения, то в 2018 г. задача стояла в том, чтобы провести расширенные повторные интервью, чтобы проследить динамику развития взаимоотношений между поколениями за пять лет. При этом особое внимание было уделено полуторному поколению, которое не отступило от своих принципов бездетности. Был задан ряд вопросов, связанных непосредственно с отношением к ним не только родственников и друзей в Израиле, но и в странах исхода, если сохранялись родственные или дружеские связи. Всего было проведено 16 глубинных интервью с членами трех семей, две из которых связаны родственными узами, две семьи из Большой алии, а третья из алии 2000-х гг. В каждой из этих семей оказались представители младшего поколения, которые открыто заявляли, что их осознанный выбор – не рожать детей, биологическим бесплодием они не страдали. Молодые люди объявили о своем решении отказаться от родительства как своим отцам и матерям, так и окружающим их друзьям. Понимания в том объеме, на который рассчитывали, они не получили ни со стороны израильских, ни со стороны российских родственников.

Чайлдфри как форма самоидентификации остается сложной темой для «русской улицы», особенно для старшего поколения. Если человек открыто заявляет, что он не планирует заводить детей, это считается инфантилизмом и эгоизмом. По поводу своей дочери житель Тель-Авива Илья (55 лет) в 2013 г. говорил: «Мы ещё надеемся, что она передумает, что это мода сейчас такая. Ей уже 32 года. Все учится, учится. Чем она думает!!! Годы идут, а мы бы и помогли. Мать ей говорит, роди и нам внучка отдай» (ПМА 1/6 2013). Эта же семья, спустя пять лет. Супруга Ильи (57 лет):

Да мы уже не ждём, только у моей сестры в Ейске, уже двое внуков, мамаш<sup>6</sup> какие хорошенькие [вздыхает]. Я надеялась, что встретит хорошего парня, выйдет замуж. Но нет, пока не спешат, вот и муж вроде бы хороший [дочь состоит в гражданском браке, так как гражданский муж не является галахическим евреем. – Л.Д.], но вечно им некогда, вечно

<sup>6</sup> *Мамаш* (иврит) – ‘очень’, ‘на самом деле’.

у них дела какие. А мне что? Мы с отцом так внуков не увидим. Это всё бабушкино воспитание! Мне некогда было, я в институте инженером работала. Её моя мама баловала, вечно ей рассказывала, какая она принцесса (ПИМА 2/5 2018).

Безусловно, отношение потенциальных родителей к отказу от рождения детей определяет множество факторов. Одним из них является тот факт, что в Израиле действительно самые высокие показатели количества детей в одной семье (столь высокая цифра определяется религиозным сектором, где на одну семью приходится в среднем семь детей)<sup>7</sup>. Однако немаловажную роль играет и сама форма межличностных коммуникаций в израильском обществе: личные границы часто нарушаются не только близкими родственниками, но и коллегами, соседями и даже случайными попутчиками, что зачастую становится проблемой для чайлдфри, которые выбрали для себя особую социальную модель. Традиционно материнство воспринимается как дар, в светском обществе подчеркивается, что женщина может состояться как профессионал, а потом родить ребенка. Поэтому полуторное поколение русскоговорящих репатриантов более прагматично относится к рождению детей и не исключает возможности быть «афексьонадо», то есть теми, кто осознанно хочет сохранить уровень собственного комфорта, считая, что дети нарушат их быт.

Информантка Анна (38 лет) репатрировалась в Израиль в четыре года, г. Хайфа:

Я уверена в себе, я хочу быть хозяйкой своей жизни, у меня столько планов. Мы с мужем решили, что мы слишком много хотим, а ребёнок затормозит наши планы. Но если моя мама на моей стороне, она уже смирилась [смеется], то папа – нет, ему нужны внуки. [Вы предполагаете, что вы можете передумать?] Ну, чисто теоретически, но вряд ли [задумалась, небольшая пауза]. Нет, я ещё более убеждена, что не хочу менять свою жизнь, я получаю удовольствие от себя и своего партнёра, мне кажется, кто-то третий разрушит гармонию между нами (ПИМА 1/7 2013).

В интервью спустя пять лет Анна сообщила:

[Как поживает ваш отец?] [Информантка смеется:] Меня отчасти спас мой брат, у него уже трое, и папа почти отстал от меня. Я очень

---

<sup>7</sup> Israel Democracy Institute. 16.07.2019. <https://en.idi.org.il/tags-en/1470>.

люблю своих племянников, но смотря на них со стороны... нет... я буду только тётушкой. Это мой осознанный выбор. Не думаю, что он уже изменится (ПМА 1/7 2018).

В отличие от алии 1970-х гг. репатрианты постсоветского периода получили возможность находиться между «двумя мирами», так как с распадом СССР стало легче приезжать с гостевыми визитами к ближайшим родственникам. С начала 2000-х гг. с развитием и доступностью Интернета стремительно развивается связь через социальные сети, общение посредством видео, через WhatsApp или Viber. В результате старшие родственники, проживающие в Израиле, сделались активными пользователями русскоязычных социальных сетей и обнаружили, что дети их друзей и родственников продолжают вступать в более ранние браки, а социальный статус бабушки становится одним из основных для самореализации женщин после 60 лет. Хотя в отличие от пожилых жителей постсоветского пространства русскоговорящие граждане Израиля достаточно мобильны и имеют материальную возможность путешествовать чаще, чем, например, среднестатистический российский пенсионер, для алии 1990-х гг. характерно представление о появлении внуков как подтверждении успешности собственных детей. Впрочем, исследовательница С. Фогель-Биджо считает, что институт «советских бабушек» в скором времени уйдет в прошлое, так как израильская практика начнет превалировать над советской благодаря влиянию европейской модели взаимодействия между поколениями [Fogiel-Bijaoui 2013, 736].

Александр (57 лет), житель г. Хайфы, дочери 36 лет, иметь детей она не собирается:

Вот я смотрю на российских девушек с детьми, они более взрослые, более зрелые, что ли. Это вообще особенность, моя дочь такая инфантильная. Хотя, мы её в строгости воспитывали, она же получила хорошее образование, мы не шли у наших детей на поводу, как многие родители в Израиле. Я заставлял своих детей читать Пушкина, Булгакова, Чехова. Мне хотелось, чтобы она развивалась как разносторонняя личность (ПМА 1/12 2013).

Характерно, что нежелание дочери иметь детей Александр объясняет инфантилизмом, хотя дочь состоялась в профессиональном

плане, занимает лидирующие позиции в одной из международных компаний, обладает финансовой независимостью. С Натальей, дочерью Александра, также состоялось две встречи – в 2013 и в 2018 гг. Она призналась, что непонимание со стороны отца делает ее очень уязвимой. Но куда больше ей не нравится вмешательство в ее личную жизнь посторонних людей. Причем в 2013 г., в первом интервью, она ничего подобного не упоминала. Видимо, это было связано с возрастом и с тем, что в то время она была еще не замужем. Замужество является безусловным катализатором, так как обычно молодые люди из светской части израильского общества не спешат вступать в брак. Все опрошенные информанты, которые отказались от рождения детей, находились в отношениях или состояли в браке, где партнеры не настаивали на обязательном рождении детей. Данная выборка была сделана преднамеренно, так как целью исследования было показать трансформацию отношения к родительству и материнству в разных поколениях одной семьи.

Следующий информант – Михаил из Хайфы, на момент интервью ему было 37 лет (ПМА 2/9 2018), приехал в страну по молодежной программе (МАСА) и в дальнейшем остался жить в Израиле. Его родители репатрировались в страну в 2000-х гг. Долгая разлука с сыном заставила их быть лояльней к его выбору, мать (Роза, 62 года) признается: «...я даже в детский сад устроилась работать, чтобы, раз внуков не будет, хоть детишек помянчить, так как его не переубедить...» (ПМА 2/8 2018).

Таким образом, родители пытаются показать свое якобы принятие выбора сына, но акцентируют внимание на том, что им не хватает внуков, – это является распространенной моделью взаимоотношений между детьми и родителями. Однако «фактор бабушек и дедушек» в алии 90-х ощущался, пожалуй, острее, чем даже в Советском Союзе. Многие евреи пытались уехать всей семьей, порой именно старшее поколение давало право на возвращение представителям смешанных браков, а в первые годы обустройства на новом месте часто именно его пенсии помогали выжить новым олим. Однако были и такие репатрианты, которые переезжали с детьми без пожилых родственников; в этих случаях маленькие дети были вынуждены быстрее интегрироваться в систему израильского образования, так как некому было «страховать» работающих родителей. В русско-

язычной среде Израиля до сих пор остается стереотип, что дети – символический капитал, что и продемонстрировала алия 90-х гг. созданием сети школ Мофет – частных «русских» детских садов и различных кружков. Один из информантов рассказывал: «Я учитель истории, приехал в 90-е, работал на трёх работах и вот купил дочке дорожущее платье на Пурим, привёл её в школу. И что я увидел! Что детей сажают прямо на поле, где проходило представление!!!!!! Мне тогда казалось это такой расхлябанностью...» (ПМА 1/6 2013).

Сложность выявления людей, придерживающихся позиции чайлдфри, заключается в их стигматизации в сообществе, поэтому в социальных сетях стали появляться группы свободных от детей, так как в реальной жизни зачастую они вынуждены скрывать свои убеждения. Русскоговорящих израильских групп несколько, но они не особо активны, например существует «Сообщество русскоязычных чайлдфри»<sup>8</sup>; также на многочисленных русскоязычных форумах стали создавать темы-обсуждения, где разгораются бурные дискуссии о праве выбора, о материнстве, о долге перед нацией. Чайлдфри как стратегия построения личного пространства до сих пор как в израильском, так и на постсоветском пространстве воспринимается как отклонение от нормы, потому что сохранение «естественности» и необходимости материнства считается одной из основных форм самоидентификации женщины. Причем если в Израиле это связано с арабо-израильским конфликтом и включенностью как женщин, так и мужчин в милитаристский дискурс, то в России это обусловлено сокращением прироста населения и борьбой за выход из так называемой демографической ямы 1990-х гг. Парадокс заключается в том, что данный демографический спад связан не только с экономическим кризисом и снижением уровня жизни в странах бывшего СССР, но и с фактором эмиграции огромного количества молодых высококвалифицированных кадров, которые на данный момент проживают на территории таких стран, как Израиль, США, Германия и др., составляя большие русские и еврейские сообщества.

Подводя итог, можно сказать, что, несмотря на успешную интеграцию русскоговорящих евреев в израильское общество, которая выражена в размывании границ проживания «русской алии», в транс-

---

<sup>8</sup> Сообщество русскоязычных чайлдфри. Форум-обсуждение 2019 // 03.01.2019 <https://ru-childfree.livejournal.com/325187.html>.

формации гендерных ролей, когда мужчины всё чаще становятся полноправными субъектами в решении бытовых задач, оказываются включены в воспитание собственных детей больше, чем их собственные отцы, остается неизменной ориентация на собственный опыт, который считается эталоном в семейно-брачных отношениях. Собственная модель семейных отношений развивается и под влиянием русскоязычных СМИ, которые в изобилии представлены на израильском медийном рынке, где различные ток-шоу, сериалы транслируют патриархальную модель взаимоотношений между женщиной и мужчиной, в том числе необходимость родительства и т.п. Но и старшее поколение советских евреев, и члены их семей, если сохраняют тесные взаимосвязи со страной исхода, продолжают считать, что рождение внуков повышает их социальный статус. В израильском обществе материнство и отцовство также поддерживается как политическим, так и социальным дискурсом, что приводит к стигматизации групп населения, которые бесплодны как по биологическим, так и по иным причинам.

#### Литература и источники

- Гольдман 2015 – *Гольдман Э.* Проживая свою жизнь. Т. 1. М.: Радикальная теория и практика, 2015. 382 с.
- Демоскоп 2019 – Демоскоп. Демографические итоги 1 полугодия 2019 г. 12.11.2019 [http://www.demoscope.ru/weekly/2019/0823/barom05.php#\\_ftn14](http://www.demoscope.ru/weekly/2019/0823/barom05.php#_ftn14).
- ПМА 1 2013 – Полевой материал автора – экспедиция 2013 г. (г. Герцлия, г. Иерусалим, г. Хайфа, г. Тель-Авив).
- ПМА 2 2018 – Полевой материал автора – экспедиция 2018 г. (г. Герцлия, г. Иерусалим, г. Хайфа, г. Тель-Авив).
- Руссо 1981 – *Руссо Ж.Ж.* Педагогические сочинения. Эмиль, или о воспитании. Т. 1. М.: Педагогика, 1981. 656 с.
- Berkowitz 2007 – *Berkowitz D.* A Sociohistorical Analysis of Gay Men’s Procreative Consciousness // *Journal of GLBT Family Studies*. 2007. Vol. 3. P. 157–190.
- Bloom, Pebley 1982 – *Bloom D.E., Pebley A.R.* Voluntary Childlessness: A Review of the Evidence and Implications // *Population Research and Policy Review*. 1982. № 1. P. 203–224.
- Burgwyn 1983 – *Burgwyn D.* Marriage Without Children. New York, 1983. 234 p.
- Carroll 2000 – *Carroll L.* Families of Two: Interviews with Happily Married Couples Without Children by Choice. Indiana: Xlibris Corporation, 2012. 200 p.

- Carroll 2012 – *Carroll L.* The Baby Matrix: Why Freeing Our Minds From Outmoded Thinking About Parenthood & Reproduction Will Create a Better World. Gloucester: Reuseabook, 2012. 175 p.
- Donath 2011 – *Donath O.* Making a Choice: Being Childfree in Israel. Tel-Aviv: Miskal Yedioth Ahronoth, 2011. 266 p. [Hebrew].
- Donath 2017 – *Donath O.* Regretting Motherhood: A Study. California: North Atlantic Books, 2017. 272 p.
- Fogiel-Bijaoui 2013 – *Fogiel-Bijaoui S.* Babushka in the Holy Land: Being a Russian-Israeli Grandmother in Israel Today // *Comparative Family Studies*. Vol. XLIV. 2013. № 6 (November-December). P. 725–739.
- Khvorostianov, Remennick 2015 – *Khvorostianov N., Remennick L.* Immigration and Generational Solidarity: Elderly Soviet Immigrants and Their Adult Children in Israel // *Journal of Intergenerational Relationships*. Vol. 13. 2015. P. 34–50.
- Lafayette 1995 – *Lafayette L.* Why Don't You Have Kids?: Living a Full Life Without Parenthood. New York: Kensington Books, 1995. 312 p.
- Remennick 2014 – *Remennick L.* “We Do Not Own Our Children”: Transformation of Parental Attitudes and Practices in Two Generations of Russian Israelis // *Journal of International Migration and Integration*. 2014. № 16 (2). P. 355–376.
- Rose 2019 – *Rose N.* All That I Need: Childless by Choice (Living Diversity). Sidney: Kindel, 2019. 78 p.
- Veevers 1980 – *Veevers J.E.* Childless by choice. Toronto: Butterworths, 1980. 220 p.
- Wollstonecraft 2009 – *Wollstonecraft M.* A Vindication of the Rights of Woman. Oxford: Oxford University Press, 2009. 413 p.

---

## **“When to Give Birth?”: Childfree’s Question and “Later” Motherhood in Russian-Speaking Families in Israel**

***Liubov Deryabkin***

Kuban state University, Krasnodar, Russia

The Graduate student of Faculty of History,  
Sociology and International Relations of Kuban state University

ORCID: 0000-0003-3403-9264

Kuban state University

Stavropolskaya st., 149, Krasnodar, 350040, Russia

Tel.: +7(861)219-95-56

E-mail: deryabkina.liubov@gmail.com

**Summary:** The article will focus on the study of the childfree phenomenon in the Russian-speaking community of Israel. The decision to opt out of parenthood is a very personal topic that requires both monitoring and establishing a trusting relationship with informants. Therefore, the main task was to conduct a study among three or two generations of individual families and try to determine what factors may have influenced the decision to have or not have children (both in the social field of the countries of Exodus and Israel). The next task was to identify possible changes that occur with the older generation when their own children prefer later parenthood, or refuse to give birth at all.

**Keywords:** *gender, childfree, Israel, feminism, community*

#### References:

- Berkowitz, D., 2007, A Sociohistorical Analysis of Gay Men's Procreative Consciousness. *Journal of GLBT Family Studies*, 3, 157–190.
- Bloom, D.E., and A.R. Pebley, 1982, Voluntary Childlessness: A Review of the Evidence and Implications. *Population Research and Policy Review*, 1, 203–224.
- Fogiel-Bijaoui, S., 2013, Babushka in the Holy Land: Being a Russian-Israeli Grandmother in Israel Today. *Comparative Family Studies*, 6, 725–739.
- Khvorostianov, N., and L. Remennick, 2015, Immigration and Generational Solidarity: Elderly Soviet Immigrants and Their Adult Children in Israel. *Journal of Intergenerational Relationships*, 13, 34–50.
- Remennick, L., 2014, “We Do Not Own Our Children”: Transformation of Parental Attitudes and Practices in Two Generations of Russian Israelis. *Journal of International Migration and Integration*, 16 (2), 355–376.



УДК 392.2  
ББК 82.3

**«Мысль семейная»  
в фольклорных нарративах  
на сюжет ATU 1343\* «The Children Play  
at Hog-Killing»**

***Сергей Викторович Алпатов***

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,  
Москва, Россия

Доцент, доктор филологических наук  
ORCID ID: 0000-0003-2525-0287

Филологический факультет

Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова  
119991, Москва, Ленинские горы, ГСП-1

МГУ имени М.В. Ломоносова

1-й корпус гуманитарных факультетов

Тел.: +7 (495) 939-32-77, Факс: +7 (495) 939-55-96

E-mail: contact@philol.msu.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.14

**Аннотация:** Статья посвящена исследованию проблемы вербальной репрезентации реального опыта семейных трагедий в культурном багаже европейских фольклорных традиций, обретающей особую актуальность в современных условиях роста информационных потоков, смены коммуникативных парадигм и трансформации социальных ролей и ценностных иерархий. Объектом изучения стал известный на протяжении почти двух тысячелетий сюжет ATU 1343\* «The Children Play at Hog-Killing», рассматриваемый с точки зрения мотивной структуры, генезиса, а также жанровых форм его реализации (бывальщина, баллада, новелла, житие, народный роман, городская легенда). Исследование показало, что для самих носителей традиции изображение кровавых подробностей и нагнетание атмосферы ужаса вызвано не столько желанием возбудить интерес или развлечь аудиторию, сколько необходимостью сформировать коллективный психологический ответ на такой мощный экзистенциальный вызов, как семейная трагедия. В свою очередь, с исследовательской точки зрения, традиционные повествования о роковых событиях, взламывающих структуру повседневности, становятся способом встать на точку зрения носителей традиции и вместе с тем оценить верный типологический масштаб и обозначить историко-генетическую перспективу для этих остроактуальных и социально значимых повествований.

**Ключевые слова:** *семейная трагедия, реальный опыт, фольклорные нарративы, жанровые модели репрезентации*

Объектом изучения в настоящей статье стал известный сюжет ATU 1343\* «The Children Play at Hog-Killing», рассматривавшийся до сих пор преимущественно с точки зрения мотивной структуры, эволюционных версий, а также жанровых форм его реализации<sup>1</sup>. Предметом нашего исследования является тема семейных отношений в нарративах данного сюжетного типа, как правило остававшаяся в тени размышлений разных авторов о концептах греха, теодицеи, детской святости, а также о природе вернакулярных религиозных практик. Недостаточная изученность проблемы репрезентации реального опыта семейных трагедий в культурном багаже европейских фольклорных традиций делает актуальным целенаправленное обращение к сформулированной теме.

Семейная коллизия сплетена с мотивом кощунственного преступления уже в первом документированном воплощении сюжета – «Пестрых рассказах» Клавдия Элиана (III в.): сыновья подражают отцу, но отец не достоин подражания; мать всем сердцем болеет о своих чадах, но аффектированное материнское чувство приносит им гибель. Прочитируем интересующий нас фрагмент в переводе Ивана Сичкарева «с еллиногреческого на российский язык» 1787 г.

Митилинянин Вахов жрец именем Макарей, был по видимому кроток и добродетелен, но в самой вещи весьма худым человеком оказался. Некто чужестранец пришедши, отдал ему сохранить свое золото, которое он принявши зарыл в капище, а как по прошествии некотораго времени начал требовать онаго обратно, то Макарей введши его в капище, якобы для вручения, умертвил и положил в том самом месте, где скрыто было сокровище, думая, что равно и Богу, как людям то будет неизвестно; но последовало инако: когда не по долгом времени случился Вахов праздник, и он был священнодействием и другими обрядами занят, то два сына его, остававшиеся в доме, подражая отцу в заклании жертв, приступили к жертвеннику при возжении огня, и старший взяв лежащий негде меч меньшему наклонившемуся брату отрубил голову. О чем домашние, увидав, начали вопить, и мать, услышавшая крик, нашед сынов,

---

<sup>1</sup> См. в библиографии работы российских и зарубежных фольклористов по семантике и прагматике сюжета.

одного обезглавленного, а другого держащего в руке обгащенный кровью меч, схватила с жертвенника головню и последнего жизни лишила. Макарей известясь о произошедшем убийстве, священнодействие оставил, и с великою яростию прибежал в дом держа в руках копьё, коим немедленно умертвил также свою жену. Как сие беззаконие учинилось всем известным, Макарей допрашиван, и по признании своей вины в капище соделанной, замучен. И так Макарей достойную принял от Бога казнь, которая, как и Омир говорит, не только самага, но также жену и детей его постигла [Сичкарев 1787, 91–92].

Исследование многовековой истории сюжета непосредственно связано с вопросом о генетической преемственности либо типологическом сходстве тех или иных сюжетных версий. Яркая иллюстрация проблемы – совпадение мотивов арабской легенды начала XIV в. (дети подражают отцу, заколовшему барана для гостя-пророка) и абхазского этиологического сказания XX в. с героем арабом, принимающим гостей в момент трагических семейных событий [Панченко 2012, 51–52].

В немецких сказаниях XVI в. конкурируют две эволюционные линии. По одной версии, старший брат заколот среднего, подражая отцу-мяснику, режущему свиней на масленицу; мать бросается на крики и в состоянии аффекта поражает ножом инициатора смертельной игры; в то же время третий младенец, оставленный ею без присмотра, тонет в ванне; пораженная ужасом, мать вешается, отец умирает от горя. По другой версии дети играют в повара, мясника и свинью. Проведенное властями расследование гибели третьего участника игры установило непредумышленный характер убийства: неразумный виновник трагедии при испытании выбрал яблоко, а не золотой гульден.

В сицилийской балладе XIX в. «La Donna di Calatafimi» мать ставит тесто прямо накануне воскресной мессы и уходит в церковь; старший брат, оставленный следить за младенцем в колыбели, бездумно играет с ножом и ранит младшего в горло; в ужасе забравшись в печь, он засыпает и не слышит, как вернувшаяся со службы мать поспешно разжигает огонь.

Обобщая суждения предшественников и собственные наблюдения над семантикой нарративов ATU 1343\*, Уильям Хансен так резюмирует полученные результаты:

These alternatives taken together form a kind of meditation on guilt and innocence, with which the entire story is concerned in one way or another. <...> The guilt of one or the other parent is suggested in those texts in which the father slaughters an animal just before going to Mass or the mother kneads bread just before going to Mass. <...> In two forms of the story the mother now kills the slayer, either impetuously, using the first weapon she comes upon, or negligently, roasting him in her bake-oven. And while she impetuously stabs one son, she may also negligently allow a third child to drown. <...> In short, one thoughtless act leads quickly to another. One might suppose that an ancient Greek tragedy had been married to a modern urban legend [Hansen 2002, 81–82].

