

*Свой или чужой?*

*Евреи и славяне*

*мазани друг друга*

Сборник статей

*Свой или чужой?  
Евреи и славяне  
глазами друг друга*

**Сборник статей**

# Insiders or Aliens? Jews Seen by Slavs, Slavs Seen by Jews



**Collection of articles**

Центр научных работников и преподавателей  
иудаики в вузах "Сэфер"

Институт славяноведения  
Российской Академии Наук

*Свой или чужой?  
Евреи и славяне  
глазами друг друга*

Сборник статей

750

Академическая серия  
Выпуск 11

Москва 2003



Редколлегия: О. В. Белова (ответственный редактор),  
В. В. Мочалова, В. Я. Петрухин, Л. А. Чулкова

**Издание осуществлено при финансовой поддержке**



**АМЕРИКАНСКОГО ЕВРЕЙСКОГО ОБЪЕДИНЕННОГО  
РАСПРЕДЕЛИТЕЛЬНОГО КОМИТЕТА («Джойнт»)  
МЕЖДУНАРОДНОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ЦЕНТРА  
РОССИЙСКОГО И ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОГО  
ЕВРЕЙСТВА**

**ЕВРЕЙСКОГО АГЕНТСТВА В РОССИИ**

**Published with the support of  
the American Jewish Joint Distribution Committee (JDC)  
International Center  
for Russian & East European Jewish Studies  
Jewish Agency in Russia**

«Дом еврейской книги»  
121069, Москва, ул. Бол. Никитская, д. 47, стр. 3  
Тел./факс: (095) 787-4563  
e-mail: dek@jcc.ru

- © Центр научных работников и преподавателей  
иудаики в вузах "Сэфер", 2003
- © Институт славяноведения РАН, 2003
- © Коллектив авторов, 2003
- © Центр "Сэфер", оригинал-макет, 2003
- © "Дом еврейской книги", 2003

ISBN 5-98370-002-2

Формат 60 x 84/16  
Бумага офсетная. Печать офсетная № 1  
Печ. л. 31,5  
Подписано в печать 1.10.2003  
Тираж 700 экз. Зак. № 8787

Отпечатано в ППП «Типография "Наука"»  
121099, Москва, Шубинский пер., д. 6.

## Содержание

Предисловие .....	8
<i>Александр Занемонец (Москва)</i> Отречение от иудаизма в византийской культуре .....	11
<i>Наталья Евсеенко (Санкт-Петербург)</i> Образ еврея в византийской эпистолографии XII–XIV вв. ....	24
<i>Андрей Каустов (Киев)</i> Формы отчуждения иудаизма в средневековой христианской Европе .....	30
<i>Михаил Дмитриев (Москва)</i> Евреи во взглядах польского проповедника середины XVII в. Павла Рушеля.....	45
<i>Виктория Мочалова (Москва)</i> Иудеи между католиками и протестантами в Польше XVI–XVII вв. ....	68
<i>Наталья Старченко (Киев)</i> Евреи на Волыни в конце XVI – первой трети XVII в.: некоторые наблюдения над непростым соседством .....	92
<i>Андрей Шпирт (Москва)</i> Ф. Социн, «иудаизантизм» и иудаизм: о «своем» и «чужом» в польской радикальной реформационной мысли 2-й половины XVI в. ....	105
<i>Татьяна Опарина (Новосибирск)</i> Интеграция еврея в русское общество середины XVII в. (Толмач Посольского приказа Иван Селунский) .....	132
<i>Елена Смилянская (Москва)</i> О еврее Гирше Нотовиче, хулившем Христа: судебный казус екатерининского времени .....	151
<i>Ольга Белова (Москва)</i> О «жидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян .....	160
<i>Елена Сморгунова (Москва)</i> СВОЙ? ЧУЖОЙ! в русских пословицах и поговорках .....	176
<i>Анна Сорокина (Москва)</i> О характере славянских лексических заимствований и калек в языке идиш .....	187

<i>Елена Околович (Москва)</i> Еврейские и славянские былички встрече человека с нечистой силой .....	200
<i>Варвара Добровольская (Москва)</i> Русско-еврейские браки: стереотипы восприятия в зоне межэтнических контактов (по материалам мегаполисов) .....	211
<i>Ольга Фролова (Москва)</i> Евреи в сознании современного русского обывателя .....	226
<i>Александр Львов (Санкт-Петербург)</i> Между «своими» и «чужими» (об отношении к сектантам субботникам) ..	248
<i>Сергей Штырков (Санкт-Петербург)</i> Стратегии построения групповой идентичности: община сектантов-субботников в станице Новопривольная Ставропольского края .....	266
<i>Александр Панченко (Санкт-Петербург)</i> Субботники и их сны .....	288
<i>Алла Соколова (Санкт-Петербург)</i> Образ города в представлениях жителей малых городских и сельских населенных пунктов Подолии .....	320
<i>Сергей Пивоварчик (Гродно)</i> Этноконфессиональные стереотипы в поликультурном регионе (по материалам историко-этнологического изучения местечек Белорусского Понеманья) .....	361
<i>Ольга Соболевская (Гродно)</i> Недоверие как продукт незнания: бытовой антисемитизм в Белоруссии (конец XVIII – середина XIX века) .....	376
<i>Инна Соркина (Гродно)</i> Феномен белорусско-еврейской толерантности в местечках Белоруссии XIX – начала XX в. (по материалам мемуаристики) .....	386
<i>Дмитрий Слепович (Минск)</i> Славянские влияния на еврейскую музыкальную традицию в Восточной Европе в XVIII–XX вв. ....	404

---

<i>Нина Степанская (Минск)</i> Еврейская музыка в исполнении белорусских народных музыкантов: к проблеме переинтонирования .....	424
<i>Анна Чучвага (Гродно)</i> Преодоление канонов: иудеи и христиане журнала «Мир искусства» .....	435
<i>Рита Стивак (Пермь)</i> Свои – чужие – другие? .....	447
<i>Михаил Одесский (Москва)</i> Азеф: национальное и интернациональное в моделях автоописания .....	466
<i>Семен Чарный (Москва)</i> «Выслать всех... в Палестину!» Отклики на арест врачей-вредителей .....	484
<i>Георгий Прохоров (Коломна)</i> Лексемы «иудей», «еврей» и «сионист» в ультраправом Интернете (постановка вопроса) .....	492

## Предисловие

Сборник «Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга» (11-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Институтом славяноведения РАН) включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 26–28 ноября 2002 г. при поддержке Джойнта и Еврейского Агентства

Эта конференция отразила очередной этап в осуществлении масштабного проекта по изучению межкультурного иудео-христианского диалога, работа над которым началась в 1995 г.<sup>1</sup>

Формулировка темы и широкие хронологические рамки предоставили возможность специалистам из разных областей гуманитарного знания – историкам, лингвистам, фольклористам, этнологам, литературоведам, политологам – обсудить разнообразие аспекты универсальной семиотической оппозиции «свой–чужой» на примере уникального диалога двух культур – славянской и еврейской.

В многовековом сосуществовании этих традиций нашли отражение и этноконфессиональная полемика, и общественное противостояние, и культурное взаимовлияние, и «мифология соседства», во многом опирающаяся на фольклорные стереотипы в восприятии «чужого».

Именно благодаря масштабности данного культурно-исторического феномена нам и удалось осветить проблему иудео-христианских контактов, начиная со времен Византии до наших дней.

Как и в предыдущих выпусках серии, авторы особое внимание уделяли введению в научный оборот новых архивных и полевых материалов.

Сборник открывается тематическим блоком, посвя-

ценным специфике межкультурного диалога иудеев и христиан (в частности, евреев и славян) в Средневековье и раннее Новое время: проблеме «отречения от иудаизма» в византийской культуре, формам «отчуждения иудаизма» в средневековой христианской Европе, интеграции евреев в славянское общество XVI–XVII вв. (Польша, Волынь, Московская Русь).

Практически угасшим на сегодняшний день традициям восточноевропейского местечка (на материалах из Западной Белоруссии и Подолии) посвятили свои статьи авторы, много работающие в полевых условиях и делающие все возможное для фиксации и сохранения фрагментов этого исчезающего культурного пласта.

Три статьи посвящены мало изученной традиции «субботников» – этнических русских, принявших иудаизм и оказавшихся волею судеб и исторических обстоятельств «чужими среди своих»; для представителей данного конфессионального сообщества вопрос самоидентификации стоит чрезвычайно остро, что наглядно продемонстрировали новейшие полевые материалы, публикуемые в сборнике.

По уже установившейся традиции проблема «свой–чужой» в фольклорном освещении («чужие» в народных поверьях и суевериях, в пословицах и анекдотах, в преданиях и меморатах) также нашла отражение на страницах книги. Не остался без внимания и такой аспект темы, как взаимовлияние еврейской и славянской (белорусской) музыкальных традиций.

«Политическая» составляющая оппозиции «свой–чужой» отражена в статьях, посвященных фигуре «provokatora» Азефа, «делу врачей» 1953 г. и материалам, представленным в современном ультраправом Интернете.

Редколлегия выражает надежду, что сборник, являющийся очердным шагом в изучении этнокультурных и этно-

конфессиональных контактов, вызовет интерес не только у специалистов в области славистики и иудаики, но и у широкого круга читателей.

*Редколлегия*

### **Примечание**

<sup>1</sup> Материалы предыдущих конференций, осуществленных в рамках данного проекта, см.: 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.

*Александр Занемонец (Москва)***Отречение от иудаизма в византийской культуре**

Статья посвящена формуле отречения от иудаизма, которую византийские евреи XI столетия должны были произносить перед крещением<sup>1</sup>. Формула представляет собой достаточно уникальное свидетельство о состоянии византийской еврейской общины и отношения христиан к евреям в начале XI столетия<sup>2</sup>.

К концу первой четверти XI в. Византийская империя находилась на вершине одного из самых благополучных периодов своей истории, каким было полувековое правление девятого императора из Македонской династии Василия II (976–1025). К концу его царствования Византия укрепила свои позиции на востоке, отвоевав Кесарию и Эдессу в Сирии и достигнув значительных успехов в подчинении Абхазии, Армении и Грузии, тогда как северная граница империи стала проходить по Дунаю, который всегда казался римлянам и византийцам их естественной балканской границей. Ранее враждебные балканские государства – I Болгарское царство и Сербия – просто перестали существовать, будучи включены Василием в состав империи (1018 и 1019 г. соответственно). С предшествующими этому событию войнами связано укрепившееся за Василием прозвище Болгаробойцы: после удачного для византийской армии сражения с болгарами 29 июля 1014 г., Василий приказал ослепить всех попавших в плен болгарских солдат. Слепение – очень распространенный в Византии способ выведения политических противников из игры, не лишая их при этом жизни. Однако такое массовое ослепление в византийской истории более не повторялось. Если верить Манасиевой хронике, болгарский царь Симеон I умер, не перенеся зрелища тысяч ослепленных солдат.



Помимо успехов на Балканах и в Закавказье и Сирии, византийская армия одерживает победы на западе: в 1018 г. византийцы разбили лангобардов и норманнов при Каннах, а перед самой своей смертью Василий II готовил несостоявшийся в итоге поход в Сицилию.

С эпохой Василия II связан и такой успех византийской церкви и цивилизации, как крещение Руси. В 987 г. в Корсуни принимает крещение князь Владимир, в 988 крестится Киев, а в 989 – Новгород. Это событие стало одним из основополагающих факторов существования всего так называемого *византийского содружества*.

После смерти Василия II (1025 г.) империи пришлось испытать ряд трудностей, связанных как с частой сменой последних императоров из Македонской династии, так и с природными катастрофами и, главное, с активизацией внешних врагов империи по всем ее границам. Одновременно с этим нарастает культурное и религиозное отчуждение западной и восточной части христианского мира, что привело к так называемому Великому Расколу 1054 г. При всем этом, успехи византийской цивилизации и византийского христианства, связанные с эпохой Василия II, явились тем фоном, на котором в очередной раз проявилась стремление значительного числа византийских евреев к принятию крещения и, таким образом, к полноценному вхождению в преуспевающее византийское общество.

Еврейская община в Византии – далеко не самая значительная община из той небольшой части еврейского народа, которая в раннее Средневековье жила в европейском христианском мире. Оказавшись на периферии как иудаики, так и византистики, история византийского еврейства до сих пор остается в значительной степени в тени<sup>3</sup>. С точки зрения своего статуса, византийские евреи были национальным и религиозным меньшинством в многонациональной

христианской империи. Определенная пораженность в гражданских правах (наравне с другими меньшинствами) при наличии религиозных свобод – так кратко можно характеризовать положение византийской еврейской общины.

Основными центрами еврейского расселения в империи была Южная Италия, Сирия (до ее фактической утраты в VII в.), Константинополь, Фессалоника. Таким образом, как и в большинстве других стран, евреи селились по преимуществу в крупных городских центрах<sup>4</sup>. Их сконцентрированность в немногих городах империи создавала впечатление гораздо более многочисленной общины, чем это было в действительности. Проблемность взаимоотношений христианства и иудаизма и постоянное присутствие еврейской религии на христианском идейном горизонте также делало евреев более заметными. То, что византийское еврейство было прямым продолжением еврейства эллинистического, придавало ему большую историческую «солидность», и одновременно с этим община оказывалась серьезно интегрированной в греческую культуру.

Свидетельством этой интеграции было в первую очередь широкое заимствование греческого языка. Он не только был разговорным языком евреев, но в значительной степени языком синагогальной литургии. Об этом свидетельствуют как ранние источники (см. новелла Юстиниана от 8 февраля 553 г.)<sup>5</sup>, так и документы эпохи османского владычества: даже при турках еврей-романиоты сохраняли греческий язык. Эта языковая отделенность от остальных еврейских общин привела к формированию ряда собственных религиозных традиций, усугубившихся, возможно, караимским влиянием.

Как давнее пребывание евреев на земле греческой культуры, так и многонациональный характер централизованного Византийского государства делали взаимоотношения христиан и евреев более легкими, чем они были по

крайней мере в Западной Европе. Так, история еврейско-византийского сосуществования не знает ни одного еврейского погрома. То, что можно было бы назвать антисемитскими тенденциями в отношении к евреям, никогда не достигло в Византии уровня *химерического антисемитизма*, как это будет в латинской Европе, начиная с эпохи Крестовых походов. Не знали византийские евреи ни отличительных знаков на одежде, ни гетто, при этом официально обладая правом частной собственности как на землю (с нач. X в.), так и на недвижимость в городах (известно с 1022 г.).

Основным ограничением, которое евреи, похоже, испытывали на протяжении всей своей истории в Византии – запрет на занятие государственных должностей. В основе этого положения лежало законодательство Юстиниана, запрещавшее всем иноверцам и еретикам, то есть всем неправославным жителям государства, занимать военные, судебные и чиновничьи должности. Законы об этом издавались не раз, как в эпоху Юстиниана, так и позже, что свидетельствует о возможности его невыполнения. Однако официально для продвижения в государственном аппарате была необходима принадлежность к христианской ортодоксии. Это обстоятельство превратило византийских армян из монофизитов в православных и позволило им в течение долгого времени контролировать не только армию империи, но и сам трон. Для византийских евреев этот запрет на занятие должностей был постоянным фактором, заставлявшим думать об обращении в христианство. Этому способствовала и политика целого ряда императоров, направленная на крещение евреев либо насильственным, либо основанное на предоставлении значительных привилегий крестившимся. Однако, это могло приводить иной раз к нежелательным результатам для самого византийского христианства.

Возражая против политики императора Василия I, направленной на стимулирование обращения евреев, византийский писатель IX в. Григорий Асбест писал так: «Прельщенный благами мира сего, еврей лишь сделает вид [что обратился в христианство], тогда как на деле будет использовать малейшую возможность, чтобы вернуться, подобно тому, как свинья возвращается на свою грязь. Ведь каковы бы ни были обстоятельства, еврейский народ с самого начала был благочестивым на словах и нечестивым в делах»<sup>6</sup>. Помимо того, что в идейной сфере недоверие к обращению евреев можно считать достаточно сильным антисемитским мотивом, у подобных сомнений в тот период могли быть и вполне реальные основания, являвшиеся следствием существенного и быстрого улучшения положения евреев в результате крещения. Если это и не создавало проблем для государства, проводившего такую политику, то вряд ли было желательно для церкви, приобретающей лишь вынужденных или же морально неразборчивых адептов. Создание формулы отречения от иудаизма являлось одной из попыток решения этой проблемы.

Данная формула – одна из нескольких формул отречения, известных византийскому миру<sup>7</sup>. Все они являются выражением проблемы, созданной политикой гражданских властей: выгоды, приобретаемые от крещения, подвигали людей принимать крещение без религиозного убеждения. Известны формулы отречения от иудаизма, манихейства и ислама. Интересно, что интересующая нас формула была впервые издана в Патрологии Миня вместе с формулой отречения от манихейства: традиция ошибочно причисляла их к числу возможных сочинений Климента Римского<sup>8</sup>. Главная идея введения в практику такого текста была проста: перед крещением человек должен отречься от своей прежней веры и сделать это максимально жестко, что будет гарантией его

искренности и удержит его от тайного следования своей старой религии. В противном случае он не захочет произносить подобное отречение.

По сути это противоречит церковным правилам: любой человек принимает крещение на одинаковых условиях, а II и III Вселенские Соборы (381 и 431 г.) запретили менять текст символа веры (исповедание) при крещении еретиков или иноверцев. Однако влияние сложившейся в обществе ситуации – выгода от крещения – заставляла предварять совершение таинства произнесением определенного текста для той или иной группы. Формально это предваряло крещение, а не являлось его частью.

Текст состоит из трех частей: преамбулы, отречения от иудаизма, исповедания христианства. Преамбула, помимо того, что содержит краткое объяснение последующего чина, дает интересное указание на то, кому предназначалась формула: через своих восприемников ее должны были произносить даже дети. Это говорит о серьезности проблемы в глазах византийского общества. Вероятно, в еврейских семьях могли быть случаи крещения детей, так как ребенок все равно оставался с родителями и в еврейской среде, однако потом получал все выгоды адепта господствующей религии. Помимо того, у крещеного еврея были закрепленные государством преимущества перед своими иудейскими родственниками в деле получения наследства. Возможно, что при некоторых семейных конфликтах кто-то из родителей мог захотеть таким образом закрепить права одного из детей. И при этом, несмотря на такое крещение, ребенок все равно не переходил бы в христианское общество. Предписание формулы отречения даже детям делало невозможным подобный ход.

Формула дает достаточно подробный перечень ситуаций, в которых у человека могло появиться желание

неискренне креститься. Сообразно формуле, он должен был заявить, что не эти причины были решающими: «я <...> прихожу сегодня к христианской вере не по причине насилия, необходимости, страха, злобы, бедности, нужды или воздвигаемого на меня обвинения. [Не ради] мирской должности, неких почестей, денег или положения, от кого-то обещанных, или вообще какой-либо выгоды или представительства человеческого, и не по причине ссоры и соперничества с кем-то из моих единоверцев, желая затем воздать христианам, оставаясь ревнителем закона, и не по причине обиды от них, но возлюбив от всей души и всего сердца Христа и Его веру»<sup>9</sup>. Итак, все эти причины можно разделить на несколько типов: насилие (в первую очередь может иметься в виду «насилие» со стороны государства), конфликт с единоверцами (это могло касаться судебных и имущественных проблем) и стремление к должностям и повышению статуса в обществе. Между строк намекается и на возможное «еврейское коварство»: «желая затем воздать христианам, оставаясь ревнителем закона». У некоторых византийских писателей можно заметить опасение, что евреи крестятся для того, чтобы потом еще больше, уже изнутри, поглумиться над христианами!

Формула отречения при «практическом», а не отвлеченно богословском характере текста является свидетелем отношения византийских христиан XI в. к еврейской традиции как таковой: «Я отказываюсь от всякого еврейского верования и обрезания, от всех установлений, от опресноков и пасхи, от приношения агнца, праздника Седмиц, от юбилея и труб, от умилоствления и воздвижения кущей и от всех прочих еврейских праздников, жертв, молитв, обливаний, очищений и очистительных жертв, постов, суббот, новомесячий, их яств и напитков. Я прямо отказываюсь от всякого еврейского установления, обычая и обыкновения». Вся еврейская

традиция, включая даже ее библейскую составляющую, теперь представляется чужой для христианства. В далеком прошлом осталось мнение апостола Павла: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть израильтян, которым принадлежит усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужения, и обетования; их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всеми Бог, благословенный вовеки» (Рим. 9: 3–5) или Иустина Мученика: «Если кто <...> захочет соблюдать и некоторые, какие можно ныне, из постановлений Моисея <...> и при этом будет уповать на Христа и исполнять вечные и естественные правила справедливости и святости, жить с христианами и верующими <...> то, я думаю, таких должно принимать и иметь общение во всем с ними, как с родственниками и братьями»<sup>10</sup>. В Византии обращение евреев в христианство виделось, среди прочего, как переход из одной страты общества в другую, поэтому всякое сходство с бывшими единоверцами должно было быть сведено к минимуму. Для того времени это касалось и внутрехристианских проблем: византийский канонист XII в. патриарх Антиохийский Феодор Вальсамон советовал православным в Египте служить не древнюю местную литургию, но только греческую, так как это отдаляло их от неправославных, следовавших местным традициям. Тактика унификации представлялась для того времени надежным гарантом ортодоксии.

Помимо отказа от иудаизма и еврейской традиции как таковой, новокрещаемый анафематствовал «иудейские ереси». При всей значимости для византийских евреев караимской проблемы, вопрос о ересьях, которому формула уделяет так много внимания, является безусловно привнесением христианского отношения к неправильным учениям внутри религии. Интересно, что если от иудаизма человек просто «отказывался» (греческое *apotassomai* – отделяться,

прощаться), то иудейские ереси он «анафематствовал». Большая часть проклинаемых ересей в действительности была теми направлениями в иудаизме, которые существовали в эпоху Нового Завета и уже давно утратили свою актуальность. Однако внутри христианства память о времени расхождения с иудаизмом оставалась очень живой. Это свидетельствует и о том, что автором (или авторами) формулы был человек, который хотя и был знаком с византийской еврейской общиной, но все же был достаточно далек от ее реальной жизни и уже явно сам никогда не был иудеем.

Помимо перечисления старых ересей, есть все же интересные указания и на более актуальные для византийского еврейства реалии, которые могли смущать христиан: «Помимо древних, я анафематствую архираввинов и новых иудейских злоучителей. Имею в виду Лазаря, выдумавшего нечестивый праздник, называемый у них Монопадария. Также Илию, не меньшего его в нечестии, Вениамина и Заведая, Аврамия, Симбатия и прочих». Вопрос, являются ли перечисленные «злоучители» авторитетами византийских раввинистов или караимов, однако в этой части текста содержится свидетельство значительной степени эллинизации общины: греческое название праздника и термин «архираввин», то есть *rosh a-knesset*, которого евреи называли таким эллинизированным образом. Маловероятно, что авторы формулы сами эллинизировали семитское название.

Здесь же содержится интересное свидетельство о том, что же греческие авторы понимали под термином *deuterosis*. Считается, что этим понятием обозначали Мишну. В формуле данный термин встречается дважды: «я анафематствую все иудейские ереси и всех ересиархов, “вторичные” заповеди и их установителей» и «они выдумывают [речь идет о книжниках] омовение рук и очищение сосудов и, попросту прибавляя к закону множество собственных преданий, называют их



“вторичными”, то есть вторыми Божественными постановлениями, тогда как первое они ложно возводят к Моисею. Второе – к рабби Акиве, третье – к Аннану и Иуде, четвертое – к сыновьям Насомонея, которые установили [соблюдение] субботы даже в войнах». Похоже, что словом *deuterosis* греки обозначали Устную Тору вообще, иногда превращая его в прилагательное и говоря о «вторичных заповедях», то есть тех, которые не упоминаются в Торе.

Отдельно авторы формулы останавливаются на праздновании Пурима: «Анафематствую <...> совершающих праздник так называемого Мардохея в первую субботу христианского поста, которые пригвождают будто бы Амана ко древу, уподобляют его затем знаку креста и сжигают, подвергая христиан всевозможным проклятиям и анафемам». Насколько известно, это единственное свидетельство болезненного восприятия византийцами Пурима, что было так распространено на Западе. Впрочем, в Новое время в Греции был распространен обычай сожжения чучела Иуды в Страстную Седмицу. Похоже, что это сопровождалось немалым количеством антиеврейских эмоций, так как на рубеже XIX–XX вв. этот народный обычай неоднократно запрещался Синодом Элладской церкви, как оскорбительный для евреев. Очень возможно, что по своему происхождению такое празднование было христианским отражением средневекового Пурима: греки хотели отплатить евреям той же монетой. Появление «христианского пурима» и утверждение формулы о том, что иудеи в праздник «подвергают христиан всевозможным проклятиям и анафемам» представляется достаточно надежным свидетельством того, что в христианском окружении Пурим мог иметь вполне реальную антихристианскую направленность. Вероятной причиной того, что его разрешали праздновать и более – что он, по крайней мере в Византии, не сопровождался антиеврейскими эксцес-

сами, был *карнавальный характер* праздника. В Пурим евреям, как и христианам во время карнавалов, можно было высказывать то, что в обычное время вряд ли бы стерпели.

Заключительная часть формулы посвящена исповеданию веры новокрещаемым. Характер этого исповедания вполне традиционный, хотя при этом особым образом расставлены акценты. В этом и был смысл включения исповедания в формулу, при том, что в самом чине крещения читается Символ Веры. Акцент делается на мессианстве и божественности Иисуса, триадологии, учении о Богородице, евхаристии, почитании креста и икон. Интересно добавление, что подобает писать иконы «не только праотцев и пророков»: для формулы характерны такие оговорки, на которых мог бы «споткнуться» недостаточно мотивированный «новый христианин».

В конце текста человек должен был призвать на себя проклятие, если его обращение все же не искреннее: «Если же я говорю это из лицемерия и хитрости <...> то да придут на меня ныне все проклятия, о которых написал Моисей во Второзаконии, равным образом и трепет Каина, и проказа Гиезия, и пусть с неизбежностью буду я подлежать наказаниям, [налагаемым] гражданскими законами. А в грядущем веке да будет мне анафема и проклятие, и душа моя да окажется вместе с сатаной и демонами». Такое завершение текста лучше всего говорит о том, что его авторы не были вполне уверены в эффективности отречения от иудаизма перед крещением. Не просто так речь идет о проклятиях, содержащихся в Торе. При этом напоминалось и о «гражданских законах», не допускавших перехода (или же возвращения) в иудаизм. Варианты такого возвращения достаточно подробно оговаривались: «Если я потом захочу отречься и вновь вернуться к иудейской вере, или же буду есть вместе с иудеями, или праздновать вместе, поститься или быть в сношениях с ними тайно, клеветца на христианство, или же

буду уходить и возвращаться в их синагоги и на молитвы и буду в этом упорствовать». В результате крещения предполагался уход человека из еврейской среды, поэтому подозрительным было «есть вместе с иудеями или быть в сношениях с ними». Это в очередной раз говорит о социальной, а не собственно религиозной направленности формулы. Каким была мотивация крещения, таким стал и ответ на нее.

У нас нет свидетельств о том, насколько эта не вполне каноничная формула в самом деле оказалась действенной и насколько ее вообще использовали в Византии. Однако в более позднюю эпоху она сослужила сомнительную службу самой Православной церкви. По некоторым свидетельствам, ее спорадически использовали в Румынии еще в первой половине XX в. К этому времени многие христиане настолько успели увериться в том, что крещение есть подлинное отречение от еврейства и уход из еврейской среды, что применение данной формулы могло становиться почти непреодолимым препятствием для тех людей, которые искали крещения уже отнюдь не из-за стремления к чинам в византийском государственном аппарате.

### Примечания

<sup>1</sup> Текст сохранился в рукописи *Bruxellensis Graecus* III 4836, датированной 1027 г. Об этом кодексе см.: *Davreux J. Le Codex Bruxellensis Graecus III 4836 (De Haeresibus) // Byzantion, X. 1935. P. 101. Издание – Patrologia Graeca (далее – PG) I. Col. 1455–1461.*

<sup>2</sup> Первая статья об этом тексте написана в середине 1920-х гг. замечательным русским византинистом В.Н. Бенешевичем, репрессированным в 1938 г. См.: *Бенешевич В.Н. К истории евреев в Византии с 6 по 9 вв. // Еврейская мысль. 1926. № 2. С. 197–224, 305–318.*

<sup>3</sup> Монографий по византийскому еврейству на сегодняшний день всего четыре: *Starr J. The Jews in the Byzantine Empire, 641–1204. Athens, 1939 (1<sup>st</sup> edition); Sharf A. Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade. New York, 1971; Ankori Zvi. Karaites in Byzantium: the Formative*

Years, 970–1100. New York and Jerusalem, 1959; *Bowman St.B.* The Jews of Byzantium, 1204–1453. Alabama, 1985.

<sup>4</sup> *Jacoby D.* Les quartiers juifs de Constantinople a l'epoque Byzantine // Byzantion, XXXVII (1967). P. 167–227.

<sup>5</sup> *Linder A.* The Jews in Roman Imperial Legislation. Jerusalem, 1987. P. 402–411.

<sup>6</sup> *Dagron G.* Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII<sup>e</sup> siècle // Travaux et Mémoires. 1991. № 11. P. 319.

<sup>7</sup> См.: *Eleuteri P., Rigo A.* Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bizanzio. Una raccolta eresiologica del XII secolo. Venezia, il Cerdo, 1993.

<sup>8</sup> PG I. Col. 1455–1474.

<sup>9</sup> Здесь и далее цитаты из формулы отречения даются в переводе автора статьи.

<sup>10</sup> *Иустин Философ и Мученик.* Диалог с Трифоном Иудеем // Сочинения святого Иустина философа и мученика / Пер. прот. П. Преображенского. М., 1892.

*Наталья Евсеенко (Санкт-Петербург)*

## **Образ еврея в византийской эпистолографии XII–XIV вв.**

Об истории еврейских общин в Византии написано немало. Существуют и обобщающие работы, которые подробно описывают социальное, экономическое и политическое положение евреев в Византии на протяжении всего ее существования<sup>1</sup>. В этих работах можно встретить отдельные замечания, касающиеся восприятия образа еврея в византийской литературе, но специальные работы, которые были бы посвящены этой теме, мне не известны. Однако интерес представляет не только изучение византийского еврейства и история антисемитизма, но также проблема «образа» еврея в византийской литературе.

Материалом в данном случае оказываются не антииудейские трактаты, в которых можно встретить так называемый «канонический» образ еврея, а произведения, не посвященные специально еврейской теме, где евреи упоминаются лишь вскользь, так как именно в таких произведениях чаще фигурирует «бытовой» образ. Такой материал довольно обширен, правда трудность в его изучении состоит в том, что он очень разрознен. Настоящая работа представляет собой лишь первый подход к теме.

В качестве источников для исследования была выбрана эпистолография XII–XIV вв., точнее, письма трех авторов этого периода – Михаила Хониата, Максима Плануда и патриарха Афанасия. Их сочинения изобилуют антииудейскими выпадами, и именно этот факт определил выбор источников для данной работы. Кроме того, эпистолография – жанр, подразумевающий нейтральный способ изложения и широкий спектр тем, поэтому следует ожидать, что именно

в письмах при упоминании евреев можно будет встретить какие-нибудь более бытовые черты.

Для начала необходимо уяснить, какие этнонимы использовали авторы для обозначения еврея. Еврей в византийских текстах мог быть назван тремя словами: «ιοουαῖος», «εβραῖος» и «σραηλίτης». Все три слова по значению не различаются между собой<sup>2</sup>, то есть на выбор того или иного слова его семантика не влияет, а значит, для исследования образа еврея не имеет значения, какое из трех слов выбирает тот или иной автор.

Подобно тому, как русские ассоциировались со скифами, а турки с персами, евреи в понимании византийцев, в том числе и этих трех авторов, ассоциировались с библейскими персонажами, что соответствует обычному средневековому представлению. Авторы обвиняют евреев в самых разнообразных грехах, но, прежде всего, конечно, в неверии. В одном своем письме к императору патриарх Афанасий характеризует евреев, говоря следующее: «О, благословенный император, как же Бог Саваоф поможет нам, если мы <...> позволяем, чтобы среди христиан находилась община (συναγωγή) богоубийц, людей, которые насмежаются над нашими обычаями (я имею в виду почитание, веру в бога и господина нашего Иисуса Христа и поклонение ему и святым иконам, а также все таинства, которыми изобилует святая и чистая вера христиан)»<sup>3</sup>. В этом письме Афанасия мы видим все составляющие традиционного комплекса вины евреев.

По мнению Афанасия, евреи погибли именно из-за этих качеств. Об этом он и сообщает в другом своем письме, говоря следующее: «Мы, осознавая неверие и беззаконие иудеев, которое их погубило, со своей стороны проявляем еще большее неверие и беззаконие, ибо насколько они презирали своих братьев по службе, настолько мы пренебрегаем Господином нашим и Богом»<sup>4</sup>. А. Тальбо, издавшая все пись-

ма Афанасия, пишет в комментарии к этому месту, что «это, несомненно, аллюзия на пренебрежение евреев к ветхозаветным пророкам, которые предупреждали, что Божий гнев накажет Израиль за нечестие»<sup>5</sup>. Здесь мы снова видим отождествление современных автору евреев с библейскими персонажами.

Максим Плануд точно так же считает евреев пропащими и обреченными. В 1296 г. в своем письме, адресованном «управителю столицы всех городов», М. Плануд поднимает вопрос о том, чтобы на месте синагоги в квартале Вланга была построена церковь Иоанна Предтечи. Он говорит: «Иоанн, уходя в пустыню, победил их <евреев> в споре и назвал их “порождением ехидны”»<sup>6</sup>. Это цитата из Евангелия от Луки: «Иоанн приходившему креститься от него народу говорил: порождения ехидны! Кто внушил вам бежать от будущего гнева?» (Лк. 3: 7). Различные обвинения в адрес иудеев бросает и Михаил Хониат. В Гомилии на Вербное Воскресение он говорит: «Христос совершил многие чудеса, при помощи которых он хотел явить бесчувственным евреям свою славу»<sup>7</sup>.

Из всех этих примеров видно, что для авторов существуют не какие-то отдельные евреи, а «идея еврея», прилагаемая авторами к своим современникам. Было бы чрезвычайно интересно сопоставить образ еврея в византийской литературе с образами представителей других конфессий и этносов, например с мусульманами, латинянами, «варварами» и т.д., но а priori можно утверждать, что образ еврея является вариацией образа «другого». Как же этот «другой» определяется? Характерными чертами еврея являются насмехательство и непочитание христианских обычаев (см. письмо № 41), а также непослушание и беззаконие (см. письмо № 36), то есть, этот «другой» определяется как бы «от противного». Ни у одного из авторов не встречается описание

поведения или религии евреев. Нет даже описаний характера. Все авторы сообщают только о том, чего евреи **не** совершают, каких религиозных обрядов они **не** признают, в какого бога они **не** верят и какими качествами **не** обладают. Это заметно даже в отборе лексики: евреи описываются словами, которые образуются при помощи приставок, имеющих значение «не»:

- α- ἀπείθεια (Афанасий, 36;17) и ἀπιστία (Плануд, 21;57) (т.е. неверие), ἀδία (eadem) (т.е. бесстыдство)
- αλ- ἀνάισθητοι (Хониат, А 133; 27) (бесчувственные)
- пара- παρανομία (Афанасий, 35; 17) (преступление)
- ката- катаφροονιτεζ (eadem) (презирающие, пренебрегающие)

Следует отметить, что этот способ определять «другого» характерен не только для византийской литературы. С.И. Луцицкая пишет: «...хронисты вводят в оборот фигуры сравнения, аналогии, переводы и, наконец, инверсию, которая представляет собой некий крайний предел риторики – речь идет уже о том, что “они” (illi) суть лишь “мы” (nos) наоборот»<sup>8</sup>. Итак, не только западные средневековые хронисты, но и некоторые византийские авторы в своих письмах прибегают именно к этому приему.

В то же время нельзя утверждать, что реальные детали совсем не проявляются в тексте, полностью растворяясь в клише. Обыденные современные детали попадают в поле зрения авторов. Так, например, из одного письма патриарха Афанасия, написанного в 1305 г., следует, что в это время какое-то количество евреев жило в центре Константинополя, во Вланге. Мы не можем сказать, о чем конкретно идет речь, были ли это отдельные еврейские семьи, или в это время во Вланге находился весь еврейский квартал. Вениамин из Туделы сообщает, что еврейский квартал находился в Пере, однако у нас слишком мало сведений о еврейской общине в



Константинополе в это время. Так вот Афанасий пишет: «Существуют вопросы, требующие всеобщего обращения к императору, например <...> вопрос о евреях <...> которые должны покинуть <город>, и о прочих богоугодных делах...»<sup>9</sup>. Тот факт, что евреи действительно жили внутри городских стен, подтверждает и вышеприведенное письмо Максима Плануда.

Итак, еврей ассоциируется в сознании византийских эпистолографов прежде всего с традиционным, восходящим к раннему христианству образом, хотя на периферии появляются и конкретные современные детали. Любопытно, что в одном из рассмотренных писем связь между традицией и современностью, клише и реальностью, четко устанавливается самим автором. Я имею в виду письмо Максима Плануда, о котором уже шла речь выше, где он поднимает вопрос о том, чтобы на месте синагоги в квартале Вланга была построена церковь Иоанна Предтечи. Именно там он словами Евангелия называет евреев «порождением ехидны»<sup>10</sup>. Он долго пространно объясняет, почему же необходимо именно там построить церковь, и самыми вескими его аргументами являются ссылки на слова и дела самого Иоанна Предтечи. Так, например, Плануд утверждает следующее: «Креститель презирает невыносимость их <евреев> неверия ничуть не меньше, чем мы чувствуем отвращение к их зловонию из-за дубильного производства»<sup>11</sup>. Здесь эти жалкие и убогие евреи, от которых дурно пахнет кожей, совершенно отождествляются с библейскими персонажами, с этим «воплощением зла», о котором говорилось выше.

Итак, образ еврея как «другого», непохожего на «нас», и вследствие этого противоположного нам существа, действительно вычленяется из текста, причем образ «другого» в письмах очень похож на образ «другого» в средневековой

западной литературе (в обоих случаях главным принципом является инверсия). Но, как мы увидели, образ еврея в византийской эпистолографии исследуемого периода состоит не только из обычных средневековых штампов и клише. Помимо риторического образа «другого» в письмах содержится некоторая этнографическая информация, и реальные бытовые детали иногда переплетаются с традиционным для антииудейской литературы описанием еврея.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Starr J.* The Jews in the Byzantine Empire (610–1240). Athen, 1939; *Starf A.* Byzantine Jewry from Justinian to the Forth Crusade. London, 1971; *Bowman St.B.* The Jews of Bizantium 1240–1453. Alabama, 1985.
- <sup>2</sup> Theological Dictionary of the New Testament / Ed. by G. Kittel. Michigan, 1995.
- <sup>3</sup> The correspondence of Athanasius I patriarch of Constantinople. Washington, 1975. Let. 41: 7–13.
- <sup>4</sup> Eadem. Let. 36: 16–19.
- <sup>5</sup> Eadem. P. 345.
- <sup>6</sup> *Maximi monachi Planudis epistolae* / Ed. M. Treu. Vratislaviae apud Guilelmum Koebner, 1890. Let. 21, line 54.
- <sup>7</sup> *Michael Choniates.* Μίχαηλ Ακομινάτου του Χωιάτου τα σωζώμενα. / Ed. Sp. Lambros. Athens, 1879–1980. A' 133: 27–28.
- <sup>8</sup> *Лучицкая С.И.* Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001. С. 346.
- <sup>9</sup> The correspondence of Athanasius I patriarch of Constantinople. Washington, 1975. Let. 23: 1–7
- <sup>10</sup> *Maximi monachi Planudis epistolae* / Ed. M. Treu. Vratislaviae apud Guilelmum Koebner, 1890. Let. 21, line 54.
- <sup>11</sup> Eadem. Line 57–58.

*Андрей Каустов (Киев)*

## **Формы отчуждения иудаизма в средневековой христианской Европе**

Наше исследование имеет целью проследить механизмы отчуждения по отношению к иудаизму, которое осуществлялось в средневековой христианской Европе. В европейской культуре феномен отчуждения по отношению к иудаизму имеет исключительное значение для исследования категорий «чужой» и «отчуждение», так как прежде всего связан с соотношением религиозных систем – а поскольку в тоталитарном обществе (сужая исследование до средневековья) государственная религия выступает в виде господствующей идеологии, а государство – как идеократическая система (согласно Бердяеву, «обратная теократия»), формирующая мировоззрение всех слоев общества, то между ментальностью средневековой Европы и ментальностью средневекового христианства мы можем поставить условный знак равенства. Языческие традиции имеют второстепенное значение, так как «в обществе, обладающем достаточно прочной стабильностью, самый факт проникновения форм мышления низших слоев в высшие не имеет большого значения, поскольку возможность различий в мышлении сама по себе не заставляет господствующую группу испытывать интеллектуальное потрясение. До тех пор пока основой стабилизации общества является авторитет и социальным престижем обладают лишь действия высшего слоя, у этого класса нет особых оснований ставить под вопрос свое социальное существование и значимость своих действий... Следует упомянуть еще об одном важном моменте, в каждом обществе есть социальные группы, главная задача которых заключается в том, чтобы создавать для данного общества интер-

претацию мира <...> Чем статичнее общество, тем более вероятно, что этот слой обретет в нем определенный статус, превратится в касту. Так, шаманов, брахманов, средневековое духовенство можно рассматривать как интеллектуальные слои, каждый из которых обладал в данном обществе монополией контроля над формированием картины мира и над преобразованием и сглаживанием противоречий в наивных представлениях, созданных в других слоях»<sup>1</sup>. И, соответственно, определением принадлежности того или иного явления к категории «свой» или «чужой».

Проблема отчуждения и чужого – одна из основных в современной методологии гуманитарных и общественных дисциплин – связана с проблемой самоидентификации как общего явления и культурной идентификации в частности. Терминологическая традиция этого понятия в мировой философии неоднозначна и объединяет разные методологические подходы. Традиционно в нашей языковой традиции под термином «отчуждение» понимался общественный процесс, в границах которого происходила трансформация продуктов активности человека в силу, независимую от него и его подавляющую. Истоки этой традиции связаны с гегелевской «Феноменологией духа» и работами Маркса. На базе этой концепции формировался ряд таких понятий, как опредмечивание и распредмечивание, которые рассматривались как движущие силы развития культуры<sup>2</sup>.

Начиная со второй половины XX в. понятие чужого вводится в сферу проблем, связанных с соотношением категорий *я–ты* и становится одним из основных для современных направлений философии постмодернизма и ее стратегической программы «возрождения личности». Парадигма *чужой, отчуждение – свой, освоение (акцептация)* становится одним из базовых аспектов интерпретации понятия *ты*. Через *со-существование* у Сартра или *чужой-страх* у Ортеги-и-

Гассета теория чужого в современной научной традиции выделяется в отдельное направление «аллологии», которое старается не только создать общую концепцию этого феномена, но и исследовать его существование в разных исторических типах сознания<sup>3</sup>. Своеобразным эпиграфом этой концепции может быть тезис Сартра: «Мне необходим другой, чтобы целостно осмыслить всю структуру моего бытия».

Поскольку западная традиция для обозначенных явлений использует разные языковые эквиваленты, которые традиционно переводятся как «чужой» и «отчуждение», нивелируя тем самым специфику методологических подходов (редко можно встретить *алиен* и *алиенация* как дословное воспроизведение иноязычных терминов), для наших исследователей это создает терминологические трудности. Данное исследование использует термины *чужой* и *отчуждение* в традициях философии постмодернизма, базируясь на методологической концепции французской Школы Анналов, для которой эти категории рассматриваются как один из идеологических инструментов формирования национальной культурной самоидентификации.

Очевидно, что универсальные для разных эпох и народов формы ментальности легче исследовать в их наиболее полных проявлениях или в течение тех периодов времени, где они выражены всесторонне или являются доминирующими. Именно поэтому ментальность человека средневековья (которая имеет непосредственную связь с нашим исследованием) с ее ярко выраженным довлеющим теоцентризмом в научной литературе интенсивно рассматривается на протяжении последних десятилетий (прежде всего в контексте западноевропейском). Восточнославянский материал оставался и остается сравнительно не исследованным, поскольку средневековая христианская идеология, традиционалистская по своему характеру, базируясь на едином исходном автори-

тете Священного Писания и отцов церкви<sup>4</sup>, создавала общую основу этических убеждений в границах христианского мира того времени и отличалась уже исключительно в интерпретации отдельных локальных проблем. Это во многих случаях не устраивает идеологическую направленность отечественных исторических исследований, которые рассматривают восточнославянский мир средневековья как уникальный, полностью отличный от западноевропейской ментальности феномен.

«Давайте однако вернемся к человеку. Знали ли сами люди средневековья определенную действительность, которая называлась бы человеком? Выделялся ли в этом гетерогенном обществе, в котором они жили, какой-то тип, модель, которая соответствовала бы как королю, так и нищему, как монаху, так и бродячему поэту, мещанину, богатому и бедному <...> как женщине, так и мужчине – единая модель, которая называлась бы человеком. Ответ без сомнения утвердительный, и следует подчеркнуть, что немного эпох по сравнению с христианским средневековьем имело так сильно выраженное убеждение об универсальном и вечном существовании определенного типа человека. В этом <...> до самих глубин проникнутом верой обществе этот тип определялся религией и прежде всего наивысшим выразителем ее знания – теологией. Чем же был человек для средневековой христианской антропологии? Существом, созданным Богом. Суть, историю и будущее человека можно познать прежде всего в Книге Бытия, в начале Ветхого Завета. На шестой день Бог создал человека и недвусмысленно дал ему во владение природу – мир растений и животных, который должен был обеспечить ему пропитание. Но Адам, через Еву соблазненный змием, то есть злом, грешит. С этого момента сосуществовать в нем будут два создания, одно, созданное как божественный образ, и второе, которое изгнали из рая, обреченное на терпение»<sup>5</sup>.

Здесь – истоки средневековой антропологии с ее концепцией *homo viator*<sup>6</sup>, который воплощает идею греховности (основной для христианской этики), покаяния и возможности искупления. Жизнь человека интерпретируется в символическом плане как дорога к Богу в ее аксиоматическом примере – крестный путь Христа. Соответственно основной задачей христианства является наставление и направление индивида по этому пути, которое выражается в системе христианской этики того времени. В свою очередь, базовые механизмы этической системы – *запрет (наказание)–разрешение (поощрение)* создают производные – *чужой* (отрицаемый этикой) и *свой* (этикой акцептируемый).

Запрет может быть полным или частичным, что создает *тотальные* или *частичные* виды отчуждения. К тотальному отчуждению относится изоляция, полный запрет контакта с противоположной стороной или замалчивание его экзистенции, и ставится «под вопрос все мировоззрение противника (в том числе и его категориальный аппарат)»<sup>7</sup>, а также его физическое уничтожение. Частичные виды отчуждения предусматривают различные ограничения сосуществования иудеев и христиан, а также создание этических и эстетических критериев, их противопоставляющих. Тотальное и частичное отчуждение реализуется в разных формах, связанных с особенностями функционирования христианства как идеологической системы.

**Юридические формы.** Отчуждение по отношению к иудеям закрепляется юридической системой данного общества, поскольку, согласно классическим определениям господствующей идеологии, ее ядро – это ряд идей, имеющих целью укрепление власти, и именно юридическая система как властный элемент данного общества фиксирует эти идеи.

Логично, что в условиях доминирования христианства в границах средневековой европейской идеологии исходным

правом, фиксирующим отчуждение по отношению к иудаизму, является право каноническое. Общими как для Восточной (византийской), так Западной (римской) вертикали являются так называемые Апостольские каноны, постановления первых семи Вселенских соборов и шести Поместных соборов, известные также под названием «Номоканон». Следует помнить, что это право, служившие исходным моральным критерием, определяющим рамки понятий добра и зла, было обязательным также на территории Восточной Европы и было переведено на церковно-славянский. Обоснованием концепции отчуждения в этом праве служит авторитет Священного Писания – «Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным?» (2 Коринф. 6: 15)<sup>8</sup>.

#### **Апостольские каноны.**

**Канон 3.** «Если какой-либо епископ или пресвитер, вопреки определению Господа, принесет на алтаре в жертву другие дары, чем мед или молоко, или, вместо вина, приготовленный по-своему другой напиток, или птицу, или любых зверей, или, вопреки определению, кроме приносимых в определенное время ростками зерна и виноградной лозы, другие фрукты, да будет лишен духовного сана...»<sup>9</sup>

**Канон 7.** «Если какой-либо епископ, пресвитер или диакон в святой день Пасхи перед весенним равноденствием с евреями праздновать будет, да будет лишен духовного сана»<sup>10</sup>.

**Канон 62.** «Если кто-либо из иерархов, из страха человеческого перед евреем, или греком, или еретиком, отречется от Христа, да будет отлучен от Церкви. Если отречется от имени слуги Церкви, да будет лишен духовного сана. Если покается, да будет принят как мирянин»<sup>11</sup>.

**Канон 65.** „Если духовное лицо или мирянин войдет на молитву в синагогу еврейскую или еретическую, да будет лишен духовного сана, а мирянин – отлучен от Церкви”<sup>12</sup>.



**Канон 70.** «Если какой-либо епископ, пресвитер, дьякон или вообще кто-либо из духовных постится вместе с евреями, или вместе с ними празднует, или принимает от них праздничные дары, как-то: мацу и тому подобное, да будет лишен сана. Если это будет мирянин, следует его лишить Причастия»<sup>13</sup>.

**Канон 71.** «Если христианин принесет в языческую святыню или еврейскую синагогу, во время их празднеств, оливу, или зажжет свечи, да будет отлучен от Церкви»<sup>14</sup>.

### **Каноны Вселенских соборов.**

#### **4-й Халкидонский, 451 г.**

**Канон 14.** «Поскольку в некоторых провинциях разрешается лекторам и канторам бракосочетаться, Святой Собор постановил, что негоже им брать в жены иноверных. Те из них, у которых родились потомки и были окрещены у еретиков, следует отдать их сообществу Вселенской Церкви, некрещенные до сих пор не могут быть крещены еретиками, не могут бракосочетаться с еретиками, евреями или язычниками, разве что лицо, сочетающееся с верующим, обязуется принять православную веру. Если кто-либо отважится нарушить данное постановление, вызовет на себя каноническую кару»<sup>15</sup>.

#### **5-6-й Трулльский, 691–692 гг.**

**Канон 11.** «Никто из лиц духовных или мирян да не посмеет потреблять пресный хлеб, предлагаемый евреями, ни дружить с ними, ни звать во время болезни и принимать от них лечение, ни купаться совместно с ними в бане. Если кто-нибудь решится на это, то лицо духовное да будет лишено духовного сана, мирянин же – отлучен от святого Причастия»<sup>16</sup>.

#### **2-й Никейский, 787 г.**

**Канон 8.** «Поскольку некоторые последователи религии евреев, заблуждаясь, приняли решение глумиться над Христом Господом нашим, мнимо становясь христианами, а тайно отрекаясь от Него, и тайно празднуя субботу, и придерживаясь других

еврейских правил, постановляем да не принимать их в общение, не молиться вместе с ними, а также не впускать в церковь, но да пребудут согласно с их вероисповеданием с евреями; и детей их крестить не следует и не разрешается им ни покупка раба, ни получение имущества...»<sup>17</sup>

### **Поместные соборы.**

#### **Лаодикейский, 343 г.**

**Канон 29.** «Не подобает христианам праздновать согласно обычаю иудейскому субботу, но следует в этот день работать. День же воскресный следует праздновать свыше остальных, если это возможно как надлежит христианам. Если же среди них окажутся иудаизирующие, да будут отлучены от Церкви»<sup>18</sup>.

**Канон 37.** «Не подобает принимать праздничные дары, присылаемые евреями или еретиками, а также совместно с ними праздновать».<sup>19</sup>

**Канон 38.** «Не надлежит принимать от евреев пресный хлеб или принимать участие в их несправедности»<sup>20</sup>.

В условиях идеологического доминирования христианства в средневековом европейском обществе, государство становится его гарантом и защитником, и светское право так или иначе продолжает или дополняет постулаты, свойственные праву каноническому. Как следствие, тотальное отчуждение реализуется в светском законодательстве рядом постановлений о выселении евреев с территории тех или иных государств или запрещением на их въезд. Эта практика традиционна как для Западной, так и для Восточной Европы.

Так, во Франции после прихода к власти Филиппа Августа в 1179 г. был принят ряд законов, существенно ограничивающих права евреев. В 1180 г. все евреи на территории его земель были арестованы и выпущены на свободу только после получения огромного выкупа. Год спустя на основании королевского указа все долги христиан по отношению к евре-

ям были аннулированы и перешли к королю в размере 20% от изначальной суммы. Еще год спустя, в 1182 г., все владения евреев конфискуются, а их самих принудительно выселяют за границы земель, управляемых Филиппом Августом.

На территории Великого княжества Литовского в 1495 г. великий князь Александр, используя религиозную аргументацию, принимает закон о выселении всех евреев с территории своих земель.

На территории Московского государства после подавления ереси «жидовствующих» было запрещено даже временное пребывание евреев, и даже значительно позже, в 1610 г., во время переговоров о воцарении польского королеви́ча в Москве, боярами было представлено требование – «А жидам в Московском государстве с торгом и никоторыми делы ни бывать не позволят и совсем закажут»<sup>21</sup>.

Радикальное проявление тотального отчуждения – изоляция противника путем его физического уничтожения, явление типичное для идеологических войн разных эпох и народов (например, религиозные войны во Франции, Украине и т.п.). Это явление часто одобряется государством и становится его политикой по отношению к идеологическому оппоненту.

«В 4551 г. (1190) бродяги напали на людей Господа в городе Эворик (Йорк) в Англии, во время Великого Шабата (перед Песах), и время чудес превратилось в бедствие и наказание. Все убежали в дом священнослужителя. И здесь зарезали раввина Йом-Тоба и еще шестьдесят душ и зарезали остальных тоже... Некоторых сожгли для воссоединения с Создателем. Количество убитых и сожженных составляет сто и пятьдесят душ, мужчин и женщин. Сверх того их дома были разрушены, серебро и золото разграблено, и их роскошные книги, написанные ими в большом количестве, драгоценные, как золото, и более красивые, чем золото... они перевезли в Кельн и другие места, где и продали евреям»<sup>22</sup>.

Для сравнения, когда в 1563 г. русскими был завоеван Полоцк, евреям этого города было предложено креститься; отказавшихся, вместе с их женами и детьми, потопили в реке<sup>23</sup>.

Как уже упоминалось, система отчуждения базируется на механизмах этики, и юридические формы, являющиеся ее производными, находят обоснование в **этических формах отчуждения**. Эти формы отчуждения формируют не только стереотипы данной эпохи, но также и поведенческие нормы по отношению к иудеям. В условиях средневековья исходным для них является идеологическая связь элемента, который оценивается, с соответствующей религией, что интерпретируется в контексте парадигмы Бог (христианство) – дьявол (другие религии). Отношение же к иудаизму базируется на основном тезисе – непринятии иудеями Христа как мессии. «Многими способами несчастные иудеи могут быть изобличаемы в том, что необузданный и грубый язык свой употребляли против Христа. А что таковое дело не осталось для них безнаказанным, это всякий может видеть и из того, что случилось с ними»<sup>24</sup>.

Для усиления отрицательных этических характеристик часто используются заведомо ложные обвинения противника, относящиеся как к основам его идеологии, так и к повседневному быту. Например, в средневековой Европе широко распространенной была традиция, обвиняющая евреев в похищении христианских детей и приношении их в жертву в Песах. Одним из первых в IV в. об этом упоминает Сократ Схоластик в своей известной «Церковной истории»: «Вскоре евреи возобновили свои злобные и нечестивые действия против христиан, чем и навлекли на себя наказание <...> В Сирии евреи развлекались традиционно разными видами спорта. Давая себе волю в разных нелепостях, побужденные пьянством, они насмеялись над христианами и самим Христом; и в осмеяние крес-

та и тех, кто верит в Распятого, они схватили христианского мальчика и привязали его к кресту, начали смеяться и глумиться над ним. Но вскоре, охваченные яростью, они начали бичевать ребенка, пока он не умер»<sup>25</sup>.

Этот миф полностью в законченном виде впервые появляется в связи с культом св. Уильяма из Норвича и с течением времени распространяется в большинстве европейских стран во многом благодаря произведению Тома Монмутского (1173 г.), описывающему ритуальное убийство, будто бы имевшее место в 1144 г. Многочисленная христианская литература, посвященная «злодеяниям евреев», делает вывод, что ни один христианский ребенок не может быть в безопасности в их руках, и настоятельно рекомендует избегать возможных контактов.

Стоит отметить, что манипуляция общественным сознанием является универсальной формой отчуждения для обществ, где происходит слияние государственной идеологии и религии. Можно вспомнить известное из истории идеологически-религиозное противостояние античной религии и христианства, в котором обе стороны выдвигали взаимные обвинения в чародействе и использовании демонических сил с целью дискредитации. «Сила христиан состоит, как кажется, на знании имен определенных демонов... Чудеса, которые будто бы создал Иисус, он смог сделать при помощи колдовства»<sup>26</sup>.

Средством такой манипуляции становится массив произведений, формирующих этические стереотипы по отношению к иудеям в средневековой Европе, – проповеди, полемические трактаты и даже историческая литература, описывающие влияние евреев на повседневную жизнь. Классическим может считаться фрагмент, рассказывающий о последствиях посещения дома евреев (1193 г.): «С надлежащим почтением мы свидетельствуем следующее: Годелива из Кентербери несла в деревянном ведре освященную в соборе Св. Фомы воду и

проходила возле гостиницы одного еврея и вошла туда, приглашенная еврейской женщиной. Поскольку она была известна своими умениями заклинать и колдовать, она была приглашена с целью излечения больной ноги еврейки. Но как только она вошла в отвратительный дом, ее ведро разлетелось на три части, и благодаря потере воды она поняла, что совершила ошибку, и не возвращалась более к этой еврейке»<sup>27</sup>.

Усиление недоверия по отношению к иудеям формировали поведенческие производные. Например, в 1267 г. синод во Вроцлаве запрещает христианам покупать продукты питания у евреев из страха перед отравлением<sup>28</sup>.

**Знаковые формы отчуждения.** Эти формы обусловлены функционированием идеологии как знаковой системы, где, согласно Бахтину, «ко всякому знаку приложимы критерии идеологической оценки (ложь, истина, справедливость, добро и пр.). Область идеологии совпадает с областью знаков. Между ними можно поставить знак равенства. Где знак – там и идеология». Эти знаковые формы отчуждения охватывают всю картину мира средневекового человека, так как «картина мира, или ее отдельные элементы, воплощаются во всех семиотических системах, которые существуют в обществе»<sup>29</sup>, в том числе и в средневековой эстетике.

Согласно Августину (который продолжал традицию Платона), мир состоит из *signa* – знаков (символов) и *res* – вещей; в нем для человека открытыми остаются исключительно знаки, а настоящий мир вещей остается закрытым и непознанным. Среди знаковых форм отчуждения выделяются формы, связанные как с общими категориями времени и пространства, так и с внешним атрибутивным функционированием – язык, жесты, одежда и т.п.

Так 4-й Латеранский собор (1215 г.) принимает решение о запрещении ношения иудеями той же одежды, что носят христиане: «В некоторых провинциях евреи и сарацины

отличаются одеждой от христиан, но в некоторых других растет замешательство, поскольку они совсем не различаются. Поэтому случается, что из-за ошибок христиане поддерживают отношения с еврейками и сарацинками, а евреи и сарацины с христианскими женщинами. Поэтому, чтобы не позволено им было под предлогом такого рода ошибок находить оправдание в будущем, мы постановляем, что эти евреи и сарацины обоих полов в каждой христианской провинции и во все времена будут отделены от других людей видом своей одежды. Тем более, что это можно прочесть в писаниях Моисея (Числа 15: 37–41), и это правило распространяется на них<sup>30</sup>.

Более того, на протяжении трех последних дней перед Пасхой и прежде всего во время Страстной Пятницы, да не имеют право показываться публично вообще, поскольку некоторые из них, как мы слышали, не стыдятся показываться красиво одетыми и не боятся дразнить христиан, которые поддерживают память о наиболее святом Мученичестве, одеваясь в траур»<sup>31</sup>.

Во Франции в 1215–1370 гг. двенадцать синодов и девять королевских указов в обязательном порядке принуждали иудеев носить желтый кружок, пришитый к одежде<sup>32</sup>.

«Система символических толкований и аллегорических уподоблений служила средством всеобщей классификации разнообразнейших вещей и событий и соотнесения их с вечностью»<sup>33</sup>. Таким образом, локализация явлений в символическом измерении для средневекового человека становится критерием их принадлежности к категориям акцептированного (божественного) или отчужденного (дьявольского).

Классическим является пример знаковых форм отчуждения по отношению к иудаизму в христианском средневековом искусстве. Делая исключение для ветхозаветных пророков, иконография представляет иудеев как людей с отталкивающей внешностью, врожденным уродством или болез-

нями, символизирующими их наказания за муки Христа – вплоть до непосредственных атрибутов, связывающих их с дьявольским первоначалом (хвосты и копыта)<sup>34</sup>.

Механизмы отчуждения в средневековье, которые так явно проявляются на стыке культурных идеологических систем, демонстрируют те универсальные, характерные не только для средневековья ментальные аспекты существования индивида, для которых мы можем найти непосредственные параллели в современной действительности. Следует подчеркнуть, что все названные формы отчуждения по отношению к иудаизму вписываются в общую схему отчуждения в идеологии (не только христианской) и являются, как уже упоминалось, только одним из онтологических проявлений категории *ты*. Что логически требует дальнейших исследований, рассматривающих ее вторую составляющую – категорию *свой* и механизмы акцептации, освоения или преодоления отчуждения по отношению к иному.

### Примечания

<sup>1</sup> Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 13, 15.

<sup>2</sup> Александрова А.В. Отчуждение как форма развития культуры. Киев, 1996.

<sup>3</sup> Как пример можно назвать публикации: Образ «другого» в культуре. // Одиссей. 1993 / Ред. А.Я. Гуревич; Чужое: опыты преодоления / Ред. Р.М. Шукутов. М., 1999.

<sup>4</sup> Использование авторитета отцов церкви окончательно оформляется в заключительный период патристики (451–750). Патрологии этого периода свойственен прежде всего компилятивный характер – писатели стараются спасти от уничтожения достижения своих предшественников, издавая их в виде антологий, сборников дидактических наставлений, библейский комментарий и т.п. В отличие от предыдущей эпохи, где преобладающим был авторитет Св. Писания, заключительный период все чаще привлекает творчество отцов церкви.

<sup>5</sup> Goff Jacques Le. L'Uomo Medievale. Paris, 1987. P. 11–12.

<sup>6</sup> Ibid. P. 16.



- <sup>7</sup> Манхейм К. Диагноз нашего времени. С. 57.
- <sup>8</sup> Тут и далее по изданию: Библия. М., 1988.
- <sup>9</sup> Znosko A. Kanony kościoła prawosławnego. Warszawa, 1978. S. 11.
- <sup>10</sup> Ibid. S. 12.
- <sup>11</sup> Ibid. S. 27.
- <sup>12</sup> Ibid. S. 27.
- <sup>13</sup> Ibid. S. 29.
- <sup>14</sup> Ibid. S. 29.
- <sup>15</sup> Ibid. S. 61.
- <sup>16</sup> Ibid. S. 77.
- <sup>17</sup> Ibid. S. 120.
- <sup>18</sup> Ibid. S. 169.
- <sup>19</sup> Ibid. S. 170.
- <sup>20</sup> Ibid. S. 171.
- <sup>21</sup> История еврейского народа. М., 2002. С. 268–269.
- <sup>22</sup> *Cohen's Joseph ha. Emek haBakha («Valley of Tears») // Roth C. A History of the Jews in England. Philadelphia, 1962. Chap 2.*
- <sup>23</sup> История еврейского народа. С. 268.
- <sup>24</sup> Кирилл Александрийский. Творения. М., 2001. Кн. 2. С. 373.
- <sup>25</sup> *Socrates Scholasticus. Ecclesiastical History. Book VII. Chap. XVI / A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. New York, 1890. Vol. II. P. 174–175.*
- <sup>26</sup> Цельс. Правдивое слово // Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 271.
- <sup>27</sup> *Robertson J.C. Materials for History of Thomas Becket // The Jews of Angevin England: Documents and Records. London, 1893. P. 153.*
- <sup>28</sup> *Delumeau J. La peur en Occident. Paris, 1978. P. 261.*
- <sup>29</sup> Гуревич А. Категории средневековой культуры // Избранные труды. М., 1999. Т. 2. С. 50.
- <sup>30</sup> «Объяви сынам Израилевым и скажи им, чтоб они делали себе кисти на краях одежд своих в роды их, и в кисти, которые на краях, вставляли нити из голубой шерсти».
- <sup>31</sup> *Schroeder H.J. Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary. St. Louis, 1937. P. 78–127.*
- <sup>32</sup> *Delumeau J. La peur en Occident. P. 259.*
- <sup>33</sup> Гуревич А. Категории средневековой культуры. С. 65.
- <sup>34</sup> Апостолос-Каппадона Д. Словарь христианского искусства. Челябинск, 2000. С. 107–108.

*Михаил Дмитриев (Москва)*

### **Евреи во взглядах польского проповедника середины XVII в. Павла Рушеля**

В настоящей статье предпринимается попытка выявить основные элементы и структуру антииудейского дискурса в характерном своей тривиальностью сочинении польского проповедника середины XVII в. Павла Рушеля. Это один из результатов исследовательской работы, которая вот уже несколько лет ведется в семинаре Центра украинистики и белорусистики МГУ и рядом наших коллег из России и других стран в рамках проекта «Христиане и иудаизм в православных и западнохристианских обществах в Средние века и Новое время»<sup>1</sup>. Суть проблемы, которая находится в центре нашего внимания, в том, что изучение истории христиано-еврейских отношений в обществах византийско-православного ареала Европы выявляет все больше отличий в том, как иудаизм воспринимался (вплоть до XVII в.) в этих обществах, от хорошо известной модели западнохристианского антисемитизма Средних веков и Нового времени.

Темы различий между православной и западнохристианской культурами в их взгляде на иудаизм касаются буквально единичные работы. До 1917 г. об этом начал писать (в научной манере) Ю.И. Гессен<sup>2</sup>, а перед ним (в публицистической манере) – Н.Д. Градовский<sup>3</sup>. Недавно тему отличий Киевской Руси от Западного мира затронул Д. Клиер<sup>4</sup>. О Византии по сравнению с Западом писали С.В. Бэрон, А. Шарф, Н. Де Ланге, отчасти С. Бауман, Д. Старр и Ж. Дагрон. Ряд исследований и наблюдений появился в связи с осуществлением упомянутой выше программы<sup>5</sup>.

Что же касается польской<sup>6</sup> и вообще западнохристианской противоиудейской письменности<sup>7</sup>, то она и обильна,

и многообразна, и очень подробно изучена. Представления Павла Рушеля о евреях, как мы увидим, не отличаются ничем оригинальным. Но именно в таком качестве вполне репрезентативного и характерного примера западнохристианского антисемитского дискурса они могут быть использованы как материал для предстоящего сравнения структур традиционного взгляда на иудаизм в православных и западнохристианских культурах Средних веков и Нового времени.

Книга Павла Рушеля<sup>8</sup> весьма велика (почти 700 страниц) и состоит из трех частей: (1) о сокровище, принесенном в мир распятием Иисуса Христа, и почитании креста Распятого (большая часть книги, почти 400 страниц); (2) о самом дереве, из которого был сделан крест, и о том, как следует этот крест почитать (около 170 страниц); (3) о чудесах, которые производит хранимая в костеле св. мученика Станислава в Люблине частица того дерева, из которого был сделан голгофский крест (около 100 страниц). Таким образом, вся книга посвящена фактически одной теме – распятию Христа и почитанию креста, то есть теме ключевой для формирования представлений о роли евреев в христианской истории.

«Еврейская тема» присутствует уже на самых первых страницах книги Рушеля, в «Смиренном обращении к Господу Христу Распятому». Рушель пишет, что, взирая на распятого Христа, он вспоминает «Плач пророка Иеремии», который оплакивал Иерусалим и судьбу евреев, которые «когда-то прежде были белее снега <...>, лучше молока, румянее Эбура, прекраснее Шафира». А теперь Иеремия видит, что «лица их чернее угля <...>, кожа их высохла, приросла к костям и стала как кора древесная»<sup>9</sup>. Пророк исполнен жалости к евреям, и кто, в самом деле, не содрогнется, читая слова Иеремии, «оплакивавшего смерть сынов Израиля». Далее эта тема развита Рушелем и задает, таким образом, тон всей его книге.

Первая ее часть (о сокровищнице Христова распятия и о почитании креста) разбита на 6 разделов. В первом рассматривается «величие муки и невинной смерти Господа и Спасителя миру. При этом – и безмерная жестокость еврейского народа, который Его распял»<sup>10</sup>. В последующих разделах речь идет о том, как действием Св. Духа эта драма отражена в Св. Писании; как мир должен почитать крест; как Церковь издавна почитает крест и святые образы; о чудотворных образах Господа и других святых, о том, насколько велика мощь самого знака Креста Господня.

Нас интересует прежде всего первый раздел этой части книги, который разбит на несколько десятков глав. В самых начальных главах автор объясняет, что крест был «отвратительным орудием» для наказания преступников; что кресты были разной конструкции и что у римлян был обычай сначала бичевать тех, кого потом распинают. Соответственно, и Христос был подвергнут жестокому бичеванию, прежде чем быть распятым. Тут Рушель считает нужным указать, что «по еврейскому закону» наказуемому не следовало наносить более 40 ударов бичом даже в случае самых тяжелых преступлений. Но во время истязаний Христа евреи не вспомнили об этом законе и, смотря на жесточайшее истязание Христа, не просили, чтобы его не бичевали сверх положенного по закону. Напротив, они подбивали Пилатовых солдат на то, чтобы Христа бичевали как можно более жестоко.

В следующих главках Рушель показывает, что Христа бичевали дважды, а не единожды, говорит о колоннах, возле которых это происходило, и рассказывает о возложении тернового венца на голову Господа. «По подлости еврейской Господь Христос был оклеветан, будто он хотел стать царем израильским и восстать против императора». Далее речь заводится о терновом венце, о свидетельствах историков и теологов, касающихся того, из какого именно терния была

сплетена корона для Христа, о чудесах, творимых этой короной, о том, как вели Христа на Голгофу и как Симон Киреянин помогал Христу нести крест. Детально рассказывается как именно поднимали крест, как прибавали сначала руку Христа, потом вбивали другие гвозди, и как именно расположилось тело на кресте, что это было за место, на котором Христос был распят, сколько было использовано гвоздей, и кто были солдаты, которые прибавали Христа к кресту. Евреи в большей или меньшей степени фигурируют в этих эпизодах. При этом автор подчеркивает, что Понтий Пилат и его солдаты были язычниками, и «Пилат был принужден евреями к тому, чтобы приговорить Христа к такой смерти». Рушель отмечает, что поскольку Пилат пытался противиться этому решению, иудеи пригрозили ему императорской опалой, и цитирует слова Евангелия от Матфея о том, что ответственность за распятие Христа ложится на иудеев<sup>11</sup>. В итоге Христос был распят людьми «трех кондиций», действовавших по различным мотивам: солдатами, исполнившими приказ Пилата, Пилатом, который из страха издал приказ о такой казни Христа, и «евреями, которые из злости и огромной ненависти к Нему, с рвением добивались осуждения [Христа] на столь страшную смерть на кресте»<sup>12</sup>. Рушель специально задерживается на вопросе о степени виновности Пилатовых солдат и подчеркивает, что Писание не называет их палачами, а называет солдатами. Это ремаркой еще более акцентируется ответственность евреев за распятие Христа.