Европейский ряд воплощений рассматриваемого сюжета следует дополнить пьесой Захарии Вернера «Двадцать четвертое февраля» (1815; рус. перевод 1832), главный герой которой в детские годы невольно становится убийцей сестры (играя с ней в повара и курицу); проклятый отцом, он бежит из родного дома и возвращается через много лет неузнанным<sup>2</sup>, откладывает признание до утра и ночью гибнет от руки отца, терзаемого неясными намеками пришельца на судьбу пропавшего сына и чувством собственной вины [Климова 2010, 86].

Наряду с религиозно окрашенными жанровыми формами «трагедии рока» и легенд о святотатстве сюжет АТУ 1343\* нередко обретает в европейской традиции форму бывальщины о несчастном случае, вызванном родительской беспечностью и детской неосторожностью в повседневных играх. В частности, братья Гримм, включая два варианта анализируемого сюжета в состав первого издания (1812) своего собрания сказок, отмечали, что эту же историю рассказывала им в детстве мать с целью отучить играть с ножом. В этой связи стоит обратить внимание на характерную деталь в структуре новеллы М.Д. Чулкова «Горькая участь».

Люди ученые того времени гадательно заключили так. Четырехлетний младенец, находясь в крепком сне и встревожен будучи сонным привидением, встал со своего места, взял нож, *с которым нередко у баловниц-матерей и отцов ребята, играя ими, засыпают*, и согласно с сонным привидением зарезал свою сестру в колыбели, а опомнившись и узнав, что сделал он худо, спрятался в печь... [Чулков 1789, 198].

---

<sup>2</sup> Следует учесть в формировании данной сюжетной версии роль европейских миграций балладного сюжета о солдате, вернувшемся неузнанным домой [Жирмунский 1979, 370–371].

Можно предполагать, что в основе назидательной ремарки чулковского повествователя, равно как и сентенции матери Гриммов, лежал общий лубочный прототекст [Oinas 1985, 52–56]. Таким образом, рассматривая вопросы происхождения российских вариантов сюжета, следует предпочесть маловероятной гипотезе переработки Чулковым одного из переводов «первотекста» Элиана версию переделки российским писателем немецкой лубочной новеллы [Алпатов 2009]. К этой же эволюционной линии, несомненно, принадлежит и зафиксированный сюжет СУС 939 В\* «Семейная трагедия» – бывальщина, включенная П.П. Чубинским во второй отдел «Малорусских сказок» под заголовком «Недогляд» [Чубинский 1878, 557].

Рассматриваемый комплекс мотивов (опасность не контролируемых взрослыми детских подражательных игр) получил свое развитие в назидательном стихотворении вятского крестьянина Ивана Григорьевича Зыкова (1873–1924) «Проделки детей» (1908).

«Тятя наш колол быка –  
Мы нарежем хоть кота».  
Так мальчишки рассуждали  
И кота за хвост вязали.  
Всё готово... Вот и нож  
Мальчик к горлу уж поднёс.  
Кот с испугу извился  
И когтями в них впился.  
Дети бросились бежать,  
Кот давай их всех держать.  
Держит кот, когтями рвёт –  
Так что кровь из тел идёт.  
«Вот так опыт и резня! –  
Дети молвят про себя. –  
Научил кот славно нас –  
Чуть не сделались без глаз».  
И с тех пор, когда отец  
Колет к празднику овец,  
Дети издали глядят, –  
Просят их, так голоса

[ГАКО. Ф. Р–128. Оп. 1. Д. 419. Л. 117]<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Сердечно благодарю В.А. Коршункова за указание на источник и сведения об архивном хранении.

Указанные выше произведения характеризует специфическое сочетание экстраординарного коллапса множества событий с предельным правдоподобием каждого из них в отдельности. Сходная модальность отличает «рапсодию» Н.С. Лескова «Юдоль» (1892), построенную на детских воспоминаниях писателя о голоде 1840 г. в Орловской губернии [Климова 2010, 87], а также газетную хронику «Орловского вестника» (1895)<sup>4</sup>, послужившую основой рассказа-теодицеи Федора Сологуба «Баранчик» (1898). Перед интерпретатором подобных «рассказов о несчастных случаях» встает проблема объяснения их высокой нарративной клишированности либо однотипностью жизненных ситуаций, либо стереотипией механизмов осмысления трагедии и особой символической нагруженностью сюжетной схемы.

Имманентная связь будничного контекста с «последними религиозными вопросами», отличающая нарративы типа АТУ 1343\*, позволила А.А. Панченко объединить литературные источники, ритуально-мифологический дискурс «быкобоя» и локальные религиозные практики в рамках монографического анализа жития Иоанна и Иакова Менюшских [Панченко 2012; Алпатов 2014]. Возводя образно-стилевые константы сюжета (хронотоп религиозного праздника, нож, закалываемый агнец, пламя жертвенного очага) к нарративным и визуальным паттернам библейского сюжета о жертвоприношении Исаака Авраамом [Панченко 2012, 48–62], исследователь оставляет за скобками как восточнославянские варианты духовного стиха об «Авраамовой жертве» [Бессонов 1861, 598–601], так и обширный корпус болгарских обрядовых песен и баллад типа «Аврамовица», где ребенок приносится в жертву (*дете курбан*) на Георгиев или Ильин день. Обращают на себя внимание мотивировки такого поступка: все стадо погибло, и пастуху нечем совершить праздничную жертву; павшие на семью невзгоды вызваны грехами родителей и могут быть искуплены смертью невинного младенца; наконец, вы-

---

<sup>4</sup> «Ужасный случай на почве детского подражания произошел в деревне Ждимира Болховского уезда. Крестьянин Юшков в хате резал барана, здесь же ободрал его, разделал и повесил. При всей этой процедуре присутствовала в качестве зрительницы небольшая пятилетняя девочка – дочь хозяина, которая зорко следила за всем происходившим. Прошло несколько дней; девочка как-то осталась одна, вместе со своим младшим братишкой; старших в избе никого не было. – Давай в барашка играть, – предложила девочка брату...» [Соболев 1994, 151].

моленный у Бога единственный сын изначально обречен на жертву – возвращение дара Создателю [Български фолклорни мотиви 2010].

К болгарским песенным вариантам непосредственно примыкает сербский духовный стих «Бакон Стефан и два анђела»: благочестивый священнослужитель, содержащий десять слепых нищих, вынужден пахать утром перед воскресной литургией, чтобы прокормить их; греховная коллизия разрешается принесением в жертву собственного сына, кровь которого позволяет слепым прозреть и перестать нуждаться; сын диакона воскресает [Караѿић 1845, 7–10].

Охарактеризованный выше массив книжных и фольклорных вариантов сюжета о жертвоприношении детей [Драгоманов 1889] оказывается тесно связан с эсхатологическим дискурсом и практиками ряда конфессиональных традиций. Приведем несколько примеров из корпуса, собранного А.С. Пругавиным.

Крестьянин Владимирской губернии, Никитин, сжег свой дом и в нем двух собственных малюток, которых перед тем он только что зарезал ножом на горе, за селением. На допросах он показывал, что поступил так, подражая Аврааму, принесшему в жертву Богу сына своего Исаака.

В деревне Слободищи Вязниковского уезда Владимирской губернии крестьянин, принадлежавший к секте «Спасово согласие», заклал своего семилетнего сына «в жертву Спасу» в праздник Знамени Пресвятой Богородицы после долгой ночной молитвы о том, что «нет на земле людям спасения, и все должны погибнуть». С мыслью спасти сына от земного разврата и вечной гибели он вышел на заре в задние ворота и стал молиться на восход, прося знамения: если после молитвы придет ему снова мысль эта в голову с правой стороны, то он принесет сына Богу в жертву, а если слева, то нет. По окончании молитвы помысел этот пришел к нему с правой стороны, и, обрядив сына в белую рубаху, он зарезал его ножом – «сделал праздник святым» [Пругавин 1885, 152–153].

В связи с реальными фактами принесения в жертву детей у сектантов разных толков следует особо обратить внимание на выбор ими духовного стиха о «Милостивой жене милосердой» в качестве идеологической программы собственных действий.

В 1870 г. в Шадринском уезде Пермской губернии крестьянка деревни Клюкиной Ольховской волости в день памяти перенесения мощей святителя Николая, умывшись, разбудила старшую сноху свою, застави-

ла ее управляться по хозяйству, а сама пошла в клеть, ради праздника зажгла там свечи перед иконами и, держа на левой руке дочь свою, стала молиться Богу. Во время молитвы ей снова приходит в голову давно мучившая ее мысль о принесении в жертву своей двухлетней дочери. Решив, что мысль пришла к ней от самого Бога, она оставила молитву и пошла вместе с ребенком в избу, где в это время топилась печь. Когда сноха вышла из избы на двор, она отодвинула стоявший в печи чугунок с водой, бросила туда своего ребенка и, прославив Бога, занялась обычными делами по хозяйству. Вернувшаяся сноха, мешая угли в печи, нашла обгорелый труп ребенка. В ходе дознания выяснилось, что совершившая преступление мать, равно как и многие ее односельчане, находилась под сильным влиянием слухов об уже свершившемся рождении антихриста в Пермских пределах и рассказов о «матушке Аллилуие», которая, спасая младенца Христа, бросила в раскаленную печь своего грудного ребенка [Пругавин 1885, 146–148]<sup>5</sup>.

В отличие от исследователя «религиозного фанатизма» XIX столетия современный фольклорист увидит в лицах изложенной истории не только агентов и жертв «проповеди самосожжения», но и носителей традиционной культуры с провокативно привычными жестами сожжения / заклания, понимаемыми в зависимости от контекста то как обыденные манипуляции, то как ритуальные акты разрешения экзистенциальных противоречий.

На стыке средневековой и современной нарративной традиции находится записанная фольклорной экспедицией МГУ имени М.В. Ломоносова (2016) в с. Тавреньга Коношского р-на Архангельской обл. бывальщина, помещающая рассматриваемый сюжет в контекст советской действительности (милиция, самогоноварение) и вместе с тем сохраняющая его ключевые символические компоненты (нож, огонь и вода).

Ну, это у них как бы там получилось, што был мальчик, годика три, и родился ребёнок, это правда было, это мне рассказывала моя бабушка ужэ, это правда было. А они раньше эти родители самогон готовили, вот у них стоял аппарат на печке, всё варилося. Лежал в кроватке, а второй ребёнок старшенький трёхгодовалый взял ножичек и начал с ножичком,

---

<sup>5</sup> В связи с финалом духовного стиха «Милостивая жена милосердая» – воскрешение брошенного в печь младенца – следует учесть рассказ апокрифического арабского «Евангелия детства» о двух вифлеемских женщинах, одна из которых бросила ребенка соседки в печь [Скогорев 2000, 402–403].



типа до малыша подошёл, чик-чик-чик! Вот, ножичком. Он как бы видел, как папа игрался с дитём и щекотал шейку малыша, [– Ножом?] Нет, конечно! Этот ребёнок взял и ножичком хотел пощекотать, ну и попал, что зарезал. Это история, мне бабушка так рассказывала. Потом они кинулися до ребёнка, ребёнок весь в крови. На этого начали кричать, этот выскочил, убежал, наверное не три годика было, старше был. Потому что у них яма такая мусорная была, и он как бы спрятался в яму с испугу. А этим же надо милицию вызвать, всё это дело, и они этот аппарат берут с печки, брагу, и выливают в эту яму, и получается, что обварили этого ребёнка, второго. И мать увидела, и она тут же умерла на месте, сразу, и отцу пришлось трудно. Не в нашем [селе было], это на западной Украине, бабушка рассказывала, она оттуда сама, бабушка [Коровина 2017, 16–17].

В упомянутой выше монографии о «странных святых из болотного края» А.А. Панченко наряду с прямыми эволюционными репликами архетипического сюжета о заклании агнца рассматривает и побочные сюжетные линии, построенные на мотиве кастрации и давшие жизнь городским легендам о «неумной матери», использовавшей неудачные эвфемизмы в разговоре с детьми на сексуальные темы [Langlois 1993]. Вместе с тем без рассмотрения остаются смежные сюжеты европейских и американских городских легенд 1950–1970-х гг. о ребенке, приготовленном его няней в отсутствие родителей в обычной или микроволновой печи («The Baby-Roast»). Наряду с реалистическими (алкогольными и наркотическими<sup>6</sup>) мотивировками такого поведения бэбиситтера в ряде вариантов также развивается тема неверно истолкованных указаний родителей «to keep the baby warm» / «get the baby up», несомненно, восходящая к традиционным сюжетам сказок о глупцах ATU 1012 «Cleaning the Child (until it's drowned)»; 1012A «Seating the Children (on pointed sticks)»; 1013 «Warming Grandmother (in the stove)»<sup>7</sup> [Brunvand 2012, 44–46]. Вместе с тем актуальность данного сюжета в современном медийном пространстве поддерживается и реальными уголовными процессами над женщинами, изжарившими младенцев в духовке в состоянии интоксикации и/или аффекта [Barnett 2016, 91–132].

<sup>6</sup> Исследователи не исключают, что мотив связан с рассказами 1920-х гг. о нянях, усыплявших беспокойных подопечных печным газом.

<sup>7</sup> Ср. восточнославянские варианты СУС 1012 «Покроши Луку с Петрушкой».

Современным воплощением мотива гибели детей в раскаленной печи являются также сообщения о трагических случаях на автомобильных парковках и их интенсивное обсуждение в устной и сетевой коммуникации. Укажем в качестве примеров ярославскую заметку о родителях, оставивших двух малолетних детей в машине возле торгового центра в июньский полдень [МК в Ярославле 2019]; владимирскую корреспонденцию о пожаре в припаркованной машине с тремя детьми [Тарбеева 2018]; статью о нью-йоркце, подбросившем старших детей в школу, запарковавшем машину с полуторагодовалой дочерью и побежавшем в офис, а также о социальном работнике из пригорода, сдавшем четырехлетнего сына дневной няне по дороге на работу, но забывшего про годовалых близнецов на заднем сиденье [Otterman 2019]<sup>8</sup>.

Суммируя сказанное, важно отметить, что и средневековые, и поздние версии сюжета АТУ 1343\*, с одной стороны, отражают универсальные черты психологии родителей: постоянное беспокойство за жизнь и здоровье ребенка, возникающее от неспособности обеспечить его безопасность, а с другой стороны, представляют собой напряженные размышления о вине и невинности самих детей, поскольку те не только бездумно подражают в своей игре поступкам взрослых<sup>9</sup>, но и принимают осознанные решения<sup>10</sup>, как это понимается, например, составителем Особой редакции жития Иоанна и Иакова Менюшских, приписывающим последнему осмысленное стремление к искуплению греха братоубийства.

---

<sup>8</sup> В период 1990–2020 гг. более 940 американских детей скончались от жары в припаркованных автомобилях [KidsAndCars 2020]; см. также: Guard, Gallagher 2005.

<sup>9</sup> О подражательных играх детей в контексте фольклорно-мифологических сюжетов об играх со смертью см. в указателе мотивов С. Томпсона (Th): K850 Fatal deceptive game; K851 Deceptive game: burning each other; K852 Deceptive game: hanging each other; K858 Fatal game: shaving necks; Th N334 Accidental fatal ending of game or joke; N334.1 Children play hog-killing: one killed (AT 2401); N334.3 Practical joker asks doctor to castrate him.

<sup>10</sup> Ср. сетевую новость: «В Красноярске мать оставила в квартире брата и сестру 4 и 10 лет и ушла, заперев входную дверь. После того как женщина не вернулась к обозначенному времени, дети решили отправиться на ее поиски и спрыгнули с окна третьего этажа: 10-летний мальчик взял мягкую часть от сиденья кровати, выбросил ее в окно и выпрыгнул сначала сам, а за ним выпрыгнула его сестра» [Тайга.Инфо 2015].

...Видя же Иаков, что убил брата своего, ужасеся о сем, и вниде в пещь, в которой были уготованы дрова к запалению и скрыся за ними, ожидая того, когда огонь возгорится и самого его смерти предаст. <...> Живущие ту народы текоша в дом их скоро и видевше таковая преславная чудеса и терпению Иаковову дивяшесея, яко младенец сущи лютое таковое мучение огненное претерпел самопроизвольно [РО РНБ. Ф. 905. Q 153. Л. 113–114].

Очевидно, что проблема взаимодействия реальных и мифопоэтических мотивировок в процессе текстообразования нарративов на сюжет АТУ 1343\* является частным случаем проблемы уникальной контекстуальной прагматики либо стереотипных культурных функций такого рода текстов в фольклорных традициях и постфольклорных дискурсах, что побуждает обратиться к результатам современных психологических и культурологических исследований рассказов о трагических происшествиях.

Изучение спонтанных нарративов, связанных с проживанием персонального травматического опыта (и ассоциированных с ним реакций гнева, вины, депрессии, отторжения) с точки зрения психологии, выявляет тот факт, что такого рода рассказы могут выступать в качестве референтных текстов для изучения механизмов повествования о ситуациях насилия и смерти в контрастивном сопоставлении с техникой рассказов о повседневных событиях. Участникам программы предлагалось вспомнить травматическую ситуацию максимально глубоко и живо; затем, по возможности, не прибегая к пересказу в прошедшем времени, описать события, как будто они происходят прямо сейчас, со всеми подробностями обстановки и нюансами мыслей и чувств, испытываемых во время переживаемых событий [Jaeger, Lindblom, Parker-Guilbert, Zoellner 2014, 477].

В ходе исследования анализировались такие особенности нарративного стиля, как:

- элементы, нарушающие связность рассказа и течение речи («хм, э-э, ох»; «ну, не знаю», «понимаете», «я имею в виду»), тесно сопряженные в посттравматических нарративах с чувствами вины, гнева, отторжения;
- использование местоимений, маркирующих диссоциацию и комплекс собственной вины в происшедшем;
- употребление слов, называющих позитивные и негативные эмоции, а также конструкций, обозначающих ментальные действия,

состояния, отношения (знать, понимать; быть должным; «потому что»), непосредственно ассоциированное с успешным проживанием травматического опыта и изживанием болезненной памяти.

Важным результатом исследования стало то, что в спонтанных нарративах лиц, некогда вовлеченных в ситуации насилия, чья речь характеризуется высокой степенью фрагментированности, принципиальное значение имеет употребление «cognitive mechanism words» и «positive and negative emotion words», позволяющих рассказчику проговорить значимые логические и психологические аспекты травматического опыта [Jaeger, Lindblom, Parker-Guilbert, Zoellner 2014, 478–479].

Следующим шагом в осмыслении нарративных и социокультурных механизмов структуризации опыта смерти и насилия являются исследования таких жанров медийной сферы Нового времени, как памфлеты и уличные баллады (broadsides, Moritaten) на криминальные темы. Памфлеты, сообщавшие о преступлениях, нередко представляли собой ряд последовательных выпусков, освещавших уголовный процесс на всех этапах: от описания сцены преступления, отчетов о расследовании и судебном приговоре до предсмертной речи преступника перед казнью. В свою очередь, баллады резюмировали событие в единое нарративное целое.

Проведенный Кэйт Бэйтс статистический анализ 650 листов первой половины XIX столетия продемонстрировал, что только 301 из них содержали сцены насилия, переданные словесно или визуально, тогда как остальные памфлеты избегали изображения кровавых эпизодов (детали которых были вполне доступны по официальным отчетам), предпочитая обращать внимание читателей / слушателей на морально-религиозные аспекты произошедшего и факт справедливого воздаяния за преступление. Лишь 26% текстов проанализированного корпуса содержали «живописные» подробности, изложенные – в расчете на специфические вкусы «любителей жареного» – подчеркнута вульгарным языком [Bates 2020, 95–97].

Вместе с тем К. Бэйтс отмечает, что подробное описание частных деталей и персональных обстоятельств дела могло быть связано с иными причинами. Прежде всего оно было обусловлено стремлением осветить роль местного сообщества в развитии и разрешении трагической коллизии. Большинство убийц и их жертв принадлежа-

ли к одному семейству, а события происходили внутри или возле их дома, поэтому печатные листы / уличные баллады так старательно воспроизводят реакцию свидетелей во время и после шокирующих событий. Сочувствие к жертвам преступления и потребность в справедливом возмездии пронизывает печатные памфлеты и устные баллады, даже если пострадавший был чужаком, никому не известным в локальном сообществе. Кроме того, привлечение внимания к шокирующим подробностям провоцирует коллективный психологический ответ на столь мощные экзистенциальные вызовы, как кровавая семейная трагедия: нарративы о насильственной смерти не только формируют в сознании читателей / слушателей модели социального контроля над преступлением, но и рождают ощущение морального единства сообщества перед лицом катастрофы.

Любопытно, что из всего обследованного К. Бэйтс корпуса листов лишь 13% текстов имели стихотворную форму. Следует, однако, принять во внимание тот факт, что эта цифра отражает полюса интересующего нас процесса: тексты, специально сочиненные в балладной форме в расчете на массовую аудиторию, и, наоборот, образцы уличных баллад, воспроизведенные в печатной форме в связи с развитием того же сюжета или типологически сходным инфоповодом. Вне статистики, несомненно, остаются собственно фольклорные варианты, бытующие десятилетиями за хронологическими и локальными рамками конкретного криминального события и служащие не столько цели привлечь любопытствующее внимание к свежим драматическим событиям, сколько извлечь психологический и нравственный урок сочувствия и взаимной связи с окружающими людьми [Bates 2014, 6–8].

Семантико-прагматические механизмы, выявленные на материале спонтанных нарративов, а также паралитературных лубочных листов и уличных баллад, находят характерные соответствия в структуре традиционных фольклорных сюжетов о детоубийстве, как это, например, установлено в ходе анализа европейских баллад типа «Самарянка» («Магдалена») <sup>11</sup>. Странник (Христос) встречается женщину у колодца и просит у нее воды, но та отказывает ему, утвер-

---

<sup>11</sup> Известны итальянская, французская, ирландская, шотландская, финская, славянские и скандинавские версии баллады (самые ранние записи датируются XVII в.).

ждая, что вода нечиста. В ходе диалога обнаруживается мифологическая природа использованной героиней метафоры: во всех вариантах женщина обвиняется в рождении внебрачных детей и их умерщвлении («мужьями ад забила, детьми море переполнила»). Особую версию представляют собой тексты, в которых обвинение исходит от погубленных детей: «Не ўмила, наша мамко, нас гадаваці» [Толстая 2015, 159]. Мораль истории кажется однозначной: грешницу ждет ад. Однако парадоксальным образом обличительный нарратив оборачивается автобиографией личности, осознающей прошлое в акте припоминания и признания. Одновременно и слушатели баллады оказываются вовлечены в переживание ее персональной истории, тем самым присваивая частному травматическому нарративу статус культурного текста традиции [Porter 2012, 58–59].

В этой связи необходимо отметить еще одно жанровое решение трагической коллизии АТУ 1343\*. Речь идет о рукописном романе пензенского конторского писаря Федора Ивановича Кудрешова «Жизнь Ткачова»<sup>12</sup>, в основу которого легли устные воспоминания односельчанина Ф. Кудрешова – Степана Ткачева – о его скитаниях по Волге, Уралу и Каспию, насыщенные бытовыми, этнографическими и топонимическими подробностями. Вместе с тем канва воспоминаний Ткачева расцвечена экзотическими подробностями, восходящими к образам и мотивам романа М.Д. Чулкова «Пересмешник, или Славенские сказки» и, в частности, к тексту новеллы «Горькая участь» [Чулков 1789, 188–201].

Специфическое соединение в «Жизни Ткачова» паттернов крестьянской агиографии, литературного фэнтези, детективной новеллы и собственно фольклорных меморатов [Алпатов 2011а] рождает уникальный формат «дорожной истории» с ее двойной оптикой, где частные авантюры и катастрофы каждого из героев перерастают в художественную рефлексию человеческой судьбы в целом, в том числе семейная трагедия «Горькой участи» (вернувшийся под Рождество в родной дом солдат обнаруживает полную горницу мертвых

---

<sup>12</sup> Рукопись «Полный статистический анекдотизм, или Описание имениям» (1850) включает помимо рассматриваемого «народного романа» экономическую характеристику поместья Богородское-Лада, описание холерных бунтов 1829–1832 гг., очерки локальных свадебных и похоронных обрядов, тексты местных песен, причитаний, бивальщин и анекдотов [Алпатов 2011].

тел<sup>13</sup>) венчается историей вознагражденной верности и семейного счастья странника среди безгрешных дикарей – «горских островитян».

Начальник наш был доброй души человек, сочетав нас с сей престольной Евгою по своему обряду законным браком; в чем уже и не противились, церемония была весьма великолепная, которую вам обстоятельно топерь никак описать не могу. По окончании всего Главный Начальник или нареченный быть отцом и покровителем нашим, приказал как местному Начальству, так и всему Подвластному его народу учинить мне как наследнику Престола во всем законную присягу, чтобы быть в совершенном повиновении и послушании, что без всякого противления и сделали, – которыми я и досели распоряжаюсь, как второй Царь во Игипте.

Сдесь народ называемые горскии островитяны; хоша не от просвещения и не знают истиннаго Бога, но между тем человеколюбивой и кроткой жизни. Я же сам и семейство останемся здесь препровождать жизнь свою. Мне уже теперь от роду около 110, а супруге моей 90 лет, и я имею детей, внуков и правнуков, всего в количестве обоего пола 25 душ [Alpatov 2019, 289–290].

Завершая рассмотрение семантической структуры и прагматики нарративов сюжетного типа АТУ 1343\* «The Children Play at Hog-Killing», выделим два ключевых аспекта в интерпретации традиционных – структурно, стилистически и жанрово оформленных – повествований о семейной трагедии.

С внутренней точки зрения, с позиции рассказчиков и слушателей, традиционные нарративы эксплицируют типичные эмоциональные и нравственные реакции на катастрофу и регулярные вербальные формы ее проживания сообществом, проецируют на конкретный

---

<sup>13</sup> «Пред крыльцом висел зарезанный баран, возле его лежал окровавленный нож, а под сараем, прицепленный веревкою к перекладу удувленный висел мой отец, взошли мы в избу, в которой были разбросаны немного обгорелыя дрова, посреди полу лежала мать моя, голова у ней была прорублена, видно что топором, потому он лежал возле ея окровавлен, в колыбели за зановесою зарезанная по горлу месяц семи девочка, в печи нашли мальчика четырех лет мертвого волосы на голове все сгоревшие, местами от жару и тело было истрескано, и эти были малютки брат и сестра мне. <...> Я же видя такое пагубное произшествие, и невозвратную потерю, сделал по умершим шестинедельное поминовение, распродав кое-что в доме, решилси оставить свое отечество...» [Alpatov 2019, 284].

случай ментальные структуры, налагаемые социумом на хаос реальности [Bates 2014, 10–13].

С внешней, исследовательской точки зрения традиционные повествования о трагических событиях, взламывающих структуру повседневности, становятся способом встать (насколько это возможно) на точку зрения носителей традиции и вместе с тем определить верный типологический масштаб и обозначить историко-генетическую перспективу для этих остроактуальных и социально значимых повествований.

#### Литература и источники

- Алпатов 2009 – *Алпатов С.В.* Varia Historia: Чулков «Горькая участь» vs Элиан «Пестрые рассказы» (XIII, 2) // Проблемы изучения русской литературы XVIII в. Вып. 14 / Отв. ред. Н.А. Буранок. СПб.; Самара: Ас Гард, 2009. С. 270–277.
- Алпатов 2011 – *Алпатов С.В.* Комплексное изучение рукописных источников: фольклористический аспект // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 14. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период: сб. науч. ст. / Сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2011. С. 229–235.
- Алпатов 2011а – *Алпатов С.В.* Житие, роман, меморат в системе фольклорно-литературных связей XIX–XX веков // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сб. докладов. Т. 3 / Сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова, А.С. Каргин. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2011. С. 56–63.
- Алпатов 2014 – *Алпатов С.В.* Прецедентное исследование по народной агиологии // Живая старина. 2014. № 3. С. 61–62.
- Бессонов 1861 – *Бессонов П.А.* Калики перехожие. Сборник стихов и исследование. Вып. 3. М., 1861. 307 с.
- Български фолклорни мотиви 2006–2010 – Български фолклорни мотиви. Т. I. Обредни песни. Т. II. Баллади / Съст. Тодор Моллов. Варна, Електронно издателство LiterNet 2006–2010. [http://litenet.bg/folklor/motivi/avramova\\_jertva/content.htm](http://litenet.bg/folklor/motivi/avramova_jertva/content.htm) (дата обращения 18.05.2020).
- ГАКО – Государственный архив Кировской области. Ф. Р–128. Оп. 1. Д. 419 «Стихотворения И.Г. Зыкова» (машинопись 1950–1970 гг.). Л. 1–170.
- Драгоманов 1889 – *Драгоманов М.П.* Славянските сказания за пожертвование собствено дете // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889. Кн. 1. С. 65–97.



- Жирмунский 1979 – *Жирмунский В.М.* Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л.: Наука, 1979. 495 с.
- Караџић 1845 – *Караџић В.* Српске народне пјесме. Кн. 2. У Бечу. 1845. 640 с.
- Климова 2010 – *Климова М.Н.* От протопопа Аввакума до Федора Абрамова: жития «грешных святых» в русской литературе. М.: Индрик, 2010. 134 с.
- Коровина 2017 – *Коровина И.В.* О новейшей записи легендарной сказки на сюжет АТ 2401 // Сборник исследований по истории и культуре Коношского района / Отв. ред. Н.И. Ермолина. Коноша: Коношский районный краеведческий музей, 2017. С. 16–20.
- МК в Ярославле 2019 – В Ярославле двух малолетних детей оставили в машине на парковке под солнцем // Московский комсомолец в Ярославле. Общество, 11.06.2019. <https://yar.mk.ru/social/2019/06/11/v-yaroslavle-dvukh-maloletnikh-detey-ostavili-v-mashine-na-parkovke-pod-solncem.html> (дата обращения: 18.05.2020).
- Панченко 2012 – *Панченко А.А.* Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 448 с.
- Пругавин 1885 – *Пругавин А.С.* Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе // Русская мысль. 1885. Кн. II. С. 129–155.
- РО РНБ – Рукописный отдел Российской национальной библиотеки (СПб.). Ф. 905. Q. 153. «О житии святых Иоанна и Иакова Минюшских чудотворцов». 1780–1790-е гг. Л. 112–118 об.
- Сичкарев 1787 – Елиана Различныя повести. С еллиногреческаго на российский язык перевел Иван Сичкарев. Ч. II. М., 1787. 130 с.
- Скогорев 2000 – *Скогорев А.П.* Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии. СПб.: Алетей, 2000. 480 с.
- Соболев 1994 – *Соболев А.Л.* Реальный источник в символистской прозе: механизм преобразования (Рассказ Федора Сологуба «Баранчик») // Тыняновский сборник. Пятые Тыняновские чтения / Отв. ред. М.О. Чудакова. Рига: Зинатне; М.: Импринт, 1994. С. 141–154.
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.
- Тайга.Инфо 2015 – Дети выпрыгнули из окна в Красноярске, чтобы найти ушедшую из дома мать // Тайга.Инфо. Новости. 30.03.2015. <https://taiga.info/120453> (дата обращения: 18.05.2020).
- Тарбеева 2018 – *Тарбеева П.* Маленького ребенка оставили в припаркованной машине // Призыв. Происшествия. Владимир, 18.05.2018. <https://www.prizyv.ru/2018/05/malenkogo-rebenka-ostavili-v-priparkovannoj-mashine/> (дата обращения: 18.05.2020).
- Толстая 2015 – *Толстая С.М.* «Самарянка»: баллада о грешной девушке в восточно- и западнославянском фольклоре // Толстая С.М. Образ мира в тексте и ритуале. М.: Индрик, 2015. С. 151–168.

- Чубинский 1878 – Труды Этнографическо-Статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. Т. II. Малорусские сказки. СПб., 1878. 688 с.
- Чулков 1789 – Чулков М.Д. Пересмешник, или Славенские сказки. Ч. V. М., 1789. 222 с.
- Alpatov 2019 – *Alpatov S.* The naive autobiographical novel Tkachov's life by Fedor Kudreshov // *Avtobiografija: Journal on Life Writing and the Representation of the Self in Russian Culture.* 2019. Vol. 8. P. 273–292.
- ATU – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004. Vol. II. 536 p.
- Barnett 2016 – *Barnett B.* Motherhood in the Media: Infanticide, Journalism, and the Digital Age. New York: Routledge, 2016. 236 p.
- Bates 2014 – *Bates K.* Empathy or Entertainment? The Form and Function of Violent Crime in Early-Nineteenth Century BroadSides // *Law, Crime & History.* 2014. № 2. P. 1–27.
- Bates 2020 – *Bates K.* Crime, BroadSides and Social Changes, 1800–1850. London: Palgrave Macmillan, 2020. 248 p.
- Brunvand 2012 – *Brunvand J.H.* Encyclopedia of Urban Legends. Santa Barbara: ABC-Clio, 2012. 782 p.
- Guard, Gallagher 2005 – *Guard A., Gallagher S.S.* Heat related deaths to young children in parked cars: an analysis of 171 fatalities in the United States, 1995–2002 // *Injury Prevention.* 2005. № 11. P. 33–37.
- Hansen 2002 – *Hansen W.* Ariadne's Thread. A guide to international tales found in classical literature. Ithaca: Cornell University Press, 2002. 548 p.
- Jaeger, Lindblom, Parker-Guilbert, Zoellner 2014 – *Jaeger J., Lindblom K.M., Parker-Guilbert K., Zoellner L.A.* Trauma Narratives: It's What You Say, Not How You Say It // *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy.* 2014. № 5. P. 473–481.
- KidsAndCars 2020 – KidsAndCars Headstroke Fact Sheet // KidsAndCars.org. Hot Car Deaths. <https://www.kidsandcars.org/wp-content/uploads/2020/01/Heatstroke-fact-sheet.pdf> (дата обращения: 18.05.2020).
- Langlois 1993 – *Langlois J.L.* Mothers' Doubletalk // *Feminist Messages: Coding in Women's Folk Culture.* Urbana: University of Illinois Press, 1993. P. 80–97.
- Oinas 1985 – *Oinas F.* Essays on Russian Folklore and Mythology. Columbus, Ohio: Slavica, 1985. 183 p.
- Otterman 2019 – *Otterman S.* He Left His Twins in a Hot Car. And They Died. Accident or Crime? // *The New York Times.* New York Region, 01.08.2019. <https://www.nytimes.com/2019/08/01/nyregion/children-left-to-die-in-hot-cars-accident-or-murder.html> (дата обращения: 18.05.2020).
- Porter 2012 – *Porter G.* Locks and Bolts: Incest Trauma and the Elliptical Oral Narrative in Ireland // *Nordic Irish Studies.* 2012. Vol. 11. № 1. P. 51–61.
- Th – *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. Vol. 1–6. Copenhagen and Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

## The Concept of Family in Traditional Narratives of Tale Type ATU 1343\* “The Children Play at Hog-Killing”

**Sergey Alpatov**

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Doctor Habilitas in Philology, Associate Professor

ORCID ID: 0000-0003-2525-0287

Philological Faculty of the Lomonosov Moscow State University

1<sup>st</sup> corp. of Humanitarian Faculties, Leninskie Gory,

Moscow, GSP-1, 119991, Russia

Tel.: +7 (495) 939-32-77, Fax: +7 (495) 939-55-96

E-mail: contact@philol.msu.ru

**Summary:** The article is devoted to the study of the problem of verbal representation of the real experience of family tragedies in the cultural baggage of European oral and handwritten traditions, which is becoming particularly relevant in modern conditions of the growth of information flows, a change in communicative paradigms and the transformation of social roles and value hierarchies. The object of study is the popular tales of the plot ATU 1343\* “The Children Play at Hog-Killing”, considered in terms of motive structure, genesis, as well as genre forms of its implementation (rumor, short story, ballad, life of the saint, novel, urban legend).

The study shows that for the traditional minds the depiction of bloody details and the elaboration of an atmosphere of horror aims not to entertain the audience, but to form a collective psychological response to such a powerful existential challenge as a bloody family tragedy.

In turn, for a researcher folk narratives about fatal events breaking the structure of everyday life is a way to get out the traditional point of view on the subject and at the same time is a chance to give a correct typological scale and historical perspective for these acutely relevant and socially significant narratives.

**Keywords:** *family tragedy, real experience, folk tales, genre models of representation*

### References:

- Alpatov, S.V., 2009, *Varia Historia: Chulkov “Gor’kaia uchest” vs Elian “Pestrye rasskazy”* (13, 2) [Different Stories: Chulkov’s “Bitter Lot” vs Elian’s “Varia Historia” (13, 2)]. *Problemy izucheniia russkoi literatury 18 veka* [Problems of studying Russian literature of the 18th century], vol. 14, ed. N.A. Buranok, 270–277. St. Petersburg, Samara, As Gard, 477.

- Alpatov, S.V., 2011, Kompleksnoe izuchenie rukopisnykh istochnikov: fol'kloristicheskii aspekt [Complex study of manuscript sources: the folkloristic aspect]. *Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremennii mir, Kompleksnye issledovaniia traditsionnoi kul'tury v postsovetskii period: sb. nauchnykh statei* [Slavic traditional culture and the modern world. Comprehensive studies of traditional culture in the post-Soviet period], vol. 14, eds. V.E. Dobrovol'skaia, A.B. Ippolitova, 229–235. Moscow, Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, 440.
- Alpatov, S.V., 2011, Zhitie, roman, memorat v sisteme fol'klorno-literaturnykh sviazei 19–20 vekov [Life, novel, memorat in the system of folklore and literary relations of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries]. *Ot kongressa k kongressu. Materialy Vtorogo Vserossiiskogo kongressa fol'kloristov. Sbornik dokladov* [From Congress to Congress. Materials of the Second All-Russian Congress of Folklorists. Collection of reports], vol. 3, eds. V.E. Dobrovol'skaia, A.B. Ippolitova, A.S. Kargin, 56–63. Moscow, Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, 456.
- Alpatov, S.V., 2014, Pretsedentnoe issledovanie po narodnoi agiologii [Case study on folk hagiology]. *Zhivaia starina*, 3, 61–62.
- Alpatov, S.V., 2019, The naive autobiographical novel Tkachov's life by Fedor Kudreshov. *Avtobiografija: Journal on Life Writing and the Representation of the Self in Russian Culture*, 8, 273–292.
- Barnett, B., 2016, *Motherhood in the Media: Infanticide, Journalism, and the Digital Age*, New York, Routledge, 236.
- Bates, K., 2014, Empathy or Entertainment? The Form and Function of Violent Crime in Early-Nineteenth Century Broadside. *Law, Crime & History*, 2, 1–27.
- Bates, K., 2020, *Crime, Broadside and Social Changes, 1800–1850*, London, Palgrave Macmillan, 248.
- Jaeger, J., K.M. Lindblom, K. Parker-Guilbert, and L.A. Zoellner, 2014, Trauma Narratives: It's What You Say, Not How You Say It. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy*, 5, 473–481.
- Zhirmunskii, V.M., 1979, *Sravnitel'noe literaturovedenie. Vostok i Zapad* [Comparative literary studies. East and West]. Leningrad, Nauka, 1979, 495.
- Klimova, M.N., 2010, *Ot protopopa Avvakuma do Fedora Abramova: zhitiiia "greshnykh sviatykh" v russkoi literature* [From Protopope Avvakum to Fedor Abramov: The Lives of "Sinful Saints" in Russian Literature], Moscow, Indrik, 134.
- Korovina, I.V., 2017, *O noveishei zapisi legendarno skazki na suzhet AT 2401* [About the latest recording of the legendary plot AT 2401]. *Sbornik issledovaniia po istorii i kul'ture Konoshskogo raiona* [Collection of studies on the history and culture of the Konosha region], ed. N.I. Ermolina, 16–20. Konosha, Konoshskii raionnyi kraevedcheskii muzei, 36.
- Langlois, J.L., 1993, Mothers' Doubletalk. *Feminist Messages: Coding in Women's Folk Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 80–97.
- Oinas, F., 1985, *Essays on Russian Folklore and Mythology*. Columbus, Ohio, Slavica, 183.

- Panchenko, A.A., 2012, *Ivan i Yakov – neobychnye sviatye iz bolotistoi mestnosti: “Krest’ianskaia agiologiia” i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ivan and Yakov – unusual saints from the marshland: “Peasant agiology” and religious practices in Russia of the New Age]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 448.
- Porter, G., 2012, Locks and Bolts: Incest Trauma and the Elliptical Oral Narrative in Ireland. *Nordic Irish Studies*, 1, 51–61.
- Sobolev, A.L., 1994, Real’nyi istochnik v simbolistskoi proze: mekhanizm preobrazovaniia (Rasskaz Fedora Sologuba “Baranchik”) [The Real Source in Symbolist Prose: The Transformation Mechanism (The Story of Fedor Sologub “Baranchik”)]. *Tynianovskii sbornik. Piatye Tynianovskie chteniia* [Tynyanovsky collection. Fifth Tynyanov Readings], ed. M.O. Chudakova, 141–154. Riga, Zinatne, Moscow, Imprint, 452.
- Tolstaya, S.M., 2015, “Samarianka”: ballada o greshnoi devushke v vostochno- i zapadnoslavianskom fol’klore [“Samaryanka”: a ballad about a sinful girl in East and West Slavic folklore]. Tolstaya, S.M., *Obraz mira v tekste i rituale* [The image of the world in text and ritual], 151–168. Moscow, Indrik, 2015, 527.

УДК 398.3  
ББК 82.3(2=411.2)

## Себежский «идол» Пестун: семейные ценности и музейная мифология

**Андрей Борисович Мороз**

Российский государственный гуманитарный университет,  
Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»,  
Москва, Россия

Профессор, доктор филологических наук  
ORCID: 0000-0002-5164-8080  
Департамент истории и теории литературы НИУ ВШЭ  
Россия, 101000, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4  
Институт филологии и истории РГУ, 125993  
ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6  
E-mail: abmoroz@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.15

**Аннотация:** В краеведческом музее г. Себежа хранятся два камня, напоминающие антропоморфные фигуры. О происхождении их известно, к сожалению, только со слов К.М. Громова, директора музея в 1953–1970-х гг. Один камень был, согласно свидетельству К.М. Громова, найден в болоте близ д. Техомичи, в 6 км от Себежа. Существует трудно верифицируемое, но широко растиражированное и часто пересказываемое свидетельство крестьянина этой деревни Е.Е. Глушакова, датированное 1906 г., где рассказывается о почитании жителями деревни камня как дающего исцеление, в частности от бесплодия. Уже став музейным экспонатом, изваяние приобрело название «себежского идола» и имя – Пестун (несмотря на то, что – согласно ремаркам музейных сотрудников – это женская фигура). Музейные сотрудники начиная с 1960–1970-х гг. поддерживают идею, что идол исцеляет от бесплодия и дарует детей. В 1990–2000-х гг. почитание идола обрастает деталями и предписаниями, в настоящее время мы имеем не просто сформированный ритуал поклонения музейному экспонату, но и устойчиво предлагаемую музеем структуру его культа и программу культовых действий.

**Ключевые слова:** *археологические находки, идол, почитание камней, музейная мифология*

Среди обычаев, сопровождающих сегодняшние свадьбы в городе Себеже (районный центр Псковской области), наряду с общераспространенными посещениями окрестных памятных мест (в данном случае – стелы в честь 600-летия города на Замковой горе) и навешивания замков на перила моста (здесь это мост через р. Угоринка на выезде из Себежа в сторону белорусской границы) существуют и особенные практики, характерные именно для локальной традиции<sup>1</sup>. Это, например, многократный проезд свадебного кортежа по единственному в городе перекрестку с круговым движением на площади Ленина: машины проносятся по кругу несколько раз одна за другой и сигналият, после чего или направляются по Пролетарской улице на Замковую гору, или уезжают в направлении моста по улице Челюскинцев. Второй специфический местный обычай – посещение новобрачными краеведческого музея<sup>2</sup>. Краеведческий музей расположен недалеко от упомянутой площади Ленина, он занимает каменное двухэтажное здание конца XIX в. Во время войны музей был почти полностью разграблен, и коллекция заново собиралась уже в послевоенное время. Объект повышенного интереса – одно из двух каменных изваяний, хранящихся в музее и чудом уцелевших во время войны (на экскурсии по музею сообщают, что оккупанты не увидели в камнях ничего значительного и просто не сочли их за экспонаты)<sup>3</sup>.

Изваяния поступили в коллекцию музея в межвоенное время. Сведения о них весьма отрывочны и, к сожалению, плохо документированы. Их приводит со ссылкой на тогдашнего директора музея Б.В. Сивицкого и работника музея К.М. Громова археолог Ф.Д. Гуревич.

Один из «идолов» вывезен в 20-х годах из Идрицкого района Великолукской обл.<sup>4</sup>, где был найден в болоте. «Идол» представляет собой

---

<sup>1</sup> В статье используются материалы фольклорной экспедиции НИУ ВШЭ в Себежский район, состоявшейся в 2019 г.

<sup>2</sup> Подробнее о современной свадебной традиции Себежа см.: Толкачева 2020.

<sup>3</sup> Очень похожая ситуация сложилась с каменным изваянием в Рославльском районе Смоленской области: камень, напоминающий и крест, и фигуру человека, почитался в д. Болваны, затем в 1920-е гг. оказался в районном музее и, единственный из экспонатов, уцелел от разграбления во время войны (<http://rosavl.museum67.ru/publikacii/stranicy-nashej-istorii/kamennyj-idol-iz-kollekcii-roslavlskogo-muzeya>).

<sup>4</sup> Идрицкий район Великолукской области просуществовал с 1944 по 1959 г., затем Идрица вошла в состав Себежского района Псковской области. В 1932–1944 гг. Идрица входила в Себежский район Калининской области, а до того, с 1927 г.,

гранитную голову человека в шляпе. Высота головы 50 см, высота шляпы 17 см и диаметр 35 см. Шляпа с округлой, несколько стесанной справа тульей и прямыми полями. Из-под шляпы выступает широкий лоб высотой 6 см. Два глаза, 2 см длиной, выбиты в виде узких щелок; двумя продольными линиями изображен прямой, толстый, выступающий нос, 6 см длиной. Ниже носа высечена горизонтальная черта рта, 5 см длиной. Лицо «идола», выделенное из всей массы камня в виде треугольника, завершалось удлинённым подбородком. <...>

Другой каменный «идол» вывезен из леса близ д. Каменец Себежского района. Это грубо обработанный гранит неправильной стелообразной формы; высота его 0,9 м, ширина 0,45 м, толщина 0,33 м. На камне схематично изображена женская грудь [Гуревич 1954, 178].