Далее речь идет о прободении копьем тела Господа, о том, как это копьё попало от турецкого императора в Рим, о том, было ли чем-нибудь прикрыто тело Христа, когда Он нагим висел на кресте, о титуле, который был дан Христу Пилатом, о преудивительном затмении солнца в то время, когда Христос страдал на кресте и о том, какую тайну хотел показать Бог этим затмением солнца и другими чудесами,

которые происходили сразу после смерти Христа. Тот факт, что завеса в храме разорвалась в момент смерти Христа, поставлен в параллель с траурным обычаем евреев разрывать на себе одежды. В момент же распятия это значило, что церковь не могла вынести такой смерти Христа, а равным образом и то, что среди евреев произойдет разделение и они будут рассеяны по всему миру.

Рассказав о погребении Христа, автор обратился к сюжету, который особенно релевантен для решения нашей задачи. Специальная главка несет заглавие «Евреи продемонстрировали свою особую жестокость тем, что нападали на Господа Спасителя перед Пилатом, добываясь, чтобы [Пилат] осудил [Христа] на столь жестокую и позорную смерть на кресте»<sup>13</sup>.

Эта главка открывается ссылками на Сенеку и Светония. Рушель цитирует слова Сенеки о том, что жесток не тот только, кто льет невинную кровь, но и тот, кто приказывает проливать кровь, и тот, кто не знает меры в наказаниях. У Светония Рушель заимствует рассказ про императора Гальбу: слуга украл серебряные подносы, Гальба приказал во время пира обрубить ему руки, привязать к шее и велел ходить по дворцу (такая жестокость чрезмерна, как пишет наш автор). Евреи же, по словам Рушеля, вообще без всякой причины приговорили Христа к смерти, и при этом к особенно жестокой, тем самым показав и себя чрезвычайно жестокими людьми. И чтобы оправдать такую жестокость в отношении Иисуса, «имея сердце полное яда и ненависти к Христу»<sup>14</sup>, они вменили ему в вину особые преступления: святотатство (Христос называл себя Сыном Божиим), и подстрекательство народа к возмущению против Римского императора во всей Иудейской земле.

Рушель рассматривает все эти обвинения. Первое обвинение подло тем, что Христос чудесами показал, что он есть

Сын Божий. Оно усугублено и тем, что в законе Моисея за «блужнерство» (т.е. святотатство) полагается не распятие на кресте, а побивание камнями<sup>15</sup>. Во втором обвинении жестокость евреев обнаруживается в том, что обвинение в подстрекательстве к бунту было не в их компетенции, а в компетенции светского правителя. И солдаты Пилата, а не евреи должны были бы донести о такой деятельности. Кроме того, в Моисеевом законе нет предписания применять в данном случае распятие – об этом Моисей не говорит. Наконец, Христос не претендовал на титулы и власть, говоря, что царство его не от мира сего. И сам Пилат понял несправедливость обвинений против Христа и хотел отпустить его, так как увидел, что евреи преследуют Христа из ненависти к нему, а не за его преступления. В целом, из Писания видно, что Христа на такую «жестокую и позорную» смерть осудили вопреки Божьим законам и законам Моисея<sup>16</sup>.

Почему же это произошло? Тут автор подводит нас к мысли, составляющей краеугольный камень всей его концепции: евреи по самой своей природе народ жестокий и несправедливый. Этой теме посвящена очередная глава сочинения, обозначенная заглавием «Еврейский народ всегда жаждал пролития невинной крови»<sup>17</sup>.

Рушель очень ясно формулирует свою мысль: «Из Св. Писания видно, что этот *еврейский народ как бы по природе своей всегда был и остается жестокосердным*»<sup>18</sup> (курсив мой. – М.Д.). Далее следует очень характерная учено-схоластическая ссылка (отмеченная, как и некоторые другие, читательским знаком на полях): Тостатус Абуленсис в своих комментариях на 23-ю главу Евангелия от Матфея доказал, что «еврейский народ» происходит от Каина, который пролил кровь невинного Авеля. Патриарх Иаков, продолжает Рушель, имел 12 сыновей, и все они были в своей жестокости подобны евреям. Например, хотели убить Иосифа, но его спас

один из братьев, послав Иосифа в дальнюю страну, и сказав, будто брата задрал зверь, показав при этом смоченную в крови козла одежду Иосифа. Промежуточный вывод Рушеля состоит в том, что «еврейский народ», происходя от этих 12 сыновей Иакова, делится на 12 колен, и «все евреи по происхождению своему злы и жестоки как волки». Даже те, кто происходит от Иосифа, стали позднее «выродками», участвуя заодно с другими в заговоре против Господа. Святые пророки приравнивают этот народ к «злым волкам, жестоким львам, к ядовитым бестиям, и сам Господь Христос называет их змеями и отродьем змеиным»<sup>19</sup>.

На этом Рушель не останавливается. Он ссылается на слова пророков Иезекииля и Софонии о евреях. В частности, цитируя Софонию, он пишет: князья их, как львы рыкающие, судьи их – как волки, пророки их бесноваты, мужи – неверны, священники осквернили святое место и неправедны были перед законом. Ссылаясь на слова 13-го и 105-го псалмов, Рушель обвиняет «еврейский народ» в такой кровожадности, которая не останавливается и перед убийством своих же детей: евреи якобы убивали сыновей и дочерей, а кровь их приносили в жертву своим кумирам<sup>20</sup>. Более того, для сравнения Рушель приводит пример ацтеков, приносивших ежегодно 24 тыс. сердец своих детей (собственноручно убиваемых матерями) в жертву языческим богам. Грех евреев еще страшнее, потому что язычники не знали Бога, а евреи его знают и предали, несмотря на все добродейния Бога еврейскому народу. Евреи же, несмотря на это, «приносят кровь своих деток в жертву демонам»<sup>21</sup>. Они остались глухи к наставлениям Божиим и никогда не выказали благодарности Богу<sup>22</sup>.

Далее Рушель в ряде глав рассматривает вопрос о том, почему Бог принес себя в жертву ради спасения людей, и объясняет, почему евреи, несмотря на всю очевидность боговоплощения, несмотря на чудеса, столь очевидные для всякого,



кто их наблюдал, не признали Христа ни Богом, ни пророком. Причиной этого была «великая ненависть и зависть к Богу», о которой, как уверяет Рушель, писал Фома Аквинский. Да и сам Христос, добавляет Рушель, указывая на 15-ю главу Евангелия от Ионна, отнимает у евреев всякую возможность сослаться на свое неведение в оправдание богоотступничества<sup>23</sup>. Среди евреев, «как во всяком сообществе», были и «старшие» и «младшие». И «старшие» (maiores) среди евреев не могли не увидеть в Христе мессию и Бога по причине, во-первых, его «предивных дел»; во-вторых, по причине ясных свидетельств пророков. Они знали и время, когда Христос должен был прийти, и место его явления. Приведя соответствующие аргументы, Рушель делает вывод, что евреи отвергли Христа не по незнанию, а по злонамеренности. И многочисленными чудесами, и обнаруживая то, что евреи скрывали в глубине сердца, и обличая их фарисейство и лицемерие, Христос показывал, что он полон Святого Духа. Таким образом, «старшие» среди евреев имели много ясных доказательств, что Христос был подлинно Богом. Поэтому слепота и неведение евреев, о которых упоминает Св. Писание, никак не оправдывает их греха. Истолковывая Писание в пользу своего тезиса, Рушель снова обращается к авторитету Фомы Аквинского и некоторым текстам Библии.

Вторая категория евреев – «простецы», minores seu populares. Они, конечно, не могли толком знать о Христе. Но ведь и некоторые из них уверовали в Христа благодаря чудесам, которые он совершал. Многие, однако, не поверили (следует еще одна ссылка на Фому Аквинского). А начинавшие верить были потом разубеждены своими священниками и «старшими», которые «из ненависти и зависти объявляли чудеса [Христа] ложными и отвлекали от них» единоплеменников. Поэтому и грех «старших» был более тяжелым,

чем грех «престецов». Во всех этих рассуждениях Рушель опирается на авторитет Фомы Аквинского, чтобы в конце концов заключить: «если бы евреи признали Господа Христа Сыном Божиим, так, как апостолы его признали (а не как Иуда), тогда никогда бы его не распяли»<sup>24</sup>. Иными словами, Рушель доводит дело до вывода, что евреев никак нельзя оправдать их неведением, хотя грех «престецов» – меньший, так как они были обмануты «старшими».

Затруднение возникает, как признает Рушель, с апостолом Павлом. Однако Павел, утверждает Рушель, как и «*tinogés*», не признал Христа по особому рода неведению<sup>25</sup>, и обещает ниже объяснить его поведение. Это было как бы отрицание Христа, а недостаточная вера в него, некая неполнота веры, *niedowiarstwo*. Поэтому Павел и преследовал христиан, но когда по дороге в Дамаск пережил потрясение, услышав с небес голос: «Саул, Саул, зачем преследуешь нас?» – сразу обратился и стал делать то, что велено Богом.

Пример Каиафы оказался также не вполне простым: он, по интерпретации Рушеля, сначала, в собрании раввинов, не мог не признать, что Христос – Сын Божий, потому что сам Христос это им сказал; потом же вместе с толпой Каиафа крикнул, что Христос – осквернитель, и тем страшно согрешил.

Пилат же, согласно Рушелю, который и тут опирается на Фому Аквинского, был виноват меньше евреев, потому что они ему пригрозили донести императору, и он испугался. И даже те, кто собственными руками распял Христа, «еще меньше, чем Пилат» согрешили, потому что действовали не из корысти, как Иуда, «не из зависти и ненависти, как [иудейские] священники», «но по приказанию старосты», «не зная ни о Ветхом Завете, ни о Божьем законе».

Вернувшись к более чем трудному случаю ап. Павла, который преследовал церковь *per ignorantiam, non ignoranter*, Рушель снова ссылается на Фому Аквинского, который,

вводя такое различие между *per ignorantiam* и *ignoranter*, показывает, насколько больше был грех евреев, чем грех ап. Павла, который хотя не был в неведении относительно Христа, действовал тем не менее по незнанию, ибо из дальнейшего выяснилось, что он сокрушался о том, что творил, и, если бы знал о подлинном смысле своих деяний, никогда не совершил бы их. Другой род неведения – это отсутствие сожалений о том, что случилось когда-то «под влиянием аффекта» («według dawney affectatyey»), и тем более радость от совершенного злодеяния. Например, если кто-либо хотел убить зверя, а вместо зверя убил своего врага и очень обрадован такой неожиданностью. Именно таково было «незнание евреев», которые *ignoranter* распяли Христа, но «были бы еще более рады, если бы знали, что он – истинный Сын Божий»<sup>26</sup>. Они были бы этому рады «по названной выше причине – именно потому, что они были полны зависти, гордости и мстительности и не потерпели бы напоминания об их злобе – так же, как их предки, которые поубивали пророков, хотя хорошо знали, что [пророки] посланы к ним от Бога»<sup>27</sup>.

В отличие от таких евреев, ап. Павел преследовал церковь и оскорблял Господа («blaznil Pana») *per ignorantiam*. Иначе говоря, «если бы он знал, что Господь Христос есть истинный Сын Божий», никогда бы этого не делал. И именно по этой причине ему были ниспосланы Божье милосердие и благодать, и Фома Аквинский не числит за св. Павлом столь же тяжелого греха, как и за другими евреями, «которые распяли не только человека Христа, но также и Бога».

Разрешив таким образом возникшие затруднения, Павел Рушель далее показывает, что Христос был подлинно царем иудейским (гл. 33), что, будучи распят на кресте, Господь восторжествовал над князем ада, врагом рода человеческого (гл. 34), что Христос вынес бесчестие и сделал крест честным, и обагрил его своей кровью (гл. 35), и что безвинность Христа

была хорошо известна всем его врагам, в том числе и тем, что стали виновниками его смерти (гл. 36). Здесь Рушель напоминает, что евреи испытывали громадную неприязнь к Христу и использовали все способы, чтобы, насколько возможно, его «подловить, обвинить и осудить» («podchwycić, obwinić u potepić»). Они совещались друг с другом об этом (приводится ряд примеров из Евангелий), а Христос от них вовсе не скрывался, готов был открыто встретить и осуждение, и почитание со стороны евреев и без опаски обращался к ним. Иудеи же, по словам св. Иеронима, хотели клеветой уничтожить Христа<sup>28</sup>. Даже когда Пилат объявил им свое мнение о невиновности Христа, евреи «не захотели этого услышать и, полные яда, оказывали все большее давление на Пилата, с тем, чтобы он как можно скорее распял Христа»<sup>29</sup>. Пилат, умыв руки, возложил ответственность на иудеев, но даже Иуда и тот, зная о невиновности Христа, понял, что совершил зло, принес деньги обратно иудейским священникам и признал свой грех<sup>30</sup>.

Тем не менее, не только простые люди, но и правители вроде Авгаря Эдесского, стали поклоняться Христу (гл. 37), а евреи вплоть до сегодняшнего дня не хотят его признать. Тут Рушель должен был дать ответ на вопрос, который ставился и обсуждался на протяжении многих веков – почему евреи упорно отказываются увидеть в Христе мессию и Бога? Очередная глава его сочинения очень характерна с этой точки зрения. Ее главный тезис в том, что современные Рушелю евреи, «держась заблуждений своего неверия, в своей жестокости подобны своим отцам, которые распяли на кресте Господа Христа»<sup>31</sup>. Этот примечательный своей репрезентативностью текст заслуживает особого внимания. Рассмотрим, каким образом Рушель обосновывает тезис об ответственности современных ему евреев за распятие Христа во времена Пилата.

Евреи, пишет Рушель, удивляются тому, что египетский фараон преследовал их несмотря на то, что Бог многими знаками показал свою благосклонность к евреям. Однако тот, кто знает «слепоту евреев», должен много больше удивиться их «твердосердию», чем отношению к ним фараона. Ведь евреи, видя чудеса Иисуса Христа, которые были много более удивительными, чем те, что совершал Моисей, отказываются, как и отцы их, видеть в этом могущество Божие и стараются остаться жестокосердыми и упрямыми вплоть до гибели своей. «Они берут на себя проклятие своих отцов, [которые] требовали Его невинной крови у Пилата, крича “*sanguis Eius super nos et super Filios nostros*”». Евреи настолько ненавидят Иисуса Христа и все его божественные деяния, что скорее готовы поклоняться всем демонами и языческим идолам и их считать Богами, чем поклониться божеству Иисуса Христа<sup>32</sup>. Согласно Рушелю, евреи *унаследовали* от своих предков эту неукротимую ненависть к христианам, которая выражается в частности в том, что они убивают невинных христианских детей и источают из них кровь, подобно тому как когда-то поступали с боевыми слонами, показывая им кровь убитых, чтобы разъярить животных перед боем. «Так же наполнены ненавистью к христианам и сердца евреев, которые постоянно жаждут их [христиан] крови». Ради унижения крестных страданий Христа евреи, утверждает Рушель, распинали христиан, а когда не могли этого сделать, прибывали к кресту икону Христа и мучили ее так, как если бы это был живой Христос. Далее евреи обвинены в том, что они ежегодно распинали образ (фигуру) Хамана, их врага, повешенного в свое время по приказу царя Ассурроса. Христианские же императоры узнали, что этот обряд стал повторяться евреями в знак насмешки и унижения Иисуса Христа и всей христианской веры, и поэтому обряд был запрещен. Но евреи, по словам Рушеля, никак не хотели

отказаться от своего обычая, «тайно распиная христианских детей», и продолжали это совершать несмотря на запреты<sup>33</sup>. Именно по этой причине средневековые правители изгоняли евреев из своих стран, заявляет Рушель<sup>34</sup> и посвящает очередную главу своего сочинения краткому очерку гонений на евреев в Европе.

Тут прежде всего упомянуто дело Вильяма Норвичского (со ссылкой на Цезария Барония и других авторов) и изгнание евреев из Англии, которое сопровождалось конфискацией еврейского имущества. Вслед за этим Рушель ссылается на опыт Франции, где, якобы, выяснилось, что евреи крали детей и распинали их, напоив ядом. Король Филипп Август в ответ велел изгнать евреев из страны, взяв в казну все их золото, серебро и драгоценности и простив долги христиан евреям. Очередной приводимый пример – король Испании Фердинанд V, которого стали называть Rex Catholicus с тех пор, как он изгнал евреев из Испанского королевства. «Вина» евреев в этот раз была в том, что их стало много и они прочно ассимилировались в испанском обществе. По этой причине король создал «уряд святой инквизиции», чьей задачей было предавать смерти «этот злобный народ а также еретиков, сарацинов, язычников и всех святотатцев»<sup>35</sup>. Упомянут Рушелем и Симеон Тридентский, которого папа причислил к сонму мучеников, «а часть евреев за такую жестокость сожгли, а других изгнали из города»<sup>36</sup>. Так Рушель подступился и к польским «жертвам» «иудейского жестосердия», воскликнув: «А сколько же деток христианских этот проклятый народ убил в Польской Короне! Свидетели тут – Краков, Познань, Петрков, Сохачев, Люблин, Тарнов, Бельск, Шидлов» и многие другие города. По словам Рушеля, «редко сыщешь город или местечко, в которых есть еврейские общины, где бы не обнаружилось то или иное преступление евреев против деток христианских, не говоря уже о том, сколько зла совер-

шено евреями в Литве. Что же говорить про Украину! Один Бог знает...» Примечательно и характерно, что Рушель пытается объяснить отсутствие точных сведений об Украине тем, что там евреи «господствуют над христинами, арендуя большие имения, и поэтому такие преступления проходят безнаказанно». Самый же факт совершаемых на Украине ритуальных убийств у Рушеля сомнений не вызывает, потому что евреи «не могут обойтись без христианской крови по причине своих омерзительных и чудовищных предрассудков, суеверий и чародейств». В этом, по мнению Рушеля, убеждают их признания, сохранившиеся в Люблинских трибунальских книгах за 1598 г.<sup>37</sup>, на которые он и ссылается в дальнейшем изложении.

Завершается же эта часть книги Рушеля отдельной главкой, в которой приводятся папские буллы и бреве, относящиеся к евреям.

Задача, поставленная автором, оказывается, таким образом, выполненной: читателю показаны преступления, совершенные и совершаемые евреями против Христа и христиан, и объяснено, что ненависть к христианам передается от поколения к поколению.

Вторая часть сочинения Рушеля уже не имеет прямого отношения к евреям, но они тем не менее многократно упоминаются.

В целом, высказывания Рушеля о евреях совершенно не оригинальны. Но этим самым их репрезентативность только усиливается. Не менее показательны и то, что в целом книга посвящена вовсе не евреям, и антисемитизм – ее попутная и второстепенная тема. Рушель воспроизводил и нес к читателю, как нечто само собой разумеющееся, общие места нормативных представлений, присущих, как убеждает накопившийся исследовательский опыт, значительной части, если

не подавляющему большинству польского католического духовенства той эпохи.

Видимо, ключ к пониманию антисемитских структур ментальности Рушеля и других подобных ему авторов (как и носителей этого типа ментальности вообще) может быть найден в более широких и базисных установках на нетерпимое (или же терпимое) отношение к «иноверию». Не имея возможности подробно остановиться на этом вопросе в рамках данной статьи, приведем пример другого сочинения П. Рушеля – «Небесный Фавор»<sup>38</sup>. Евреи никак не главные герои этой книги. В центре внимания – казаки, православие, история Руси, ее крещение, церковная уния 1596 г. Тем не менее едва ли не главной причиной восстания 1648 г. Рушель считает тот факт, что «христиане, искупленные кровью Христа, проданы своими панами в рабство безбожных евреев», получивших право аренды магнатских и шляхетских владений. По Божьему же закону, все должно быть наоборот – евреи, как богоотступники, отрицающие божественность Христа, должны быть рабами христиан. Рушель с возмущением заявляет, что на Украине с трудом можно найти постоялый двор, который не принадлежал бы еврею, и поэтому путешествуя приходится останавливаться в домах святотатцев, так как иконы, прежде в них имевшиеся, выброшены хозяевами-евреями. Кроме того, пишет Рушель, аренда шляхетских владений евреями приводит к дополнительному угнетению христиан, потому что арендаторы-иудеи ловки в изобретении новых поборов. Рушелю приходилось слышать, что и христиане, и «схизматики» вынуждены платить арендаторам за право совершить таинство брака или крещения. Тут же, как нечто само собой разумеющееся, Рушель упоминает и «опасности, несомые евреями христианским детям, крови которых они всегда жаждут (“...periculum de infantibus od Żydow, którzych oni zawsze krwi pragną”)<sup>39</sup>. В этом фраг-



менте характерна и та спонтанность, с которой Рушель обвиняет евреев в «жажде» христианской крови, и вполне органическое сочетание «рациональных» и иррациональных доводов в его антисемитском дискурсе.

Как и другие подобные сочинения, книга Рушеля своей неоригинальностью выявляет именно *ментальные* установки мышления польского духовенства в том, что относится к иудаизму. Она позволяет достаточно ясно увидеть и самое структуру антисемитского дискурса, и его идеологические (интеллектуальные) истоки.

Во-первых, Рушель опирается на характерно западные источники в своих рассуждениях и в самой манере мыслить проблему иудео-христианских отношений.

Во-вторых, в трактате Рушеля вполне представлены иррациональные, «химерические» обвинения против евреев<sup>40</sup>.

В-третьих, с точки зрения Рушеля евреи по самой своей *природе* ненавидят христиан и самой *природой* неотвратимо подталкиваются к самым злобным преступлениям против христиан.

В-четвертых, с точки зрения Рушеля, непризнание Христа в эпоху Пилата и отказ его признать позднее – преступление, детерминированное природой или, так сказать, «генетикой» иудеев.

В-пятых, вся система рассуждений Рушеля, вся его ментальность зиждится на специфически схоластическом псевдорационализме.

### Примечания

<sup>1</sup> Об этом проекте см.: *Дмитриев М.В.* Человек Православный и Homo Catholicus // Интеллектуальный форум. Май 2002 г. С. 80–84; *Dmitriev M.* Christian Attitudes to Jews and Judaism in Muscovite Russia: the Problem Revisited // Central European University. History Department Yearbook. 2001–2002. Budapest, 2002. P. 21–41. Результаты работы частично отражены в находящейся в печати книге (Les Chrétiens et les

Juifs dans les sociétés de rite grec et latin. Moyen Âge – XIX siècle. Études publiés par D. Tollet, M. Dmitriev, E. Teiro. Paris: Honoré Champion); другие материалы подготавливаются к изданию в серии «Jews and Slavs» (Москва-Иерусалим, под ред. В. Московича).

<sup>2</sup> Гессен Ю. Евреи в Московском государстве XV–XVII в. // Еврейская старина, 7 (1915). С. 1–18, 153–172; Гессен Ю. История еврейского народа в России. Пг., 1916. Т. 1.

<sup>3</sup> Градовский Н.Д. Отношение к евреям в древней и современной России. Ч. 1. Мотивы историко-национальные. С точки зрения русско-православной церкви. СПб., 1891.

<sup>4</sup> Клиер Дж. Д. Россия собирает своих евреев. Происхождение еврейского вопроса в России: 1772–1825. М., 2000. С. 44–61 (Русское издание представляет собой расширенную версию написанной почти двадцать лет назад книги: *Klier J.D. Russia Gathers Her Jews: the Origins of the «Jewish question» in Russia. De Kalb, 1986.*)

<sup>5</sup> Я имею в виду статьи М.-Э. Гонгурдо, Г. Подскальского, Ж. де Пруайар, А. Гау, Т.А. Опариной, С.А. Иванова, В.В. Калугина и мои собственные в упомянутой выше книге (см. прим. 1).

<sup>6</sup> *Bartoszewicz K. Antysemityzm w literaturze polskiej. Warszawa-Kraków, 1914; Guldon Z., Wijaczka J. The Accusation of Ritual Murder in Poland, 1500–1800 // Jews in Early Modern Poland / Ed. by G.D. Hundert. 1997 (=Polin. X). P. 99–140; Guldon Z., Wijaczka J. Procesy o mordy rytualne w Polsce w XVI–XVIII wieku. Kielce, 1995; Tollet D. Accuser pour convertir. Du bon usage de l'accusation de crime rituel dans la Pologne catholique à l'époque moderne. Paris, 2000; Tollet D. La littérature antisémite polonaise de 1588 à 1668. Auteurs et éditions // Revue française d'histoire du livre, 14 (1977). P. 3–35; Węgrzynek H. «Czarna legenda» Żydów. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995; Cala A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992 (английский перевод: *Cala A. The Image of The Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem, 1995.*)*

<sup>7</sup> *Blumenkranz B. Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les Juifs et le judaïsme. Paris – La Haye, 1963; Blumenkranz B. Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Âge. London, 1977; Chazan R. Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism. Berkeley, 1997; Cohen J. The Friars and the Jews: the Evolution of Medieval Anti-Judaism. Ithaca, 1982; Dahan G. Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge. Paris, 1990; Iogna-*

*Prat D.* Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000–1150. Paris, 1998; *Judant D.* Judaïsme et Christianisme. Dossier patristique. Paris, 1969; Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden / Ed. by K.H. Rengstorff and S. von Kortzfleisch. München, 1988. Vol. 1–2; *Langmuir G.I.* History, Religion and Antisemitism. Berkeley, 1990; *Langmuir G.I.* Toward a Definition of Antisemitism. Berkeley, 1990; *Poliakov L.* Histoire de l'antisémitisme. V. 1. Du Christ aux Juifs de cour. V. 2. De Mahomet aux Marranes. V. 3. De Voltaire à Wagner. V. 4. L'Europe suicidaire (1870–1939). Paris, 1956–1977; *Schreckenberg H.* Die christlichen *Adversus-Iudeos*-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld. Frankfurt, Bern, München, 1990; *Trachtenberg J.* The Devil and the Jews: the Medieval Conception of the Jew in its Relation to Modern Antisemitism. New Haven, 1943 (переиздание: Philadelphia, 1983); *Williams A.L.* *Adversus Judaeos: A Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance.* Cambridge, 1935.

\* [Ruszel P.] Skarb nigdy nieprzebrany Kościoła Świętego Katholickiego. Krzyż Pański o Którym tu są Trzy Księgi, z Doktorów Świętych, y Historyków poważnych napisane przez X. Pawła Ruszla, Pisma Świętego Doktora Zakonu Kaznodziejskiego, Promotora Drzewa Krzyża S. Lubielskiego. Z okazyey wielkich Cudów tego Drzewa Krzyża Chrystusowego, którego się wielka Część w Lublinie, w Kościele Oyców tegoż Zakonu cudownym sposobem znajduie z osobliwey y dziwney Prowidentiey Boskiey ku obronie, y niewypowiedzianej pociesz wszystkimo Królestwa Polskiego. Lublin, 1655. Экземпляр Отдела старопечатной книги библиотеки Ягеллонского университета в Кракове. По моим наблюдениям, эта книга Рушеля еще ни разу не привлекла внимания специалистов. Краткая информация об ее авторе содержится в статье Ф. Сысина: *Sysyn F.* A Curse on Both Their Houses: Catholic Attitudes toward the Jews and East Orthodox during the Khmelnytsky Uprising in Father Paweł Ruszel's «Fawor niebeski» // Israel and the Nations. Essays Presented in Honor of Shmuel Ettinger / Ed. by S. Almog. Jerusalem, 1987.

<sup>9</sup> «Kiedy między inszemi mizeryami przyszło mu patrzeć na one Nazareczyki, którzy byli niekiedy przedtym iaśnieysi nad śnieg jako ich sam ten Prorok zaleca, ślicznieysi nad mleko, rumieński nad Ebur, pięknieysi nad Szafir. A oto twarzy ich widzi bydź barzieszy szczerniałe

nad węgle, iż ich na ulicach rozemnać nie było, skóra ich zeschnęła, do kości przyschnęła, y stała się jako drewno» (P. a2–a2 vers.).

<sup>10</sup> «Uważa się wielkość Męki, y śmierci niewinny Pana y Zbawiciela świata. Przytym okrucieństwo niezmierne Narodu Żydowskiego, od których jest Ukrzyżowany» (Ibid. P. 4).

<sup>11</sup> «A kiedy zasiadł na Dekret ręce sobie umywał mówiąc do Żydów: Niewinny jestem ja Krwie tego Sprawiedliwego, wy będziecie Krwie Jego winni» (Mt. 27, 24).

<sup>12</sup> Ibid. P. 37.

<sup>13</sup> «Żydowie instygując na Zbawiciela Pana naszego przed Pilatem aby go na śmierć Krzyżową tak okrutną y sromotną potępił, wielce się okrutnymi byź pokazali» (Ibid. P. 67–70).

<sup>14</sup> «Aby tedy okrucieństwo swoje mając pełne serce iadu y nienawiści przeciwko iemu nad nim wykonać mogli» (Ibid. P. 68).

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid. P. 69–70.

<sup>17</sup> «Naród Żydowski zawsze był chciwy na rozlewanie krwi niewinny» (Ibid. P. 70–72).

<sup>18</sup> «W Piśmie Świętym pokazuje się to iż ten Naród Żydowski iakoby z przyrodzenia był zawsze y jest serca okrutnego» (Ibid. P. 70).

<sup>19</sup> «A że wszytek Naród Żydowski od tych dwunastu Synów Jakobowych dzieli się na dwanaście pokolenia, zeczym wszyscy Żydzi z pokolenia swego są jako wilcy drapieżni y okrutni. Y ci którzy są z pokolenia Josepha stali się potym wyrodkami, kiedy in unum facinus contra Dominum conspirarunt. Święci Prorocy przyrównywiają ten Naród złośliwy do wilków drapieżnych do lwów okrutnych, do bestey iadowitych, y sam Chrystus Pan nazywa ich węzami i płodem jaszczorczym» (Ibid. P. 71).

<sup>20</sup> «A iako byli okrutnymi w rozlewaniu krwi niewinny, w Psalmie 13 o tym mamy: kiedy Prorok Dawid święty mówi Veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem, prędkie nogi ich do rozlewania krwi, tak, że y dziatkom swym niefolgowali, gdy Syny y Córki swe zabijali, a krew ich czartowskim Bałwanom na ofiarę wylewali, iako świadczy tenże prorok S. Psal. 105...» (Ibid. P. 71).

<sup>21</sup> «W historyach Indyey podziemney czytamy, iż w Mexiku mieście sławnym przed przyściem Ewangeliey świętey, na ofiarę czartu dwadzieścia tyięcy serc dziatek niewinnych, na każdy rok ofiarowano, które matki swemi rękoma zabijały. Wielkie okrucieństwo. Ale iż to byli Poganie nie mając wiadomości o Bogu prawdziwym, znośniejszy to był

ich błąd, y grzech przed Bogiem, niżeli Żydów którzy Boga prawdziwego odstąpiwszy, po niewysławionych dobrodzieystwach które im pokazał, czartom taką ofiarę czynili, krew dziełek swoich onym ofiarując» (Ibid. P. 71–72).

<sup>22</sup> «Naród Żydowski, iż nie był nigdy wdzięczen dobrodzieystw Boskich, pokazuje się z Pisma Świętego» (Ibid. P. 72–74).

<sup>23</sup> «Pochodziło to im z wielkiej nienawiści y zazdrości przeciwko niemu, iako mówi Thomasz S. Doctor Anyelski...: videbant, unquit, evidētia signa Divinitatis; sed odio et invidia Christi, ea peruertebant, et verbis eius quibus se filium Dei fatebatur, credere noluerunt. Dlaczego sam Zbawiciel to aggrawuje Ioan.15. uskarżając na nich, mówiąc: Gdybym był nie przyszedł, y onym niemówiłem, niemieliby byli grzechu; teraz tedy nie mają wymówki od grzechu swego. Y gdybym był do tego nie czynił poczynków między nimi, których żaden inny człowiek nie czynił, grzechu by nie mieli; teraz tedy y widzieli, y w nienawiści mają mnie, y Oycy mego. Zaczyn żadna ich niewiadomość wymawiać nie może.» (Ibid. P. 86).

<sup>24</sup> «gdyby Chrystusa Pana Żydowie poznali byż Synem Bożym, tak iako go Apostołowie poznali, a nie iako Judasz, tedyby go nigdy nie ukrzyżowali» (Ibid. P. 91).

<sup>25</sup> «per ignorantiam, non tamen ignoranter» (Ibid. P. 91).

<sup>26</sup> «Y lubo to z niewiadomości uczynił, jednak radniejszy ieszcze zostaie iż za tym trafunkiem nieprzyziaciela swego zgładził z świata. Takim sposobem niewiadomości ignoranter grzeszyli Żydowie ukrzyżowawszy Chrystusa Pana o którym gdyby byli wiedzieli iż on był prawdziwie Synem Bożym tedy radnieyby go ieszcze byli zabili» (Ibid. P. 92–93).

<sup>27</sup> Ibid. P. 93.

<sup>28</sup> Ibid. P. 103.

<sup>29</sup> «Czego gdy słuchać nie chcieli, ale iadu pełni ieszcze tym barziej na Pilata nalegali aby go iako nayprędzey ukrzyżował» (Ibid.)

<sup>30</sup> Ibid. P. 104.

<sup>31</sup> «Naród Żydowski terazniejszy trwając w błędach swego niedowiarstwa, nie mniej jest podobny w okrucieństwie Oycom swoim, którzy Chrystusa Pana Ukrzyżowali» (Ibid. P. 110–112).

<sup>32</sup> «Dziwuią się Żydowie, iako Pharao król Egiptu, był tak serca zatwardzialego, iż widząc tak wiele dziwnych cudów które Bóg przez Moyżesza czynił w oczach iego, aby lud Izraelski wybawił z iego niewoli: a przecie temu wszystkiemu niedawał wiary, aż do ostatniej zguby swoiey, przeciwiąc się woli Bożey... Kto uważy ślepotę Żydowską

daleko bardziej dziwować się każdy musi zatwardziałości serca ich, aniżeli Pharaonowi który Boga nie znał» – «a przecie iako Oycowie ich, tak i plemię to nieszczęśliwe, mocy... Boskiey tego nie przypisują, y w tym uporze y w zatwardziałości serca swego, aż do ostatniey zguby swoiey trwać usiłują: to przeklectwo Oyców swoich na się biorąc, gdy instygowali na krew iego niewinną przed Pilatem, wołając, sanguis eius super nos et super Filios nostros. Y w takiey mają nienawiści Chrystusa Pana y wszystkie iego sprawy Boskie, iż woleli by wszystkim czartom, abo Bałwanom Pogańskim, ofiarować, y za Bogi one przyjąć, niżeli Chrystusowi Panu oddać pokłon Boski, jako to Tostatus Abulensis dowodzi» (Ibid. P. 110–111).

<sup>33</sup> «Y tak zaprawiują Żydzi Syny i potomki swe nieszczęsne, do nieugaszoney nienawiści y złości przeciwko Chrystusowi Panu, y wszystkim Chrześcianom, gdy dziatki ich mordują, okrutnie krew z nich niewinną wylewając, jako niekiedy Elephantów zaprawiano y poduszczano zauszając ich, do bitwy krwawey na wojnę, pokazując im krew złagod, kiedy ich mieli spuszczać przeciwko nieprzyjacielowi... Zaczyn Żydzi przeciwko Chrześcianom mają zauszone serce, krwie ich zawsze pragnący. A na wzgardę męki iego przenaświetszey, którą cierpiał na Kżyżu Chrześcianów krzyżowali, a kiedy nie mogli tego okrucieństwa nad Chrześcianami wykonać, tedy Obrazy Chrystusa Pana, na krzyżu przybiiali y okrucieństwo swoje nad tym obrazem iakoby żywym wykonywali, iako świadczy Sigibertus in Anno 764 et Athanasius in lib. de Crucifixione Imaginis Christi Domini.

Jeszcze i to Żydzi na uraganie z Chrześcian zwykli byli na każdy rok tę Ceremonią odprawować, to iest Obraz Amana, o którym iest Historya w Xięgach Hester, krzyżować: iakoby na pamiątkę tego, iż Amana nieprzyjaciela narodu Żydowskiego, król Assuerus zawiesić kazał, na tey szubeniczy którą był Mardocheuszowi Żydowi nagotował. Y ten dzień, którego tę Ceremonią odprawowali, za wielkie święto sobie mieli, która ich wielka nieprawość Cesarze Chrześcianańscy postrzegli, osobliwie Hondryus y Theodosius, iż Żydzi tę ceremonią odprawowali na wzgardę, y naśmiewisko Chrystusa Pana Ukrzyżpianego y Wiary iego świętey Chrześcianańskiej, srogie karania przeciwko temu postanowili, aby się Żydzi tego na potym ważyć nigdy nie smieli... Ale Żydzi nic dobrego niechcąc zaniechać tey swoiey nieprawości, przecie potajemnie dzieci Chrześcianańskie krzyżowali co gdy się pokazało na nich, za Panowania Theodozyusza mniejszego srogo o to Żydów karał... Ale to Żydom nic

nie pomogło gdyż to okrucieństwo nierazy potym po Żydach się pokazywało» (Ibid. P. 111–112).

<sup>34</sup> «Panowie Chrześcijańscy niektórzy dla takich ich nieprawości, w swym Państwie ich strymać nie mogli» (Ibid. P. 112 и сл.).

<sup>35</sup> «Kiedy się już byli wielce zagaścili y wkrzewili, przeciwko któremu złościwemu narodowi, także heretykom, Saracenom, Poganom, y wszelakim bluźniercom, postanowił Urząd święty Inkwizitorski, który by takich jeżeliby się który taki w jego Państwie znajdował na gardle karano» (Ibid. P. 113).

<sup>36</sup> «Żydów o takie okrucieństwo, jednych ogniem spalono, a inszych wszystkich z miasta precz wypędzono» (Ibid. P. 113).

<sup>37</sup> «W Koronie Polskiej, iako wiele ten naród przeklęty dziełek Chrześcijańskich pomordował! Świadkiem iest Kraków, Poznań, Piotrków, Sochaczów, Lublin, Tarnów, Bielsk, Szydłów... y rzadko znajdziesz które miasto, miasteczko, kiędy Żydzi osiedli, żeby się tam ich okrucieństwo iakie nad Chrześcijańskimi dziełkami nie pokazało. Niewspominając iako też y w Litwie złego narobili. A cóż na Ukrainie! sam tylko Pan Bóg wie. Kiędy Żydzi panują nad Chrześcijanami arendując wielkie majątności, iako im to tam takie nieprawości impune uchodzą, gdysz oni przez krwi Chrześcijańskiej dla swych sprośnych y brzydkich supersticiej y zabobonów, y dla czarów nie mogą się obyć: iako się to pokazuje z tey ich Konfessaty wyjętej z Księg Trybunalskich Lubielskich w roku 1598» (Ibid. P. 113).

<sup>38</sup> [Ruszel P.] Fawor Niebieski podczas Szcześliwej Elekcyey, na Królestwo Polskie Pana naszego miłościwego Iana Kazimierza Króla Szwedzkiego miastu Lublinowi, czasu gwałtownego niebezpieczeństwa od swawolnych Kozaków, cudownym sposobem, roku 1648 die 10. Novembr (sic!) od Boga pokazany, a za staraniem pilnym X. Promotora S. Crucis, in Conventu Lubl. Fr. Pauli Ruszel, S.T.M. Ordinis Praedicatorum do druku podany. Lublin, 1649. Этому сочинению посвящена упомянутая статья Ф. Сысина (см. прим. 8).

<sup>39</sup> [Ruszel P.] Fawor Niebieski, p. a2–a2 vers.

<sup>40</sup> Понятие «химического антисемитизма» предложено Г. Лангмуиром для обозначения особого средневекового феномена, пережившего, правда, Средние века. Этот вид антисемитизма находит свое характерное выражение в представлениях о якобы практикуемых еврейскими общинами ритуальных убийствах, осквернении причастия, похищении христианских детей ради использования их крови,

отравлении колодцев и распространении заразы, связях с дьяволом, подготовке заговора против христиан и т.п. Для обозначения этого «химерического антисемитизма», неразрывно связанного с этнической иудеофобией и богословским антииудаизмом, пока не найдено более адекватного определения. «If by “antisemitism” we mean not only its racist manifestation but all instances in which people, because they are labeled Jews, are feared as symbols of subhumanity and hated for threatening characteristics they do not in fact possess, then antisemitism in all but name was widespread in northern Europe by 1350, when many believed that Jews were beings incapable of fully rational thought who conspired to overthrow Christendom, who committed ritual crucifixions, ritual cannibalism, and host profanation, and who caused the Black Death by poisoning wells – even though no one had observed Jews committing any of those crimes. Unknown to the ancient world, antisemitism emerged in the Middle Ages, along with so many other features of later Western culture. It is one contribution to which historians of the majority cannot point with pride, so most medievalists have avoided discussing it until very recently» (*Langmuir G.I. Toward a Definition of Antisemitism. Berkeley, 1990. P. 302*). Именно в «химерических представлениях» Лангмуир справедливо усматривает *differentia specifica* средневекового антисемитизма (*Ibid. P. 334–338, 341 и сл.*).



*Виктория Мочалова (Москва)*

### **Иудеи между католиками и протестантами в Польше XVI–XVII вв.**

Польша XVI века – процветающая европейская страна, населенная разными народами, многоконфессиональное государство, где сосуществуют различные христианские деноминации (католики, православные, армяне-грегориане, с 1596 г. – униаты; протестанты: кальвинисты, лютеране, ариане, чешские братья), а также иудеи (раввинисты и караимы) и мусульмане. Эта пестрая этноконфессиональная картина по необходимости обуславливает внутреннюю политику государства, создает объективные предпосылки для межконфессионального взаимодействия и некоего, условно говоря, «диалога культур», определяет атмосферу общественной жизни, отличную от характерной для монокультурных, моноэтнических государственных образований. «Вписанное» в эту пеструю картину «чуждое» (этнически, конфессионально, лингвистически) еврейское население оказывалось здесь далеко не единственным меньшинством, вынужденным приспособиться к доминирующей культуре: «чужими» с точки зрения католической ортодоксии являлись и «свои отступники» – протестанты (Brückner 1905), и православные «схизматики». Понятно, что подобное конфессиональное многообразие не одинаково воспринималось и оценивалось в различных сегментах польско-литовского общества (Tazbir 2000: 24–49).

Так, в культурном многоголосии польского общества особый тон принадлежал низовой сатире, в текстах которой иудео-христианское сосуществование предстает в гротескно деформированном отражении, позволяющем, тем не менее, реконструировать и простонародные мифологические представления о «чужом» («Года 1592. В Хеге на ярмарке был

один еврей, у которого было две головы, и обе с бородами, и обеими он говорил и ел»), и традиционный образ еврея-купца, ведущего международную торговлю и обладающего диковинными экзотическими товарами, за которые он запрашивает непомерно высокую цену: «Среди прочих товаров у него была жемчужина, на которой была изображена вся Троянская война и тот конь, в котором сидело войско. Он оценил ее в четыре с половиной миллиона» (Badecki 1950: 299–300); «У еврея, ехавшего в Порту, был ящик восточных бриллиантов, из которых можно делать очки, и мешок жемчужин величиной с орех» (Badecki 1950: 325).

Смешивая элементы реальности с фантастикой, авторы гротескных новелл могут комически отразить как этноконфессиональные отношения периода Брестской унии между православным и католическим населением, так и еврейскую позицию в этом вопросе, включающую и дистанцированность, и фактическую вовлеченность («Года 1606. За Гологурами в лесу в дупле нашли русские книги, которые, говорят, писали ангелы в то время, когда русь с ляхами принимали унию. Никогда такого не было, чтобы эти два народа жили в согласии; русин ради русина свой зуб даст вырвать, а для ляха не захочет и волоска. Сейчас эта книга у арендатора еврея под закладом» – Badecki 1950: 319).

В сатирических текстах этого круга проявляется и знакомство сочинителей с еврейскими обычаями, и стереотипная неприязнь к чужаку: «Того же года евреи писали в землю обетованную, чтобы им было разрешено есть свинину. Но это дело пока рассматривается, ибо тогда им не следовало бы делать обрезание; если и сейчас они пахнут, как свиньи, то потом стали бы как отхожие места» (Badecki 1950: 319).

Еврей может выступать не только как представитель традиционных профессий (купец, арендатор и т.п.), но и как носитель экзотического начала, обеспечивающего занима-

тельность текста. Так, он может заниматься необычными вещами – дрессировать медведей и верблюдов, которые танцуют под его музыку (Badecki 1950: 326), или родить диких детей: у резника Моисея из Равы жена родила семерых весьма сметливых лисят – они выполняют все, что им говорят, но не говорят и не едят вареной пищи и сала, предпочитая тыкву или огурец, танцуют под музыку и живут столько же лет, сколько и человек (Badecki 1950: 338). Функция еврейского персонажа в текстах этого круга могла быть связана с удовлетворением потребности в чудесном, невиданном, небывалом, для чего столь отличный от окружающих реальный прототип, очевидно, давал некоторые основания. В немалой степени этому могла способствовать программная, усиливающая впечатление таинственности дистанцированность иудеев и их самоизоляция внутри общества, которое понималось как чуждое, иногда враждебное, и всегда – как временное пристанище.

Положение евреев в польском обществе характеризовалось парадоксальным сочетанием экономической интегрированности и духовной дистанцированности, носившей обоюдный характер. Не только христианская сторона стремилась к изоляции евреев, вытеснению их на маргинальные позиции в обществе – не в меньшей степени евреи стремились дистанцироваться от христианского мира, ограничить контакты с христианами, исторически отождествлявшимися с идолопоклонниками. Показательно в этом отношении, что лишь в XVI в. некоторые еврейские ученые Польши, например Соломон Лурия (1510–1573), склоняются к исключению христиан из категории идолопоклонников, «поскольку они верят в Божественное Провидение» (Fram 1997: 28). Эпоха Ренессанса и Реформации в Польше становится, в известной степени, переломной и в иудео-христианских контактах, началом сравнительно более заметного взаимного интереса, который

проявляется и во внимании протестантов к еврейской религиозной литературе, и в реакции иудеев на внутрехристианский конфликт.

Некоторые польские авторы XVI в., как, например, хронист Мачей Меховита (ок. 1457–1523), профессор, многократно избиравшийся ректором Ягеллонского Университета, отмечали заметную роль иудеев в экономике – торговле, таможенных и налоговых сборах – и науке («Они используют еврейские книги для изучения искусств и наук, астрономии и медицины»), сельском хозяйстве в Литве и Руси (Miechowski 1517:62–63, 71).

Другой историк, секретарь (с 1520 г.) короля Сигизмунда I, Й.Л. Деций, описывая первые годы его правления (до 1516) и отмечая конфессиональную неоднородность страны, где, помимо католического большинства, проживают «рутены, у которых вера греческая, несколько отличающаяся, подобно тому, как разделены богемцы и Римская церковь; часть населяют армяне», негативно оценивает еврейское присутствие: «но больше живет самого неверного народа – иудеев. Однако у этой религии имелись места, где практиковалась вера» (Decii: 1521: 13).

Еще более негодует по поводу этого факта в своем трактате «о нравах» секретарь следующего польского короля – Сигизмунда II – Михалон Литвин: «В эту землю стекся из всех других земель самый скверный народ иудейский, уже распространившийся по всем городам Подолии, Волыни и других плодородных областей; коварный, ловкий, лживый, подделывающий у нас товары, деньги, расписки, печати, на всех рынках лишаящий христиан пропитания, не знающий иных способов, кроме обмана и клеветы; как доносит Священное Писание, это злейший народ из рода халдеев, развратный, греховный, неверный, подлый, порочный» (Литвин 1550: 88).

Однако последние короли ягеллонской династии тяготели к религиозной терпимости, ставшей характерным признаком «золотого века» польской культуры – эпохи Ренессанса в Польше. Апогеем польской терпимости стала принятая сеймом (1573) Варшавская конфедерация, фактически провозгласившая свободу совести и вызвавшая бурную и неоднозначную общественную реакцию (Skarga 1595; Tazbir 2000: 97–105). Религиозное инакомыслие не было продуктом отечественного производства и имело, таким образом, все основания расцениваться как чуждое, привнесенное извне и потому губительное для чистоты «исконной» веры, а также нежелательное для государства. Однако в условиях ренессансной веротерпимости значительная часть польской элиты, известной своим вольнолюбием и неприятием абсолютизма, проявляет интерес к европейским религиозным новшествам. Поэтому, например, на заседании польского Сейма (1592) может открыто выступать приверженец импортированного лютеранства Свентослав Ожельский, подчеркивающий давнюю традицию толерантности в Польше, благодаря чему здесь мирно сосуществуют люди с различной верой (язычники, православные, гуситы, иудеи), и призывающий следовать этой освященной временем традиции, проявлять религиозную терпимость по отношению к протестантам (Tazbir 2000: 31–32).

Хотя подобного рода программа не распространялась на иудейское население страны, общая атмосфера толерантности способствовала созданию в целом ощущения благополучия. Как идиллическое описывают свое положение в Польше (прибегая к библейским парафразам: «И жили Иуда и Израиль спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею своею» – 3 Цар. 4: 25) даже не идентифицирующие себя с этой страной и ее обществом еврейские ученые XVI – первой половины XVII в. Они положительно оценивают свою нынешнюю ситуацию по сравнению с трудной участью

предшествующих поколений (Fram 1997: 32–33), даже несмотря на понимание хрупкости достигнутого благополучия или имеющие место антиеврейские выступления (Tollet 1986; Węgrzynek 1995).

Толерантные принципы польского правления в XVI в. прославляет в своем труде «Утверждение веры» и житель Великого Княжества Литовского, караимский ученый Исаак бен Абрахам из Трок (Тракая, ок. 1533 – ок. 1594)<sup>1</sup>, отмечающий их резкое отличие от имеющих место в Англии (где «жестоко преследуются, подвергаются неслыханным казням все священники римского папизма, как и вообще все сторонники этой веры»), Испании и Франции (где «подобным же образом столь жестоко уничтожаются все последователи Мартина Лютера, что от этих сообщений волосы встают дыбом»). Примечательно, что, будучи сторонним наблюдателем внутрихристианского противостояния, Исаак как будто беспристрастно фиксирует взаимные преследования католиков и протестантов, однако, интерпретируя отсутствие мира и согласия среди христиан современных ему Англии, Испании и Франции, он утверждает, основываясь на соответствующих стихах Писания (Втор. 7: 15; 30: 7; Ис. 41: 11–12), что столь чудовищная братоубийственная вражда послана этим странам в наказание за их вину в безмерном пролитии крови народа Израиля на основании ложных обвинений, в его изгнании, после которого «ни единого иудея там не осталось». Таким образом, преследования иудеев фактически понимаются как первопричина кровавых столкновений католиков с протестантами.

В свою очередь, польско-литовское государство, «где мы, иудеи, остановились», выгодно отличается от упомянутых стран, ибо здесь власти даровали иудеям охранные грамоты (см.: Goldberg 1985), чтобы, – как пишет Исаак, – они могли жить спокойно и радостно, а тех, кто их преследует, наказы-

вают. Этой благосклонностью к иудеям он объясняет и процветание Польши, отсутствие войн между католиками и протестантами: «Короли и князья этих земель (да приумножит Бог их благоденствие!) – друзья милосердия и справедливости, в силу этого они не чинят никакого беззакония или притеснения живущим в их землях евреям, а потому Бог даровал им внутренний мир и покой, так что даже сторонники различных вер не враждуют друг с другом» (Jizchak 1594: 272–273).

Польша, где не было идеи оградить население от чуждых влияний, как это имело место в Московском государстве (Tazbir 1994: 13), становится оазисом веротерпимости в Европе того времени, прибежищем для инакомыслящих, не находящих места в других европейских странах. Эта неслыханная свобода, рассматриваемая с внешней точки зрения – из Московской Руси Алексея Михайловича, возмущала католика Юрия Крижанича, отождествлявшего «чужое», привнесенное извне – со злом: «У поляков дозволено процветать всяким волкам, пожирающим души, т.е. еретикам. Ибо к полякам сбегаются всех народов еретики, губители душ и служители дьявола, изгнанные из других мест <...> в Польскую землю сходятся и *свободно там живут* (выделено мной. – В.М.) всех народов злодеи: разбойники, воры, изменники, еретики, всякие преступники. И вдобавок приходят туда и целые бродячие народы. Оттого-то и сложены латинские стихи:

Польша – это новая Вавилония,  
Немцев, цыган, армян и шотландцев колония,  
Рай – для евреев, ад – для крестьян,  
Клад для чужеземцев и бродяг из всех стран.  
Земля ее – прибежище для всего мира...».

Положительным контрастом по отношению к этой при-  
скорбной картине служит у тобольского ссыльного, как и у  
многих русских наблюдателей, практика жизни на Руси, где

нет места разного рода еретикам и «сохраняется правая вера», где имеет место «русское самовладство», которое представляется гораздо более достойным, чем «польское беспорядочное правление». Таким образом, гомогенность и закрытость оценивается Крижаничем как чистота, которая может быть осквернена лишь извне, за счет вредоносного импорта, осуществляемого, как показано на негативном примере Польши, либо чуждыми пришельцами (евреи мучают крестьян-христиан, «как бесы мучают души»), либо польскими благородными юношами, привозящими из своих блужданий по чужим странам «чужеземные пороки» (Крижанич 1666: 270–271). Не только заезжий католик, но и видные русские авторы XVII в. связывали представление о вреде и порче с иноземным влиянием, часто – именно с польским. Так, его ровесник Аввакум сокрушается по поводу интереса «бедной Руси» к «латинским обычаям и немецким поступкам», а патриарх Иоаким – по поводу поездок юношей «из царствующего града Москвы в Польское королевство ради учения латинского», после чего вредоносные писания и «тамошние нравы» переносятся в отечество (Остен 1865: 123–125).

Лишь после торжества Контрреформации в польском обществе возобладала католическая точка зрения на диссидентов как на нежелательный импорт, чуждое, заимствованное, как на недавнего пришельца из чужих краев, который в доме истинной хозяйки – католической веры – может иметь лишь то, что она соблаговолит ему разрешить, как красноречиво выразил этот взгляд Ежи Оссолинский. Для лидера Контрреформации, иезуита Петра Скарги также важно подчеркнуть, что протестантская вера – это «новая и пришлая религия, принесшая новое и никогда в землях польской Короны неслышанное учение», а потому ее претензии на духовную власть здесь несостоятельны (Skarga 1597: 74, 87–93).



В изменившейся ситуации наиболее неугодные среди протестантского меньшинства – ариане (Kot 1932; Szczucki 1964), изгнание которых из страны было крайне желательным для католической стороны, в конце концов, преуспевшей в осуществлении этой идеи (1658), становились и наиболее последовательными защитниками принципа веротерпимости. Не случайно именно арианин, поэт Самуэль Пшипковский в 1646 г. обосновывал необходимость терпимости в Речи Посполитой наличием разных вошедших в унию народов, обладающих своими обычаями, языками, верами (Filozofia i myśl 1979: 540).

В условиях многонационального польского государства это противостояние осуществлялось в форме не религиозной войны, а исключительно распространенных и повсеместно принятых устных и письменных дебатов, довольно яростных и ведущихся практически по всем направлениям, вовлекающих в дискуссионную орбиту всех активных членов общества. Так, католики дискутируют с «иноверцами», в частности – кальвинистами и арианами, причем каждая из сторон может толковать и ход полемики, и ее результат как свою победу (ср.: Wojciech 1592; Łaszcz 1592); в свою очередь ариане полемизируют с иудеями и иудействующими, с другими представителями протестантского лагеря. Само создание лагеря польских братьев в Ракове интерпретируется хронистом как результат общей усталости от этих перманентных диспутов: «Люди уже насытились диспутами и сварами, ведь и на сеймах друг с другом публично спорили. В Петркове 12 дней евангелические министры дискутировали с теми, кого называют христианами, в присутствии многих сенаторов и депутатов и достойных людей с королевского двора. Дискутировали неустанно на генеральных синодах, которые почти каждый год проходили в разных местах. И нашлись те, кто сказал, что им уже все на свете опостылело, и они были бы

рады куда-нибудь всем вместе поселиться, исповедуя свою веру» (Lubieniecki 1616: 52–53).

Свидетельство иудео-христианских диспутов содержится в «Утверждении веры» Исаака из Трок, получившего возможность участвовать в них, благодаря тому, что, в отличие от большинства своих единоверцев, он изучал не только Тору, но и светские науки, а также польский и латинский языки. Это позволило ему познакомиться с христианской литературой, поддерживать контакты с христианскими учеными, представителями духовенства. Он упоминает о своих многочисленных теологических дискуссиях со священниками, землевладельцами, видными чиновниками и известными учеными, и вообще с каждым, кто выражал желание поспорить: «Поскольку мне в моей юности представилась возможность прочесть и понять многие сочинения [других] народов на их собственных языках, сблизиться с князьями и видными людьми при их дворах и во дворцах, я мог познакомиться с заблуждениями в сочиненных ими текстах, услышать, как они утверждают неверные взгляды, разделяют диковинные мнения и надуманные гипотезы, и вообще ведут многие неразумные речи» (Jizchak 1594: 9).

Возможно, этот обширный, состоящий из двух частей (апологии иудаизма и критики христианства) труд, пользовавшийся исключительным и долгим читательским успехом как у иудеев, так и – в переводах<sup>2</sup> – у христиан, действительно представлял собой письменную фиксацию реальных диспутов автора с христианами, но нельзя исключить и того, что он явился плодом кабинетного труда, с исчерпывающей полнотой отразившим критические выпады и аргументацию обеих сторон.

Подобно тому, как во времена Римской империи иудеи и христиане совместно становились объектом нападков со стороны язычников (Цельс Философ 2000: 260, Гиршман 2002: 9),

в период Контрреформации и протестанты и иудеи оказываются перед лицом общего атакующего их католического врага, что их до известной степени сближает – не в догматическом смысле, а в аспекте общей судьбы. «Солидарность в несчастье» побуждала гонимых кальвинистов впер-вые усомниться в распространенной христианской интерпретации бедствий еврейского народа как проявления божественного гнева (Nicholls 1993: 273; Ben-Sasson 1973).

Протестанты в своей (рационалистической) критике католицизма выступали против проявлений язычества, «католического идолопоклонства», которое они усматривали, в частности, в поклонении многочисленным святым – и в этом они бесспорно сближались с иудеями, однако эту близость, воспринимаемую внешним взглядом, не следует переоценивать.

Миссионерские цели никогда не упускались протестантами из виду в процессе их полемики с иудеями. Об этом можно судить и по текстам, содержащим критику католической практики наделения городов, костелов, домов патронирующими им святыми. «Где сколько земель, городов, паннов, столько и патронов, Отчего смеются над такими предрассудками иудеи и язычники, Которые потому и богохульствуют на Господа и его учение, Что полагают, будто все эти заблуждения идут от него»<sup>3</sup>, – говорится в анонимном протестантском тексте рубежа XVI–XVII вв. «Ложные боги» (Wogowie 187). Его автор, как и многие протестантские полемисты, начиная с раннего Лютера, очевидно полагал, что очищение христианской религии от этих и подобных им «языческих» предрассудков привлечет иудеев на сторону нового, более совершенного учения, в чем заключалась одна из важных задач истинного христианина.

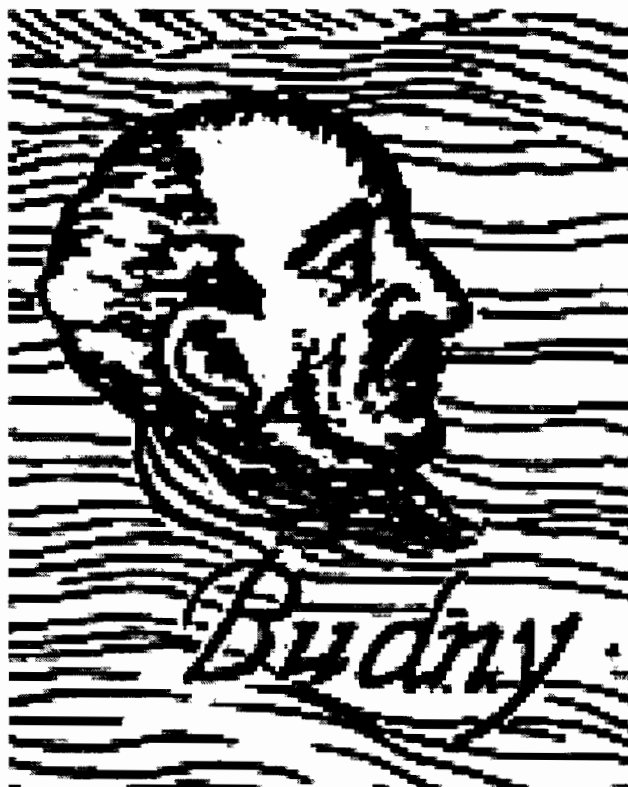
В религиозной мысли этой эпохи отмечалась и тенденция к некоторому, во всяком случае – с внешней точки зрения, иудео-христианскому сближению. Арианская хроника упо-

минает – среди многочисленных вероисповеданий и еретических сект в Польше времен Сигизмунда II – и представителей этой тенденции, так называемых иудействующих (Lubienski 1616: 52). К ним относили христиан, стремящихся вернуться к заключенным в Ветхом Завете истокам и основам веры, отрицающих догмат троичности Бога, божественную природу Христа, склонных следовать некоторым иудейским религиозно-обрядовым нормам (соблюдение субботы, ритуальных требований к пище и др.). Исследователи этого сложного и недостаточно изученного движения связывают его происхождение как с самостоятельным развитием радикальной религиозной мысли, так и с внешними влияниями – со стороны либо проживающих в Польше евреев, которые могли служить источником распространения сведений об иудаизме, либо бежавших сюда из других стран еретиков (Pietrzyk 1993: 23).

Инвективы Лютера в адрес иудеев объясняются, по мнению некоторых исследователей, не провалом его миссионерских попыток в их среде, но скорее его страхом быть причисленным к иудействующим (Funkenstein 1994: 28). В близости к ним обвиняется и лидер литовских антитринитариев Шимон Будный (1530–1593), переведший Библию на польский язык с еврейского оригинала и во многих случаях отступивший от канонической христианской интерпретации текста. Этим обвинениям способствовало и то, что идеал устройства христианского общества Будный усматривал в совершенном (а потому не подлежащем ни пересмотру, ни оттеснению на второй план по сравнению с Новым Заветом) Законе Моисея и в иудейской общине библейского периода, что в Иисусе он видел толкователя, а не подателя Закона (Budny 1583; Kot 1956).

Однако, даже тот факт, что Будный при этом поклоняется Христу, казалось бы, препятствовавший его отождествлению с иудеями, как и его резкое отрицание подобной свя-

зи (например, в трактате «Об основных положениях христианской веры»: «Некоторые смеют утверждать обо мне, что я, покинув Господа Христа, пристал к иудейскому безбожию» – Budny 1576; Merczyng 1913), не останавливает его много-



*Изображение Шимона Будного как «тонущего еретика» в иезуитской карикатуре*

численных критиков и противников, подобно иезуитскому полемисту утверждающих: «Будный у всех вызвал омерзение и перед смертью стал иудеем» (Literatura Ariańska 1959: 319, 604). Следует отметить, что некоторые положения Буд-

ного вызвали интерес и сочувственный резонанс в наиболее просвещенных еврейских кругах. Так, труд Исаака из Трок свидетельствует о его внимательном знакомстве с текстами, публиковавшимися этим и другими лидерами польской Реформации.

Если в иезуитской карикатуре Шимон Будный изображался как поглощаемый бездной еретик, то Исаак из Трок неоднократно уважительно отзывается о нем как об ученом, цитирует его (например: «...как об этом пишет ученый, новейший христианский переводчик Шимон Будный в своем комментарии к Эзре в конце второй главы» – Jizchak 1594: 50; ср. также: 91, 95). Опровергая христианские утверждения о том, что Моисеев Закон не вечен, ибо с появлением Иисуса был заменен Новым Заветом, Исаак завершает свое доказательство ссылкой на одно из сочинений этого «христианского ученого» (Budny 1583), утверждающего, что божественный Закон, данный Израилю через Моисея, пребывает вечно, и кроме него никакой иной не может считаться божественным. А все те, кто утверждает, что существует два закона – один Моисея, а другой – Иисуса, находятся в заблуждении, поскольку Иисус не давал никакого Закона, но многократно призывал исполнять Моисеев Закон, в обоснование чего Будный «привел многие доказательства из пророков и доводы разума, как можно видеть на страницах 39, 41 и в других местах этого сочинения» (Jizchak 1594: 120). Выступая с критикой присутствующих в Евангелиях противоречий (в чем ему предшествовали как раз иудействующие), Исаак признает, что большую их часть он почерпнул именно из «нового перевода Шимона Будного» (Jizchak 1594: 283).

Опровергая догмат о божественности Иисуса, Исаак ссылается на «многих ваших (т.е. христианских. – В.М.) ученых», которые принадлежат к сектам эбонитов, серветиан и ариан, отделившихся от католиков и лютеран и признающих

единство Господа, отрицая, таким образом, догмат троичности. Среди них он отмечает Миколая Паруту как автора латинского труда «De uno vero Deo», Мартина Чеховица как автора написанных по-польски сочинений «Диалоги» («Христианские беседы, называемые по-гречески Диалогами, ты же их можешь назвать великим катехизисом, в каковых беседах разные рассуждения о важнейших догматах христианской веры, а в особенности об еврейских неправдах, которыми они стремятся уничтожить Иисуса и Евангелие, старательно написанные и изданные Чеховицем» – Czechowic 1575; Мочалова 2000: 131–136, 144–147) и «Три дня» (Czechowic 1578), не только обнаруживая свою осведомленность в христианской полемической литературе, не просто солидаризируясь с выраженной в приводимых трудах точкой зрения, но и утверждая, что эти и многие другие ученые из упомянутых «сект» достаточно убедительно доказали несостоятельность догмата о Троице, освобождая его от необходимости продолжать полемику по этому вопросу (Jizchak 1594: 86).

Примечательна проявляемая Исааком из Трок осведомленность в догматических различиях, существующих между католиками и протестантами. Ведя свою полемику с христианами, он учитывает взгляды обеих противоборствующих сторон – как в тех случаях, когда они различаются («Ведь вы, евангелики, придерживающиеся учения Мартина Лютера, обвиняете всех последователей римского папизма, в идолопоклонстве в их церквях!» – Jizchak 1873: 42–43), так и в тех случаях, когда они совпадают: «Христиане, как сторонники римских папистов, также называемые католиками, так и приверженцы Мартина Лютера, именуемые также евангеликами, приводят этот стих<sup>4</sup> в доказательство своей веры в Троицу, поскольку они утверждают, что слово [elohim], которое здесь употреблено во множественном числе, означает Троицу, а именно Отца, Сына и Святого Духа». Это, разумеется,

подробно критикуется автором с позиций иудейского монотеизма (Jizchak 1594: 78).

Толкуя стих «Слушай, сын мой, наставление отца твоего, и не отвергай завета матери твоей» (Притчи 1: 8) и некоторые сходные библейские места, Исаак вновь обращается к переводу Будного, подчеркивая правильность его понимания «учения» как «завета», а вместе с тем обнаруживая знакомство с сочинениями другого протестантского теолога: «Невозможно сказать, что царь Соломон или одна из его жен имели в виду какой-то иной Закон, кроме Моисеева, что вынужден был признать и Мартин Чеховиц в своем сочинении “Диалог”, на странице 85, хотя он в этом толковании и не согласен со мной».

В значительной степени импульсом к написанию как этого труда, так и следующего полемического сочинения того же автора – «Ответ Якуба из Бэлжиц еврею, на диалоги Мартина Чеховица, на который, в свою очередь, отвечает еврею Якову тот же Мартин Чеховиц» (Czechowic 1581; Rosenthal 1966; Мочалова 2000: 136, 147) – послужило его стремление отмежеваться от ассоциаций ариан с иудействующими. Ведущий многочисленные диспуты с «новыми и придуманными евреями», «необрезанными евреями», т.е. иудействующими, а также с «настоящим и старым евреем» – Якубом из Бэлжиц, Чеховиц видит свою задачу в том, чтобы «этого еврея вкупе с другими убедить», а также укрепить в истинной христианской вере колеблющихся и спасти смутившихся в ней простаков, прельщенных «многими хитроумными новыми неверными евреями» (Czechowic 1581).

В эпоху Реформации и особенно после Тридентского собора иудео-христианские отношения как будто выступают несколько приглушенно по сравнению с внутрехристианским противостоянием. Тема иудаизма и порочности его последователей становится скорее разменной картой в этом цент-



ральном конфликте эпохи, подручным инструментом полемики, острие которой направлено в иную сторону. Это очевидно и в распространяемых католической церковью обвинениях иудеев в осквернении гостии, в значительной мере призванных убедить придерживающуюся иных воззрений протестантскую аудиторию (ср.: *Vogowie 187*) в обоснованности католических представлений о пресуществлении святых даров (Мочалова 2001: 226–228). Порочащее сопоставление с иудаизмом обнаруживаются в выступлениях обеих сторон католико-протестантского противостояния (Nowak 1968), становится общим местом во внутрехристианской полемике.

Анализ текстов показывает, что в процессе подобной полемики происходят и известный интеллектуальный обмен, и попытка убедить противника путем его сопоставления с заведомо негативным объектом. Это имеет место и в цитированных выше «Ложных богах», где католикам предлагается познакомиться с насмешливой реакцией на их верования со стороны иудеев и язычников, и в «Христианских беседах» Чеховица, где указана общая причина заблуждений как католиков, так и иудеев (и те, и другие недостаточно обращены к Священному Писанию как источнику истины, придавая слишком большое значение человеческим сочинениям, принадлежащим соответственно отцам церкви или раввинам). Объединяет католиков и иудеев также и путь, встав на который они могли бы освободиться от своих заблуждений, – признание отстаиваемого протестантами приоритета Писания, осознание их правды (Czechowic 1575).

В полемических сочинениях разного происхождения могут «зеркально» совпадать не только аргументы сторон, но и приемы, и ссылки: так, еврейский оппонент Якуб из «Ответа» Чеховица объясняет, что вступить в спор с арианином его побуждает изречение Соломона из Книги Притчей (26:

4–5): «Не отвечай глупому по глупости его, чтоб и тебе не сделаться подобным ему; но отвечай глупому по глупости его, чтобы он не стал мудрецом в глазах своих». В свою очередь, выступая против арианина Чеховица (Czechowic 1594), видный иезуит Мартин Лащ ссылается на то же изречение, уточняя, что обычно иезуиты действуют в духе максимы «не отвечай глупцу», а он в данном случае предпочитает вторую – «отвечай, чтобы он не казался себе мудрым» (Łaszcz 1597).

Приглашенный в польско-литовское государство в 1564 г. орден иезуитов как авангард контрреформационного наступления на широко понимаемые ересь и еретиков, что вызывало протесты не только среди протестантов, но и среди католиков (см.: *Literatura antyjezuicka* 1963), придал этим дискуссиям еще большую остроту, стремясь перевести их в практическую плоскость. Призванный бороться с отклонениями от католической веры, этот орден вместе с тем проявлял особую враждебность по отношению к евреям и иудаизму (Baron 1976: 84).