Это едва ли не единственная публикация, посвященная двум «себежским идолам», напечатанная ученым в научном издании. Но и она основана на «сообщении» (что бы эта формулировка ни значила), по-видимому, устном, снабженном однако прорисью. В публикации упомянуты два имени: Б.В. Сивицкий (1890–1968) – создатель и первый директор (1927–1953) Себежского краеведческого музея, и К.М. Громов (1917–2001) – себежский художник, с 1933 г. сотрудник, а с 1953 г. – директор себежского краеведческого музея. Именно при них изваяния, однозначно атрибутированные как «идолы», поступили в музей. Похоже, достаточно быстро после этого начинает формироваться интерпретирующий текст, в разных вариантах воспроизводимый многочисленными публикациями об «идолах» в СМИ и на различных интернет-ресурсах.

Краткая, но емкая характеристика «идолов» дается на сайте музея.

Каменные идолы. В нашем музее хранятся два каменных идола и эти экспонаты представляют безусловный интерес, так как находки каменных антропоморфных языческих изображений на землях восточных славян довольно редки. Камни и скалы как ограждение от болезней и мора почитались многими народами, в том числе славянскими. К обожествленному камню обращались за излечением от болезней, за помощью в горе, печали, скорби и приносили при этом жертвы.

---

в Великолукский округ Ленинградской области. Надо полагать, музей в Себеже был ближайшим к месту находки, и лишь несколько позже Себеж стал административным центром района, куда входила Идрица. Упоминание Идрицкого района соответствует не времени находки, а времени сообщения.



Каменный идол «Пестун» вывезен из леса близ деревни Каменец Себежского района. Это грубо обработанный гранит неправильной стеллообразной формы, высота его 90 см. На камне схематично изображена женская грудь или профиль девушки с косой. Местное население называло идола «Пестуном», что в переводе на современный язык означает «нянька». Жители приписывали ему целебные функции: перед тем, как перевязать больное место руки или ноги, бинт клали на этот камень. Возле него обычно оставляли деньги<sup>5</sup>.

Это описание важно следующими моментами.

1. Камни однозначно названы языческими «идолами», при этом не дано никакой атрибуции; более того, и упоминаемые восточные (или даже просто) славяне, и расширительное «камни и скалы» (не изваяния!), почитавшиеся «многими народами», делают описываемые изваяния чуть ли не универсальными «идолами».

2. Из двух «идолов» особо выделяется один. У него есть имя, охарактеризована его внешность. Примечательно, что речь идет не о тщательно вытесанном из камня изображении головы в шляпе, а о камне, в котором усмотреть следы обработки и тем более антропоморфные черты достаточно сложно.

3. У этого изваяния есть имя – Пестун. Слово мужского рода, не смотря на то что из остального описания следует, что «идол» представляет собой женскую фигуру с выраженной грудью. Противоречие, видимо, должен был бы снять перевод «на современный язык» – нянька.

4. Описаны функции «идола» и обрядовые практики «местного населения»: к «идолу» клали деньги, на него клали бинты, прежде чем перевязать больное место. О каком «местном населении» речь, когда, где и как зафиксированы упомянутые верования и практики – не указано.

Более подробная информация дана на стенде рядом с экспонируемыми «идолами». Там помещен следующий текст.

Идол Пестун. Пестун, в переводе со старославянского, значит «воспитатель», «нянька». К нему наши далекие предки, финно-угры и славяне, приходили на поклон со своими просьбами и мольбами, как мы сейчас приходим в церковь. Чтобы задобрить каменного истукана, сделать

<sup>5</sup> <https://seb-museum.ru/objects/3>. Орфография оригинала.

его более отзывчивым, они оставляли у подножия идола подношения. Себежский идол известен, в первую очередь, как хороший врачеватель, особенно при бесплодии. Идола случайно обнаружили в глубоком болоте у деревни Техомичи в конце XIX века. Рядом с этим местом находился святой источник. Потом возле Пестуна местные священники стали служить молебны. Они убеждали прихожан в том, что идол – это вовсе не языческое божество, а нерукотворный образ Богородицы. Историки же считают, что в каменном изображении древние люди увековечили образ Матери Прародительницы. Случилось это, вероятно, в первой половине первого тысячелетия нашей эры. В болото каменное изваяние угодило в 1772 году<sup>6</sup>, после третьего раздела Польши. До этого Пестун был местом поклонения многочисленных паломников со всех концов Речи Посполитой.

Источник приведенных в тексте сведений о Пестуне непонятен и, вероятно, вовсе отсутствует. Дистраивание (или выстраивание новой) мифологии в связи с экспонатами, значение которых не вполне ясно или недостаточно красочно, представляет собой в известной мере распространенный метод работы с непонятными материальными объектами. Так, в музее г. Демидова Смоленской области выставлен на витрине небольшой шарообразный каменный или керамический объект за подписью «Бог Луны»<sup>7</sup>. В 1929 г. в Смоленске среди экспонатов Антирелигиозного музея числилось «высеченное из камня грубое изображение фаллоса, который символизировал собой бога производящей силы» [Пименов и др. 2018, 136].

Если приблизительное время, когда «идол в шляпе» (первый в приведенном выше описании Ф.Д. Гуревич) попал в музей, известно – 1920-е гг., то про Пестуна этого сказать нельзя. Определенно это произошло до 1953 г., когда на посту директора Б.В. Сивицкого сменил К.М. Громов (об этом пишет Ф.Д. Гуревич). Впрочем, есть косвенное свидетельство, что К.М. Громов тоже имеет отношение к этому приобретению. В 1983 г. опубликован очерк Ю. Грибова «Букет сирени», посвященный персоне К.М. Громова [Грибов 1983]. В очерке в качестве одного из примеров активности и деятельного характера героя приводится следующий эпизод.

---

<sup>6</sup> Так в оригинале. В действительности в 1772 г. произошел не третий, а первый раздел Польши.

<sup>7</sup> Сообщение О.В. Беловой.

А как-то позвонили ему, что в лесу на поляне «дивный камень лежит». Приехал, глянул и аж кепку бросил на землю от радости: пред ним возвышался идол «Пестун», которому поклонялись предки-язычники. Стали грузить «Пестуна» на телегу, а старухи в один голос:

– Изыйди, нехристь, от святого камня! Стронешь его – деревня полнымым возьмется...

Константин Михайлович не стал смеяться над старухами и другим запретил. Он остался в деревне, провел беседы о религии, а когда уезжал, обнимая рукой вымытого школьниками «Пестуна», те же старухи говорили душевно:

– Останься у нас еще на денек. Уж больно ты человек-то добрый... [Грибов 1983, 90].

Несомненно, мы имеем дело с художественным произведением и искать в нем факты, подтверждающие историю обретения «идола», было бы странно. По другим деталям видно, что автор не стремится к фактической достоверности (например, он упоминает о военной ране К.М. Громова, при том что реальный Громов в войне не участвовал по состоянию здоровья). Примечательно в этом эпизоде, что герой сразу, только взглянув на «дивный камень», опознает в нем «идола Пестуна», как будто тот уже был ему знаком. В описываемом эпизоде Громов выступает как директор музея, что противоречит примечанию Ф.Д. Гуревич. Однако сам эпизод с Пестуном едва ли мог быть вымышлен писателем от начала до конца. Вероятно, почитание камня жителями деревни имело место.

На информационном стенде, посвященном Пестуну, помещен еще один текст (распечатанный на принтере в формате А4), приведем его полностью с сохранением особенностей орфографии и пунктуации.

Из воспоминаний 1906 года старожителя Глушакова Е.Е.

Я хочу рассказать как в нашем себежи был случай откудотопы достали дикий каминь ввиди статуя идала накаторим была заметно какоюто лицо, Себежское духовенство использаволи этот дикий каминь ввиди нерукотворного явленного образа якобы господа бох прислал какогого святого пестуна каторий пришил напомош всем страдающим людям православной церкви. И установили этого каминного статуя попы над Криничном колодцам между бывшим именованием Техомичи и фольборками Сидоркова около самой дороги. А сейчас еще есть около этого

статуя были приколочены денежные скорбницы для збора денех и были поставлены шатры для збора жертв от населения, а в шатрах времино жили духовные зборщики. От себезского духовенства было написано так называемое офяра:

Православныя братия. Появилася нерукотворной образ пришел на помощь страдающим от болезни и горя нужды печали скорбий. Православное братья обратились с прискорбием к господу боху и не жалея принясите жертву кто что сможит: шерсть яйца полотно кудель белья одежды сало масла и живая птица битой скот.

Пошли крестьяне с жертвой просить избавления от нужды к этому дикому камню. Это было в 1906 году и моя мать тоже пошла, ей болели глаза, признаняла очередь к этому богу 563 очередь, впереди ей стоял Яков страдающий грыжей, все страдающие своими болезнями терли больным местом об этот камень и клали принесенное жертво и деньги. Подойдя к этому камню Яков старик с нашей деревни снял штаны чтобы больным местом потереться об этого бога ну ему не удалось стоящая рядом женщина не разрешила ему сесть на бога и збила его но старик не здал своего права оббежал кругом этого бога и со злом и руганьем бросился на этот камень и все же потер больным местом.

Происхождение текста неизвестно: ни на стенде, ни в перепечатках его в интернете никаких отсылок нет. Сотрудники музея не знают. Сама по себе практика почитания деревенскими жителями камней не вызывает особого сомнения, тому есть подтверждения из других регионов. Сходные практики фиксировались фольклорными экспедициями в XX и даже в XXI в. Так, в Струго-Красненском районе Псковской области в 2002 г. сделана такая запись.

В Поречье. Там Маковой праздник назывался, каменна-то баба. [Собиратели: А что такое каменная баба?] Да вот просто камень. Просто камень, выросши так, как человек: голова, уши необыкновенные... У каменной бабы была часовня. Да вот, ходили к ней, Богу молились по завету. Снаряжали ону в год раз. Вот придут в Маковой, старую одёжу убярут с ней и подвяжут платок, наденут кофту. И она стоит, баба. И она так стоит всё время. Год стоит. На второй год опять придут, молотся Богу. В Серёдке там часовня сейчас. Там была часовня большая, горела — так и баба сгорела. А тут-то была часовня [неразборчиво], баба не сгорела [Юрчук 2014, № 113].



Ил. 1  
Себежский «идол» Пестун. Фото А.Б. Мороза



Ил. 2

Монеты у основания себежского «идола». Фото А.Б. Мороза

Вместе с тем вызывает некоторое недоумение содержащееся в описании со стенда сообщение о том, что местные священники, с одной стороны, именовали камень Пестуном, с другой – нерукотворным образом Господа Бога, сам же автор использует слово «идол». Столь многостороннее описание и характеристика камня в исполнении автора, явно испытывающего сложности с определениями, несколько настораживает. К сожалению, нам не удалось найти ни упоминаний о каком-либо Е.Е. Глушакове, ни тем более опубликованных его записей. Попытки разыскать сведения об авторе не увенчались особым успехом. База данных участников Первой мировой войны, размещенная на сайте министерства обороны<sup>8</sup>, содержит документы о единственном человеке с таким именем: Емельян Евдокимович Глушаков, 1895 г.р., православный, грамотный, родился и жил до призыва в д. Застаринье Глембочинской волости Себежского уезда Витебской губернии. Нет веских оснований полагать,

<sup>8</sup> См.: <https://gwar.mil.ru/heroes>.

что именно это и есть автор текста. Техомичи относились к соседней Каменецкой волости, в 1906 г. ему было 11 лет, и другой носитель этой фамилии с теми же инициалами вполне мог существовать. Однако Техомичи от Застаринья отделяет всего 9 км, а 1906 г. не год написания, а время, когда произошли описываемые события, так что предположить авторство Емельяна Евдокимовича всё же возможно. В 1916 г. он был отправлен в госпиталь с ревматизмом, пребывал там и в июле 1917 г. В заглавии же цитируемого текста он назван старожителем, так что, теоретически, возможно, что запись сделана этим Е.Е. Глушаковым по просьбе первого директора музея Б.В. Свищикова и не без его влияния на интерпретацию изваяния (Пестун, идол, нерукотворный явленный образ Господа Бога).

Как бы то ни было, в настоящий момент сотрудники музея сформировали и поддерживают культ камня, в основу которого положено приведенное описание событий 1906 г. Из двух «идолов» особым вниманием пользуется именно Пестун – его посещают молодожены. Саму практику нам наблюдать не удалось, однако у основания камня действительно лежат монеты, а на несколько более ранних фотографиях (не позднее 2010 г.) к стене, рядом с которой стоит Пестун, прикреплена веревочка, а на ней висят бусы и подвески. Это выглядит так же, как votivные приношения на почитаемых иконах.

Почитание Пестуна достаточно широко описано в публикациях самых разных жанров: в СМИ, социальных сетях, краеведческой, псевдонаучной и даже в учебной литературе. Так, описание экспонатов с информационного щита в музее почти в неизменном виде попадает в учебное пособие по истории Псковщины.

Интересны каменные идолы, хранящиеся в Себежском краеведческом музее. Первый, так называемый, идол в шляпе, найденный в болоте под Идрицей. Он представляет собой изображение головы человека в остроконечной шапке с меховой опушкой. На лице моделированы глаза, нос, рот. На боку идола выбита до сих пор не расшифрованная надпись. По самым скромным подсчетам, этому идолу не менее тысячи лет. В археологической литературе он известен как просто Себежский идол. Он представляет собой изображение головы человека в остроконечной шапке с меховой опушкой. Другой идол – Пестун, представляет собой изображение женской груди. В переводе со старославянского «пестун»

означает «воспитатель», «нянька». К нему приходили на поклон финно-угры и славяне со своими просьбами. Чаще всего приходили женщины и просили защиты и помощи в продолжении рода. Идола случайно обнаружили в глубоком болоте у деревни Техомичи в конце XIX в. Рядом с этим местом находился святой источник. Потом возле Пестуна местные священники стали служить молебны. Они убеждали прихожан в том, что идол – это вовсе не языческое божество, а нерукотворный образ Богородицы. В болото каменное изваяние угодило в 1772 г., после третьего раздела Польши. До этого Пестун был местом поклонения многочисленных паломников со всех концов Речи Посполитой. Люди как добропорядочные христиане, конечно же, посещали и храмы, но в особых ситуациях обращались за помощью к языческим божкам. Императрица Екатерина II решила покончить с пережитками древней Руси на новых территориях Российской империи самым решительным образом. Она прислала вооруженный отряд солдат, которые начали громить капища, как это делал еще при крещении Руси князь Владимир и его дружина [Васильев 2018, 54–55].

Примечательно, что весьма общими словами изложенная «биография» «идолов» в пособии превращается в однозначную и детализированную.

В 2008 г. газета «Псковская правда» опубликовала заметку «На поклон к идолу»<sup>9</sup>, практически дословно воспроизводящую содержание стенда, снабженное комментариями А. Петренко (в то время директора музея), а в 2010 г. в «Московском комсомольце» была опубликована статья М. Черницыной «Секс-идол России сидит в тюрьме. За мужской силой к нему едут со всей страны»<sup>10</sup>. В статье транслируются основные мотивы музейной презентации Пестуна и описывается его почитание.

К Себежскому идолу, Пестуну, уже почти сто лет открыто паломничество – по преданию, он решает женские и мужские проблемы со здоровьем лучше любого врача. <...>

– Так уж вышло, что наше здание было построено как исправительное учреждение еще в XIX веке, – говорит научный сотрудник Себеж-

---

<sup>9</sup> См.: <http://www.pravdapskov.ru/rubric/20/1111>.

<sup>10</sup> См.: <https://www.mk.ru/social/2010/11/02/541341-seksidol-rossii-sidit-v-tyurme.html>.

В названии и в самой статье обыгрывается тот факт, что с 1953 г. музей располагается в здании, где и в имперское, и в советское время, и во время оккупации находилась тюрьма.



ского краеведческого музея Сергей Везовитов. – В советское время здесь была тюрьма НКВД, а в военное – гестапо. Но энергетика тут все равно целебная!

Пестун по сравнению с другими идолами, что хранятся в музеях по стране, настоящий олигарх. У его подножия целая горка монет разного калибра, а над головой веревочка с золотыми и серебряными цепочками и колечками... Дань от благодарных пациентов.

– На Руси были приняты жертвоприношения – за оказанные услуги идола угощали вареными яйцами, пирогами и прочей снедью, – говорит сотрудник музея. – Оставляли ее в лесу. Если, к примеру, дикие звери съедали подношения, люди были уверены, что идол принял их дар и остался доволен.

А закаленный районными поликлиниками современный человек знает: в таких делах шоколадкой не обойдешься. Вот и осыпают каменную башку Пестуна драгоценностями.

<...>

Так, одна женщина, которая долго не могла забеременеть, упала перед Пестуном на колени и вдруг узрела в нижней части истукана загогулину, похожую на эмбрион: «Это же плод во чреве!» – обрадовалась она. И, что самое интересное, спустя полтора года вернулась в Себеж с новорожденным на руках. Прикладывала малыша к каменному лбу и благодарила языческого бога за такой подарок.

– По одной из версий, в переводе с древнерусского «пестун» и есть «нянька», – говорит сотрудник музея. – К нам часто приходят и семейные пары, которые не могут иметь детей. Часть из них возвращается и оставляет потом на голове у него свои обручальные кольца – залогом их семейного счастья становится ребенок.

Мужчины же, как правило, видят в этой бесформенной каменной глыбе то, что им хочется, – женскую фигуру. Вместо носа – коса, а скулу многие принимают за грудь. Потрогают такую красотку и сразу чувствуют прилив мужских сил.

Название публикации в «Московском комсомольце» примечательно и тем, что в нем популярность Пестуна подчеркнута расширяется до границ России. Из достопримечательности районного музея он превращается в общероссийскую знаменитость.

В «Энциклопедии языческих богов» А.А. Бычкова Пестуну посвящена небольшая, но отдельная статья, причем из конкретного имени одного определенного «идола» Пестун превращается божество, у которого было много изображений. Более того, приводятся

«факты» почитания (и прекращения этого почитания) ни больше ни меньше как в Московском Кремле.

ПЕСТУН — божественный камень, исцеляющий болезни. Женщины приносили к нему больных младенцев и клали на камень, верили, что младенец либо быстро поправится, либо быстро умрёт. Одежду же с младенца вешали на ближайшее дерево. Такому камню в жертву приносили зерно или пиво. В Московском Кремле Пестун был уничтожен в 1848 году по приказу Николая I. Кроме того, известно, что у деревни Каменец Себежского района стоял идол ПЕСТУН, изображаемый в виде женских грудей. Значит, Пестун — бог-кормилец, покровитель детей. Говорят, что «в зело больные дни этому грозному богу приносили человеческие жертвы, сжигавшиеся перед его идолом». В Москве Пестун до сих пор пользуется почётом в Коломенском как святой камень [Бычков 2000, 139].

Что имеется в виду под Пестуном в Московском Кремле, выяснить не удалось, но обращает на себя внимание упоминание в качестве идола камня в Коломенском. Видимо, имеется в виду один из двух камней в Голосовом овраге, с которыми связаны современные легенды и ритуалы (один из них «мужской», другой «женский», соответственно, они дают мужскую и женскую силу и здоровье тем, кто на них садится и т.п.) [Грива 2006], ставшие популярными в 1980-х гг., по всей видимости, с легкой руки экскурсовода А.С. Чигрина.

Усилия нескольких поколений сотрудников Себежского музея по развитию почитания каменного изваяния дали плоды: при опросе жителей города удалось зафиксировать несколько рассказов о нем. Первый текст – это фрагмент интервью со зрителем музея, которая, впрочем, работает в нем недавно и вспоминает о времени, когда еще не работала тут.

А здесь самый знаменитый наш экспонат – это вот этот идол Пестун. К нему отдельно вроде приезжают. Приезжают вот бездетные пары, потому что считается, что он даёт детей. Это, вообще, языческий идол, его вытащили из болота. Ну, говорят, что никому он ещё не отказал, но это нужно специальные ритуалы делать, так что не бойтесь его. [Что?] Бездетные пары к нему приезжают и просят у него детей, и он у нас никому не отказывает. Вообще все, даже отчаявшиеся, которые всё прошли уже,

приезжают на... даже из других городов там, даже из других стран приезжают к нему именно. Считается, что да... [Он такой известный?] Да-да-да, он такой известный. Потому что пестовать – это нянькать. [А кто его так назвал?] Ну вот ещё он с языческих ещё времён. [А что нужно сделать?] Да на него раньше вообще там... такая у нас висела раньше вывеска, как мужчина, ну, у него там, извините, был геморрой, и он там на него садился, там было это описано, как он там на него залезал, его там скидывают как-то: «Ты на камень на священный садись!» – а он там лечил изо всех сил. Но вот не знаю, помогло ему или нет. Но вот я, например, знаю сама: я... у меня была свадьба, и мы сюда в день свадьбы приходили. Музей тут у нас, предыдущий директор организовывал такой этот, как его, коммерческий тур, в общем. Приходишь, и... как молодожёны тут... это... И я тогда, получается, через де... ровно через девять месяцев после свадьбы родила ребёнка. А у меня брат – у них ребёнку на тот момент было полгода, наверно. И он пошёл – десятку вот так кинул и пошёл дальше. И у нас у детей разница одиннадцать дней. У них получилось, второй ребёнок вот родился через одиннадцать дней после... после моего.

[Что вы делали с идиолом? Что-то говорили?] А, ну, я-то... ну как б... там надо его... ну, наедине с ним оставаться, руки класть, и от него должно такое тепло пойти. [Как руки класть? Друг на друга?] Друг с другом, да, соприкасаясь, ну как-то, я не знаю... Да, наверно, не принципиально, да. [Руки кладут и молодая, и молодой?] Да, да-да (БЕ).

Следующие тексты записаны от людей, не имеющих отношения к музею.

В музее у нас страшный каменный идол. Видели, да, кстати? [А что это?] Я не знаю, какой-нибудь, я не знаю, Велес или Перун, что он там... Но самое печальное, что ему сейчас... до сих пор ему ещё носят подношения в музей. [А подношения носят зачем?] Ну люди, значит, молятся ему. Язычество. Чистое язычество. Ведь эти каменные идолы – это же языческие боги. И вот до сих пор там им монеты ложат и что-то всё время... чуть ли не мёда куски, ну и так... понимаете? То есть ещё в народе, значит, живо. Живы остатки язычества. [А это не тот камень, который женщинам помогает родить?] Нет, там другой есть камень, который в шляпе стоит идол в музее. Вы были в музее? [Там стоят два камня и нам сказали, что к нему новобрачные приходят.] [Смеется.] Кто хочет, уже ходит теперь, потому что люди ищут всё это... [А вы сказали, что он в шляпе?] Это как бы мужской, да, идол. А вот там... женский там, наверно, другой камень вот этот считается. [Подношения и тому, и тому]

приносят?] Ну да, наверно, да-да-да. Да. [А для чего их приносят, не знаете?] Не знаю, не знаю. Это же в голове у людей тайна, для чего они... чего они просят у этих языческих богов. [А они боги чего, не знаете?] Можете в музее спросить, может быть, у них всё-таки есть... Хотя на этих древних камнях вряд ли было написано, что это, например, Перун, а это так... это он... (КНВ).