В «Житиях святых» (1579)<sup>5</sup> – первом такого рода произведении на польском языке, – принадлежащих перу знаменитого борца с иноверцами, иезуитского теолога и проповедника Петра Скарги (1536–1612), еврейская тема представлена в тесном переплетении с протестантской. Например, глава «Еврейская ненависть к христианам» соседствует с описанием Никейского Собора и осуждения основоположника нынешней ереси – Ария (Skarga 1579: 524); прославление деяний «бича Божьего» – доминиканца Иоганна Капистрано, одно имя которого приводило польских евреев в содрогание, – включает одновременно и его борьбу с гуситами, еретиками, и обращение в Риме еврея Гагелло и сорока других евреев (Skarga 1859: 335–338). Идеалом христианского поведения для Скарги является Игнатий Лойола, открывший «дом просвещения в христианском учении иудеев, которые обраща-

ются в святую веру» и получивший на это содержание у папы (Skarga 1579: 91–99).

Содержащиеся в этом популярнейшем и широко читавшемся сочинении кровавый навет на евреев (Skarga 1579: 219–220), сведения о евреях-чернокнижниках (Skarga 1579: 132, 524), призыв к необходимости принуждать евреев и язычников слушать Евангелие, а еретиков – верить (Skarga 1579: 221) имели для отношения общества к иудейскому и протестантскому меньшинствам весьма драматические последствия.

В посвященной Скарге надгробной речи (28.9.1612) Фабиан Бирковский говорил о его глубокой учености, богатом красноречии, всякий раз применяемых им по отношению к любым формам инаковерия: «Когда видел он Польскую Корону, оскверняемую еретиками, – огненной своей проповедью выжигал он из них кальвинское, арианское богохульство, греческое отщепенство, а потом вводил их в католический Костел». Таким образом Скарга, «весьма презиравший греческое отщепенство», многих избавил «от еретической проказы». Когда «новокрещенцы, татары, евреи стремились к святой воде и святой Католической Церкви, он сопровождал их с великой охотой, призывая ассистировать этому акту великих людей <...> В лето Господне 1595 в костеле краковского замка он сопровождал вместе с Ее Величеством королевой к святому крещению еврея Иоска Пелетовича» (Skarga 1579: XVII).

Польские протестанты могут представляться иезуиту Скарге еще большими врагами, чем иудеи, которые никогда не принимали христианской веры, а, следовательно, не нарушали данной клятвы, никакого раскола в вере не совершают и христианина в свое еврейство не заманивают (Skarga 1592). Поэтому он мирится с существованием в польских городах синагог иудеев, но оправдывает погромы протестантских соборов, называемых им «еретическими синагогами». В

своих «Сеймовых проповедях» Скарга, обладавший особым влиянием и как придворный проповедник короля Сигизмунда III, призывает к единству веры (Skarga 1597: 53–72), к преодолению протестантской «ереси» и отмене толерантных законов – Варшавской конфедерации, которые, по его убеждению, могут привести к гибели государства (Skarga 1597: 74, 87–93).

В 30-е годы XVII в. другой иезуитский проповедник, Войчех Чечишевский, обосновывал невозможность мириться с инакомыслием, прибегая к своеобразным этимологическим экскурсам: «еретики (распространенное в католической полемической литературе наименование протестантов. – В.М.) и схизматики (т.е. православные. – В.М.) называются диссидентами», поскольку *dissidentes* означает *distantes* – «ибо их веры от нашей веры отстоят на большую дистанцию, чем небо от земли» (Augustyniak 2000: 95). Множество выступлений подобного рода позволяют судить, какое сопротивление встречал на своем пути зарождающийся европейский плюрализм.

Отношение к «чужому» – в самом широком смысле – позволяет осознать характер и облик данной культуры, деятели которой, если они способны актуализировать свой творческий потенциал, свой динамизм, открытость, готовность к диалогу, могут существенно ее обогатить. Представляется, что религиозный и культурный плюрализм как реальность польского общества XVI–XVII вв. являл собой вызов всем присутствующим на культурной сцене. На этот вызов они поневоле отвечали, однако их «диалоги» оставались преимущественно совокупностью монологов, лишь утверждая самих участников в их изначальной правоте. Вместе с тем, сложный контекст межконфессиональных отношений в Польше периода Реформации и Контрреформации побуждал живущих здесь людей пытаться осмыслить меняющуюся реальность и

соотноситься с ней, несмотря на разного рода препятствия: нетолерантность консервативных католических кругов, пафос борьбы реформаторов или прочную у еврейского населения традицию изоляционизма, игнорирования «чужой» жизни. В свою очередь, в совокупности эти попытки создавали многомерную систему взаимодействия разных культур в границах одного государства, не лишенную драматизма и глубины.

### Примечания

<sup>1</sup> См. о нем, в частности: Bersohn 1905.

<sup>2</sup> Латинский перевод с полемическим комментарием (И.К. Вагензейля) «Утверждения веры» вошел в сборник под общим названием «Tela ignea satanae» (Altdorf, 1681), английский перевод М. Мокатты вышел в Лондоне в 1851 г., двуязычное издание с переводом на немецкий язык – в 1873 г.

<sup>3</sup> Partz w domich, patrz w kościelech i na kamienicach,  
Wszędy pełno bałwanów, słupów, jawnych licach.  
Gdzie ile ziem, miast, panów, tyle i patronów,  
Skąd Żydom i poganom śmiech z tych zabobonów,  
Którzy stąd bluźnią Pana i naukę jego,  
Mniemając, by te błędy wszystkie poszły z niego.  
Przetoż Panie, zlituj się, a zatrac te bogi,  
Króluj sam, a wyswobódź z błędu lud ubogi

<sup>4</sup> В начале сотворил Бог небо (Быт. 1: 1).

<sup>5</sup> Существуют многочисленные издания XVI–XVII вв. этого памятника польской агиографии (в том числе 8 прижизненных); есть сведения о его рукописном русском переводе (Nowy Korbut 1965: 236–237).

### Литература

Гиршман 2002 – *Гиршман М.* Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности / Пер. Г. Казимовой. М., 2002.

Крижанич 1666 – *Юрий Крижанич.* Политика / Подгот. В.В. Зеленин. Пер. и коммент. А.Л. Гольдберга. М., 1997.

Литвин 1550 – *Михалон Литвин.* О нравах татар, литовцев и москвитян (1550) / Пер. В.И. Матузовой. Отв. ред. А.Л. Хорошкевич. М., 1994.

Мочалова 2000 – Мочалова В. «Евреи» и «грех» в польской литературе XVI–XVII вв. // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 130–153.

Мочалова 2001 – Мочалова В. Евреи – «инициаторы» христианских чудес // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 218–231.

Остен 1865 – Остен. Памятник русской духовой письменности XVII в. Казань, 1865.

Цельс Философ 2000 – Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. От Тацита до Артемидора / Введ. и коммент. М. Штерна. Под ред. Н. Брагинской. М.; Иерусалим, 2000. Т. II. Ч. I. С. 213–285.

Augustyniak 2000 – Augustyniak U. Non de fide, sed de securitate pacis // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. 2000. T. XLIV. S. 71–99.

Badecki 1950 – Polska satyra mieszczańska. Nowiny sowiżrzańskie / Opr. K. Badecki. Kraków, 1950.

Baron 1976 – Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews. V. XVI. N.Y., 1976.

Ben-Sasson 1973 – Ben-Sasson H.H. Jews and Christian Sectarians: Existential Similarity and Dialectical Tensions in Sixteenth-Century Moravia and Poland-Lithuania // Viator. Medieval and Renaissance Studies. 1973. V. 4. P. 378–384.

Bersohn 1905 – Słownik biograficzny uczonych Żydów Polskich XVI, XVII i XVIII wieku / Zebrał i treściwie opisał Mathias Bersohn. Warszawa, 1905.

Bogowie – Bogowie faiszywi. Nieznany pamflet antykatolicki z XVI wieku / Publ. A. Kawecka-Gryczowa // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. XXV. 1981.

Brückner 1905 – Brückner A. Różnowiercy polscy. Skice obyczajowe i literackie. Warszawa, 1905.

Budny 1576 – Budny S. O przedniejszych wiary chrystiańskiej artikulech, to jest o Bogu jedynym, o Synu jego i o Duchu świętym. Łosk, 1576.

Budny 1583 – Budny S. O urzędzie miecza używającym (1583) / Wyd. St. Kot. Warszawa, 1932.

Czechowic 1575 – Czechowic M. Rozmowy Chrystyjańskie, ktore z greckiego nazwiska dialogami zowią. / Opr. A. Linda, M. Maciejewska, L. Szczucki, Z. Zawadzki (Ser. Biblioteka Pisarzy Reformacji. Warszawa-Lódź, 1979. № 12).

Czechowic 1578 – Czechowic M. Trzech dni rozmowa o dzieciokrzęństwie. Łosk, 1578.

Czechowic 1581 – Odpis Jakóba Żyda z Belżyc na Dyalogi Marcina Czechowica: na który zaś odpowiada Jakóbowi tenże Marcin Czechowic. Kraków, 1581.

Czechowic 1594 – *Czechowic M.* Plastr na wydanie Nowego Testamentu przez ks. Jakuba Wujka S.J. Raków, 1594.

Decii 1521 – *Jodoci Ludovici Decii De Sigismundi regis temporibus liber III* / Wyd. W. Czermak. Kraków, 1901 (Biblioteka Pisarzy Polskich. T. 39).

Fram 1997 – *Fram E.* Jewish Law and Life in Poland. 1550–1655. Cincinnati, 1997.

Funkenstein 1994 – *Funkenstein A.* Jews, Christians, and Muslims: Religious Polemics in the Middle Ages // *The Jews in European History. Seven Lectures.* N.Y., 1994. P. 23–38.

Goldberg 1985 – *Jewish Privileges in the Polish Commonwealth. Charters of Rights granted to Jewish Communities in Poland-Lithuania in the Sixteenth to Eighteenth Centuries* / Ed. by J. Goldberg. Jerusalem, 1985.

Jizchak 1594 – *Chizzuq emuna. Befestigung im Glauben, von Jizchak, Sohn Abrahams, neu herausgegeben / Uebers. v. D. Deutsch.* Breslau u. Sohrau, 1873.

Kot 1932 – *Kot St.* Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych arianami. Warszawa, 1932.

Kot 1956 – *Kot St.* Szymon Budny. Der größte Haeretiker Litauens im 16. Jahrhundert. Graz; Köln, 1956.

Literatura antyjezuicka 1963 – *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578–1625. Antologia* / Opr. J. Tazbir. Warszawa, 1963.

Literatura Ariańska 1959 – *Literatura Ariańska w Polsce XVI wieku. Antologia* / Red.: L. Szczucki, J. Tazbir. Warszawa, 1959.

Łaszcz 1592 – *Łaszcz M.* Pogrom Lewartowski. Kraków, 1592.

Łaszcz 1597 – *Łaszcz M.* Recepta na plastr Czechowica. Kraków, 1597.

Lubienecki 1616 – *Lubienecki A.* Poloneutychia abo Polskiego Królestwa szczęście a przy tym i W. Księstwa Litewskiego. Warszawa; Łódź, 1982.

Miechowski 1517 – *Opis Sarmacji azjatyckiej i europejskiej.* Wrocław, 1972.

Merczyng 1913 – *Merczyng H. S.* Budny jako krytyk tekstów biblijnych. Kraków, 1913. S. 85–88.

Nicholls 1993 – *Nicholls W.* Christian Anti-Semitism: a History of Hate. Northvale, New Jersey; London, 1993.

Nowak 1968 – *Nowak Z.* Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII w. Gdańsk, 1968.

Nowy Korbut 1965 – Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie / Pod kier. R. Pollaka. Warszawa, 1965. T. 3.

Pietrzyk 1993 – *Pietrzyk Z.* Judaizers in Poland in the Second Half of the Sixteenth Century // *The Jews in Old Poland. 1000–1795* / Ed. by A. Polonsky, J. Basista, A. Link-Lenczowski. London, 1993.

Filozofia i myśl 1979 – *Filozofia i myśl społeczna XVII w.* / Opr. Z. Ogonowskiego. Warszawa, 1979. Cz. I.

Rosenthal 1966 – *Rosenthal J.* Marcin Czechowic and Jacob of Bejłyce: Arian Jewish Encounters in Sixteenth-Century Poland // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research.* 1966. Vol. 34. P. 82–86.

Skarga 1579 – *Piotr Skarga.* Żywoty świętych. Wieden, 1859.

Skarga 1592 – *Piotr Skarga.* Upomnienie do ewangelików i do wszystkich społeczeństw niekatolików. Kraków, 1592.

Skarga 1595 – *Piotr Skarga.* Proces konfederacyjnej. Kraków, 1595.

Skarga 1597 – *Piotr Skarga.* Kazania Sejmowe. BN, S. I, № 70 / Opr. J. Tazbir przy współud. M. Korolko. Wyd. 5. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1995.

Szczucki 1964 – *Szczucki L.* Marcin Czechowic (1532–1613). Studium z dziejów antytrynitaryzmu polskiego XVI w. Warszawa, 1964.

Tazbir 1994 – *Tazbir J.* Tradycje wieloetnicznej Rzeczypospolitej // *Inni wśród swoich.* 1994. S. 12–23.

Tazbir 2000 – *Tazbir J.* Konfederacja warszawska // *Państwo bez stosów i inne szkice. Prace wybrane* / Pod red. St. Grzybowskiego. Kraków, 2000. T. I. S. 97–105.

Tollet 1986 – *Tollet D.* Les manifestations anti-Juives dans le Pologne des Wasa (1588–1668) // *Revue d'histoire moderne et contemporaine.* 1986. № 33. P. 427–439.

Węgrzynek 1995 – *Węgrzynek H.* «Czarna legenda Żydów». Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995.

Wojciech 1592 – *Wojciech z Kalisza.* Krótkie a prawdziwe opisanie dysputacyjnej, która była w Lewartowie A.D. 1592.



*Наталья Старченко (Киев)***Евреи на Волыни в конце XVI – первой трети XVII в.:  
некоторые наблюдения над непростым соседством**

Мои наблюдения ни в коей мере не претендуют на целостность освещения положения еврейских общин и отдельных их представителей на Волыни в раннее Новое время, тем более, что материалы судебных книг, которые я использую в качестве источника, отражают скорее конфликтную сторону взаимоотношений разных групп населения. Свидетельства тяжущихся сторон в судебном процессе – это не столько слепок реальности, сколько демонстрация риторики, попытка спрятать истинные мотивы и действия, за которыми нелегко, а часто и невозможно отследить истинный ход событий. Между тем апелляция к нормам или представлениям о них в свидетельствах сторон, «проговорки» документа, введение в широкий контекст на первый взгляд уникальных дел, казусов может помочь уловить определенные тенденции. Потому я, конструируя свой текст, сознательно выбирала прецеденты, героев которых с наибольшей долей вероятности можно «заподозрить» в нелюбви к ближнему своему – еврею. Хочу подчеркнуть, что таких дел встречается немного, и право на такое утверждение мне дает поактовое чтение не одного десятка судебных книг. В ходе анализа меня прежде всего интересовали такие вопросы: каковы были механизмы разрешения сложных межэтнических конфликтов; как себя чувствовал еврей перед лицом шляхетского суда и можно ли было ему бросить, как одному из многих небогатых шляхтичей: «Плачь на душу судейскую, что тебя судила», т.е. вопрос о силе/слабости еврейских общин; всегда ли деление на «своих–чужих» имело в основе

этнический и религиозный компонент, а если нет, то что способствовало выработке иных критериев.

Итак, в 1597 г. подданные князя Григория Львовича Сангушка подали жалобу во Владимирский гродский суд на свинюсских евреев, которые, арендуя в течение нескольких лет имения Конюхи, Куты и Белополье, *до святения шабатов, до жидовства нас, хрестян, приводят и примушают, а которые росказаня жидовского не помънило, розмаитым везенем трапятъ и мордуют, вины з нас незносные берут, а праве до египоское неволи нас кзвалтовне и неслушне примушают и притыкают*<sup>1</sup>. Жалоба сама по себе еще не инициировала судебный процесс, а представляла только акт первоначального реагирования на нарушение права. Вслед за подданными с жалобой в суд по этому же поводу обратился земский писарь Юрий Овлучимский, лицо, лично не связанное никакими частными интересами с данным делом, исключительно *будучи... порушон кзвалцењем прав и волностей хрестянскихх*<sup>2</sup>. Случай, в общем-то, беспрецедентный в судебном процессе того времени, поскольку для правового сознания раннего Нового времени было характерно отношение к нарушению права (или обычая) как к нарушению частных прав и интересов, и, за исключением особо тяжких преступлений, получение удовлетворения было делом самого пострадавшего. Данный же инцидент рассматривался, похоже, как таковой, который нарушает «покой посполитый», общественный правопорядок и наносит ущерб всему социуму. Жалоба Овлучимского содержала также обвинение арендаторов Ирша Левковича и Кгеця Давыдовича в нарушении права и коронных сеймовых постановлений, которые запрещали евреям держание земли на любых условиях, получение ими должностей, а также аренды мыт и корчем:

*...Они легце собе поважаючи право посполитое и констытуцые коронные, о томъ противко имъ неверным жидомъ*

*уфаленые, котормъ заказано и заборонено народови жидовскому не только деръжанья, уживанья и закупованья добръ земьских шляхетскихъ, с котормыхъ военная служба и податки его королевское милости и Речи Посполитое коронной служить, вшыляких дикгнитарствъ и врядовъ под яким колвекъ претектомъ права набытых, але наконецъ арендованя мытъ и карчомъ, до того и над власные права и привилее жидовские, жидом от их королевское милости наданыхъ, котормы специфици заборонено и заказано жидом неволно на добра и маетности шляхетское, але и на мыта записы окром готовое заставы золота, серебра, шат, пенезеи давати.*

Обвиняемые же, согласно тексту жалобы, арендуя недвижимость, уравнивали себя по своему положению со шляхтой:

*Ширей ростегаючи, ниж им належит, волности и право свое, будучи простое кондыщее людми, и до того ж неверными жидами, криви и народови хрестяньскому с прирожена неприязными, [арендовали имения], ровняючися в тем людем народу шляхецкого, уживати, людем и подданым конюским розказоват, оных радити, судити и справовати, и до свяченя шабатов до жидовства хрестяне примушати <...> а праве до египеское неволи людеи народу хрестянского кгвалтовне и неслушне // примушати <...> над людъми убогими хрестянскими, жидами будучи, привлащати, и кром позволеня его королевское милости и права посполитого себе приписовати<sup>3</sup>.*

Действительно, сеймовые конституции содержали ограничения предпринимательской деятельности евреев, о которых вспоминает Овлучимский, как и запрещение евреям иметь слуг-христиан<sup>4</sup>. Но парадокс состоял в том, что действие коронных законодательных актов в пределах трех воеводств – Волынского, Киевского и Брацлавского, присоединенных к Короне в результате Люблинской Унии 1569 г.,

могло быть оспорено, поскольку за этими территориями сохранилось право судиться II Литовским Статутом, со временем получившим название Волинского. Статут же не содержал аналогичных запретов, а законодательная инициатива в пределах украинских воеводств принадлежала самим их шляхетным обывателям.

Хочу обратить внимание еще на одну важную деталь – употребление словосочетания *неверный жид*, которое в данном контексте может восприниматься как отрицательная характеристика. В повседневности же понятие “неверный” было нейтральным маркирующим признаком еврея как человека нехристианского вероисповедания, зачастую без каких-либо отрицательных коннотаций. Интересен в этой связи декрет еврейского кагального суда Владимира, где встречаем использование этого же определения старшим судьей по отношению к своему сородичу<sup>5</sup>.

Ход судебного разбирательства нашего прецедента не сохранился, однако известен его финал. После многих «правных лабиринтов» между арендаторами и хозяином имений – князем Сангушком, а также внесудебных действий последнего (среди которых было лишение евреев их аренды и временное заточение), за посредничеством «людей зацных» было достигнуто соглашение (*через выналязок людеи зацных тая справа до скутечьного постановенья и померкованя ест приведена*): стороны освобождали друг друга от взаимных претензий и прекращали судебное дело<sup>6</sup>.

Конец истории оказался, невзирая на этническую и религиозную разницу тяжущихся сторон, совершенно традиционным для волинского шляхетского социума, где внесудебные соглашения при посредничестве «людей добрых», так называемые суды полюбовные, были действенным механизмом поддержания равновесия в довольно конфликтном обществе. Разрешение противоречий путем «еднаня» давало

возможность сторонам избежать судебных издержек, ускорить процесс, но главное – достичь действительного соглашения без дальнейшего разворачивания конфликта, к чему мог привести, и часто приводил, судебный приговор. К тому же слабость исполнительной власти зачастую делала весьма проблематичным его исполнение.

Внесудебные соглашения между еврейской и христианской сторонами как результат разного рода конфликтов были неотъемлемым элементом повседневности. Так, судебное дело по поводу нападения на синагогу нескольких шляхтичей во время праздничной молитвы «на день Трубки» 16.09.1602 г. (*зневаживши собе право посполитое и покои, котормь се каждыи человек тишит и овиемь не паметаючи на Бога*) и ответное избиение их евреями было прекращено вследствие «приятельской» договоренности сторон: *менованные жидове, не входечи в далиши затяг правнии, згодившисе з нами приятелске, за все досыт учинили*<sup>7</sup>. Таким же образом закончилось и дело о подлоге заставы между владимирским земским писарем Солтаном и евреем Мошком Лезаровичем, судебное разбирательство которого длилось более года, в том числе и в высшей апелляционной инстанции – Люблинском трибунале<sup>8</sup>.

С другой стороны, судебная практика в процедурах, в системе доказательств была общей для разных групп населения. Исключение не составляла и присяга – символический акт свидетельствования перед лицом Бога и именем Бога. Одним из дел Кременецкого гродского суда было дело об избиении еврея, подданного кременецкого старосты князя Януша Збаразского, шляхтичем Павлом Корытенским. Инициатором судебного процесса выступал сам князь, от имени которого и велось дело. Главный спор разгорелся вокруг вопроса – кому приносить присягу: обвиняющей стороне, то есть еврею, или шляхтичу, который таким способом

мог очиститься от обвинений, поскольку предоставленные им свидетельские показания, подтверждающие невозможность совершения им насилия, послушный князю суд не принял во внимание. Вопреки действенному в сомнительных судебных прецедентах принципу презумпции невиновности (*суд <...> в речах венпливых склоннейший мает быти ку вызволеню, аниж ку караню*), присяга была назначена еврею: *пред ся жидови помененому противко мне, чоловіку доброму, шляхтичови учтливому, присягу сказали*. Свое недовольство решением суда Корытенский, кроме ссылки на первоочередное право к присяге позванной стороны, аргументировал и тем, что: *далеко есть важнеишая присяга шляхетская, до которое ся беру, нижли вси доводы жидовские <...> бо яко их вира злая, такъ и присяга не важъная*<sup>9</sup>.

Однако позволим себе усомниться в риторике обиженной стороны как отражении взглядов на еврейскую присягу христианских обывателей Волыни. Кроме многочисленных присяг евреев по разным поводам, существует весьма любопытное судебное дело об ограблении православной церкви в Ключке, в результате которого было вынесено Евангелие в серебряном окладе и свечи. Подозрение в пособничестве вора́м упало на еврея, и небезосновательно, поскольку у него был найден замок от церкви. Еврей свидетельствовал, что замок был им куплен на рынке у незнакомого человека в присутствии мещан, и на подтверждение своих показаний принес присягу, с помощью которой окончательно очистился от обвинений<sup>10</sup>. По этому же сценарию закончилось судебное дело, инициированное владимирским и берестейским епископом Мелетием Хребтовичем, по обвинению им совместно с другими священнослужителями евреев в забрасывании камнями пасхальной процессии. Суд, *не видечи кгрунтовногo свѣдѣцтва на тыхъ бахурчиковъ, абы мели на духовенство каменемъ и чимъколвекъ метать*, вынес решение о прине-

сении обвиняемыми присяги в своей невиновности, что и было выполнено<sup>11</sup>.

В другом же деле об ограблении и убийстве шляхтичами евреев, обвиняемые, сознавшись в совершении преступления, особым актом освободили брата погибшего купца от назначенной ему судом присяги: *обжалованные вси три повода от присяги вызволили и поприсягат собе не допустили, даючися винными во всемь*<sup>12</sup>. Человек того времени очень часто оказывался перед необходимостью приносить присягу, в частности, в судебной практике присяжничество было привычным способом доказательства. Однако осторожное отношение к этому акту, нежелательность его для доброго христианина ощущалась в случаях отказа от присяги даже ценой понесенного ущерба. Не были исключительными случаи, когда сторона, проигрывающая процесс в случае присяжничества противника, между тем освобождала его от этого акта и без решения суда соглашалась на выплату вознаграждения противоположной стороне. Освобождение от присяги иногда было первым шагом к внесудебному соглашению сторон. Возможно, что грехом почиталось не только личное принятие клятвы именем Бога (*...яко чоловікъ почтивши, з молодости литъ своихъ ажъ и по сесь часъ николи ни о што не присегалъ*<sup>13</sup>), но и провоцирование других на этот акт, либо препятствование ему. Этот контекст приведенного примера может послужить свидетельством не менее серьезного отношения христианского социума к еврейской присяге, чем к присяге христианской.

Присяга евреями приносилась в синагоге *водле закону ихъ* в присутствии возного и двух шляхтичей-свидетелей, и отличалась от христианской только вступительной частью: христиане клялись именем *пана Бога в Троицы единого*, а евреи именем *пана Бога живого, который створил небо, землю, море и вси речи, которые в них суть*. Заканчивалась же об-

шим: *и на томъ присегаю, если справедливе, Боже ми помози, а если несправедливе, Боже ми уби на души и на тиле*<sup>14</sup>.

Существование правовых полей для разных групп населения Речи Посполитой создавало реальную возможность «отыскать справедливость» независимо от этнической или религиозной принадлежности<sup>15</sup>. Так, Ян Заблоцкий, слуга и наместник волынского воеводы князя Александра Острожского, в юрисдикции которого находились евреи, жаловался во Владимирском гродском суде на Яна Потия, чьи слуги «с намовы пана своего» перед войтовским судом Ирша Есифовича *за бороду перед судом таргали и бороду ему вырвали*. Со своей стороны, владимирский войт и земский писарь Юрий Овлучимский тоже подал протестацию в суд о «деспекте» (т.е. бесчестье) еврея, классифицируя действия Потия как оскорбляющие уряд и нарушающие покой посполитый<sup>16</sup>.

Андрей Фирлей, «доводечи справедливост» Миску Сереховичу, арендатору корчмы в своем имении, побитому князем Андреем Козекой, начал дело в земском суде против князя. Попытка Козеки прекратить дело на том основании, что избивание корчмаря не должно квалифицироваться как своевольный поступок, гвалт, а как простая «кривда», натолкнулась на аргументацию Фирлея: *Я о нем [Козеке] розумею все доброе яко о человеку добром, але того чинить не мель*<sup>17</sup>.

Анализ конфликтов с учетом особенностей функционирования данного социума может существенно повлиять на интерпретацию источника<sup>18</sup>. Так, нападение в Литовиже на синагогу во время еврейской свадьбы священника с помощниками, которые *домъ божии згвалтили*, можно истолковывать как яркий пример религиозной нетерпимости. Между тем настораживает факт вычленения нападающими из еврейской массы некого Иршка Юрковича, арендатора князя Ружинского, захавшего на празднество по дороге в Люблин. Именно его, *якобы якого лотра водили, до замку литовиз-*



ского, хотячи до турмы всадити до приезда в Литовиж владельца имени Колмовского<sup>19</sup>. Данное дело удивительно напоминает неоднократно фиксирующееся сведение счетов шляхтой непосредственно в церкви, скажем, во время службы на Рождество Христово, что, похоже, было связано с остро осознаваемой людьми того времени необходимостью публичности во всех сферах жизни<sup>20</sup>. Стоит отметить также провоцирующую роль в конфликтах служителей церкви<sup>21</sup>, а также не всегда правдивые свидетельства с обеих сторон.

Случаи же избиения евреев шляхтой зачастую нужно располагать не на конфликтной оси «христианин–иудей», а на оси «шляхтич–мещанин». Времяпровождение шляхты в городе, которое заметно оживилось с момента реформирования судебной системы в Великом княжестве Литовском (1564–1566 гг.) и в результате втягивания шляхты в политическую жизнь Речи Посполитой, проходило в значительной степени в атмосфере длительных застолий, провоцирующих «на подвиги». Вот яркий пример сказанному: *пили есмо в товаристве з гришком а лосятинским, товарищами моими в Бутятичах, и не допивши там, в недостатку напитку пришли есмо были допивати тут до Русович, вже по смерканю, и седечи деи на беседе тут в Русовичах, товариш наш Гришко почал нарыват и соромотити русовлян, а потом очи заливати и бити, и в том деи часе яко пьяныи человек, не пометам, як мене поймавши тут до везеня осадили*<sup>22</sup>.

Именно в этом контексте прочитывается, скажем, дело об избиении еврея пахолком князя Чорторийского, который факт насилия объяснил таким образом: *еврей з ним не хотел [идти] до корчмы меду пити*<sup>23</sup>. Или же слуга Павла Оранского, будучи по делам пана во Владимире, *с трафьку подпивши, жсида тутошнего <...> збилем, а до того яко подпилиш, звезавши, до воза уложивши, з места повезлом был*. Оба случая,

как и многие другие, закончились *перепрошеном* и *нагороженем за шкоды*<sup>24</sup>.

Укажем также на то, что суды принимали к записи всевозможные акты, писанные «по-жидовску», осуществив предварительно их перевод: *тот квит передо мною на враде показовал, а мжсь по-жидовску писан, прото я для лепшое сведомости иньшому жиду его читати давал*<sup>25</sup>.

Кроме конфликтных моментов во взаимоотношениях иудеев и христиан, в основе которых в подавляющем большинстве случаев лежали не религиозные, а социальные мотивы, укажем пунктирно на те моменты сотрудничества, которые делали границы между этими группами в повседневной жизни часто весьма условными. Особого внимания заслуживают взаимоотношения евреев с магнатами, у которых зачастую именно евреи выполняли обязанности распорядителей денежных сумм и имущества, пользуясь при этом покровительством могущественных патронов<sup>26</sup>. Евреи были не только кредиторами для широких слоев населения, но и сами активно пользовались их услугами по предоставлению денежных средств. Возможно, таким образом шляхта инвестировала денежные средства в разного рода предпринимательство. Евреи брали в аренду имения, сами заставляя недвижимость в еврейской части волынских городов<sup>27</sup>. При чем заставы эти носили реальный характер, т.е. встечаются случаи фактического проживания шляхты в еврейских районах, что нарушало компактность расселения нехристианского населения. В стороне от этих процессов не оставались и служители православной церкви. Так, луцкий и острожский епископ Кирило Терлецкий арендовал евреям имение Полонное, собственность епископии<sup>28</sup>. Христиане-адвокаты часто предоставляли евреям свои услуги<sup>29</sup>. Евреи выступали посредниками шляхты в сбыте зерновых и продуктов лесного хозяйства. Количественно акты частнопроводного характера

между евреями и христианами значительно превосходят записи конфликтного характера. В конце концов, евреи и христиане пребывали на службе друг у друга, весьма тесно переплетая свои жизненные пространства.

В повседневной жизни (где *вера и совесть считались даром Божьим, подлежащим не человеческому, а только Божьему суду, в то время как идеалом повседневной жизни было соседское и общественное согласие*<sup>30</sup>) часто не разница вероисповедания, а практический интерес определял формирование стратегий солидарности, о чем свидетельствуют судебные дела, которые вела шляхта между собой в защиту своих «неверных» слуг и подданных. А чем, скажем, руководствовались милянковский и ковельский подстаросты, а с ними и райцы Ковеля, прикрывая ковельского еврея, которого настиг-таки кредитор, «шляхетный» каменецкий купец-«орменин», как не своими представлениями о «своем-чужом»<sup>31</sup>?

Таким образом, этот мир мелких конфликтов, соглашений, договоренностей, повседневных стратегий, в результате которых размывался религиозный и этнический водораздел, не стоит драматизировать, исходя из историографических стереотипов и политической конъюнктуры.

### Примечания

<sup>1</sup> Центральний державний історичний архів України в м. Києві (далее – ЦДАУК). Ф. 28. Оп. 1. Спр. 30. Арк. 53–53зв.

<sup>2</sup> Там же. Арк. 54–54зв.

<sup>3</sup> Там же. Арк. 54зв.–55.

<sup>4</sup> См., напр., в конституции Пиотрковского Сейма 1565 г. запрещение евреям нанимать на службу христиан под угрозой штрафа для евреев в 100 гривен и тюремного заточения – для христиан; а также запрещение аренды евреям разного вида налогов. Сейм 1567 г. запрещал любой вид найма для евреев в Короне Польской: *Volumina legum Regni Poloniae et Magni Ducatus Lituaniae ab anno 1347 ad annum 1780* / Ed. J. Ohryzko. Petersburg, 1859. Т. II: 1550–1609. S. 51–52, 68.

<sup>5</sup> Торгівля на Україні. XIV – середина XVII століття. Волинь та Наддніпрянина. К., 1990. С. 325–326.

<sup>6</sup> ЦДІАУК. Ф. 28. Оп. 1. Спр. 30. Арк. 155зв.–154, 425, 428.

<sup>7</sup> Там же. Спр. 34. Арк. 600зв.–601зв., 645.

<sup>8</sup> Там же. Спр. 25. Арк. 227–228зв., 298–302зв., 1592 г.; спр. 26. Арк. 465–466, 1593 г.

<sup>9</sup> Там же. Спр. 14. Арк. 331–336.

<sup>10</sup> Там же. Спр. 24. Арк. 193–193зв.

<sup>11</sup> Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов. К., 1859. Ч. 1. Т. 1: Акты, относящиеся к истории православной церкви в Юго-Западной России. С. 265–267.

<sup>12</sup> ЦДІАУК. Ф. 28. Оп. 1. Спр. 35. Арк. 58зв.–60, 100–101.

<sup>13</sup> Там же. Ф. 26. Оп. 1. Спр. 3. Арк. 714.

<sup>14</sup> Там же. Ф. 18. Оп. 1. Спр. 17. Арк. 98 зв.

<sup>15</sup> Сравним утверждения о тяжелом положении евреев (в частности, о их бесправии) в Речи Посполитой, источником которых являются, в подавляющем числе случаев, литературные памятники (напр.: *Tazbir J. Okruczeństwo w powożutnej Europie*. Warszawa, 1993. S. 51–68), с анализом судебной практики, которая представляет едва ли не принципиально отличную картину (*Materiały źródłowe do dziejów żydów w księgach grodzkich Lubelskich z doby panowania Augusta II Sasa 1697–1733 / Opr. H. Gmiterek, przed. A. Tellera*. Lublin, 2001).

<sup>16</sup> ЦДІАУК. Ф. 28. Оп. 1. Спр. 33. Арк. 20–21.

<sup>17</sup> Там же. Ф. 27. Оп. 1. Спр. 12. Арк. 330–331зв.

<sup>18</sup> Так, игнорирование таких важных особенностей источников времен войны Богдана Хмельницкого, как их мартирологический и топонимный характер, может повлечь за собой утверждение на долгие годы в историографии (и тем более в сфере «народной памяти») искаженных представлений о пороговых событиях. См. попытку деконструкции некоторых стойких стереотипов в статье Н. Яковенко «Скільки облич у війни: Хмельниччина очима сучасників»: *Яковенко Н.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII. Київ, 2002. С. 189–228.

<sup>19</sup> ЦДІАУК. Ф. 28. Оп. 1. Спр. 36. Арк. 517зв.–518.

<sup>20</sup> *Старченко Н.П.* Публічність як домінанта культурної традиції (Волинь другої половини XVI століття) // *Mediaevalia ucrainica: ментальність та історія ідей*. К., 1998. Т. V. С. 68–81; *Starczenko N.* *Świątynia*

jako miejsce publiczne w życiu szlachty końca XVI wieku // *Res Historica*. Lublin, 2000. S. 179–188.

<sup>21</sup> См., например, дело об избииении еврея протопопом владимирский соборной церкви: ЦДІАУК. Ф. 28. Оп. 1. Спр. 25. Арк. 788зв.–789. С другой стороны, отсутствие ярко выраженной идеи прозелитизма в православии существенно смягчало остроту отношения к иудейству со стороны служителей церкви.

<sup>22</sup> ЦДІАУК. Ф. 28. Оп. 1. Спр. 9. Арк. 143–143зв.

<sup>23</sup> ЦДІАУК. Ф. 28. Оп. 1. Спр. 33. Арк. 173.

<sup>24</sup> ЦДІАУК. Ф. 28. Оп. 1. Спр. 34. Арк. 410.

<sup>25</sup> *Торгівля на Україні...* С. 133.

<sup>26</sup> См., например: ЦДІАУК. Ф. 21. Оп. 1. Спр. 60. Арк. 164зв.–165; спр. 66. Арк. 63–63зв.; спр. 69. Арк. 87–87зв.

<sup>27</sup> ЦДІАУК. Ф. 25. Оп. 1. Спр. 61. Арк. 213–214; спр. 62. Арк. 331зв.–332; спр. 65. Арк. 40–43; спр. 66. Арк. 969зв.–970 и др. Ср. с аналогичной картиной в Пинске, засвидетельствованной в 1561–1566 гг.: *Бершадский С.* Документы и регесты к истории литовских евреев. 1550–1569. СПб., 1882. Т. 2. С. 186–190.

<sup>28</sup> ЦДІАУК. Ф. 25. Оп. 1. Спр. 35. Арк. 697зв.–698зв.

<sup>29</sup> Там же. Ф. 25. Оп. 1. Спр. 35. Арк. 718–719; 1148зв.–1149; Ф. 28. Оп. 1. Спр. 36. Арк. 446зв.–447; Ф. 28. Оп. 1. Спр. 25. Арк. 299зв. и др.

<sup>30</sup> *Chynczewska-Hennel T., Jakowenko N.* Społeczeństwo–religia–kultura // *Mędzy sobą.* Szkice historyczne polsko-ukraińskie. Lublin. 2000. S. 113.

<sup>31</sup> *Торгівля на Україні...* С. 231–233.

*Андрей Шпирт (Москва)*

**Ф. Социн, «иудаизантизм» и иудаизм:  
о «своем» и «чужом» в польской радикальной  
реформационной мысли 2-й половины XVI в.**

В исторической науке, изучающей историю польской радикальной реформационной мысли, уже достаточно хорошо известно о так называемых «ариано-еврейских встречах» (М. Чеховиц и Яков из Белжиц, Ш. Будный и Авраам из Трок)<sup>1</sup>. Состоявшийся в середине XVI в. в Польше иудео-христианский диалог мог быть обусловлен критикой, а затем и полным отказом польских антитринитариев, последователей учения М. Сервета и его итальянских сторонников, от одного из важнейших догматов христианской религии о Святой Троице.

Предметом же данной работы станет рассмотрение отношения к евреям и иудаизму лидера польских антитринитарских общин конца XVI – начала XVII в. итальянца Фауста Социна (Ф. Соццини); вступившего в 80-е гг. XVI в. с ним в переписку по вопросам христианской веры венгерского вольнодумца Андраша Дудича (А. Дудиса) и, наконец, М. Зайделя, представителя т.н. иудаизантизма. Термин «иудаизантизм» используется нами в данной работе крайне условно: в данном случае, применительно лишь к сторонникам «религии Декалога», отрицавших мессианскую роль Христа и божественное происхождение Нового завета. При этом исследуется лишь учение М. Зайделя, другой, более известный сторонник подобных взглядов, Д. Белиньский, нами не рассматривается. За рамки данного определения, таким образом, выходят собственно иудаизанты: трансильванские сторонники М. Вез-Глириуса и предположительно их польские единомышленники, о которых сообщали польские иезуиты С. Решка и

Б. Герберст, доминиканец К. Вильковский, арианский историк начала XVII в. А. Любенецкий, кальвинист К. Красиньский (1611) и др.<sup>2</sup>

При раскрытии подобной темы перед исследователем встают следующие проблемы:

- рассмотреть те изменения, которые претерпела в отношении к евреям и иудаизму радикальная и реформационная традиция первого поколения польского антитринитаризма на примере Ф. Социна;
- проследить, как Ф. Социн, М. Зайдел и А. Дудич понимали иудаизм и попытаться рассмотреть, по мере возможности, их отношение к еврейской экзегезе;
- проанализировать, как польские «еретики» воспринимали текст Ветхого Завета и его взаимосвязь с Новым Заветом;
- постараться выявить роль, которую радикальные мыслители придавали евреям в контексте христианской религии.

Исследования отношений к евреям и иудаизму польскими протестантами имеют относительно богатую историографическую традицию<sup>3</sup>. Однако взгляды позднего поколения польских антитринитариев, в первую очередь Ф. Социна, на иудаизм и евреев детально были рассмотрены лишь З. Огоновским<sup>4</sup>.

В ходе развития антитринитарского движения возникла необходимость определения границ между «своими» и «чужими». Известно, что широкое полемическое использование термина «иудаизант» легко помогало в религиозной жизни общества решить проблему альтернативного мышления. Обвинение противника в «иудаизантизме» свидетельствовало о причислении того или иного диссидента к лагерю «чужих», несмотря на то что противник часто не имел никакого отношения к иудаизму. Часто обвинения в «иудаизан-

тизме» или в «иудаизантизации» имели более серьезные последствия, чем «простые» обвинения в ереси<sup>5</sup>. Можно ли заметить определенную тенденцию к некоторому условному сужению использования термина «иудаизант» в рамках дальнейшего развития антитринитаризма? Стало ли это сужение результатом изменения отношения радикализирующегося протестантизма к иудаизму и евреям?

Частные обвинения в «иудаизантизме», кажется, сохранились и в период развития польской Реформации. Однако если категорически настроенный лидер малопольских антитринитариев Гжегож Павел из Бжезин за любое малейшее отклонение устрашал угрозой «иудаизма», то дитеист (и известный гебраист) С. Фарновский был более либерален, считая, что евреи и турки ближе к Богу, чем католики<sup>6</sup>. Венгерский вольнодумец Андраш Дудич назвал «иудаизантом» Ф. Станкаро, итальянского мыслителя, поставившего лишь под сомнение традиционное понимание догмата о Троице (40-е–50-е гг. XVI в.). В дальнейшем по степени радикальности своих воззрений он превзойдет итальянского мыслителя. Во время религиозных споров конца 70-х гг. XVI в. о почитании и использовании в молитвах имени Иисуса Христа, Ф. Социн обвинил своих противников-нонадорантов, отвергших любое обожествление, соответственно, и почитание Христа, в пропаганде «иудаизантизма». Однако друг итальянца, его соотечественник М. Скварчалуппи, в то же самое время не заметил ничего «иудаизантского» в воззрениях лидера нонадорантизма Я. Палеолога; позднее биограф Ф. Социна С. Пшипковский также постарался не использовать подобного обвинения<sup>7</sup>.

Ряд антихристианских средневековых иудейских сочинений (*Nitzahon Vetus*, *Yosef ha-mekanne* и др.) обращали внимание читателей на то, что Христос неоднократно провозглашал, что он не является Богом и отрицал свою божествен-



ность. В Новом Завете, как неоднократно замечали авторы этих сборников постулируется безусловная власть одного Бога, и Христос сам видит существенное различие между собой и тем, кто послал его (например, Марк 13: 32, Иоанн 12: 49). Автор книги «Радуга и звезда» (רַגְמַי וְכֹכָב) даже стремился доказать, что сами ученики не верили в божественность Христа<sup>8</sup>. Тем не менее, при поверхностном сходстве позиций (отрицание Троицы в Ветхом и Новом Завете, отрицание божественности Христа) четко выступающее негативное отношение польских антитринитариев к Ветхому Завету во многом предопределило их отношение к иудаизму. Этот взгляд, развитый еще в сочинениях Эразма Роттердамского (*Annotationes in Novum Testamentum*) и подхваченный итальянскими «еретиками», оказавшимися в Польше (Д. Бландрата, В. Джентиле, Л. Социн), не претерпел эволюции на протяжении всей истории польского антитринитаризма. Именно на этой основе строились доказательства унитаристов о «человечности» Христа, споры о предвечности которого разгорелись в 1566–1568 гг. (*De falsa et vera unius Dei cognitione, 1568, Brevis eneratio disputatio, 1568* Д. Бландраты)<sup>9</sup>. Две главы в своем «Различии между Ветхим и Новым Заветом» (1568) идеолог польского антитринитаризма Гжегож Павел из Бжезин основывает на сочинении Д. Бландраты<sup>10</sup>. В нем он стремится убедить читателя, что Ветхий Завет говорил о создании мира материального, а Новый Завет – мира духовного. Телесные обещания, жертвы и заповеди Ветхого Завета противопоставляются духовному возрождению, внутреннему культу без какой-либо храмовой организации и всеобщей независимой от социального и национального происхождения религии Нового Завета. Во второй главе своей книги, на основе Нагорной проповеди Христа (Мф. 57), Гжегож Павел указывает на более высокие моральные ценности Нового Завета и стремится нас убедить, что большинство запове-

дей, данных человечеству Христом, противоречат этическим заповедям Ветхого Завета<sup>11</sup>. Нагорная проповедь – ригористический и этический фундамент польских унитаристов.

В своих апологетических сочинениях ариане нередко сравнивали иудаизм с католицизмом, т.е. с религией, заполненной различными человеческими вымыслами, не имеющей ничего общего с Божественным откровением. Талмуд, как сотворенный людьми, соответственно, сопоставлялся с католическим Священным преданием. Так, еще сочинение Гжегожа Павла, посвященное С. Сарницкому (1564), является образцом отношения первого поколения польского антитринитаризма (т.н. тридеизма) к евреям. Одна из глосс в тексте дает читателю справку о том, что «евреи и магометане принимают Священное писание, но со своими декретами Алькораном и Талмудом, как паписты»<sup>12</sup>. Третья глава «Разделения» краковского антитринитария подробно описывает, как католицизм позаимствовал от отмененного Богом Ветхого Завета концепции паломничеств, поклонения святым, ограничения в пище, церковные институты и обряды. Сравнение Талмуда со Священным преданием было продолжено лидером польского унитаризма досоциниановской эпохи люблинским арианским министром М. Чеховицем в своих «Христианских разговорах» (1575), а также более подробно в «Ответе Якову Еврею из Белжиц» (1581)<sup>13</sup>.

Приехавший в 1579 г. в Польшу итальянец Фауст Социн существенно изменил унитаристскую польскую общину. Ф. Социном, который сохранил тесную преемственность с идеями итальянского гуманизма, было пересмотрено ортодоксальное учение о первородном грехе, разделявшееся польскими антитринитариями: теперь каждый человек благодаря своему разуму, с которым он может познать тайны Божественных писаний, и врожденной свободе воли сам отвечает за свои действия и поступки. Это дало возможность пересмот-

реть традиционное учение о человеке, наполняя его, в отличие от предыдущего поколения польского арианства, оптимистическим содержанием.

Можно было ожидать, что унитаристский взгляд на Бога и оптимистическое видение мира Ф. Социном могли привести к пересмотру враждебного отношения к евреям и иудаизму.

Судя по сохранившимся письмам Ф. Социна, итальянский мыслитель знал еврейский язык и некоторые еврейские комментарии к тексту Священного писания<sup>14</sup>. Так, в письме нанадоранту Ф. Давидису (1578), комментируя Евангелие от Иоанна (20: 28 – слова апостола Фомы к Христу, названного им Богом, согласно Давидису, были обращены к Богу-Отцу), он пишет о том, что в еврейском языке глагол «отвечать» иногда имеет значение «говорить», а также информирует о частой замене звательного падежа именительным, следовательно выражает свое категорическое несогласие с еврейскими комментаторами, которые «вымышляют», что при вызывании одного из имен Бога (אלוהים) в Библии используется родительный или винительный падеж<sup>15</sup>. В письме из Кракова от 18 марта 1583 г. Анджею Войдовскому итальянец предложил молодому ариану облегченный вариант гуманистического *homo trilinguis*, посоветовав ему обязательно выучить латинский язык (чтобы правильно, без вульгаризмов, писать и говорить на нем) и желательно греческий и древнееврейский языки: только для того, чтобы с помощью словаря Войдовский мог понимать смысл и значение некоторых слов и оборотов, используемых в книгах Нового Завета<sup>16</sup>. А уже через год Ф. Социн объяснял Войдовскому одно из значений имени Бога Яхве и сверял правильность перевода еврейского на латинский текста Иеремии (Иер. 23: 6)<sup>17</sup>. В письме Кшиштофу Острородту (1594) Ф. Социн пытался рассуждать о различии значений имен Бога, которые использовались в Новом Завете (יהוה и יהו) <sup>18</sup>. В письме М. Радеке от 8 января 1586 г.,

в котором итальянец стремится показать основания для взывания Христа в молитвах, Социн, указывая, что Христу поручена Богом власть над миром, замечает, что в еврейском языке глагол «судить» имеет как прямое, так и переносное значение – «править» и «царствовать»<sup>19</sup>.

Отношение к евреям и к иудаизму Фауста Социна, а также Андраша Дудича<sup>20</sup> можно понять, исследуя их взаимную переписку 80-х гг. XVI в.

Письма А. Дудича к Ф. Социну до нас не дошли, однако взгляды венгерского реформатора отражены в ответных письмах итальянского мыслителя. Так, в письме из Кракова, датированном 1582 г., Ф. Социн изложил некоторые размышления венгерского вольнодумца. В ряду вопросов, которые волновали Дудича (крещение, вопросы почитания и взывания Христа в молитвах, антропологические и сотерологические проблемы), поставлена также проблема соотношения Ветхого и Нового Заветов. Как образованный человек своей эпохи, А. Дудич (подобно Маркиону в свое время) усмотрел серьезное различие между двумя частями Священного писания. Для него, как и для Маркиона, духовное и нравственное наполнение Нового Завета несравнимо с «поверхностным, земным и полным всяческих предрассудков и суеверий» содержанием Ветхого Завета (в котором *expresis verbis* выражен и для Дудича и для Социна весь иудаизм). Для А. Дудича (и Ф. Социн с ним соглашается) «заповеди Ветхого Завета такие, что трудно поверить, что они исходят от Бога <...> и могут казаться либо ничтожными <...> пустыми, полными предрассудков, либо откровенно глупыми, смешными, короче говоря, не слишком достойными Бога»<sup>21</sup>. Однако, в отличие от раннехристианского еретика, А. Дудич испытал существенную эволюцию. Основная проблема, мучившая венгерского гуманиста, заключена в попытках очистить Новый Завет, следовательно, и само христианство от компрометирующей

связи с иудаизмом. Задача, поставленная Дудичем, не может считаться им решенной, так как он не противопоставляет, подобно Социну и другим антитринитариям, два Завета, наоборот, ищет и находит связи между ними. Так, по его мнению, следует доверять лишь тем местам в Новом Завете, которые даны и в Ветхом Завете<sup>22</sup>. В результате А. Дудич ставит под сомнение сам авторитет и достоверность христианской религии. Почему, спрашивал венгерский мыслитель, появление ангелов намного чаще происходит именно в Ветхом Завете? Ведь «если Бог по отношению к земным обещаниям соизволил в течение долгого времени постоянно вещать через ангелов <...> кажется очевидным, что он, тем более, должен был это делать в отношении обещаний духовных, вечных, ибо в них поверить намного трудней, чем в те». Прекращение появления «этих чудесных знаков» могло бы привести христиан к пренебрежению этими обещаниями, стать причиной того, чтобы считать их «смешными»<sup>23</sup>. Ф. Социн постарался ответить на подобные сомнения тем образом, что для бранных и преходящих обещаний, данных Богом своему избранному народу, без Божественного вмешательства многим бы показалось, что всеми этими вещами руководит случай. Поэтому и «было необходимо укреплять в течение долгого времени эту религию какими-то знаками, обращая на нее особенное внимание, чтобы, таким образом, пробуждать в этом народе веру в Божественное провидение». В Новом Завете обещания уже иного рода, они относятся к тому виду понятий, которые, как каждый должен признать, не совершаются случайно, ибо не должны быть исполнены в этой жизни. Следовательно, каждый легко сможет сохранить до конца жизни не сломленную веру в Божественное провидение, если знает, что если не тут, то где-то в другом месте перед его глазами проявятся ее результаты и последствия<sup>24</sup>.

Для Дудича обещания Нового Завета, которые для Социна намного значительней, чем обещания Ветхого Завета, становятся без чудес маловероятными: ведь нельзя привести аргументы, показывающие, что они требуют менее убедительных доказательств, чем обещания Ветхого Завета<sup>25</sup>. Доказательством истинности Нового Завета для Социна послужило то, что заповеди христианской религии соответствуют человеческому разуму. Должно быть понятным, что Бог хочет, чтобы их соблюдали; и для Социна становится ясным, почему в Новом Завете не содержатся многократные, как в случае Ветхого Завета, божественные подтверждения<sup>26</sup>. Для А. Дудича это, однако, не стало убедительным доказательством: как гуманист, он считает, что язычники имели законы, которые лишь немного отличались от законов христианских. Таким образом, А. Дудич отказывает как христианству, так и иудаизму в монополии на истинность и исключительность. Ф. Социн остается в рамках сохранения *differentia specifica* христианской религии, полагая, что на тысячу христиан приходится лишь один язычник, с трудом дошедший до уровня, равного по нравственности и духовности христианину<sup>27</sup>.

Следует также отметить робко пропускающую у Дудича автономизацию «телесных» заповедей и обещаний, данных евреям, от самого характера и природы еврейства. Это видно из следующих разъяснений Социна: «Я нигде в действительности не полагал, что тот народ (еврейский) был более, чем этот (христианский) телесный, если речь идет о его собственном характере. Я также не пользовался – как я это называю – аргументом телесности, чтобы указать, чтобы тому народу, более чем тому народу, были нужны божественные объявления и чудеса». Для итальянского философа различие между иудаизмом и христианством лежит в вполне традиционной для более позднего времени оппозиции «страха» и «любви». Для этого Социн и привел, вероятно, условно понимаемые

им «телесность» и «духовность»: «Я сказал это только, что для этого народа побуждением к хорошему поведению был страх перед карой, и то – карой моментальной еще в этой жизни, но тот [народ] побуждала любовь к добродетели и надежда вознаграждения, но такие, которые исполнятся лишь в будущей жизни. Если назначенная этому народу кара должна быть очевидной и безусловной, то с другой стороны, должны быть награды, видимые всем, и, следовательно, благосклонность и любовь Бога должны также без перерыва проявляться»<sup>28</sup>.

Возможное исчезновение *differentia specifica* (во всяком случае, *in potentia*, в сомнении) не только между иудаизмом и христианством, но и с остальным миром приводит А. Дудича к чрезвычайно радикальной для этого времени концепции. Он сомневается в божественном наказании еврейского народа, считая, что причину рассеяния евреев надо искать в естественных причинах. Это сомнение вывело Ф. Социна из себя. Для итальянца именно в рассеянии, в твердости еврейского народа находится основание истинности христианской религии и причина того, почему Божественные откровения и чудеса Нового Завета не повторяются так систематически. Ведь «если они также повторялись, это привело бы без насилия и привлекло к христианству всех евреев прежде, чем наступило назначенное Богом время, который за тяжкие их грехи постановил на долгий период времени их отстранить от себя, чтобы дать, таким образом, всем твердое и ясное свидетельство своего праведного гнева». По мнению Социна, «если речь идет о доказательстве христианской религии, то этого рода рассеяние еще более красноречиво показывает, чем <...> бы было их полное уничтожение, ибо, таким образом, кара их длится почти неизменно»<sup>29</sup>. Коллективная кара евреев, несмотря на ее явное противоречие с общим антропологическим учением социниан, указывает итальянцу, что как

иудаизм, так и христианство имеет Божественное происхождение. Отсутствие окончания у письма не позволяет завершить анализ дискуссии Дудича и Ф. Социна по этому вопросу.

В одном из своих писем А. Дудичу Ф. Социн ответил также на его вопрос о спасении евреев и возможности их воскрешения из мертвых<sup>30</sup>. Размышления Ф. Социна о судьбе еврейского народа достаточно запутаны. Интересно заметить, что в расчет (как и у Дудича, так и у соглашающегося с ним Социна) берется не их преступление против Бога, но то, что предоставляет им источник их веры – Ветхий Завет: «Так как я всегда утверждаю, что обещания Ветхого Завета относились исключительно к предметам бранным и к земной жизни, следовательно, согласно моему убеждению, из этого следует вывод, что не только я не могу этого указать [что они воскреснут после воскрешения мертвых], но не подлежит сомнению, что никто другой утверждать этого не может. Именно отсюда – как ты заключаешь – а я соглашаюсь, что еврейский народ, который был назван телесным, ибо какие были обещания, такие должны быть и заповеди, исполняя которые, народ этот, подготовленный к христианству, мог одновременно называться телесным и подготовленным к христианству, следовательно, я считаю, что во всем Ветхом Завете нет нигде никакого четкого упоминания ни о бессмертии души, ни о какой-то другой жизни. Признаю, однако, что есть там много мест, которые мистическим образом говорят о какой-то другой, будущей жизни. Из выяснения этого можно заключить, что народу этому никогда явным и четким способом не было обещано ни будущей жизни, ни других ценностей, кроме временных, однако те, кто образцом Авраама, Исаака и Якова послушны будут Богу, воскреснут вместе с другими христианами к вечной жизни»<sup>31</sup>. Тем не менее, во время тяжелой борьбы против нонадорантизма в середине 80-х гг. XVI в. Ф. Социн лишил права на спасение



сторонников этой радикальной доктрины, аргументируя это тем, что «еврейская» вера, к которой они принадлежат, никому не представляет надежду на вечную жизнь<sup>32</sup>.

Заметим также, как, согласно письмам Социна, решается вопрос о его отношении к еврейской экзегетической мысли. В традиционном, во всяком случае, распространенном взгляде на эту проблему присутствует устойчивая идея о том, что евреи, как слуги дьявола, постоянно искажают смысл Священного писания. Эту точку зрения Ф. Социн мог лишь частично разделять<sup>33</sup>. Однако, если бы он разделял подобные убеждения, то это вступило бы в противоречие с его общей субординационной доктриной Ветхого и Нового Заветов. Ветхий Завет у Социна, в связи с рядом известных причин, оказался почти полностью лишен какого либо отношения к Новому Завету. Для итальянца можно быть «хорошим христианином» и без знания Ветхого Завета<sup>34</sup>, так как в Ветхом Завете есть лишь немного мест, которые свидетельствовали о Иисусе Христе<sup>35</sup>. В одном из писем к М. Радеке Социн писал, что герои Ветхого Завета не понимали тех единичных пророчеств, которые касались Иисуса Христа, так как они были слишком неясными и смутными. Именно из-за этого пророчествам «можно было приписывать различное и абсолютно другое [чем сейчас] содержание, что показывают их интерпретации, принятые сейчас среди евреев. Ибо не только они отрицают как бы большинство находившихся там пророчеств об Иисусе, в действительности к нему относившихся, однако даже не хотят признать, что относятся они к Мессии, которого сами так ожидают»<sup>36</sup>. Таким образом, постулируется буквальное понимание евреями текстов Священного писания.

\*\*\*

С несколько напоминающими взгляды А. Дудича идеями Ф. Социн столкнулся, когда ему пришлось в это же самое

время отвечать на письма М. Зайделя. Итальянец безапелляционно назвал их «иудаизантскими». До нашего времени дошел текст лишь одного (второго по порядку) письма Мартина Зайделя<sup>37</sup>. В этом письме М. Зайдель указал, что христиане (в частности, сами социниане) верят в Новый Завет и мессианскую роль Христа по нескольким причинам. Они верят в Иисуса благодаря его чудесам и чудесам его учеников, из-за их мученичества, а также чудесным образом распространившемуся на весь мир христианскому учению. В христианство невозможно не верить, так как оно провозглашает много прекрасных заповедей, которых нет в любой другой религии, объявляет и обещает вечную жизнь. Христианство нельзя не принять хотя бы потому, что уже много времени оно существует и не исчезает, как исчезли многие другие учения<sup>38</sup>.

М. Зайдель, как и А. Дудич, потребовал от Польских братьев обратить внимание на первоисточник христианства, на Ветхий Завет. Обращение Зайделя к первоисточнику привело его к выводу, что христианство основано на противоречиях и непоследовательности. Ветхозаветные пророчества, относящиеся к мессии, не только не исполнились в личности Христа, но, более того, не имели к нему никакого отношения. Бог обещал Давиду (2 Цар. 7: 12–16), что его царство будет существовать вечно в его потомках. Пророки во время вавилонского пленения проповедовали, что уничтоженное еврейское государство будет возрождено и возрождено на земле. Христос же, как убеждают христиане, держит власть в Царстве небесном, и это противоречит ветхозаветным пророчествам, данным Богом через пророков!<sup>39</sup> Хотя ариане могут возразить, что Бог выполнил, таким образом, больше, чем обещал, однако для М. Зайделя такая аргументация неубедительна. Если бы Бог обещанному пророками царю-мессии дал бы кроме царства небесного еще какие-нибудь земные царства, то тогда бы утверждение, что

Бог выполнил больше, чем обещал, было бы обосновано. Поэтому царство, которое христианство приписывает Христу, другого рода и совсем не напоминает всего того, что было обещано Давиду<sup>40</sup>. Выявленное существенное противоречие между пророками и евангелистами не позволило Зайделю называть себя христианином. Он порывает с христианством, так как остаться христианином означает для него отрицать пророков. Зайдель выбрал пророков лишь из-за того, что его рационализм требовал от него большего доверия к первоисточнику, чем к той доктрине, которая основана, по его мнению, на более поздней фальсификации этого первоисточника.

Как видно из письма Зайделя у него нет и речи о какой-либо симпатии к собственно иудаизму; он просто порвал с христианством, считая, что источники, на которые ссылаются христиане, внутренне противоречивы<sup>41</sup>. Зайдель убеждал своих соперников в том, что его религия – это не еврейская религия. К мировоззрению Зайделя не относилась, прежде всего, вера в Мессию, ибо не Зайделю он был обещан Богом, а евреям. Не относились к его учению также и церемонии и ритуалы еврейской религии, так как они были также даны лишь еврейскому народу. Необходимо отметить, что Зайдель при этом отмечает, что у евреев эти церемонии и ритуалы не являлись основным божественным культом, они, по мнению радикального мыслителя, служили для того, чтобы к этому культу евреев подготовить, посвятить<sup>42</sup>. В этом смысле отношение к иудаизму у «иудаизанта» сравнимо с отношением к нему и Ф. Социна. Истинный культ для М. Зайделя становится простым соблюдением этических заповедей, заключенных в Декалоге, который является «вечным и неизменным выражением воли Бога», нормой поведения для всех людей.

В центр зайделевского дискурса поставлено выявление различий между двумя Декалогами. Зайделевский Декалог также был дан Богом, но не через «голос с неба, как это было

в случае израильского народа», а уже «созданием был помещен» в его разум. Таким образом, зайделевский Декалог становится своего рода «врожденной идеей», *ideae innatae*, в том, может быть, смысле, как ее будет понимать в свое время Р. Декарт. Если продолжить выражать терминологию немецкого «иудаизанта» в перипатетических терминах, то речь у Зайделя может идти о двух Декалогах: Активном, или Божественном, и Потенциальном, материальном, облеченным в словесную форму. Активный Декалог (своего рода *infinitus*) «был посредством человеческой природы по причине несоответствующих привычек (т.е. *indefinitus*) в определенной мере затемнен». Для его выяснения Зайдель допускает «Декалог в словах (т.е. Потенциальный Декалог, *Decalogus vocalis*), который значим <...> и для других людей, ибо соглашается с нашим данным Декалогом, следовательно, является тем самым Декалогом»<sup>43</sup> (т.е. Активный Декалог в конце концов отождествляется с Пассивным Декалогом). Перипатетизм Зайделя, таким образом, крайне модифицирован: интеллектуальное постижение отождествляется с Божественным откровением, важнейшая схоластическая «онтологическая» проблема, возникающая при дистанции между несовершенным и ограниченным *indefinitus* и предельной ясности и цельности *infinitus*, необоснованно отпадает. Происходит своего рода обратное движение от точки прибытия к исходной точке, к Пассивному разуму, данному в прошлом, но испорченному человеческой аффективной природой. В этом отношении можно ли будет рассмотреть отношение Зайделя к еврейской религии? Если культ – подготовка к настоящему культу (т.е. к Декалогу?), то этот культ совпадает с Пассивным интеллектом, который не отождествляется с Активным интеллектом. Может быть отождествление двух интеллектов произойдет в результате вмешательства Мессии? Только так можно объяснить, в таком случае, вопрос, зачем евреям был

дан Богом религиозный обрядовый культ и ожидание Мессии. В сущности, в концепции Зайделя заключено противоречие: если Декалог неизменная воля Бога, тогда зачем Мессия? Если Декалог дан лишь не евреям, то в чем заключается смысл избранничества еврейского культа?

\*\*\*

Ф. Социну пришлось вступить в борьбу против доктрин, названных им «иудаизантскими», однако, несомненно, более универсальными и последовательными, чем, в какой-то степени, само социнианство. В 1580 г. итальянским мыслителем был написан трактат, доказывающий авторитетность текстов Нового Завета и личности Иисуса Христа (*De Sacrae Scriptura auctoritate*). Социн различает в нем две группы людей. Первая из них верит в какую-то религию, либо, если не верит, то полагает, что может существовать какая-то истинная религия. Вторая группа состоит соответственно из тех, кто вообще ни во что не верит. Задача автора привести первых к убеждению истинности именно христианской религии. По мнению Социна, эта задача не представляется сложной; на протяжении своего сочинения он показывает «ясность и отчетливость» христианства, которое согласуется с человеческим разумом и моральными принципами, присущими каждому человеку. Однако Социн не может не отрицать существование в первой группе таких людей, которые не хотят считать христианство истинной, единственно правильной религией. Несмотря на то что теме заблуждений, не имеющих внутреннего происхождения, Социн так и не посвятил отдельного исследования, во 2-й главе своего трактата он пишет: «...воистину, если кто-либо после этих размышлений ясно не поймет, что эту религию следует поставить над всеми другими, то тот или лишен ума, либо обуян каким-то духом упорства, либо, наконец, полностью

ослеплен в результате глубоко укорененных обычаев и воспитания»<sup>44</sup>. Последние – это, безусловно, современные Ф. Социну евреи, которых, может быть, сложно отождествить с указанными безумцами и «упорными людьми», однако контекст, в котором они оказались, достаточно показателен. Евреи – это враги Иисуса Христа и христианства, враги «ожесточеннейшие», «безбожные», «проклятые», «невежественные». Евреи враги Христа, *jurati hostes Christi*, не только «по своему происхождению и образованию» (*genere et educatione*), но и по своему рождению, уже с самой своей «колыбели»: они распяли Христа по причине «их удивительного и несомненного варварства либо скорее глупости, а также потому, что они от самого начала являются ожесточеннейшими врагами христианства». В другом месте Социн продолжил: «Возможно, это полностью невежественный и от самого рождения проклятый враг самого Иисуса, какими являются евреи, либо тоже абсолютно ослепленный своей безбожностью». Подобный ход мыслей можно увидеть также в одном из писем А. Дудичу. Венгерский мыслитель сомневался в истинности христианской религии, так как он не был свидетелем того, когда и каким образом совершались чудеса, доказывающие ее истинность<sup>45</sup>. Для Социна «сохранились следы чудес, совершенных на такой очевидной и ясной основе, что тот, кто не дает им веры, тот или совершенно предает, или имеет какое-то бельмо на глазу, или вообще не понимает божественных дел религии. И если несмотря на это для многих они не понятны, это выходит из их безбожности, которая ниспослает на них этот мрак, либо от пренебрежения божественными делами и небрежного вникания в смысл Священного писания. И эту безбожность и небрежность Бог хочет несомненно извлечь на свет, а не сохранить ее или спрятать»<sup>46</sup>. Должно быть очевидно, что речь в данном случае может идти о людях не только типа венгерского скептика, но также и о евреях. Напомним

здесь также, как в одном из писем Дудичу Социн отягощает евреев ответственностью за их конфессиональную принадлежность и объясняет их рассеяние и «твердость» (*stultitia et stoliditas*) божественной карой за преступление, совершенное их предками: Бог решил «отстранить их от себя на большое время, чтобы таким образом дать твердое и ясное свидетельство своего истинного гнева»<sup>47</sup>.

Нетрудно догадаться, как это уже заметил З. Огоновский, что отношение Ф. Социна к евреям идет наперекор его учению о полной свободе человека в принятии своих решений, об ответственности лишь человеческой личности за свои действия и поступки. Именно с этих позиций Социн критиковал кальвинистское учение о двойной предопределенности в жизни человека, как не согласующееся с человеческим разумом<sup>48</sup>.

Феномен такого «иррационального» отношения может быть в какой-то степени объяснен с позиций европейского отношения к безумию во время его «великого заточения» в эпоху рациональности (между М. Монтенем и Р. Декартом), как это рассмотрел М. Фуко в своей «Истории безумия в классическую эпоху». К безумцам не применимо какое-либо разбирательство их позиции, они безумны уже а priori, «с порога». Безумцы избегают или не имеют способности к коммуникации с другими и в силу этого безумны, так как выходят из пространства когнитивного поиска истины, для которого признана необходимость и значимость социальной межчеловеческой коммуникации. Их ирреальность мышления выносится за рамки «экономии истины», за границы эпистемологического познания<sup>49</sup>. Нет сомнений, что подобные рассуждения о безумцах могут быть отнесены и к евреям.

Следует, вероятно, указать на некоторое предположительное влияние «иудаизантов» на экзегетику Ф. Социна. Происходит дальнейшая автономизация Нового Завета,

вплоть до того, что, по мнению Социна, не все ссылки евангелистов на пророков направлены на то, чтобы подтвердить истину ветхозаветного пророчества и его осуществления в личности Христа. Часто эти ссылки имеют целью лишь усилить скрытую и закамуфлированную аналогию между происходившими событиями (*Lectiones Sacrae*, 1590-е гг.)<sup>50</sup>.

Другим следствием стало, на наш взгляд, постепенное увеличение внимания к аллегорической и мистической трактовке текста Священного писания, занимающей все больше места по сравнению с его прежним буквальным и натуралистическим пониманием текста, что было характерно для традиционного европейского антитринитаризма. Достаточно распространенное понимание смысла с помощью мистики и аллегории Ветхого Завета стало одним из часто повторяемых аргументов в «превосходстве» христиан над евреями, которые из-за их «слепоты», вследствие их «буквализма», не замечали истинного, тайного смысла Писания. Первое поколение польских антитринитариев было убеждено в истинности буквального понимания, прежде всего, текста Нового Завета. Этот подход был для них одним из инструментов, направленных на критику средневековой схоластики. Но для Социна смысл Нового завета также становится завуалированным. Иначе, как он писал в сентябре 1589 г. в своем сочинении против хилиастов, при буквальном понимании текста можно прийти к выводу, что Иисус Христос не был Мессией<sup>51</sup>.

Таким образом, изменение отношения к евреям и иудаизму, по сравнению с традицией первого поколения польского антитринитаризма, для Ф. Социна было не столь значительным. Во многом оно не отличалось от существующей в это время христианской традиции, но, что ясно, полностью входило в противоречие с учением итальянского мыслителя о человеке, первородном грехе и предопределении. Отношение А. Дудича к иудаизму и евреям во многом напоминает отно-



шение Ф. Социна. Но одновременно у венгерского скептика заметен и очевидный слом традиционного отношения к иудаизму, выразившийся в появлении у него сомнений и вопросов, касающихся этой проблемы. Отношение к иудаизму М. Зайделя при очевидных сходствах с Ф. Социным и А. Дудичем несомненно предоставляет евреям право на собственное «бытие» и «мышление».

### Примечания

<sup>1</sup> Об этом см. *Szczucki L.* M. Czechowic. Studium z dziejów antytrynitaryzmu polskiego w XVI. Warszawa, 1964; *Brückner A.* Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie. Ariane 1. Warszawa, 1962; *Rosenthal J.M.* M. Czechowic and Jacob of Belzyce. Arian-Jewish Encounters in 16<sup>th</sup> Century Poland // American Academy for Jewish Research. Proceedings XXXIX (1966). P. 77–95; *Geiger A.* Isaak von Troki. Ein Apologet des Judenthums om Ende des sechzehnten Jahrhunderts. Breslau, 1883; *Wajsbblum M.* Isaac of Troki and Christian Controversy in the XVI century // The Journal of Jewish Studies. London, 1952. V. 3. № 2. P. 62–77; *Ben-Sasson H.H.* The Reformation in Contemporary Jewish Eyes // Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities. 1971. № 4. P. 239–326; *Ben-Sasson H.H.* Jews and Christian Sectarians. Existential Similarity and Dialectical Tensions in Sixteenth century Moravia and Poland-Lithuania // Viator. 1973. № 4. P. 369–385.

<sup>2</sup> О польских иудаизантах, напоминающих их трансильванский вариант, сообщал арианский историк XVII в. Анджей Любенецкий: «Byli zaś niektórzy, a ci dopiero potężniejszy w błędzie, a najwięcej ich był szatan rozsiał po Litwie, Białej Rusi, Podlaszu, Wołuniu, Ukrainie, którzy w Pana Jezusa, naszego Pana, nie wierzyli. Więc jedni z nich Zakon z Ewangelią pomieszali, drudzy Zakon nad Ewangelię przekładali i żydowstwo wprowadzali. Z tych niektórzy już szabатовali, niektórzy potraw tych nie jedli, których Żydowie nie jadają. Ale i te nasz Pan Jezus Chrystus konfundował przez sługi swe, ale je tak zniósł, że już i o jednym z nich w naszych krajach nie wiemy. A tych byli wodzami: Piekarski, Paleolog, Budny, Gliorius, Biliński, Garliński, Domanowski i inszych wiele ludzi uczonych» (*Lubienski A.* Pononeutychia. // Opracowali A. Linda, M. Maciejewska, J. Tazbir, Z. Zawadzki. Warszawa, 1982. S. 52). Кроме В. Глириуса никто из перечисленного списка не разделял те взгляды, которые перечислены Любенецким в последнюю

очередь. Кальвинист К. Красиньский в «Постыле» 1611 г. упомянул тех, кто «...miasto niedzielę święcili sobotę i świnie byli w majątnościach swoich wytraćili» (цит. по *Tazbir J. Świat panów Pasków. Eseje i studia. Łódź, 1986. S. 198.*). Сведения об польских иудаизантах представляют католические авторы конца XVI в.: бывший антитринитарий К. Вильковский, иезуиты С. Решка и Б. Герберст. Подобным поведением отличалась, например, дочка виленского воеводы Радзивилла Черного и жена каменецкого воеводы К. Мелецкого Эльжбета, а также дочь знатного волынского шляхтича Анна Корецкая, см.: *Merczyng H. Polscy deіsci i wolnomyślciеle za Jagiellonów // Przegląd historyczny. Warszawa. 1911. T. XII. Zeszyt 3. S. 36; Brückner A. Różnowiercy polscy... S. 178–179; Dan R. M. Vehe-Glirius. Life and Work of a Radical Antitrinitarian with his Collected Writings. Budapest-Leiden. 1982. P. 184–184.*

<sup>3</sup> *Pirnat A. Jacobus Paleologus // Studia nad arianizmem / Pod red. L. Chmaja. Warszawa. 1959. P. 73–129; Szczucki L. W kręgu myślicieli heretyckich. Wrocław. 1972; Tazbir J. Die Reformation in Polen und das Judentum // Jahrbücher für Geschichte Ostereuropas. 1983. Bd. 31. № 3. S. 375–390; Kaśków R. Zainteresowanie językiem hebrajskim w XVI w. w Polsce // Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku / Pod red. K. Matwijowskiego. Wrocław. 1994. S. 37–48.*

<sup>4</sup> *Ogonowski Z. Socynianizm a Oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce w XVII w. Warszawa. 1966.*

<sup>5</sup> Подробнее об этом см.: *Newman L.J. Jewish Influence on the Christian Reform Movements. New York, 1925. P. 1–21.* О термине «иудаизантизм» и о дискуссии его возможного использования, в т.ч. в отношении его центрально-восточноевропейской разновидности в конце XVI в., см.: *Dan. R. «Judaizare» – the Career of a Term. // Antitrinitarianism in the second Half of the 16<sup>th</sup> Century. Budapest, 1982. P. 27–30; Juczyk J. O badaniach nad judaizantyzmem // Kwartalnik historyczny. 1969. № 1. S. 141–151; Ogonowski Z. Antytrinitaryzm w Polsce: stan badań i postulaty // Wokół dziejów i tradycji arianizmu. Warszawa. 1971. S. 7–27; Szczucki L. L'antitrinitarismo in Polonia. Tendenze della ricerca e prospettive // Atti del Convegno Italo-Polaico. Firenze. 1971. P. 14; Caccamo D. Eretici italiani en Transilvania. Moravia et Polonia. Firenze-Chicago, 1972. P. 67.*

<sup>6</sup> См. письмо Гжегожа Павла литовской общине (1562) опубликованное в: *Miscellanea arianica / Oprac. L. Szczucki. J. Tazbir // Archiwum historii filozofii i myśli społecznej. Warszawa, 1960. T. VI. S. 215–216; Farnowski S.*

О знаomości і wyznaniu Boga // *Literatura ariańska / Opracowali i przypisami opatrzyli L. Szczucki, J. Tazbir. Warszawa, 1959. S. 276–277.*

<sup>7</sup> *Socyn F. Listy / Oprac. L. Chmaj. Warszawa, 1959. T. 1. Письмо Скварчалуппи Ф. Социну от 15 сентября 1581. S. 124–130; Przytkowski S. Żywot F. Socyna ze Sienu opisany przez szlachcica polskiego // Ibidem. S. 12–30. Ср. со взглядом И. Шомана на раковских «иудаизантов» (1591) (*Szoman J. «Testament czyli ostatnia wola, zawierająca krotkie dzieje własnego żywota i różnorodnej działalności w zakresie spraw kościelnych»*); он указывал, что ядовитые языки подчиняются «шепоту сатаны», и очень горевал, что раковский синод закончился благодаря такому «шепоту»: «Синод продолжался несколько лет и закончился большими спорами, так как одни других – очень неприятно – называли фарисеями, саддукеями, евреями и даже атеистами» (*Literatura arianska / Opracowali i przypisami opatrzyli L. Szczucki, J. Tazbir. Warszawa, 1959. S. 613.*)*

<sup>8</sup> *Berger D. On the Uses of History in Medieval Jewish Polemic against Christianity: the Quest for the Historical Jesus // Jewish History and the Jewish Memory. Essays in Honor of J.H. Jerushalmi / Ed. by E. Carlebach, J.M. Efron, D.N. Myers. Hanover, 1998. P. 26–39.*

<sup>9</sup> *Blandrata D. Przeciwwstawienie fałszywego Chrystusa i owego prawdziwego narodzonego z Marii // Literatura ariańska / Opracowali i przypisami opatrzyli L. Szczucki, J. Tazbir. Warszawa, 1959. S. 16–31.*

<sup>10</sup> *Grzegorz Paweł z Brzezin. Rozdział Starego Testamentu od Nowego // Ibidem. S. 224–228.*

<sup>11</sup> *Górski K. Grzegorz Paweł z Brzezin. Kraków, 1929. S. 230–232.*

<sup>12</sup> *Grzegorz Paweł z Brzezin. O wyznaniu wiary ks. Sarnickiego (1564) // Literatura ariańska / Opracowali i przypisami opatrzyli L. Szczucki, J. Tazbir. Warszawa, 1959. S. 211.*

<sup>13</sup> *Czechowic M. Rozmowy chrystyjańskie / Opracowali A. Linda, M. Maciejewska, L. Szczucki, Z. Zawadzki. Warszawa–Łódź, 1979. S. 81.*

<sup>14</sup> Возможно, значение для Социна еврейского языка может быть показано на примере его отношения к книге И. Зоммера «*Refutatio scripti, quod P. Caroli sub tit Explicationis fidei orthodoxae de uno vero Deo fratre Filio et Spiritu Sanctus contra G. Blandratae et F. Davidis errors*» (1571), опубликованной М. Вез-Глириусом в Кракове в 1582 г. Гебраист И. Зоммер из Призны (умер в 1572 г.) в своем сочинении на основе Ветхого Завета показал, что в нем нет никакого упоминания о Троице. Он сыскал плохую репутацию у Польских братьев, не считавших себя достойными даже общаться с ним. И. Шмальц даже не хотел

читать его книги, которые, как он считал, были наполнены ненавистью к Христу (И. Зоммер стал одним из первых идеологов нонадорантской доктрины). В отличие от своих единомышленников, Социн очень ценил его (*Socyn F. Listy*. Т. 1. S. 296, 344).

<sup>15</sup> *Socyn F. Listy*. Т. 1 S. 41–42 («...nie mają zastosowania pomysły rabinów, którzy twierdzą, że w tekście hebrajskim imię Elohim używane jest w dopełniaczu lub też zatrzymując znaczenie mianownika, domyślają się nie jakiegoś wyrazu...»).

<sup>16</sup> *Ibidem*. S. 201.

<sup>17</sup> *Ibidem*. Т. 2. S. 146–147.

<sup>18</sup> *Ibidem*. Т. 1. S. 147–148.

<sup>19</sup> *Ibidem* S. 281.

<sup>20</sup> Андраш Дудич Сбардаллет (1533–1589) – известный венгерский гуманист, друг Я. Кохановского и А. Моджевского, познакомившийся и с антитринитарскими учениями итальянских «еретиков», с 1565 г. жил в Польше. Здесь он женился сначала на Регине Страшевне, придворной королевы, затем на вдове Я. Тарновского Эльжбете Зборовской. Вскоре, однако, как сторонник австрийского императора, выдвинувшего свою кандидатуру на польский трон, после избрания Стефана Батория, в 1576 г. он должен был покинуть Польшу и жить в австрийском Вроцлаве.

<sup>21</sup> *Socyn F. Listy*. Т. 1. S. 161.

<sup>22</sup> *Ibidem*. S. 182.

<sup>23</sup> *Ibidem*. S. 158.

<sup>24</sup> *Ibidem*. S. 158. Чудеса, которые сопровождали завоевание Ханаана, объяснены Социном следующим образом: «...легко было бы это сделать и поверить, что можно к этому прийти с помощью оружия, поэтому возникла необходимость, чтобы Бог несколькими чудесами засвидетельствовал, что он отдал им во владение эту землю» (s. 180). В следующем сохранившемся письме Ф. Социна от 3 мая 1582 г. видно, что А. Дудич не был удовлетворен разъяснениями итальянца. Ведь если для подтверждения земных вещей, которые никакой мерой нельзя сравнивать с вещами духовными, вечными и совершенными, было совершенно столько прекрасных чудес, «то для пробуждения веры и надежды в вещи менее достоверные и намного более важнейшие необходимы чудеса либо такие же, либо еще более прекрасные» (s. 176).

<sup>25</sup> *Ibidem*. S. 159.

<sup>26</sup> *Ibidem*. S. 161.

<sup>27</sup> Ibidem. s. 161–162.

<sup>28</sup> Ibidem. S. 163. См.: «Я не обратил внимание на особенность природы этих народов, но на религию, каждому из них данную, которая обозначила дорогу к жизни – одному полную страха, другому полную любви» (s. 163–164).

<sup>29</sup> Ibidem S. 164. Для Дудича евреи, верившие в существование жизни после смерти, не отличались, таким образом, от язычников-пифагорейцев (s. 177). По мнению венгерского вольнодумца, некоторые заповеди Нового Завета «не менее никчемны и близки к суевериям», чем заповеди Ветхого Завета (s. 181). К таким он отнес Тайную вечерю и веру в воскрешение мертвых, так как эти события противоречат, по его мнению, здравому человеческому смыслу (s. 180). Отрицание А. Дудичем воскрешения мертвых имеет своей основой знакомство венгерского мыслителя с перипатетической Падуанской школой.

<sup>30</sup> Ibidem. S. 169. Социн гарантировал спасение почти всем представителям известных ему протестантских течений: лютеранам, кальвинистам, анабаптистам и арианам. Итальянский мыслитель не предоставил в этом письме такой возможности католикам, однако известно, что позднее, на его раковских лекциях, католики, несмотря на их многочисленные заблуждения, удостоиваются доли в Царстве небесном (s. 169, 332). Сам мотив вечной жизни после смерти и воскрешение мертвых очень значимы для Социна. Учение об этом составляет *differentia specifica* всей христианской религии. Однако итальянский мыслитель не может не признать, что подобные взгляды разделялись еще до пришествия Христа как евреями, так и греками (т.е. по сути согласиться с А. Дудичем). Таким образом, «тоска по вечной жизни» становится своего рода «общей идеей», в том отношении, как ее понимали представители моральной неконфессиональной доктрины, т.е. идеей, выходящей за границы религии. С подобными взглядами Ф. Социн не соглашался (ср. его спор с Ф. Пуччи).

<sup>31</sup> Ibidem. S. 183–184.

<sup>32</sup> *Pietrzyk Z.* Judaizares in Poland in the Second Half of the Sixteenth Century // *Jews in the Medieval Poland. 1000–1795* / Ed. by A. Polonsky. Oxford, 1993. P. 31. См. также письма Социна на Венровский (май 1584) и Хмельникский (сентябрь 1584) синоды (*Socyn F. Listy*. Т. 1. S. 230–232, 233–234).

<sup>33</sup> Ср. письмо Ф. Давидису (1578) «...nie maja zastosowania pomysly rabinów... domyślając tu jakiegoś wyrazu» (*Socyn F. Listy*. Т. 1. S. 42).

<sup>34</sup> Ibidem. S. 182.

<sup>35</sup> Ibidem. S. 174.

<sup>36</sup> Ibidem. S. 277–278.

<sup>37</sup> Выходец из Силезии, родился в Олаве, в 60-е гг. XVI в. некоторое время провел в Гельдеберге (в одно время с С. Фарновским и М. Вез-Глириусом!), где работал учителем в одной из местных школ. В начале 80-х гг. XVI в. Зайдель приехал в Польшу, в Краков, где намеревался продолжить свою работу учителя теперь уже в одном из арианских учебных заведений. С этой целью М. Зайдель завязал переписку с польскими антитринитариями, от лица которых ему отвечал Ф. Социн. См.: *Pietrzyk Z. Judaizers...* P. 30; *Dan R. Martin Seidel's Origo et fundamenta religionis Christianae and Simon Pechi // Socinianism and its Role in the Culture of XVI<sup>th</sup> to XVII<sup>th</sup> Centuries.* Warszawa-Lódź, 1983. P. 53–57. М. Зайделю также приписывают авторство утраченного «Fundamenta religionis christianae». О возможном влиянии доктрины М. Зайделя на лидера трансильванских субботников XVII в. см.: *Dan R. Martin Seidel's Origo et fundamenta religionis Christianae...* P. 53–57.

<sup>38</sup> Цит. по: *Ogonowski Z. Socyanianizm a Oświecenie...* S. 339.

<sup>39</sup> Ibidem. S. 340.

<sup>40</sup> Ibidem. S. 340–341.

<sup>41</sup> Ibidem. S. 341–342. Взгляды М. Зайделя во многом повторяют радикальную доктрину его земляка Д. Белиньского из Ополя, с которым, на страницах «Христианских разговоров» еще в начале 70-х спорил М. Чехович, не называя его, однако, по имени. О нем см.: *Budka W. Bielinski D. // Polski słownik bibliograficzny.* Kraków, 1936. T. 2. S. 45–46; *Chmaj L. Bracia polscy. Ludzie. Idee. Wplywy.* Warszawa, 1957. S. 6–29; *Urban W. Bielinski D. // Bibliotheca dissidentum. Reperatoire des non-conformistes religieux des siezieme et dix-septieme siecles.* Baden-Baden, 1991. T. VIII. P. 21–34. Характерно также, что, согласно М. Чеховицу, сторонники подобных взглядов предпочитали, чтобы их называли «язычниками», а не «евреями». Люблинский министр называет их также «т.н. евреями, которые ими не являются» (см.: *Czechowic M. Rozmowy chrystujacskie...* S. 110). Критика чеховицкиими иудаизантами текстов Нового Завета, в отличие от той, что передает нам реконструкция письма Зайделя, во многом основывалась на тех противоречиях, которые находили еврейские средневековые авторы между двумя библейскими Заветами.

<sup>42</sup> *Ogonowski Z. Socynianizm a Oświecenie... S. 342* («Caeterum ut sciatis, cuius sim Religionis quamvis id scripto meo, quod habetis, ostenderim, tamen id breviter hic repetam. Et primum quidem doctrina de Messia, seu Rege illo promisso, ad meam religionem nihil pertinet, nam rex ille tantum Judaeiss promissus erat, sicut et terra illa Canaan: sic etiam circumcisio sacrificia et reliquae ceremoniae Mosis. Ad me non pertinent, nam ista non mihi, sed tantum populo judaico, promissa, datus et mandata sunt: neque ista fuerunt cultus Dei apud Judaeos, sed inserviebant cultui divino et ad cultum divinum deducebant Judaeos»). За это в глазах ариан Зайдель стал еще хуже евреев, которые в отличие от него ждут Мессию. Ср. высказывание И. Цельнера: «Er had weder ein Christ, noch Jud, noch Turk, sein wollen, sondern blou Theologiam naturalem gehabt, und dafur gehalten, es ware genug, wenn er nach den X. Geboren, nicht darum dass sie von Gott waren gegeben worder, als welche diesfalls nur die Juden angingen, deren Polizei laengst vergangen sondern dieweil sie mit dem Licht der Natur ubereinkommen». Ср. также с оценкой М. Руара: «Явный враг Господа нашего, Иисуса Христа, поэтому гадкий, но в вопросах выяснения дословного значения текста Ветхого Завета, часто удачлив» (цит. по: *Merczyng H. Polscy deisci i wolnomyśliciele... S. 36*).

<sup>43</sup> Отрывок из письма М. Зайделя приведен Л. Шуцким: «Verum autem cultus dei... est Decalogus, qui est aeterna et immutabilis voluntas Dei, qui Decalogus ideo ad me pertinet, quia etiam mihi a Deo datus est, non quidem per vocem sonatam de coelo, sicut populo iudaico, at per creationem insitus est menti meae; quia autem insitus Decalogus per corruptionem naturae humanae et pravis consuetudinibus aliqua ex parte obscuratus est, ideo ad illustrandum eum adhibeo vocalem Decalogum, qui vocalis Decalogus ideo etiam ad me pertinet, quia cum insito nobis Decalogo consentit, immo idem ille Decalogus est» (*Szczucki L. M. Czechowic... S. 260*). Заметим, что несмотря на значительный радикализм, взгляд Зайделя на природу человека не слишком оптимистический.

<sup>44</sup> Об этом замечательно писал З. Огоновский. См.: *Ogonowski Z. Socynianizm a Oświecenie... S. 51–52*.

<sup>45</sup> *Socyn F. Listy. T. 1. S. 163*.

<sup>46</sup> *Ibidem. S. 163*.

<sup>47</sup> *Ibidem. S. 164*. Ср. также: «quod si judaei hoc minime agnoscunt, id ob ipsorum ruditatem, vel postius stoliditatem miram atque evidentem evenit et proptua quod ab ipso ortu capitalissimi sunt religionis Christianae hostes»; «hoc tantum dicam, si quis diligenter consideret orginem ac progressum

huius religionis... nisi rudis sit prorus, et inde ab incunabulis iuratus hostis ipiius Jesu, quales sunt Judae; vel a sua malita»; «unde fiat, ut omnem religionem penitus oderit»; «plane excaecatus videbit, fueri vix, ac ne vix quidem posse, ut haec religio non sit verissima» (*Ogonowski Z. Socyanizm a Oświecenie... S. 54–55*).

<sup>48</sup> *Ogonowski Z. Socynianizm a Oświecenie... S. 55.*

<sup>49</sup> *Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 63–65; Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 54–100. См. подробнее: Визгин В.П. Декарт: «ясен до безумия»? // Бессмертие философских идей Декарта. Материалы конференции, посвященной 400-летию со дня рождения Р. Декарта. М., 1997. С. 111–130.*

<sup>50</sup> *Ogonowski Z. Socynianizm a Oświecenie... S. 372.*

<sup>51</sup> *Socyn F. Listy. T. 2. S. 102.* Речь идет о письме Социна против хилиастов, ожидающих земное царствие Христа. В конце своего письма Социн привел аргумент «хилиастов» о том, что земное, а не небесное царствие Христа, как об этом написано в Ветхом завете, обратит евреев в истинную веру. Он оспаривает подобное утверждение: «Albowiem nic bardziej nie mogłoby raczej odciągnąć Żydów od tego niż to, że widzą iż ci, którzy mają Jezusa za Chrystusa, przepowiednie o Chrystusie i jego królestwie, w których sami szukają w tej sprawie i twierdzą iż w nich właśnie należy jej szukać, tłumaczą dosłownie, Jeśliby się bowiem usunie z tych przepowiedni tłumaczenia alegoryczne, to nic nie pozwala na ich zasadzie uważać Jezusa Nazaretu za Chrystusa – i co więcej – za takiego w ogóle go uznawać» (s. 102).



*Татьяна Опарина (Новосибирск)*

## **Интеграция еврея в русское общество середины XVII в.**

**(Толмач Посольского приказа Иван Селунский)<sup>1</sup>**

Для реконструкции позиции русского общества раннего Нового времени по отношению к иудаизму представляется перспективным обратиться к жизни отдельного человека. Хитросплетение судеб иудеев (или же крещеных евреев) в России позволяет увидеть реальное воплощение идеологем, сложное переплетение ксенофобии и толерантности в русском обществе этого периода.

Следует отметить кардинально важный закон XVII в. в отношении представителей иудаизма, явно свидетельствующий о нетерпимой позиции русских властей. Иудеям не позволялось переступать границы Московского царства и находиться на его территории. Еврейские купцы могли вести торговые операции лишь в приграничной зоне. Военнопленные не подпадали под данную правовую норму. Они должны были ожидать завершения боевых действий и подписания мирного договора, оговаривающего условия обмена пленными. Те из них, кто в силу каких-то причин обращались в православие, считались подданными Московского государя и не подлежали возвращению на родину.

В целом, говорить о существовании конфессиональной общины и, соответственно, этнической группы евреев на территории Московского государства XVI–XVII вв. невозможно.

В Московском государстве могли находиться лишь крещеные евреи. До середины XVII в., то есть до начала первой победоносной для России войны, обращенной на Запад, когда в Московское царство впервые вошли территории Речи Посполитой с еврейским населением, их было незначительное число.

При этом малом количестве в историографии неоднократно упоминалось о присутствии евреев в штатах Посольского и Аптекарского приказов, ведомств, располагавших огромным политическим влиянием. Авторы, в частности, ссылались на записки архидьякона Павла Алеппского, путешествовавшего по России в 1656–1657 гг. Православный араб упоминал о встрече с переводчиком, крещеным евреем, не называя имени<sup>2</sup>.

Имеющаяся информация позволяет связать персонаж записок Павла Алеппского с Иваном Селунским, толмачом Посольского приказа. Его биография до настоящего времени не была реконструирована.

Следует оговориться, что существовало два переводчика с греческого языка, носивших это имя. Один – переводчик Иван Дмитриев сын Селунский – находился в штате Посольского приказа с 10-х по 30-е гг. XVII в.,<sup>3</sup> другой – толмач Иван Авраамов сын Селунский – зафиксирован в штате Посольского приказа с 1647 г. до примерно 1678 г. Первый, очевидно, был греком, второй, как отмечалось, принявшим православие евреем. Подлинные имена того и другого неизвестны. В русской традиции того времени существовала практика давать эмигрантам русифицированные имена, где фамилию заменяло отчество. Известно лишь, что первоначальное имя второго было Абрам и это имя носил и его отец.

Не сохранилось дела о выезде Ивана Авраамова сына Селунского, но известно о его пребывании в 1637 г. на Патриаршем дворе<sup>4</sup>. Обычно чистота веры эмигрантов проверялась сразу после достижения ими Москвы, как и право вступления в русскую церковь. Очевидно, Иван Селунский въехал в Россию в том же 1637 г.

История его судьбы представлена в другом документе, в челобитной греческих православных митрополитов.<sup>5</sup> Текст носит явно беллетризированный и идеологизированный ха-

ракти, что необходимо учитывать при анализе объективности его информации. При отсутствии возможности сличения послания с документами еврейской общины в Салониках, попытаемся реконструировать биографию Ивана Селунского на основании фактов, сохранившихся в русском делопроизводстве.

В изложении греческой челобитной, Иван Селунский родился в Фессалониках (Салонике, Солуни). Этот город в Османской империи являлся «столицей» еврейской диаспоры не только в Македонии, но и во всем Средиземноморье<sup>6</sup>. В Салониках, располагавших одной из самых крупных еврейских общин, переплелось несколько языковых и этнических потоков: балканских романиотов («трегос»), в бытовой жизни говорящих по-гречески; испанских и португальских сефардов, объясняющихся на «ладино»; западноевропейских ашкенази, применяющих идиш<sup>7</sup>. К какой из этих групп принадлежала семья Ивана Селунского, каким разговорным еврейским языком он пользовался (или же несколькими из них), сказать невозможно. Очевидно, что он владел языками Османской империи – греческим и турецким, что указывает на его связь с романиотами. Однако другие детали биографии позволяют предположить также знакомство с «ладино» и, возможно, идишем.

Неизвестна и его профессия и род занятий семьи. Документ оговаривает лишь высокий социальный статус отца, рисуя его как видного члена еврейской общины. Его отец Абрам охарактеризован как «родом жидовин» в городе «чесной и первый человек в жидовех». Судя по всему, юноша получил религиозное образование (в иешиве или даже Салоникской академии): «научен был горазд жидовской грамоте». Салоника являлась мировым центром еврейской учености<sup>8</sup>.

Далее речь идет об обращении юного Абрама к христианству. В версии греческих иерархов именно его грамотность, причастность к талмудической учености, стала причи-

ной отхода от иудаизма. Он «узнал в книгах жидовских, что православная крестьянская [христианская] вера добра». И главное, что «пророки пророчили про Христа». Таким образом, в объяснении православных греческих властей, углубленное изучение пророческих книг привело его к принятию христианской точки зрения в главном пункте спора христианства и иудаизма: он отождествил Мессию с Иисусом Христом. В трактовке документа, преследование пророков Иван Селунский связывал с их утверждением веры в будущего Иисуса Христа, именно за него они «мучились». При этом, он, вероятно, логично соединяя иудейские и христианские священные тексты, не отказывался от наследия иудаизма. Во всяком случае, вероятно, именно ему принадлежат слова о высоком значении древнееврейского языка: «Язык еврейский, которым Моисеи говорил и которым законные... книги писаны». Кроме того, он, вероятно, продолжал в России считать себя евреем (а не обрусевшим иностранцем).

Более информации об обстоятельствах крещения документ не содержит. Приход в христианскую церковь передан как внутреннее прозрение.

Челобитная повествует о противодействии еврейской общины его решению примкнуть к христианству. Говорится о «мучениях» и бегстве неофита в Стамбул к константинопольскому патриарху. Там он находит высокое покровительство. Два патриарха, константинопольский и иерусалимский, в соборной церкви совершают таинство. Крестильное имя новообращенного в русской транскрипции дано Иван.

В документе назван по имени лишь иерусалимский патриарх Феофан III. Причин умолчания имени константинопольского патриарха могло быть несколько. Возможно, для православного пастыря Святого града утверждение в христианской вере иудея было особенно важным. Не исключено, что иерусалимский патриарх взял неофита под свою защиту,

а позже его особое покровительство стало причиной появления в русском документе фразы о крещении Ивана Селунского в Иерусалиме.

Быть может, выделение иерусалимского патриарха Феофана было вызвано его давними связями с московским двором: он рукоположил московского патриарха Филарета. Другой важной для русских властей фигурой Православного Востока в этот период был константинопольский патриарх Кирилл Лукарис, но он не упомянут в документе.

Дело в том, что Иван Селунский явно оказывается в Стамбуле в период смены глав Великой церкви. Почитаемый в России Кирилл Лукарис был в очередной раз удален с престола (это случилось с 15 марта 1635 г.), и на кафедре за короткий период сменились два патриарха: Кирилл II Контарес (по июнь 1636 г.) и Неофит III (с июня 1636 по 20 марта 1637 г.). Наиболее вероятно, последний и крестил Ивана Селунского, но его имя, как непопулярное в России, названо не было.

В это время информация о вступлении Абрама-Ивана в христианскую церковь доходит до родственников. В версии греческой челобитной, община продолжает поиски и стремится найти и вернуть вероотступника: «И сведали то жидове, что он крестился в православную крестьянскую веру и хотели ево из Царегорода взять силою, по-прежнему хотели ево мучить». Действительно, еврейская община Стамбула сохраняла тесные связи с общиной Салоники<sup>9</sup>. И степень их влияния оказалась сильнее, чем православной группы. Патриархи не смогли защитить в Стамбуле нового члена христианской церкви: они решили, что «в Царегороде [ему] жить не возможно». Наиболее безопасным для новообращенного главы константинопольской и иерусалимской церкви нашли отъезд в Россию. В данном случае можно поставить вопрос о причинах выбора Московского царства. Восточные патри-

архи поддерживали тесные контакты с Дунайскими княжествами, с языком которых, как выяснилось в России, Иван Селунский был знаком. Не исключено, что первоначально Иван Селунский побывал и там, но в челобитной греческие власти опустили это направление его странствий. Хотя, очевидно, он добирался до Московского царства через эти территории.

В любом случае, Московское государство стало конечной целью его бегства от влиятельных родных. Не исключено, что причиной тому стала закрытость для иудеев границ Московского царства. Можно было быть уверенным, что здесь он будет недостижим для бывших единоверцев.

В изложении греческих экзархов, константинопольский и иерусалимский патриархи, дав рекомендательные грамоты к царю Михаилу Федоровичу, отправляют Ивана в далекую христианскую державу, покровительницу всех гонимых православных. Можно отметить, что 20 марта 1637 г. на константинопольскую кафедру вернулся Кирилл Лукарис, но в это время Иван Селунский уже находился в России.

Высокое заступничество патриархов имело успех, но ограниченный. В феврале 1637 г. Иван был принят Москве, получив фамильное прозвище Селунский, распространенное для выходцев разных национальностей из Салоник. С этого момента он стал Иваном Авраамовым (Абрамовым) сыном Селунским. Его плата за «выход» составила 10 рублей (средняя сумма, близкая к низшей). Размеры пожалований за принятие русского подданства зависели от родовитости эмигранта. Безусловно, Иван Селунский не смог представить русским властям дворянской родословной<sup>10</sup>.

Что касается этнической принадлежности нового русского подданного, то в делопроизводстве Разрядного приказа Иван Селунский назван как «июдейска роду жидовин».

С определением вероисповедания оказалось еще сложнее. Иван Селунский принимал русское подданство, будучи уже

православным. Тем не менее, очевидны конфессиональные сомнения русских духовных властей. Подчеркнув его принадлежность к православию – «жидовин, а крещен, сказался во Иерусалиме», он через строчку назван «иудеянином Иваном Селунским». В целом, ни его критика прежнего вероисповедания, ни крещение иерусалимским и константинопольским патриархами не обеспечили признание в России чистоты его веры. Согласно документу, 19 февраля 1637 г. Иван Селунский был прислан из Разрядного приказа на Патриарший двор<sup>11</sup>. Очевидно, на Патриаршем дворе было принято решение об «исправлении веры». Далее он находился «под началом» на Троицком подворье. Наиболее вероятно, он был миропомазан.

Сейчас трудно судить, что послужило причиной «очищения» в России: факт бывшей приверженности к иудаизму или к греческому православию<sup>12</sup>. Миропомазание для изначально крещенных в церквях Христианского Востока наиболее часто применялось к насильно обращенным в ислам или долгое время проживавшим в Западной Европе, а иногда – крещенным без прохождения обязательного в России шестинедельного оглашения. В ситуации с Иваном Селунским можно лишь предполагать, какое именно из этих правил было распространено на него. Но более вероятно, пост и молитва рассматривались дополнительным «очищением» от иудаизма: ведь будучи крещеным, он продолжал в России называться иудеем. В любом случае, он не смог войти в русскую церковь без «исправления веры». 31 апреля 1637 г. выяснялась плата за пребывание «под началом» (крещение и миропомазание в рассматриваемый период оплачивались казной). Ивану Селунскому было назначено 5 рублей.

Таким образом, Иван Селунский был не только крещен (причем патриархом) в православие, но и, вероятно, миропомазан.

После вхождения в русскую конфессиональную общину Иван Селунский стал членом русского общества. Место в этом обществе ему предстояло определить. Он был принят как религиозный диссидент и, быть может, на этом основании получил привилегии. В письме греческих иерархов подчеркивалось, что причиной его выезда был не поиск службы у русского государя, а религиозные преследования: «для ради православные крестьянские веры, а не для ради службу». В изложении греческих иерархов московское правительство предоставило ему содержание без службы: царь Михаил Федорович «на службу его посылать не велел». Это не соответствовало реалиям русского общества. Но, судя по отсутствию верстания в течение нескольких лет, не исключено, что так первоначально и было. Причем подобное покровительство имело обратный эффект и повлекло низкий социальный статус: Ивану Селунскому в 1641 г. не был назначен ни поместный, ни денежный оклад. Очевидно, это являлось следствием пребывания вне социальной системы. Однако период «без службы» не мог быть длительным. Явно без учета его желаний, род занятий ему в России был определен, и он был приписан к армии. Военная служба была самым распространенным видом деятельности иностранцев в России. В документах Разрядного приказа он, «жидовин новокрещен», числился рядовым военным в «греческой роте» и находился в подчинении Иноземского приказа. В 1641 г. Иван Селунский служил на Туле под началом ротмистра Юрия Трапезундского. Его дневное жалованье составляло 3 алтына, 2 деньги<sup>13</sup>, и он не имел годового оклада. Видимо, ситуация изменилась, и к 1647 г. при зачислении в Посольский приказ он был уже верстан в Иноземском приказе. Его оклад составлял: поместный 250 чети, денежный – 12 рублей, поденный корм – 3 алтына 4 деньги на день (средняя норма, близкая к низшей).



В целом, Иван Селунский оказался в числе многочисленных иностранцев, призванных к несению «береговой службы» на южной границе России – Белевско-Тульско-Рязанской укрепленной линии (засечной черте) под командованием князя И.Б. Черкасского. Пустынная местность на Туле являлась центром оборонительной линии к югу от Оки и была объектом постоянных нападений кочевников Крымского ханства и Ногайской Орды. В 1644 и 1645 г., после конфликта с Османской империей из-за крепости Азов, татарские набеги стали особенно интенсивными. Документы сохранили постоянные упоминания о смерти членов «иноземческих» рот и об активном строительстве оборонительных укреплений. Очевидно, что пребывание Ивана Селунского на Туле было полно опасностей, трудностей постоянных походов и крепостного строительства.

Не ясен род деятельности Ивана Селунского на родине: к числу типичных для салоникинского еврейства занятий относились ростовщичество, торговля, сукноделие, административная деятельность<sup>14</sup>. Единственное, в чем можно быть уверенным, что он не принадлежал к военному сословию Османской империи. Совершенно очевидно, что служба в «греческой роте» на Туле не соответствовала его навыкам и не реализовывала его возможности.

В 1647 г. Иван Селунский воспользовался изменениями, коснувшимися Посольского приказа. В 1646 г. был обнародован царский указ, запрещающий работу неправославных толмачей. Эта мера была вызвана планируемой войной с Османской империей или же переизбытком толмачей, в основном – татар. Не принявшие православие были уволены и переведены в Разрядный приказ. На освободившиеся места искали грамотных и при этом безусловно лояльных переводчиков.

Иван Селунский заручился рекомендательными письмами греческих митрополитов и архиепископа. В данном случае также можно лишь строить предположения о том, заступились ли за него иерархи церкви Православного Востока, оказавшиеся в тот момент в Москве, за скромную плату или искренне покровительствовали крестнику восточных патриархов. Нельзя не отметить, что выбор им просителей абсолютно удачен и беспроигрышен. Заступничество духовных властей Христианского Востока всегда заканчивалось повышением оклада или удачным изменением в карьере эмигранта.

В конце 1646 г. к московским властям обратились с развернутым письмом приехавшие в том же году за получением пожертвований никольский митрополит Иеремия города Силистри (Дристра)<sup>15</sup>, рождественский митрополит Гавриил города Корца<sup>16</sup>, архиепископ Иоасаф Георгиевского монастыря города Елассона<sup>17</sup>. Как отмечалось, именно сохранившийся пересказ их послания содержит наиболее полную информацию о биографии Ивана Селунского<sup>18</sup>. Греческие пастыри просили о зачислении новообращенного еврея, находившегося под покровительством восточных патриархов, в Посольский приказ: «И государь бы их пожаловал, для ради их прошения велел ему Ивану быти у своего государева дела в Посольском приказе в греческих толмачах». Они говорили о его хорошем знании целого ряда языков. Помимо греческого, по их утверждению, он знал турецкий, «волошский» и еврейский. Главное, что к этому времени он уже освоил русский язык, на что они и указали.

Иван Селунский прошел ряд экзаменов, подтверждающих его свободное владение языками. Переводчика с «волошского» языка в штате Посольского приказа не оказалось. Поэтому для проверки его знаний был призван военный «грек» Иван Мирчев. Иван Мирчев выехал в 1624 г. и нередко назывался «сербенином». Можно отметить, что сам Мирчев

не смог подписать свои показания по-русски, несмотря на то что уже более 20 лет находился на службе в России, за него подписался другой человек. Но что касается своего родного языка, то Иван Мирчев сообщил дьякам Посольского приказа, что «он с Иваном Селунским по волоски говорил и языка его слушал. И он де Иван по волоски говорить умеет достаточно». Судя по тому, что знание «волошского» языка проверял безграмотный православный («грек») и, видимо, славянин, речь шла не о «ладино» – испанском языке сефардов или же итальянском, как называли «волошский» в Западной Европе, а о разговорном языке Дунайских княжеств – румынском или молдавском.

Знание греческого языка проверял известный переводчик с греческого Иван Боярчиков, который вынес схожую резолюцию: «он ...с Иваном Селунским по гречески говорил и языка ево слушал и Иван по гречески говорить умеет и с толмачество ево будет». За свою оценку знаний Ивана Селунского он расписался.

Знание турецкого языка проверял татарский переводчик Имралеи Кашаев. (Имразль Семенов мурза Кошаев работал в Посольском приказе с 1630 г., в 1647 г. принял крещение, получил имя Михаил и дворянское звание)<sup>19</sup>. Он также подтвердил, что «он с Иваном по турски говорил и языка ево слушал, и он Иван по турски говорить умеет и с толмачество его будет». Сохранилась его подпись.

Таким образом, Иван Селунский был хорошо знаком с языками Османской империи, которые, вероятно, не мог не знать балканский романиот. Кроме того, он владел «волошским» языком, который мог быть ему знаком в результате торговых или иных контактов с Дунайскими княжествами, или, первоначально, с «ладино».

Кроме того, вероятно, сам Иван Селунский предложил знания священного еврейского языка: «Да он же Иван гово-

рит <...> своим природным языком еврейским, которым Моисеи говорил и которым законные их книги писаны. И грамоте еврейской и писать по еврейски умеет».

Настойчивость Ивана Селунского имела успех: после сентября 1646 г. он был переведен из Иноземского приказа<sup>20</sup> в Посольский и зачислен толмачом. Примерно до 1649 г. он упоминался как «новокрещеный жидовин»<sup>21</sup>. Его годовой оклад не изменился и продолжал, до его смерти, оставаться: поместный оклад – 250 четей; денежный – 12 рублей; поденный корм – 11 копеек. Новый социальный статус – члена Посольского приказа – должен был бы удовлетворить иностранца.

Следует отметить, что за время длительной службы Ивана Селунского в Посольском приказе (около 30 лет), он ни разу не был отправлен в составе посольства или в качестве гонца за границу. Причину невозможности для Ивана Селунского выездов за пределы Московского царства можно усмотреть в сохранявшейся подозрительности к бывшему иудею, в нежелании возлагать на еврея функции представителя Московского государства в иных державах. Хотя «жидовин» Пимен Иванов направлялся гонцом в Швецию (см. ниже). Но ответ мог быть и более простым. Не исключено, что Иван Селунский так и остался в России холостым, сведения о его семье отсутствуют. Неженатые иностранцы воспринимались неблагонадежными и обычно из страны не выпускались. Кроме того, власти могли ссылаться на возможные преследования родных.

Иван Селунский переводил с греческого языка и, кроме того, досматривал за приезжающими из Османской империи иерархами Православного Востока. В рассматриваемый период толмачи выполняли, помимо переводческих функций, роль приказных приставов. Иван Селунский в 1649 г. находился в числе встречающих иерусалимского патриарха Паисия<sup>22</sup>; в 1653 г. сопровождал в числе других 8 толмачей во

время пребывания в России бывшего главы Великой церкви – константинопольского патриарха Афанасия Пателара<sup>23</sup>. Чуть позже он входил в свиту антиохийского патриарха Макария, сын которого, Павел Алеппский, оставил свои воспоминания.

Очевидно, что первоначально Иван Селунский переводил лишь с греческого и турецкого языков. Но уже в 1672 г. он указан толмачом еврейского языка<sup>24</sup>. Таким образом, он оказался первым или же одним из первых официальных переводчиков с еврейского языка в России. Однако совершенно не ясно, о каком из разговорных еврейских языков идет речь (подчеркнем, что он был толмачом – устным переводчиком). В том случае, если он принадлежал к романиотам, вполне объяснимы его знания греческого языка, которые он активно использовал до этого в Московском государстве. Но позже он привлекался и для других целей, хотя не известно, владел ли Иван Селунский изначально идишем – языком, который с середины XVII в. был крайне востребован в России. После войн с Речью Посполитой на территории Московского государства оказалось значительное число польских евреев. Не все из них владели польским, украинским и тем более русским языками; понять их при крещении, распределении на русскую службу, при сборе информации о ситуации в Речи Посполитой возможно было лишь на идише. Необходимость устного переводчика для многочисленных польских евреев-военнопленных повлекла увеличение числа людей, знакомых с еврейским языком. С 1661 г. в Посольском приказе находился обратившийся в православие еврей, выходец из Италии. В русских документах он носил имя Пимен (Юрий) Иванов<sup>25</sup>. Он служил толмачом (не назван его язык), обозначался «жидовином», в 1665 г. был отправлен гонцом в Швецию (возможно, в поездке использовались его знания итальянского языка – языка дипломатии того времени). Кроме того, еврейским

языком владел толмач итальянского языка, родом из Швеции<sup>26</sup>, Петр Туров (Тур), находившийся в штате Посольского приказа с 1669 по 1679 гг.<sup>27</sup> Можно предположить, что одним из главных направлений работы трех названных толмачей стали переводы для еврейских выходцев из Речи Посполитой. В 1675 г. о толмачах-евреях в Посольском приказе упомянул западноевропейский автор К. Викхарт<sup>28</sup>.

Таким образом, мы не можем сказать, какой язык был родным для Ивана Селунского и был ли он востребованным в России. Можно указать лишь, что в ходе подготовки к войне 1676–1681 гг. с Османской империей, для сбора информации внутри империи, или же в тех государствах, с которыми стремилась заключить антитурецкую коалицию Россия, знания «ладино» могли стать актуальными. Но все же потока выходцев балканских евреев в России этого периода не было.

Неизвестно, пригодились ли Ивану Селунскому навыки владения сакральным языком, который он, безусловно, знал и о котором он говорил при зачислении в Посольский приказ. При подготовке издания Библии (М., 1663) ничего не известно о сверке текста с древнееврейскими кодексами (такая работа велась почти на столетие ранее в Острожском культурном центре, и московское издание явилось переложением Острожской Библии). Но не исключено, что Иван Селунский смог применить свои знания при переводе рецептов или астрологических пророчеств, которые были популярны в этот период в России. Дело в том, что Павел Алеппский называл его переводчиком царских медиков. В таком случае, он мог быть приставлен или, по крайней мере, непосредственно контактировал с еще с одним обращенным в христианство евреем – знаменитым Даниилом фон Гаденом. Последний оказался в России в 1654 г. в качестве пленника, был аптекарем, а затем врачом Аптекарского приказа.

Таким образом, к середине XVII в. в Посольском и Аптекарском приказах складывается группа новообращенных евреев. Можно отметить, что царь Алексей Михайлович был в некоторой мере осведомлен в богословской антииудейской полемике. В 1641 г. духовником молдавского господаря греческим теологом Гавриилом Власием из Ясс был прислан в Москву для него, тогда царевича, экземпляр издания сочинения александрийского патриарха Мелетия Пигаса «О Христе благочестивомъ къ иудеомъ ответъ» (Львов, 1593)<sup>29</sup>. Издание было произведено параллельно на двух языках (греческом и «простой мове») и обращено к ключевому вопросу боговоплощения, тождественности Мессии пророческих книг и Иисуса Христа. (Как отмечалось, этот вопрос был решен Иваном Селунском в пользу христианства.) Не ясно, кем была инициирована посылка произведения Мелетия Пигаса. Был ли осуществлен выбор сочинения интересами самого Гавриила Власия (в его грамоте говорилось, что он посылает «сочинение против иудеев, так как слышал, что царевич Алексей Михайлович любознателен»<sup>30</sup>) или же по просьбе московского правительства. О нарастающем в русском обществе интересе к этой проблематике служит и появление антииудейского трактата Семена Шаховского<sup>31</sup>. Возможно, к середине века постепенно оформлялось отношение русского православия к реальным (а не «библейским») представителям иудаизма.

Подводя итоги, можно сказать, что на примере судьбы Ивана Селунского видна реализация закона о запрете въезда иудеев в Московское царство: он принял подданство лишь православным. Более того, Иван Селунский был не только крещен в православие, но и, вероятно, миропомазан, то есть принят в церковь первым, а затем и вторым чинами. Наиболее вероятно, эта ситуация иллюстрирует крайнюю подозрительность русского общества к бывшему иудею. Важно подчеркнуть, что, приняв православие в его русском вари-

анте, он через некоторое время теряет в глазах русского общества связь с еврейством: становится из «чужого» «своим». «Ярлык» «новокрещенного жидовина» он утерять примерно к 1650 г., то есть после 13-летней службы в России. Всего Иван Селунский прожил в России около 40 лет. Он умер до ноября 1678 г.<sup>32</sup>, находясь в штате Посольского приказа.

Однако факт натурализации не свидетельствует явно о терпимой позиции к иудеям. Он отражает уникальную ситуацию России, в которой конфессиональная принадлежность была значительно важнее этнической. При этом, судя по запискам Павла Алеппского, сам Иван Селунский продолжал ощущать себя евреем.

Краткая реплика Ивана Селунского в мемуарах Павла Алеппского передает его отношение к русскому обществу. У нас есть возможность услышать речь Ивана Селунского, хотя и в изложении другого человека. Его суждения о новой родине выходят за рамки скупой информации приказного делопроизводства. Павел Алеппский воспроизводил содержание бесед с ним 1656 г.: «Один еврей (по происхождению от отцов и предков, но принявший христианство), родом из Солоник, состоявший переводчиком по греческому и турецкому языкам при врачах царя, говорил нам, что евреи превосходят все народы хитростью и изворотливостью, но что москвиты и их превосходят и берут над ними верх в хитрости и ловкости»<sup>33</sup>.

Трудно сказать, что больше передает эта фраза: отношение к русским Ивана Селунского или Павла Алеппского. В какой-то мере она должна была соответствовать взглядам Павла Алеппского на евреев, точнее, крещеных евреев. Подчеркнув его происхождение, православный араб не обмолвился ни единой бичующей филиппикой. Кроме того, чувствуется корпоративность иностранцев, в особенности – выходцев из Османской империи, по отношению к русским.



В целом, фраза достаточна типична для записок иностранцев, шокированных в России чиновничьим произволом, взяточничеством, вероломством власть имущих. Совершенно очевидно, что все эти стороны быта России коснулись Ивана Селунского. Можно вспомнить и о вынужденной десятилетней военной службе на южных окраинах Московского государства. Трудно сказать, рассчитывал ли он при обращении в христианство на подобные последствия своего шага. Мы не знаем, сожалел ли он о том, что когда-то покинул Салонику. В любом случае, выехать он уже не мог: русские подданные не имели возможности оставить Московское государство.

Таким образом, восстановленная биография Ивана Селунского доносит информацию об отношении русского общества к бывшему иудею, и, что очень важно, его отношение к русскому обществу. Нельзя не отметить его, по крайней мере внешней, вполне благополучной интеграции в русское общество. Что было внутри этого человека, остается за рамками сохранившихся документов.

### Примечания

<sup>1</sup> Работа осуществлена при поддержке АНО ИНО-Центр в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках» совместно с Министерством образования Российской Федерации, Институтом перспективных российских исследований им. Кеннана (США) при участии Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США). Точка зрения, отраженная в статье, может не совпадать с точкой зрения вышеперечисленных благотворительных организаций. Приношу благодарность за помощь при написании статьи А.В. Белякову и Н. Чесноковой.

<sup>2</sup> Павел Алеппский, явно опасаясь перлюстрации своих записей в России, почти всегда скрывал имена встреченных им в России иностранцев или же передавал их в зашифрованном виде. Особенно когда это касалось автора нелицеприятных высказываний в адрес «москвитов».

<sup>3</sup> Он упомянут с 1617 г., имел вотчину и поместье, сопровождал в России османского посла Фому Кантакузина и в Турцию русского посла А. Сокина. Его оклад составлял поместный – 500 чети, денежный – 36 рублей. Сведения указаны Б.А. Куненковым.

<sup>4</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 13 (Приказной стол), стб. 101, 1631–1637 гг., л. 541, 548.

<sup>5</sup> РГАДА. Ф. 150 (Дела о выездах иностранцев), 1647, № 33.

<sup>6</sup> *Frejdenberg M. Jewish Life in the Balkans (15th to 17th centuries)*. Tel-Aviv, 1999. P. 36–39.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> В России данного периода статус человека определяли не его личные качества и заслуги, а родовитость. Этот принцип был закреплен системой местничества. Подобные правовые нормы оказались наиболее благоприятны для мелкопоместной и беспоместной шляхты Речи Посполитой, титул которой обеспечивал в России обязательный земельный надел. Хотя следует отметить, что неперемнным условием для польских и литовских эмигрантов было обращение в православие.

<sup>11</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 13 (Приказной стол), стб. 101, 1631–1637 гг., л. 541, 548.

<sup>12</sup> *Опарина Т.А.* «Исправление веры греков» в русской церкви первой половины XVII в. // *Россия и Христианский Восток*. Вып. 2 (в печати).

<sup>13</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 9 (Московский стол), стб. 848, 1641, л. 19.

<sup>14</sup> *Frejdenberg M. Jewish Life in the Balkans (15th to 17th centuries)*. 1999. P. 36–39.

<sup>15</sup> Дело о его приезде см.: РГАДА. Ф. 52 (Сношения России с Грецией), 1647, № 2.

<sup>16</sup> Дело о его приезде см.: РГАДА. Ф. 52, 1647, № 1.

<sup>17</sup> Дело о его приезде см.: РГАДА. Ф. 52, 1647, № 3.

<sup>18</sup> РГАДА. Ф. 150 (Дела о выездах иностранцев), 1647, № 33.

<sup>19</sup> Сведения указаны А.В. Беляковым.

<sup>20</sup> РГАДА. Ф. 138. Оп. 1, 1649, № 1, л. 251 (сведения указаны А.В. Беляковым); РГАДА. Ф. 150 (Дела о выездах иностранцев), 1647, № 33, л. 12.

<sup>21</sup> РГАДА. Ф. 138. Оп. 1, 1649, № 1, л. 265; РГАДА. Ф. 141 (Приказные дела старых лет), 1647, № 62, л. 44–45. Сведения указаны А.В. Беляковым.

<sup>22</sup> РГАДА. Ф. 52 (Сношения с Грецией), 1649, № 7, л. 50. Сведения указаны Н. Чесноковой.

- <sup>23</sup> РГАДА. Ф. 52 (Сношения с Грецией), 1653, № 23, л. 52. Сведения указаны Н. Чесноковой.
- <sup>24</sup> 12.11.1672 г.: РГАДА. Ф. 159 (Приказные дела новой разборки). Оп. 2, № 1874, л. 2–3; РГАДА. Ф. 138 (Дела о Посольском приказе и служащих в нем). Оп. 1, 1672, № 14, л. 3. Сведения указаны А.В. Беляковым. Иван Салунский назван Иваном Авраамовым. Как известно, это было отчество Ивана Селунского, и в данном случае речь явно идет об одном и том же лице.
- <sup>25</sup> РГАДА. Ф. 138. Оп. 1, 1661, № 6, л. 12. Сведения указаны А.В. Беляковым.
- <sup>26</sup> РГАДА. Ф. 138. Оп. 1, 1680, № 1, л. 7–9. Сведения указаны А.В. Беляковым.
- <sup>27</sup> РГАДА. Ф. 138. Оп. 2, № 12, л. 91; РГАДА. Ф. 138. Оп. 1, 1669, № 8, л. 56. Сведения указаны А.В. Беляковым.
- <sup>28</sup> *Wickhart K.* Moscovitische Reiss-Beschreibung. Wien, 1675, S. 43–44.
- <sup>29</sup> *Podskalsky G.* Griechische Theologie in der Zeit der Turkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. München, 1988. S. 132.
- <sup>30</sup> *Фонкич Б.Л.* Греческо-русские связи середины XVI – начала XVIII вв. Греческие грамоты московских хранилищ. Каталог выставки. М., 1991. С. 27; РГАДА. Ф. 52. Оп. 2, № 172; *Рогов А.И.* Культурные связи России с Балканскими странами в первой половине XVII века // Связи России с народами Балканского полуострова. Первая половина XVII века. М., 1990. С. 117.
- <sup>31</sup> *Oparina T.* La polémique anti-juive en Russie au XVII siècle (in print).
- <sup>32</sup> РГАДА. Ф. 138. Оп. 1, 1678, № 3, л. 2–3. Сведения указаны А.В. Беляковым.
- <sup>33</sup> *Павел Алеппский.* Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в. / Перевод Г. Муркоса. М., 1898. Вып. 4. С. 5.

Елена Смилянская (Москва)

## О еврее Гирше Нотовиче, хулившем Христа: судебный казус екатерининского времени<sup>1</sup>

19 сентября 1788 г. генерал-губернатор Могилевский и Полоцкий П.Б. Пассек обратился к генерал-прокурору и начальнику Тайной экспедиции кн. А.А. Вяземскому с секретным посланием, прося «разрешить» его недоумение «об открывшемся ныне следующем *казусе*»<sup>2</sup>. Суть «казуса» заключалась в следующем: православный священник могилевского села Антоновичи о. Иоанн Чудович написал по инстанции в Могилевскую духовную консисторию донос о том, что в его приходе управляющий частью имений кн. Контакузена еврей Гирша Нотович «чинил» «ужасное богохуление», а именно: «называл всякими ругательными и поносительными словами Богоматерь и Христа Спасителя нашего, и угодников Божиих неоднократно, и почти всяк раз при собрании по экономии крестьян на всяком месте».

Расследование дела, начатое, вероятно, по инициативе Могилевской консистории, проведено было светскими инстанциями, но в присутствии *депутата с духовной стороны*. Следствие производил Копыский нижний земский суд, поскольку обвиняемый Гирша Нотович числился копыским мешанином<sup>3</sup>. Были опрошены свидетели; и крестьяне «тридцать пять человек под присягою показали, что он, Нотович», действительно, «чинил хулу, называл всякими ругательными и поносительными словами Богоматерь и Христа Спасителя нашего, и угодников Божиих, неоднократно». На этом Гирша Нотович был как «преступник отправлен для содержания под крепкою стражею... копыскому городничему».

Что могло ему грозить?

Согласно действовавшему на 1788 г. законодательству богохульника вне зависимости от его вероисповедания могла ждаться смертная казнь по первой статье Соборного уложения 1649 г., гласившей: «Будет кто иноверцы какия ни буди веры, или и русский человек возложит хулу на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или на рождшую его Богородицу и присно Деву Марию, или на честный крест, или на святых его угодников – и про то сыскивати всякими сыски накрепко. Да будет сыщется про то допряма, и того богохульника обличив, казнити, зжечь»<sup>4</sup>.

Законодательные памятники петровского времени – Воинский, а затем с незначительными дополнениями и Морской Уставы, сохранили в целом самые тяжелые формы наказания за подобные преступления<sup>5</sup>.

«Соборное уложение» 1649 г., «Воинский устав» 1716 г. и «Морской Устав» 1720 г. были основанием для возбуждения дел и суда по обвинениям в богохульстве и кощунстве на протяжении почти всего XVIII в.<sup>6</sup> В первой половине XVIII в. казнь богохульника могла быть крайне жестокой: Ф.В. Берггольц в своем Дневнике камер-юнкера описывает случай сожжения по частям за поругание иконы в 1722 г.<sup>7</sup>; за богохульство казни через сожжение продолжались и в 1730-е годы. Обычным приговором за «легкомысленное» или «пьяное» богохульство были: прохождение сквозь строй шпицрутен, битье кнутом, плетью, батогами, отсылка на вечные или долговременные работы в монастыри.

Во второй половине XVIII в. в большинстве случаев богохульника так жестоко не истязали, а по окончании следствия вместо казни отсылали в «труды» и на «увещевание» в монастыри. Но были и примеры иного рода.

В 1790 г. Военная коллегия рассматривала дело казака Ивана Мещерякова. Его обвиняли в следующих богохульных словах, сказанных в разговоре с казачьей женкой:

«Хочешь де ты итьтить на исповедь к своему попу к аглицкому жеребцу – он бы де, Мещеряков, в церковь в скотское стоялище табун лошадей загнал, а сам бы, разбежавши, окорачел бы престол, которой стоит против царских врат, и сел бы на него, а запрестольную Божию Матерь назвал кобылою, а святятыя тайны хулил: у него же такого квасу своего много». Сам Мещеряков, как выяснилось, не только давно не исповедовался и не причащался, но и прибегал к приемам богоотступнической черной магии – «два креста носил в сапоге под пятою, а также крест носил на поясе, и свисал он до тайного уда». Хотя Мещеряков приписываемые ему богохульные слова отрицал, про крест уверял, что носил «спроста», тем не менее, Мещеряков получил 100 ударов кнутом, его заклеямили, вырезали ноздри и скованного решили отправить на каторгу в Тобольск<sup>8</sup>.

Обвинения в богохульстве неправославных в новопробретенных западных губерниях также таили серьезную угрозу, причем не только малоизвестному еврею-мещанину, но и маршалу. Так, через 9 лет после обвинения в богохульстве Гирши Нотовича бердичевский благочинный донес житомирскому епископу, что маршал Антон Грохольский, будучи в Бердичеве у кн. Радзивилла, «прохаживаясь с ним дорогою близ святителя Николая церкви, подошел к капели..., в которой икона угодника Божия Николая на доске деревянной написанная стояла, поднявши палку, палкою толстою пхнул икону в груди так крепко, что оную разбил и на землю опроверг, в чем его оговорил князь Радзивилл...» Когда известие о поругании иконы иностранцем-маршалом достигло Санкт-Петербурга, последовало указание срочно поместить маршала Грохольского в Петропавловскую крепость. И только спустя время Павел I объявил о прощении маршала, «приписывая тот случай единственно нечаянности, а ни мало злоумышленности»<sup>9</sup>.

Итак, сидящего под крепкою стражей копыского мещанина еврея Гиршу Нотовича должны были одолевать серьезные опасения относительно своей дальнейшей судьбы.

Между тем, «казус», о котором доносил в Санкт-Петербург губернатор Петр Пассек, заключался в том, что в соответствии с недавно вступившими в силу екатерининскими законами – Уставом Благочиния 1782 г., по которому богохульники подлежали светскому суду, а не церковному<sup>10</sup>, и городовым законодательством 1785 г., по которому мещанам полагалось быть судимыми только мещанским судом, – Гиршу Нотовича должен был судить копыский городской магистрат (к этому магистрату он был приписан)<sup>11</sup>.

В местечке Копосе (Копысе), расположенном в Восточной Белоруссии, в 1783 г. в мещане были записаны 589 христиан и 1413 евреев, так что Гирша Нотович должен был предстать перед судом, в котором большинство составляли его единоверцы. Это и вызвало беспокойство Могилевской консистории и секретную переписку высшего светского начальства: «духовная консистория в наместническое правление вошла промеморию, коею почитает, что о помянутом еврея богохулении дело по роду своему произвесть предписано бысть имеет копыскому городовому магистрату, в котором оба бургомистры и один ратман еврей<sup>12</sup>, кои не только одного суть с богохульником зловерия, но и богохуления, каковыя точно в своих книгах обще содержат и тем веруют. Следовательно, и судить единомысленника своего в сем справедливо никак не могут, паче же всячески постараются его защитить и действительно виноватого оправдать». Как выяснилось, для освобождения обвиняемого «некоторые евреи... пред производством сказанного следствия старались загладить хулу еврея Нотовича, собирали крестьян и наговаривали дать ему одобрение, якобы не был таковым богохульником, и в том брали подписку, каковая имеется при следствии».

Ясно, что при таких обстоятельствах Церковь должна была потребовать от светской власти вмешательства, дабы «присудствующих в копыском магистрате евреев по сему делу от присутствия отрешить, а препоручить оное разсматривать другим *надежным судьям* под наблюдением стряпчего *при депутате со стороны духовной консистории*».

Но именно на это требование православного ведомства светская власть идти была не готова. Очевидно, по прямому указанию Екатерины (а в документах дела имеется помета: «докладовано Ея Императорскому Величеству 2 октября» [1788 г. – Е.С.]), генерал-прокурор рекомендовал губернатору Пассеку строго следовать существующим законам и «Ното-вича судить... в магистрате.., а что пресудствующие магистрата одного с ним закона, то сие немало препятствовать не может...» Генерал прокурор высказывал пожелание, чтобы «судьи, хотя б были одного с ответчиком исповедания, но при решении дела отнюдь не должны судить по правилам исповедуемого ими закона, а... по общим государственным законам», вместе с тем, рекомендовал не давать никому из членов магистрата отлучки, «пригласить вообще весь магистрат», предполагая: «может быть, из оных не все евреи, а некоторые другого какого вероисповедания». Наконец, на процессе рекомендовалось присутствовать «уездному стряпчему, дабы он при производстве помянутого дела <...> имел особое смотрение», но в категоричной форме отвергалось требуемое консисторией присутствие «духовного депутата». Последнее демонстрировало, что правительство не намерено было ни при каких условиях возвращать «духовные дела» в ведение церкви, и, «по законам дела сего рода <...> следовать и решение чинить в гражданских судах по общим правилам».

На этом дело Тайной экспедиции прерывается, и пока не удается найти следов дальнейшей судьбы неосторожного на язык копыского мещанина-еврея. Вероятность того, что его



оправдали, безусловно, существовала, но была, скорее всего, весьма призрачной. Как рассуждал все тот-же генерал-прокурор А.А. Вяземский, после возможного оправдания подсудимого в городском магистрате дело могло быть направлено в губернский магистрат, «наконец, в ревизию к вершение палаты уголовного суда, почему еСТЬли бы при производстве в городском магистрате что упущено и было, однако ж, когда оно разсматривано будет в нескольких кроме городского магистрата местах, то нельзя в том сомневаться, чтобы виновному зделано быть могло послабление на таком основании...» На присутствие единоверцев, не видящих в «поносительных словах» против Богоматери, Христа и угодников Божиих никакого «богохульства», в инстанциях выше Копыского городского магистрата, Гирше Нотовичу рассчитывать не приходилось.

Дело Гирши Нотовича позволяет вернуться к главному вопросу настоящего сборника – «своими» или «чужими» были евреи-мещане белорусских местечек для Российской империи конца XVIII в.? Что скрывалось за отстранением представителей церкви (Могилевской духовной консистории) от защиты интересов православных верующих, оскорбленных иудеем-приказчиком? Можно ли делать далеко идущий вывод об исключительной религиозной толерантности «просвещенного» правления Екатерины, об отсутствии у светской власти какой-либо заметной интенции содействовать утверждению православия в ущерб другим конфессиям в новоприобретенных землях?

Думается, что оснований для подобных заключений у нас немного. Суть «казуса» Гирши Нотовича, вызвавшего секретную переписку губернатора и генерал-прокурора, а также внимание императрицы, заключается прежде всего в том, что дело копыского еврея проверяло на «прочность» столь крепотливо создаваемую императрицей «законную монархию»<sup>13</sup>.

Восторжествовала, казалось бы, идея Екатерины, высказанная генерал-прокурору еще в 1784 г.: «Ее величество приметить указала, что когда означенные еврейского закона люди вошли уже, на основании указов ее величества, в состояние, равное с другими, то и надлежит при всяком случае наблюдать правило, ее величеством установленное, что всяк по званию и состоянию своему долженствует пользоваться выгодами и правами, без различия закона и народа»<sup>14</sup>. И вот после вхождения в империю Западных земель с еврейским населением, еврей в России *законно* могли судить за хуление христианства евреи и оправдать. Поистине – триумф толерантности и законности, аналогов которому трудно найти в Европе до Французской революции<sup>15</sup>!

Но «казус» Гирши Нотовича, вероятно, вместе с многими прочими жалобами недовольного православного населения, мог способствовать и перемене политики в отношении иудеев. И, если в 1785–1786 гг. Екатерина еще подтверждала в письмах и рескрипте Могилевскому генерал-губернатору сохранение за евреями равенства в сословно-городском самоуправлении (чтобы оно «непременно и без всякого отлагательства приведно было в действие», а с неисполнителей его «учинено было законное взыскание»<sup>16</sup>), то с 23 декабря 1791 г. (в том числе, и после жалоб московских купцов на еврейскую конкуренцию<sup>17</sup>) последовал, как известно, указ о черте оседлости в Белоруссии, Екатеринославском и Таврическом наместничествах. С 1790-х гг. усилилось противодействие и выбору евреев на должности в магистратах, и вскоре было окончательно решено, что евреи могут занимать лишь одну треть мест<sup>18</sup>. Так что почва для «казуса» Гирши Нотовича постепенно исчезла сама собой.

### Примечания

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 01-01-00081).

<sup>2</sup> РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2727. Л.1–11 (далее, если специально не оговорено, цитируется это дело).

<sup>3</sup> По уложению о губерниях 1775 г., мещанами именовались лица, владевшие капиталом до 500 руб. В сер. 1780-х гг. евреи, осевшие в селениях, были признаны за городских жителей, которые будто только на время водворились в уезде (*Гессен Ю.* История еврейского народа в России. М., Иерусалим, 1993. С. 73).

<sup>4</sup> Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. [СПб.,] 1830 (далее – ПСЗ). Т. 1. Гл. 1.

<sup>5</sup> «Кто имени Божию хуление приносит и оное взирает, и службу Божию поносит, и ругается слову Божию и Святым Таинствам, а весьма в том он обличен будет, хотя сие в пьянстве или трезвом уме учинится: тогда ему язык раскаленным железом прожжен и отсечена глава будет» (Морской устав. Кн. 4. Гл. 1. П. 2 – ПСЗ. Т. 6. С. 49).

<sup>6</sup> Подробнее см.: *Попов А.С.* Суд и наказание за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. О попытках при составлении нового Уложения доработать главу о богохульстве см.: *Замуруев А.С.* Приемы и методы кодификации при подготовке проекта уложения Российского государства в 20-е годы XVIII в. (на примере глав о противоцерковных преступлениях) // *Вспомогательные исторические дисциплины.* СПб., 1994. С. 117–126. Сравнительные материалы по законодательству западноевропейских стран см.: *Cabantous A.* Histoire du blasphème en Occident. Fin XVIe-milieu XIX siècle. Paris, 1998. P. 57–86.

<sup>7</sup> *Берггольц Ф.В.* Дневник камер-юнкера. 1721–1725. М., 1902–1903. Ч. II. С. 199–200; *Анисимов Е.В.* Дыба и кнут: политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999. С. 559–560.

<sup>8</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 74. Д. 565. Мещеряков умер под стражей в 1795 г.

<sup>9</sup> РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 3033.

<sup>10</sup> До начала 1780-х гг. богохульство, отнесенное в 1722 г. к числу «духовных дел», рассматривалось, прежде всего, судом церковным, а затем виновные наказывались уже светскими карательными органами.

<sup>11</sup> Подробнее о правах еврейского населения в землях по Екатерининскому законодательству см.: *Klier J. D.* The Ambiguous Legal Status of Russian Jewry in the Reign of Catherine II // *Slavic Review.* 1976. Т. 35. P. 504–517.

<sup>12</sup> Магистраты в городах заседали в составе двух бургомистров и четырех ратманов.

<sup>13</sup> *Омельченко О.А.* «Законная монархия» Екатерины II. Просвещенный абсолютизм в России. М., 1993.

<sup>14</sup> Цит. по: *Гессен Ю.* История еврейского народа в России. С. 71.

<sup>15</sup> Ср. с аналогичными выводами: *Klier J.D.* *Moscovite Faces and Petersburg Masks: The Problem of Religious Judofobia in Eighteenth Century Russia // Russia and the World of the Eighteenth Century.* Columbus, 1988. P. 133.

<sup>16</sup> Там же. С. 77.

<sup>17</sup> *Klier J.D.* *Moscovite Faces and Petersburg Masks.* P. 131.

<sup>18</sup> Шимон Дубнов называет 1796 г. как дату, когда было разрешено в Белоруссии евреям избираться не более чем на одну треть мест в магистрате (*Дубнов Ш.* Судьбы евреев в России в эпоху западной «первой эмансипации» 1789–1815 // *Евреи в Российской империи XVIII – XIX веков: Сб. трудов еврейских историков.* М.; Иерусалим, 1995. С. 315). Но по данным, опубликованным Е.К. Анищенко, уже в 1782 г. существовал проект, отвергнутый, правда, императрицей, по которому предполагалось ограничить возможность евреям занимать в судах более половины мест (*Анищенко Е.К.* Черта оседлости... Белорусская синагога в царствование Екатерины II. Минск, 1998. С. 83–84).

*Ольга Белова (Москва)*

**О «жидах» и «жидовской вере»  
в народных представлениях восточных славян**

Не случайно ключевые слова, вынесенные в заглавие статьи, взяты в кавычки. Дело в том, в на этот раз речь пойдет не о восприятии этнических евреев и иудаизма восточно-славянской фольклорной традицией, о чем нам уже доводилось писать (Белова 1997, Белова 1999, Белова 1999а). В настоящей статье мы хотели бы обсудить вопрос, каких признаков, с точки зрения носителей традиционной славянской крестьянской культуры, достаточно, чтобы объект или персонаж приобрел в их глазах статус «еврейского». Отметим при этом, что объектом нашего внимания будут культурные явления, не связанные генетически с еврейской традицией, но имеющие ряд типологически сходных черт с еврейскими обрядами (такими, как они видятся соседям-славянам). Таким образом, мы рассмотрим один частный случай реализации оппозиции «свой–чужой», когда элементы «своей» культуры начинают восприниматься как «чужие» (т.е. «еврейские»), и попытаемся проанализировать механизмы этой трансформации.