Знаете, что, в музее, в музее есть два языческих идола. Вы их сфотографировали? [Да. А что про них рассказывают?] Два языческих идола: один языческий идол... как бы есть такое поверье, будто... от плена, от захватчиков бежала... брали, хотели взять ў полон одну женщину, молодую женщину, она была беременна, эта женщина. И она бежала, бежала до высокого обрыва, и стала молить Бога, что «лучше я стану камнем, нежели я попаду в плен». И вот там вот такой высокий такой камень высокий, так с... немножко... женская фигура прорисовывается в нём. Вот он там стоит. И к этому камню, кстати, ходят лечиться от бездетности. [А как лечатся?] Ну, как. Как, обращаются к нему с просьбой, цветочки ему приносят, коло... [Цветочки?] Этот камень, я когда общалась с... с этими людьми, с археологами, которые приезжали, один археолог рассказывала: этот камень очень печалится, ему там неловко в музее, он там ўсё время в лесу был. И вдруг его из леса принесли, сюда поставили, замкнутое пространство. И для него очень приятно, когда к нему приносят цветы. И около него всегда ставят букет с цветами, ўот около этого камня. [Какая прелесть.] Да. Это не прелесть, это вообще серьёзно очень интересно. А другой такой, голову человека напоминает, языческий идол, ему приносили жертвоприношения. Он весь обгрённый кровью. И он где-то наполовину вот так вот если просматривать определённым аппаратурой просматривает, то там... кровь даже просматривается. Это камень, которому приносили жертвоприношения. <...> [А как прикладываются к камню?] Ну, там обращаются с просьбой женщины приходят просят. Просят, обращаются там с просьбой, цветочки приносят там, ўсё такое. Ну вот как, как они могут, как они могут вот... как человек может кого... кого... у кого душа заболела, как он лечит душу. Не ўсегда одной молитвой, которая вот указана всем, она своими словами так молится. Так и сюда приходят, просят, чтобы Бог послал... [Прикасаются к камню?] Как-то прикасаются, как-то словами. Может быть, посидят, поговорят, вот каждый человек может в трудные минуты жизни... Как вот, как он это делает, вот человек. Каждый по-своему делает. Вот обратите внимание на двух этих языческих идолов. [А кто жертвоприношения делал?] А жертвоприношения языческие – это же раньше, раньше, до принятия христианства. Где-то этот камень в лесу стоял, собирались. Ну, там... как там... животное какое-то убива-

ли, жертвоприношение было, там что-то определённый ритуал был. Вот. [Их здесь выкопали?] Да, да, в нашем районе, это с нашего района из лесу взят. Недалеко от латышской границы камни эти стояли. Это старославянские камни. Да. Это именно вот славянам принадлежащие языческие идолы. [К тому, который для жертвоприношений, не приходят?] Ну, а к нему ходить какой смысл, он, понимаете, он... [смеется] какой к нему смысл. На него можно просто посмотреть и... как бы он как свидетельство того, что было раньше. А здесь вот такая вот... такое серьёзное поверье такое есть, и некоторые, некоторые к нему ходят, обращаются с просьбами. [Помогает камень?] А Бог его ведаёт. Мне... мне не довелось этим заниматься, но люди говорят, что неплохо. Даже приезжают туда, обращаются к нему (НТВ).

[Ранее информант посоветовала собирателю пойти в музей. Соб.: Там, говорят, какой-то идол, говорят, есть.] Да, камушек был. Гладить по нему надо. [А зачем?] А зачем, не знаю: надо в музей сходить. Чтоб здоровье, оно... Здоровье чтобы было, чтобы благополучие было – кто как верит, кто во что. [Нам рассказывали, что он детей помогает завести.] Не... (неразборчиво) [Вы не слышали такого?] Не слышала (С-2).

Использование музейных объектов как сакральных – не уникальное явление. Подобные случаи можно наблюдать и в некоторых других экспозициях. В краеведческом музее в Черновцах таким «чудесным артефактом» стала витрина с предметами иудейского культа <...>. Считается, что если прикоснуться к ней большим местом (а еще лучше – проползти под ней), недуг отступит (ср. практики проползания под иконой, алтарным столиком, на котором лежит евангелие, и т.п.). Особенно востребована эта витрина среди будущих мам: беременные возлагают живот на витрину – для благополучного течения беременности и легких родов» [Белова 2012, 148].

Нельзя сказать, что популярность Пестуна в Себеже широка. Однако про него знают. Многолетняя просветительская работа не пропала втуне, и «идолы» пользуются успехом в ряде случаев. Один из них – упомянутые визиты новобрачных, другой – просьбы о здоровье и детях (ср. высказывание нынешнего директора музея: «А вообще-то да, конечно, вот этот Пестун, он очень помогает женщинам. Много людей приезжают, потом пишут нам о том, что действительно помог» (ЧФВ)). Типологически это явление весьма распространенное (ср. упомянутые выше камни в Коломенском):

современный городской житель в поисках чуда (или исполнения желаний) часто прибегает к «исконным» или «древним» практикам, кажущимся ему апробированными. Спрос рождает предложение. Предложение Себежского музея оказалось, с одной стороны, востребованным, с другой – важным для самого музея, статус которого как не просто хранилища исторической памяти, но как источника и мерила этой памяти в заметной мере зависит от глубины проникновения в историческое прошлое. Будучи разграбленным во время войны, музей заново формировался в послевоенное время, и основное количество экспонатов относится к XX в., прежде всего именно к эпохе Второй мировой войны. Более древних артефактов всего единицы, так что наличие древних «языческих идолов» не только открывает посетителю иные исторические горизонты, но и поддерживает авторитет самого музея.

#### Информанты

- БЕ – Е.Д. Белорукова, 1983 г.р., примерно с 1990 г. живет в г. Себеже. Хранитель фондов музея.  
КНВ – Н.В. Корнелюк, 1949 г.р., род. и живет в г. Себеже.  
НТВ – Т.В. Николаева, 1955 г.р., род. и живет в г. Себеже.  
С-2 – Светлана, ок. 1970 г.р., род. и живет в г. Себеже.  
ЧФВ – Ф.В. Черников, 1954 г.р., род. в Донецкой обл. Директор музея.

#### Литература и источники

- Белова 2012 – *Белова О.В.* Предметы иудейского культа в поверьях и магических практиках славян (по материалам экспедиций 2004–2010 гг.) // Концепт вещи в славянских культурах / Отв. ред. Н.В. Злыднева. М.: Институт славяноведения РАН, 2012. С. 141–148.
- Бычков 2000 – *Бычков А.А.* Энциклопедия языческих богов. Мифы древних славян. М.: Вече, 2000. 261 с.
- Васильев 2018 – *Васильев М.В.* Историко-культурное наследие Псковского края: учебное пособие для студентов неисторических факультетов. Саратов: Ай Пи Эр Медиа, 2018. 255 с. <http://2056603.mya5.ru/dlya-studentov-neistoricheskikh-fakultetov/>.
- Грибов 1983 – *Грибов Ю.Т.* Букет сирени // Грибов Ю.Т. Когда встает солнце. М.: Современник, 1983. С. 88–94.

- Грива 2006 – *Грива М.* Новый культ камней в Коломенском // Религиозные практики в современной России: сб. статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М.: Новое издательство, 2006. С. 371–383.
- Гуревич 1954 – *Гуревич Ф.Д.* Каменные идолы Себежского музея // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Вып. 54. М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. С. 176–179.
- Пименов и др. 2018 – *Пименов В.Ю., Валуев Д.В., Красильников И.Б.* Духовная жизнь провинциального советского горожанина: горизонты и ориентиры. Смоленск: Свиток, 2018. 344 с.
- Толкачева 2020 – *Толкачева М.А.* Особенности свадебной обрядности в городе Себеж: посещение достопримечательностей // Живая старина. 2020. № 3. С. 8–12.
- Юрчук 2014 – Предания Псковской области (по материалам фольклорного архива Псковского государственного университета) / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. Л.А. Юрчук. Псков: ПсковГУ, 2014. 304 с.

---

## Sebezhd “Idol” Pestun: Family Values and Museum Mythology

**Andrey Moroz**

Russian State University for the Humanities,  
National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

Professor, Doctor of Sc.

ORCID: 0000-0002-5164-8080

School of Philology, National Research University Higher School of Economics

Staraya Basmannaya str. 21/4, Moscow, 101000, Russia

Institute of Philology and History, Russian State University for the Humanities

Miuskaya sq. 6, Moscow, GSP-3, 125993, Russia

E-mail: abmoroz@yandex.ru

**Summary:** The Sebezhd History museum’s collection contains two stones that resemble anthropomorphic figures. Unfortunately, their origin is known only from the words of K.M. Gromov, the museum director in the 1953–1970s. According to K.M. Gromov, one stone was found in a swamp near the village of Tekhomichi, 6 km from Sebezhd. The only testimony of the idol veneration is the note by peasant of this village E.E. Glushakov, dating back to 1906. It describes the veneration of the stone by the villagers as giving healing, in particular from infertility. Unfortunately, its source is not known. Having already become a mu-

seum piece, the statue acquired the name *Sebezhsky idol* and the name *Pestun* (Fosterer), grammatically male, despite the fact that, according to the remarks of the museum staff, it is a female figure. Museum staff since the 1960s–1970s support the idea that the idol heals infertility and gives children. In the 1990s–2000s rites with the idol acquire some new details and prescriptions. So, now we have not only a formed ritual of worshiping a museum exhibit, but also the structure of his cult and a program of ritual practices, persistently proposed by the museum staff.

**Keywords:** *archaeological finds, idol, veneration of stones, museum mythology*

#### References:

- Belova, O.V., 2012, *Predmety iudeiskogo kulta v poveriakh i magicheskikh praktikakh slavian (po materialam ekspeditsii 2004–2010 gg.)* [Objects of the Jewish cult in the beliefs and magical practices of the Slavs (based on field research materials of 2004–2010)]. *Kontsept veshchi v slavianskikh kul'turakh* [The concept of things in Slavic cultures], ed. N.V. Zlydneva, 141–148. Moscow, Institute of Slavic Studies RAS, 384.
- Bychkov, A.A., 2000, *Entsiklopediia iazycheskikh bogov. Mify drevnikh slavian. Mify drevnikh slavian* [Encyclopedia of pagan gods. Myths of the ancient Slavs]. Moscow, Veche, 261.
- Vasilev, M.V., 2018, *Istoriko-kul'turnoe nasledie Pskovskogo kraia: uchebnoe posobie dlia studentov neistoricheskikh fakul'tetov* [Historical and cultural heritage of the Pskov region: a textbook for students of non-historical faculties]. Saratov, I P R Media, 255. <http://2056603.mya5.ru/dlya-studentov-neistoricheskikh-fakultetov/>.
- Griva, M., 2006, *Novy kult kamnei v Kolomenskom* [New cult of stones in Kolomenskoye]. *Religioznye praktiki v sovremennoi Rossii* [Religious practices in today's Russia], eds. K. Russele, A. Agadzhanian. Moscow, Novoe izdatel'stvo, 395.
- Gurevich, F.D., 1954, *Kamennye idoly Sebezhsкого muzeia* [Stone idols of the Sebezhs Museum]. *Kratkie soobshcheniia Instituta istorii materialnoi kultury* [Brief reports of the Institute of the history of material culture], 54, 176–179. Moscow, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 193.
- Pimenov, V.Yu., D.V. Valuev, and I.B. Krasilnikov, 2018, *Dukhovnaia zhizn' provincial'nogo sovetskogo gorozhanina: gorizonty i orientiry* [Spiritual life of a provincial Soviet citizen: horizons and landmarks]. Smolensk, Svitok, 344.
- Tolkacheva, M.A., 2020, *Osobennosti svadebnoi obriadnosti v gorode Sebezhs: poseshchenie dostoprimechatel'nostei* [Features of wedding ceremonies in the city of Sebezhs: sightseeing]. *Zhivaia starina*. 3, 8–12.



УДК 392.3  
ББК 63.5

## Детские и семейные игры в воспоминаниях евреев Латвии

**Марина Борисовна Гехт**

Музей «Евреи в Латвии», Рига, Латвия

Магистр филологии

ORCID: 0000-0002-9840-7903

Музей «Евреи в Латвии»

Латвия, Рига, ул. Сколас 6, LV-1010

Тел.: +371 29435005

E-mail: marina.gehta@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.16

**Аннотация:** В статье анализируются детские и семейные игры, распространенные в еврейских семьях до и после Второй мировой войны. Статья основывается на материалах полевой работы с евреями Риги и восточной Латвии (Латгалии). В XX в. в Латвии, как и в мире, традиционные еврейские жизненные устои претерпели изменения, которые отразились также на детях и их свободном времени. Рассматриваются как традиционные игры, которые сохранились в еврейских семьях вплоть до второй половины XX в., так и новые виды досуга и игровых практик, сформировавшиеся в результате трансформации традиционной еврейской жизни. Особое внимание уделено локальным особенностям на территории Латвии.

**Ключевые слова:** *досуг, дети, игры, карточные игры, еврейские праздники*

Устные воспоминания о еврейской жизни и традициях в Латвии до Второй мировой войны или сразу после нее, служащие материалом для данной статьи, были собраны в Латвии и в Израиле (от переселенцев из Латвии) в ходе экспедиций Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и музея «Евреи в Латвии» с 2011 по 2015 гг., а также во время отдельных интервью с 2016 г. по сегодняшний день. В процессе полевой работы опрашивались информанты в различных городах и поселках Восточной

Латвии, Латгалии. В основном нашими собеседниками были не евреи, вспоминаящие о евреях, а также удалось пообщаться с немногочисленными евреями, проживающими в Латгалии. Большая часть бесед с евреями (выходцами из Латгалии, а также из Риги, Лиепая, Бауски, Елгавы) была проведена в Риге. Часть устных воспоминаний переселенцев из разных частей Латвии, в основном из Латгалии, Риги и Бауски, была записана в Израиле.

В качестве информантов выбирались прежде всего люди 1920–1930-х гг. рождения, жившие в Латгалии или в других частях Латвии до Второй мировой войны. Были записаны интервью с информантами, родившимися в эвакуации или сразу после войны; они содержат воспоминания о жизни евреев в Советской Латвии.

В данной статье использовались только материалы бесед с евреями (около 50 глубинных интервью).

Во время полевой работы применялись различные методы: с одной стороны, исследователей интересовала устная история, история жизни, и рассказчику предоставлялась свобода для нарратива; с другой стороны, во время интервью использовался вопросник о традиционной еврейской жизни и фольклоре, основные темы которого сгруппированы вокруг жизненного и годового циклов. Специального раздела об играх и досуге в нем нет, отдельные вопросы про игры попали в тематический блок про праздники. Таким образом, проблематика игр и детского досуга в ходе бесед с информантами не была приоритетной, но, несомненно, мотив детства является базовым для данных интервью, так как нарративы, которые собирались и собираются в процессе исследования, – детские воспоминания. И детский досуг в целом, и детские игры и развлечения в частности – это то, что невольно всплывает во время разговора о школе, еврейских праздниках, шаббате, синагоге и о других темах, даже если вопрос об играх не задавался целенаправленно.

### **Исследования и источники**

В целом тема игр и игрушек у евреев довольно широко исследована и отражена в литературе. В первую очередь это: монография Регины Лилиенталовой «Еврейский ребенок», впервые изданная в 1904 г., в которой содержатся материалы о детских играх, считалках,

стихах и прочем в центральной Польше, Галиции, Волыни и Подолии [Lilientalowa 1927]; работа под редакцией А. Булкина «Спокойные игры» [Bulkin 1921]; статья, основанная на дипломной работе аспиранта ИВО Шмуэла Зайнвля Пипе «Еврейские детские игры» [Piper 1936]; интересная статья Е. Романова «Детские игры белорусских евреев» [Романов 1891], в которой представлен взгляд на еврейские детские игры «извне». В качестве источников можно использовать множество мемуаров, например воспоминания Е. Котика [Котик 2009], П. Венгеровой [Венгерова 2003], М. Киршенблатта [Kirshenblatt, Kirshenblatt-Gimblett 2007] и других авторов. Это материалы и исследования относятся в основном к XIX в, когда дети большую часть времени проводили в хедере. В Латвии в 1920–1930 гг. XX в. ситуация была уже другой: дети ходили в школы хоть и еврейские, но светские, затем в гимназии (еврейские или нееврейские), лишь немногие из наших информантов получали традиционное еврейское образование на дополнительных занятиях, которые они часто также называли хедером. Детские игры в вышеперечисленных исследованиях и источниках отличаются от того, что нам удалось записать в ходе полевой работы с еврейскими информантами в Латвии. Материалом к статье послужили именно те игровые практики и те рассказы о детском досуге, которые встречаются в собранном нами материале.

### **Виды досуга и детских игр в устных воспоминаниях**

Вспоминая свое детство, наши информанты рассказывают о разных видах игр, в частности о **зимних играх в снегу** – катании на коньках, на салазках. Например, на вопрос, что делали на шаббат, некоторые собеседники отвечали, что это был свободный день от учебы, и можно было ходить кататься на коньках. Также тема детских зимних развлечений очень популярна среди респондентов в Израиле: они очень часто вспоминают о том, как холодно было в Латвии.

О **дворовых играх** вспоминают очень часто, и они очень разные. Наши информанты из Риги, родившиеся до Второй мировой войны в обеспеченных семьях или семьях интеллигентов (например, учителей), не играли в городские дворовые игры (они сообщают, что играли не во дворе, а ходили вместе с родителями в гости к другим детям, и там играли в игры, в которые можно играть в помещении).

Зато лето проводили на даче, и там, на пляже, на взморье, играли в различные игры вместе с местными латышскими и русскими детьми: на песке рисовали круги, каждый становился в круг, смысл игры заключался в том, чтобы выгнать друг друга из круга. Информанты из небольших городков, чье детство выпало на довоенные годы, говорят, что проводили весь день во дворе, чаще в еврейской компании (реже в смешанных); конкретные игры почти не описывают, упоминают лапту, прятки, игры в мяч, футбол, прыжки в скакалку. Информанты из Риги и других мест, детство которых протекало после войны, много рассказывают о дворовых играх – классы, казаки-разбойники, лапта, скакалка, ножики и другие, – при этом подчеркивая, что компания была в основном смешанная.

Регулярно упоминают о **настольных играх** (лото, домино, шахматы, шашки и др.) и **карточных** (дурак, преферанс, бридж, кинг, девятка, шестьдесят шесть и др.). Самая популярная игра, о которой рассказывают наши информанты, – *кункен*, игра предположительно мексиканского происхождения (исп. *conquin*), распространившаяся в середине XIX в. в Техасе и других южных штатах Америки и породившая группу очень популярных игр в США – *рамми*, или *джин рамми*<sup>1</sup>. Игры группы рамми основываются на составлении комбинаций из карт по масти или рангу (достоинству) [Parlett 2008, 688]. В Латвии кункен известен с 1910-х гг., особенно популярен он был в 1920–1930-е гг. Во второй половине XX в. в Латвии эта игра стала своеобразным маркером идентичности: она считается еврейской карточной игрой, так как играли в нее только в еврейских семьях и компаниях (по крайней мере, после Второй мировой войны и вплоть до 2000-х гг.). Учитывая вышесказанное, мы провели отдельный опрос, касающийся данной игры, и посвятили ей отдельный раздел в статье (также см. прилагающийся вопросник).

Помимо игр, информанты часто рассказывают о другом времяпровождении – семейном досуге, например **музицировании**. В своем интервью Мемориальному музею Холокоста в Вашингтоне уроженец г. Лиепая Джордж Шваб вспоминает: «Каждые две недели или

<sup>1</sup> Исследователь карточных игр Давид Парлетт считает, что игра в ее мексиканской версии произошла от китайских карточных игр. Этимология названия также не до конца ясна: по-испански игра называется *conquien*, что переводится «с кем», но Д. Парлетт предполагает, что название восходит к китайской игре *канху* [Parlett 2008, 688].

около того в нашем доме были вечера камерной музыки. Она [мама] доставала свою виолончель...» (RG-50.030\*0493).

Многие сообщают о походах в **кино**. Любимым развлечением было прийти на первый сеанс и остаться на последующие; проводить весь день в кинотеатре, например спрятавшись в зале в промежутке между сеансами. Иногда рассказы о кино всплывают, когда говорят о том, на что тратили хануке-гелт<sup>2</sup>.

Однако ввиду того, что целью нашей полевой работы было собрать воспоминания о традиционной еврейской жизни в Латвии, а тема еврейских праздников является одной из ключевых в нашей программе, чаще всего информанты рассказывают об играх и времяпровождении во время еврейских праздников, чему также посвящена отдельная часть статьи.

### **Кункен**

В кункен играют от 2 до 6 человек. Для игры необходимы две колоды по 52 карты с двумя джокерами. Участникам раздается по 12 карт, в ходе игры они выкладывают на стол карты, составляя комбинации по масти или по рангу (достоинству) по 3–4 карты. В соответствии с этими комбинациями ведется подсчет очков (фигуры оцениваются в 10 очков каждая; туз – 1 очко, остальные карты – в соответствии со своим номиналом). Джокер заменяет любую карту. Тот, кто выложит все свои карты первым, выигрывает.

О появлении кункена в Латвии можно в какой-то степени судить по рассказам наших информантов: от них нам известно, что до Второй мировой войны, в 1930-е гг., игра уже была достаточно популярна. Свидетельства об этом находим и в периодических изданиях: в 1912 г. «Ригаше Цайтунг» пишет о кункене как о модной новинке в Англии [Englands neuesstes 1912], а с 1931 г. кункен уже часто упоминается в латвийской периодике, в том числе как игра, в которую играют в еврейских клубах.

Воспоминания о кункене нам удалось записать от нескольких информантов из Риги и Лиепайи. Поскольку вопроса об этой игре (да и вообще о карточных играх) не было в наших программах и на

---

<sup>2</sup> Небольшая сумма денег, которую, согласно традиции, дети получают в подарок на праздник Хануки.

момент экспедиции он не являлся приоритетным, для более полного исследования мы провели дополнительный опрос (22 вопроса) в интернете. Было получено 67 ответов от респондентов 30-ти лет и старше (55% – 61 год и старше, 33% – от 41 до 61 года, 12% – от 30 до 40 лет), а также проведены еще 5 интервью с респондентами от 50-ти лет и старше, в том числе с участниками кружка по игре в кункен в социальном центре «Хесед Латвия» Рижской еврейской общины. Группа встречается дважды в неделю и играет по 5–6 часов. Таким образом, нам удалось собрать воспоминания о кункене, относящиеся к 1960–1980-м гг., более ранних свидетельств в наших материалах меньше<sup>3</sup>.

В ходе этого опроса выяснилось, что в кункен играли не только в Риге и Лиенае: в 1960–1980-е гг. игра была популярна и в Латгалии: в Даугавпилсе, Резекне и даже небольшом городе Лудзе.