Среди материалов Тенишевского архива встретилось любопытное свидетельство, записанное в конце XIX в. на Вологодчине. Это своеобразная сводка крестьянских представлений о людях, принадлежащих другим конфессиям: «При оценке людей другой веры крестьяне принимают во внимание не столько веру, сколько ту общую молву, которая соединена с той или другой нацией, исповедывающей известную религию. Так, о лицах магометанской религии крестьяне судят по туркам и татарам <...> “Магометана кланяются двум богам: Алаху и Магоміету. Магоміут

живёт на семуом небе, а Алах – на десятом. Алах и Магоміет оба суровы, и турки и татары тожо эдакие: потому какуоф Бохъ, такуоф и прихуот”. [Турки и татары не любят христиан. Убить христианина для них – как доброе дело сделать. Имеют много жен <...> После смерти магометане попадают в ад. В рай их пускать нельзя – там будет очень тесно. На вопрос собирателя: если магометанин живет праведно и с одной женой, куда он попадет? отвечает – “Не знаю”. По размышлению решает, что] можно и в рай, так как достоин. [Прозвища-дразнилки татар:] *свиноуё ухо, проклятый Магомет, бритолобый поросенок, кутынка* (от тат. *кутыны* – задница) <...> // [Собиратель отмечает, что в народном сознании татары равны туркам.]

Евреи – наруот хитрый и жадный. Христа продали за 30 серебряников. За што Бох отняў у йих родину, пускай живут на цюжих землях. Бох любий раншэ йих, а как Христа распели, так Бог от и прогнивиўсё. Худо йим будёт на туом свите. Жыды первыё пойдут в ат. Евреи будут діесвовать (действовать, существовать) до концины міра, до фторуова пришесвія Христа. Из јихнова рода произойдет сам Антихрист. [О вере евреев не знают, только:] Жыды не вирят во Христа. [Зачастую по вере евреев смешивают с татарами.] Евреи женятся на мнуогихъ жонах и как татары не йидят свинину <...>

Немцы не вирят во Христа (слыхал от одново странничка), [немцы никогда не постятся, все машины сделаны немцами].

[Католики – “латыны”.] Латыны муолятьсё нашому Богу и ещо своему папе; во Христа и в Божью Матерь вирят <...>

[О вере французов.] Кажитьсё, нашу руськую веру [исповедуют]. У наших русских с французами дружба большая; а коли бы вера была разная, так тут уж никакиё бы дружбы не было. Небуось наши не дружатьсё с туркой – а

почему? Да потому самому, що веры неодинаковы; турки не врят в нашова Христа <...>» (Архив Российского этнографического музея, ф. 7, оп. 1, д. 376 (Вологодская губ., Тотемский у., зап. И. Суворов, 1899), л. 11–17).

Как видно из приведенного фрагмента, представления крестьян о вере их «оппонентов» носили крайне расплывчатый характер. Значимым для информантов был минимальный набор «опознавательных знаков», с помощью которого можно было идентифицировать иноверца. Показательно при этом сближение и почти отождествление турок, татар и евреев на основании одного признака – неупотребления в пищу свинины. Данный признак становится единственным показателем, передающим, с точки зрения вологодских крестьян, суть и мусульманства, и иудаизма. Аналогичные представления бытуют и в других регионах славянского мира. Так, с точки зрения болгар, турки и евреи – одной веры, поскольку и те и другие делают обрезание и не едят свинину (Тодорова 2001: 91).

В наборе признаков «еврейскости» наблюдается четкое региональное различие. Так, если обратиться к материалам, зафиксированным на Русском Севере или в центральных губерниях России (т.е. в тех регионах, где местное население не имело возможности контактировать с евреями), налицо окажется устойчивый и крайне малый набор стереотипов книжного происхождения, опирающихся на определенные тексты. В первую очередь среди источников следует назвать «Сон Богородицы» (текст имеет широкое хождение в крестьянской среде и хорошо знаком носителям традиции) – клише типа «жидовики-некрещеники» происходит как раз оттуда (см.: Мороз 2002, Прохоров 2000). Образом евреев-«нехристей», виновных в распятии Спасителя, и исчерпываются, собственно, представления о евреях (иудеях).

Что касается нашего исследования, то для нас более привлекательными будут материалы из регионов тесных славяно-еврейских этнокультурных контактов, где была выработана система представлений о конфессиональных особенностях чужих (сочетающая «объективные» знания с их фольклорно-мифологической интерпретацией), где признаковое поле «чужого» (в нашем случае – еврея) было достаточно обширно и где существовала система оценок «близкого чужого» сквозь призму «своей» традиции.

Как мы уже отмечали (Белова 1999а, Белова 2003), наиболее живучими стереотипами в отношении евреев являются стереотипы, касающиеся: 1) объекта культового почитания; 2) обрядов и ритуалов; 3) бытового этикета (внешнего вида, пищевых запретов, норм поведения). Эти же параметры в определенных ситуациях могут быть приложимы и к «своим» (христианским) конфессиональным оппонентам, и наличие сходства между «неправильными» «своими» и «чужими» неизбежно ведет к тому, что оппоненты оказываются причислены молвой к «жидам», а вера их тут же объявляется «жидовской». Среди подобного рода «псевдо-евреев» оказываются в глазах носителей народного православия в первую очередь старообрядцы, баптисты и сектанты-хлысты.

**Вера и богослужение.** В Полесье наши информанты утверждали, что у баптистов – «жидивска вера, воны Христа одвэрнули» (М.П. Гордун, 1923 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова), говоря, что баптисты («штунды») не признают крест как сакральный символ и не почитают икон. Точно так же основное видимое отличие баптистов от православных – отсутствие икон – подчеркивали и наши информанты в Подолии: «Зара в тых, шо штунды (кажуть – “верующие”), то тоже иконий нэмае. Тильки у правослаўных. И ў полякиў нэмае иконий. А то всё надписи»



(А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин). В Подолии в роли «евреев» оказались местные адвентисты, которых здесь называют «субботниками» (при этом показательным признаком здесь выступила «вера в “Старый завет”»: «Ну, евреи также така сама вира. Ну, у нас, к примеру, субботники. Так сама вира, як у еўрзеў. Они у Старый завет веруют» (Н., ок. 50 лет, баптист, Вербовец Мурованокуриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Сходная картина наблюдается в Каргополье, где местное население, недавно столкнувшееся с представителями протестантизма, сразу же определило эту веру как «еврейскую» или «магометскую». «У них еврейская вера. А я говорю: “Я еврейской веры не признаю”. У нас службы те же, те же эти молитвы, так же мы их читаем. Я говорю: “Я знаю, что всё так, но всё равно у вас служба не наша. И вы Паску празднуете не так, как мы. Вы еврейску празднуете Паску-то”» (Мороз 1999: 14); «У них какая-то магометская, наверно» (Мороз 1999: 14).

Столь же настороженное отношение проявляется и к богослужениям, которые проводят «странные» «свои». Вот как видится богослужение баптистов жителям Каргополя: «Оне вот так крестяцца. [Показывает: сложила ладони вместе перед лицом и медленно движет ими от себя вперед и вниз.] Вот так ладони держат перед собой»; «Вот тут служили, там поют, запоют, орут, вот руки подымут, они же и не крестятся, они ни к какой иконе, они просто этому углу и всё» (Ловзаньга Каргопольского р-на Архангельской обл., Мороз 1999: 14).

Не менее колоритное описание службы «штундовых» содержится в материалах В.Г. Кравченко, собранных на Волыни. Один парень собрался примкнуть «до штундовых»

и поведал своей матери, как происходят их собрания: «Наносят... води, читають, а потом Ирод виходит с тиї води тай приказує тим, шоб вони приводили людей до штунди:

– Хліба й соли буду давать, грошей буду давать – усього доволі вам буде».

Обеспокоенная мать зашила ему в одежду «свяченого» и дала крестик, велев бросить его в «дїжку» с принесенной водой. Парень бросил крест в воду, пока штунды читали «йому» (объекту их почитания. – О.Б.) – «й час виходить, а “він” не виходить... читали, читали, кричали, кричали – нема!». Вылили воду на двор, набрали новой, опять читают: «А “він” вийшов тай каже:

– Ох, як мене “той” надавив!» (имея в виду крестик. – О.Б.).

«Штунды» выгнали парня и не приняли его к себе (Кравченко 1911: 36–37).

Данный фрагмент перекликается с рассказом «Біс шалапутський бог», записанным у украинцев в Воронежской губ. (о термине *шалапуты* (хлысты) см.: Панченко 2002: 9). Некий «хохол» рассказывал, как он был «у шалапут на меленії». «Шалапуты» всячески прельщали хохла своей верой и деньгами. На молении «поскидали усі штани, а баби юпки, і бігають кругом шаплика, налитого водою, і прочитують: “Бог наш! Вийди к нам!”» Наконец вылез их «бог» – «чорний та у ширсті, кудлатий». Хохол стукнул «бога» макогоном, и тот бултыхнулся обратно в чан. «Шалапуты» запричитали, что он убил их бога, но решили попробовать вызвать его еще раз. Тогда мужик бросил в чан щепотку ладана. «Бог» вылез только тогда, когда переменяли воду, и пожаловался, что его привалили «каменюкою». «А лягають спать шалапути, так прямо у повал, хто с ким попав: батько, мати, брати, сестри: на це у їх розбору нима. Так воно ж бач ни дурно єсть ця приказка, шо боїця, як чорт ладину» (Гнатюк 1912: 11–12).

Таким образом, баптисты («штунды») и хлысты («шелапуты») оказываются одного поля ягодой: они поклоняются «Ироду» или некоему зооморфному «богу», причем богослужение состоит в выклипании этого персонажа из чана с водой. В обоих случаях «бог» оказывается бессильным против сакральных христианских предметов – нательного креста и ладана. Более того, в последнем примере при помощи известной поговорки устанавливается прямая связь между «шелапутским» объектом поклонения и чертом.

Кто же еще практикует ритуалы со смотрением в чан с водой? Конечно, евреи. Согласно украинским, белорусским и польским поверьям, евреи смотрятся в воду в канун Судного дня, чтобы узнать, кто из них может стать жертвой демона Хапуна; тот, кому грозит гибель, не увидит своего отражения, или «тени», в воде (Белова 2001: 175). Иногда говорится, что такие действия евреи производят в канун праздника Кущей («Кучки») или на Песах, когда им тоже угрожает нечистая сила (волынское и гомельское Полесье; Белова 2001: 177, 178). Упоминание смотрения в воду связывает эти рассказы с еврейским ритуалом моления над водой («вытрясанием грехов»), происходящим в период между еврейским Новым годом и Судным днем: по свидетельству из окрестностей Белостока, во время «вытрясания грехов» евреи смотрели в воду: кто не видел своего отражения, того мог забрать дьявол (Сага 1992: 59). Упомянем также в связи с этим еврейское поверье: в праздник *Hoszana-raba* по возвращении из божницы увидеть свою тень без головы – значит умереть в этом году (Волинь, Lilientalowa 1898: 283).

А черный и кудлатый «жидівський бог» появляется в подольской быличке, повествующей о том, что можно наблюдать во время моления на еврейскую Пасху: «От вони позаставляли на мисках їдзень, посвітили свічки, розтворили двері і давай кричати, просити, щоби прийшов їх божок». На

призыв откуда-то с чердака явилось нечто – «кудлате, грубе, таке ніби собака, ніби чоловік» (Левченко 1928: 64–65).

Таким образом, и вера баптистов и хлыстов, и их ритуалы, и объект культового почитания оказываются «срисованными» с еврейских ритуалов в их «фольклорном прочтении».

**«Проводы покойника».** Нам уже доводилось говорить о народных верованиях, согласно которым евреи помогают умирающим поскорее расстаться с жизнью, нанимая для этого специального душителя, иногда голя, который с помощью подушки умерщвляет умирающего (Подолія, Закарпатьє; подробнее см. Белова 2003: 65–66). Аналогичные ритуалы иногда приписываются и старообрядцам. Так, по свидетельству из Кинешмы, зафиксированному в начале XX в., «столоверы» (т.е. староверы) «поморского толка» вызывают к умирающему «душилу», помогающего человеку отправиться на «тот свет». «Душила» приезжает с красной подушкой, которую кладет на голову умирающему, и душит его. Такой способ смерти объясняется по-разному: «чтоб душа меньше страдала»; считается, что такой смертью искупаются грехи умирающего (Вл. Б. 1904: 161). Развивая эту тему, Д.К. Зеленин отмечал, что подобные слухи о «красной смерти» через задушение красной подушкой, якобы практикуемой старообрядцами, ходили и в Сарапульском у. Вятской губ. (Зеленин 1904: 68).

**Похороны.** Главная особенность еврейского погребального обряда в представлениях этнических соседей – это захоронение без гроба, при этом тело опускают в могилу в сидячем положении (такие поверья распространены повсеместно у украинцев, белорусов, поляков; о фольклорной интерпретации такого способа похорон см. Белова 2003: 66–67). У русских существуют свидетельства о подобном способе захоронения у старообрядцев. Так, в Заонежье об особенностях погребения религиозных сектантов рассказывали,

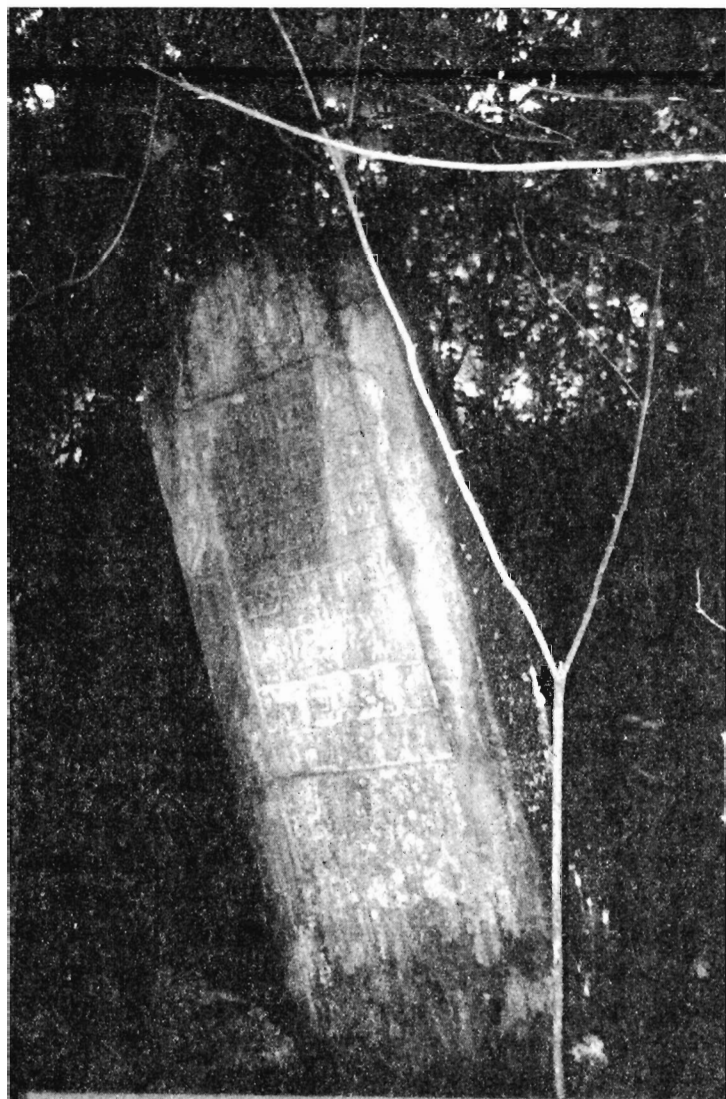
что те не хоронят своих покойников на кладбищах. «Бегуны» хоронят на отдаленных пожнях, без гроба; завернутое в домотканый половичок тело опускают в могилу в сидячем положении (Логинов 1993: 167).

Упомянем в связи с этим обычай «крещения в смерть», бытующий у беспоповцев-бегунов на севере Пермской обл.: человека, готовящегося к смерти, погружают в колоду, наполненную водой, и выстригают на голове волосы в виде креста; когда же человек умирает, его кладут в могилу (за это сообщение сердечно благодарю Е.М. Сморгунову).

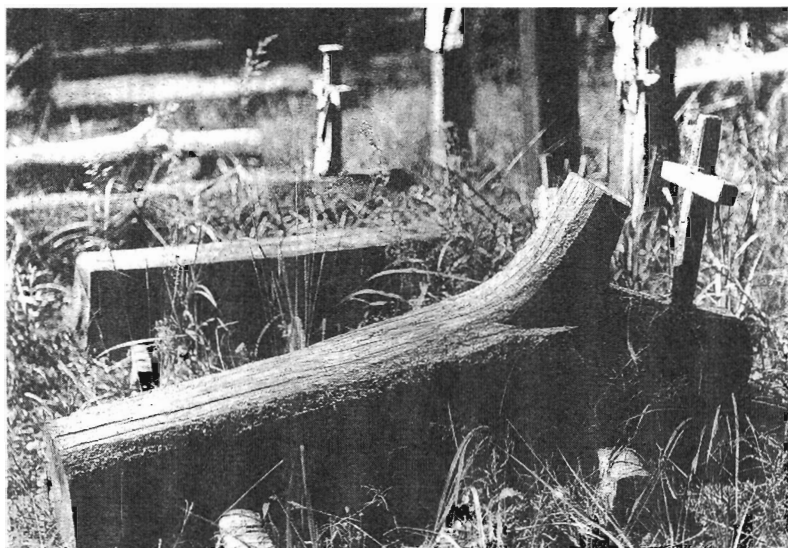
Таким образом, сходный погребальный ритуал приписывается и этническим соседям, и конфессиональным «оппонентам».

**Кладбища.** В полесском селе Речица одно кладбище, на котором хоронят всех жителей села; могилы баптистов находятся на верху возвышенности, на склонах которой и расположено кладбище. При этом православные жители старшего поколения уверены, что кладбища «у наших и у штундов разные, потому что вера у них другая» (М.Е. Супрунюк, 1922 г.р., М.П. Гордун, 1923 г.р.). Отличие «штундистских» надгробий от православных состоит в том, что у баптистов на могилах стоят не кресты, а «плашечки» или «лопатки», что сразу выдает в них «чужих».

Другой тип «чужих» надгробий, известный нашим информантам, это еврейские надгробия. В Подолии рассказывали, что евреям на могилы клали «колоды», или же надгробия их были в форме «сапога». Термин «колода», обозначающий еврейское каменное надгробие, очень показателен в контексте традиционных славянских верований, когда «чужой» ритуал сопоставляется с архаическим типом славянского захоронения (положение на могилу куска ствола дерева). Аналогичные представления фиксировались и в украинском Полесье: в с. Перга Олевского р-на Житомирской обл. расска-



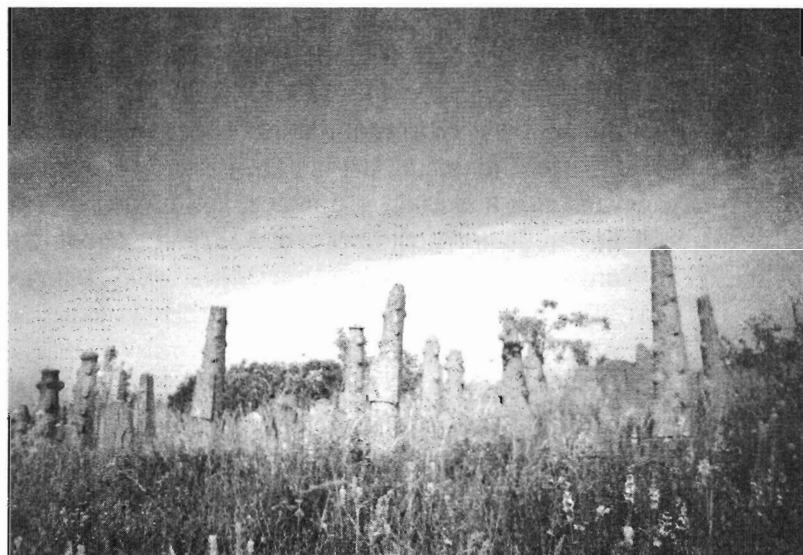
*Тип еврейского надгробия, называемый украинцами «колода» или «сапог», на кладбище с. Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл. 2001 г. Фото О. Беловой*



*«Колода» – традиционный архаичский тип славянского надгробия (Брестское Полесье, с. Богдановцы Лунинецкого повета). 1929 г. Фото С. Бохнига. Из кн.: Палессе. Фатаздымки з дваццатых і трыццатых гадоў. Варшава, 1999. С. 215*

звали, что колоды на могилы «у евреев клали, а в христиан не клали» (Полесский архив Института славяноведения РАН, 1984); при этом очевидно, что речь идет именно плите в противопоставление традиционному намогильному кресту. Еще один случай фольклорной интерпретации традиционных еврейских надгробий – это не менее значимый термин «болван», зафиксированный в Шаргороде (Винницкая обл.) для обозначения надгробий в виде стволов дерева с обрубленными ветвями или стел с шарообразными навершиями.

**Прическа.** Особенности внешнего вида, в частности прически, атрибутируемые как «чужие», также приписываются и инородцам, и «своим чужим» (соседям, старообрядцам). Это наглядно демонстрирует сюжет «Чей Бог старше», причем действующими лицами спора оказываются



*Тип еврейского надгробия, называемый украинцами «болван», на кладбище с. Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл. 2001 г.*

*Фото О. Беловой*

разных вариантах легенды мужик и еврей, русский и немец, хохол и москаль, православный и старообрядец. Одного из спорщиков запирают в церкви (в кутузке), где он справляет нужду и объясняет потом, что это следы того, что «наш» Бог победил «жидивського», «немецкого», «московського» или «староверского».

Если версия «Чий Бог старший, чи наш, чи жидивський» служит для объяснения того, почему многие евреи имеют рыжие волосы (вымазались экскрементами – украинцы Причерноморья, Дикарев 1896: 3) или почему евреи бреют головы, но оставляют пейсы (они обрили головы, после того как мужик Иван признался им, что экскременты оставлены отнюдь не Богом, а им самим – гуцулы, Шухевич 1908: 155–157), то версии с «московским» и «староверским» Богом акцентируют



внимание на обычае выстригать на макушке «гуменца», который трактуется как обычай старообрядческий (Причерноморье; Воронежская губ.; Дикарев 1896: 3–4, 30–31). Согласно версии, записанной в Екатеринодаре, москали заперли хохла в кутузку, чтоб не мешал им играть с попом в карты. Хохол напаскудил там и сказал, что видел, как бились Боги, и хохляцкий Бог победил московского. Москали воскликнули: «Наш Бог, наше и г...о!» – и вымазались экскрементами. «Так тим ото вони вистригають собі на тімі гуменце. Я не знаю, в якій губерні москалі так вистригають» (Дикарев 1896: 4).

Собиратель отметил, что речь здесь, видимо, идет о встречающемся у старообрядцев обычае выстригать волосы на темени во время «постригов» – обряда, символизирующего признание мальчика мужчиной (например, в Нижегородской губ.; Дикарев 1896: 30–31). Это подтверждается материалами с Нижегородчины, ср.: «мужчины почти все вершину головы стригут» (ОРАГО 2: 719).

Однако ареал этой «моды» гораздо шире, о чем свидетельствуют материалы Русского географического общества. Данные происходят в большинстве своем из регионов, связанных со старообрядческой традицией; иногда прямо указывается, что обычай этот заимствован у староверов.

Владимирская губ.: «маковку на голове выстригают» (ОРАГО 1: 152); «мужчины волосы выстригают в кружок и маковку выстригают наголо, чего не делают молодые» (ОРАГО 1: 154).

Казанская губ.: «на макушке головы мужчины выстригают гуменцо в ознаменовании крещения» (ОРАГО 2: 495); «крестьяне на верхушке головы выстригают небольшой кружок; выстрижение макушки означает, что человек получил от Бога венец бессмертия» (ОРАГО 2: 565).

Калужская губ.: «многие выстригают макушку и считают это за знак христианства» (ОРАГО 2: 580).

Олонецкая губ.: «волосы у пожилых и старых все почти выстрижены, исключая небольших висков, оставленных вокруг всей головы; манер такой взят от раскольников» (ОРАГО 2: 915).

**Быт.** И, наконец, отметим еще одно прямое сближение профессиональных «оппонентов» – старообрядцев – с иудеями, но теперь уже в области бытового этикета. Украинцы Прикарпатья, наблюдая строгость обращения старообрядцев-липован (местное название – «пилипони») с не старообрядцами и их приверженность ритуальной чистоте, замечали: «То так як жиди: як прийти між наших людей, то тільки про те й дбають, щоби не осквернитися. Боронь Боже при нім люльку закурити [убегает из хаты; если дотронется, обтирается; не пользуется “нашей” посудой; несколько раз в день молятся]» (Франко 1898: 201–202).

Итак, чтобы прослыть в глазах профессионального или этнического большинства «евреем», совсем не обязательно принимать иудаизм. Признаки, на основе которых формируется фольклорный образ «жидовствующего», зачастую никак не связаны с еврейской традицией и одинаково применимы ко всем «маргиналам» культурного или профессионального сообщества. Они маркируют ярко видимые отличия от «своей» традиции, и все, что не «свое», получает таким образом «этнически-профессиональную» окраску.

### Литература

Белова 1997 – Белова О.В. Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях // Славяноведение. 1997. № 1. С. 25–32.

Белова 1999 – Белова О.В. Отражение этноконфессиональных отношений в славянском фольклоре // Jews and Slavs. Jerusalem;

Ljubljana, 1999. Vol. 6. P. 11–21.

Белова 1999а – *Белова О.В.* Фольклорная интерпретация ритуальных действий и предметов иудейского культа в Полесье // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 22–24 февраля 1999 г. СПб., 1999. Вып. 2. С. 307–317.

Белова 2001 – *Белова О.* «Про хапуна, я думаю, и вы слышали...» // Солнечное сплетение. Иерусалим, 2001. № 16–17. С. 174–180.

Белова 2003 – *Белова О.В.* Опыт комплексного исследования в регионе этнокультурных контактов // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 60–70.

Вл.Б. 1904 – *Вл. Б.* «Душила» у русских раскольников // Этнографическое обозрение. 1904. № 2. С. 160–161.

Гнатюк 1912 – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. 2. Вип. 1 // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33.

Дикарев 1896 – *Дикарев М.* Чорноморські народні казки й анекдоти // Етнографічний збірник. Львів, 1896. Т. 2. С. 1–50.

Зеленин 1904 – *Зеленин Д.К.* «Красная смерть» у русских старобрядцев // Этнографическое обозрение. 1904. № 3. С. 67–68.

Кравченко 1911 – Этнографические материалы, собранные В.Г. Кравченко в Волынской и соседней с ней губерниях // Труды Общества исследователей Волыни. Житомир, 1911. Т. 5.

Левченко 1928 – Казки та оповідання з Поділля. В записках 1850–1860-х рр. / Упоряд. М. Левченко. Київ, 1928. Вип. 1–2.

Логинов 1993 – *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Мороз 1999 – *Мороз А.Б.* «Пустому углу молятся...» Новые религиозные течения и традиционная культура // Живая старина. 1999. № 2. С. 14–15.

Мороз 2002 – *Мороз А.* «Жидовики-некрещеники...» Евангельские события и евреи в восприятии современного севернорусского крестьянина // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002. С. 235–262.

ОРАГО – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого Архива Императорского географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. 1–3.

Панченко 2002 – *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

Прохоров 2000 – *Прохоров Г.* Мотив еврейского греха в русских духовных стихах богородичного цикла // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 154–162.

Тодорова 2001 – *Тодорова О.* Евреите в българската словесност от началото на XIX век до Освобождението // Балкански идентичности. София, 2001. С. 88–111.

Франко 1898 – *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.

Шухевич 1908 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 5 // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1908. Т. 8.

Cała 1992 – *Cała A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992.

Lilientalowa 1898 – *Lilientalowa R.* Przesady żydowskie // Wisła. 1898. Т. 12. S. 277–284.

*Статья написана в рамках работы над проектом «Этнокультурные стереотипы в картине мира славянских народов (электронная текстотека и поисковая система)», поддержанным РФФИ (проект 03-06-80067)*

*Елена Сморгунова (Москва)*

## СВОЙ? ЧУЖОЙ!

### в русских пословицах и поговорках

*Все один бог, что у нас, что у них.*

*Бог один, да молельщики не одинаковы.*

К этой теме нашлось удивительно подходящее начальное выражение, которое годится и для названия, и для эпиграфа, поскольку отражает сразу две оппозиции в системе принятых типологически сопоставимых бинарных отношений: *свой–чужой*, и *русские–евреи/иудеи (жиды)*: **У всякого Мойсея своя затея.**

При отборе материала первоначально сравнительных аспектов не было, только одностороннее рассмотрение: как в русских пословицах, поговорках и просто предложениях проявляется отношение к евреям? Каково это отношение и что находится внутри этого отношения, т.е. какова оценка отношения, это – вывод, который можно сделать из анализа отобранного материала. Очевидно, что оценка отражает отношение говорящего, произносящего высказывание. Для нас уже априори, при самом начале анализа материалов, понятно, что отношение не восторженное и не комплиментарное, а сугубо отрицательное, оно проявляется в большей части примеров, и тогда возникает вопрос – что же внутри этого отрицательного отношения? Какие черты героя высказываний неприемлемы или осуждаются?

Первое, что видно: евреи, или жиды, выделяются по вере. По этому же признаку выделяются и некоторые другие группы людей. Например, отношение к староверам, или как их называет патриаршая церковь, к «раскольникам» – такое же отрицательное. Значит, все-таки вера в системе отношений – прежде всего, и различия по вере сильнее, чем

моральные и поведенческие. Конфессиональное различие доминирует над этническим, конфессиональная рознь – над ксенофобией. Но, быть может, это неустойчивые, подвижные отношения?

При просмотре разного рода словарей обнаруживается, что все наши словари очень стыдливы. Они не помещают материалы о словах «еврей» или «жид», так, словно этих слов нет в языке и в употреблении.

Весь этот материал собирать было исключительно неприятно, поэтому основные старания в занятиях были направлены не в сторону семантики, но структуры, словообразовательных моделей и бинарных отношений. И я снова, как и при устном произнесении доклада, прошу великодушно простить меня за произнесение вслух и написание некоторых приведенных здесь выражений.

В современном употреблении все эти выражения – не нормативные и потому воспринимаются сейчас не как пословицы, как «крупницы народной мудрости», а как какие-то речения, прибаутки; их семантика и даже прагматика не всегда понятны, их непросто и не всегда удастся пересказать «своими словами», их нет в употреблении, мы не слышим и не произносим их. Словари русского языка их, как правило, не приводят. В лексикографической практике видна некоторая культурно-языковая стыдливость, эти слова и выражения расцениваются как обценные, ругательные, с которыми далеко не все носители литературного языка знакомы в полном объеме. Часто никто и не назовет такую пословицу или поговорку, если спросить. Они стоят в ненормативном ряду, и это существенная их особенность в речевом употреблении. Русское культурное сознание, как и русский литературный язык, борются против антисемитизма, если только их специальным образом не идеологизировать.

Толковый словарь живого великорусского языка В.И. Даля, изданный в Москве в издательстве «Русский язык» в 1978 г. (повторение издания 1955 г., перепечатанного со второго издания 1880–1882 гг.), не только не имеет словарной статьи на слово «**жидь**», но стесняется даже и слова «еврей»; этот корень приведен лишь в терминологическом сочетании: «*Еврейский камень*, письменный гранит, полевой шпат с рассыпчатыми кристаллами кварца. *Евритъ* м. камень из смеси полевого шпата и кварца. *Евритовый*, к нему относящийся».

Точно так же рассматривает корень *жид-*, *жидов-* Малый энциклопедический словарь издательства Брокгауза и Ефрона (СПб., 1907. Т. 1), помещая лишь статьи с ботаническими терминами:

**Жидовникъ** (*Muricaria*), род кустарных растений из семейства гребенчуковых, свойственных почти всей Европе, Малой, Средней и Восточной Азии... Пригодны для живых изгородей, служат для окрашивания тканей в черный цвет и для дубления кож.

**Жидовская вишня** (*Physalis Alkerengi*), разновидность вишни перуанской.

Словарь русского языка Императорской Академии наук (СПб., 1891) скромно приводит слово «жид» со значением: 'скупой, скряга, корыстный скупец'. К этому значению добавлена помета «старое народное название еврея», а также «презрительное название еврея». Там же – еще одно непривычное словарное значение слова: «Жид – клякса на бумаге». Не ясно, откуда этимологически такая семантика: что это – непонятная графика алфавита, где буквы сливаются в черные пятна? Или черная верхняя одежда? Или просто что-то неприятное, темное?

Никакие другие словари этого слова вообще не дают.

Лишь в третьем издании Толкового словаря живого великорусского языка В.И. Даля, которое является наиболее

полным из всех изданий Словаря и выходило в 1903–1909 гг. под редакцией проф. И.А. Бодуэна де Куртенэ, находим отдельную словарную статью на слово «жидь» с производными «жидовинъ, жидюкъ, жидюга» и собирательное – «жидова, жидовщина *ж.*, жидовьё *ср.*»

Основная часть материала находится в пословицах и поговорках, отобранных из издания «Пословицы русского народа. Сборник В. Даля» (М., 1957). Однако там интересующие нас пословицы не выделены, естественно, по нужному нам признаку; их приходилось выискивать в разных разделах сборника, таких как «бог–вера», «вера–исповедание», «свое–чужое», «торговля», «обман», «деньги», «работа–праздность».

**Еврей, не видал ли ты жида?** В словарной статье говорится: «так дразнят жидов». Насмешка построена на игре двумя этнонимами: «приличным» – *еврей* и «неприличным» – *жид*. Но при этом, обратим внимание, второе слово дается как более употребительное, не сказано: так дразнят евреев. Соответственно, такие оттенки значений каждого из пары слов уже установились. Существуют аналогичные конструкции и для других этнонимов: «Эй, русский, москаля (кацапа) не видал?»

Подобная же дразнилка: **Жид, жид – свиное ухо;** словарное определение – *пошлый вульгарный способ дразнить евреев, не приемлющих свинины; описывается соответствующий жест.*

**Жид свиное ухо съел.** Интересно, что параллельно существует выражение, где также говорится о татарах: «Татарин – свиное ухо».

**Живи, что брат, а торгуйся, как жид.** *Более всего связано с торговлей.* (Здесь не только выражение антисемитизма, но более широкое противопоставление человеческого, родного, христианского – деловому, торговому, бесчеловечному.)



Вариант выражения с тем же смыслом: **Поживём как братья, посчитаемся как жида.**

Часто в сравнительных оборотах:

Торгуется как жид. В том же ряду стоит выражение: ... как цыган.

Скорее жиду поверю, чем ему.

Он и жид обманет. Кто жид проведет, трех дней не проживет.

Родом дворянин, а делами жидовин. Конечно, это – отрицательная характеристика.

Мужик сделан, что овин, а сбойлив, что жидовин. Что-то отрицательное, но не очень понятно. А вот в следующей поговорке – еще менее понятно:

Проводила мужа за овин, да и прощай жидовин! Кажется: *ну и чорт с тобой* – жена явно мужа ругает. Быть может, внутренний смысл выражения близок к широко распространенной поговорке – «Муж в Тверь, а жена в дверь».

Характерно, что для нас теперь отсутствует полная понятность этих выражений. Они совсем не таковы, как обычные пословицы – про колодец, куда не надо плевать, или про утро, которое вечера мудренее.

**Не прикасайтесь черти к дворянам, а жида к самарянам.** Первоначально кажется непонятным, но, если учесть известное выражение «добрый самаритянин», который приютил Христа, то обе части пословицы становятся семантически и синтаксически параллельными.

**Жид крещеный, недруг примиреный, да волк кормленный.** Речь явно идет о чем-то, чего не бывает. Можно сравнить: **Не верь жиду крещеному и вору прощеному.** В этом же ряду, параллельно – бык холощенный, поп прещеный (т.е. находящийся в прещении, в запрете); поговорка в ряду утверждающих неизменность сути, несмотря на перемену обстоя-

тельств, ср.: «Сколько волка не корми, а он в лес смотрит». Здесь характерен ряд уподоблений: жид–враг–волк–вор.

**На всякого мирянина по семи жидовинов.** Значение не ясно, но очевидно, что не отражает статистику населения. Хотя, может быть, в черте оседлости и статистика другая. Можно сравнить с поговоркой: «Один с сошкой, семеро с ложкой».

Интересный перенос смысла в выражении: Слобожане – **жидокопы** (вятск.), словарное объяснение: *искали деньги в могиле жида*. Однако, сама форма слова «жидокопы» выглядит активной, а потому отрицательный смысл воспринимается отнесенным не к первому слову «слобожане», а ко второму, которое синтаксически стоит как приложение.

Это же отрицательное значение сохраняется и у прилагательного. **Жидовский** – свойственный, принадлежащий жида. **Жидовские проценты** – чрезмерные. **Жидовская душа**. **Жидовская корова** – коза. И закусывали вы, молодцы-самосознатели, **жидовскою безбожною икрой**. В третьем издании словаря Даля для слова «самосознатель» нашлось значение, не характерное для современной речи: *сознающий самого себя, гордящийся принадлежностью к определенной национальности* (т. 4, с. 23).

**Часы у меня жидовскому языку обучаются** – шутливое выражение, иносказательное: заложены у ростовщика, которыми часто были евреи, или в ломбарде.

В пословицах, которые по форме представляют собой сравнительные конструкции, семантика слова предстает опосредованно.

**Жид на ярмарке** – что поп на крестинах. Вроде бы положительно, т.е. предмет находится на своем месте, ему предназначено, но само сравнение как-то не красит.

Внутри сравнения с другими народами – предмет нашего исследования имеет самый высокий удельный вес.

**На одного жида – два грека** (а про грека с говорится: «Грек скажет правду однажды в год»), **на грека – два армянина, на одного армянина – два полтавских дворянина**. Скорее здесь говорится о последнем, но нам важно первое определение.

В речениях про разные народы говорится о нашем предмете не прямо, но иносказательно.

**Он от стены пишет** (и словарный комментарий – *т.е. жид*).

**От него цибулькой, чесноком пахнет** (и комментарий – *он из жидов*).

Так же параллельно и в отношении языка: внутри загадки возможны обе вставки – «по-немецки» и «по-жидовски» (можно было бы объяснить, видимо, распространенностью загадки в тех областях, где был в обиходе идиш, похожий на немецкий язык): «Шило, молотило по подлабочью ходило, по-немецки говорило (журавль)».

Неожиданно интересным источником, по смыслу подобным пословицам и поговоркам, оказались «сонники», собрания толкований снов. Как сказано в одном из предисловий к «Толкователю снов» прошлого века, сны – это глубинная память поколений, или, как писал известный австрийский психолог К. Юнг, – «кладовые коллективного бессознательного». Если составить тезаурус сновидных образов и словарную статью рассматривать как расшифровку образа, явившегося во сне, то оказывается, что большая часть объяснений по смыслу противоположна сути виденного, другими словами: если вам привиделось во сне что-то приятное, хорошее, то вас ожидает плохое, и напротив – вид во сне чего-то неприятного, страшного означает в будущем желанное и радостное. Вот только несколько примеров. Гибель корабля – холостым – скорое замужество. Горб видеть – радость. Гробы видеть – для молодых людей – к свадьбе. Заикаться – радость.

Кипяток пить – счастье. Кладбище видеть – счастье. Пожар – радость.

И обратное. Видеть танцующих – болезнь. Если приснится, что одет точно к венцу, означает болезнь или тоску.

И тогда внутри тезауруса с такими отношениями объяснение сна, которое удалось найти в одном из сонников: «Еврея видеть – хорошие дела, еврейку – благополучие в доме», вполне благополучно. Таким образом, очевидно, что объект, выраженный словами «еврей», «еврейка», имеет отрицательные коннотации.

Для семантики корня *жид-* характерны свои словообразовательные модели: **жидюк**, **жидюка**, **жидюга** – по типу «ворюга», «хапуга»; *собирает*. **жидова**, **жидовщина**, **жидовьё** со словарным определением «презрит. название еврея» имеет активную словообразовательную модель с уничижительно-пренебрежительным суффиксом, по типу «старьё», «мужичьё», «зверьё», «вороньё»; *обобщ.* **жидовщина** или **жидовство** – *жидовский закон*, *быт.* **Жидомор** (м), **жидоморка** (ж), **жидоморина** – *обл. пск., тверск.* (по В. Далю) – жидовская душа, корыстный скупец, скряга. И соответственные глаголы по этому свойству существительного: **жидовать**, **жидоморничать**, **жидоморить** – *жить и поступать жидомором, скряжничать, добывать копейку вымогая, не доплачивая; жидюкать, – *ся* – *ругать кого-нибудь жидом; жидовствовать* – *быть закона этого*. Ср. ересь **жидовствующих** или субботников.*

А вот у соответственных прилагательных обнаруживаются значения, никак не имеющие отрицательного смысла, напротив, относительные и терминологичные.

**Жидовская смола** – *асфальт, земляная. Горная, ископаемая смола.* **Жидовская вишня** – растение *Physallis*. И также: **Жидовник** – сиб. Золотарник, куст *Саragana*. Сиб. Терновник, чемша. Бисерник, гребенщик, бисерный-куст, божье дерево

– *Tamarix gallica*. **Жидовинник** – астр. Куст чемша, разные виды *Tamarix*.

Желание выяснить, когда началось и проявилось в русском языке отрицательное отношение к понятиям и самим реалиям, привело нас к ранним письменным источникам.

В исторических памятниках, согласно материалам Словаря русского языка XI–XVII вв., слово «еврей» не встречается, а у слова «жид» ни разу не отмечено отрицательное значение.

*Приде же жидовинъ единъ купецъ именовъ Ияковъ. Житие Епифания Кипрского, из Успенского сб. XII в. Он был родом жидовин из Еросалима имянем Агасферус. 1663 г.*

Даже польские дела 1489 г. не дают отрицательного значения. *Смоленский мытицкий Шамака, жидовин, да торговал ковра у Демьяна у фрязина.*

*О жидовине сыну. При томъ жидовин некихъ ... себе место царемъ нарече.* Первая редакция Хроники Георгия Амартола, 426.

**Жидовчичь** – сын еврейки. *И сии детищъ жидовчичь* есть. ВМЧ, Апр. XVI в.

*Женск. р. жидовка* (пример, конечно, не восхваляющий, но значение слова нейтральное): *А противник, еже есть антихрист, зачнетъ от блуда, от жены жидовки, от колена Данова.* Аввакум. Кн. Толк. 1677.

**Жидовски** – нареч. По-еврейски, на еврейском языке: *Беаше же в Иерсалиме купель нарицаема жидовьскы Вифезда, пять притвор имуци.* Слово Иоана Златоуста, из Успенского сб. Такое же значение слова в относительных прилагательных **жидовъ и жидовьскы** – «по-еврейски», или «на еврейском языке», с совершенно положительным или нейтральным, смыслом, было обнаружено в замечательной записи Сийского евангелия 1339 г., в собрании Библиотеки Академии Наук в Петербурге, которое было специальным предме-

том нашего рассмотрения. Запись на последнем 216-м листе с похвалой князю Ивану Калите содержит очень подробную дату, внутри которой есть интересующие нас слова.

В лѣт. 6847 е индикта 12 миротворенаго и слнчьного кроуга. въ 4 е лѣт висикостное. **жидовь** сего ирук въ 7 е лѣт. епакта. 18 лѣт. Въ 5 и каландъ. мсца. марта. **жидовьскы** нисана. Написано быс си еуаге. въ градѣ московѣ. на двину къ стѣи бци. повелениемъ рабомъ бимь. ананиею черньцемъ (по-еврейски назван високосный год и месяц март – «нисан»).

**Жидовскоумец** – исповедующий иудаизм. Хроника Георгия Амартола, XI в., сп. XV в.

**Жидовство** – иудаизм и название ереси. *Возмутшиа весь град жидовством.* Иосиф Волоколамский. *Митрополита Игнатья в Москве в жидовство уклонили.* Отразительные письма. 1691 г.

**Жидовствовати** – быть последователем ереси, придерживаться иудаизма. *Денис же попь такоже многихъ научи жидовствовати.* Просветитель Иосифа Волоцкого. 1511 г.

*Собир. Жидовье: В западней стране есть земля Лаура, в ней же град велик Шентаиль зовемый и в нем живяше множество жидовья.* Памятники отреченной литературы, о 12 пятницах. XV в.

И естественно было бы закончить такую работу извинениями, однако не своими словами, а сославшись на древних писцов, умевших выразить свое весьма обеспокоенное отношение к мнению будущих читателей. День памяти Сильвестра Римского по русскому календарю приходится на 2 января и в Прологе находится там же. Рукописная служебная Минея на январь, 60-х–80-х гг. XVII в., из Верещагинского р-на Пермской обл., которая входит в собрание рукописей Верхотамья Научной Библиотеки Московского Университета, содержит службу «Селивестру папе римско-

му, а также чудо св. Селивестра о прении с жидами». Эта рукопись уникальна своей записью на последнем листе, по окончании всей работы. Из записи нам становится известно имя писца, время изготовления списка и психология писца, напряженно думающего об отношении к нему. «А где будет опись или недопись, или перепись, и вы Господа ради, отцы и братиа, исправливайте собою, а мене грешнаго не клените. Проклинаите врага диавола мятущаго умы нашими всегда».

Анна Сорокина (Москва)

## О характере славянских лексических заимствований и калек в языке идиш

Тесные социально-экономические, этнокультурные и, как следствие, языковые связи славян и евреев насчитывают так же, как и сам язык идиш, уже более тысячи лет. Наиболее ранние свидетельства подобных языковых контактов относятся к XI в. (Гаркави 1865). Уже в комментариях к Пятикнижию и Талмуду еврейского ученого рабби Шломо бен Ицхака (1040–1105, Труа, Франция) были обнаружены глоссы славянского происхождения: *okrin* 'чаша', *perinos* 'перины'. Средневековые еврейские авторы также использовали славянскую лексику при составлении комментариев. Так, у Ицхака бен Моше (Вена, XIII в.), автора труда «Ор заруа» («Посеянный свет»), использованы такие слова, как *jagode* в значении 'ягода, клубника', *kopite* в значении 'копыто'.

В дальнейшем эти связи только усиливались, что находило отражение на самых разных уровнях языка.

Именно поэтому проблематика славяно-еврейских языковых контактов представляется нам актуальной и перспективной для изучения как в историческом (диахроническом) аспекте, так и на синхронном срезе, например, в рамках одной локальной традиции.

Происхождение и употребление славянских лексических заимствований определяется, в значительной степени, географическим и социальным факторами. Не менее важную роль играют диалекты, как славянских языков, так и диалекты собственно идиш. Лексический обмен между диалектами идиша и окружающими славянскими языками приводит к взаимному обогащению. Однако многие лексемы, присутствующие



в определенных еврейских диалектах, отсутствуют в книжном языке.

В нашей работе мы не рассматриваем так называемый «западный идиш», распространенный на территории Германии, Швейцарии, Южной Франции. Все примеры, приведенные в статье, относятся к «восточному идиш» (Литва, Польша, Украина, Белоруссия).

Уже беглый взгляд на проблему позволяет заметить разнообразие способов освоения еврейским языком новой лексики и понятий, расширения и обогащения своего словаря. Идиш не ограничивается только прямыми лексическими заимствованиями и кальками. В лингвистическом отношении более интересны как раз явления интерференции: вхождение в идиш иноязычных элементов, их интеграция и механизмы рецепции на различных языковых уровнях (фонетика, морфология, словообразование и т.п.).

Ученые, разрабатывавшие проблему языковых контактов идиша с окружающими славянскими языками в конце XIX – начале XX в., и позднее, в 1920-х гг., чаще всего просто фиксировали случаи употребления славизмов в еврейской речи, хотя и были попытки некоторой их классификации. Также предпринимались попытки определить количественно, сколько лексических единиц, восходящих к славянским языкам, присутствует в языке идиш, какой процент составляют германский, семитский и романский компоненты (см.: Винер 1895: 57–70; Йоффе 1927–1928: 235–56, 296–312).

Немногие исследователи, обращавшиеся к проблеме славянских лексических заимствований и калек, предпринимали попытки их описания и классификации (Йоффе 1927–1928: 235–56, 296–312, Любарский 1927: 161–130, Лоцш 1974: 446–459, Свобода 1979–1980: 818–825, Шульман 1939: 71–109). Как правило, эти классификации построены по тематическому принципу. Автор разбивает обнаруженные им в

самых разнообразных источниках (словарях и художественной литературе, реже – интервью, иногда материал берется из его собственного лингвистического опыта) слова на группы и подгруппы, руководствуясь своими собственными предпочтениями. Обычно эти группы состоят не только из прямых лексических заимствований, но и заимствованных основ, ставших с помощью различных словообразовательных формантов полноценными и полноправными словами языка идиш. Редко в поле зрения составителя попадают кальки, которыми так богат идиш. Не то что бы исследователи совсем обошли их своим вниманием, но определенный дефицит такого все же ощущается. Лучше других эта тема представлена в статье Р. Лотцша о славянском элементе в грамматической структуре идиша (Лотцш 1974: 446–459).

В данной работе мы ограничимся: представлением прямых заимствований как основного способа освоения еврейским языком новых лексических единиц и морфем; классификацией заимствований; и более подробно остановимся на кальках и калькировании.

Достаточно полную картину славянских лексических заимствований дают классификации Й. Йоффе и М. Шульмана. Классификация М. Шульмана считается наиболее исчерпывающей, хотя и имеет определенные недостатки. Обе классификации построены по тематическому принципу.

Классификация, предложенная Й. Йоффе, состоит из 11 групп: одежда, пища, животные (к ним относятся также птицы и деревья), дом и кухня, части тела, семья, улица и рынок, религиозная жизнь, повседневная жизнь, грамматические частицы и междометия, «буквальные переводы» (Йоффе 1927–1928: 235–256, 296–312). Автор не ставил своей задачей описать все славизмы, вошедшие в идиш, но хотел показать, что славянское влияние затронуло все сферы жизни еврейского народа. Он пишет: «Из тысяч, тысяч славянских слов,

которые вошли в идиш, я выхватил несколько сотен и сортировал их таким образом, чтобы показать, что нет почти ни одного уголка в еврейской жизни, куда бы ни проникли славянские слова» (Йоффе 1927–1928: 241). К недостаткам данной классификации можно отнести общую поверхностность, не разделение прямых заимствований и, например, фразеологических калек. Ко многим примерам даны ссылки на источники, в основном литературные.

Классификация М. Шульмана насчитывает 1948 лексических единиц. К сожалению, автор не указывает литературные или лексикографические источники. Кроме того, хотя группа «религиозная жизнь» присутствует, она совершенно не отражает славянского влияния на собственно еврейскую религиозную жизнь. В эту группу у М. Шульмана входят слова, относящиеся главным образом к христианству – католической и православной традиции. Во многом деление на группы представляется нам субъективным. Совершенно отсутствуют служебные слова и междометия.

Почти одновременно с работой Й. Йоффе увидела свет статья К. Любарского (Любарский 1927: 161–130). В ней – список, состоящий из 500 слов, взятых из еврейско-русского словаря Лифшица (1876). Ценность этой работы заключается в том, что перед нами одна из немногих попыток структурирования славизмов по принципу их происхождения, принадлежности к тому или иному славянскому языку – украинскому, белорусскому, польскому. К. Любарский ограничился украинским элементом. Белорусским влиянием в идише немного занимался Х. Шкляр (Шкляр 1933: 65–80), а польским Е. Ор (Ор 1905). Несомненно, интересны попытки исследователей представить и оценить роль языка идиш и заимствований из идиша в славянские языки. В этой связи нам будут полезны работы Л. Винера (Винер 1895: 57–70) о влиянии языка идиш на русские наречия и Ш. Дубнова (Дубнов 1909: 7–40).

Вернемся к классификациям. Вот классификация, предложенная М. Шульманом (Шульман 1939: 71–109):

**1. Жилье, строительство, домашнее хозяйство, туалет**

- а) Жилье, строительство, их элементы (всего 114 слов)  
б) Домашнее хозяйство, предметы домашнего обихода и хозяйственный инвентарь (всего 109 слов)

в) Туалет (одежда, обувь и т.д.) (всего 119 слов)

г) Пищевые продукты и напитки (99 слов)

Всего 441 слово.

**2. Сельское хозяйство и природа**

а) Природа (110 слов)

- б) Животные, их привычки и особенности, их использование и условия проживания (105 слов)

в) Земледельческий и сельскохозяйственный инвентарь (63 слова)

г) Сад и огород (35 слов)

Всего 313 слов.

**3. Торговля, транспорт, пути сообщения**

а) Торговля (43 слова)

б) Транспорт, поездка, сообщение (56 слов)

Всего 99 слов.

**4) Профессии, ремесла и инструменты, промышленность и сырье**

а) Профессии (33 слова)

б) Ремесла и инструменты (38 слов)

в) Промышленность (44 слова)

Всего 134 слова.

**5. Человек (тело, физические и душевные особенности)**

Всего 155 слов.

**6. Общественная жизнь**

- а) Социально-экономические, политические и юридические категории и отношения (122 слова)

б) Понятия, связанные с учреждениями, армией и их функционированием (129 слов)

в) Коллектив (игры, развлечения) (32 слова)

г) Семья и дети (37 слов)

Всего 319 слов.

### 7. Эмоционально окрашенная лексика, общие понятия и представления

Всего 282 слова.

### 8. Разное

а) Наречия, служебные слова, междометия (63 слова)

б) Религиозный культ и суеверия (16 слов)

в) Различные предметы, действия и особенности (126 слов)

Всего 205 слов.

Для представления прямых лексических заимствований обратимся к классификации Й. Йоффе.

### Одежда

*župice* 'юбка', *lapčes* 'лапти', *pole* 'пола', *lac* 'лацкан', *xoleve* 'голенище' (здесь интересно отметить также широко распространенное рус. диал. *халява* в этом значении), *šmate* 'тряпка', *late* 'заплата', *kešene* 'карман', *majtkes* 'вид женского нижнего белья'.

### Блюда и пища вообще

*bob* 'боб', *beblex* 'бобы', *blinces* 'блинчики', *boršt* 'борщ', *bulbes* 'картошка', *buriekes* 'свекла', *burečkes* 'свекла', *bulke* 'булка', *fasolies* 'фасоль', *kavene* 'арбуз', *kojleč* 'хала' (традиционная субботняя выпечка), *kaše* 'каша', *skorinke* 'крошка', *stetene* 'сметана', *petriške* 'петрушка'.

### Животные, птицы, деревья

*koze* 'коза', *žabe* 'жаба', *kl'ače* 'кляча', *indik* 'индюк', *indičke* 'индюшка', *kačke* 'утка', *sove* 'сова', *pave* 'павлин', *bžoze*, *ber'oze* 'береза', *sosne* 'сосна'.

**Дом и кухня**

Названия кухонных предметов, названия некоторых продуктов:

*podloge*, *dil* 'пол', *stel'e* 'потолок', *pokryške* 'крышка', *kočere* 'кочерга', *lopete* 'лопата', *pomojnice* 'помойное ведро', *pralnik* 'валик' (прачечный), *banke* 'банка'.

**Части тела**

*plejce* 'плечо (спина)', *vonces* 'усы', *lapke* 'лапка', *morde* 'морда', *potylnice* 'затылок', *pupek* 'пупок', *kiške* 'кишка', *dlon'e* 'ладонь'.

**Дом, семья**

Все названия членов семьи, детский язык, эмоционально окрашенная лексика:

*tate* 'папа', *tame* 'мама', *bobe* 'баба', *zejde* 'дедушка', *plim'enik* 'племянник', *plim'enice* 'племянница'.

**Улица, рынок, лавка**

*klejt* 'лавка', *krom* 'магазин', *stol'er* 'столяр', *struž* 'сторож'.

Термины, касающиеся лошадей и упряжи. Сюда же Й. Йоффе включил названия некоторых профессий.

**Религиозная жизнь, обычаи, праздники**

Лексика, касающаяся шхиты (ритуального забоя животных, в основном, названия частей туши животных), полукальки типа *praven a seder* 'справлять пасхальный седер, праздновать'.

**Повседневная жизнь**

В данной классификации это в основном глаголы типа *blondžen* 'блуждать', *praceven* 'работать'.

**Грамматические частицы и междометия**

*až* 'аж', *abi* 'абы', *ci/či* 'ли', *ot-ot* 'вот-вот', *malevos* 'мало что', *nite* 'нет', *podluk* 'согласно', *avu* 'а где', *avues* 'а что'.

**Буквальные переводы**

*Nit šojn že* 'неужели', *nor vos* 'только что', *vos vos* 'что-что'.

Мы выбрали из классификации Й. Йоффе те примеры, которые, на наш взгляд, относятся к прямым заимствованиям из окружающих славянских языков. В результате продолжительного исторического взаимодействия славянских и еврейского языков произошло не только проникновение большого числа слов, словообразовательных морфем и звуков, но и синтаксических и фразеологических оборотов (при этом заимствования приспособляются к системе заимствующего языка).

Как можно заметить, калькирование в идиш далеко не единственный способ освоения иноязычной лексики. Возникая как реакция носителей языка на резкое увеличение числа прямых заимствований, в идише кальки представляют собой интереснейшую, но почти не исследованную категорию.

В идише представлены практически все известные виды калек – словообразовательные, семантические, фразеологические, полукальки, ложные кальки. Проблемы соотношения калек и прямых заимствований в идише отчасти коснулся Р. Лотцш в уже упомянутой нами работе. Весьма информативны и полезны исследователю работы Э. Фальковича (Фалькович 1940: 62–148; Фалькович 1984: 666), где представлен целый спектр калек и заимствований, в основном среди служебных слов.

Это такие союзы, как: сочинительные *i...i* ‘и...и’, *nit...nit* ‘ни...ни’; разделительный *ci...ci* ‘ли...ли’; вопросительные частицы *nit šojn že* ‘неужели’, *ci* ‘ли’; указательные *ot* ‘вот’, *on* ‘вон’; определительные *хоś* ‘хотя’; усилительные *аž* ‘аж’, *že* ‘же’; побудительные *že* ‘же’; междометия *take* ‘таки’, *anu* ‘а ну’, *nu* ‘ну’, *hajda* ‘айда’, *na* ‘на’, *nat* ‘нате’, *ša* ‘ша, тише’, *šat* ‘ша’ (2-е лицо мн.ч.).

Весьма продуктивен аффиксальный способ в словообразовании языка идиш. Освоение новых лексем, новых морфем осуществляется в основном с помощью префиксов и пост-

фиксов. В этой связи безусловный интерес представляет работа А. Ландау (Ландау 1928: 199–214). Он, проанализировав еврейские глаголы, разделил их на четыре группы. Абсолютно славянские глаголы (типа *začepen* ‘зацепить’); славянские глаголы с германскими префиксами (со значением германского префикса – *farplonten* ‘запутывать(ся)’, со значением славянского префикса – *ojsštexeven* ‘выменять’); глаголы с германской основой и славянским префиксом; германские с глаголы с германскими префиксами, но представляющие собой кальки с каких-либо славянских глаголов.

Постфиксов, прежде всего, конечно, суффиксов, касаются практически все исследователи, обращающиеся к данной теме. Так, Э. Фалькович систематизировал славянские суффиксы, предварительно оценил их роль в образовании имен существительных (Фалькович 1984: 666).

Он выделяет суффиксы, образующие названия лиц мужского пола:

[*nik*] *guralnik* ‘винокур’, *rexilosnik* ‘сплетник, клеветник’, *celoxesnik* ‘строптивец, упрямец’, *vajserxevrenik* ‘озорник, сорванец’.

Нередко этот суффикс употребляется с тем же значением, что и префикс *bal*: *bal-hoze* – *hozenik* – *balhozenik* ‘наглец’. В последнем случае суффикс *nik* тавтологичен.

Названия лиц женского пола:

[*te*] [*ie*] [*in'e*] [*nice*] [*ke*] [*ixe*] *xaverte* ‘подруга’, *kejserin'e* ‘царица’, *pustepasnice* ‘бездельница’, *lererke* ‘учительница’, *Senderixe* ‘Сендериха’ (жена Сендера), *lejbixe* ‘львица’.

Для суффиксов данной группы и образованных ими существительных характерна синонимия.

Некогда просторечный славянский суффикс [*ke*] вытесняет более литературный немецкий суффикс [*in*]/[*n*]. Слова с одинаковым значением могут иметь суффиксы [*te*] и [*in'e*], у некоторых слов перед суффиксом [*te*] есть семитский суффикс [*es*].



Суффиксы, образующие существительные со значением отвлеченных понятий:

[an'e] *xodevanie* 'воспитание, кормление'.

Суффиксы, образующие названия мест, орудий:

[arn'e] *drukarnie, rejdarnie* 'типография, «говорильня» (зал собраний);

[n'e] *cukernie* 'кондитерская фабрика';

[nice] *xrejnice* 'посуда для хрена', *puternice* 'масленка', *cukernice* 'сахарница', *sefernice* 'переченица'.

Суффиксы уменьшительные и эмоционально окрашенные:

[ač] *jungač* 'парень, парниша';

[ak] *frumak, fojljak* 'святоша', 'лентяй';

[uk] *šusteruk* 'сапожник' (неуважительно);

[čik] *jungermančik* 'молодой человек' (совсем юный);

[in'ke] *mumin'ke* 'тетенька';

[ik] *Isrolik* 'Исролик';

[n'ak] *paskudnjak* 'подлый, нехороший человек';

[n'u/en'u] *boben'u* 'бабуля';

[ec] *šejegec* 'нееврей (молодой)', *boxerec* 'парнишка';

[ši] *tateši* 'папочка';

[ce] *Sorce* 'Сорце' (уменьшительно-ласкательное от собственного имени 'Соре' (Сара);

[ke] *bruderke* 'братишка', *švesterke* 'сестренка'.

У некоторых слов имеются одновременно два уменьшительных суффикса – *minutkele* 'минутка', *lopatkele* 'лопатка'.

Проблема лексических заимствований и калек довольно часто оказывалась своеобразной лингвистической картой в политических дискуссиях. Вопрос чистоты языка постоянно являлся предметом спора приверженцев различных направлений в среде идишистов. Еврейские писатели второй половины XIX в. каждый по-своему понимали свою роль в формировании литературной традиции и языка. Соответственно, были писатели, которые активно работали с языком,

стараясь создать некий образец, пример литературной нормы (Менделе Мойхер-Сфорим), писатели, намеренно включавшие в язык своих произведений немецкие слова с целью «просвещения» читателя (Айзик-Мейер Дик), а также писатели, фиксирующие народную речь, жаргон без искусственных изменений со своей стороны (Й. Линецкий). Позднее, когда мы уже можем говорить об идишизме как о некоей сложившейся идеологии (конец XIX – начало XX в.), среди адептов ее выделяются «пуристы». Например, Х. Житловский, один из основателей идишизма как политической идеологии, считавший, что славянские слова должны быть «изъятые» из идиша, что они грубы и что классики никогда бы не употребили слова «prost», но сказали бы «ajnfax» (германизм) или «rošet» (слово древнееврейского происхождения). Пуристам противостоят идишисты, считавшие славянский компонент вполне естественным для еврейского языка (Й. Йоффе, М. Вайнрайх и др).

Особняком стоят советские ученые (М. Гитлиц, Е. Спивак), противопоставлявшие себя западным исследователям, в том числе и пуристам, которые олицетворяли для них не просто буржуазную науку, но науку, которая активно борется против Советского Союза, против пролетарской культуры, против советского идиша как составляющей этой культуры. В 1920-е–1930-е гг. можно наблюдать активные действия по языковому строительству как в Советском Союзе, так и на Западе (ИВО – Еврейский научно-исследовательский институт). Основные направления этой работы – выработка и фиксация языковой нормы, орфография, диалектология. В Советском Союзе довольно интенсивно происходит дегерраизация – замена слов древнееврейского происхождения (иврита и арамейского) славизмами. В это же время в идиш проникает значительное количество явных русизмов, сокращений, построенных по образцу русского языка *idsekcje* 'ев-

секция', *pikor* 'пионер-корреспондент' (по аналогии с юнкором). После Второй мировой войны наметилась тенденция заменять германизмы еврейскими, семитскими и реже славянскими словами, искусственно упрощать германизмы.

Безусловно, представленная нами тема нуждается в дальнейшем изучении, разработке, может быть, новых критериев для составления более специализированных классификаций славянских заимствований.

Рассмотренный материал позволяет сопоставить данные языка идиш с диалектами славянских языков. Особенно важна географическая атрибуция при описании лексики народной культуры, что поможет в дальнейших исследованиях особенностей и специфики иудео-славянского диалога в сфере языка и локальных традиционных верований.

### Литература

Винер 1895 – *Винер Л.* Еврейско-немецкие слова в русских наречиях // *Живая старина*. 1895. Вып. 1. Отд. 2. С. 57–70.

Гаркави 1865 – *Гаркави А.Я.* Об языке евреев, живших в древнее время на Руси, и о славянских словах, встречаемых у еврейских писателей. СПб., 1865.

Гитлиц 1936 – *Гитлиц М.М.* Slavizmen in yidis fun 16–18 yorhundert lojt sriftlexe kveln // *Lingvistise zamlung*. Minsk, 1936. № 3. S. 73–97.

Дубнов 1909 – *Дубнов С.М.* Разговорный язык и народная литература польско-литовских евреев в XVI и первой половине XVII века // *Еврейская старина*. 1909. № 1. С. 7–40.

Йоффе 1927–1928 – *Joffe J.A.* The Slavic Element in Yiddish // *Pinkes fun Amopteyl fun Yivo*. New York, 1927–1928. S. 235–256, 296–312.

Ландау 1928 – *Landau A.* The Slavic Elements and Influences in Yiddish // *Filologise sriftn in yidis*. Wilno, 1928. № 2. S. 199–214.

Лотцш 1974 – *Lotzsch R.* Slawische Elemente in der Grammatischen Struktur des Jiddischen // *Zeitschrift für Slawistik*. Berlin. 1974. Band 19. S. 446–459.

Лубарский 1927 – *Lubarski K.F.* Ukrainishe verter in der jidiser sprakh // *Записки Одесского института народного освіти*. Одеса. 1927. № 1. С. 161–130.

Op 1905 – *Ohr J. Polszczyzna w żargonie żydowskiem*. Warszawa, 1905.

Спивак 1934 – *Spivak E.* О дегебраизации и ивритских элементах в идиш // *Afn sprachfront*. Kiev, 1934. № 3–4. S. 43–63.

Свобода 1979–1980 – *Swoboda V.* Ukrainian in the Slavic Element of Yiddish Vocabulary // *Harvard Ukrainian Studies*. 1979–1980. № 3–4. P. 818–825.

Фалькович 1940 – *Фалькович Э.М.* Идиш. М., 1940. С. 62–148.

Фалькович 1984 – *Фалькович Э.М.* О языке идиш // *Русско-еврейский (идиш) словарь*. М., 1984.

Шкляр 1933 – *Shklyar H.* Yiddish-Byelorussian Linguistic Parallels // *Lingvistische zamlung*. Minsk, 1933. № 3. P. 65–60.

Шульман 1939 – *Šulman M.* Slavizmen in der leksik fun jidis // *Afn sprachfront*. Kiev, 1939. № 3. S. 71–109.

*Елена Околович (Москва)*

### **Еврейские и славянские былички о встрече человека с нечистой силой**

Данная статья является своеобразным продолжением разговора на тему о еврейской народной демонологии, начатого нами в предыдущем сборнике серии (Околович 2002). На этот раз основное внимание мы уделим представлениям о формах контакта человека и нечистой силы, об «этикетных» нормах поведения в подобных ситуациях и особо рассмотрим вопрос о том, как интерпретируется встреча с «чужим» (демонологическим персонажем) в еврейских и славянских быличках.

Встреча – это своеобразное проявление судьбы, испытание для человека. То, каким – благоприятным или неблагоприятным – будет исход такой встречи для человека, зависит от правильности его поведения во время контакта с нечистой силой. Правильность поведения определяется тем, сумел ли человек вовремя опознать «чужого» (демона) во встреченном персонаже. Носитель народной традиции имеет в своем распоряжении некий универсальный набор признаков, по которым он может опознать демона и тем самым оградить себя от его воздействия. Оба участника встречи – и человек и демон, находясь в рамках одной культурной традиции, в одинаковой мере подчиняются «правилам игры», действующим в данной ситуации и регламентирующим их поведение. Так, если человек сумел опознать демона и предпринять соответствующие действия, демон прекращает свои попытки ввести его в заблуждение и отступает, оставляет его в покое. Однако если человек поддается на провокацию, демон чувствует себя вправе продолжать игру и ставит человека в положение проигравшего. Прагматическая ценность были-

чек о встрече с нечистой силой заключается в том, что тексты подобного рода поддерживают в «рабочем состоянии» систему представлений о мифологических персонажах и о формах контактов с ними.

Как в восточнославянском, так и в еврейском фольклоре большую популярность имеет сюжет о черте, который встречается путнику в виде овцы, барана, теленка, гуся, реже – козла (свиньи – для восточнославянской традиции). При всей многочисленности таких сюжетов все они в основном следуют одной сюжетной линии: дело происходит обычно ночью; путнику попадается лежащее животное, часто со связанными ногами. Не веря своему счастью, человек взваливает его на воз, причем животное оказывается чрезвычайно тяжелым, и продолжает свой путь. Везти находку становится все тяжелее, однако человек все еще не подозревает подвоха. Наконец, оборотень (овца, баран, теленок и т.д.) выдает себя, разражаясь хохотом, передразнивая едущих, насмехаясь над ними, и исчезает:

Лавочник ехал ночью по дороге и увидел лежащего у обочины теленка. Лавочник взвалил его на телегу и двинулся дальше. Когда пропели петухи, теленок высунул язык и улетел (м. Ливнхоф, Лифляндия; Kagan 1938: 182, № 103).

Местечковый еврей ехал в город. У обочины увидел связанную блеющую овцу. С огромным трудом еврей взвалил ее на повозку, лошади еле передвигали ноги от тяжести груза. Когда еврей выехал из города, ехать стало значительно легче. Обернувшись, он увидел, что овца стоит на задних ногах, показывает ему свой зад и, выкрикнув «*Host zikh epes gut ongemordevet?*» («Ну что, здорово намучился?»), с гоготом исчезает (Лодзь; Kagan 1938: 185, № 110).

Два мясника ехали через поле, увидели овцу и подобрали. По дороге они принялись спорить, кому достанется задняя, а кому передняя часть найденной овцы. Прибыв домой, они

собрались ее зарезать – тут овца захлопала крыльями, передразнивая мясников: «Мне – зодик, тебе – прейдик!» и исчезла (м. Шауляй, Литва; Kagan 1938: 185, № 110).

Мойше-Хирш с извозчиком-гоем возвращались зимним вечером с ярмарки; по дороге им попала овца со связанными ногами. Вдвоем они насилу взвалили ее на телегу, а по дороге начали спорить, какая доля кому достанется. Мойше-Хирш хотел получить передок, а гою отдать задок, однако гой требовал сороковой в придачу. У самого порога овца замахала передними ногами и рассмеялась со словами: «Dir dem prad, mir dem zad! Dir dem zad, mir dem prad! A tsugob a fertsiker!» («Тебе – передок, мне – задок! Тебе – задок, мне – передок! Сороковой в придачу!»). Мойше-Хирш упал в обморок, его насилу откачали. Он рассказал о случившемся раввину, тот велел ему в течение года читать кадиш (поминальную молитву) и ежегодно в этот день зажигать поминальную свечу (м. Лунно, р-н Белостока; Kagan 1938: 184, № 109).

Отметим, что повтор и передразнивание являются наиболее универсальным приемом, характеризующим речевое и звуковое поведение нечистой силы. В восточнославянских сюжетах черт, встречающийся путнику в виде овцы, барана, гуся, на призывный клич человека: «Бяша, бяша!», «Баруська, баруська!», «Гусочка, гусочка!» – отзывается жутковатым эхом, в точности копирующим призыв человеком, обращенный к животному (Виноградова 2000: 134).

Рэб Бер шел через лесок, ему попала овца по пути овечка. Взвалив ее на плечи, рэб Бер пошел дальше, чувствуя, что с каждым шагом ноша становится все тяжелее. Наконец, тяжесть оказалась непосильной и еврей хотел уж было свалить овцу с плеч, но тут она сама спрыгнула на землю, и рэб Бер увидел, что вместо ножек у нее ручки, которыми она машет и смеется ему в лицо. Рэб Бер схватился за цицит,

произнес «Шма» и нечистый исчез (м. Соник, окрестности Львова; Kagan 1938: 186, № 113).

Один скупщик увидел лежащего на дороге индюка. Скупщик взял его с собой, но с каждым шагом индюк становился все тяжелее. Когда еврей сбросил его, он превратился в камень (Краков; Kagan 1938: 187, № 115; ЕНС, № 40).

На дороге гой увидел барана, взвалил его на телегу и еле доехал до дому, т.к. баран был очень тяжел. У дома баран прыгнул с воза и сказал: «Abee, ober du host mikh gemust aheym fign!» («Но ты должен был меня привезти домой!») (м. Соник; Kagan 1938: 183, № 104). Любопытно, что в данном сюжете нечистый говорит с гоем на идише, что указывает на принадлежность данного демона к еврейским *шейдим*.

Этот же мотив встречается и у Шолом-Алейхема, в частности в рассказе «*Dos groyse gevins*» (в русском переводе «Счастье привалило»), рассматривавшемся нами в связи с демонологическим персонажем *лантухом* (Околович 2002: 149–150). Демон, фигурирующий в сюжете у Шолом-Алейхема, показывает одураченному им извозчику «язык длинной в аршин» – признак, характерный для домашнего духа *лантуха* – весельчака и насмешника. Однако из данного сюжета явствует, что спектр его функций не ограничивается домашними проказами.

Среди мотивов, связанных с *лантухом*, рассказчики называли также его способности: заманивать в лес, заставлять блуждать, подшучивать, внезапно раздражаться громким смехом (Борисовский уезд, Минская губ.; Weinreich 1926: 219). Таким образом, *лантух* еврейских быличек сближается со славянским *лешим*, причем не только функционально (*леший* стремится оглушить находящегося в лесу человека громким криком, ввести его в заблуждение, сбить с толку, испугать зычным голосом, одурачить, расхототаться; Виноградова 2000: 127), но и характерно: былички изображают обоих



демонологических персонажей скорее как проказников и весельчаков, чем грозных вредоносных духов.

*Лантух* принадлежит к виду демонологических персонажей, известному под названием *лейцим*. Вот что узнает Исролик, главный герой произведения Менделе Мойхер Сфорима «Кляча» от *шейда* (т.е. демона) Брохи: «Все шейдим подразделены на разные банды (*kat-leytsonim*), а он, т.е. Броха, из банды лейцим. Эти лейцим – страшные проказники, они, дурачась, разыгрывают людей, а иногда могут и серьезно напакостить...» (MMS 1946: 112) (перевод наш. – Е.О.). Прodelки *лейцим*, к которым принадлежит Броха, в основном направлены на то, чтобы проучить и одурачить человека. В большинстве случаев демон просто развлекается и проказничает, не причиняя человеку вреда и вполне довольствуясь тем, что насмеялся над ним. Самой излюбленной шуткой весельчаков-лейцим и следует признать рассматриваемый в данной работе сюжет об их появлении на дороге перед проезжими и прохожими в виде домашних животных или какого-то неодушевленного предмета, имеющего ценность в хозяйстве, например, сахарной головы или мешка с солью, горохом.

Проезжая через поле, извозчик заметил большой кусок сахара и подобрал его. По дороге он его лизал, а когда подъехал к городу, из его телеги появился, танцуя, маленький человечек и сказал, смеясь: «*Ve-be! Host mikh gelekt, vu men hot nisht gedarft!*» («*Бе-бе! Ты меня лизал туда, куда не надо было!*») (м. Высокое, Полесье; Kagan 1938: 187, № 118).

Деревенский торговец разъезжал из деревни в деревню. Вдруг видит – на дороге лежит мешок – то ли с сахаром, то ли с солью. Купец взял щепотку сыпучего вещества, чтобы попробовать его на вкус, но никак не мог донести до рта, т.к. содержимое убегало сквозь пальцы. Рассердившись, торговец нагнулся к мешку и лизнул белую массу. Оттуда выскочил *лец* и закричал: «*Ober du host mikh gemuzt lekhn in*

tokhes!» («Но ты должен был лизнуть меня в задницу!») (Лодзь; Kagan 1938: 187, № 119; ЕНС, № 38).

По словам *леца* Брохи, «вечер в среду и ночь с субботы на воскресенье – наилучшее время для их проделок. В эти ночи они оборачиваются человеком или скотиной, как им хочется, чтобы одурачить и провести проезжих» («Кляча», MMS 1946: 112) (перевод наш. – Е.О.). Броха рассказывает Исролику «о том, как он в среду ночью явился одному извозчику в обличье связанного теленка. Тот слезает с козел, берет его и забрасывает в телегу... И вот он тащится, а тут мой лец ставит ему передние ноги на плечи, задирает хвост – и был таков» («Кляча», MMS 1946: 112) (перевод наш. – Е.О.).

Отдельные рассказы слегка отклоняются от описанной выше стандартной схемы, поэтому приведем их особо.

а) **Человек не поддается на провокации нечистой силы.** Один извозчик ехал ночью в деревню с зерном. Вдруг дорогу ему преградила лежащая поперек дороги телка. Еврей стегнул ее кнутом, она убежала, но через какое-то время лошадь снова встала – на сей раз на дороге лежал теленок. Извозчик прогнал его кнутом, но вскоре на дороге появилась лошадка. И ее извозчик стегнул. Так повторялось много раз, пока не наступил день (м. Высокое, Полесье; Kagan 1938: 182, № 102).

б) **Лец в виде овцы сам подсаживается на телегу.** Поздним вечером еврей проезжал лесом. Вдруг сзади кто-то слегка хлопнул его по спине, он обернулся – в телеге сидит овца. Дорогой она расспрашивала его о доме. В полночь овца пропела, захлопала крыльями и исчезла (м. Шауляй, Литва; Kagan 1938: 183, № 105).

в) **Овцу выловили в реке.** Эта быличка объясняет название местечка «Чарток» (т.е. черт). Однажды еврей ловил рыбу и поймал вместо рыбы овцу. Он повез ее домой, думая: «Kh'vell shoyn hobn a fete vetchere fun dem sheps!» («Вот уж будет у меня ужин (вечеря) из этой овцы!») – на что овца

ответила: «Du vest es nokh nit hobn!» («Нет, пока еще не будет!») – и исчезла. С тех пор местечко и называется «Чарток» (м. Дуниловичи, Виленская губ., Kagan 1938: 183, № 107).

Проанализировав изложенные выше мемораты о встрече человека с нечистой силой в виде домашних животных, можно сделать вывод, что в большинстве случаев демон просто развлекается и проказничает, не причиняя человеку вреда и вполне довольствуясь тем, что одурачил и проучил его.

Однако в некоторых случаях последствия для адресата могут быть более серьезными:

а) Болезнь после пережитого испуга (см. быличку о Мойше-Хирше и извозчике-гое);

б) Нанесение человеку телесных повреждений нечистой силой. В полночь один еврей встретил на улице жеребчика и решил отвести его к себе в стойло, пока не объявится хозяин. Он сел на жеребчика верхом и направил его к своему дому, однако животное тронулось в другую сторону, по мосткам, покрывающим улицу, с каждым шагом становясь все выше, пока не достигло крыш домов. Еврею расщепило голову о какой-то косяк, жеребчик сбросил его наземь, а сам скрылся в церкви (м. Мостиска, окрестности Львова; Kagan 1938: 186, № 114). Следует отметить, что встреченный персонаж явно принадлежит к «чужой» демонологической системе, на что указывает место его пребывания – церковь. Помимо этого, в данном сюжете в свернутом виде содержится славянское поверье о том, что нечистая сила может обитать в сакральном пространстве (в церкви, на колокольне; подробнее об этом см. Власова 2000: 529). Накануне Песаха один еврей ехал на телеге домой, увязая колесами в грязи. Увидев овцу, он перенес ее на телегу. Вдруг поднялся ветер, полил дождь, наступила кромешная тьма. Еврей остановился в леске, залез под телегу и заснул. Ночью его подняли вместе с возом в воздух и до утра швыряли во все стороны. Утром овца на

телеге встала на задние ноги, замахала ими и удрала (м. Ливнхоф, Лифляндия; Kagan 1938: 185, № 112). Аналогичный сюжет представлен в полесской быличке про Гершко Щербатого: «(Ехал с базара на возу ночью). По дорозе лежит баран. Взял того барана ў воз. А лошади не идут. Оглянулся на барана – догадался, что это сила нечистая. Хотел выбросить с воза, а баран влупил ему в зубы и выбил. Вмиг все зашумело с воза, (и исчез баран). С того дня Гэршко и зовут Щербатым» (с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. И. Кондрашева).

в) Нанесение материального ущерба (в т.ч. с целью проучить за попытку присвоить чужое или бесхозное имущество). Извозчик ехал по дороге, увидел мешок гороху, перенес на телегу. Проехал дальше – увидел овцу, с огромными усилиями взвалил и ее на телегу. Едет дальше – видит ладную, молодую лошадку. Извозчик подумал: «Распрягу свою клячу, прогоню, а вместо нее запрягу эту!» Так и сделал. Отъехал довольно далеко, тут лошадка исчезла, и он остался один с возом посреди дороги (м. Жетл, р-н Новаредка; Kagan 1938: 185, № 111).

Согласно рассказу из Подлясья, некий еврей ехал из Трестна в Белосток. В одном месте его лошадь никак не могла взобраться на гору. Оглянулся еврей и видит: недалеко пасется табун без присмотра. Он поймал одного коня, впряг вместо своей кобылы и двинулся дальше. Он ехал всю ночь, а наутро оказался у подножия той же горы, табуна там больше не было (Белосток; Kagan 1938: 178, № 92). Вариант из Подолии имеет более моралистический конец: прибыв в пункт назначения, еврей рассказал о случившемся знакомому извозчику. «Тот сказал, что нечистая сила нарочно приняла вид коня, чтобы испытать, захочет ли он присвоить себе чужого коня или нет. – “Где нечестивое дело, там и нечистая сила”, – так сказал извозчик» (ЕНС, № 42). Несколько извоз-

чиков направлялись в Брест с товаром. Один из них отстал, т.к. его лошадь отказывалась идти быстрее. Видит извозчик – бежит маленькая овечка. Он поймал ее и поехал дальше. Вдруг овечка спрыгнула с воза с криком: «*Du host mikh untergefirt!*» («Ты меня подвез!») – и исчезла. Спустя два часа лошадь стала. Извозчик принялся тянуть за вожжи, и вскоре они заполнили собою все козлы. Извозчик обрезал их, снова стал тянуть, снова обрезал. Уже у самого Бреста перед ним появилась та же овечка, которая рассмеялась ему в лицо и сказала: «*Be-be, du host opgeshnitn dayne eugene leytsey!*» («Бе-бе, ты обрезал свои собственные вожжи!») (м. Высокое, Полесье; Kagan 1938: 184, № 108).

г) Переход в христианство (на материале славянских мемов). Еврей нашел на дороге теленка, который вскочил к нему на воз, и прогнать его было невозможно. Еврей понял, что это черт, взял две соломинки, сложил их в виде креста и спросил теленка: «Знаешь, что это за знак?» Теленок тут же исчез в виде вихря. Еврей после этого окрестился в костеле и женился на деревенской девушке (Волынь; Siewiński 1903: 85. См. также: Белова 2001: 215, где данный текст рассматривается как пример «страшного чуда»).

Чтобы отпугнуть нечистую силу, евреи, по утверждению информантов-белорусов, прибегали к знаку креста: «Еврей ехал на возу ночью один. Оглянулся, а за спиной баран лежит. «Багасю, багасю, а що ты такое?» – спросил еврей и скрестил пальцы. Баран сразу исчез (с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. И. Кондрашева).

Сюжет о перемене веры рассматривается наряду с ущербами и увечьями, т.к. изменение конфессиональной принадлежности приравнивалось к одному из наиболее серьезных испытаний для представителей традиционной культуры. Чаще всего оно влекло за собой исключение из своего социума; человек мог стать изгоем. То, что в славянских быличках

оценивается как благо (еврей окрестился в костеле), с точки зрения еврейской традиции могло обернуться для него трагедией.

д) Попытка заманить в воду. Дядя рассказчика ехал на повозке. Видит – у реки лежит маринарка (тип сорочки). Он слез с повозки, хотел ее подобрать, но ее все дальше относило к реке. Извозчик закричал дяде, что это *шейдим* хотят заманить его в воду (Люблин; Kagan 1938: 187, № 116). Дети играли вечером на берегу реки. Вдруг кто-то окликнул их: «Детки, детки! Идите ко мне, я подарю вам красивые вещи!» Оглянувшись, дети увидели стоящего в воде гоя с длинной трубкой во рту. Мальчики не знали, что это *die Malke Shu*, и подошли ближе; демон утащил их в воду (м. Соник, окрестности Львова; Kagan 1938: 144, № 12).

За таинственным демонологическим персонажем под названием *Malke Shu* скрывается *Malke(s) Shvo*, т.е. Царица Савская. Однако трансформация в народном сознании этого танахического персонажа в демонологический персонаж – похитителя детей в облике «чужого» – тема отдельного исследования и самостоятельной статьи.

### Литература и источники

An-ski 1925 – *An-ski Sh. (Rappoport Shloyme-Zaynvl)*. Gezamlte shriftn in 15 bendn. Vilno-Warszawa-New-York, 1925. B. 15.

Kagan 1938 – *Mayses un Masores // Shriftn fun Yiddish Visnshaftlikhn Institut. Filologishe Shriftn / Unter der redaktsie fun I.L. Kagan. Vilno, 1938.*

MMS 1946 – *Mendele Moicher Sforim*. Di Kliatche. Masoes Benyomin Hashlishi // *Selected Works*. New York, 1946. Vol. 2.

Sh.-A. 1903 – *Sholom-Aleykhem*. Dos Groyse Gevins. Warszawa, 1903.

Siewiński 1903 – *Siewiński A. Bajki, legendy i opowiadania ludowe zebrane w pow. Sokalskim // Lud*. 1903. T. 9. S. 68–85.

Weinreich 1926 – *Weinreich M. Lantukh: die Geshikhte fun a Heymishn Nisht-gutn // Filologishe Shriftn fun YIVO (Landau Buch)*. Vilno, 1926.

Белова 2002 – *Белова О. Чудо и вера: народные легенды о*

религиозных праздниках, обрядах и обращении иноверцев // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 194–217.

Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.

Власова 2000 – *Власова М.* Русские суеверия. СПб., 2000.

ЕНС – Еврейские народные сказки / Собр. Е.С. Райзе. СПб., 1999.

Околович 2002 – *Околович Е.* Заметки о еврейской народной демонологии (по материалам фольклора на идише) // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002. С. 136–162.

ПА – Полесский архив. Материалы экспедиций Института славяноведения РАН, проводимых в 1974–1986 гг. под руководством Н.И. Толстого.

*Варвара Добровольская (Москва)***Русско-еврейские браки: стереотипы восприятия  
в зоне межэтнических контактов  
(по материалам мегаполисов)**

Целью нашей работы является рассмотрение двух диад: «еврейский муж – русская жена» и «русский муж – еврейская жена» и того, как эти оппозиции отражаются в стереотипных представлениях русских и евреев, живущих в мегаполисах и таким образом принадлежащих к той группе, где возможны взаимопроникновение и контакты двух этносов. В этой среде заключаются, причем достаточно часто, русско-еврейские браки. Число смешанных семей достаточно велико, и поэтому можно говорить о том, что в этой среде сформировались устойчивые образы «еврейского мужа русской жены» и «еврейской жены русского мужа». Материалом для нас послужили устные рассказы представителей двух указанных этносов, обнаруживающие черты единообразного описания, что позволяет нам говорить о сложении фольклорно-языковых стереотипов в восприятии и передаче действительности теми, кто стоит к ней ближе всего. Нередко под воздействием этих стереотипов рассказчик бессознательно начинает видоизменять и подстраивать под них тот конкретный опыт межэтнических браков, который прекрасно известен непосредственно ему на примере родственников и знакомых.

Совершенно очевидно, что, как только стали возможны межэтнические браки (подчеркнем: именно межэтнические, а не межконфессиональные, поскольку речь идет о браках между представителями русского и еврейского этносов, а не о браках между адептами православия и иудаизма, меняющими или удерживающими свою религию в новой семье), появились пары и первого, и второго из указанных выше



типов. Однако весьма интересным представляется то, что пара «русский муж – еврейская жена» имеет в современной традиции устных повествований четкую временную приуроченность: это пары, возникшие в 20-х–30-х годах XX в.

Кто же он, этот «русский муж»? Он – красный командир, чаще всего кавалерист, и даже если он не кавалерист, то он все равно в момент знакомства сидит на лошади. Он безусловно представитель новой власти. Кто же она? Она – это девушка из приличной, уважаемой еврейской семьи. Она рыжеволосая красавица. Надо отметить, что во всех рассказах основной упор делается на цвет волос, и именно этот цвет волос делает девушку красавицей в глазах нашего красного командира. *Она была красавицей, ее огненно-рыжие волосы тяжелой массой лежали на спине<sup>1</sup> или Я понимаю, почему дед влюбился в бабушку. Я помню, когда она мыла голову, ее медно-рыжие волосы тяжелыми прядями падали. Мне кажется, я даже этот звук падения слышала, такие они тяжелые. Не знаю, была ли она красавица, хотя дед говорил, что красавица, но волосы – это было что-то<sup>2</sup>.*

Вообще надо отметить, что это весьма устойчивое описание еврейской девушки: почти во всех имеющихся в моем распоряжении записях речь идет о медноволосой красавице. Лишь изредка рассказчик добавляет еще одну характерную деталь: *У нее была кожа такая белая, но не сказать, что бледная, нет, белая, ну как прозрачная, ну, вот смеяться будешь, ну как в костяной фарфор розовую лампу вставили, ну она почти у всех рыжеволосых еврейских женщин такая, алебастровая кожа, светится изнутри<sup>3</sup>.*

Красный командир, напротив, может быть красавцем, а может им и не быть: очень часто о его внешности ничего не говорится вообще. Его привлекательность – это его причастность к новой власти, с одной стороны, и его доступность для еврейской девушки, с другой: *Моя бабка, знаешь,*

потрясная была тетка, в молодости красotka – на голове копна кудрей, локоны тяжелые, огненно-рыжие, кожа светится, стройна, хороша собой. Ее брат, говорят, полместечка перекалечил, чтоб на сестру взгляды не бросали нескромные и скромные тоже. И вот у них в местечке дед мой появился, командир на лихом коне. На деда так посмотреть было нечего, он такой крепьши невысокого роста, но, во-первых, на коне и при маузере, сама понимаешь – при власти человек, а, во-вторых, свобода ж, все люди братья, религии нет, черты оседлости нет, это тебе не царский офицер, еврейской девушке есть на что пострелять глазами, свадьбку сыграть можно<sup>4</sup>.

Надо отметить, что именно с семьями, где русским является муж, связано наибольшее число текстов, в которых еврейская жена осмысляется как колдунья. Понятно, что эти рассказы принадлежат в основном русской части семьи. Мой прадед вступил в партию большевиков и стал во время Гражданской войны комиссаром кавалерийского полка. Однажды где-то на Украине их отряд остановился на постой в местечке. Деда поселили в дом раввина как большого начальника, начальник с начальником всегда договаряется. Ты, конечно, будешь смеяться и говорить о стереотипах мышления, но только у раввина все равно была дочка, рыжеволосая красавица Дора. Она действительно была очень красива, и моя сестра на нее очень похожа, только волосы не рыжие. И вот эта красавица Дора с косами, уложенными в красивую корону, нет, ну причем тут Шолом Алейхем, она до старости носила эту корону из волос и смеялась, что дед их ей спас, увезя из местечка, «а то никто бы большие не увидел косы прекрасной Доры», нет, я тебе правду говорю, а не книги цитирую. Так вот дед мой влюбился в эту Дору, она его сначала дичилась, а потом полюбила. Ну, может, он ее в седло и не сажал, наверное у них все-таки более-менее мирно

было все улажено, так как папа и дяди ездили к деду в местечко до войны на каникулы, но тем не менее он увез ее в Москву. Но моя русская нянька, которая почти член семьи, всегда говорила, что моя бабка была колдуньей и деда привораживала, и что она сама видела, как однажды ночью бабка вышла в коридор с распущенными волосами, повернулась на пятке и обернулась рыжей пушистой кошкой, которая, гордо подняв хвост, вошла в спальню родителей деда и стала, сидя на подушке, мурлыкать сначала прадеду, а потом прабабке в ухо. Нянька говорила, что именно поэтому, несмотря на то что невестка была не самой лучшей хозяйкой, родители мужа в ней души не чаяли и всегда были на ее стороне. А другой раз нянька видела, как она мурлыкала в ухо деду, и мол поэтому они любили друг друга до самой смерти. Она, мол, раз в месяц оборачивалась кошкой. Про прадеда ничего не знаю, а вот у деда была довольно сильная аллергия, и поэтому кошек и собак у нас в доме не было, так что, может, он потому ее и любил всю жизнь, чтоб только его не мучали кошачим запахом чаще<sup>5</sup>.

В основном рассказы о колдовстве еврейской жены простого русского человека – это именно рассказы об оборотничестве. Но вторым весьма устойчивым мотивом является знахарство, причем в совершенно конкретном проявлении – отваживание от водки:

*Вот мой дед генерал, ты думаешь, почему он генерал, при чем здесь дослужился, и время ни причем. Все моя бабка. Он ее в местечке увидал, в седло поднял и в Москву привез. Только многие стивались, а дед мой нет. Бабка его заговорила. Думаешь, она одна заговаривала. Вот ты посмотри, как генерал, так жена еврейка – они от пьянства заговаривают, вот ты думаешь, почему евреи не пьют, ну, нет, ты пьяного еврея видела, их сразу заговаривают. Она его заговорила, и он пил немного, все вверх двигался, потому что не пил<sup>6</sup>.*

Вообще, для рассказов, связанных с этим историческим периодом, весьма характерно мнение, что *при русской жене он беспрерывно б спился, а при еврейке, видишь, генерал МВД*. Еврейская жена, таким образом, рассматривается как определенный элемент карьерного роста.

Видимо, мотив повышения социального статуса с помощью жены-еврейки был так устойчив в это время, что он нашел свое отражение даже в кино. Вспомним фильм «Искатели счастья»: именно появление в судьбе простого сибирского охотника девушки-зоотехника Розы, приехавшей в Биробиджан в поисках счастья, привело к тому, что влюбленный юноша стал ударником труда и задержал «врага новой власти» – Пиню – «короля подтяжек».

С другой стороны, к этому же временному циклу относятся тексты об угрозе карьере, связанной с тем, что жена русского начальника – еврейка. И здесь появляется благородный русский муж, который выбирает любовь и не бросает свою Теличку (Сарочку, Шифрочку и т.д.) несмотря ни на какие происки государственного антисемитизма вообще и НКВД-МГБ в частности. *Дед занимал весьма важную должность в наркомате юстиции, или как это тогда называлось. И вот борьбу начали, что много еврейских жен. И вот деда вызвали куда следует, и говорят: «Николай Николаевич, есть решение, что, мол, нехорошо, что жена у вас из евреев. Мол, нехорошо, мол, развестись надо». А дед очень бабку любил, он ее из местечка привез и любил всю жизнь. Он, говорят, весь позеленел, чекиста того за грудки и говорит: «Мол, лучше с работы снимайте, а с Шифрой своей не разведусь». Ему говорят, ну ты подумай, что за имя такое – Шифра. А он: «Я не с именем, а с человеком живу». Так и не развелся, только имя бабка поменяла, из Шифры стала Софьей, да отчество: вместо Израилевны Семеновной стала. Класс! Софья Семеновна Лаптева, в девичестве Коган<sup>8</sup>.*

Надо отметить, что и русская традиция тоже зафиксировала угрозу карьере мужей, имеющих еврейских жен, но в отличие от героики еврейских рассказов на эту тему, в русских присутствует определенный скепсис по отношению к масштабам проявленного мужьями героизма; предполагается, что реально им ничего не угрожало, независимо от сделанного выбора: *Многим, у кого еврейки жены, развестись предлагали, мало кто разводился, ну и ничего не было им, никто не пострадал*<sup>9</sup>.

Весьма устойчивым мотивом этого времени является привоз жены из местечка. *Эти красные командиры проезжали в гражданскую через какое-нибудь местечко, видят: красавица стоит – наклонился, в седло поднял и в Москву, он в академии учится, а она при нем женой*<sup>10</sup>.

Этот мотив можно считать мифологемой в точном смысле слова. Во-первых, сами еврейские жены этого времени рассказывают о том, что они приезжали в Москву или Питер учиться, и только там познакомились со своими мужьями. Во-вторых, русские мужья говорят о том, что встретили своих будущих жен на курсах, в библиотеке, на танцах в Парке Горького. Большинство еврейских девушек, вышедших замуж за русских, не жили в местечках вообще, они жили в крупных городах в черте оседлости. Из ста восьмидесяти семи опрошенных только в одном случае мы встретили реальную дочь раввина. Более того, отнюдь не все молодые люди были военные, большая часть из них относится к технической интеллигенции. Но при этом их же собственные дети и внуки, рассказывая о знакомстве родителей и дедов, всегда говорят о том, что она – красавица из местечка, а он – бравый кавалерист. При этом они как будто бы знают реальную историю знакомства, но, тем не менее, начиная рассказывать «правдивую» его историю, скатываются к более романтическому варианту. Более того, недавно я провела эксперимент: чело-

веку, чьи тетки 1920-х–1930-х гг. вышли замуж за русских, я описала приведенную выше ситуацию. Обсудив пути мифологизации сознания, он рассказал, что его еврейские тетки приехали в Москву учиться, потому что здесь жила их сестра с еврейским мужем, они познакомились в вузах с русскими молодыми людьми и поженились. Затем я попросила подробнее рассказать о знакомстве каждой тетки с ее русским мужем. И буквально тут же подробные истории этих знакомств превратили молодых студенток в дочерей раввина.

К этому же времени относится мотив притеснения русского мужа в еврейской семье и его борьбе за свои права: *Вот Берточка привела его в дом, ну, сидит семья, ну, папа, мама, сестры ее с мужьями, все приличные еврейские люди. А он русский, у них такого еще не было. Вот они блинчики с мясом едят. Мама папе блинчики положила, сестрам, зятьям, ну и ему. Он разрезал – блинчик с гречневой кашей. Он посмотрел, у всех с мясом, а у него с гречневой кашей, как взял тарелку, как хлобысь ей, как этот блинчик мамаше в морду зафигачил. Они его с тех пор очень уважали<sup>11</sup>.*

Вообще, появление русского мужа тесно связывается с мотивом подъема еврейской семьи из нищеты: *Они бедно жили, бедная еврейская семья, много детей. Рахель привела в дом русского мужа, он посмотрел на все это, на всю нищету эту и говорит: «Надо помогать им», и так всю жизнь и помогал и родителям ее, и братьям, и сестрам. В общем, всю мешуху кормил, одевал, обувал, а во время войны, когда еврейских мужей у сестер ее забрали на фронт, он с заводом в эвакуацию уехал и всех сестер с детьми и отца с матерью с собой взял, у него бронь была, он главный инженер завода военного был, всех их там кормил, берег, всех детей после войны выучил, всех на ноги поставил. И теща с тестем на русского зятя молились и всегда говорили, что Рахель самая*

*умная из сестер, Петра в дом привела, а он самый любимый зять у них, одна беда, что русский<sup>12</sup>.*

Однако с течением времени еврейская жена как член двуэтничной семьи постепенно перестает быть самостоятельным персонажем и остается в традиции лишь в высказываниях типа: *Еврейская жена не роскошь, а средство передвижения<sup>13</sup>*. А русский муж еврейской жены и вовсе исчезает из традиции как самостоятельный персонаж и появляется в рассказах лишь в том случае, если надо рассказать о жизни смешанной семьи в целом.

И на первое место выступает русская жена еврейского мужа. Основным эпитетом, которым ее характеризует еврейская родня, является эпитет «ненастоящая». Что бы она ни делала, она все делает не так.

Она не настоящая жена, она всегда противопоставляется настоящей жене, которая, разумеется, еврейка: *Он женился на русской, он горе мыкает, нет, ну, так все благопристойно, но она ненастоящая жена, она его не обихаживает, нет, ну, рубашки чистые, обед готов, но что-то не так, ненастоящая она жена<sup>14</sup>.*

Конкретных оплошностей в ее поведении нет, но почти каждый представитель еврейской родни подчеркивает, что ее действия не совместимы со статусом настоящей жены еврейского человека. *Она все вроде по дому делает, и мать хорошая, и жена вроде хорошая, но не то что-то, ну ненастоящая она жена, ну, то есть для русского наверное настоящая, а для еврея нет<sup>15</sup>*. Она не так готовит, не так одевается, не так относится к родне. *Конечно, у нас в семье только тетка моя, она русская, рыбу делает, ту самую легендарную рыбу фши, гоменташ, кстати, тоже она делает, ее моя бабушка учила, мне нравится, а все наши говорят, не то что-то, ненастоящая у нее еда<sup>16</sup>.*

Еврейская родня не пытается объяснить или конкретизировать это качество русской невестки, принимая его как неизбежную и целостную данность: *Хотелось бы, конечно, чтобы Миша на своей женился, на еврейке, но Света тоже хорошая жена, заботится о нем, но ненастоящая она какая-то*<sup>17</sup>.

Надо отметить, что русская невестка никогда не осознается как своя, она не становится членом клана: при разговорах о семье очень часто слышишь: *Были все наши и Тамара*<sup>18</sup> (при том, что эта Тамара вот уже двадцать восемь лет жена одного из членов этой семьи – одного из тех самых «наших»). Еще интереснее становится ситуация, когда в смешанных семьях появляются дети: они безоговорочно признаются членами клана, хотя их мать продолжает оставаться чужой. *Вот у меня дочь, она блондинка с голубыми глазами и курносый носом. Уж не знаю, как она пробилась через еврейскую кровь, но вот такая она. Как ты знаешь, муж у меня еврей, понятно, брюнет с карими глазами и соответствующим профилем. Так вот, дочка моя похожа на мою бабуку, ну просто один-один, на фотографиях не различишь, только что те черно-белые. Ну, если ты думаешь, что еврейская родня меня в чем-то подозревает, то ошибаешься очень. Это мои спрашивали, от кого я родила, а те как увидели и началось: «Она ну вылитый Семен Израилевич!» и «Что-то есть у нее от Татьяны Абрамовны». Я хохмы ради принесла фотографии бабушкины, говорю: «Она на нее похожа», а они мне: «Ну что вы, Леночка, ну ничего же общего, это наша кровь». Ну ты подумай, их кровь с голубыми глазами и льняными волосами. При том, что у них дальше брюнетов с карими на двадцать поколений назад никого не было*<sup>19</sup>.

Особенно интересным является то, что почти любой представитель (-ница) еврейского этноса, глядя на ребенка из смешанной семьи, говорит о том, что он похож на своего еврей-



ского отца: *Вот представь себе сцену в лифте. Поднимаемся мы, я, Катька и Арик к себе. С нами едет какая-то тетка, еврейская такая женщина, тепло уже, Катька без шапки, и ее льняные кудри и серые глаза наводят на мысль о том, что я жена отнюдь не самая верная, а Арик у нас человек благородный и ребенка признал. Она смотрит и говорит: «Ой, деточка, как же ты на папочку похожа, и глазки как у папочки, и носик такой же. Ну просто папина дочка». Это при том, что я тут стою. Ну, ладно родня Аркаши, они по-моему все в черно-белом варианте видят, так может их блондинистая внучка и есть копия их сынка-брюнета, чего не покажется от большой любви к своему нечечку, я с ними не спорю, похожа так похожа, с большими не спорят, с ними соглашались, но эта-то что, кто эту тетку обязал чушь говорить<sup>20</sup>.*

Таким образом, несмотря на многие годы брака и наличие «безусловно еврейских детей», русская жена никогда не становится вполне своей: *«...Вам, Леночка, не понять всех страданий еврейского человека, который сидит в отказе. Что вы, Леночка, понимаете», – это она мне говорит, как будто я с Мишей 9 лет в отказе не сидела. Он хоть за то, что уехать хотел, а я из большой любви к брюнетам. А она мне: «Вам не понять. Вы не наша и не поймете». Я двадцать лет с ее сыном живу, у нее трое внуков от этой «не нашей» невестки, а я не пойму, как тяжело еврейскому человеку сидеть в отказе<sup>21</sup>.*

Русская родня объясняет это неприятие невестки следующим: *Еврейские мужики любят, чтоб их обслуживали, а у наших равенство в семье, что-то я делаю, ну а что-то ты<sup>22</sup>.*

Полная симметрия наблюдается в отношении русской семьи к еврейскому мужу русской женщины. Эпитет, которым русская родня награждает еврейского мужа – «недоделанный», причем в основном это касается чувственно-эмоциональной стороны жизни. *Он какой-то недоделанный, нет,*

деньги в дом носит, и на работе его ценят, но какой-то он холодный, вроде любит, вроде нет, нет у Ольги бабьей жизни. Ну, как будто ему за эмоции деньги платить надо. Лишний раз не приласкает<sup>23</sup>.

При всей эмоциональной недоделанности в глазах русских еврейский муж имеет ряд совершенно неоспоримых достоинств: Он не пьет, не бьет, деньги всегда в доме, детей любит и любовники они хоть куда. Особенно важно, что не пьют<sup>24</sup>.

Еще одним достоинством еврейского мужа является ум. Евреи всегда умны, у них это природное. У нас дурак каждый второй, а у них один на тысячу. И тот дурак любого нашего умного за пояс заткнет<sup>25</sup>.

Однако, как ни странно, самым важным достоинством еврейского мужа русская родня считает не ум или умение зарабатывать деньги и даже не отсутствие страсти к выпивке, а рассудительность, осмотрительность и здравый смысл: Главное достоинство еврейского мужа в том, что ты никогда ни в какую ситуацию не влипнешь, он всегда не допустит. Он осторожен всегда<sup>26</sup>.

Основным недостатком еврейского мужа является его склонность к полному отсутствию порядка. Представляешь, открываю я дверь и вижу – жуть! Был пожар, спасали вещи. Спрашиваю Маишу: «Что случилось?», а она мне: «Это Гриша с ребенком три часа посидел». Я удивляюсь, как это еврей своего ребенка нашел в этом хламовнике, ни иначе как по зову крови<sup>27</sup>.

Надо отметить, что зачастую именно этот недостаток рассматривается как основная причина появления в смешанной семье русского домового, который вредит еврею. Вот Лелька, наша аккуратистка Лелька вышла замуж за еврея. Не то беда, что за еврея, а то беда, что аккуратистка. Другая, может, жила б спокойно, а эта жизнь в генеральную

уборку превратила. Она уберет, он погром в местечке устроит, она уберет – он погром. Долго так было. Вот Лелька однажды в командировку уехала, а как возвращаться – она в слезы, опять грязь граблями грести. Только приезжает, а дома порядок, даже плафоны в кладовке вымыты, она думала – любовницу завел и та, чтоб продемонстрировать свою хозяйственность и ее нерадивость, все прибрала, а оказалось – домовой. Ну, правда. Лелька, значит уехала, он, значит, за два дня квартиру довел до состояния образцово-показательной свалки и в этом гадюшнике спать лег. А ночью его душить стало, а он, уж не знаю почему, хотя наверное Лелька его просвещала по части вашего фольклора, в общем он спрашивает: «Кто душит и чего надо», а в ответ: «Домовой я, ты меня своим хламовником достал, сил моих нет, и я решил тебя придушить, потому что грязи, как и хозяйка, не переносу». Он говорит: «Погоди душить, я сейчас уберу», – и действительно посередь ночи встал и стал все убирать, а домовой, говорит, за ним ходил и проверял, и если что плохо было, опять душить начинал. С тех пор он все за собой убирает и даже лучше Лельки полы моет<sup>28</sup>.

Сопоставляя тексты описанных нами двух групп, можно прийти к парадоксальному выводу. Повествования о еврейском муже русской женщины, от кого бы они ни исходили, отталкиваются от реальных и достаточно типичных черт поведения евреев. Один из моих знакомых, еврей, женатый на русской, ознакомившись из моих уст с рассказами на эту тему, всерьез отказывался верить в их подлинность, ссылаясь на то, что в его отношениях с женой все обстоит именно так и что остальные изложенные мной сведения должны тем самым являться не более, чем перепевом его собственных рассказов! С другой стороны, повествования о еврейской жене русского мужа, опять-таки, от кого бы они ни исходили, изначально отражают не столько реальность, сколь угодно типизи-

рованную и утрированную, сколько некую фольклорную модель «брака с чужачкой», наделенной редкими (и не присущими жене из «этого» мира) обережными способностями. Она искренне любит героя и заботится о нем, но во многом сохраняет свою чуждость. Можно даже указать на наличие мотива испытания, которое герой должен пройти, чтобы все-таки быть в виде исключения и без особой радости принятым родичами жены как «свой».

Причина такого различия в подходах с нашей точки зрения в следующем. В обоих случаях своеобразной «точкой фокусировки» или отсчета соответствующих историй оказывается муж; в самом деле, и еврейская, и русская традиционные культуры – вполне патриархальны. Между тем, поведение евреев вследствие их этнической истории оказывается гораздо более «унифицированным» (жесткий исторический отбор благоприятствовал реализации вполне определенных типов поведения, отсекая все остальные), чем у русских, чьи реальные поведенческие модели оказываются бесконечно разнообразны. В итоге при обращении к ситуации «еврейский муж – русская жена», инстинктивно желая ее типизировать, наблюдатели располагают для этой типизации реальным жизненным материалом: начиная от внешности и кончая относительной несклонностью к пьянству еврейских мужчин. Таким образом, поведение еврейского мужчины в смешанной семье оказывается в достаточной мере типичным. Результатом этой типичности становится подсознательная циклизация и унификация рассказов о них, которая отталкивается от этого реального сходства. Русские мужья еврейских жен такого сходства не имеют, и унифицировать их восприятие, в силу отсутствия реального материала для такой унификации, оказывается возможным лишь по замещающим этот «пробел» в реальности литературным моделям, прежде всего

по всем знакомой с детства устно-литературной модели «брака с женой из иного мира».

### Примечания

- <sup>1</sup> Зап. от Марии Владимировны Кац, 1964 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>2</sup> Зап. от Олега Семеновича Горвица, 1961 г.р., образование высшее, г. Санкт-Петербург.
- <sup>3</sup> Зап. от Александра Семеновича Шеншина, 1967 г.р., образование высшее, г. Долгопрудный.
- <sup>4</sup> Зап. от Николая Александровича Старцева, 1954 г.р., образование высшее, г. Санкт-Петербург.
- <sup>5</sup> Зап. от Михаила Израилевича Когана, 1957 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>6</sup> Зап. от Елены Михайловны Дудиной, 1971 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>7</sup> Зап. от Александра Георгиевича Найцмана, 1952 г.р., образование высшее, г. Санкт-Петербург.
- <sup>8</sup> Зап. от Юлии Михайловны Лаптевой, 1966 г.р., образование высшее, г. Санкт-Петербург.
- <sup>9</sup> Зап. от Дмитрия Евгеньевича Фролова, 1945 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>10</sup> Зап. от Ольги Михайловны Коломеец, 1956 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>11</sup> Зап. от Наталии Николаевны Дробышевой, 1958 г.р., образование высшее, г. Санкт-Петербург.
- <sup>12</sup> Зап. от Константина Михайловича Левина, 1966 г.р., образование высшее, г. Санкт-Петербург.
- <sup>13</sup> Зап. от Нины Михайловны Кострюченко, 1967 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>14</sup> Зап. от Цилии Рувимовны Шац, 1927 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>15</sup> Зап. от Георгия Рувимовича Абрамовича, 1956 г.р., образование высшее, г. Санкт-Петербург.
- <sup>16</sup> Зап. от Михаила Евгеньевича Лифшица, 1965 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>17</sup> Зап. от Клары Наумовны Римской, 1940 г.р., образование высшее, г. Москва.

- <sup>18</sup> Зап. от Берты Абрамовны Коган, 1934 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>19</sup> Зап. от Елены Николаевны Петровой, 1967 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>20</sup> Зап. от Анны Константиновны Федоровой, 1965 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>21</sup> Зап. от Елены Петровны Савеловой, 1941 г.р. , образование высшее, г. Москва.
- <sup>22</sup> Зап. от Ольги Михайловны Бурцевой, 1957 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>23</sup> Зап. от Светланы Петровны Лебедевой, 1951 г.р., образование высшее, г. Санкт-Петербург.
- <sup>24</sup> Зап. от Веры Николаевны Жуковой, 1954 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>25</sup> Зап. от Дмитрия Васильевича Кулагина, 1934 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>26</sup> Зап. от Ривы Абрамовны Ливит, 1923 г.р., образование высшее, г. Омск.
- <sup>27</sup> Зап. от Дарьи Михайловны Шипиловой, 1965 г.р., образование высшее, г. Москва.
- <sup>28</sup> Зап. от Анастасии Сергеевны Лобановой, 1967 г.р., образование высшее, г. Санкт-Петербург.

**Ольга Фролова (Москва)****Евреи в сознании современного русского обывателя**

Образы разных национальностей, существующие в русском сознании, могут быть лишены целостности. Цель настоящей статьи – показать, из каких составляющих формируется образ еврея в сознании русского обывателя.

Определим сначала, как следует понимать термин *обыватель*. Если обратиться к словарям, получим такое толкование: обыватель «1. Устар. Постоянный житель какой-л. местности... 2. Человек, лишенный общественного кругозора, с косными, мещанскими взглядами, живущий мелкими, личными интересами» (МАС 2: 580). Нас интересует второе значение. Отвлечемся от отрицательных коннотаций, присущих данному имени. Обыватель является носителем стереотипов, т.е. не способен к рефлексивному метаописанию какого бы то ни было явления или объекта, а значит, существует в пределах «обиходного» знания – в репродуктивном режиме, наследуя и бессознательно воспроизводя и вербализуя те или иные представления. Мы собираемся оперировать термином *обыватель* именно в этом значении, не учитывая отрицательных коннотаций.

Мы исходим из того, что образ еврея в сознании русского обывателя неоднороден. Наша гипотеза состоит в том, что если неоднородность образа еврея структурна в обывательском сознании русского, то она отражается в разных типах текстов. А значит, каждая группа текстов, являясь носителем этнического комплекса (определенного образа), диктуется взаимосвязями этнических черт внутри комплекса. Мы сознательно употребляем термин *комплекс*, а не *множество* или *набор*, подразумевая взаимосвязи этнических черт внутри него. Комплекс структурен. Именно этнический ком-

плекс формирует некоторый собирательный образ одной национальности в восприятии другой. Можно предположить, что разные этнокультурные образы еврея сосуществуют в обиходном сознании русского.

Еще одно необходимое предварительное замечание: мы не намерены рассматривать, выявлять или анализировать генезис тех или иных анекдотов о евреях. Нас интересует синхронный срез в интерпретации материала, поэтому вопросы происхождения и исторической атрибуции анекдота, а также исторической лексикографии юмора в настоящей работе не затрагиваются.

Материалом для анализа нам послужат русские анекдоты о евреях. Мы обратились как к специальным сборникам еврейских, русских и переводных анекдотов, так и к интернету. Здесь необходимо также сделать несколько предварительных замечаний. Мы не намереваемся затрагивать вопросы типологии жанра анекдота, рассмотренные в ряде работ (Учебный материал 1989; Лендваи 2001; Шмелева, Шмелев 2002).

Мы анализируем анекдоты о евреях на русском языке, распространенные в русскоязычной среде. Это тот тип анекдота, который Е.Я. и А.Д. Шмелевы определяют как анекдот об инородцах. Таким образом, рассказчик и персонаж анекдота этнокультурно не совпадают. Несовпадение этнокультурных и речеповеденческих стереотипов становится основанием для создания комического в этом жанре. Но для создания комического эффекта на этнической почве необходимо соблюдение одного условия: уровень сложности «этнической» информации должен быть таков, чтобы для слушателя не возникало проблем в понимании. Если анекдот содержит такую информацию этнокультурного и этноконфессионального характера, которая не известна слушателю, то необходимость комментария «не позволит» возникнуть



комическому эффекту. Содержание анекдота об инородцах формируется из, по крайней мере, двух составляющих: а) актуальной информации о культуре, быте, национальном характере инородца и б) (стереотипов) представлений об одной нации в сознании другой. Поэтому в русских анекдотах о евреях представлены те этноконфессиональные и этнокультурные черты, которые уже заложены в «информационном багаже» русских, и опущены те особенности, которые не знакомы или мало знакомы русским. Из известных носителю русского языка и культуры этноконфессиональных и этнокультурных черт, касающихся евреев, русским анекдотом «освоен» обряд обрезания. По мере углубления знакомства русских с еврейским миром появляются или активизируются и новые темы анекдотов.

Среди русскоязычных анекдотов о евреях выделяются несколько групп: так называемые «внутриэтнические» анекдоты, все персонажи которых принадлежат одной национальной общности, и «сопоставительные» анекдоты, в которых в одной и той же или аналогичных ситуациях сравнивается поведение представителей разных этносов. Мы обратимся к обоим типам.

Мы полагаем, что на основании еврейских анекдотов можно говорить о некоем обобщенном образе еврея, который многообразен и складывается из ряда черт. Эти характеристики можно сгруппировать следующим образом: а) комплекс этнических черт, связанных с образом еврея как объекта изображения в анекдоте, б) еврей – герой анекдота как языковая личность, в) прагматические особенности рассказчика анекдота о евреях.

Рассматривая сопоставительные анекдоты, мы можем заключить, что самый отрицательно маркированный национальный образ в русском анекдоте – украинец. (На наш взгляд, паремия *Незванный гость хуже татарина* и произ-

водный от нее анекдот *Незванный гость лучше татарина* не меняет положения дел.)

Примером этого может служить следующий текст:

*(1) Идет конференция по этнической психологии. Один из докладчиков спрашивает:*

*– Какой народ самый глупый?*

*– Чукчи.*

*– Какой народ самый жадный?*

*– Евреи.*

*– Какой народ самый ленивый?*

*– Русские.*

*– А какой народ соединяет в себе все эти качества?*

*Голос из зала:*

*– Зато мы спиваемо гарно.*

Последняя фраза произносится рассказчиком с украинским акцентом. Таким образом, в русском анекдоте украинец претендует на то, чтобы аккумулировать самые отрицательные коннотации, соединяя все, с русской точки зрения, негативные черты характера.

Если пытаться выделить тематические подгруппы в достаточно обширном корпусе т.н. внутриэтнических еврейских анекдотов, мы получим следующую картину: секс, предпринимательство, смерть, отношения с властью. Проиллюстрируем, как интерпретирует эти темы еврейский анекдот.

Для темы секса в анекдотах нами выделен, прежде всего, мотив измены. Данная тема в русском анекдоте о евреях не отражает особенностей системы этноконфессиональных разрешений и запретов, действующих в сфере сексуальных отношений. Измена, естественно, возникает на фоне незнания одного из партнеров. В еврейском анекдоте незнание и последующее обнаружение измены часто интерпретируют-

ся как ошибка или оплошность одного из супругов. В большинстве анекдотов о сексе тема ревности не является ведущей. Нам не встречались анекдоты, в которых обманутый супруг из ревности убивал бы свою жену. Супруги не относятся к измене как к жизненной трагедии, кроме того, к сексуальным отношениям примешиваются денежные, коммерческие.

*(2) Абрам пришел домой пораньше и застал Сарочку в постели с мужиком.*

*– Аааа!!! Убью!!!*

*– Тихо, тихо, Абраша. Я сдала приезжему полкровати.*

*– Дура! На эту площадь можно троих поселить!*

В теме смерти в еврейском анекдоте важно парадоксальное отношение к уходу из жизни, вышучивание смерти, попытка найти некий общий знаменатель, объединяющий жизнь со смертью.

*(3) – Сарочка, а что, Абрамчик умер?*

*– Умер.*

*– То-то я смотрю, его хоронят.*

При этом смерть мыслится не как единичное событие и бесповоротный уход, а как повторяющееся, цикличное событие, как будто предполагающее многократное движение «в обе стороны». Граница между жизнью и смертью также не мыслится как непреодолимая. Таким образом, повторяющаяся смерть связана с одной из ведущих тем еврейского анекдота – темой выживания. Поэтому смерть может осмыслиться не как итог всему, а как предтеча чего-то нового.

*(4) – Вы слышали, Рабиновича расстреляли!!!*

*– Как, опять?!*

*– Тише, вот он идет.*

(5) *Один еврей поехал к родственникам в другой город и там внезапно умер. Родственники звонят его жене:*

– *Рая, не беспокойся, Сему домой не жди, он серьезно заболел.*

– *Боже, он жив?*

– *Пока нет.*

Еврей в анекдоте конфессионален, причем иудаизм выступает как религия, осознаваемая не только как собственная вера, представляющаяся закрытой системой, но и как одна из мировых религий. Преимущество иудаизма и христианства также становится предметом анекдота. Христианство наследует иудаизму.

(6) *Едут в поезде еврей и студент-семинарист. Еврей спрашивает:*

– *А какая у тебя будет карьера?*

– *Ну, если хорошо закончу, поступлю в духовную академию.*

– *И все?*

– *Ну, стану попом, а если хорошо закончу, может и повыше пост получу.*

– *И все?*

– *Ну, если все удачно сложится...*

– *Да, совсем удачно...*

– *Ну, по максимуму, к концу жизни - епископом.*

– *И все?*

– *Ну, может быть, стану Папой Римским!*

– *И все?*

– *А что еще? Не Богом же?!*

– *(помолчав) Ну один из наших мальчиков таки выбился...*

(7) *Приезжает премьер-министр Израиля в США, Президент показывает премьер-министру свой кабинет.*

– *Вот телефон, по которому можно позвонить в*

Москву. 1 минута стоит 100 долларов. А вот телефон, по которому можно позвонить Богу, минута стоит 1000000 долларов.

*Ответный визит. Премьер-министр Израиля показывает президенту США свой кабинет.*

– Вот телефон, по которому можно позвонить в Москву. 1 минута стоит 100 шекелей. А вот телефон, по которому можно позвонить Богу, минута стоит 1 шекель.

– А почему так дешево? — спрашивает президент США.

– Так ведь линия-то местная.

Отношения еврея с Богом мыслятся как парадоксальные. Часто это отношения если не на равных, то на сопоставимых основаниях, или отношения в узком кругу (№ 7). Религиозная тема часто связана с семьей, и отношения с Богом воспринимаются также как семейные. В анекдотах, в которых фигурируют персонажи из Библии, обязательно фиксируется их этническая принадлежность; не случайно в анекдоте (№ 6) еврей употребляет местоимение *наши*. В нееврейских анекдотах с теми же персонажами они «внеэтничны».

Предметом осмысления анекдота также становится перемена веры. При этом диапазон осмысления этой темы в анекдоте варьируется от того, который представлен в анекдоте (№ 8) в свете преемственности религий, до интерпретаций враждебности двух конфессий, как в примере (№ 9), где иудаизм и христианство противопоставлены. Внимания заслуживает анекдот (№ 8), в котором так же, как и в (№ 6), перемена веры мыслится как семейное дело и внутрисемейная проблема.

(8) *Еврей обращается к раввину:*

– Рэбе, у меня беда – сын подался в христианство. Что делать?

*Тот подумал, и говорит:*

*– Проблема сложная. Надо посоветоваться с богом.*

*Некоторое время спустя приходит и говорит:*

*– Просто не знаю, что и сказать. Господь ответил мне, что у него те же проблемы...*

*(9) Хаим и Иосиф проходили мимо церкви.*

*– Хаим, – предложил Иосиф, – не зайти ли тебе посмотреть, что у них сегодня?*

*– Хаим зашел и долго отсутствовал. Через три часа выходит и проходит мимо Иосифа. Иосиф его догоняет.*

*– Хаим! Хаим! Ну что же там такого было?*

*– Во-нег'вых, я не Хаим, а Ефим. А во-втог'ых, зачем это вы нашего Хг'иста г'аспьяли?*

Еврей анекдота «сознательно» этничен, часто эта этничность осознается героем вынужденно – в противостоянии с преследующими его антисемитами и государством. В то же время этническая принадлежность является предметом гордости героя анекдота.

*(10) Еврей заполняет анкету.*

*«Состоял ли в других партиях?»*

*– «Нет».*

*– «Находился ли на территории, оккупированной врагом?»*

*– «Нет».*

*– «Состоял ли под судом или следствием?»*

*– «Нет».*

*– «Национальность?»*

*– «Да».*

Вообще еврея как героя русского анекдота отличают сложные отношения с государством и советскими общественными организациями.

*(11) – Рабинович, как вы посмели, заполняя анкету, в графе «иждивенцы» написать «государство»?!!*

*(12)– Абрам, ты вступил в КПСС?*

*– Где? – спрашивает Абрам, осматривая свои ботинки.*

В отношениях с государством еврей выступает как индивидум, а государство как некое коллективное начало. Со стороны еврея по отношению к государству доминирующими можно назвать недоверие (№ 13) и повышенную осторожность (№ 14). Образно говоря, отношения еврея с государством можно сравнить с детской игрой в прятки, в которой государство постоянно водит, а еврей постоянно прячется.

*(13) Рабинович стоит на перекрестке возле светофора. Загорается желтый свет, потом зеленый, а он все стоит, не переходит. Снова загорается красный, и так повторяется довольно много раз, но Рабинович все стоит на месте.*

*Наконец, один из прохожих не выдерживает:*

*– Рабинович, да чего вы ждете-то?*

*– Вы знаете, что-то я им сегодня не верю!*

*(14) Недавно в Книгу рекордов Гиннеса был внесен рекорд российского еврея С.М. Рабиновича, который затаил дыхание более чем на 75 лет...*

Коммерческий талант еврея находит отражение в анекдотах на разные темы, но значительный корпус текстов посвящен раскрытию только этой темы. Коммерция мыслится как образ жизни, это не значит, что в анекдотах не представлен образ бедного еврея. Коммерция не обязательно приносит еврею материальный успех (№ 16). Однако умение обращаться с деньгами герой анекдота мыслит как одну из специфических этнических черт (см. № 17). В отличие от других национальностей еврея характеризует исключитель-

ная бережливость. Для предпринимательства не важно наличие товара или его отсутствие. В этом смысле в анекдоте отражено и некое виртуальное предпринимательство, к которому герой анекдота готов (№ 15, 16).

*(15) – Шаяевич, почему вы продаете селедку по сорок копеек за штуку, когда Левкович продает по двадцать?*

*– Нет, мне нравятся эти вопросы! Идите и покупайте у Левковича!*

*– Но у Левковича как раз сейчас нет селедки.*

*– Вот когда и у меня не будет, я тоже буду брать по двадцать копеек за штуку.*

*(16) Еврей покупает яйца, варит их и продает по той же цене. Его спрашивают, зачем он это делает, он отвечает: «Чтобы быть при деле».*

Способность к предпринимательству входит в этническое самосознание еврея, в этом герой анекдота видит и свое отличие от других национальностей.

*(17) Мальчик подходит к папе и спрашивает:*

*– Папа, а мы русские или евреи?*

*– А тебе зачем это знать?*

*– Да у нас во дворе мальчик велосипед классный продает. Вот я и думаю: мне поторговаться и купить или украсть и поломать?*

Что касается речевой характеристики еврея в анекдоте, А.Д. Шмелев и Е.Я. Шмелева отмечают узнаваемые фонетические особенности еврея в анекдоте: это картавость, частица *таки*, особая просодия, отличающаяся от просодического оформления русской фразы, – подъем тона в утвердительном предложении (Шмелева, Шмелев 2002).

Однако здесь следует остановиться на еще одной особенности, прочно ассоциируемой в русском сознании с об-



разом еврея: это привычка отвечать вопросом на вопрос. При этом этнической чертой мыслится не всякий переспрос. Ответный вопрос может быть направлен на уточнение информации, на выяснение характера адресованности высказывания или интенции говорящего. Иногда ответный вопрос, направленный на говорящего, может прервать коммуникацию: *Почему ты меня об этом спрашиваешь?*

Каков же этот специфический переспрос, связывающийся в сознании русских с речевым поведением евреев? Для того чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к семантике высказывания. Высказывание с логико-семантической точки зрения позволяет выделить в нем две части: презумпцию (пресуппозицию) и ассерцию. Пресуппозиция – это та часть высказывания, которая не подвергается действию отрицания. Пресуппозиция – «компонент смысла предложения, который должен быть истинным для того, чтобы предложение не воспринималось как семантически аномальное или неуместное в данном контексте» (Падучева 1990: 396). Кроме того, под презумпцией понимают тот общий фонд экстралингвистических знаний говорящих, который делает возможной коммуникацию между ними. Ассерция, наоборот, чувствительна к отрицанию, это то, что утверждается в предложении.

Обратимся к примеру:

(18) – *Доктор, я буду жить?*

– *А смысл?*

В примере (№ 18) ответный вопрос не направлен на уточнение, не подвергает сомнению право говорящего задать исходный вопрос или обратиться именно к этому адресату, вопрос направлен на презумпцию исходной фразы, которая, как мыслит первый спрашивающий, должна быть «незыблемой», и предполагается, что она разделяется адресатом. Однако адресат в анекдоте своим вопросом не стремится

дискредитировать говорящего. Ответный вопрос расшатывает систему взглядов говорящего, подвергая отрицанию ту часть высказывания, которая не должна принимать отрицание, т.е. адресат своим переспросом предлагает говорящему найти новую пресуппозицию.

Применительно к языковому манипулированию в утвердительных высказываниях явление мены во фразе презумпции и ассерции было описано Т.М. Николаевой (Николаева 2000). Т.М. Николаева рассматривала диалогические единства и утвердительные предложения, когда говорящий стремится соединиться с множеством других говорящих, мнение которых он или высказывает или к которому он присоединяется. Т.М. Николаева говорит о двух тенденциях: «построении максимального социума языковыми средствами и выражении мнения этого социума» (Николаева 2000: 155). Говорящий ощущает социальное одиночество и борется с ним. Диалог *Он получил профессора? – Это при его-то знаниях ему все-таки дали* интерпретируется как: «ассертивная часть прядется под пресуппозитивную» (Николаева 2000: 155).

В еврейском анекдоте ответный переспрос может быть интерпретирован совершенно иначе. Переспрашивающий не стремится присоединиться к социуму или выразить общее мнение: он действует противоположным образом. Он стремится отделиться ото всех, от общего мнения и остаться в одиночестве, индивидуализироваться. Если (№ 18) намерение и желание жить мыслится нормой «поведения», которая не обсуждается, то переспрос обращает спрашивающего к сути первого вопроса и заставляет говорящего увидеть в собственной фразе те компоненты высказывания, которые он может воспроизводить машинально. И если спрашивающий выражает общее мнение, то адресат, задающий ответный вопрос, выступает против этого мнения. В этом мы видим

заложенную в еврее, персонаже анекдота, имплицитную способность интерпретировать все без исключения.

Применительно к еврею, центральному персонажу и объекту изображения русских анекдотов, можно употребить термин *еврей-1*. Какие же черты формируют этот этнокультурный комплекс?

Е.Я. Шмелева и А.Д. Шмелев в качестве ведущих этнических черт еврея, проявляющихся в анекдоте, называют ум, хитрость и жадность, а также отмечают вежливость в речевом поведении и качества хорошего семьянина (Шмелева, Шмелев 2002: 57, 59). Мы не можем согласиться с такой интерпретацией.

По нашему мнению, образ *еврея-1* формирует большее количество черт. Во-первых, еврей как персонаж анекдота этничен. Во-вторых, он конфессионален. В-третьих, еврей-персонаж анекдота историчен. В-четвертых, еврей из анекдота находится в сложных отношениях с властью, которые можно было бы назвать оппозиционными. В-пятых, ему присущ коммерческий талант, выражающийся, в частности, в чрезвычайной бережливости. В-шестых, он наделен также и талантом выживания. В-седьмых, еврею в анекдоте присущи ум и хитрость.

Говоря о еврею, герое анекдота, как о языковой личности, заметим, что, подобно героям русских анекдотов об иностранцах, еврей обладает рядом характерных фонетических особенностей. С точки зрения речевого поведения, еврей также обладает речевой индивидуальностью, узнаваемой носителем русского языка. Особенность речевого поведения еврея в анекдоте, отвечающая стереотипу еврея в русском сознании, — привычка отвечать вопросом на вопрос. Еврею, персонажу анекдота, присуще мощное интерпретирующее начало, делающее объектом интерпретации все, что встречается на

его жизненном пути. Эти интерпретации, с точки зрения русского рассказчика, — парадоксальны.

Все вышеперечисленные черты объединяются тем, что образ *еврея-1* — наблюдаем.

Что касается отношений *рассказчик анекдота* — *персонаж анекдота*, образ еврея в большинстве анекдотов вызывает симпатию рассказчика. Если рассматривать прагматику еврейского анекдота, рассказчик (а он может быть как русским, так и евреем) мыслит себя на равных с персонажем анекдота. Отношения социального равенства рассказчика и персонажа очень важны для этого жанра.

*Еврей-1* наблюдаем, обладает индивидуальной речью, именем собственным и в анекдоте предстает как закрытая система.

Оппозиция *свой/чужой* в образе *еврея-1* предстает как *свой/другой*, непохожий на рассказчика.

Наряду с образом *еврея-1*, в русском сознании представлен также и образ *еврея-2*, базирующийся на иных пресуппозициях и определенных ожиданиях русских. Этот образ отчасти также представлен в анекдоте. Анекдот при этом обнажает пресуппозиции рассказчика.

(19) *Самый короткий анекдот. Еврей дворник.*

В русском сознании для еврея уготованы социальные роли, в число которых не входит профессия дворника. Сфера ожиданий в этой области: адвокаты, врачи, научные работники, инженеры. Благодаря этому стало крылатым высказывание В.В. Жириновского: *Мать русская, отец юрист.*

Речевые экспликации образа *еврея-2* труднее обнаруживаются, они не обладают жесткой жанровой структурой, подобно образу *еврея-1*, сформированному в анекдоте. Это часто противительные конструкции, эксплицирующие сис-

тему ожиданий говорящего, например: *Он еврей, но не кандидат; Он еврей, но бедный; Он еврей, но подводник.*

Смысл союза *но* может быть интерпретирован так: несмотря на то что он еврей, он – далее следует имя качества или название профессии, которое не соответствует ожиданиям русского.

*Еврей-2* обладает чертами, соотносимыми с образом *еврея-1*, например умом, но при этом меняются отношения между рассказчиком анекдота и персонажем речевого произведения. Эта черта отражается также и в ряде анекдотов:

(20) *Разговор у магазина:*

- *Погода паршивая – ужас!*
- *Это из-за Гольфстрима.*
- *Это кто – еврей?*
- *Нет, течение.*
- *Масонское.*
- *Океаническое.*
- *Из Израиля?*
- *Нет, из Америки.*
- *Так я и знал. Там у ихних евреев, небось, солнышко светит, а мы тут гнить должны.*
- *Да нет, там сейчас ночь.*
- *Слушай, а откуда ты все знаешь? Еврей?!*

Ум и хитрость, присущие *еврею-1*, в (№ 20) преобразуются в интеллектуальное знание, недоступное рассказчику.

Дистанция между персонажем речевого произведения и говорящим, ставящая персонажа выше говорящего, объединяет все черты образа *еврея-2*.

Одна из пресуппозиций, то, что еврей обязательно должен быть начальником, занимать руководящую должность. При этом *еврею-2* приписывается и корпоративность, также оцениваемая отрицательно. Пресуппозиция примера (№ 21) в

том, что, несмотря на то что евреев мало, они везде на виду, «навверху», в отличие от псложения рассказчика анекдота.

(21) *Еврей беседует с китайцем.*

– *Сколь вас?*

– *Полтора миллиарда.*

– *А почему вас нигде не видно?*

Коммерческий талант в образе *еврея-2* также претерпевает изменения – интерес к деньгам преобразуется в богатство, недоступное рассказчику:

(22) *Приходит новый русский к старому еврею и говорит:*

– *Пап, дай денег.*

Конфессиональность отходит для *еврея-2* на второй план. Необходимость исполнения религиозных обрядов и ритуальная часть иудаизма не находится в фокусе внимания говорящего, может быть, вследствие дистанции, отделяющей его от предмета его интереса.

Богатство, власть и интеллектуальное неконфессиональное знание составляют основу образа *еврея-2*. Этот образ, в отличие от *еврея-1*, лишен узнаваемых речевых характеристик.

Следует отметить еще одну черту, отсутствующую в образе *еврея-1*, но актуализирующуюся в образе *еврея-2*: двуименность.

Разговоры, распространенные в 1970-е гг. в СССР, когда А.Д. Сахаров активно занимался правозащитной деятельностью и когда советские средства массовой информации либо не давали о нем никакой информации, либо подвергали его осуждению: *Сахаров, у него жена еврейка, он – на самом деле Цукерман.*

В последнем примере затронуты две особенности образа *еврея-2*, еврей маскируется, скрывая свою национальность и меняя подлинное еврейское имя на русское, что отчасти отражает тенденцию смены фамилий в СССР как средство избежать преследования по национальной линии. Другая особенность этой фразы: интерпретация комплекса национальных еврейских качеств как болезни, способной к распространению «инфекционным путем». Так русский муж становится евреем под воздействием своей жены. Подобную же логику продемонстрировало русское сознание в конце 1970-х гг.; когда в СССР начались экономические трудности, обыватели стали говорить: *Брежнев — сам русский, но жена у него еврейка*.

От информанта нами была записана реплика диалога: речь шла о том, чтобы обратиться за помощью в решении одной задачи. Автор статьи предложила знакомых, одного из которых зовут Марк, второго – Александр Иосифович. Информант стал выражать недовольство именем Марк. Когда его упрекнули в антисемитизме, он сказал, что лучше обратиться к Александру Иосифовичу. А на вопрос, почему, информант ответил: *Он хотя бы Александр*.

Данный пример можно интерпретировать следующим образом: хотя русское имя становится лишь прикрытием для еврея, стремящегося выбиться наверх, и не меняет его национальной сущности, однако в нашем случае информант исходит из несколько иных предпосылок: если по отчеству можно заподозрить, что отец человека – еврей, то русское имя может быть свидетельством того, что носитель таких имени и отчества не является стопроцентным евреем, что лучше, чем если бы он был евреем и по отцу, и по матери.

Двуименность, связанная с *евреем-2*, отражается в стойком интересе у широких кругов россиян к выяснению подлинных фамилий имен и отчеств деятелей искусства,

государственных и партийных деятелей, взявших себе псевдонимы.

Двуименность образа *еврея-2* отражена и во многих публикациях газеты «Завтра»; и, хотя данный отрывок представляет собой взгляды, с которыми автор газетной публикации не согласен, он воспроизводит их, чтобы прояснить свою позицию:

*(27) Например, мы узнаем, что Ленин сам-то русский, но женат был на еврейке Надежде Константиновне Крупской; Сталин – армянин, женатый на еврейке, но «существует и другое мнение: грузинский еврей»; Дзержинский – еврей, Анатолий Васильевич Луначарский (извольте знать Мандельштам), Николай Васильевич Крыленко (это, мол, Аарон Брам), Георгий Леонидович Пятаков, даже Николай Иванович Ежов, так и позднейшие политические фигуры – Хрущев, Брежнев, Шверник, Суслов, Пельше, Мазуров, Кулаков, Щербицкий, Байбаков, Бенедиктов – все беспроблемные евреи! <...> Примечательно, что в большинстве случаев этим экстрарусофилам даже известны подлинные имена евреев, прорвавшихся под чужими именами в секретари ЦК и министры. Например, Хрущев – Перельмуттер Никита Соломонович, Брежнев – Ганопольский, Горбачев – Гарбер, Ельцин – Элькин, Суслов – Зюсс, Громыко – Кац, Шелепин – Шен, Поспелов – Фогельсон, Пономарев – Крогнус, Соломенцев – Зальцман, Полянский – Гендрик, Кулаков – Штейн, Гришин – Гриссем, Добрынин – Гутман (Вл. Бушин. «Швыдкой страшнее Геббельса» // Завтра. 2002. № 42).*

В данном отрывке продемонстрированы не только «инфекционность» еврейского влияния через жен, двуименность, но и еще одна важная особенность сознания русского обывателя: власть воспринимается им как инонациональная. Подобная же логика – и в статье Мих. Назарова «Фашизм от “Шулхан Арух”» («Завтра». 2002. № 31). Но в этой



статье «агентами влияния» становятся евреи – заместители русских министров.

Логика подобных рассуждений была сформулирована информантом в беседе с автором настоящей статьи: *Если наверху, то еврей*. Говоря *наверху*, информант имел в виду «во властных структурах».

Еще одна важная черта образа *еврея-2*, не представленная в образе *еврея-1*, — ответственность, связанная с его иерархически более высоким положением, чем мыслит себя рассказчик, эта ответственность распространяется на все сферы жизни.

При беседе с информантами, когда они говорят о том, что *евреи кругом, что все деньги и власть у них*, в ответ на упрек в антисемитизме автору статьи часто приходилось слышать фразу: *Но у меня есть друзья евреи*.

Распространенность подобных рассуждений можно обнаружить и в средствах массовой информации. В статье Вл. Бондаренко «Кто же фашист?» в газете «Завтра» подвергся критике министр культуры М. Швыдкой за телевизионную публицистическую передачу, в которой немецкий фашизм сравнивался с русским.

(28) *Живет бедный Абрам или Семен где-нибудь в Орше или Челябинске. Более-менее устроился. Торговлишку мелкую ведет или еще что-нибудь, а ему из Москвы сам министр говорит, что русский фашизм страшнее немецкого. Этот Абрам никогда в жизни, кроме как в кино, никаких фашистов не видел, пользуется уважением в народе. И в баньку русскую ходит, иногда выпить не дурак...* (Завтра. 2002. № 40).

М. Швыдкой для Вл. Бондаренко в (№ 28) — *еврей-2*, а Абрам или Семен — *еврей-1*.