Некоторые информанты отмечают, что кункен имел разные названия: наряду со словом «кункен» использовали слово «кеселе» (*идити* «котелок»). Говорили: «махн а кеселе» («сделаем котелок»), что означало: «сыграем в кункен». Также некоторые свидетельствуют, что иногда игру называли «джокер»; живущие в настоящее время в Израиле или Америке также упоминают названия схожих игр, популярных в этих странах, – рамми (реммик), джин рамми, руммикуб (популярна в Израиле). Также некоторые респонденты отмечают, что слово «кункен» произносили как «конкен», «канкен» или с ударением на первый слог: «кункен». Часто упоминают разновидность кункена – «венский кункен», причем иногда о нем говорят как о чем-то чужом («Поляки играют в “венский кункен”»), а иногда просто как о варианте обычного кункена с небольшим отступлением от обще-

<sup>3</sup> Об игре в кункен в довоенной Лиенае рассказывает также в своих воспоминаниях (устное интервью Мемориальному музею Холокоста в Вашингтоне) переживший Холокост уроженец Лиенаи Джордж Шваб: «Были люди, которые приходили к нам домой на карточные игры, они играли в игру вроде джин рамми, и бывали большие мероприятия дома, где мужчины играли в <...>, в женщины играли в джин рамми, которую в Латвии называли кункен. <...> Кункен, К-у-н-к-е-н, разновидность джин рамми. <...> Я помню начало войны очень хорошо. В общем, что произошло, война, немцы напали в воскресенье утром, рано утром. В субботу вечером мои родители пошли спать только в три или четыре утра, потому что они играли в карты у нас дома. Шесть или семь дам играли в джин рамми, то есть я имею в виду кункен, и вдруг, рано утром, много шума, бомбы сбрасывают и так далее в то воскресное утро, 22 июня 41-го года...» (RG-50.030\*0493) (Перевод с англ. автора статьи).

принятых правил: «Родители играли на даче. Молодёжь больше по Венскому кункену <...> Там можно все комбинации что на столе перекручивать»<sup>4</sup>.

Происхождение этой игры никто объяснить не мог (лишь один информант предположил, что игра происходит из Вены, раз существует «венский кункен»); все отмечают, что в нее играли родители, бабушки и дедушки, приходили в гости к родственникам «на кункен». Рассказчики подчеркивают, что эта игра семейная в отличие от других игр, по которым проходили турниры, соревнования, были студенческие команды (чаще всего кункен противопоставляют преферансу и бриджу). Также необходимо отметить преемственность поколений: умение играть передается от старших к младшим вплоть до тех, кому сейчас 30–40 лет. В большинстве ответов подчеркивается, что в кункен играли в основном (или только) на даче.

Правила игры в каждой семье могли немного отличаться, но случаев, когда люди из разных семей не могли договориться о правилах или спорили об «истинном» кункене, никто из информантов не помнит, хотя пререканий по ходу игры было много.

Респонденты рассказывают, что они освоили эту игру еще в детстве, некоторые говорят о дошкольном возрасте (один из ответов: «Мне кажется, я сначала научилась играть, а потом родилась»), другие о подростковом; в среднем – около десяти лет. Дети играли вместе с родителями, и тогда обычная практика игры на мелкие деньги, несомненно, отменялась.

Вышесказанное хорошо отражает одна цитата, комментарий в социальной сети Фейсбук: «Кункен играли в основном в семейном кругу и на не большие деньги, как время провождении, если мне память не изменяет 10 копеек ставка и 30 копеек полёт. Главная игра среди евреев Риги была преферанс, а самый сильный игрок Михаил Таль, и ещё одна игра была популярна, но там играли на большие деньги, называлась эта игра “66”»<sup>5</sup>.

В целом игру характеризуют как простую, хотя некоторые называют ее «интеллектуальной», «умной», игрой интеллигентов (види-

---

<sup>4</sup> Комментарий из социальной сети Фейсбук: <https://www.facebook.com/groups/472851345292/permalink/10163455010290293/>

<sup>5</sup> <https://www.facebook.com/groups/472851345292/permalink/10163455010290293/>, орфография и пунктуация источника сохранены.

мо, потому что требуется подсчитывать очки, а также выстраивать тактику создания комбинаций). Другие вспоминают, что в кункен чаще играли «широкие еврейские массы» – портные, парикмахеры, а преферанс и бридж были более аристократическими играми.

Несмотря на то что большинство информантов свидетельствуют, будто в кункен играли и мужчины, и женщины, иногда кункен называют «женской» игрой, опять же противопоставляя ее преферансу: преферанс – игра мужчин, мужчины должны были научиться в нее играть сыновей<sup>6</sup>. Тому, что в кункен часто играли в женских компаниях, мы находим подтверждения и в периодических изданиях. Так, например, в газете «Брива земе» (№ 127 от 8 июня 1940 г.) [Dzer kafiju 1940] сообщается о судебном разбирательстве между женщинами, подравшимися при игре в кункен. «Курземес Вардс» (№ 3 от 5 января 1938 г.) [Dāmu divkaujā 1938], ссылаясь на еврейскую газету «Хаинт», повествует об инциденте, произошедшем во время партии в кункен в еврейском клубе Лиепай: одна дама дала пощечину другой. Попутно дается информация, что дамы-аристократки трижды в неделю собирались на кункен. Надо заметить, что и сейчас в социальном центре Рижской еврейской общины играют в кункен только женщины, тогда как мужчины предпочитают шахматы. Один респондент рассказал, что в кункен играли все члены его семьи – и мужчины, и женщины, а вот бабушка с подругами в чисто женской компании проводили время за другой латиноамериканской игрой – канастой.

Многие связывают кункен с воспоминаниями именно о бабушках, которые были главными специалистами среди всех родственников, научили играть своих детей и внуков.

<sup>6</sup> Для сравнения приведем отрывок из произведения финского писателя Даниэла Каца «Как мой прадедушка на лыжах прибежал в Финляндию». Надо полагать, что «конкеени» – это и есть кункен; «марьяпусси» – финская карточная игра.

«– Ну, Вера! Партию в марьяпусси.

– Мне больше хочется в конкеени, – сказала Вера.

– Это бабская игра, – презрительно сказал Бенья. – Ну, Мери?

– Я не поспеваю. Если хотите обедать...

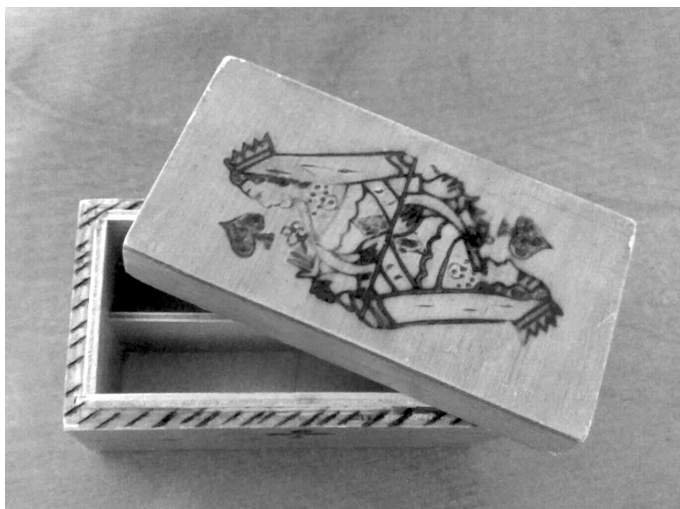
– Конечно, хотим... Вера, отойди от окна. Играем в марьяпусси.

– Нет, в конкеени, – возразила Вера.

– Хорошо, хорошо. Играем в конкеени. Я сдаю. Сколько карт на руках? – спросил Бенья и приготовился сдавать.

– Двенадцать, – сказала Вера, и Бенья начал сдавать. – Мне не сдавай, – продолжала Вера, – я по субботам не играю» [Кац 2006, 128].





Ил. 1

Коробочка для карточных колод, которые использовали для игры в кункен.  
Из частной коллекции Э. Васильевой. Даугавпилс, Латвия

Большинство информантов считает эту игру еврейской, некоторые называют кункен «игрой евреев-ашкеназов». Многие отмечают, что никогда не видели, чтобы не евреи вне семейного круга играли в кункен. Как правило, в семье внимание детей на том, что это «еврейская» игра, не акцентировалось: они сами стали позже замечать, что их сверстники других национальностей не играют и даже не знают ничего про кункен. На вопрос о том, играют ли неевреи в кункен, наши собеседники отвечали обычно так: евреи научили нееврейских жен / мужей, дети научили своих одноклассников. В редких случаях упоминают, что поляки, немцы, русские или кто-то еще играют в похожую игру – в «венский кункен» или «джокер». Интересно, что несколько респондентов (пять человек) отметили, что играли в игру «золе», «золите» (в переводе с латышского означает «подошва»), очень популярную в Латвии именно среди латышей.

После Второй мировой войны на территорию Латвии переселилось большое количество населения из других республик Советского Союза, в том числе евреев. Среди них игра в кункен не распростра-

нилась в силу нескольких причин, и особенно мы бы хотели подчеркнуть именно фактор «семейности» этой игры. В основном это была игра, в которую играли на даче, которой учились от бабушки – то, чего были лишены новоприбывшие евреи на территории Латвийской Республики.

Каким образом сложилось, что в кункен стали играть только в еврейской среде, пока выяснить не удалось. Предположительно, это связано с социальным положением евреев до Второй мировой войны в Латвии и тем, что, вероятно, игра распространилась в еврейских клубах городов Латвии как минимум с начала 1930-х гг.

### Еврейские праздники

Рассмотрим теперь воспоминания о досуге и детских играх во время еврейских праздников до Второй мировой войны в Латвии.

**Ханука.** Без сомнения, самый наполненный играми праздник – это Ханука. Информанты характеризуют его как «детский праздник», так как он был не таким «серьезным»: сравнительно небольшое количество запретов, в нем не так сильна религиозная составляющая. По словам наших собеседников, во время Хануки у детей в школах были каникулы:

Ханука – весёлый праздник, детский, еврейский. Школы закрыты, школу на Хануку распускали, мы веселились, ехали домой из гимназии. Веселый праздник, не надо в школу идти. В хедер тоже не ходили. Восемь дней ребята не ходили в хедер. Катались на коньках, на лыжах, валялись в снегу. Ханука – зима, лютая зима (Isr\_12\_01).

Если же каникул в школе не было, то отмечали в школе. Много воспоминаний сохранилось о праздновании Хануки в еврейских школах, как учили стихи о восстании Макковеев и об истории праздника Ханука. Можно сказать, что в 1920–1930-е гг. в Латвии праздник частично перешел из разряда семейных в «школьные», но в любом случае дети наслаждались праздником, участвовали в зажигании свечей, радовались хануке-гелт и играли в разные игры, типичные для Хануки. Самая известная и распространенная из них – **игра в волчок**. Почти каждый информант помнит или хотя бы упоминает волчок, пусть иногда, в редких случаях, по ошибке связывая его

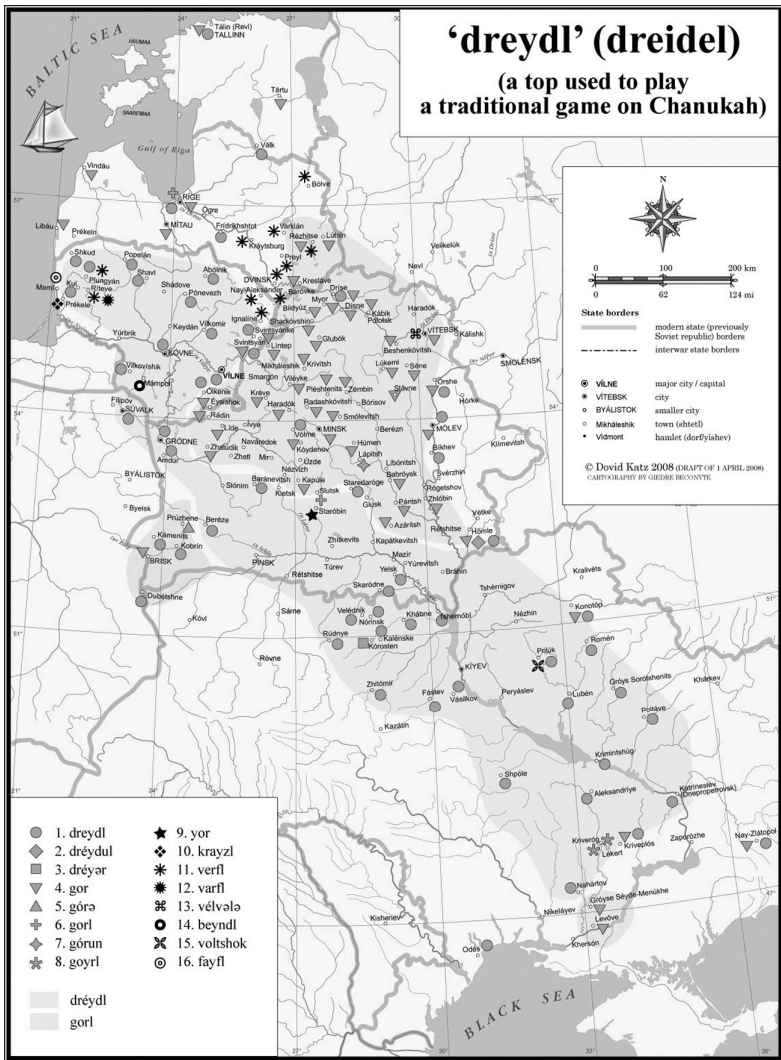
с другими праздниками. Как известно, на четырех сторонах волчка изображены четыре буквы еврейского алфавита: ם «нун»; ך «гимл»; ן «хей»; ש «шин» – первые буквы слов фразы «Нес гадоль хая шам» – «Чудо большое было там».

Чаще всего волчок называют «гор», «а гор» (גור א), «дрейдл» встречается реже. Иногда информанты упоминают наименование его как второе название волчка, синоним слова «гор». «Дрей зех майн дрейделе, дрей зех майн гор» [Lud\_13\_03], говорит один информант (с идиша: «Крутись мой волчок, крутись мой волчок»). Также встречался термин «верфл», «верфелах», «вурфл» (идиш – ‘игральные кости’. На русский информанты переводят название словом «юла» или «волчок», некоторые из них знают слово «савивон» – ‘волчок’ на иврите.

Регина Лилянталова так описывает одну из распространенных версий игры: «Игра в волчок ведется следующим образом: один из детей крутит волчок, а остальные должны угадать, какая буква волчка, когда она остановится, окажется сверху. Тот, кто правильно угадал, является победителем. Часто в игру играют на деньги» [Lilientalowa 1927, 81]. Несмотря на то что правила игры наши информанты помнят плохо, да и сам волчок описывают неточно, можно восстановить несколько совершенно разных вариантов игры, отличных от того, которое приводит Лиленталова.

Согласно самой распространенной версии наших собеседников, буквы означали: «нун» – «ништ» (*идиш* «ничего»); «гимл» – «грейс» (*идиш* «большой»); «хей» – «халб» (*идиш* «половина»); «шин» – «штел» (*идиш* «ставь», то есть «делай ставку»). Есть ставка, банк, и, соответственно, если на волчке выпадает «нун» – ничего не происходит, «гимл» – игрок забирает весь банк, «хей» – забирает половину

<sup>7</sup> О происхождении этого термина у нас нет точных сведений: в идиш-французком словаре И. Ниборского и Б. Вайсброта существительное גור, גורל («гор», «дер») переводится как «Ханукальный волчок» [Niborski, Vaisbrot 2011, 178]. Некоторые исследователи предполагают, что это название происходит от гебраизма (גורל, «гойрл») ‘судьба’, но нам не кажется это предположение обоснованным. Возможно, это название связано с первым значением слова גורל («гор») ‘целый, весь’, что, вероятно, использовалось как термин во время игры в волчок. Например, в упомянутой выше статье Е. Романова сообщается, что при игре сторона с буквой ך («гимл») имела значение «гор» ‘весь’ [Романов 1891, 138]. Также есть предположения, что этот термин связан со славянским «гора», что также могло использоваться как термин при игре в волчок.



Ил. 2

Карта использования слов, обозначающих ханукальный волчок на идише.

Из книги: Довид Катц. Атлас северовосточного идиша.

(Dovid Katz. An Atlas of Northeastern Yiddish. Cartography by G. Beconynte)

[http://www.dovidkatz.net/WebAtlas/26\\_Dreidl.htm?fbclid=](http://www.dovidkatz.net/WebAtlas/26_Dreidl.htm?fbclid=IwAR2qqHxz-wsdsYSc6SUuijE4IQkA4h9xR4rNUK17fyt3b3Bi2wzGZhMtOmM)

IwAR2qqHxz-wsdsYSc6SUuijE4IQkA4h9xR4rNUK17fyt3b3Bi2wzGZhMtOmM

из полного банка, «шин» – делает ставку, отдает свое в банк. Правда, все наши собеседники помнят эти правила неточно; путают, что какая буква означала, и данные правила игры мы вывели из «консолидированной» версии их рассказов. Интересно, что собеседники из Израиля используют смешанную терминологию: значение букв в игре объясняют частично по-русски, частично на идише, частично на иврите.

«Нун» – «нихтс» – ничего не берешь из кассы и ничего не ставишь, «гимл» – «гадолъ». [Это что значит?] Если «гадолъ» выпал тебе – забираешь всю кассу, «хей» – «хая». На «шин» – «штел» – ты проиграл, значит ставь ставку. А на «хей» брали половину. Вот так играли. Такая игра была детская (Isr\_12\_01).

[Что дети делали на Хануку?] Дети играли в савивон. Так и называли – «савивон». [А дрейдл?] Дрейдл – это идиш. Савивон, в него играли. Четыре стороны. [Что-то на них было написано?] Нун, гимель, хей, шин. Нес гадолъ хайя шам. Когда заводили савивон, куда упадет: нун – ничего, гадол – всё, хайя – половина, шин – шум давар, ничего. На каждой стороне. [А на идиш?] Нун – ништ, говорили на идиш. Гимел – гадол – грейс. Это было большое чудо (Isr\_13\_01).

Другие варианты правил неточны, но интересны детали, особенно упоминание, что игра велась на мелкие деньги.

Гор? Это в Хануке крутят, играют в орехи. Гор – он на ножке и крутится как юла, игра такая. Имеет четыре сторонки. Четыре буквы – алеф, бейс, гимл, далет. Если выпадет алеф – то 20 копеек, бейс – 15 копеек, и так далее. Это детская игра (Isr\_13\_03).

[А что на волчке было?] А на этом волчке, так вот крутишь, а на нём алеф, гиммел, далет, хей. Четыре буквы. И вот играешь, какое попадётся, столько сантимов ты должна заплатить. И кто выиграет. Это из олова делалось. Теперь таких не делают, наверное. Небольшой, таким остреньким углом, и такая палочка, и крутишь, а написаны четыре буквы, и что попадёт (Riga\_12\_03).

Приведем еще пару правил, которые вспомнили информанты и которые не встречаются в других источниках: «У кого дольше прокрутится, тот выиграл» (Riga\_14\_01); «Вращали, и как остановится, смотрели, на чьей стороне упадёт, тот должен был танцевать или петь» (Riga\_15\_09).



Ил. 3

Группа, играющая в кункен в социальном центре «Хесед»  
Рижской еврейской общины

Как уже отмечалось выше, в волчок играли в основном на деньги – сантимы, вероятно, полученные как хануке-гелт; также есть варианты, что игра велась на спички, орехи, конфеты и даже марки. Интересно, что среди наших информантов один, рассказывая о волчке, оговаривается: «теперь это всего лишь игрушка» (Riga\_14\_01). Видимо, рассказчик придает другое, скорее всего ритуальное значение этому объекту, якобы утерянное к настоящему времени.

Что касается известной по различным печатным источникам традиции играть на Хануку в карточные игры, нам об этом ничего не удалось записать.

С Ханукой в памяти информантов ассоциируются также игры в орехи (не связанные с игрой в волчок). Например, один наш собеседник описывает игру в орехи, напоминающую пасхальные игры с яйцами у латышей и других народов: «Это все с семьёй садились за стол. Это в такой простой день – нет. Это только в праздники, день Хануки играете, ложите дощечку, и орешки катятся, если орешек орешка догонит – забираешь» (Riga\_12\_03). Такое же описание мы находим и в статье Е. Романова о детских играх у белорусских евреев, правда, там этот вариант игры упоминается среди игр в орехи на Песах: «Второй вид игры в орехи составляет катание их с лубка или с доски, подобное нашему катанию яиц на Пасху, с той только разницей, что у нас, при столкновении яиц, выигравшим берется одно яйцо, а у евреев при столкновении орехов, берутся все находящиеся у лубка орехи» [Романов 1891, 137].

**Песах.** Весенние игры широко известны в различных культурах – например, традиционные пасхальные игры у христиан, в том числе игры с пасхальными яйцами. В еврейской литературе и в мемуарах также можно найти много сведений об играх, в которые дети играли в течение недели Песаха. Чаще всего речь идет об игре в орехи.

В наших интервью встретились единичные упоминания об играх с орехами во время Песаха в Латгалии.

На Песах играли на орешки. Чётное количество – чёт, и лиш. Так и играли на орешки. Полные карманы орехов. Чёт и лиш. Я наполнял карманы орехами, пять или шесть орехов клал, и просил кого-то угадать, сколько у меня орехов. Если угадывали, если говорили «чёт», а у меня пять орехов, то мне должны были дать пять орехов. Если у меня шесть, а сказали «чёт», то я открывал ладонь и всё отдавал.... На Песах мы играли в орехи, потому что хлеб нельзя, а орехи мы ели (Isr\_12\_01).

Эта игра под названием «Ум ци грод?» («Чёт или нечет?») упоминается во многих источниках; например, описание этой игры встречается в обзоре пасхальных игр с орехами евреев Восточной Европы, а также Америки середины XIX – начала XX в., опубликованном в журнале «Ин гевеб» Ициком Готтесманом в 2016 г. [Gottesman

2016]. В своей статье И. Готтесман ссылается на вышеупомянутую работу под редакцией А. Булкина «Спокойные игры», воспоминания Е. Котика, статью Б. Вайнрайх «Американизация Песаха» [Weinreich 1960] и другие источники. Также в этом очерке рассказывается об игре «Грубелех» («Ямы»), о которой пишет и Р. Лилянталова: это игра, в которую играли в Польше в дни Песаха и Суккота, с различными вариантами. Ее суть в том, что участники бросают орехи в ямку и в зависимости от того, выскочит ли орех из ямы или нет, игроки набирают очки. Также существовали различные варианты игр в орехи для мальчиков и девочек [Lilientalowa 1927, 77].

В энциклопедии YIVO сообщается, что многие игры, в которые играли еврейские дети во время пасхальной недели, носили универсальный характер; более того, на Песах еврейские дети наряду с типичными еврейскими пасхальными играми могли играть и с пасхальными яйцами: «Даже во время пасхального праздника наряду с такими специфическими еврейскими играми, как “Грубелех” (“Ямы”), “Телер” (“Тарелки”) и “Тате, маме, зун” (“Отец, мать, сын”), в которые играли с бразильскими орехами и грецкими орехами, дети также развлекались с крашеными яйцами в игре, позаимствованной у соседей» [YIVO Encyclopedia].

Для нашего региона тем не менее игры с крашеными яйцами на Песах или участие евреев в пасхальных играх своих христианских соседей оказались совсем не распространены, и мы не записали ни одного свидетельства об этом. Встретились даже воспоминания о том, как еврейские дети (наши информанты) с завистью смотрели на русских друзей, игравших с крашеными яйцами: «Мальчишки яйцами бились, по желобку катали, а мне так обидно было» (Daug\_12\_06).