Приведенные выше примеры говорят о том, что в сознании русского образы *еврея-1* и *еврея-2* сосуществуют,

потому что и информант, и газета апеллируют к тем знакомым, наблюдаемым, конкретным людям, которых мыслят как социально равных себе. Более того, можно сказать, что эти образы воплощены в разных типах текстов, *еврей-1* – преимущественно в анекдоте, *еврей-2* – в не формализованных в определенных жанровых рамках речениях. Образ *еврея-2* в русском еврейском анекдоте находится на периферии жанра.

Логика формирования образа *еврея-2*, как нам кажется, отражена в русском словообразовании: словарь В.И. Даля, несмотря на то что не включает существительного *еврей*, дает глагол *оевреиться*, толкуя его следующим образом: *освоиться с евреями, спознаться, подружиться с ними и перенять у них многое* (Даль 2: 657). Поскольку в русском языке нет подобных глаголов, образованных от этнонимов, называющих различные нации и народности, населяющих Российскую империю (\*огрузиниться, \*обармяниться), интересующий нас глагол попадает в другой ряд – к словам *офранцузиться, онемечиться*. Осознание французов и немцев как чужих в оппозиции *свой/чужой* определяет и семантику этих лексических единиц. Помещение глагола *оевреиться* в эту же группу побуждает нас интерпретировать его подобным образом в оппозиции *свой/чужой*, т.е. как правый член оппозиции.

Итак, образ *еврея-2* можно охарактеризовать, в отличие от *еврея-1*, как открытую систему; основные его черты: во-первых, интеллектуальное (неконфессиональное) знание, во-вторых, богатство, деньги, в-третьих, власть, влияние. Умение выживать, характерное для образа *еврея-1*, преобразуется в образе *еврея-2* в умение выбиваться наверх и удерживаться там, несмотря на все непредвиденные обстоятельства. Этот образ отличает двуименность и отсутствие узнаваемых речевых характеристик. Референтная группа образа *еврея-2*

– богатые предприниматели, люди, причастные к власти, и элита интеллигенции, деятели науки и искусства. Прагматику этого образа, диктующую отношения предмета речи и говорящего, можно определить так: позиция говорящего находится на более низкой социальной ступени, чем предмет речи. Образ *еврея-2* вследствие значительной дистанции – не наблюдаем, удален от говорящего. Он сопровождается отрицательными коннотациями: страхом, ощущением опасности. Поскольку дистанция между говорящим и предметом речи относительна и диктуется двумя группами факторов: социально-политическими условиями и индивидуальностью субъекта речи, референтная группа *еврея-2* открыта для пополнения. Оппозиция *свой/чужой* интерпретируется для образа *еврея-2* как *чужой*.

В конце статьи еще одна оговорка: мы не ставили перед собой задачу реконструировать историю формирования данных образов в русском сознании. Мы стремились зафиксировать парадоксальное сосуществование в современном российском обществе этнотолерантного образа *еврея-1* и анти-семитского *еврея-2*.

### Литература

Анекдоты 2000 – Анекдоты от Гершеле Острополера. Классический еврейский юмор / Сост. и пер. с идиш Х. Бейдера. М., 2000.

Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1978—1980.

Еврейские народные сказки 1999 – Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе / Сост., лит. обработка, коммент. В. Дымшица. СПб., 1999.

Лендваи 2001 – *Лендваи Э.* Прагмалингвистические механизмы современного русского анекдота. Дисс. докт. филол. наук. М., 2001.

МАС – Словарь русского языка: В 4-х т. / Под ред. А.П. Евгеньевой. 2-е изд., испр. и доп. М., 1981.

Николаева 2000 – *Николаева Т.М.* «Лингвистическая демагогия» – мощное средство убеждения коммуниканта // *Николаева Т.М.* От звука к тексту. М., 2000. С. 155–161.

Падучева 1990 – *Падучева Е.В.* Пресуппозиция // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.

1001 еврейский анекдот 2002 – 1001 еврейский анекдот на каждый день. Отобраны А. Хайтом и А. Левенбуком на экспорт. М., 2002.

Учебный материал 1989 – Учебный материал по теории литературы. Жанры словесного текста. Анекдот. Таллинн, 1989.

Шмелева, Шмелев 2002 – *Шмелева Е.Я., Шмелев А.Д.* Русский анекдот. М., 2002.

*Александр Львов (Санкт-Петербург)***Между «своими» и «чужими»  
(об отношении к сектантам субботникам)****1. Между «русскими» и «евреями»**

Странным образом сектанты субботники оказываются неудобным объектом для теоретической мысли. В традиционных таксономиях, построенных на противопоставлениях секты и церкви, иудаизма и христианства, евреев и русских, иудействующие вписываются исключительно плохо. «Дореволюционные авторы разводили руками перед таким, как казалось им, феноменом, когда тысячи исконно русских крестьян становились сторонниками иудейской религии и демонстративно меняли христианские имена на ветхозаветные», – писал советский сектовед А.И. Клибанов (Клибанов 1973: 179). Впрочем, он и сам «развел руками», исключив описание субботников из своей «Истории религиозного сектантства в России». На единственной посвященной этому религиозному движению странице своей монографии Клибанов попытался создать образ субботников как весьма маргинальной и не похожей на другие секты группы: они-де «отгородились от окружающего населения»; происходят не из государственных крестьян и однодворцев, как большинство «нормальных» сектантов, а из помещичьих крестьян; занимались они якобы не сельским хозяйством, но «мелкими ремеслами и торговлей, а наиболее зажиточные из них – ростовщичеством» (Клибанов 1965: 40). Все эти обобщения не соответствуют фактам, Клибанову, безусловно, хорошо известным, и выражают, по всей видимости, только личную неприязнь автора к этой секте, впавшей, по его мнению, в «иудаизм с его неограниченной властью догмы, сложным ритуалом и обрядностью, стремлением буквального (так в

тексте. – А.Л.) понимания торы, со всем тем, что обнимается понятием “талмудизм”» (там же).

С чем же связано столь эмоциональное отношение к предмету исследования? В отличие от индивидуального перехода в иудаизм людей любой национальности, массовое (целыми общинами) обращение русских крестьян к «Моисееву закону» задевает, кажется, самые основания национальной идеи – русской или еврейской. Может быть, поэтому в литературе об иудействующих XIX–XX вв. концептуальное обобщение фактического материала подменяется, как правило, более или менее пафосными декларациями, отражающими ангажированность автора той или иной версией национализма. Приведу несколько примеров подобных обобщений.

Основоположнику еврейской этнографии С. Ан-скому встреча с субботниками показала «одну из характернейших черт простого русского человека – страстное богоискательство и жажду подвига», и позволила ему «взглянуть на юдаизм не только как на национальную, но и как на мировую, общечеловеческую ценность» (Ан-ский 1913: 306). Израильский писатель С. Дудаков утверждает, что субботникам свойственна «высшая стадия апологии еврейства – идентификация себя с Древним Израилем и с современным еврейством» (Дудаков 2000: 37). Похожую мысль высказывал еще в 1867 г. известный этнограф С. Максимов: «Русский человек самым делом доказал сочувствие к угнетенному и презираемому племени и принял его веру... К народным обычаям своим примешал он еврейские и стал сознательно стремиться к тому, чтобы сделаться совершенным евреем» (Максимов 1867: 356). Православные миссионеры, стремившиеся подчеркнуть высокую значимость православия для русской национальной идеи, высказывали в начале XX в. ту же самую мысль, но в совершенно ином регистре: «Пересажи-

вая на русскую народность еврейское вероучение, мораль и все надежды, язык и манеры, секта эта до того уродует русского человека, что некоторые отказываются от своих русских предков и производят себя от жидов. Все надежды субботника в жидовстве <...> Все русское не только чуждо ему, но и враждебно: он воображает себя пленником в русском государстве и ждет гибели своих поработителей» (Отчет АКМО 1904: 28); «Субботничество есть тот тупик, к которому нередко приходят все сбившиеся с истинного религиозного пути. Субботник не только враг православия, но он враг всего христианства и даже всего национально-русского» (Отчет АКМО 1913: 36).

При всем разнообразии высказываемых мнений, каждое из них на свой лад интерпретирует один и тот же сюжет: «русский человек» – причем не какой-то конкретный русский человек, а именно «русский человек» в кавычках, т.е. представитель «русского народа» – отказывается от «своей» (т.е. православной) веры, принимает «чужую» (т.е. иудаизм) и потому оказывается причастным к «еврейству». Авторы, не подвергая сомнению сам сюжет, лишь оценивают по-разному поступок этого «русского человека»: либо как проявление его достойных одобрения качеств (богоискательство, жажда подвига, сочувствие к угнетенным), либо как предательство «всего национально-русского» и «апологию еврейства».

Между тем такое обобщенное описание движения иудействующих – по направлению от «русского народа» к «еврейскому народу», позволяет объяснить скорее то впечатление, которое субботники производили на интеллигентных наблюдателей, нежели историко-культурные особенности движения иудействующих. Непосредственное национальное чувство, свойственное «образованным» людям и придающее нациям статус «самой универсальной легитимной

ценности в политической жизни нашего времени» (Андерсон 2001: 27), а границам между ними – чрезвычайную значимость, субботники задевали, кажется, ненароком, сами того не замечая и чувства этого отнюдь не разделяя.

Действительно, само понятие *национальности* стало сколько-нибудь актуальным в русской деревне довольно поздно. Популярное среди современных иудействующих представление о себе как о русских, принявших иудаизм, отсутствует в дореволюционных источниках. Первое появление этого представления в пос. Высокий Воронежской обл. запомнилось одному из моих информантов. Вот как он пересказывает типичный диалог, происходивший во время переписи 1936 г., которую проводил в поселке колхозный счетовод, субботник Ананий Гриднев:

- Вероисповедание?
- Еврей!
- Какой ты еврей? <...> Ты хоть одно еврейское слово знаешь?
- Нет.
- Ты русский!
- Но кто же я?
- А вот вера у тебя еврейская!
- Какая такая?
- Иудейская вера!

Вот он раграничил, значит, в тридцать шестом году, что национальность – русский, а вера – еврейская. То есть иудейская (ЕУ-Воронеж-2001. ПФ6. ДБ, 1923 г.р.).

Какими же были представления иудействующих о себе прежде, пока они еще не узнали, что можно быть русским по национальности и иудеем по вероисповеданию? Что они имели в виду, называя себя «евреями» или «караимами»? Ясно, по крайней мере, что авторы, столь эмоционально



реагирующие на подобные самоназвания, совершают ошибку, вкладывая в эти термины знакомый им (но не сектантам!) смысл...

## 2. Между «рационалистами» и «мистиками»

В конце XIX в. для исследователей «демократического» направления особую значимость приобрел вопрос о «рационализме» сектантов. Своеобразным манифестом взгляда на сектантов как на самую «рационалистическую» часть крестьянства стала книга И.И. Каблица (писавшего под псевдонимом Юзов) «Русские диссиденты: Староверы и духовные христиане». Характерно, что субботники в этой книге не упоминаются вовсе, хотя автор ее, претендуя на объективность и полноту, пытается дать общую картину всего раскола и сектантства, их основных направлений и многочисленных толков. Тем не менее мы коснемся кратко взглядов Каблица, поскольку сходными (но не столь эксплицитно выраженными) представлениями о «рационализме» и «мистицизме» в сектантстве руководствовались также и исследователи, писавшие о субботниках.

«Наше общество, – писал Каблиц, – привыкло думать, что так называемые *староверы* – приверженцы буквы, что они по своему религиозному фанатизму представляют какие-то окаменелости, которые достались нам по наследству от варварских времен, и что все желание их направлено на сохранение старых обрядов <...> Даже в литературе господствует мнение, что раскол – следствие невежества и слепой привязанности к обычаям предков; можно подумать, что православие держится у остального народонаселения вследствие большего просвещения его» (Каблиц 1881: 47). И хотя «в прежнее время как раскольники, так и православное духовенство отличались большим буквоедством», теперь «громадное большинство раскольников – беспоповцы,

начинают защищать... права разума и свободного толкования» (там же, 74). Так же и «рационалистическое» сектантство (духоборцы, молокане, штундисты и проч.), согласно Каблицу, «старается освободить личность человека от разных стеснений» (там же, 173). Исключением из этого общего правила являются лишь хлысты и скопцы, которых Каблиц репрезентирует как весьма малочисленную и маргинальную группу – согласно его концепции, их учение далеко от востребованного народом рационализма, и потому они вынуждены открывать его «только тем, кто способен поддаться мистическим сумасбродствам» (там же, 175).

Признаками «рационализма», по Каблицу, являются религиозная терпимость, отрицание таинств, церковной иерархии и божественного происхождения власти. Это не значит, впрочем, что «рационализм» является врагом любых ритуалов и социальной структуры: Каблиц показывает, например, как раскольники и сектанты, отрицающие таинство брака, вполне успешно поддерживают институт брака на более рациональных основаниях. По сути дела, и конструирование социальных институтов, и реализацию абстрактной социальной структуры в повседневных практиках Каблиц рассматривает как вполне сознательную деятельность общества. Эти два вида деятельности оказываются в его рассуждениях предельно поляризованными и антагонистичными: сознательное конструирование институтов («рационализм») оценивается как «прогрессивное», а сознательное подчинение предустановленной социальной структуре – как «мистицизм» и сопротивление «прогрессу». Чтобы «освободить личность человека от разных стеснений», необходимо, очевидно, все предустановленные социальные структуры заменить сконструированными, т.е. созданными и контролируемые самой этой «личностью».

В основанную на такой концепции «прогресса» сюжетную схему, главной коллизией которой является борьба «рационализма» с противостоящим ему «мистицизмом», субботники также не вписывались. В этой борьбе между разумом и косной традицией иудействующие как будто не имели своей собственной позиции: критикуя православие, они были «рационалистами»; добровольно подчиняясь «Моисееву закону» – «мистиками». Авторам либерально-народнической ориентации не удавалось зачислить их ни в сторонники, ни в противники «прогресса».

Трудности, с которыми сталкивались эти авторы, хорошо видны в очерке народника Н. Астырева, посетившего иудействующих в с. Зима Иркутской губ. Наиболее ценная для нас часть этой работы – описание беседы с субботником Моисеем Козьминым, будущим автором весьма содержательной статьи (Козьмин 1913) и талантливых литературных зарисовок «Из быта субботников» (Козьмин 1914). Астырева привлекает широта взглядов и «рационализм» молодого начетчика, цитирующего Писание для подтверждения своих мыслей, рассуждающего о почитании икон с привлечением «истории вопроса»: «Вот, также иконы взять: ведь сто, или там сколько, лет продолжался спор в самой Византии – быть иконам, или нет? Значит, какой спорный был вопрос, когда и цари, и патриархи то на эту сторону передавались, то на другую?», отвергающего религиозную нетерпимость: «Мало ли какие глупости людьми проповедуются!.. А я так думаю, что стенки между религиями все будут делаться уже и ниже, а потом все соединятся и...» (Астырев 1891: 67). Но в то же время в его приверженности «мелочным» ритуальным практикам Астырев усматривает нечто противоположное – «мистицизм», ограничение прав разума: «Да разве самим-то вам не жаль, что лучшие части туши есть не приходится!?

Ведь вы человек с рассудком и могли бы понять неосновательность этого запрещения, да и другим объяснить».

Как видно, Астырев уже считает Козьмина своим единомышленником, т.е. «человеком с рассудком», для которого любой запрет, коль скоро он не сконструирован сознательно, является «неосновательным». Однако же Козьмин слышит лишь первую часть вопроса и отвечает неожиданным для Астырева образом: «Я и с задней части туши сделаю так, что мясо коширным станет, потому что по книгам нашим дошел, как надо жилы разные вынимать... Конечно, невежественный народ смеется надо мною, не верит мне, однако я когда-нибудь докажу им, что правильно говорю, я сам начну готовить коширное мясо из всей туши. Я до этого дошел по науке!» (Астырев 1891: 69).

Явный рационализм Козьмина отнюдь не был, вопреки ожиданиям Астырева, непримиримой критикой любой традиционной структуры, он вовсе не противоположен «мистицизму». Рационализм Козьмина не просто мирился с существованием внеположных «личности человека <...> стеснений», но даже нуждался в них. Точнее, он нуждался в тексте, в «книгах», которые были бы и источником социальной структуры с ее неизбежными «стеснениями», и основанием для рационального конструирования и модификации этой структуры. Собственная позиция Козьмина в противостоянии разума с косной традицией, «рационализма» и «мистицизма» оказалась связанной не с одним из этих полюсов, но только с «книгами». Для Астырева такое «отсутствие» собственной позиции выглядело странным и непонятным: «Мне оставалось только удивляться. Такова смесь рационализма и фанатизма, составлявшая убеждения этого, во всяком случае, выдающегося молодого человека» (Астырев 1891: 69).

Эту «странность» субботников использовали в своей риторике православные миссионеры, чтобы продемонстри-

ровать «первоначальную ложь сектантства» либерально настроенному и симпатизирующему рационалистическим поискам обществу: «Начавши с отрицания установлений святой православной церкви, многие не могут удовлетворить и этим своего гордого, хотя и темного разума и вот свое отрицание они переносят и на весь новый завет и на само Лицо нашего Спасителя и признают только закон и пророков. Но заблуждения не боятся противоречий: и часто удалившись от святой церкви из-за ее обрядовых постановлений, эти люди переходят в талмудисты, пройдя две-три секты попутных блужданий и снова принимают массу внешних установлений, только не христианских, а еврейских раввинов. Субботничество есть тот тупик, к которому нередко приходят все сбившиеся с истинного религиозного пути» (Отчет АКМО 1913: 35–36).

Заметим, что вне зависимости от отношения к «народному рационализму» никто из рассмотренных авторов не сомневается в его реальном существовании, в способности крестьянского «гордого разума» пересматривать вековые устои на чисто рациональных основаниях. Наследниками этой традиции оказались и современные исследователи, сосредоточивающие свое внимание на «идейных истоках» народных религиозных движений и тем самым неявно предполагающие, что крестьяне-сектанты сначала усваивают рационально некий набор идей, привнесенный извне или родившийся в их среде, а потом начинают воплощать их на практике. Ограниченность такого подхода (назовем его «идеоцентрическим») особенно заметна в случае субботников. Клибанов по-своему прав, противопоставляя то, что он называет «буквальным пониманием» книжного текста, преимущественным вниманием к ритуалу и «талмудизмом» субботников – той «идейной самостоятельности», которую он ищет и находит у других сектантов. Очевидно, точку

отсчета в исследованиях субботников, их (как, впрочем, и многих других религиозных движений) «самостоятельность» надо искать в ином – не в сфере идеологий, возвышающихся над буквой текста и ритуальными практиками, не в рамках той своеобразной концепции рационализма, которая сложилась в XIX в. Точно так же нельзя рассматривать движение иудействующих как результат внешнего влияния, как продукт крестьянского «мистицизма», проявляющегося в принятии «массы внешних установлений, только не христианских, а еврейских раввинов».

Собственно, возможность альтернативной точки отсчета мы уже обнаружили, рассматривая диалог Астырева с Козьминым. Это – упомянутые Козьминым «книги».

### **3. Субботники как текстуальное сообщество**

Для уточнения роли письменных текстов в религиозной культуре субботников мы обратимся к другим этнографическим источникам. Особый интерес в этом отношении представляет для нас период публичных собеседований (последняя четверть XIX – начало XX в.), когда сектанты разных толков вступали в открытые споры между собой и/или с православными миссионерами. Эти споры вызывали всеобщий интерес (крестьяне съезжались на публичные собеседования из окрестных сел: зрителей – сектантов и православных – бывало до нескольких тысяч человек) и во многом формировали общественное мнение крестьянского сообщества о той или иной секте, о ее сильных и слабых сторонах. Это мнение регулярно фиксировалось в миссионерских отчетах – но, к сожалению, чаще в виде обобщенных оценок. Редким исключением является сообщение священника крупного сектантского села Астраханской губ., передающего прямую речь своих прихожан: «Субботники – вот народ, который во всем поступает правильно и согласно с

законом Божиим; не нам должно учить их в деле веры, а нужно от них учиться <...> С молоканами беседовать о предметах веры гораздо легче, чем с субботниками, потому что во многих случаях <...> молокане не могут оправдываться перед субботниками буквой или строкой из св. писания, как например: относительно первой заповеди Божией <...> относительно замены празднования субботного дня – воскресным, а также о способе соблюдения и хранения этого дня и т.п. <...> мы, православные, подражая в этом случае молоканам, также не можем ничем оправдаться пред субботниками и пред судом Божиим» (Парадизов 1885: 59–60).

Для нас в этом тексте сейчас важна не та высокая оценка, которой удостоились субботники, а сам способ оценивания. Поступать «правильно и согласно с законом Божиим» означает здесь – «оправдываться буквой или строкой из св. писания», причем такому оправданию подлежат как ритуалы («празднование субботного дня»), так и представления, идеи («относительно первой заповеди»).

Воспользовавшись народным термином, назовем такую систему аргументации «оправданием», чтобы отличать ее от привычного «рационального доказательства». Важно заметить, что «оправдание» является основанием особой системы мышления, а не случайным порождением «гордого, но темного» крестьянского ума. В неслучайности этой системы аргументации, в ее убедительности для крестьян (не только сектантов, но и православных) миссионеры убедились на собственном опыте, как только вступили в открытую дискуссию с сектантскими начетчиками.

Чем оправдание отличается от идеоцентрического рационального богословского доказательства? Для последнего сначала нужно было бы прочитать и истолковать Писание, чтобы извлечь из него смысл, т.е. некий набор идей, и только потом сверять с этими идеями существующие

практики, или же воплощать идеи в жизнь, создавая новые практики.

Оправдание же сводится к связыванию элементов книжного текста («буквы или строки св. писания») с элементами внетекстовой реальности (ритуалами, представлениями и пр.), минуя посредничество идей, путем прямого и парадоксального отождествления фрагмента текста с фрагментом реальности. Написано в Законе: «Соблюдай день субботний» – и мы, субботники, соблюдаем его, как написано; сказано: «Да не будет у тебя других богов» – а у вас, православных, есть другие боги. Подобная аргументация обладала для крестьян высокой убедительностью. Любой книжный текст, прочитанный самостоятельно или даже услышанный от священника в церкви, мог вступить в неожиданную связь с элементами материального и духовного мира крестьян, порождая наполненную своеобразным смыслом метафору<sup>2</sup> и сообщество разделяющих этот смысл людей.

Заметим, что связанный с книгами смысл оказывался при этом достоянием в том числе и неграмотных людей, неспособных самостоятельно прочитать и осмыслить текст. Такого рода группы, состоящие из неграмотных и как минимум одного грамотного, объединенных общим пониманием фрагментов значимого письменного текста, Брайен Сток предложил называть «текстуальными сообществами» – *textual community* (см.: Stock 1983; Stock 1996). В исследованиях русской народной религиозности этот термин лишь упоминался (см.: Cummeу 1993: 707; Лавров 2000: 60; Панченко 2002: 271), но связанные с ним подходы еще не применялись, насколько мне известно, к анализу конкретного материала. Мы будем пользоваться этим термином для того, чтобы выделять в сектантстве социальные образования, несводимые к конфессиям с разработанным вероучением и культом.



Примерами такого рода «текстуальных сообществ» и метафор, возникающих на стыке между книгой и жизнью, изобилует история русского сектантства. Обратиться на них должное внимание мешает господство идеоцентрического подхода. Так, в известном деле о тамбовских духоборцах 1760-х гг. четверо из пяти обвиняемых показали на допросе, что священник во время исповеди читал им по «незнамо какой книге», где напечатано будто бы, «чтоб христиане в храмы не входили» и иконам не поклонялись (Рындзюнский 1954: 174–176). П.Г. Рындзюнский объясняет эти показания ссылкой на пятого обвиняемого, дьячка Кирилла Петрова – его-то, по мнению исследователя, и имели в виду крестьяне, говоря о священнике. Это объяснение, несмотря на его очевидную натянутость (ведь в показаниях речь идет об исповеди, а не просто о разговоре с каким-то священнослужителем), принимается также С.А. Иниковой, опубликовавшей новые материалы по этому делу (Иникова 1997: 48).

Между тем Сток на примере средневековой ереси вальденсов демонстрирует, как случайно услышанный (от жонглера или священника) текст, вопреки намерениям его автора и/или исполнителя, запускает механизм формирования текстуального сообщества, в данном случае – секты (Stock 1986: 12–17; Stock 1996: 24–29). Может быть, имело бы смысл поискать в богослужебных книгах XVIII в. тот текст, который «цитировали» духоборцы на допросах? Например, в книге св. Димитрия Ростовского «Исповедание грехов генеральное, глаголемое перед иереем от лица кающегося» мы находим текст, который вполне мог быть услышан крестьянами так, как они о том говорили на допросах: «чтоб христиане в храмы не входили». В длинном перечне того, чем именно согрешил кающийся, Димитрий Ростовский пишет: «Гордым в церковь Божию хождением, стоянием, сидением, и возлежанием, и неподобным из нее исхождением» (Димитрий 1840: Г1).

Конечно, для того чтобы этот текст был воспринят вопреки намерениям автора (т.е., с нашей точки зрения – ошибочно) как сообщение о греховности хождения в церковь вообще, крестьяне заранее должны быть настроены против посещения церкви. Однако легитимация этих смутных настроений происходит путем их «оправдания» книжным текстом, пускай даже услышанным из уст того, кому крестьяне не доверяют.

Еще один случай отпадения от православия, формальным основанием которого стало услышанное от священника на исповеди, описан В.И. Ясевич-Бородаевской. Некий человек, надеясь излечиться от пьянства, ходил в церковь на исповедь. На какое-то время это помогало, но затем он снова начинал пить и снова исповедывался. На восьмой раз «прислухався, шо батюшка каже, що вин може разришити властью *од* Христа данною. Эге, думаю соби, вин *од* Христа мае власть, а не *до* Христа. Ось як!.. *Од* Христа мабудь и отводе людей ще дали, щоб не знали ничего. Попавсь мини якость чоловик, почитав мини Евангелие. А як познав Христа, тай перестав и горилку пить, и лаяться, и курить люльку» (Ясевич-Бородаевская 1912: 149).

Мы склонны видеть в этих рассказах сектантов забавную игру слов, переиначивающую истинный смысл книжного текста – тот смысл, который имели в виду его автор и читающий этот текст священник. Между тем эта «игра слов» была для рассказчиков отнюдь не забавой. Она круто меняла их жизнь, она создавала метафору, заключающую в себе новый смысл, который прежде не мог быть высказан, поскольку не имел оправдания. Пресловутое «безмолвствующее», а точнее – «бесписьменное большинство», потаенный голос которого мы пытаемся расслышать сквозь шум собственных голосов, оправдывало себя словами, взятыми из чужих книг, потому что своих у него не было. И даже когда

в словах этих книг звучало осуждение, внятное образованному читателю, бесписьменный слушатель умел услышать в них свое оправдание. Не связаны ли с такой интерпретацией текста традиционные крестьянские представления о добром царе и злонамеренном местном начальстве? Не является ли она попыткой прорваться сквозь толкования нежеланных посредников непосредственно к Автору и услышать Его собственное, милостивое слово?

Но вернемся к субботникам. Они, как и многие другие сектанты, оправдывались буквой Писания. Особое положение субботников в сектантском мире связано с тем, что в своих религиозных практиках они опирались на оправдание Писанием (или другими книгами, которые считали «законом») последовательнее других – об этом говорили православные крестьяне своему священнику в приведенной выше цитате. Идеология в общинах субботников, конечно, существует, однако главную роль играет все же «закон». У молокан-воскресников, например, значительное место в религиозной жизни отводится «духовным» толкованиям Нового Завета, а оправдание Ветхим Заветом применялось, по свидетельству миссионеров, в основном для критики православия.

Такую последовательность субботников в стремлении оправдаться «законом» Клибанов назвал «талмудизмом». О сходстве сектантских аргументов с талмудическими писали и миссионеры: «С настоятелем беседовать мудрено и весьма затруднительно. Он будет говорить с вами только языком талмуда, любуясь его софизмами и экзегетическими ухищрениями. Поэтому, не изучив наперед талмудических *мидрашей* (толкований), нельзя беседовать ни с еврейским раввином, ни с субботническим настоятелем. Но и знание талмуда не большую помощь может оказать миссионеру, потому что толкования его произвольные и наивно детские, вследствие

чего именно они и слишком трудны для опровержения» (Буткевич 1910: 414).

Действительно, в оправдании Писанием с его вырванными из контекста цитатами, игнорированием «простого смысла», неожиданными сопоставлениями и игрой слов нетрудно заметить сходство с мидрашом – весьма специфическим жанром еврейской литературы, имевшим некогда устное бытование. Возможно, изучение русского сектантства позволит лучше понять этот важнейший пласт еврейской традиции, природа которого до сих пор остается не вполне ясной.

Наверное, нелишне будет заметить, что, сопоставляя русское «оправдание Писанием» и еврейский мидраш, мы имеем в виду лишь типологическое сходство. Оправдание Писанием имеет собственные корни в русской культуре (разве только само Писание можно считать внешним, еврейским влиянием); оно существует и развивается внутри христианской традиции как форма народной религиозности, присущая сектантам разных толков и даже православным.

### Примечания

<sup>1</sup> Речь идет о запрете на употребление в пищу бедренной жилы. Извлечение этой жилы требует особой квалификации, которую имеет далеко не всякий шойхет (резник), вследствие чего заднюю часть туши, не имея возможности сделать ее кошерной, часто продавали неевреям.

<sup>2</sup> Хотя А.И. Клибанов такое понимание книжного текста называет «буквальным», я предпочитаю использовать термин «метафора», чтобы подчеркнуть важнейшую для нас особенность крестьянского восприятия текста: парадоксальное отождествление фрагментов этого текста с несоизмеримыми, имеющими иную, внетестовую природу фрагментами жизненного мира.

### Литература

- Ан-ский 1912 – *Раннопорт (Ан-ский) С.А.* Среди иудействующих. Из путевых заметок // *Собрание сочинений.* Т. 3. СПб., 1912.  
Андерсон 2001 – *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. М., 2001.

Астырев 1891 – *Астырев Н.* Субботники в России и Сибири // Северный вестник. 1891. № 6.

Буткевич 1910 – *Буткевич Т.И.* Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910.

Димитрий 1840 – *Димитрий Ростовский.* Исповедание грехов генеральное, глаголемое перед иереем от лица кающегося. Киев, 1840.

Дудаков 2000 – *Дудаков С.* Парадоксы и причуды филосемитизма и антисемитизма в России. М., 2000.

Иникова 1997 – *Иникова С.А.* Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII века // Вестник Тамбовского университета. Серия: гуманитарные науки. Тамбов, 1997. Вып. 1.

Каблиц 1881 – *Каблиц И.И. (И. Юзов).* Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане. СПб., 1881.

Клибанов 1965 – *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. – 1917 г.). М., 1965.

Клибанов 1973 – *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.

Козьмин 1913 – *Козьмин М.* Прошлое и настоящее сибирских сектантов-субботников // Еврейская старина. 1913. Т. 6.

Козьмин 1914 – *Козьмин М.* Из быта субботников // Еврейская старина. 1914. Т. 7.

Максимов 1867 – *Максимов С.* За Кавказом // Отечественные записки. 1867. Кн. 2.

Отчет АКМО 1904 – Отчет Астраханского епархиального православного Кирилло-Мефодиевского Общества за 1903 год. Астрахань, 1904.

Отчет АКМО 1913 – Отчет Астраханского епархиального православного Кирилло-Мефодиевского Общества за 1912 год. Астрахань, 1913.

Панченко 2002 – *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

Парадизов 1885 – *Парадизов С.* О деятельности миссионера среди молокан в селах Пришибе и Заплавном в 1880–1884 годах // Астраханские епархиальные ведомости. 1885. № 4.

Рындзюнский 1954 – *Рындзюнский П.Г.* Антицерковное движение в Тамбовском крае в в 60-е годы XVIII в. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1954. Т. 2.

Ясевич-Бородаевская 1912 – Ясевич-Бородаевская В.И. Борьба за веру. Историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству в его последовательном развитии. СПб., 1912.

Crummey 1993 – *Crummey R.* Old Belief as Popular Religion: New Approaches // *Slavic Review*. 1993. Vol. 52. № 4.

Stock 1983 – *Stock B.* The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Stock 1986 – *Stock B.* History, Literature, and Medieval Textuality // *Yale French Studies*. 1986. № 70 (Images of Power Medieval History/ Discourse/Literature). P. 7–17.

Stock 1996 – *Stock B.* Listening for the Text: On the Uses of the Past. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.

*Сергей Штырков (Санкт-Петербург)*

**Стратегии построения групповой идентичности:  
община сектантов-субботников  
в станице Новопривольная Ставропольского края**

В течение последних десятилетий в социальных дисциплинах активно обсуждаются вопросы, связанные с научным концептом (или, с другой точки зрения, феноменом социальной жизни) «идентичность» (identity). Зачастую предметом анализа становятся виды идентичности, такие как конфессиональное самосознание, локальная и гендерная самоидентификация, но основным пространством дискуссии остаются проблемы этничности и национального самосознания. Долгое время по поводу природы этничности велись споры между этнологами, социальными антропологами – сторонниками примордиалистского и инструментального подходов. Первые утверждают, что эта характеристика личности объективна и устойчива: человек обладает определенной этничностью (и чувством сопричастности к группе «своих») в силу своего рождения и воспитания в конкретной этносоциальной группе. С этой точки зрения, француз является французом потому, что предки его были французами и воспитывался он французами. Представители второго подхода рассматривают этничность как ситуативную самоидентификацию, к которой индивид прибегает в меняющихся контекстах социального взаимодействия для достижения своих целей – тот же француз будет репрезентировать себя в качестве такового в тех ситуациях, когда это ему выгодно. В этнологии было предпринято несколько попыток примирить эти точки зрения, совместив их основные пресуппозиции в единой диалектической модели, однако проблемы идентичности стали решаться в рамках исследований в другом (хоть и

родственном этнологии) дисциплинарном поле. Ряд историков, усвоив объяснительные стратегии социального конструктивизма, стали видеть в этносоциальных единицах продукт общественных дискурсивных практик, которые конструируют границы между разными группами, приписывая последним статус обладающих определенными признаками и, следовательно, объективно существующих. Как видим, при таком взгляде на проблему нам не нужно прибегать к таким характеристикам идентичности, как «врожденность» или «произвольность». Нации и этнические группы действительно существуют и актуально представлены в повседневном опыте индивидов, но они созданы в результате осуществления социальных проектов, сконструированы (Anderson 1983); традиции действительно функционируют как маркеры идентичности, но они изобретены (Hobsbawm 1983). Конструктивистский подход доказал свою продуктивность при изучении идентичностей, характерных для «посттрадиционных» новоевропейских обществ. Применим ли он к анализу этноконфессиональной идентичности в «не воображенных», а реально существующих сообществах, члены которых знакомы друг с другом? Я попытаюсь проследить, как конструируется социальная идентичность в общине сектантов субботников, проживающих в одной из станиц Ставропольского края<sup>1</sup>.

\*\*\*

В сентябре 2000 г. благодаря поддержке Центра «Петербургская иудаика» у нас (Александра Львова, Александра Панченко и Сергея Штыркова) появилась возможность провести небольшое полевое исследование в одной из общин субботников Северного Кавказа. Мы работали в Ставропольском крае в станице, которую мы, выполняя данное нашим информантам обещание не разглашать их место-



нахождение, будем называть Новопривольная. Основной целью нашей поездки было найти самих субботников и завязать с ними контакты, т.е. сформировать некоторый задел для проведения дальнейших исследований. Цели своей мы достигли, и, кроме того, нам удалось составить предварительное мнение о своеобразной культуре этой группы субботников. Результатом работы стали среди прочего 14 часов аудиозаписей интервью с субботниками. Транскрипции этих записей стали основным материалом для этой статьи.

Несколько слов надо сказать о самой социальной группе, в которой мы работали. Это необходимо для того, чтобы подчеркнуть как ограниченность нашего материала, так и его специфичность. Субботники Новопривольной в 1980-е–1990-е гг. переехали на Северный Кавказ из двух соседних русских сел Привольное и Навтлуг (Азербайджан)<sup>2</sup>. Там они проживали совместно с представителями другой группы т.н. сектантов-иудействующих, *йерами*, ориентирующимися в отличие от субботников на талмудический иудаизм, и составляли вместе с йерами подавляющее этноконфессиональное большинство. Сейчас субботники живут в большой южнорусской станице, где составляют незначительное конфессиональное меньшинство – по очень приблизительным подсчетам около 2% по отношению ко всему населению. Общее количество субботников в Новопривольной – около 300 – мы определяем тоже очень условно, включая в это число не только «соблюдающих», но и всех тех, кто считает своих предков субботниками и придерживается «еврейского» праздничного календаря. Соседями субботников являются не только православные. В станице есть достаточно большие общины молокан, баптистов, последователей ведущих активную миссионерскую деятельность «Свидетелей Иеговы». Таким образом, субботники – не единственное религиозное меньшинство в Новопривольной.

Еще несколько слов о специфике материала. Волею судеб нам удалось достаточно быстро выйти на религиозного лидера общины – «старшую». Это Мария Азарьевна<sup>3</sup>, женщина 65 лет (кстати, дочь «старшей», пользовавшейся большим авторитетом в родном селе Марии Азарьевны). Она строго соблюдает известные ей религиозные запреты и предписания, контролирует, возможно, всю общественную ритуальную деятельность общины и, будучи личностью харизматической, возглавляет «общину верных», состоящую из достаточно небольшого числа пожилых женщин (их – человек 10–15; вообще же субботников, которые соответствуют представлениям *старшей* о ритуальной чистоте и с которыми она общается, – человек 40–50). Все интервью, кроме одного небольшого, были взяты именно у Марии Азарьевны и ее ближайших единомышленников. Так что все наблюдения и выводы будут основываться именно на этом ярком, но достаточно специфичном материале.

Ограниченность наших данных определяется и другим фактором – наше исследование было коротким и практически не подразумевало включенное наблюдение. Другими словами, у нас очень немного данных о повседневной жизни субботников, особенно о тех ее аспектах, которые не осознаются нашими собеседниками в качестве достойных упоминания. Поэтому мне сложно говорить о том, как происходит взаимодействие членов общины с представителями других групп, насколько чужды для них «актуальные другие». Без этой информации сложно понять специфику актуализации самоидентификации новопривольнинских субботников (как, наверно, любых социальных актантов). Нужно помнить, что идентичность конструируется и воспроизводится не только в разговорах с исследователями (хотя последние и стимулируют идентификационную рефлексию). Она заключается в выборе стратегий каждодневного социального взаимодействия.

Однако при всей своей ограниченности наш материал позволяет выделить основные дискурсивные стратегии в построении самоидентификации у субботников Новопривольного.

\*\*\*

Субботники Новопривольной – люди, остро ощущающие границу своей группы. Возможно, главная составляющая их идентичности – это отнесение себя к нелюбимым, гонимым, потенциальным жертвам преследований. Многие субботники считают, что сейчас они живут во враждебном окружении. Поэтому некоторые их высказывания проникнуты страхом возможных репрессий.

*Инф I: ...Ну правильно, вы сейчас всё понаговорите, ну здесь всё, а потом нам тут житья не дадут.*

*Соб: А мы никому здесь ничего не будем говорить.*

*Инф I: Потому что, вы сами знаете, мы уехали, а... там-то жили-то нормально, никто там ничё не знает. А сюда вот приедем, тут это никто нас... не любит. (1)*

Своеобразие вероучения и современное положение субботников приводит к тому, что они постоянно и даже с определенной долей энтузиазма конструируют систему своей самоидентификации. Субботники любят поговорить на эту тему, она постоянно всплывает в их рассуждениях, рассказах о себе и других. Если пытаться как-то типологизировать идентификационные стратегии, то можно выделить два основных способа говорить и думать о себе. Будем называть их позитивная стратегия построения идентичности и, соответственно, негативная стратегия. В этих терминах нет никакого оценочного смысла. Первый означает способ самоидентификации через определение специфичности своей группы, рассказы о ее выдающихся представителях, короче говоря, о том, какие «мы». Негативная идентификационная страте-

гия реализуется через прямое или косвенное соотнесение себя, своей группы с другими в ходе определения характеристик этих «других». Очевидно, что разделение этих двух стратегий условно. Говоря о себе, определяя характеристики «своего», мы, часто косвенно, говорим о других. Но мне представляется, что инструментально это разделение применимо для анализа определенной ситуации.

Начнем с позитивной стратегии самоидентификации.

Этническая составляющая идентичности для субботников проблематична и, если можно так выразиться, неотработанна. В Азербайджане своих православных русских соседей они называли *хохлами* (термин с ярким пейоративным смысловым оттенком). Часто они прибегают к этому термину и теперь, хотя термин «русские» для обозначения несубботников тоже используется. При этом субботники прекрасно знают, что к ним самим с определенной точки зрения можно применить этот этноним, но они употребляют этот термин по отношению к себе, я бы сказал, без должного навыка, а также в каких-то особых ситуациях. В приведенном ниже фрагменте интервью речь идет о специфической практике выносить умирающего человека из дома во двор<sup>4</sup>.

*Инф. I: <...> Они спрашивают. Я им не говорю, что я субботник, что я какую веру верую. Я говорю: русская. И все. А чего я им буду объяснять.*

*Инф. II: Потому что не каждый поймет.*

*Инф. I: Не каждый. А говорю... а чего он не так лежал? Уже так положить, а у нас вот так лежал. Почему? Почему креста нету? Я говорю: он некрещеный. Ну, я... Я не скрываю, что я некрещеная. Я говорю: я некрещеная. Говорят же... покрестись, ведь можно всегда! Я говорю: не. – А как же ты будешь помирать? Я говорю: куда меня Господь поведет, ту-*

*да пойду. И всё. Чего я им скажу? <...> Ну вот зачем я буду это говорить? Зачем это? Я в свою веру верую и всё. (2)*

Как мы видим, информантка в общении с соседями называет себя русской, хотя и некрещеной. Но это «русская» звучит как-то двусмысленно, как некая полуправда. Не удивительно, что в других коммуникативных контекстах русскими именуются представители чужой группы, которым приписываются резко отрицательные качества (об этом см. ниже). Забегая вперед, замечу, что в приведенном высказывании появляются безличные «они», которые для субботников, несмотря на свою безликость или благодаря ей, являются значимыми «чужими».

В другом рассказе, маленьком этиологическом предании, субботница, отвечая на наш достаточно прямо сформулированный вопрос, по-другому справляется с проблемой «русскости».

*Соб.: А вот как вы себя ощущаете? Евреями или русскими или как?*

*Инф. III: Мы русские. Мы, наверно, пришельцы<sup>5</sup>. Когда Бог-от вёл... Наверно, когда Бог вёл из Египта, там и русские были, все, да? И кто хотел, с ними пошёл. И вот мы — от них. Не евреи мы, мы русские. (3)*

Надо сказать, что в данном случае провокация была не совсем нашей. Вопрос собирателя – лишь реплика в споре, затеянном самими субботниками. «Не евреи мы» – это ответ тем, кто называет их (т.е. себя) евреем<sup>6</sup>.

Наиболее определенная и яркая составляющая идентичности субботников – религиозная. Называя себя «субботниками», «русскими Моисеева закона», «людьми Моисеева закона», они относят себя к группе, исповедующей совершенно определенную религию, отличную от православия,

ислама, молоканской веры и т.д., отличной в какой-то мере и от талмудического иудаизма. Субботники гордятся своей верой. Согласно их высказываниям, ничто не может лучше характеризовать человека, как то, что он/она строго и самоотверженно следует запретам и предписаниям, невзирая на физическую немочь и возможный хозяйственный ущерб (особенно ярко это проявляется в соблюдении субботних запретов, когда предписанное Законом соблюдение покоя превращается в своего рода аскетическую практику)<sup>7</sup>.

Приверженность Закону часто становится темой разговоров и определяет пафос исторических преданий.

*Соб: Скажите, пожалуйста, а вот как субботники вообще в Закавказье, в Азербайджан попали?*

*Инф IV: Ну я даже не знаю, как они туда попали. Они попали... это, кто постарше, знает, вот как я тоже понаслышке, а как вот... Наши ведь прадеды туда попали, прадеды!*

*Соб: А что говорили-то? Старики-то говорили?*

*Инф IV: Ну говорили, што тоже, как они, тута были, ну, приняли вот эту веру. И уехали туда. Потому што они тут жили с этой верой, а... вроде как Екатерина, што ли, заставляла ну как и есть и свинину эту. Вот и я здесь не держу ни свинину ни... Мы... мы так и жили. (4)*

Характерно, что в своих рассуждениях субботники исходят из того, что внимание Бога обращено именно на них, на то, насколько строго они блюдут Закон. Типологические параллели здесь настолько очевидны, что я не буду на них останавливаться<sup>8</sup>. Посмотрим на то, как это отражается в представлениях о причинах и самой природе их миграции.

*Соб.: Почему всё-таки из Привольного уехали? Там же так хорошо жили...*

*Инф. V: Ну... в Законе чо написано... В Законе ясно написано, в Библии. О-ой! Когда народ прогрешит, то Я их рассею по всёй земле. По всему белому свету. Как горох в решете – так писано тама. Порассею... всех. За ними никто не будет бечь, ни гнать, ни шуршать... Лист, говорит, зашуршит – а они будут бояться! Побягут! Ну-у, вот азербайжанцы нас начали притеснять (нрзб.) Ну, так, чтоб гнать прямо нас – не гнали, но... (5)*

Как видим, то, что написано в Законе, распространяется только на жителей Привольного и Навтлуга, т.е. на тех, кому дан Закон. Жаль, что мы не спросили, почему уезжают из Закавказья молокане.

Мало заметный, но при этом очень характерный аспект идентичности субботников – это их общее происхождение, т.е. знакомая всем исследователям крестьянских сообществ локальная идентичность, правда, в нашем случае спроецированная в прошлое. Эта составляющая идентичности во многом определяет поведение тех людей, с которыми мы работали. С одной стороны, все выходцы из Привольного активно поддерживают друг друга, они друг другу свои (как они свои и переселенцам из этого села, живущим в других регионах), с другой, они не предпринимают никаких попыток связаться с местными северокавказскими единоверцами, слухи о существовании которых активно циркулируют среди бывших привольнинцев<sup>9</sup>.

Наконец, надо упомянуть еще об одном аспекте позитивной стратегии самоидентификации субботников Новопривольной, который я бы рассматривал в качестве наиболее для них актуального: они ощущают себя мигрантами. В этом смысле ими переосмысливается библейский термин «пришельцы», который применяется для обозначения своего нынешнего состояния. Субботники осознают свою схожесть с други-

ми мигрантами – представителями малых религиозных групп. Они пересказывают друг другу тревожные известия, например о том, что где-то переехавших из Закавказья молокан притесняют местные церковные власти. Подобные разговоры заставляют членов общины еще острее ощущать границу своей группы, провоцируют конспиративные и эскапистские настроения.

История про гонимых молокан, к которым, кстати говоря, большинство наших собеседников большой симпатии не испытывает, демонстрирует, насколько близкими оказываются две рассматриваемые нами стратегии построения идентичности в конкретном дискурсивном контексте – то, что случилось не с нами, имеет отношение и к нам. Но в наиболее эксплицитной форме негативная идентификационная стратегия проявляется в прямом соотнесении своей группы (и отдельных ее представителей) с «чужими»<sup>10</sup>, без яркого образа которых не может существовать ни одна система самоидентификации<sup>11</sup>.

«Чужие» далеко не всегда репрезентируются отрицательно. Например, азербайджанцы, бывшие соседи, воспринимаются чаще всего положительно, чему способствует ностальгия по оставленной родине, потерянным рае, в котором царил дух дружбы и открытости, чего субботники не находят в России.

*Соб: А там [в Привольном] лучше было жить, конечно, да?*

*Инф I: Ну! Шо вы говорите! Евреи с субботниками что... эти, как, азербайджанцы – у нас считай вера одна. Считай вера одна. Свинину нельзя есть. Там если ну вот субботу справляем, уже они знают – ой, они даже нам никогда ничего не говорят. А здесь уже – мы всё боимся. Всё уже, каждый своей веры уже скрывает. Каждый скрывает. (6)*



Представления об азербайджанцах (заметим, что образ мусульманина в картине социального пространства субботников отсутствует) репрезентируются в терминах кровного родства.

*[разговор идет о возможности заключения брака с представителями других групп]*

*Инф. III: Азербайджанцы, по Закону, наши двоюродные братья, потому что они от Аврама.*

*Инф. VI: Они обрезанцы, как и мы. Все равно Аврамом написано: «Выходить можно, отдать можно замуж». (7)*

Но кроме азербайджанцев у субботников есть другие братья – евреи. Хотя отношение к ним довольно сложное, и здесь показателен наш опыт установления контакта с информантами. Как только мы после некоторых поисков нашли в Новопривольной субботников, они определили нас как евреев, что, возможно, сделало возможным сам факт контакта между нами (учитывая конспиративные настроения наших собеседников), но придало нашему общению своеобразный характер, во многом отличающийся от привычной для нас ролевой схемы: интервьюер vs информант. Поначалу вопросы задавали нам. В нижеприведенном фрагменте интервью со *старшей* Марией Азарьевной речь идет о ритуальной нечистоте женщины во время регул, и разговор строится вокруг субботнического обычая помещать женщину на этот период в особый «поганный» угол дома – это должно гарантировать, что все остальное жилое пространство, предметы и люди не будут осквернены ее прикосновением.

*Инф V.: Вот женщина. У нее месячные бывают. Так у вас как считается? Она же нечистая?*

*Соб.: Да.*

*Инф. V: Она сидит отдельно?*

Соб.: Нет.

Инф. V: Ну а как же это?

Соб.: А у вас отдельно, да?

Инф. V: Да. А почему вот у вас не сидят? Тем более вы... как... настоящие, коренные. Вы евре-еи <...> Вы все это знаете, знакомы. А почему вот у вас она... вместе ходят, всё делает? Она не сидит отдельно?

Соб.: Ну, вот у нас так... такие обычаи.

Инф. V: (усмехается) Слухай, Марусь! У них по-другому.

Инф. III: У них по-другому делают.

Инф. V: Я знаю, поэтому я и спрашиваю. По-другому. А почему по-другому?

Соб.: Ну, Вы же знаете, с йерами, наверное, Вы встречались, да? С йерами вместе жили в Привольном. Вы же видели, у них такие же обычаи...

Инф. V: А их кто оправдал?! Они правы?! Какие так вот... не сидят – они правы?! Их оправдали? А в законе... Вы читаете закон? <...> Читаете. А в законе как написано? Если женщина нечиста... Да? Должна она сидеть семь дней, очищаться. Так написано? А почему же она не сидит-то?

Соб.: Ну, можно по-разному понимать...

Инф. V: А потому что трудно! Сидеть – это трудно. Дети – маленькие – исть просят, пить просят... Вот у мене так и 8 детей было <...> Надо сготовить, надо сварить, надо испечь, надо чо... Значит, я буду ходить, не буду сидеть – конечно, мне лег... лёго. А если я буду сидеть, а дитё: мам, исть хочу! Там... корову пошла подоить <...> Конечно, вон, легче, сама взяла и сделала всё это <...> А там в законе чего тоже написано? Вы отлично знаете! Как это? Составили Талмуд. Да? И поэтому не сидите. Не сидят. Правильно? А закон писался... это же – от Бога писался он, закон. А это Талмуд – это ж после уже ён... составили... собрались 10

*человек и сделали. Поста... написали, в общем. Вот. Значит, пошли полегше. (8)*

Как видно из приведенного текста, эта часть интервью представляет полемику субботничкой наставницы, «старшей» с евреями, представителями близкой религиозной группы, которые, несмотря на то что именно им был дан Закон, не сохранили его в чистоте, извратив многие предписания по своей людской слабости<sup>12</sup>. С точки зрения религиозной морали, рассматривающей соблюдение запретов и предписаний как необходимое условие веры, подобное поведение выглядит предосудительным. Наш визит предоставил старшей счастливую возможность призвать евреев к ответу, тем самым продемонстрировав им превосходство субботников. Однако это не исключило возможность диалога. Как оказалось, вопросы Марии Азарьевны были не совсем риторическими (несмотря на характерное: «Я знаю, поэтому я и спрашиваю»). После некоторых колебаний мы попытались объяснить, что после разрушения Храма исполнение всех предписаний Закона (особенно касающихся ритуальной чистоты) стало невозможным, а Талмуд был создан, чтобы организовать религиозную жизнь евреев в новых условиях. Из этого слушатели сделали вывод, что предки субботников, по-видимому, вышли из Израиля до этих событий, сохранив весь комплекс запретов и предписаний нетронутым. Евреи же из злонамеренных отступников превратились в жертв обстоятельств, подтвердив при этом высокий статус древней веры субботников. Любопытная деталь: после наших объяснений Мария Азарьевна запела псалм «Как хорошо и как приятно быть братьям всем вместе» (Пс. 132) с рефреном «Скоро, скоро нам в поход / скоро, скоро мы дождемся / славы Израиля». Мы (как евреи) были признаны братьями, разделяющими чаяния субботников прийти (вернуться?) в Землю обетованную.

Таким образом, евреи как «ближайшие чужие» оказались важной составляющей идентичности субботников. Их функция состоит в своего рода экспертизе, в подтверждении «истинности» субботницкой веры, при этом за ними сохраняется статус «отступников» – они одновременно выше и ниже своих оппонентов. Мы можем подтвердить этот вывод свидетельством иного рода. Ниже приведен рассказ, в котором благочестивая субботница сталкивается с евреями.

*[разговор идёт об очищении после окончания регул]*

*Соб.: А вообще надо проверять [что регулы кончились] или так?*

*Инф. VII: Ну а как же! А как же! Чистота есть чистота! Одна у нас старушка была в Привольной. Она была сирота. Никого у ней не было. Ну приехал один ребей. Ну там ей... яму сказали, что вот так, вот так вот, она сирота, но она, grit [говорит], молодец, она, grit, смиренная, хорошая девчонка.*

*Инф. VI: А кто это?*

*Инф. VII: Была этой... вот Маньки Вербилиной тётки свекровия. [Объясняет, где жила эта семья в Привольном] Эсвирь... Тётъ Эсвирь её этот... свекровия. Эсвирь – это свекровия. Вот. Пришёл, приехал ребей, взял её. Взял её и увёз. Увёз. Тады было свободно. Раньше ходили туды-суды. Так границы не было тады. Привёз туды, в этот... в Йрусалим. А он приехал, у него жена родила двойнят. А ей дюж трудно. Но вот он как няней её нанял, взял. Взял няней, она там за детьми ухаживала, всё. Ну тады подошла время ей... у ней месячны пошли. Она-то понаучённая. (Я вот ежели приучённая... Я вот замуж вышла за йера, а она, свекровия, не хотела. У этих... у йеров нету етого. Да.) А она... У ней пошли у ней месячные. Она сказала своей хозяйке: «Я делать ничего не буду». – «Как не будешь?» – «У меня месячны пошли».*

Она и гыт [говорит]: «Ну и что ж». Она гыт: «Нет, я грешить не буду. Я, – гыт, – с детства (а ей уже было восемнадцать лет). Я, – гыт, – с детства мучилась. А щас, – гыт, – нет, я не буду». Ну, посадили они её в угол. Дают ей ись, дают всё. Пришли еврейки, поглянули: «Как это так так?! А вдруг наши мужья придуть, а она будет так это. Узнают – так это позор нам!» Какой позор [т.е. что в этом позорного?!]! Пошли к самый главному ребею, сказали: «Придите вот в этот дом. Тут беззаконие, мол, идёт наше». Пришёл, поглядел. Всё спросил. И у этой спросил, и у хозяйки, у хозяев, у всех. Она всё рассказала. Гыт: «У нас, – гыт, – в Привольном вот так делают. Пошли [регулы] – всё». Он всё выслушал да говорить: «Молодец. Молодец. А у нас, – говорит, – наши, – говорит, – женщины едят-кушают, – гыт, – с этой гадостью всё. Вот. А это [разве] очистится она! Искупают – чистенькие! Искупалась – она тада чистенькие!<sup>13</sup>» Говорит: «Молодец. Ты по Закону делаешь». А евреи – нет, не признали они этого [мнения]. А почяму, не знаю. (9)

«Беззаконные» еврейки провоцируют скандал, опасаясь, что глядя на правильное исполнение Закона, их мужья узнают, что их жены не соблюдают законы чистоты. Они в рассказе играют роль евреев-отступников. Но другой еврей, «самый главный ребей» подтверждает, что именно субботники, а не евреи (еврейки) все делают «по Закону». Характерно, что и в контексте беседы с собирателями-евреями, и в пространстве нарратива происходит непосредственный контакт, диалог между субботниками и евреями<sup>14</sup>. Последние не остаются членами «трудно вообразимого сообщества», в высказываниях субботников они вполне реальны.

Этого нельзя сказать про других «ближайших чужих». Как уже говорилось выше, субботники иногда определяют себя как русских. Однако в контексте одного разговора может

происходить своеобразное переключение идентичностей – информанты говорят о русских как о представителях чуждой им и порицаемой за свое нечестие группы, чтобы через некоторое время отождествить себя (хоть и с оговорками) с ними, вернее, прибегнуть к этому термину для обозначения собственной идентичности. Рассмотрим следующий пример – я уже цитировал фрагменты этого интервью (см. № 7 и № 3), сейчас же приведу более пространный пассаж.

*[разговор идет о возможности заключения брака с представителями других групп]*

*Инф. III: Азербайджанцы, по Закону, наши двоюродные братья, потому што они от Аврама.*

*Инф. VI: Они обреза́нцы, как и мы. Все равно Аврамом написано: «Выходить можно, отдать можно замуж».*

*Инф. III: А за русского выходить замуж – это как вон день и ночь стоит [нрзб]. Это как собака. Как с кобелём, так и с хохлом – одинаково.*

*[далее разговор идет о том, с кем еще и почему нельзя заключать браки; в этом контексте интервьюеры возвращаются к вопросу о русских]*

*Соб: А русские тоже проклятые или просто потому что нечестые?*

*Инф III: Нет <...> Русские – не обрезанцы. Не послушались. Закону не стали верить <...> Ну там писано. Ну... У них, – крич, – уши, они не слышуть. Вот эти иконы – сделаны: деревянные, каменные, золотые, серебряные. Всякии. И главное – пишеца так. От из дерева – хорошее дерево срубил, сделал икону себе. Бога. Потом из этой деревы печку – дрова – натопил, хлеб напёк, наварил, ишь. А как: бога делал и от бога эти... пожгли. (7а)*

Однако через несколько минут информантка, репрезентировавшая русских как почитателей идолов («богов», в

данном случае – икон), отступивших от закона, т.е. идеальных несубботников, когда мы предложили «выбрать себе идентичность» («А вот как вы себя ощущаете? Евреями или русскими или как?»), ответила: «Русские мы» (фрагмент № 3). Разумеется, данный выбор говорит скорее о желании расподобить субботников с евреями (и йерами). Но примечательно здесь другое: негативные ассоциации, связанные с этноконфессиональной группой «русские», перестали в данном контексте быть актуальными.

Обратим внимание на следующую особенность приведенного разговора: когда речь идет о брачных предпочтениях, термин «русские» (и его контекстуальный синоним «хохлы») со значением «идеальное чужое» предлагают сами информанты. При этом «русские» характеризуются в достаточно общих терминах отступничества от закона, идолослужения – общих в том смысле, что инаковую природу этих чужих не нужно доказывать, рассказывая случаи из жизни, и на уровне идентификационного дискурса диалог между субботниками и русскими не предполагается.

В термине «русские», прилагаемом субботниками к самим себе (см. фрагмент № 2), актуализируется другой семантический аспект. В данном контексте репрезентировать себя как русского значит сообщить о том, что ты «такой, как все». И к этому ходу субботники прибегают в ситуации контакта с «ними» – членами «воображенного сообщества», в которое входят доброжелательная соседка, уговаривающая «некрещеную» субботницу креститься, односельчане, следящие, по мнению некоторых наших собеседников, за каждым их шагом, люди из телевизора, представители местной власти. У этой группы одна яркая характеристика – «они» не любят субботников или евреев (а, следовательно, и субботников). Вот как себе представляет себе ситуацию Мария Азарьевна:

*Инф. V: Вот рядом тут живеть, следовательно живеть. Он завтра меня вторкнет куда-нибудь... Полетишь... Поэтому боисси. А вы шли сюда ко мне – спрашивали у кого-нибудь адрес мой? Ни у кого?*

*[Пытаясь успокоить собеседницу, объясняем, что мы вышли на нее, минуя местные власти]*

*Инф. V: Сказали бы, это родственники приехали <...> А вдруг сказали: мы вот пришли, вот по какому делу. Тут меня сразу прям за шею – и всё.*

*Соб.: А Вы знаете, что сейчас за это нельзя преследовать? Потому что у каждого своя религия и все имеют право...*

*Инфю V: Я с Вами согласна. А они день и ночь... я вот тут, а он у себя по двору ходит, следовательно. И слышу только: «От, они евреи!» Евреи, говорят! Евреи! И всюду, всем! И вот вообще... по «Времени»... я телевизор (нрзб.), я лежу, там всякие... безобразы (смеется). А «Время» когда, так... Там тоже говорить, примерно: «Евреи виноваты! Они хитрые, они всюду во власти...» Они говорят так, говорят так... вот по телевизору, вот, вообще... Они говорят: «Уж такие (нрзб.), они хитрые, они умные...» Умные евреи такие вот. И вот, вот, и они говорят... они ненавидют... они не хотят (шепотом:) Они нас не хотят! И... и поэтому их боимся! (8)*

Как мы видим, антисемитский дискурс хорошо знаком наставнице новопривольнинских субботников (хотя вряд ли это дискурс СМИ). При этом она прямо проецирует сказанное о евреях (или то, что, по ее мнению, должны говорить о них) на свою группу, которой грозит опасность – «они» всегда рядом (в соседнем дворе) и всегда готовы к действию. По мнению Марии Азарьевны, разделяемому многими пожилыми субботницами, только выполнение правил конспирации



поможет избежать расправы<sup>15</sup>. Чувство опасности, исходящей от «них», как это часто бывает в подобных случаях, консолидирует группу религиозных активистов субботнической общины и является своеобразной гарантией ее сохранения<sup>16</sup>.

Завершая разговор о негативных стратегиях построения идентичности у субботников Новопривольной, следует указать на еще один примечательный факт. Старательное соблюдение конспирации заставляет некоторых из них взглянуть на ситуацию глазами соседей-недоброжелателей («их» глазами). Видимо, поэтому в беседах с нами субботники обсуждали факт существования страшных сект, тайно творящих свои изуверские ритуалы. Все участники разговора резко осуждали сектантов.

\*\*\*

Резюмируя все вышеизложенное, попытаюсь кратко описать основные черты, характеризующие идентичность субботников Новопривольной.

Очевидно, что религиозный аспект идентичности доминирует: как «себя», так и многих «ближайших чужих» – евреев, азербайджанцев, русских (православных) – субботники понимают именно как религиозные группы.

Некоторые особенности самосознания рассматриваемой общины объясняются фактом относительно недавней миграции ее членов, который дополняется страхом того, что в них будут видеть не только переселенцев-чужаков, но и иноверцев-евреев. Поэтому субботники ощущают себя потенциальными жертвами преследования со стороны всевластных «их», что консолидирует общину и, на мой взгляд, стимулирует поддержание ретроспективно-локальной идентичности (членов группы объединяет то, что они или их родители происходят из одной местности, из одной общины).

При этом этнонациональная составляющая самосознания субботников остается неразработанной (или неосвоенной). Этнические термины «русские» и «евреи» используются для определения своей группы (и себя лично) редко и в особых ситуациях.

Думаю, что в быстро меняющемся мире дети и внуки наших информантов, даже не отказываясь от веры предков, будут строить свою идентичность на других принципах.

### Примечания

<sup>1</sup> Краткое описание особенностей религиозного мировоззрения и ритуальных практик субботников см. в статье А.А. Панченко в настоящем сборнике.

<sup>2</sup> Об сектантских общинах этих сел см. подробнее: Дымшиц 1999.

<sup>3</sup> Имена информантов изменены.

<sup>4</sup> Любой контакт с мертвым телом, согласно представлениям субботников, нарушает ритуальную чистоту человека, делает его «замертым». Это касается и предметов. Смерть, наступившая в доме, вызывает необходимость в проведении сложного и разорительного для семьи ритуала очищения помещений. Поэтому при признаках приближения смерти умирающего стараются вынести во двор.

<sup>5</sup> Наша собеседница воспользовалась здесь термином из Пятикнижия, обозначающим там нееврея, принявшего заповеди иудаизма и ставшего частью Израиля.

<sup>6</sup> Термином «евреи» применительно к себе субботники пользуются довольно редко и в особых ситуациях. Например, один молодой субботник отвечает своим друзьям несубботникам на вопрос о его конфессиональной принадлежности, что он еврей. А на наш вопрос, почему он так поступает, он ведь знает, что субботники – не совсем евреи, он разъясняет: «Им (друзьям) долго объяснять придется».

<sup>7</sup> Приведу еще один характерный пример. Мы присутствовали при том, как одна из субботниц рассказывала своим товаркам о конфликте со своей дочерью и ее мужем, которые собрались разводить свиней на продажу. Рассказчица пригрозила молодым предпринимателям родительским проклятьем, если он не откажутся от своей затеи, что, по ее словам, заставило их одуматься. Слушатели горячо одобрили принципиальность героини.

<sup>8</sup> Представляется, что любая религиозная группа, в которой сильны эсхатологические настроения и члены которой считают себя «избранным народом», будет обладать этой характеристикой.

<sup>9</sup> Свообразным маркером принадлежности к одной группе у новопривольнинских субботников является «напоминание» об общем азербайджанском прошлом через шуточный обмен репликами на азербайджанском языке, которого в общем-то они не знают.

<sup>10</sup> Фредерик Барт (и многие вслед за ним) справедливо замечали, что без «чужих» не может существовать социальная (у Барта – этническая) группа как группа (Barth 1969).

<sup>11</sup> О роли представлений о чужих в построении идентичности существует обширная литература. Одна из последних работ – Triandafyllidou 1998.

<sup>12</sup> Вряд ли у Марии Азарьевны был опыт полемики с религиозными евреями. Однако с представителями талмудического иудаизма, а именно с йерами, она, скорее всего, вступала в диспуты по вопросам веры или, по крайней мере, знакома с принципами «антиталмудической» аргументации из общения с представителями старшего поколения своей семьи. Именно этим опытом объясняется «отработанность» полемических риторических стратегий, близких к риторике сектантских начетчиков XIX века (см. Львов (в печати)).

<sup>13</sup> Имеется в виду еврейский обычай, по которому после регул женщина окунается в микву.

<sup>14</sup> О близости нарратива о евреях и полемики с ними говорит следующий эпизод: во время группового интервью одна субботница рассказывала о том, что в молодости она в субботу зашла к знакомой еврейке и увидела стоящий на огне чайник – прямое доказательство нарушения субботних запретов. От предложения своей знакомой попить горячего чая героиня рассказа (она же рассказчица) решительно отказалась, продемонстрировав этим неизбежность своих религиозных убеждений. Обращенный к нам (присутствующим «евреям») вопрос «Ну как так можно?», нужно было понимать как требование осудить поведение единоплеменницы. Мы не стали обманывать ожидания присутствующих.

<sup>15</sup> Я сознательно не останавливаюсь здесь на анализе того, как поддержание подобных страхов соотносится с функцией религиозного лидера общины.

<sup>16</sup> Замечу, что субботники не смогли нам рассказать ни одной истории про то, как их притесняют. Кроме того, те из них, кто возлагает надежды на конспирацию, упускают из виду коммуникативную

активность своих детей и внуков, не скрывающих своей конфессиональной принадлежности от сверстников.

### Литература

Дымшиц 1999 – *Дымшиц В.* Этнографическое описание села Привольное // Материалы Шестой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2. М., 1999. С. 71–85.

Львов (в печати) – *Львов А.Л.* Чтение Библии и риторика начетчиков (по материалам православных миссионеров конца XIX – начала XX в.) // Исследования по народной религиозности: современное состояние и перспективы развития. Материалы научной конференции. СПб. (в печати).

Anderson 1983 – *Anderson B.* Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 1983.

Barth 1969 – *Barth F.* Introduction // Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference / Ed. by F. Barth. London: George Allen & Unwin, 1969.

Hobsbawm 1983 – *Hobsbawm E.* Introduction: Inventing Traditions // The Invention of Tradition / Ed. by: E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Triandafyllidou 1998 – *Triandafyllidou A.* National Identity and the 'Other' // Ethnic and Racial Studies. 1998. Vol. 21. №. 4. P. 593–612.

*Александр Панченко (Санкт-Петербург)***Субботники и их сны**

«Проблема субботников», если можно так выразиться, издавна представляет собой камень преткновения как для исследователей русско-еврейских конфессиональных и культурных контактов, так и для авторов, пишущих о «русском сектантстве» – протонародных религиозных движениях XVIII–XIX вв.<sup>1</sup> Подчеркну, что речь идет прежде всего о субботниках, а не о *йерах* (*герах*)<sup>2</sup> – другой группе «русских иудействующих», известной по историко-этнографическим материалам XIX–XX вв. и демонстрирующей более или менее последовательную ориентацию на конфессиональную традицию талмудического иудаизма. Хотя генезис и *субботничества*, и *йерства* остается практически не исследованным, я все же считаю наиболее вероятным, что *йеры* представляют собой вторичное и сравнительно позднее ответвление движения субботников. Вместе с тем, нет никакого сомнения, что *йеры* сыграли важную роль в диффузии иудейских культурных практик среди субботников, а также и в эволюции субботнической идентичности как таковой.

К сожалению, приходится признать, что ни отечественными, ни зарубежными исследователями до сих пор не составлено полноценного систематического описания традиционной культуры, фольклора и религиозных практик субботников. В контексте данной работы предложить такое описание также не представляется возможным, однако я все же считаю необходимым напомнить читателям о некоторых специфических чертах субботнической культуры. Будучи, так сказать, результатом «дехристианизации», то есть отказа от Нового Завета, христианского Предания, православной догматики и обрядности, религиозная традиция субботников

характеризуется устойчивой ориентацией на Ветхий Завет и прежде всего – на первые пять книг Библии, а также Псалтирь. Вместе с тем субботническое богослужение в очень малой степени соотносится с иудейскими обрядами: скорее всего, оно частично или полностью наследует литургической традиции молокан. Что касается календарных обрядов, ритуалов жизненного цикла, религиозного фольклора и других форм культурного обихода субботников, то они представляют собой сложную амальгаму собственного творчества сектантов, иудейских обрядов и верований, а также элементов традиционной культуры великорусского крестьянства. Особое внимание большинства наблюдателей привлекала и привлекает по сей день система строгих религиозных запретов и предписаний, составляющая один из самых характерных признаков субботнической культуры. Две главные группы запретов, касающихся ритуальной чистоты/нечистоты, связаны с мертвым телом вообще и с умирающим в частности, а также с менструирующей женщиной. Обе группы основаны на буквальной интерпретации соответствующих пассажей из Пятикнижия (Лев. 15 и Числ. 19). Во избежание осквернения жилища и всего в нем находящегося (Числ. 19: 14 – «Если человек умрет в шатре, то всякий, кто придет в шатер, и все, что в шатре, нечисто будет семь дней») субботники выносят умирающего во двор. Если же смерть все-таки приключится в помещении, все в нем становится *замертым* и подвергается сложным и трудоемким очистительным ритуалам. Женщину во время менструации помещают в *поганый угол*, где она *сидит* на протяжении семи дней (Лев. 15: 19 – «Если женщина имеет истечение крови, текущей из тела ее, то она должна сидеть семь дней во время очищения своего. И всякий, кто прикоснется к ней, будет нечист до вечера...»). *Поганая* женщина пользуется отдельной посудой (туда накладывают пищу, избегая физического контакта), выходя из избы, она

открывает дверь либо специальным крючком, либо за дополнительную ручку. Другие запреты, характерные для традиции субботников, менее специфичны, однако большинство из них характеризуется буквальным пониманием и строгим исполнением тех или иных предписаний *Закона*.