**Пурим.** Воспоминания об этом празднике, казалось бы, должны быть достаточно яркими как о детском веселом празднике с пуримшпилем и карнавалом, но в Латвии этот праздник совершенно не характеризуется как семейный. В коллекции музея «Евреи в Латвии» хранится много фотографий пуримских маскарадов, или пуримшпилей, и все они из еврейских детских садов и школ. С. Амосова в статье о еврейских праздниках в Латгалии отмечает: «Все выходцы из Латгалии говорят, что в домашней традиции не было принято рядиться, не устраивали пуримшпили, не было большого застолья. Все



пуримские спектакли, идею, что на этот праздник нужно устраивать маскарад, они узнали только из школы. В этом случае, как и в некоторых других, перед нами трансляция школьных знаний, а не домашней традиции, и для школьников 1930-х гг. Пурим становится заметным еврейским праздником» [Амосова 2016, 38]. Процесс, схожий с тем, что был описан выше в связи с праздником Ханука, с Пуримом произошел в полном объеме.

Пурим – весёлый праздник, в школе всегда отмечали. Спектакль всегда ставили, отмечали (Riga\_14\_04).

Да, да, мы делали в школах карнавал. [А дома?] Дома – нет. В некоторых домах делали, а у нас этого не делали (Isr\_14\_01).

[Вот вы говорили, что вы играли Эстер?] Это в детском саду. Я это не помню, это мама мне рассказывала (Riga\_15\_02).

**Лаг ба-Омер.** Много детских воспоминаний записано об этом празднике (*Лагбоймер*, или *Лагбеймер*, как его называют на идише в Латвии), который приходится на 33-й день после Песаха<sup>8</sup>. Информанты из Латгалии помнят его как день, когда ходили в лес, разжигали костры, а также красили и ели крашенные яйца. В еврейских школах для детей в этот день устраивали различные мероприятия, экскурсии в лес, где проходили соревнования, спортивные игры. Во время таких экскурсий было принято стрелять из лука, изображая сражение римлян и евреев: «Лагбоймер – мы ходили в лес. Делали такие стрелки и игрались. Это напоминает война Маккавеев против римлян. Сами делали лук, стреляли» (Isr\_14\_01).

В целом описанная традиция является довольно распространенной, она описана в мемуарах и исследованиях, но в данном случае надо подчеркнуть, что это опять же, как и в случае с Пуримом, не домашний обычай, а трансляция школьного образования, обычно в сионистском духе (сопряженная с такими аспектами, как героизм, национальная борьба, спортивная подготовка).

---

<sup>8</sup> Праздник отмечается в честь годовщины кончины великого мудреца рабби Шимона Бар Йохая. Также в Талмуде рассказывается о том, что на протяжении недель между праздниками Песах и Шавуот вспыхнувшая эпидемия унесла жизни 24 тысяч учеников рабби Акивы, в Лаг ба-Омер же их смерть прекратилась. На Лаг ба-Омер устраивают пикники, жгут костры и стреляют из лука (некоторые объясняют, что это делается в память о восстании Бар-Кохбы против римлян в 133–135 гг. н.э., в котором участвовали ученики рабби Акивы).

Что касается окрашивания яиц на Лаг ба-Омер – это региональная особенность, характерная именно для Латгалии и, вероятно, частично для Белоруссии [см. подробнее: Амосова 2016, 32–34]<sup>9</sup>. Обычно рассказчики не вспоминали никаких игр с крашеными яйцами, говорили, что их просто ели или менялись ими: в этом наши информанты часто видят отличие от русского и латышского обычая игры с крашеными пасхальными яйцами. Тем не менее было зафиксировано единичное свидетельство именно об игре с яйцами.

На Легбеймер (называли у нас так), помню, что красили яички, и ставилась такая жёрдочка. Вот, допустим, палочка, и такая жёрдочка была, и с обеих сторон, чтобы не падала, и катали яички, это я помню, по этой жёрдочке катали яички. [А зачем это делали?] Дети. [Дети играли так?] Да. Это у русских так, они бьют эти, стучают яички. А там, не помню, чем кончалось, чье яичко стукнулось, может быть, забирали, не буду врать, не помню, но жёрдочку, я это помню (Isr\_14\_01).

**Симхат-Тора** – осенний праздник, знаменующий завершение и начало годового цикла чтения Торы. Традиционно и повсеместно в этот праздник среди детей было принято делать флажки и нести их в синагогу. Как ни странно, согласно воспоминаниям наших информантов, в Латвии такой обычай распространен не был. Рассказчики либо не знают вообще ничего о флажках на еврейские праздники, либо утверждают, что флажки делали на Пурим.

Однако нам удалось записать единичное воспоминание об интересной и необычной детской традиции во время праздника Симхат-Тора в Латгалии.

Дедушка вырезал свеклу, внутри всё вырезал, вставлял такие окошечки в свёкле и туда свечку ложил, вот мы ходили, дети все с этими огоньками, освещали. [А куда вы шли с этой свёклой?] Вокруг синагоги, вокруг этого, где читают молитву. Дети, все шли вокруг (Riga\_15\_17).

Описание подобной практики – изготовление фонарика из тыквы на праздник Симхат-Тора – было зафиксировано, например, в Бессарабии.

---

<sup>9</sup> Интересно, что обычай красить яйца на Лаг ба-Омер существует также на Смоленщине и части Брянщины, где Лаг ба-Омер является поминальным днем, а крашенные яйца – обрядовой едой во время поминальной трапезы [Амосова 2018, 231–232].

[Вот, вы говорили, на Симхас-Тойре.] Так. [Как дети шли в синагогу?] Как этот шли? Делали они кабака. Ну, знаете кабака? Такой маленький, небольшие. Красные есть... Так они вырезали вот окошки в них кругом или посередине, чтоб видно было. И там они вычистили конечно это всё, весь кабака. Они ставили свечи, свечка. И горела. И когда было Симхас-Тойре – это же вечером Симхас-Тойре, не днём, а вечером – и зажигают, и делают флажки эти с красной бумажкой ли ленточкой, знаете как... (Bel\_011\_046).

Тем не менее описаний подобного атрибута – фонарика из тыквы или свеклы – не встречалось ранее в Латвии, как и упоминаний о еще одном распространенном в других местах атрибуте Симхат-Торы – яблок со свечками, которые использовали во время праздника вместе с флажками [Амосова, Каспина 2010]. Ввиду единичности такого свидетельства трудно судить о том, насколько распространен был этот обычай, являлось ли использование свеклы в качестве фонарика региональной особенностью и можно ли говорить о детском фольклоре, приуроченном к Симхат-Торе, в Латвии.

## **Заключение**

Можно отметить, что семейный досуг, связанный с еврейским традиционным жизненным укладом, уже в 1920–1930-е гг. начинает трансформироваться. Семейные ритуалы и обычаи институализируются, традиционные детские игры в рамках связанных с ними еврейских праздников постепенно переходят в сферу формального еврейского образования. На их место приходят более универсальные практики, свойственные изначально различным национальностям в разных странах, позже выкристаллизованные именно в еврейской среде. Таким образом постепенно формируются новые маркеры идентичности: это в основном общение и игры именно в еврейских компаниях, среди близких и дальних родственников. Таким своеобразным маркером становится, например, игра кункен. Тем не менее воспоминания о традиционных практиках, отдельные или массовые, все еще встречаются, и на основе их можно сделать выводы о региональных особенностях семейного досуга и детских игр в Латвии и Латгалии.

## Приложение

### Вопросник по карточной игре «Кункен»

Музей «Евреи в Латвии» проводит исследование о досуге еврейских семей в Латвии в XX в. Игра в карты, особенно в кункен, часто встречается в воспоминаниях евреев Латвии. Пожалуйста, заполните анкету, если Вы сами играете в кункен или играет / играл кто-то из Ваших близких, друзей, знакомых, даже если просто слышали про эту игру. Заполнение анкеты может занять около 15–20 минут. Просим ответить по возможности развернуто. Все вопросы необязательны для заполнения.

Будем благодарны Вам за помощь в проведении исследования. Если ответить письменно на вопросы Вам неудобно, но Вам есть, что рассказать, свяжитесь с нами ([info@jewishmuseum.lv](mailto:info@jewishmuseum.lv), 29435005), и мы договоримся о разговоре по телефону или Whatsapp.

Умеете ли Вы играть в кункен?

---

Играете ли Вы в кункен, и если да, то как часто?

---

Если Вы сами играете в кункен, то в каком возрасте Вы начали играть? Обучали ли Вас специально?

---

Кто у Вас в семье играл в кункен? Кто не играл и почему?

---

Как произносили слово «кункен»? Были ли у этой игры еще какие-то названия?

---

Играли ли в кункен евреи из Латгалии? Из Курляндии? Не из Латвии?

---

Кто больше играл — мужчины или женщины?

---

Какого возраста обычно были игроки?

---

Дети играли вместе со взрослыми или отдельно?

---

Как Вы можете охарактеризовать эту игру  
(легкая / сложная и др. по сравнению с другими карточными играми)?

---

Говорили ли у Вас дома, что это еврейская игра?

---

Играли ли в кункен не евреи?

---

Правила игры у всех были одинаковые?  
Если нет, в чем чаще всего заключались отличия?  
Бывали ли разногласия, споры о правилах игры?

---

На что играли / играют в кункен  
(деньги, просто очки-пункты, конфеты и др.)?

---

Слышали ли Вы что-то (до эпохи интернета) о происхождении этой  
игры?

---

Чем занимались или во что играли те, кто присутствовал при игре,  
но не играл сам?

---

В какие еще карточные игры играли Вы,  
Ваши родственники, знакомые?

---

В какие не карточные игры играли в Вашей семье?

---

Играли ли в карты на какие-то еврейские праздники?

---

Ваши комментарии, воспоминания о игре в кункен.

---

Ваш возраст:

- До 18
- От 18 до 29
- От 30 до 40
- От 41 до 50
- От 51 до 60
- От 61 и старше

По желанию – сведения о себе, Ваши контакты.

---

### Информанты

- Riga\_12\_03 – ж., 1927 г. р., род. в г. Даугавпилс; соб. Гехт М., Рига, 2012 г. Коллекция музея «Евреи в Латвии».
- Riga\_14\_01 – ж., 1930 г. р., род. в г. Лудза; соб. Гехт М., Рига, 2014 г. Коллекция музея «Евреи в Латвии».
- Riga\_14\_04 – ж., 1927 г. р., род. в г. Варакляны; соб. Гехт М., Стродс К., Рига, 2012 г. Коллекция музея «Евреи в Латвии».
- Riga\_15\_02 – ж., 1929 г. р., род. в г. Даугавпилс; соб. Николаева С., Веденяпина Д., Рига, 2015 г. Коллекция музея «Евреи в Латвии».
- Riga\_15\_09 – м., 1931 г. р., род. в г. Прейли; соб. Амосова С., Погодина С., Рига, 2015 г. Коллекция музея «Евреи в Латвии».
- Riga\_15\_17 – ж., 1935 г. р., род. в г. Варакляны; соб. Полян А., Ширикова А., Рига, 2015 г. Коллекция музея «Евреи в Латвии».
- Daug\_12\_06 – м., 1939 г. р., род. в г. Прейли; соб. Гехт М., Баркан К., Даугавпилс, 2012 г. Коллекция музея «Евреи в Латвии».
- Lud\_13\_09 – ж., 1954 г. р., род. в г. Лудза; соб. Гехт М., Баркан К., Лудза, 2013 г. Коллекция музея «Евреи в Латвии».
- Isr\_12\_01 – м., 1922 г. р., род. в г. Прейли; соб. Амосова С., Израиль, 2012 г. Коллекция музея «Евреи в Латвии».
- Isr\_13\_01 – м., 1924 г. р., род. в г. Рига; соб. Гехт М., Израиль, 2013 г. Коллекция музея «Евреи в Латвии».
- Isr\_13\_03: ж., 1923 г. р., род. в г. Даугавпилс; соб. Гехт М., Израиль, 2013 г. Коллекция музея «Евреи в Латвии».
- Isr\_14\_01 – м., 1923 г. р., род. в г. Карсава; соб. Амосова С., Израиль, 2014 г. Коллекция музея «Евреи в Латвии».
- Bel\_011\_046 – ж., 1922 г.р., род. в г. Бельцы, соб. Каспина М., Белова О., Киреева Н., Бельцы, Молдова. Коллекция Центра библеистики и иудаики (ЦБИ) и Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер».
- RG-50.030\*0493 – Interview with George Schwab, March 18, 2005. Коллекция Мемориального музея Холокоста, Вашингтон, США. ([https://collections.ushmm.org/oh\\_findingsaids/RG-50.030.0493\\_trs\\_en.pdf](https://collections.ushmm.org/oh_findingsaids/RG-50.030.0493_trs_en.pdf)).

## Литература и источники

- Амосова 2016 – *Амосова С.* Некоторые особенности календарных праздников у евреев Латгалии // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии / Под. ред. С. Амосовой. Ч. II. М., 2016. С. 27–39.
- Амосова 2018 – *Амосова С.* Поминальные дни у евреев на Смоленщине и Брянщине // Евреи пограничья: Смоленщина / Под. ред. С. Амосовой. М., 2018. С. 221–236.
- Амосова, Каспина 2010 – *Амосова С., Каспина М.* Евреи и славяне: детские воспоминания о еврейских осенних праздниках // Лехаим. 2010. Сентябрь. <https://lechaim.ru/ARHIV/221/kaspina.htm> (дата обращения: 14.04.2020).
- Венгерова 2003 – *Венгерова П.* Воспоминания бабушки: Очерки культурной истории евреев России в XIX веке. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2003. 352 с.
- Кац 2006 – *Кац Д.* Как мой прадедушка на лыжах прибежал в Финляндию. М.: Текст, 2006. 256 с.
- Котик 2009 – *Котик Е.* Мои воспоминания / Предисл. и примеч. В.А. Дымшица. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2009. 392 с.
- Романов 1891 – *Романов Е.* Детские игры белорусских евреев // Этнографическое обозрение. 1891. № 2. С. 133–140.
- Bulkin 1921 – *Bulkin A.* Ruīke shpiln (Спокойные игры [идиш]). Vilna: Hoiptfarkoif beim centraln bikher-lager fun der yidisher centarler shul-organizatsie, 1921. 64 p.
- Dāmu divkauja 1938 – “Dāmu divkauja”. Liepājas žīdu klubā // Kurzemes vārds, 05.01.1938, Nr. 3. [http://periodika.lv/periodika2-viewer/view/index-dev.html?lang=fr#panel:pa|issue:p\\_001\\_kuva1938n3|article:DIVL530|query:kunken|issueType:P](http://periodika.lv/periodika2-viewer/view/index-dev.html?lang=fr#panel:pa|issue:p_001_kuva1938n3|article:DIVL530|query:kunken|issueType:P) (дата обращения: 14.04.2020).
- Dzer kafiju 1940 – Dzer kafiju, spēlē «kunkenu» un izkaujas // Brīvā zeme, 08.06.1940, Nr. 127. [http://periodika.lv/periodika2-viewer/view/index-dev.html?lang=fr#panel:pa|issue:p\\_001\\_brze1940n127|article:DIVL1190|query:kunkenu|issueType:P](http://periodika.lv/periodika2-viewer/view/index-dev.html?lang=fr#panel:pa|issue:p_001_brze1940n127|article:DIVL1190|query:kunkenu|issueType:P) (дата обращения: 14.04.2020).
- Gottesman 2016 – *Gottesman I.* Nut Games for Passover // In geveb. 2016. April. <https://ingeveb.org/pedagogy/nut-games-for-passover> (дата обращения: 14.04.2020).
- Englands neuesstes 1912 – Englands neuesstes Karten spiel // Rigasche Zeitung. 11.06.1912, Nr. 133. [http://periodika.lv/periodika2-viewer/view/index-dev.html?lang=fr&fbclid=IwAR10xzif20-ij8ahMYGdag4cLegJbz8emknDOdStRgE8VWbwK6ENHBqVdSnA#panel:pa|issue:p\\_003\\_rzei1912s01n133|article:DIVL181|query:Cooncan|issueType:P](http://periodika.lv/periodika2-viewer/view/index-dev.html?lang=fr&fbclid=IwAR10xzif20-ij8ahMYGdag4cLegJbz8emknDOdStRgE8VWbwK6ENHBqVdSnA#panel:pa|issue:p_003_rzei1912s01n133|article:DIVL181|query:Cooncan|issueType:P) (дата обращения: 14.04.2020).
- Kirshenblatt, Kirshenblatt-Gimblett 2007 – *Kirshenblatt M., Kirshenblatt-Gimblett B.* They Called Me Mayer July: Painted Memories of a Jewish Childhood in Poland Before the Holocaust. Berkeley: University of California Press, 2007. 411 p.
- Lilientalowa 1927 – *Lilientalowa R.* Dziecko żydowskie. Kraków: Nakład Polskiej Akademii Umiejętności, 1927. 97 p.

- Niborski, Vaisbrot 2011 – *Niborski Y., Vaisbrot B.* Dictionnaire Yiddish-Français. Paris: Bibliothèque Medem, 2011. 632 p.
- Parlett 2008 – *Parlett D.* The Penguin Book of Card Games. London, Penguin, 2008. 658 p.
- Pipe 1936 – *Pipe S.Z.* Yidishe kinderspiln (Еврейские детские игры [идиш]) // YIVO Bletter. 1936. № 10. P. 39–47.
- Weinreich 1960 – *Weinreich B.* The Americanization of Passover // Studies in Biblical and Jewish Folklore / Ed. Patai R., Utley F. L. and Noy D. New York, 1960. P. 333–335.
- YIVO Encyclopedia – *Michlic J.B.* Toys and Games // The YIVO Encyclopedia. [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Toys\\_and\\_Games](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Toys_and_Games) (дата обращения: 14.04.2020).

---

## Children's and Family Games in the Memories of Jews in Latvia

**Marina Gehta**

Museum “Jews in Latvia”

MA in Philology

ORCID: 0000-0002-9840-7903

Museum “Jews in Latvia”

6 Skolas str., Riga, Latvia

Tel.: +371 29435005

E-mail: marina.gehta@gmail.com

**Abstract:** This article analyzes children's and family games that were typical in Jewish families both before and after the Second World War. The article is based on field work with the Jews of Riga and Eastern Latvia (Latgale). In the 20<sup>th</sup> century in Latvia, as in the world more generally, the traditional Jewish way of life underwent changes that also affected children and their free time. The article describes traditional games preserved in Jewish families until the second half of the 20<sup>th</sup> century, as well as new types of leisure and game practices that have arisen as a result of the transformation of traditional Jewish life. Particular attention is paid to local features in Latvia.

**Keywords:** *leisure, children, games, card games, Jewish holidays, Latvia, Latgale*



## References:

- Amosova, S., 2016, Nekotorye osobennosti kalendarnykh prazdnikov u evreev Latgalii [Some Specific Features of the Calendar Holidays of the Latgalian Jews]. *Utrachennoe soselstvo: evrei v kul'turnoi pamiaty zhitelei Latgalii* [Neighbourhood Lost: Jews in the Cultural Memory of the Contemporary Latgale], pt. II, ed. S. Amosova, 27–39, Moscow, Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, 288.
- Amosova, S., 2018, Pominal'nye dni u evreev na Smolenshchine i Brianshchine [Memorial Days of Jews in Smolensk and Bryansk Regions]. *Evrei pogranich'ia: Smolenshchina* [Jews of Borderlands: Smolensk Region], ed. S. Amosova, 221–236, Moscow, Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, 336.
- Amosova, S. and M. Kaspina, 2010, Evrei i slaviane: detskie vospominaniia o evreiskikh osennikh prazdnikakh [Jews and Slavs: Childhood Memories about Jewish Autumn Holidays]. *Lekhaim*. September, <https://lechaim.ru/ARHIV/221/kaspina.htm>.
- Bulkin, A., 1921, *Ruika shpiln* [Calm games]. Vilna, Hoipt-farkoif beim centraln biker-lager fun der yidisher centarler shul-organizatsie, 64.
- Lilientalowa, R., 1927, *Dziecko żydowskie* [Jewish child]. Kraków, Nakład Polskiej Akademii Umiejętności, 97.
- Pipe, S.Z., 1936, *Yidishe kindershpiln* [Jewish children games]. Vilna, YIVO Bletter, 10, 39–47.
- Weinreich, B., 1960, The Americanization of Passover. *Studies in Biblical and Jewish Folklore*, ed. Patai, R., F.L. Utley and D. Noy, New York, 333–335.

УДК 398.3  
ББК 82.3(2=411.2)

## Сохранение и адаптация нетрадиционных практик: из семейных рассказов потомков целителя

**Валентина Васильевна Запорожец**

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

ORCID: 0000-0002-1743-2817

Институт восточной медицины Российского университета дружбы народов, руководитель программы по традиционной медицине 117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Тел.: +7 (499) 936-86-65

E-mail: etnavz@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.17

**Аннотация:** В публикации представлены материалы полевых исследований, проведенных автором в 2000 г. в Ярославской области (г. Пошехонье). Автор исследует лечение методами народной медицины у представителей нескольких поколений одной семьи, члены которой являются потомками известного в XIX в. местного целителя. В публикуемых текстах речь идет о разнообразных практиках, применявшихся в быту членами этой семьи: оказание психологической помощи (внушением, экстрасенсорными и другими методами); бесконтактный массаж («выщипывание»); сопутствующие практики (гадания, сбор трав для магических действий); магические ритуалы (передача «знания», приворот, «отливка» на воду).

**Ключевые слова:** *семья, народная медицина, целительство, «магические специалисты»*

В 2000 г. автором была предпринята экспедиционная поездка в г. Пошехонье Ярославской области. Наряду с разными жанрами фольклора были собраны интересные материалы по народной медицине. В этой публикации представлены рассказы, записанные от двух женщин: матери – Дошлы́гиной Марии Ивановны (ДМИ), 1931 г.р., родом из деревни Бычѣха Дмитровского района Московской области (учительницы), и дочери – Поска́ковой Людмилы Валентиновны

(ПЛВ), 1957 г.р., местной (учительницы), которые являются прямыми потомками целителя в пятом и шестом поколении. Материалы хранятся в личном архиве автора.

### **О предке-целителе Сергее Трофимовиче Удаловом**

В первых двух рассказах повествуется о том, что Сергей Трофимович Удалов – общий предок ДМИ (ее прапрадед) и ПЛВ (ее прапрапрадед), известный в XIX в. местный знахарь – обладал очень сильным даром целительства и мог внушением воздействовать на психически больного человека.

Моей бабушки дед был колдун. Его фамилия – Удалов, звали Сергей. К нему даже психически больных привозили. Он жил в деревне Торопово, около Никольского <...> У моего прадеда Сергея... родился сын — Трофим Сергеевич. А Настасья Трофимовна – моя бабушка была. <...> Дед Сергей – это лет на сто надо отодвинуться назад... начало девятнадцатого века. Они его почитали все, видимо, как патриарха, все звали «тятя» (ДМИ).

Однажды привезли к нему купеческую дочку, <...> она была вся изодрана. Она сама себя изодрала, но ей казалось, что на неё нападает какая-то птица хищна и её рвет когтями. Привезли её даже в клетке. Поскольку она боялась, что эта птица к ней туда залетит. И она такая кидалась, такая была бешеная. И он с ней стал разговаривать. И ей внушил, что он эту птицу прогнал... «Где, – говорит, – ты её видишь?» – «Вот она сидит на крыше сейчас». – «А почему она сейчас на тебя не нападает? Она тебя боится». И, в общем, он ей внушил, что птица её больше не будет трогать. Он и травами лечил. В общем, он был целитель какой-то (ПЛВ).

Умирая, он передал «знание» любимой внучке Анастасии Трофимовне.

Бабушка моя [Шура] была уже правнучкой ему, Сергею Трофимовичу, и она говорит, что когда он умирал, то её-то мать [бабушкину], любимую внучку свою [Анастасию], он позвал. Она боялась идти. И он её взял просто за руку и держал. Но она, видимо, в транс вошла, потому что поплыло у неё всё, поплыло перед глазами. Она очень испугалась и убежала. <...> Он её специально не учил, эту внучку свою, ну она,

может, что-то видела, что-то узнала, но она много всего знала. Она лечить умела, скотину, например, лечила очень хорошо всякую.

Когда дед умирал, ей лет пятнадцать было. А бабушка-то моя уже [Шура] и говорила (она была очень религиозна, считала, что это уж всё грешно с этим что связано), но говорила: «Ведь, девчонки, что-то ведь мне, наверно, всё-таки передалось. Я чувствую, что что-то мне передалось». Она очень долго жила, на восемьдесят шестом году умерла. «Меня Господь не отпускает, – говорила всё, – это наверно я никак не могу умереть» (ПЛВ).

### **О внучке Анастасии как целительнице**

Внучка целителя – Анастасия Трофимовна – умела лечить домашний скот и птицу, удивляя родню своими способностями стийного «ветеринара».

...А бабушка Настя, вот мамина-то мать, <...> она очень много знала... Она могла скотине операцию запросто сделать. Вот коровы гуляли, рано когда выпускают их первый раз, они бодаются из резвости, и корова одна другой пропоролла живот, и стали кишки вылезать, выходить наружу. Баба Настасья не растерялась: «Давайте, воды несите тёплой!» Ведро воды принесли, она обмыла рану эту, руки вымыла, суровой ниткой зашила. А в это время за доктором поехали всё-таки. Доктор приехал, поглядел, говорит: «Мне делать нечего, всё правильно сделали». А то было курица, весной тоже выйдут и сена налопаются, и у курицы желудок вздуется. Она щас же берёт ножик, разрезает, сено выкидывает, зашьёт, и курица побежала. Мама говорит: «Это уж на моих глазах» (ДМИ).

### **О внучке Марии как целительнице**

Другая внучка – Мария Трофимовна – не получила «знания» непосредственно от своего деда, как Анастасия, но тем не менее обладала некоторыми способностями, например при необходимости могла лечить людей бесконтактным массажем («выщипыванием»).

И вот мама [Шура] (она рано замуж вышла, восемнадцать лет ей было), у неё был радикулит: с мая до сентября она не могла ходить – лежала. И вот потомки вот этого деда Сергея, это вот сын у него Трофим, это вот Мария Трофимовна была, она была старая очень, её привели под руки мне. <...> «Привели её, она, – говорит, – села и всё из-под меня, –

говорит, – выщипывала. Разговаривала со мной, а всё из-под меня выщипнет что-то... бросит – выщипнет – бросит...» И тоже стала ходить, легче стало. Вот чего они знали – не знаю. Мама лежала, а она из-под неё, <...> с одеяла и под матрасик – выщипывала. Вот какие были люди. Ну, кто его знает (ДМИ).

### **О правнучке Александре (дочери Анастасии Трофимовны)**

ДМИ рассказала об обряде, который проводила правнучка целителя, дочь Анастасии Трофимовны, – Александра. Будучи глубоко верующим человеком, отрицая, например, гадания (считала это грехом), она сама тем не менее в критические моменты жизни гадала на Псалтыри. В кризисной ситуации однажды сама воспользовалась знаниями предка-целителя, переданными ей от матери.

У нас мама вышла замуж за папу, им было восемнадцать лет. И тут сразу война. И она так тосковала, всё плакала, плакала, а вот её мать (внучка колдуна) <...> и она научила, баба Настасья, говорит: «Да что ты, Шурка, да ты иссохнешь – так всё плачешь! Ты, – говорит, – возьми утром, выйди на реку (там река Тёмша такая небольшая течёт, у неё течение было не сильно), зачерпни против течения, сколько почерпнёшься [показывает – левой рукой] и на три раза отлей. На заре и отлить три раза, выплеснуть начисто [то есть – выплеснуть всю воду без остатка] и просить чтобы: «Река, унеси мою тоску-печаль». И она проделала, мама, и говорит: «Всё как рукой сняло». Эту воду в реку же от себя. Зачерпнуть против течения (любой посудой) [показывает – через левое плечо], а вылить по течению. Бабушка всего этого много знала, а мы так... (ДМИ).

### **О праправнучке Василии, сыне Александры и брате Марии Ивановны Дошлыгиной**

Василий в семейных рассказах фигурирует как доктор, который лечил нетрадиционными методами от разных заболеваний – диатеза, гиперподвижности, алкогольной зависимости.

...Ауру видела. Он [брат Василий] просто Серёжу, младшего, у меня лечил, у него что-то было, простудился или диатез – он лечил, ну он лечит и нетрадиционными методами. Он [сын], <...> беспокойный такой был, весь слишком подвижный. Вот вместе с ним они легли на ковер, он: «Серёжа, давай ты делай тоже, что я буду делать», – какие-то

движения, значит. Ну интересно, он тоже воспроизводит. Потом эти движения всё медленнее, медленнее. Потом он руками стал вокруг него водить, говорит: «Серёжа, видишь вот от рук свечение, вот видишь?» – «Вижу». А я-то поглядела, понимаете, я со стороны смотрю – и я вижу. Я вижу вокруг их тел вот так вот как будто оболочку ещё, ну она не так далеко отходит, она такая вот розоватая или золотистая, вот так вот вокруг всего тела идёт. До чего интересно, больше никогда такого не видела. Я говорю: «Вася, дак ведь я тоже вижу». Он говорит: «Ну и что. Когда мы маленькие, мы все видим <...> а просто потом уже разучились» (ДМИ).

У нас Вася рассказывал: лечил он одного молодого человека, алкоголика, он говорит, что любой невроз, вообще вот эти все нарушения, они чаще всего связаны с ранним детством, а иногда ещё с внутриутробным и рождением. Оказыватца, он долго выходил на причину, он говорит, что всё остальное – наслоение, это потом. Вот как будто пирамида перевернутая стоит на одной точке, вот держится на каком-то камешке. Вот если этот камешек вышибить, причину эту, всё здание это развалится и не будет никакой болезни. И он нашел причину в том, что когда его мать была беременная, она испугалась удара молнии. <...> У неё чуть выкидыш не получился. И после этого, когда он это выяснил – то у него всё прошло. Но всё равно он кончил неудачно. И он все равно, по моему, сгорел, <...> от огня погиб [этот парень] (ПЛВ).

### **Праправнучка Мария Дошлыгина о себе**

Мария, праправнучка целителя, сестра Василия, по профессии учительница, медицинского образования не имеет. Не практикует целительство, но использует свои способности по случаю и гадает на Псалтыри, как и ее мать Александра.

Рассказывая об «обмирании», которое пережил ее сын после аварии, ДМИ трактует это явление как позитивный сон или полусон, после которого наступил переломный момент в сторону выздоровления и пришло осознание того, что ты выжил.

Кто его знает как вот! Вот у меня сын попал в катастрофу. Валерка-то... в девяносто четвёртом <...> он был... в Ленинградской области, он сам врач по психиатрии, вот ехал с дачи и под автобус попал. <...> У него была трепанация черепа два раза. И я приехала к нему в Ленинград, когда пускать стали, говорю: «Ну как хоть ты там-то был, дак чего, расскажи мне». Он говорит: «Я, мама, ничего не помню. Я токо помню,

как ехал и всё. А приснился мне сон» (сон или забытьё, у него пролежни были, он уже такой был... весь худой – кожа и кости, надежды никакой не давали, ну раз два раза череп снимали, так...). Потом он говорит: «Вот явь или сон, я не знаю чего, приснилась, говорит, мне бабушка [Шура]. Появилась и привела старого-старого старика, такой с седой бородой, так обросший. И он, – говорит, – сел мне на больную ногу (у него нога сломана была) и, он невесомый, этот старик, как не весит ничего, но я знаю, что он мне сел, и я, потом это так спохватился когда, пришел как в себя, мне до того легко! И я понял, что я живой». А я говорю – это обмер, что не чувствовал ничего, не понимал, по ту сторону был (ДМИ).

На Псалтыри Мария со своей матерью Александрой гадали о судьбе: останется ли жить отец в семье, выживет ли брат после аварии.

[ДМИ:] Вот она [мама Шура] хотя знала что-то от своей матери [бабы Насти] или что-то вот у неё было такое, ну какое-то колдовство, но она считала, что это грешно: гадать грешно, но если что-то хочется уж узнать, уж какая-то такая ситуация безвыходная, да? – открывала Псалтырь. Помолясь, она открывала Псалтырь, и ни разу не бывало, чтобы не сбылось то, что там открывает этот мир. [ПЛВ:] Надо открыть, где откроется и... куда взгляд упадёт – первые строчки. Само-то главное – как истолковать, конечно, потому что там столько фраз, но она уж очень хорошо всё толковала. Да. Тогда отец, ну, он с нами не жил, уехал у нас отец, потом опять приехал, потом сомневались – что дальше будет: останется он или опять уедет? – вот она открыла, и какой-то вышел псалом, что-то о фарисеях, кто-то там думал о фарисеях. Она говорит: «Дунуть он от вас собираэция». О фарисеях, видишь, думает... А фарисеи... Они не дружные с нами. О каких-то ...думат, не о родных, а о чужих. [ДМИ:] Скажет потом: «Про Машеньку дак что не открою – всё “обнищёхом зело”. – Нищая страшно Машенька! Не знаю, уж думаю: “Господи! Хоть хлеб-то есть ли у вас?”» Говорю: «Да есть, мама». – «Обнищёхом зело, – что всё и попадаетея тебе». Да на самом деле – двое детей, девять месяцев разница в возрасте. Муж почти никогда не работал. В институте как учились и оба сразу все и. Я говорю, вот всё-таки как это вот так вот: одна была и всё прошла через это. Нужно так, значит, было.

А вот когда Вася лежал так болел, тоже – и всё время открывалось разное, всё время соответствовало действительности. А потом у нас, в конце концов (мы тут плакали, мы ничего не могли делать, мы только могли молиться, там, ждать, ходили, по телефону звонили, всё он

в реанимации был), а потом открылось у нас: «И буду я жив, и буду ходить по земле» (ДМИ).

### **Мать Мария Дошлыгина и дочь Людмила Посакаова: гадания, предсказания, травничество**

Интересны описания небесных явлений («гало», «игра солнца»), свидетелями которых стали ДМИ и ее дочь Людмила на большие церковные праздники (Благовещение, Пасха). С одной стороны, это расценивалось как радостное событие: «Даки мы радовались!» – комментирует дочь; с другой стороны, небесное явление может быть предвестием печальных событий с тяжелыми последствиями: «Вот крест-то и несёт теперь, раненый, – комментирует мать, указывая в то же время на положительный исход, – ну, всё потом обошлось у нас-то».

[ПЛВ:] А видела ещё интересное явление, это перед тем как вот Вася в аварию попал у нас, они как раз приезжали, <...> было – крест-то на небе видели. Вокруг солнца, «гало» это называется. <...> Это было Благовещение. Вот так интересно. Вот понимаете, вот солнышко, а вокруг него: вверху, внизу и по бокам, как будто отражение его, тоже как солнышки такие. Вот. Очень интересное. Ещё мы заметили, всем показывали, у нас ещё на улице народ выбегал смотреть. [ДМИ:] Вот крест-то и несёт теперь, раненый. [Это, говорят, хорошо?] [ПЛВ:] Даки мы радовались! У нас у всех такая радость была, мы бегали, так интересно было, и говорим: «Батюшки! Как хорошо. Благовещение и такое, какое-то знамение Господне». [ДМИ:] Ну, всё потом обошлось у нас-то. [ПЛВ:] Довольно рано это было утром, часов в девять утра. Да, оно уже высоко поднималось. Так красиво было. Седьмое апреля, значит, это было – Благовещение. В каком году это было?.. [ДМИ:] В девяносто четвёртом. А потом его в июле – авария... двадцатого июля.

[ДМИ:] Солнышко играет в Христов день на Пасху. (ПЛВ:) Я вот как в Пасху играёт видела, только один раз. Я в больнице лежала, перед операцией, и как раз проснулась рано, даже видно было в окнах – просто радуга перебежала какая-то вот. Интересно. Наверное, это тоже знамение, что хорошо.

В семейных рассказах о гаданиях на календарные праздники (например, с обрядовым печеньем на весенний праздник Герасима-



грачевника, 17 марта) подчеркивается, что полученные прогнозы имеют фатальный характер, предсказанное неизбежно: «...вытащил лучинку, и в этот год умер. Лучинка обозначала гроб».

Запекали: и денежку, и тряпочку, цвет, соль. У нас был мальчик, брат мой, и мама запекала, и он вытащил лучинку, и в этот год умер. Лучина обозначала гроб. И мама с этих пор перестала больше печь [крестики]. С солью – дак будешь плохо жить. Если с тряпочкой – значит, будешь нарядна ходить, обновки... В каждый крестик что-то запекали. А если денежка – к богатству. Крестики пекли величиной с ладошку. Из любой муки... В серединку закроют [что-нибудь] и боишься. А уголь – это к печали. Мне, наверно, всё соль выходила, я всё что-то ревела. А соль – плакать будешь. Ветвінка попадётся – значит, тебя лупить будут, драть (ПЛВ).

Праздник Ивана Купалы – время поиска кладов, которые могут показываться в виде лягушки или белой лошади. В рассказах о сборе целебных трав на Ивана Купалу интересна такая деталь: ПЛВ говорит о том, что этим занимаются «всякие колдуны и травники» (в ее представлении есть разделение на травников и колдунов, но в то же время подчеркивается и их общность). Отражено также поверье о разрыв-траве, с помощью которой можно отпирать любые замки. Говоря о гаданиях или магических практиках, приуроченных к календарю ко дню Ивана Купалы, рассказчицы апеллируют к опыту и знаниям «бабушки Шуры», правнучки целителя Сергея Удалова.

[ПЛВ:] Бабушка [Шура] говорила, на Ивана Купалу надо накануне идти – искать клады обязательно. <...> И что там тебе померещится, <...> надо бить наотмашь левой рукой – это клад. [ДМИ:] Скачет лягушка – ты её и ударяй. Глядишь – а это не лягушка, это кошелёк. [ПЛВ:] Да, или говорят, что кто-то <...> шёл и увидел белую лошадь вроде того что. «Вот я не ударил, надо было ударить – сразу бы клад какой-то был». [ДМИ:] У нас бабушка знала траву, расскажет ребятишкам: «Ребятишки, надо сегодня идти, клад искать». Ребятишки вдохновляются... [И они шли искать?] Та ну да! Родители их не пускали. [ПЛВ:] Да, а на Ивана-то Купала, ещё говорила бабушка, нужно накануне идти собирать сорок трав разных, положить себе под подушку и присниться тогда вещей сон... <...> Мама говорила, это дед-то Сергей говорил, что искали... – кака-то разрыв-травы ещё есть. Что её найти надо где-то в лесу, что вокруг этой травы – она одна травинка, вокруг неё пусто, она

одна растет. Что вот эту траву раньше зашивали... разрезали руку и вшивали туда, и будет невероятная сила у человека. Что вот все запоры будет ломать, двери вышибать там, замки снимать. «Разрыв-травка» называлась. [Куда в руку зашивали?] Под кожу, уж я не знаю куда, в ладонь куда-нибудь. Не знаю. Сто лет не проделывали этого. Это поверье такое. [ДМИ:] И разрыв-травку надо ночью искать. [Как?] Почём я знаю. Она вот токо и появляцца ночью. Так а все травы ведь на Ивана Купала ищут все вечером. <...> Все расцветают. [ПЛВ:] И все травы начинают колдуны всякие, травники собирать только после Ивана Купала или на Ивана Купала. Да. [ДМИ:] Ещё она говорила, что папоротника цветок... [ПЛВ:] Это надо идти ночью и там будет нечиста сила кричать тебе, мешать, надо ни на кого не обращать внимания и надо... взял его – идти и ни в коем случае не оборачиваться. Если обернёшься, то тогда погибнешь, скорее всего.

### Рассказы прапраправнучки целителя Людмилы

Сюжетов, связанных с целительством, в репертуаре ПЛВ нет, ей более интересны практики, сопряженные с любовной магией (приворот и отворот); она так же, как ее мать и бабушка, гадала на Псалтыри, чтобы узнать, какую профессию следует выбрать ее детям.

[ПЛВ:] Можно этим приворожить парня или, наоборот, если он тебе разонравился, так его отпихнуть. [ДМИ:] Надо поймать лягушку, весной, когда они парами... [ПЛВ:] Надо их двоих посадить в горшок, завязать и снести в муравейник в двенадцать часов ночи, положить и через три дня туда прийти, их муравьи съедят. Вынуть. Надо выбрать... из её скелета надо найти крючок, косточку похожу на крючок, а из его скелета надо найти вилочку. И этим пользоваться. И потом незаметно парня, который тебе нравится, надо этим крючком зацепить, прихватить. И всё. И ничего больше не нужно. Он будет за тобой бегать. Всё. А если он тебе надоел, его надо этой вилочкой отпихнуть от себя, опять же незаметно. И так просто и страдать не будёшь.

А судьба повторяюща у нас, видишь, ни у кого мужья не водятся. У тети... – удавился, у тебя [т.е. у ее матери – Марии – В.З.] – уехал, пошёл к фарисеям, у меня – утонул, тоже двоих поднимала. Вот когда стали [дети] вот тут собираться, что – на музыкантов учиться поступать, всё, мне не очень хотелось, я тоже открывала Псалтырь, гадала тоже, и у меня открылся такой псалом, что «я своими песнями буду Бога славить». Я говорю: «Ну, значит, судьба». Какой-то псалом Давида, «на

гуслях». Там всегда написано со смыслом, даже приходили вот родственники у нас просили, тоже открывали, тоже правильно всегда выходило (ПЛВ).

### **Некоторые выводы**

В рассмотренных рассказах представлен целительский и магический опыт одной семьи. В них прослеживается хронология поколений, от предка-целителя до его ныне живущих потомков. Лечебные практики в наши дни применяются как потомками, работающими в сфере медицины профессионально, так и теми, кто не имеет диплома о медицинском образовании – в этом случае чаще всего в быту, по необходимости. Следует отметить, что, хотя профессиональным целителем никто из потомков знахаря Сергея не стал и акт передачи «знания» в семейной традиции имел место всего один раз (от деда Сергея внучке Анастасии), практически все они являются носителями информационного наследия, доставшегося им от предка. Но как носители они не являются сознательными хранителями этого наследия, поэтому зачастую не оценивают его по достоинству, иногда пытаются его заглушить и уничтожить, считая грехом.

Хотя к ним обращались и обращаются за лечебной помощью, в глазах социума никто из них не имеет статуса «колдуна»; более того, сами себя они не считают «знающими». Тем не менее описанный опыт одной семьи, для которой целительство в той или иной форме было органичным проявлением способностей, а традиционные знания и практики – общим культурным багажом на протяжении нескольких поколений, заслуживает подробного изучения. Факты, изложенные в семейных рассказах потомков целителя Сергея Удалова, могут пополнить копилку сведений о «магических специалистах» и их социальной роли, введенных в научный оборот исследователями фольклора, антропологами и этнографами [Логинов 2004; Фудзивара 2004; Христофорова 2010, 2010а, 2013].



Ил. 1

Родословное древо семьи целителя Сергея Удалова.

Составлено В.В. Запорожец по рассказам М.И. Дошлыгиной и Л.В. Поскаковой

### Литература и источники

- Логинов 2004 – *Логинов К.К.* О современных «магических специалистах» Карелии и Архангельской области // Живая старина. 2004. № 2. С. 13–16.
- Фудзивара 2004 – *Фудзивара Д.* «Настоящее» и «ненастоящее» в русской магической традиции: Пересмотр фольклорной практики // Живая старина. 2004. № 2. С. 16–22.
- Христофорова 2010 – *Христофорова О.Б.* Антропологические подходы к изучению феномена колдовства // Пространство колдовства / Сост. О.Б. Христофорова. Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2010. С. 11–39.
- Христофорова 2010а – *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы. Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010. 432 с.
- Христофорова 2013 – *Христофорова О.Б.* Упавшая крыша и дочь колдуна или о коллективности представлений и индивидуальности толкований // Запретное / допустимое / предписанное в фольклоре / Ред.-сост. Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова. М.: РГГУ, 2013. С. 228–248.

---

## Preserving and Adapting Non-Traditional Practices: Family Stories of the Healer's Descendants

### *Valentina Zaporozhets*

RUDN University / Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russia

ORCID: 0000-0002-1743-2817

Institute of Oriental Medicine RUDN University / Peoples' Friendship University of Russia,

Chief of the programme on traditional medicine

117198, Russia, Moscow, Miklukho-Maklai St., 6

Tel.: +7 (499) 936-86-65

E-mail: etnavvz@mail.ru

**Summary:** The publication presents the materials of field research conducted by the author in 2000 in the Yaroslavl region (town Poshekhonye). The author investigates the folk medicine treatment methods of representatives of several generations of the same family, whose members are descendants of a famous local healer of the 19<sup>th</sup> century. In the published texts, we are talking about a variety of practices used in everyday life by members of this family: psychological assistance (hypnosis, extrasensory methods); non-contact massage; accompanying practices (fortune-telling, collecting herbs for magical actions); magic rituals (transfer of “knowledge”, love spells, magic with water).

**Keywords:** *family, folk medicine, healing, “magic specialists”*

## References:

- Fudzivara, D., 2004, “Nastoiashchee” i “nenastoiashchee” v russkoi magicheskoj traditsii: Peresmotr fol'klornoj praktiki [“Real” and “unreal” in the Russian magic tradition: a Review of folklore practice]. *Zhivaia starina*, 2, 16–22.
- Khristoforova, O.B., 2010, Antropologicheskie podkhody k izucheniiu fenomena koldovstva [Anthropological approaches to the study of the phenomenon of witchcraft]. *Prostranstvo koldovstva* [Space of sorcery], eds. O.B. Khristoforova and S. Iu. Nekliudov, 11–39. Moscow: Izdatel'stvo RGGU, 320.
- Khristoforova, O.B., 2010, *Kolduny i zherty. Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Wizards and victims. Anthropology of witchcraft in modern Russia]. Moscow: Izdatel'stvo RGGU; OGI, 432.
- Khristoforova, O.B., 2013, Upavshaia krysha i doch' kolduna ili o kollektivnosti predstavlenii i individual'nosti tolkovanii [The fallen roof and the sorcerer's daughter or about collective representations and individual interpretations]. *Zapretnoe / dopuskaemoe / predpisannoe v fol'klore* [Forbidden / allowed / prescribed in folklore], eds. E.N. Duvakin and Iu. N. Naumova, 228–248. Moscow: Izdatel'stvo RGGU, 304.
- Loginov, K.K., 2004, O sovremennykh “magicheskikh spetsialistakh” Karelii i Arkhangel'skoi oblasti [About modern “magic specialists” of Karelia and the Arkhangelsk region]. *Zhivaia starina*, 2, 13–16.

**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 (М., 2018).
- Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2019).

**Семья и семейные ценности  
в славянской и еврейской  
культурной традиции**

Научный редактор: *М.В. Ясинская*

Верстка: *О.В. Волкова*

Корректор: *Е.Л. Чеканова*

Сдано в набор 29.09.2020. Подписано в печать 05.11.2020.

Дата выхода в свет 20.11.2020.

Усл. печ. л. 20,7. Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. 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