Основной недостаток большинства публикаций, посвященных субботникам, состоит в том, что культуру этих сектантов вообще и их религиозные практики в частности пытались описывать, анализировать и идентифицировать, исходя из крайне обобщенных концептов конфессиональности, догматики, этничности и т.п. Субботников *a priori* помещают в силовое поле между «православием» и «иудаизмом», «русскими» и «евреями», «христианством» и «не христианством», сдвигая, в зависимости от исследовательских предпочтений, в сторону тех или иных полюсов. Понятно, что эти и подобные им полюса действительно играют определенную роль в конструировании и внутренней, и внешней идентичности субботников<sup>3</sup>, однако их значение не стоит переоценивать при анализе культурных практик и способов смыслообразования, характерных для субботников как обособленной религиозной группы.

Рассуждая о феномене, который в старину называли «русским религиозным разномыслием», нетрудно заметить, что многочисленные и нередко довольно сложные системы обозначения ритуальной чистоты/нечистоты, маркирующие границы между «религиозными диссидентами» с одной стороны и «миром» с другой, а также между различными «толками», «согласиями» и «верами» старообрядцев и сектантов, зачастую не могут быть объяснены исключительно на основании какой бы то ни было конфессиональной или догматической логики, эсхатологических представлений и верований и т.п. Создается впечатление, что запреты и предписания, маркирующие «чистое» и «поганое» в ритуале и в повседнев-

ной жизни старообрядческих и сектантских общин, могут функционировать вне прямой зависимости от вероучения и идеологии, разделяемых их членами. Иными словами, их значение подчас сводится исключительно к обозначению социальной границы и поддержанию групповой идентичности.

В данном контексте уместно вспомнить известную работу М. Дуглас «Чистота и опасность» (1966), где рассматривается социальная прагматика концептов священного, чистого и нечистого, соотнесенных с ними запретов и предписаний, верований, ритуальных действий. Хотя мне несколько претят символические, а отчасти и структуралистские интерпретации Дуглас, в целом ее анализ представляется достаточно убедительным. Согласно английской исследовательнице, «ритуалы, связанные с чистым и нечистым, создают единство опыта <...> Посредством их вырабатываются и публично демонстрируются символические образцы. Внутри этих образцов увязываются несвязанные элементы, и бессвязный опыт приобретает значение»<sup>4</sup>. Не знаю, насколько можно согласиться с тем, что «некоторые виды осквернения используются как аналогии, выражающие общее видение социального порядка»<sup>5</sup>, однако сама по себе связь между социальным порядком и представлениями о нечистоте кажется мне вполне доказанной. И в этом смысле сложные ритуальные нормативы и табу, исповедуемые русскими религиозными диссидентами, вполне вписываются в типологический ряд, построенный Дуглас.

Насколько эти рассуждения применимы к истолкованию религиозной традиции субботников? Если, исходя из сказанного, мы попытаемся интерпретировать «конфессиональную мозаику» русского старообрядчества и сектантства в качестве своеобразного «парада идентичностей»<sup>6</sup>, логично будет предположить, что и появление движения субботников представляет собой не парадоксальное либо возмутительное либо



замечательное обращение «православных» в «иудаизм», но своеобразную (и вполне удачную) попытку создания новой социальной границы, предпринятую группой религиозных энтузиастов. Своеобразие этой попытки состоит в том, что в качестве материала для репрезентации групповой идентичности была использована одна из самых известных классических систем ритуальных запретов и предписаний (в значительной своей части мотивируемых именно оппозицией чистоты/нечистоты), изложенная в Пятикнижии и созданная для тех же самых целей, но совсем в другое время и в другом месте<sup>7</sup>.

К сожалению, я не располагаю достаточными источниками для того, чтобы подробно обосновывать или развивать это предположение. Да и рамки этой работы вряд ли позволяют детально обсуждать столь обширную и сложную культурно-историческую проблему. Поэтому в дальнейшем я буду говорить лишь об одном (и достаточно узком) аспекте соотношения групповой идентичности, социального управления и религиозного фольклора в культуре субботников, причем анализ будет вестись не с историко-генетической, а преимущественно с синхронной точки зрения. Речь пойдет о роли, которую играет практика публичного пересказа и интерпретации сновидений в одной из современных общин субботников на юге России<sup>8</sup>.

В других работах мне приходилось говорить, как именно я понимаю культурные функции и перспективы антропологического исследования сна и сновидения в фольклоре вообще и в крестьянских религиозных практиках – в частности<sup>9</sup>. Поэтому сейчас я ограничусь лишь самым кратким резюме своих методологических соображений по этому поводу.

В качестве психосоматического феномена, не поддающегося рациональной верификации, сон представляет собой универсальное средство получения информации из сакрального (потустороннего) мира. В обиходной религиозной куль-

туре он соседствует с экстатическими состояниями, галлюцинациями/видениями, разными видами гадания. Культурная адаптация сновидения допускает категории сна-нарратива и сна-символа, причем первая из этих категорий в течение интерпретативной процедуры нередко редуцируется, превращаясь во вторую. Надо сказать, правда, что принцип сугубо символического толкования сновидений не кажется мне релевантным для крестьянской культуры, а попытки некоторых исследователей (С. Небжеговской, А.В. Гуры и др.<sup>10</sup>) сконструировать некий словарь крестьянских снотолкований – основанный на бинарных формулах «народный сонник» – представляются малоубедительными в силу игнорирования прагматики подобных клише и невнимания к реальной культурной практике пересказа и интерпретации сновидений<sup>11</sup>.

При помощи сновидений крестьянская культура конструирует определенную группу представлений о трансцендентной реальности. Особую роль здесь играют темы смерти, загробного мира и судьбы. Важно подчеркнуть, однако, что сновидение не является единственным и исчерпывающим каналом получения «иномирной» информации: оно, если можно так выразиться, представляет лишь один из «жанров контакта» и находится в отношениях дополнительного распределения с другими типами трансперсональных состояний (галлюцинации, экстатические состояния, «одержимость» и т.п.). Не менее важно и то, что различные локальные традиции формируют разные «сновидческие культуры», где тематика, значимость, культурные функции сновидений, а также процедуры их интерпретации варьируются в зависимости от целого ряда социо-культурных факторов. С определенной долей условности можно, по-видимому, говорить и о «сновидческой культуре» субботников или их отдельных общин. Стоит, правда, сразу же оговориться: трудно сказать, насколько те материалы, о которых пойдет речь в дальней-

шем, можно считать репрезентативными по отношению к традиции субботников вообще. Проблема эта связана и с тем, что любая сектантская культура в принципе довольно изменчива, и с тем, что община, в которой мы работали, сравнительно малочисленна, совсем недавно пережила миграцию и находится в иноконфессиональном окружении. Думаю, однако, что записанные нами тексты все же позволят выявить некоторые существенные черты субботнических «сновидческих практик».

Итак, что же видят во сне субботники (а точнее – субботницы)<sup>12</sup>, переселившиеся на рубеже 1980-х и 1990-х гг. из сел Привольное и Навтлуг (Южный Азербайджан) в одну из станиц на севере Ставропольского края? Записанные нами тексты можно разделить на две группы. Первая (6 текстов) – сны о посмертной участи людей и о загробном воздаянии (см. приложение 1, фрагмент 1). Нужно подчеркнуть, что разговор об этих сновидениях начался спонтанно и почти не регулировался собирателями. Актуальность снов такого рода для общины была прямо эксплицирована *старшей* (то есть наставницей) местных субботников (см. приложение 1, фрагмент 2). Значимость темы греха и загробного воздаяния для «культурной топики» исследованной нами сектантской группы подтверждается и другими фактами. Так, очевидной популярностью среди наших информантов пользуется духовный стих о расставании души с телом (см. приложение 2), причем предлагаемое этим стихом описание посмертных мытарств закономерным образом совпадает с теми сновидческими картинками, о которых нам довелось услышать.

Тематически, а отчасти и по своей сюжетной структуре рассказы об этих снах примыкают к обширной группе фольклорных нарративов о посещении человеком «того света». Особое место в этой группе занимают повествования о так называемых «обмираниях» – летаргическом сне или *near-*

*earth experience*, во время которого душа человека посещает «тот свет», встречается с умершими родственниками и наблюдает за мучениями грешников и ликованием праведных, а также за порядками и обычаями загробного мира вообще<sup>13</sup>. Формально рассказы об обмираниях довольно разнообразны: они функционируют и как устные либо письменные фабулаты, и как мемораты устного характера. Поскольку большая часть подобных текстов имеет ярко выраженную дидактическую функцию, их содержание и сюжетная структура в существенной степени наследуют моральным заповедям, содержащимся в средневековой христианской литературе и легендарной традиции, а также так называемому «родовому закону» – крестьянским этическим нормативам, позиционирующим различные виды вредоносного колдовства в качестве особенно тяжких грехов. В целом можно говорить о том, что и формальные, и содержательные особенности рассказов об обмираниях обусловлены их функциональной прагматикой.

Хотя записанные нами тексты далеко не во всем похожи на традиционные фольклорные рассказы о посещении «того света», здесь все же наблюдается ряд показательных параллелей. В сновидениях наших информантов встречаются вполне устойчивые элементы народно-религиозных повествований о загробном мире: мотив перехода границы (ров, наполненный смолой, река, стена), мотив восхождения на гору, с которой падают камни, мотив «огненных мучений» грешников, являющийся одним из самых популярных эсхатологических топосов, образ дома как посмертной обители. Фигура проводника по «тому свету», характерная для большинства обмираний, здесь несколько размыта, однако все же присутствует. В субботнических снах фигурируют «мужчина» («мужчина с черными волосами»), «голос», сообщающий героине необходимые сведения, покойный муж, не дающий

сновидице броситься в яму, куда угодил их непутевый сын. Хотя субботники относятся к «иконоборческим» сектам, в записанных рассказах, по-видимому, прослеживается и влияние христианской иконографии. Я имею в виду образ кипящей в масле грешной души, которая оказывается маленькой «как куклочка», а также, возможно, образ змея, пожирающего грешников.

Любопытно, что, в отличие от рассказов об обмираниях, в эсхатологических снах субботников полностью отсутствуют мотивы тайного знания и запрета рассказывать увиденное на «том свете». Более того, можно предположить, что такие сновидения интенсивно пересказываются и обсуждаются – по крайней мере в сектантской общине, где мы работали. Очевидно, таким образом, что для этой группы они представляют собой важный канал коммуникации с потусторонним миром, канал, обеспечивающий поступление нормирующей и регулятивной информации.

Что это за информация или, иначе говоря, каковы социальные функции и последствия таких сновидений? В двух рассказах (сны 2 и 5) сновидение интерпретируется как указание на необходимость молитвенной практики, причем в первом случае ситуация осложняется интерконфессиональным браком (муж – *йер*, а свекровь атеистка), а во втором речь идет о конкретной молитве, которую следует выучить: это «Моисеева молитва» («Молитва Моисея, человека Божия»), то есть 89-й псалом (в интервью он цитируется по переводу Библейского общества). Однако другие сновидения вроде бы не подразумевают прямо эксплицированных выводов: на первый взгляд, они просто служат «вразумлением от Бога» касательно последствий грешной и праведной жизни.

Думаю, однако, что это не совсем так, что и эти сны имеют самое прямое отношение к социальной жизни сектантской общины. Ключ к пониманию их смысла отыскива-

ется именно в их отличии от традиционных обмираний. Если в последних особенности загробного воздаяния чаще всего демонстрируются на примере грешников вообще, то в сновидениях субботников фигурируют конкретные люди: односельчане, члены сектантской общины, родственники. Более того, по крайней мере, в одном, а может быть, и в нескольких рассказах идет речь о *еще не умерших людях*. Таким образом, эти сновидения, по сути дела, выполняют ряд функций социального управления внутри сектантской группы, позиционируя ее членов в качестве грешников или праведников и определяя, «какие хорошо заработали, какие плохо заработали». В этом смысле показателен сон «тети Раи» – наставницы (*старшей*) общины, где мы работали. В начале интервью, когда собравшиеся начали пересказывать свои сновидения о загробном воздаянии, она попыталась остановить их, полагая, вероятно, что в присутствии посторонних людей этого лучше не делать. Однако когда мы выказали интерес к такого рода рассказам, она сочла необходимым пересказать свое собственное сновидение (см. сон 3). По сути дела, этот текст представляет собой сюжетную инверсию всех других рассказов: героиня оказывается единственной, кого не съел «страшный змей». При этом все остальные, «кто какие грешат, они туда ушли – и всё, безвозвратно». В финале рассказа сновидица специально подчеркивает: «И все люди глядеть на меня оттуда, все люди глядеть, што я сошла и вышла опять». Таким образом, посредством этого сновидения рассказчица акцентирует свой статус праведницы и лидера общины. Хотя ее претензии на власть и социальный контроль не эксплицируются, их трансцендентное обоснование оказывается вполне очевидным и значимым, особенно – в контексте принятой в общине практики пересказа и интерпретации снов. Таким образом, исходя из сказанного, можно предположить, что практика пересказа сновидений о

загробном воздаянии активно используется для социального контроля и поддержания иерархии в исследуемом сообществе.



*Могилы субботников на станичном кладбище.  
Север Ставропольского края. 2000 г. Фото А. Панченко*

Другая группа субботнических сновидений — сны на широко распространенный в крестьянской культуре сюжет о покойнике, пенящем живым на неправильное или неполное совершение погребального обряда<sup>14</sup>. Нередко в подобных рассказах (и меморатах, и фабулатах) умерший/умершая сообщает о том, что на него/нее надели не ту одежду (скажем, цветное платье вместо белого), забыли положить в гроб какой-нибудь предмет и т.п. Зачастую в финале рассказа это упущение исправляется (требуемую вещь закапывают в могилу либо «передают» с другим покойником), и равновесие между миром живых и миром умерших восстанавливается. Говорить о природе и функциях подобных нарративов можно было бы довольно долго. Я ограничусь лишь замечанием о

том, что они играют достаточно важную роль в сложном культурном процессе своеобразной «балансировки» отношений между живыми и их покойными родственниками.

По всей вероятности, ту же самую функцию выполняют и соответствующие сны у субботников (см. приложение 1, фрагмент 3), однако здесь мы наблюдаем два существенных отличия. Во-первых, в зафиксированных нами текстах нарушение обряда происходит в ситуации межконфессионального взаимодействия. В первом случае субботницу хоронят не *обрезанцы*, а русские (они же – «хохлы»), складывающие ее руки крестом. Из-за этого покойница снится своему мужу и «мучает» его. Во втором случае сына субботницы и *йера* хоронит бабушка отца. Похороны совершаются *по-йерски*, вследствие чего упускается один из элементов достаточно сложного субботнического погребения: умершему мальчику забывают или не хотят положить под голову матерчатую подушечку, набитую землей. Соответственно, явившись своей матери во сне, он сообщает, что бежит искать себе подушку<sup>15</sup>.

Вторая важная особенность этих рассказов в том, что в них либо отсутствует, либо плохо выражен мотив исполнения нарушенной нормы. Как мне кажется, это связано с тем, что идеологическое значение подобных сновидений выводит их за рамки собственно «семейной» проблематики. Они используются для поддержания и подтверждения групповой идентичности, репрезентируемой в данном случае посредством погребального ритуала. Поэтому сны такого рода сняты тем, кто оказался *ad marginem* субботнического сообщества и нуждается в дополнительной поддержке своего идентитета.

Итак, исходя из сказанного, можно предположить, что специфика пересказа сновидений в религиозной культуре субботников связана именно с поддержанием и репрезентацией социальной иерархии и социального управления внутри общины, а также групповой идентичности последней.



Трудно сказать, насколько это наблюдение может быть соотнесено с теми общими рассуждениями, с которых я начал свою работу. Однако представляется вполне очевидным, что социально-репрезентативная функция если не доминирует в религиозном фольклоре субботников, то, по крайней мере, играет в нем не последнюю роль. Вопросы соотношения практик и репрезентаций, а также приватного и публичного в повседневной деятельности различных социальных и культурных групп достаточно часто обсуждались этнологами и антропологами второй половины XX в. (начиная с Р. Бенедикт с ее дистинкцией «культуры вины» и «культуры стыда»<sup>16</sup>). Но, как мне кажется, именно в сфере изучения религиозного фольклора и так называемой «народной религии» эта проблематика разработана недостаточно. Думаю, что типологические особенности религиозной культуры субботников могли бы стать более понятными благодаря исследованиям в этом направлении.

### Приложение 1

#### *Фрагменты полевых интервью*<sup>17</sup>

Ставропольский край

Сентябрь 2000 г.

*Собиратели:* А.А. Панченко, С.А. Штырков

*Информанты:*

Информант 1 – М., около 70 лет, субботница, уроженка с. Привольное

Информант 2 – Р.А.Я., 1936 г.р., субботница, уроженка с. Навтлуг, старшая общины

Информант 3 – женщина около 60 лет, субботница

Информант 4 – Р.Я.И., 1928 г.р., субботница, уроженка с. Привольное, замужем за *йером*

Информант 5 – О.И.К., около 60 лет, субботница, уроженка с. Привольное

Информант 6 – Р.В., около 80 лет, *йерка*, уроженка с. Привольное <Аноп.> – информант не идентифицирован

**Фрагмент 1**

*Информант 1:* ...Умрёшь, придёшь к Богу на суд. Вот. Кто хорошо – он пойдёт в другу сторону – заработал. А хто плохо – он в другу. В прямую пойдёт.

*Информант 2:* Он другое спрашивает.

*Информант 1:* Я во сне видала...

*Информант 2:* Ну ведь сны не надо тут рассказывать.

*Собиратель:* Так расскажите, что вы видели во сне.

СОН 1 *Информант 1:* Мене показывают. Вот так яма большая, широкая, вот шире вот этой... Она ширина, а длинны... метров сто. И была пустая. Потом грит, – прыгни через ету, – а тады полтора метр ищё. Вот прыгни, вот такая места. Прыгни туда. Через канаву. А потом – через другую. Я думаю: «Ну как я буду прыгать?» Гляжу – женщина. Вот разлито мазут, вот так разлитый. Ровнелочко.

*Информант 5:* Смола.

*Информант 1:* Смола, мазут. Вот. Она как уйдёт туда! В эту яму. И вынырнула. Я дюж старалась угадать... Лет... шеесят ей тады было. А мы моложе были. Уйдёт – и нету. Оттуда вылазить – вот так от з галовкой текётъ, текётъ. Скоро стекает с ё. Ана <o>пять ушла.

*Информант 5:* Смола.

*Информант 1:* Смола. В смолу ушла. Потом я... Меня заставляеть тот голос – мужской – прыгать. Как буду прыгнуть? Ну, насмелилася. Как прыгнула! И через яму энту прыгнула. А тут перед... передо мной смола разлитая. Ну, вижу – вроде мелко, а ведь она уходит даляко! И я вот так прыгнула, встала, всё платье обглядела кругом. Себе. Ну – чистое. Ноги мои не попали в смолу. Вот. А я тогда: «Ну, слава Богу!» И проснулася. Вот показал вот. Тётъ Настъ живая была. Я ей рассказала. Вот это самое мать её такая хорошая. Да. Ей рассказала. Она говорить: «Вот Бог разумляе

тебе. Если будешь хорошо делать, ты обойдёшь это, не попадёшь. А если плох<о> будешь делать – вот туда пойдёшь тоже...» Эт сон какой – ето от Бога... сон. Вот за это мы говорим – тута... пойдёшь... куды... пойдём. Каждый знает, кто чё заработал. Туды и пойдёшь.

**СОН 2** *Информант 4*: У мене муж. Не велел. Я... у нас мама верущая. С детства. Дюж хотела молитца. Он не разрешал. А потом я вижу сон. Иду я по... Стёжка... ну вот такая. С доски. Не из чё – с доски прямо... Доска такая, пряменьки. Я иду-иду-иду, опа, подошла. О-о, а тут обрыв. От тут доска, а там опять стёжка пойдёт такая, мене опять надо туды итти. А я стою да говорю: «Бо-оже мой, да ка<к> же я буду прыгать, ноги-то каки-т косолядые. А ну прыгну да не попаду. И упаду». А тама, внизу – речка. Ну как – метр три. Внизу речка, прям вода чистеньки текётъ, голышики чистенькие, обмытые. А всерёд речки вот такая труба. Вот такая, вот такая, вот такая вот труба железная, вижу я её, туда. Думаю: «Ай, гля, прыгну да не... не попаду. Убьюсь, туды уйду, в голыши, упаду, убьюся!» Теперь подошёл ко мне человек, взял меня вот так вот за две ноги. Как я стояла вот так, за две ноги вот так вот взял. Как вот каменну куклу. И вот так вот перянёс на эту стёжку, г<ово>рит: «Иди». Я вот так вот оглянулася, не удивилась, ничё, оглянулася: он... Вот так волоса у няво, вот таки вот волоса, вот таки вот чёрны волоса... <предложение неразборчиво> Я так от оглянулася, и он ток – глюк! В эту в трубу. И ушёл. Я иду по этой стёжке. Иду-иду. Дак от стоит помещение. Вот не забыла вот, вот так вот вот всё помню сон этот, он мне явно приснилси. Или же Рая Кукуруза, иль Исак Шнеля, вот не могу сказать. В это в помещении крылышко обмёт... А паутина! Ани обмятают стены. А я го<в>орю: «Да дай я вам помогну». Они го<в>орят:

«Нет. Куды идёшь, туды иди».

<Анон.>: Это их работа.

*Информант 4*: И я иду, подошла – дверь. Открыл<а> дверь, сидит женщина. Вся вот так от в чёрном одетая вот так. А крычить, а крычить. А сидит она прям вот... Вот тут от, прям над дверью тут, на порожеку. А я грю: «Чадушко моя, ты теперче што ж кричишь? Чё тебе так уж трудно?» Ана ничё мне не от <неразборчиво>. Ток мне рукой от так, мол... А етот голос мужчин<ы> говор<ит>: «Иди, иди, пройдёшь!» А я дж боюсь, вот она сидит тута, а го<во>рю: «Боюсь, зацаплюсь ногой, да её ушибу!» А он гыт: «Иди, иди, пройдёшь». И я прошла этот дверь, вышел туды. Тута – о – таки деревья как дубья, а па... поляна такая чистая. И он го<во>рит: «Видишь, как хорошо!» – голос мне. Яго не вижу, но ток голос: «Видишь, как хорошо!» Г<ово>рю: «Да, вижу». «Благодаря, – г<ово>рю, – Бога <неразборчиво>», – прямо так резко. И сама себя разбудила.

Начала говорить людям, они грят: «Ет хорошо». «Ты, – г<ово>рят, – теперь, – г<ово>рят, – своему мужику скажи». Тады я сястре сказала, няне. Она пришла да г<ово>рит: «Пятро!». А он грит: «А?» «Ты тоже, – г<ово>рит, – такой же, как и мы. Почему ты Рае не разрешаешь молица? Не разрешаешь – каки грехи она нагрязить – всё у тебя от тут на шее будеть: и её, и твои. И ты будешь её несть. Эти всё...» И он с энтых пор: «Молися, а ток с дома никуды не уходи». Я говорю: «А куда я пойду? Я дома». И от с энтых пор он разрешил молица.

*Собиратель*: А вот во сне кто это был? Мужчина с длинными волосами.

*Информант 4*: Мущина? Мущина. Мущина мене перенёс. И вот Рае Фядотьевой начала я рассказывать,

она г<ово>рит: «Вот. Ты вроде как за йера вышел замуж...» А свякровь с роду она не пони... не молилася, ничаво не признавала... Она г<ово>рит: нету, нету ничаво. Она не верила ничаму. Вот...

<Аноп.>: Неверущая была.

<Аноп.>: Угли, го<во>рит, у етого, г<ово>рит, на языках будет гореть.

*Информант 4*: Была на языке уже дажё. Три года просидела вот так: не умирала и не отживлял... Три года! Вся высохла, вот такая была...

<Аноп.>: А там ещё выйдет...

*Информант 4*: А там ишо еща – наказанье будеть.  
<...>

СОН 3 *Информант 2*: ...Тоже сон, сон видала. Такой. Шла, как будто б, я с Привольново на Навтлух. А там же были эти комунарски сады – все знают их.

<Аноп.>: Да я знаю...

*Информант 2*: Это садами мы ж ходили – дорога была. Слухай, не перебивай. Вот садами дорога была. И я иду по ней на Навтлух. В Навтлуге народу там... Как общий двор был – сюда там – там народу столько много, столько много! Я иду. Дошла до половины этих садов – туда к Навтлугу.

<Аноп.>: Мать у ней там жила.

*Информант 2*: И вроде как будто б я... для себе мне надо сходить... Куда-то в леву сторону, там ну... ну как всягда она деряза, это <е>жавика, там камыш, такая трава всягда, всю жизнь она там растёт. Ну вот... туда сходить надо мене. Ой, схожу я туда, в эту сторону в леву, штобы для себе сходить. Тама... какой-то мущина... Не тама – он на дороге стоит туда. На дороге стоит. Но я ево не видала, я вижу после... Я сходила туда и выхожу на дорогу сюда. Стоить этот мущина. А когда я сходила туда, тама был змей. А

там змей – такой вот он... страшный. И когда... И он... А этот, я сходила сама туда, а мужчина стоит тут и смотрит на меня, этот мужчина. Я сходила и вышла оттуда. Оттуда вышла, он стоит, мужчина, смотрит на меня и дуж он дивуетца. Он отседа лицом ко мне на мою сторону... Смотрит на меня – дуж дивуетца. А я говорю: «А чё такое?» И сама я гляжу и он мужчина смотрит: этот страшный змей, што был тама... И от так гляжу: кверху он с земли поднялся наверх. Наверх поднялся, и так я его <неразборчиво> Мужчина гляди<т>, и я гляжу. Так он улетел. Теперь чё он мне говорить. А я говорю: «Ты чё это там дуж дивуешься?» А он говорит: «Мне дуж, – го<вори>т, – диковино, што ты вышла живая. Хто с это<й> дороги сюды ходил, ни одна душа не вярнулась: этот змей всех съедал! А от тебе он улетел, – говорить. – Вот ни одна душа, – го<вори>т, – ни отсед не выходили». И вот он див... Когда я сходила, он дивовался, го<вори>т, што я выйду оттуда, или нет. А когда я вышла, он го<вори>т... Я сама это говорю: «Чё это так дуже дивуеси?» А он говорит: «Мне диковино то, што ты вышла оттуда: как сходила, так и вышла... <неразборчиво> Хто ходил туда в эту сторону, – говорит, – ни одна душа живая оттуд не вышла. Всех, – го<вори>т, – он съедал! А ты, – говорит, – туда сошла, – го<вори>т, – так, а он, – го<вори>т, – от тебе <неразборчиво>...» Вот – дуж дивовался. И тогда я пошла я туда – к своим, к людям. И все люди глядят на меня оттуда, все люди глядят, што я сошла и вышла опять.

*Собиратель:* Тетя Рая, а как вы думаете, что это за мужчина был? Просто мужчина во сне?

*Информант 2:* Просто хто какие грешат, они туда ушли — и всё, безвозвратно.

*Собиратель*: А вот вообще часто люди видят во сне «тот свет»?

СОН 4 *Информант 3*: Ну, вощем – это мы ещё в Привольном жили. Ну тут я видала <неразборчиво>. Там я в Привольном по улице по знакомой иду как бы по делам. И мимо иду подруги. Ну зашла я подругу проведай. А как у нас там: не комната, а навес у них. У нас подругому – как у Ивановны. Может там были у Ивановны? Там навесы у всех вот такие <...> Вощем, захожу, а тама такая детская... эта... кровать, и её мать лежит больная. Она воще такая здорова вот такая была, хорошая, видна, красивая. Вот. Она в этой кровати лежит, а я: «Ой, какая она стала...» И всегда она... Живая была – всегда в белом ходила, светлая. А эта – какая-то тёмно одетая. И маленький – как дитё. Так лет двенадцать. А потом значить я с подругой переговорилась и ушла. Оттуда я уже должна зайти уже эту больную специально проведать. А поглядела я – это я вроде как к подруге зашла. Оттуда я захожу... поглядеть, и как-то... с правой стороны женщина так сидит, и вот так угнута. Я гляжу на неё... и вот она как-то вот так укрыта, и хочу я её угадать, и так я её и не угадала. Ну и подошла я к этой больной, гляжу я: она меньше, меньше, меньше... И сделалась совсем вот маленькая и получилась такая вот пластмассой – как вот как тазик стирають... Такая вот длинная, вот егористая как хлебница. Хлебницы бывают такие, а это таз такой и так вот егорками... И получилась она в этом тазику вот как кукла – вот такая маленькая. И там масло кипит, и она прям в масле, прям сипит – пшш! – как вот... И я вот так <г>оворю: «Ой, ой, за што она так?! За што она так кипит в масле?!» А эта посуда пластмассовая сама. Вот, посуда нетронутая... А она в этой ну в оде́же как... как куклочка, одетая в оде́же,

всё кипит... Не плачет, ничё, ничё не вижу... там... спокойно она это всё... Вот. А я говорю: «За што она так?!» Ну и как-то просыпаюся и думаю, как я знала, она такая была гостеприимная, хорошая, всё, видная, не знаю, во всём вроде бы хорошая.

<Анон.>: Наставница.

<Анон.>: Да не.

*Информант 3*: А как она тама, в душе у неё чё было – не знаю. Но страшно... Страшно, што невозможно страшно. Вроде как она за грехи отвечала – вот это в масле кипела. А как я её знала в живых – она была очень хорошая женьщина. Ну мож быть... Вроде и суббота у неё была, вроде она и справляла, а так не знаю, в чём она так согрешила <...>

**СОН 5** *Информант 3*: Ну ещё я сон тут видала. Это уже года полтора тоже мож быть тому назад. Вот в это стороне, только туда... Но дорога такая горна, вобще место горна такая. Вот. И там она узкая, дорога. И туда люди бягут вот бягом... вот... ну... Много людей. Прям толчком, погоняют. А оттуда камни здоровые летять на них. Вот. И всё – это больше я не помню... Теперь – оттуда в эту сторону. Значит, две дороги. По какой я дороге иду – это как ниже, а чуть повыше. Вот. И тута вот толчком все вот прям погоняют: бягом, бягом, бягом. В эту сторону. Вот. А тута в это... с правой стороны – дорога. Там тоже люди, и получилось как подвода. И получилось – вот я добягаю, тут вот так стена – метра два. А подвода – ну человек может быть как-нибудь переле<зет>, но подвода как проедет? И я вот думаю: «Как она проедет?!» Ну я туда дальше пробягаю, ета подвода – гыр, гыр, гыр – вроде как переехала. Ну как она могла переехать? Теперь в эту сторону – там уже низко – речка течёт. Течёт речка, и тоже: все голыши камни видно. С энтой стороны хто



вот так топнуть, кто вот ручки выглядывают, голова выглядывает – у кого как. И сюда ближе-ближе: кто вот так, кто вот так, кто вот так. А сюда с краю – прям от на голышках люди вот так сидят: ноги протянутые и в воде вот на голышках сидят. А вода течёт, а они плывут. Вот так вот на самом деле на голыш сядешь – не поплывёшь. А во сне вот видишь как: вот на голышах сидять и плынуть вот так. А в эту сторону – там и хляпочуть, и топнуть, и кто как. Вот. И... И мы тут дальше как бегали-бегали, получилось нас как там... мало. Меньше-меньше-меньше людей, и получилось два мужчины и я. Два мужчины как-то... бороды, и они пожилые. Доходят примерн... вот такие они... небольшие, небольшой кружок, водичка как источник. И они подходят умываюца и молюца. Один-та и другой. Потом я тоже подошла умылася и... как вот не помню, какую я молитву прочла. Маленькую молитву прочла. Я даже щас не помню, какую. А потом: «Моисей, Моисей, Моисей», – и просыпаюся я. Уже я проснулася на самом деле. И вот этот: «Моисей, Моисей». И не пойму – вот очнулася, всё, и вроде как во сне это: «Моисей». А потом по-настоящему я уже как-то... «Ой, чё это такое – Моисей, к чаму Моисей?» А помню, вот, я просыпаюся, я помнила, какую молитву я прочла наизусть. Помолилася. А вот эт «Моисей, Моисей»: «Ой, к чаму, зачем эт Моисей, чё такое Моисей?» А потом после думала-думала, говорю: «Это, наверно, надо мене Моисееву молитву выучить» <...>

*Собиратель:* А Моисеева молитва – это какая?

*Информант 3:* Молитва Моисея, человека Божия: «Господи, наш прибежище, из рода в род. Когда ещё не родились горы, не устроен была земля-вселена, от века и до века Ты Бог...» Продолжи, Рая, ты <...>

СОН 6 *Информант 1*: Вот, говори, сон зачем рассказывать. Вот сон недавно. Отец умер. Вижу во сне, вот с каким я сыном шас. Он всё слушал и слушал, и конечно говорила, всё. А теперя ездеит и включает. Например, свет. В субботу, в субботу. За субботу, говорю. И вижу во сне: идём мы в-на гору, в-на горку с нём идём. Вядут за руку яво. Вядут за руку, на горку залезли, и пошли плиты. Плиты. Вот эти плиты, настоящие вот. На <неразборчиво> кладуть, разной. Плиты, опрелые плиты. А там яма – видать. Если упадёшь, в яме... Выложна она кирпичом жжёным, вот красным. Если упадёшь туды, там всяки мусоры, убьёсси сразу вот. Это вот можё год-полтора я видала давно. Теперь это... Идём, идём, идём. Доходим. Мало осталось. Два метр пройтить осталось!

<Аноп.>: А с кем идёшь?

*Информант 1*: С Мишей, с Мишей. А папаша умер. Папашка как умер. Стары умер, а я помню, как он был молодой, полно<й> такой, ну, здоровой. И сразува: он оторвалсы эт дитё мой... Пошла капуста тада. Капуста – вилочки. Зелёны капуста, вилочки. И он оторвался и упал туды. И я – ну знаете, жалко – хотел прыгать туды, за ём. Как отец руку так протянул, как дёрнул мене! Два метр я... улятел к нему, к отцу – на... на дорожку на хорошую. И говорит... Када он выдернул, г<оворит>т: «Тебе туды нельзя». Я проснулася, я сразу сон... (?) Он ничё не стал слушать. По субботам ездеит, включает. Вот отец мене и дёрнул: «Тебе туды нельзя». На ету стёжку поворот.

<Аноп.>: Оторвался.

*Информант 1*: Оторвался он от мене. Он действительно: рускаю взял. Взял, ну... венчали ево. И всё.

<Аноп.>: Раз жанился – перьменился...

*Собиратель*: В церкви венчался?

*Информант 1:* Ну, венчали тута. Мужик венчал. Кум...

*Собиратель:* А, по-субботнички.

*Информант 1:* По-своему, по-своему.

### **Фрагмент 2**

*Информант 2:* ...Есть он просто сон, всякие сны бывают, а есть сон от Бога. Когда если есть, то увидел сон, проснулся – сразу тебе вразумление от Бога. Значит прилагай ево, размышляй: чё к чему этот сон. А если прост – мало сколь сны видишь за ночь сколько разных. А есть сны – в заблуждение <неразборчиво>. Что зеркало вот видишь, то и сны. То прочь от них. Это... Сны много ввели людей в заблуждение. А какой от Бога, то прилагай ево к сердцу. Он вразумлён, сразу вразумляет: чё к чему. Сразу понятно, какой если от Бога сон. Начнёшь: чё можно людям сказать – расскажешь, чё нельзя – значит не говоришь <...>

*Собиратель:* А умершие снятся во сне?

*Информант 2:* Да умершие постоянно снятца. Постоянно снятца. И снятца, какие хорошо заработали, какие плохо заработали. Какие молютца, а какие сидят, какие поють. А какие навытяжку отвечают. Каки в смоле, какие... Всякие. Кто в чем повинен. Ево и понаружи уже... знаешь, када жил, например, он человек. Ево понаружи знаешь. Да, вот он, вроде, ага, грех боялся, и сон хорош про него. А какой он ничево не справлял – про нево и сон такой, што он заработал.

### **Фрагмент 3**

*Собиратель:* А вот бывает, что умершие снятся и вот жалуются, что там неправильно похоронили...

<Аноп.>: Да, бывает.

*Собиратель:* Расскажите, пожалуйста.

<Анон.>: Вот уехали наши с Привольного, говорили. Они наши, как мы – и мужик, и она. Уехали в Краснодар, короче. И он похоронил... Жена умерла. Там свои есть, он не сказал, не сказал своим. Позвал от... ну, местных.

<Анон.>: Соседей.

<Анон.>: Ну местных, какие живут.

<Анон.>: Хохлов.

<Анон.>: Не хохлы они, русские и всё... Хохлы, но украинны.

<Анон.>: Украинцы.

<Анон.>: Ну, в общем, это – своих, местных.

<Анон.>: Это не обрезацев, значит, хохлов.

<Анон.>: Да, да. И вот это: позвал, искупали, руки крестом положили и всё. Её сделали... Пока наши услышали, он похоронил её. И как она снитца в нево когда она умерла и до нынешнего дня. Он тады пошёл тама к старшей – конечно она старе нас – Настя Жабина. К ней: «Тётъ Насть, помолися за Надю. Помолись за Надю. Она меня и надоела уже и вот мучает вот... Вот эдак, вот эдак...» За чего? Она приходи, ево мучает, потому што он своим не сказал, не похоронили <неразборчиво>. Руки крестом положили, крест – поставили, не поставили – я не знаю, но... По-русском настояще...

<Анон.>: Это Шкуринский, наверно, да?

<Анон.>: Ну, Йосиф <...>

*Собиратель*: И не перезахоронили, нет?

<Анон.>: Не. И вот он, вот так...

*Информант 4*: У меня дитё помер, четыре годик ему было. Ну вот, свякрови дом не было. Я на квартире была. Жила. Он захворал и захворал. Я к маме перешла к своей. Ну, мама – суботница. Он болел. Корь напала на нево, напала, напала и она ево съела. Вынесли ево на двор...

<Анон.>: По-суботницки.

*Информант 4:* По-суботниці. Ну, наказали, свякровь уехала ни в <неразборчиво> Нихто об ей не знает, где она, чё она. Наказали яво бабушке, вот мово мужа бабушка была, отцова мать. Стареньки она уже была. Пришла она. Пришла. Молодец, она хороша была... баба. Пришла. Ну как от по-йерскому: взяли ево, оне мене рассказала: «Рая, вот так, вот так. Раздень ево». Раздела я ево, обтёрла всё чистеньки тряпочкой. Она воды подала мене, всё, она принесла ведры <...> Облила с трёх, это, ведёрочков яво всё, встойма яво станила, над ванной обмыла, всё. На нём как была рубашонка, штанишки и шапочка. Надели это. И она... У мене ничё не было. Тады вот жили трудно мы, чяжело. Ничё не было. У мене были две пелёночки беленькии. Вот она тады, я маме сказала, она пошла из сундука принясла их. Вот она их баб взяла, обёрток сшила из этих из пелёночков. И завярунули мы ево. Вот не могу щас сказать: ли в тридцать днях, ли в семи днях... Не могу сказать, не запомнила. Вижу во сне: иду я вроде <неразборчиво>. Глянул: мой дитё бегеть. В этих в обёртку. Беленький. Да. Голенький [существенно понизив голос]. Вот я не видала, а чувствую сама. Я вот чувствую: он голенький, ток в одним в обёртку. Бегёт. А када хоронили, и мама моя чё-т говорит: «Не догадалася, – говорит, – у вас делаю – вот у йеров делают – так-то не делают!» Сумочку вот насыпать землю и под головку положить. Ни мам не догадалася, ни бабка эта не догадалася. А я сроду не знала. Мене было там двац три года. Молодая была.

*Информант 6:* У нас даже и на глаза землю кладут.

*Информант 4:* А говорю: «Ты куды бегёшь, сынок?» А он го<во>рит: «Подушку искать». Эт истинна правда. На мне, на мне вот эт-от испыталось. «Подушку искать», – го<во>рит.

<Анон.>: Не дали под голову.

*Информант 4*: Не положили под... Под головку не положили землю.

*Собиратель*: А что в таких случаях-то делать? Уже всё?

*Информант 4*: Уже всё. Это уже всё, конечно. Мож быть вот отрыть и положить...

## Приложение 2

### *Духовный стих о расставании души с телом* («Ой вы голуби сизокрылаи») <sup>18</sup>

Ставропольский край

Сентябрь 2000 г.

*Собиратели*: А.Л. Львов, А.А. Панченко, С.А. Штырков

*Исполнитель*: Р.А.Я., 1936 г.р., субботница, уроженка с. Навтлуг, старшая общины

– Ой вы голуби сизокрылаи,  
Куда вы летали, чево вы видали? (2)

– Мы летали, мы видали,  
Как и душа с телом и расставала(ла)ся. (2)

Расставалася, распроща(га)лася,  
Расставала(га)ся, распроща(га)лася.

«Тебе белой теле а в(ы) земле лежать,  
А мене-та души – на суд Божий иди». (2)

Повели душу да на первой гору:  
А на первой горе там огонь горит. (2)

Там огонь горит, разгораетца –  
Грешную душу дожидаетца. (2)

Повели душу на вторую гору:  
На второй горе там(а) черви кипят. (2)

Там(а) черви кипят, раскипаютца –  
Грешную душу дожидаютца. (2)

Повели душу да на третью гору:  
А на третьей горе с(ы)мола да кипит. (2)

С(а)мола кипит, раскипаетца –  
Грешную душу дожидаетца. (2)

Повели душу на четвёртой гору:  
На четвёртой горе там столы стоят. (2)

Там столы стоят, судья Божи[и] сидят –  
Осудили душу в с(ы)моле кипеть. (2)

Благословен Превечный во веки.  
Аминь и аминь.<sup>19</sup>

### Примечания

<sup>1</sup> Основные историко-этнографические материалы о культуре и религиозных практиках русских субботников см.: *Варадинов Н.* История министерства Внутренних дел. Т. VIII. История распоряжений по расколу. СПб., 1863. С. 87–99, 271–281, 364–365, 442–444, 624; *Майнов В.* Странная секта // Сборник «Недели». Русские общественные вопросы. СПб., 1872. С. 230–252; *Попов К.* На молитвенных собраниях у субботников (Из дорожного дневника) // Странник. 1877. Т. II. Май. С. 183–211; *Астырев Н.* Субботники в России и в Сибири // Северный вестник. 1891. № 6. Отд. II. С. 34–70; *Жабин И.* Селение Привольное, Бакинской губ., Ленкоранского уезда // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1900. Вып. XXVII. Отд. II. С. 42–94; *Молоствова Е. В.* «Иудействующие» в русском сектантстве // Пережитое. СПб., 1911. Т. III. С. 231–263; *Бондарь С. Д.* Секты хлыстов, шалопутов, духовных христиан, Старый и Новый Израиль, субботников и иудействующих. Краткий очерк. Пг., 1916. С. 89–95; *Дымищ В.* Этнографическое описание села Привольное // Материалы Шестой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. М., 1999. Ч. 2. С. 71–85. Более подробную библиографию см.: *Буткевич Т. И., прот.* Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 383.

<sup>2</sup> Очевидно, что термин *йер* вторичен по отношению к *гер*, что, в свою очередь, указывает на первоначальный «прозелитический» характер идентичности этой группы. Столь же очевидно, что метаморфоза *гер* ?

*йер* вызвана особенностями употребления фрикативного «г» перед дифтонгом в начале слова. В качестве конфессионалима термин *гер* использовался этнографами конца прошлого века, однако его фонетическая аутентичность вызывает сомнения. Так, В.Н. Майнов транскрибирует это самоназвание как *хер*: «И Мысей-пророк хером был, и Самуил, первый священник, тоже хер...; хер все одно, что праведник...» (Майнов В. Странная секта. С. 233–234). Несмотря на то, что некоторые современные исследователи продолжают называть представителей этой группы *герами* (Дымшиц В. Этнографическое описание села Привольное; Разумовская Е. О фольклоре иудействующих (предварительные наблюдения) // Материалы Шестой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. М., 1999. Ч. 2. С. 52–70), в дальнейшем я буду придерживаться термина *йер*, употребляемого моими информантами и представляющегося вполне аутентичным. О его устойчивости говорит, в частности, субботническая дразнилка «Йер – говна ел», записанная нами в 2000 г. в Ставропольском крае и основанная именно на созвучии «йер» и «ел».

<sup>3</sup> См. статьи А.Л. Львова и С.А. Штыркова в настоящем сборнике.

<sup>4</sup> Дуглас М. Чистота и опасность / Пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. Баньковской. М., 2000. С. 24.

<sup>5</sup> Там же. С. 25.

<sup>6</sup> Ср. соображения А.С. Лаврова, который, вслед за немецкими историками, применяет к истории старообрядчества начала XVIII в. понятие конфессионализации: Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 65–66.

<sup>7</sup> Важно подчеркнуть, что крестьянская рецепция Пятикнижия в принципе могла и не подразумевать никаких ассоциаций с представлениями об иудеях и иудаизме, поскольку слово «иудей» в Пятикнижии не упоминается ни разу, а слово «еврей» – всего 15 раз. Вместе с тем, негативные религиозно-мифологические коннотации связаны в восточнославянском фольклоре именно с этноконфессионалимами *жид*, *еврей* и *иудей* (юдей).

<sup>8</sup> Полевые исследования, обеспечившие материал для настоящей работы, были проведены А.Л. Львовым, С.А. Штырковым и автором этих строк при финансово-организационной поддержке центра «Петербургская иудаика». Пользуюсь случаем выразить благодарность В.А. Дымшицу за помощь в осуществлении полевых исследований.



<sup>9</sup> См. *Панченко А.А.* Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках // Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова. М., 2002. С. 9–25.

<sup>10</sup> *Небжеговска С.* Сонник как жанр польского фольклора // Славяноведение. 1994. № 5. С. 67–74; *Niebrzegowska S.* Polski sennik ludowy. Lublin, 1996; *Гура А.В.* Снотолковательная традиция полесского села Речица // Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова. М., 2002. С. 70–94.

<sup>11</sup> Ср. замечания, высказанные по этому поводу М.Л. Лурье: *Лурье М.Л.* Вещие сны и их толкование (На материале современной русской крестьянской традиции) // Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова. М., 2002. С. 26–43.

<sup>12</sup> Все наши информанты, рассказывавшие о сновидениях, – женщины, составляющие «религиозный актив» общины. Однако, не располагая необходимыми сравнительными данными, я не берусь судить о гендерной специфике религиозной культуры субботников.

<sup>13</sup> О русских обмираниях в последние годы писали довольно много. См.: *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 458–460; *Лурье М.Л.* *Тарабукина А.В.* Странствования души по тому свету в русских обмираниях // Живая старина. 1994. № 2. С. 22–25; *Пигин А.В.*, *Разумова И.А.* Эсхатологические мотивы в русской народной прозе // Фольклористика Карелии. Сборник научных статей. Петрозаводск, 1995. Вып. 9. С. 52–79; *Толстая С.М.* Полесские «обмирания» // Живая старина. 1999. № 2. С. 22–25; *Шевченко В.Ф.* «Велел Господь показать тебе...» // Живая старина. 1999. № 2. С. 27–29; *Паунова Е.В.* Обмирания у липован // Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова. М., 2002. С. 181–197; *Толстая С.М.* Иномирное пространство сна // Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова. М., 2002. С. 198–219; *Никитина С.Е.* Сны и обмирания у духоборцев // Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова. М., 2002. С. 220–226; *Чередникова М.П.* Письменная традиция обмираний // Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова. М., 2002. С. 227–246.

<sup>14</sup> В «Указателе сюжетов сибирских быличек и бывальщин» В.П. Зиновьева (цитирую по электронной версии, опубликованной на интернет-сайте «Фольклор и пост-фольклор: структура, типология, семиотика»: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev2.htm#12>) варианты этого

сюжета учтены под номерами *ГШ 10* («Покойник приходит за принадлежавшей ему вещью») и *ГШ 1а* («Покойник требует совершения необходимого обряда: является (плачет), просит отпеть его (помянуть, постоять у гроба»)). Севернорусские варианты см.: Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О.А. Черепанова. СПб., 1996. С. 30–32 (№ 45–48).

<sup>15</sup> Я не берусь делать какие-либо окончательные выводы о генезисе погребального обряда субботников. Предполагаю, однако, что на него оказали влияние разные ритуальные традиции (в частности, великорусские и иудейские). Укажу следующие характерные черты субботнических похорон: камерное погребение (гроб помещается в яму, перекрытую сверху досками. землю насыпают на доски; поэтому могилы субботников выделяются объемом и высотой земляных насыпей), отсутствие дна у гроба (вместо дна прибиваются планки, на которые кладется тростник); положение рук (вдоль тела), меридиональная ориентировка могилы, «подушечка» с могильной землей под головой усопшего. Сопоставление наших полевых материалов и описания погребального обряда субботников, составленного И. Жабиным в 1900 г., показывает, что в течение XX столетия этот ритуал практически не изменился: «Когда видят, что человеку остается жить недолго, стараются не допустить, чтобы смерть произошла в доме, а потому выносят умирающего на двор; если погода ненастная, то его помещают в заранее приготовленной палатке; в этом прибежище умирающий и остается до своей кончины. В последние минуты при больном сидит кто-нибудь и читает из библии или псалтири... В день, назначенный для похорон, собираются родственники и знакомые; если же умерший был видный человек, то приглашают еще почетных членов "кагала". Многие из гостей принимаются тотчас же за работу: одни делают гроб и носилки (примечание: Гроб делается без дна: вместо него прибиваются поперек планки, которые покрываются слоем камыша...), другие памятник, третьи режут скотину и птиц для поминального обеда и пр.; наиболее почетные садятся за чтение псалтири и читают вплоть до положения умершего в гроб. Женщины тем временем шьют для умершего белый коленкоровый саван и мешочек под голову, а если это мужчина, то еще порты, чулки и шапку. Обрядивши таким образом умершего, те же лица кладут его в гроб, лицом вверх, руки вдоль тела... Принесли гроб на кладбище, его ставят над северным краем могилы и открывают, чтобы взглянуть последний раз на умер-

шего, при этом насыпают мешочек могильную землю (сгребая землю тыльной стороной руки) и кладут под голову мертвеца; после этого гроб закрывают и спускают в могилу на длинных кусках холста... Обряжавшие умершего освобождают холст, который у них и остается. Сверх гроба, на небольшом от него расстоянии, утврждаются доски на перекладинах, образуя подобие склепа; затем могилу засыпают землю и ставят памятник; поверх образовавшегося холмика кладут еще срубленные ветки держи-дерева и приваливают их землею, для предохранения от скота. Выступают чтецы и, обратясь на юг, читают псалом 89, потом умывают руки привезенной водой и едят хлеб с изюмом. С кладбища все идут в дом умершего на поминальный обед, по окончании которого читают заупокойные молитвы и поют жалобным тоном псалмы» (*Жабин И.* Селение Привольное... С. 78–80).

<sup>16</sup> *Benedict R.* The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. Boston, 1946. P. 222–227.

<sup>17</sup> Условия экспедиционной работы в данной общине не позволили идентифицировать биографические данные всех информантов. По просьбе наших информантов я не указываю их имена и точное место проживания. Во всех публикуемых текстах «г» означает «г» фрикативное. В квадратных скобках даются комментарии, касающиеся манеры и обстоятельств публикуемого рассказа.

<sup>18</sup> Духовный стих о расставании души с телом («Два ангела», «Два голубя» и т.п.) довольно широко распространен в народной религиозной поэзии. Генетически он восходит к популярному в средние века легендарному сюжету о споре души и тела (см.: *Батюшков Ф.* Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. СПб., 1891. С. 126–153). По всей видимости, этот стих был достаточно популярен среди последователей разных толков русского старообрядчества и сектанства. Он известен у хлыстов и скопцов в XVIII в. (*Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 449–450, 462, 474), у духоворцев на рубеже XIX и XX вв. (Материалы к истории и изучению русского сектанства и раскола / Под ред. В.Д. Бонч-Бруевича. СПб., 1909. Вып. 2. С. 298, № 402), у старообрядцев Прибалтики (*Философова Т.В.* Духовные стихи в рукописной традиции Латгалии и Причудья (По материалам собраний Древлехранилища ИРЛИ) // Русский фольклор. СПб., 1999. Т. XXX. С. 444) и Поволжья (Духовные стихи. Канты (Сборник духовных стихов Нижегородской области) / Сост., вст. ст.,

подгот. текстов, иссл. и комм. Е.А. Бучилиной. М., 1999. С. 357–359), у молокан (устное сообщение С.Е. Никитиной). Публикуемый текст отличается от известных мне вариантов сравнительно подробным и, так сказать, «натуралистическим» описанием загробных мучений, а также полным отсутствием перечня прегрешений, за которые душа осуждена кипеть в смоле.

Цифра (2) после строки означает повтор этой строки без лексических и фонетических вариаций. Круглыми скобками отмечаются огласовки согласных и слоги, добавляемые исполнителем при пении. Квадратными скобками обозначены восстанавливаемые части слов. «Г» везде означает «г» фрикативное.

<sup>19</sup> «Благословен Превечный...» – устойчивая формула, завершающая исполнение религиозных песнопений у субботников. Публикацию того же текста (в несколько иной редакции) и нотную расшифровку напева см.: *Разумовская Е.* О фольклоре иудействующих. С. 70. Подобные формулы известны и в песенных традициях других направлений русского сектантства. Так, некоторые хлыстовские и особенно скопческие общины использовали в своих религиозных песнопениях заключительную формулу «Богу слава, честь, держава. / Во веки веков, аминь».

*Алла Соколова (Санкт-Петербург)*

### **Образ города в представлениях жителей малых городских и сельских населенных пунктов Подолии**

Посещение сельскими жителями расположенного поблизости малого города – рынка в базарные и ярмарочные дни, приходского храма в праздники – способствовало формированию у них образа городского пространства и представлений о его структуре.

Рыночная площадь/улица – главный функционально значимый элемент планировочной структуры городского центра<sup>1</sup>, и потому пространство рынка, окрашенное праздничным разгулом ярмарки, позволяло городу представлять в глазах селян «страной обилия», архитектурически связанной с «тем светом» (Пропп 1986: 290). Культовые здания – важные доминанты пространственно-планировочной структуры города, определяющие его силуэт, и потому в некоторых фольклорных текстах город – приходской центр целой округи – и храм практически неразличимы<sup>2</sup>.

Хотя для обитателей городских предместий и окрестных сел пространственный образ города не исчерпывался образом городских укреплений, последний оставался ключевым для семантической маркировки городского пространства как чужого. В то же время городские укрепления или ландшафтные границы, обеспечивающие замкнутость городского пространства, воспитывали «идеального горожанина», для которого оппозиция внутри / снаружи была бы осмыслена не столько как в собственном доме / снаружи, но как в городе / за городом<sup>3</sup>.

Переселение из села в город (даже если этот город является всего лишь местным торговым центром) можно рассматривать как ситуацию переходного типа, запускающую «механизм обрастания пространства <новым> содержанием»

(Байбурин 1983: 19). «Новый горожанин» постепенно пересматривает семантическую маркировку пространственной структуры города, даже если он, проживая в предместье или соседнем селе, регулярно бывал в этом городе.

Очевидно, что чем глубже были социокультурные различия между населением города и его окружи, чем острее чувствовали сельские жители чуждость городской жизненной среды, тем сильнее была заинтересованность «новых горожан» в диалоге с носителями традиций городской жизни или, в случае если в глазах первых эти традиции были обесценены, – в кардинальной реконструкции как социокультурного пространства, так и предметно-пространственного окружения.

Во многих городах Восточной Европы «дихотомия города и деревни» осложнялась этнической и конфессиональной конфронтацией (Мельников 1999: 151). В малых городах Подолии, как и всего Западного края Российской империи, торговый центр, компактно заселенный евреями, – штетл – был иноэтническим анклавом по отношению к украинским и польским предместьям и селам<sup>4</sup>. Такая картина расселения сложилась в этом регионе еще до его присоединения к России, произошедшего в результате разделов Польши. В XVIII в. именно евреи сыграли важную роль в реурбанизации восточных окраин Речи Посполитой, разоренных казацко-крестьянскими войнами (1648–1672 гг.) и турецкой оккупацией (1672–1699 гг.).

Компактное расселение евреев в городском центре способствовало возникновению представления о преобладании еврейского населения в малых городах Подолии уже в начале XVIII в.<sup>5</sup> Это представление, первоначально неверное, не только отражало тенденцию к увеличению доли евреев среди горожан, но и само формировало картину расселения евреев в городе или местечке: стремление еврейских купцов и ремесленников жить в торговом центре не противоречило



*Общий вид подольского местечка Сатанов со стороны еврейского кладбища. Фото первой четверти XX в.*



*Общий вид подольского местечка Сатанов со стороны еврейского кладбища. 2001 г. Фото А. Соколовой*

потребности еврейской общины в организации обособленного жизненного пространства. В конце XIX в. о любом малом городе в Подолии можно было сказать, что «он населен преимущественно евреями, которые придают жизнь его внутреннему быту и оживляют торговлю и промышленность...» (Афанасьев (Чужбинский) 1893: 255).

Украинское мещанство в этом регионе проживало, как правило, на окраинах штетла – в обширных предместьях, сочетало занятия надомным ремеслом с огородничеством и садоводством, а нередко и с земледелием, но не с торговлей, как евреи. Потомственные украинские мещане сохраняют почтительное отношение к земледелию, хотя осознают себя принадлежащими к той социальной группе, для которой оно не было основным занятием. Они признают справедливым отчасти ироническое отношение к себе сельских жителей.

*До сих пор дразнят – а, вы были мещане... Ну вот раздают землю – бери сколько хочешь. Тот берет, тот берет, а кто-то нет. <Большинство осуждает> – а, вы – мещане.* (Л.И. Лейкина, 1946 г.р., Сатанов, зап. А.В. Соколова. 2001 г.)<sup>6</sup>.

*Миньковские кошкеды. Мы все покупали. Раз мы покупаем, значит, мы кошкеды...* (В.Ф. Майстрюк, 1924 г.р., Миньковцы, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).

Чувство зависимости от евреев приобретало в сельской среде гипертрофированные формы: евреи «весь мир ограбили, сияние солнца, и ключи райские захватили»<sup>7</sup>. Представления украинских мещан о евреях более многомерны, личный опыт повседневного общения придает этим представлениям объем. В стремлении установить диалог с евреями проявляется желание украинских мещан примкнуть к большинству, диктующему стиль жизни города, и за счет этого осознать себя полноценными горожанами.

*Я дружила с евреями..., потому что наши <украинцы> что-нибудь придумают <как-нибудь обманут>, и сейчас, и*



*раньше: то я <с ними> не любила дружить, а все <дружила> с евреями»* (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов).

Умение произнести нескольких фраз на идише оценивается потомственными мещанами как своеобразные «светские манеры», осведомленность в ритуалах еврейских праздников преподносится как доказательство принадлежности к городскому сословию. При этом в фольклорных нарративах акцентированы непривлекательные черты этих ритуалов: вместо организации торжественной похоронной процессии евреи переносят покойного на кладбище бегом; балдахин, под которым находятся жених и невеста во время свадебного обряда, устанавливают на том месте, куда выбрасывают мусор (например, М.В. Буряченко, 1939 г.р., Шаргород, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).

Социальные, этнокультурные и профессиональные различия способствовали периодическому возникновению острых конфликтов между мещанами-украинцами и евреями.

Смысловые характеристики исторически определенных отношений между евреями и украинским мещанством были ярко выражены в кардинальных отличиях традиционной рядовой застройки штетла и украинских улиц предместья. Вплоть до Октябрьского переворота домостроительную практику малых городов в Российской империи определяли не столько официально признанные нормы и стандарты, сколько бытующие в традиционной культуре представления о надлежащем устройстве дома. Строительство дома, даже если оно велось небольшой артелью, в полной мере контролировал сам домовладелец. Такой «средневековый» характер застройки обеспечивал преемственность домостроительных традиций.

В отличие от украинского мещанского дома, еврейский дом, типичный для рядовой застройки штетла, практически не испытал влияния со стороны домостроительных традиций

сельской округи. Традиционной культурой штетла были «канонизированы» основные черты архитектуры ренессансного бюргерского дома, предназначенного в первую очередь для торгово-ремесленной деятельности и только во вторую очередь для жилья, как соответствующие надлежащему устройству еврейского дома.

Традиции бытовой культуры польско-литовских евреев сложились в рамках европейской городской цивилизации. Консерватизм этих традиций позволил штетлу воспроизводить морфологию архитектурной среды укрепленного города в протогородских образованиях, каковыми являлось большинство штетлов по уровню своего экономического развития даже в начале XX в.

Замкнутость планировочной структуры штетла, важная роль здания синагоги в его градостроительной структуре, высокая плотность рядовой застройки, а также интерьерный характер уличных пространств выступали теми морфологическими признаками, благодаря которым архитектурная среда штетла соответствовала в представлениях его обитателей образцу комфортного жизненного пространства.

Кровавые погромы во время Гражданской войны были причиной обнищания штетлов. После свертывания НЭПа штетл окончательно утратил черты местного торгово-ремесленного центра. На рубеже 1920-х–1930-х гг. началась трансформация его саморегулирующегося городского организма в «поселенческое приложение» к индустриальному предприятию (Сенявский 1999: 158–162). Форсирование индустриализации региона потребовало мобилизации основной массы населения – крестьянства – и воплощения в жизнь новой урбанизационной модели – советского поселка городского типа. Он должен был выступить альтернативой штетлу – «городу прошлого». Советские школьные пособия 1930-х гг. пред-

ставляли такой город в виде западных столиц «капиталистического рабства»<sup>8</sup>.

Глубокие различия между тем стилем жизни, который соответствовал новому социальному образцу, и прежними традициями штетла обесценили в глазах «новых горожан» культурные коды исторической архитектурной среды. Судя по тому, что дома, традиционные для рядовой застройки штетла, уцелели до настоящего времени только в тех населенных пунктах Подолии, еврейскому населению которых удалось пережить войну, сами по себе еврейские дома в послевоенные годы не были признаны ценным ресурсом ни властями, ни украинским населением.

Переселенцы из окрестных сел, устремившиеся в это время в поисках работы в поселки городского типа и районные центры, получали государственные квартиры в национализированных домах, до войны принадлежавших евреям. Новые хозяева не рассматривали эти дома как постоянное жилье и не содержали их надлежащим образом. Дома быстро приходили в аварийное состояние. В настоящее время на их месте – пустыри или постройки 1950-х–1970-х гг.

Значительные фрагменты традиционной рядовой застройки бывших штетлов уцелели только в той части Подолии, которая находилась в румынской зоне оккупации (некоторые районы Винницкой и Одесской областей по современному административному делению), где не проводилось акций тотального уничтожения евреев. Здесь замещение еврейского населения украинским приобрело обвальный характер только в 1990-е гг., когда началась массовая иммиграция в Израиль, США и Германию.

В настоящее время, когда модель поселка городского типа эпохи «социалистического строительства» уже разрушена и отчасти дискредитирована, процесс формирования

приемлемой модели жизни малого города способствует возобновлению интереса к традициям штетла как среди потомственных украинских мешан, так и среди «новых горожан» – уроженцев окрестных сел.

## **I. Представление о штетле как о «чужом» пространстве**

### **1. Образ города как «иног царства» в современных представлениях о штетле**

Типологическое сходство позволяет самым разным городским поселениям, независимо от их размеров и архитектурно-топографической организации (и столичному городу и «рыночному местечку»<sup>9</sup>), выступать в фольклорных текстах в качестве расположенного «между селы» ритуального царь-града (Ерофеева 1996: 274–275). Очевидно, что в образе «иног царства» город предстает за счет обособления – детерриториализации.

Представление о том, что городские поселения обладают собственным прошлым, которое лишь отчасти связано с прошлым региона, широко распространено среди жителей поселков городского типа и райцентров, которые до установления советской власти имели статус города или местечка. Возникновение таких городов принято считать результатом особого, из ряда вон выходящего события, например, случившегося в «древности» турецкого нашествия. (В результате нападения Османской империи на Польшу Подолия находилась под турецким управлением с 1672 до 1699 г.) Урбанизация края не осмыслена как закономерный процесс, обусловленный потребностями цивилизационного развития<sup>10</sup>.

В роли демиургов-исполинов эпических, «допотопных» времен выступают «турки». По общему мнению, «турками» не только устроены подземные ходы, но и возведены все монументальные «древние» здания и сооружения: замки, церкви, костелы и синагоги.

*Тут раньше когда-то жили турки. Турки строили тут по Шаргороду у нас великие подвалы, такие проходные, что, говорили, через речку... Под домами полно есть..., турки жили, но уже не за мою память... (Н.А. Лоянич, 1931 г.р., Шаргород, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).*

*[Крепость] турки строили. От крепости через речку туда – в ту сторону – подземный ход есть, вот <...> То ж крепость турецкая и валы. [Называют] «турецка крепость» да и все (Н.А., 1926 г.р., Сатанов).*

*Здесь турки были... Они церковь строили, очень крепкие дома строили... Построили церковь и синагогу. Сколько (вот война была) снарядов попадало – дыры есть, а не могли развалить (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов).*



*Ратуша в Городковке (Винницкая обл.), называемая местными жителями «Турецкой тюрьмой». 1999 г. Фото А. Соколовой*

Происхождение названия подольского города Сатанов принято связывать с фразой на «турецком» языке<sup>11</sup>. Древность города – единственный факт его истории, значимый для сельской округи.

*Сатанов-то исторический... сто раз руновался и сто раз выстраивался... Говорят, что по истории он старше Москвы (Н.А., 1926 г.р., Сатанов).*

Большинство жителей малых городов и районных центров не осознают себя наследниками традиций городского стиля жизни. Показательно, что установленные польскими магнатами в своих городах памятные стелы (например, в Меджибоже и Тульчине), которые в краеведческой литературе именуются «столпы Магдебургского права»<sup>12</sup>, носят названия «турецких». «Турецкой тюрьмой» принято назы-



*«Бабушка говорила: Миньковцы – турецкий город...» Л. Якишина (справа) на пороге своего дома в Миньковцах (Хмельницкая обл.). 2001. Фото А. Соколовой*

вать в Городковке здание ратуши XVIII в. Те сооружения, которые символизируют независимость городского самоуправления, как и все другие постройки, предназначение которых неизвестно или непонятно, считаются «турецкими».

Евреи, в определенном смысле, выступают наследниками турок.

*Бабушка говорила: «Миньковцы – турецкий город». С тех пор подземный ход: с кладбища с православного и через все Миньковцы... Когда турки ушли в село Городиску, в Миньковцах поселились евреи... (Л. Якшина, 1959 г.р., Миньковцы, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).*

Широко распространено мнение о том, что в городах Подолии евреи жили всегда – с начала «исторического» времени, отделенного от эпического времени «турецким нашествием».

Устойчиво представление о древности штетлов<sup>13</sup>, что, однако, не позволяет евреям считаться «коренными жителями».

*Мне кажется, что первые здесь... это поляки... Потому что у нас поляков очень много. В Сатанове самом – немного, а окружные села – одни поляки... Они – как коренные жители... В городе их мало может потому, что здесь евреи жили... Они уже селились рядом. (Л.И. Лейкина, 1946 г.р., Сатанов, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).*

Представляется, что необходимым условием приобретения этнической группой населения такого статуса признаны ее занятия земледелием. Поэтому поляки считаются коренными жителями<sup>14</sup>.

Старшее поколение потомственных мещан-украинцев идентифицирует евреев как этническую группу, специфической особенностью культуры которой является приверженность к городскому образу жизни. Считается, что без евреев городской жизни вообще не бывало.

*Когда они появились... Они все время тут были. Вербовец считался как город. Тут все время евреи у нас были... [А что, во всех городках евреи были?] Да, в Куриловцах, в Уишце..., а в селах уже не было их... Никто не жил (С.И. Гладий, 1927 г.р., Вербовец).*

Такую же картину расселения рисуют и евреи.

*Евреи в Песчанке никто на околице не жил..., в центре только жили... Когда выезжаете из Песчанки, там по селам... никогда евреи не жили... В ту сторону, где кладбище еврейское, тоже там по округе евреи не жили (А.И. Кушнер, 1936 г.р., Песчанка, зап.А.В. Соколова. 1998 г.).*

Свои индивидуальные воспоминания о том, что еще в начале XX в. практически в каждом селе издавна жили евреи, как минимум, одна семья арендатора корчмы, как евреи, так и украинцы приводят в качестве исключения, которое должно только подтверждать правило: евреи – горожане (Соколова 2000). Слово такие семьи, приписанные к общине ближайшего штетла, считались временно проживающими за его пределами. Только так можно было сохранить идею об абсолютной детерриториализации штетла – наследника древнего «турецкого города», которая позволяет ему выступать в образе «иног царства». Этим обусловлен характерный способ «округления» границ штетла, который используют как евреи, так и украинцы. Пределы штетла расширяют до наиболее выразительных ландшафтных границ: реки или пруда, которые позволяют наиболее определенно очертить занятое штетлом место.

*По ту сторону речки – все было еврейское... Они себе кучей <там жили>... (Б.И. Ридвянский, 1919 г.р., Вербовец).*

Рассказывая о прошлой жизни в малом городе или местечке, украинцы обычно используют для обозначения застроенного еврейскими домами торгового центра термин *мисто* (город); когда говорят по-русски, используют термин «местечко»<sup>15</sup>.



*А так казали: пишлы до миста. Цэнтр, то мисто называеца (Л.Т. Кузевич, 1929 г.р., Сатанов, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин. 2001 г.).*

*А цэнтр всей – то все еврзи жили (Н.А., 1926 г.р., Сатанов).*

*Я була мала. Хочется купити мне что, а мама не пускает в мисто: кажет, евреи тебя злапают, кинут в бочку, перекрутят тебе, заберут у тебя кровь. Це лякала меня мама так. Я совсем не ходила в мисто, бо я боялась (С.И., 1927 г.р., Вербовец, зап. А.В. Соколова. 2001 г.)*

Практически во всех рассказах о прошлом появляется сюжет, в котором фигурирует еврейское «золото».

*У нас дуже церква булá богатая, позолочена. Так шо всё було позолочено, и утварь, и иконы. Еўрзи мáли много золота. Наши не понимали, шо то золото. «Катырыны» – були гроши таки большие, новенькие. Еврзи мáли золото, ми покупали у еўрзиў и позолучовали (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов).*

В фольклорных текстах золотом – «печатью иного царства» (Пропп 1986: 285) город отмечен довольно часто. Утверждение о том, что на город проецируется весь спектр соответствующих символических значений (Хренов 1996: 30–32) представляется справедливым и для штетла.

Одним из важных признаков «изобилия» большого города выступает наличие в нем разнообразных магазинов. По общему мнению, штетл был царством изобилия за счет того, что все магазины принадлежали евреям.

*Если бы евреи сейчас были, то у нас магазины были бы полные... (И.А. Крупляк, 1916 г.р., Мурафа).*

Сшить костюм у еврея-портного, подковать лошадь в еврейской кузнице, так же, как лечиться у еврея-врача, представляется обычным событием прошлой жизни, зато возможность взять в еврейской лавке товар в кредит или одол-



*Украинские мещане из Сатанова. 1910-е гг.*

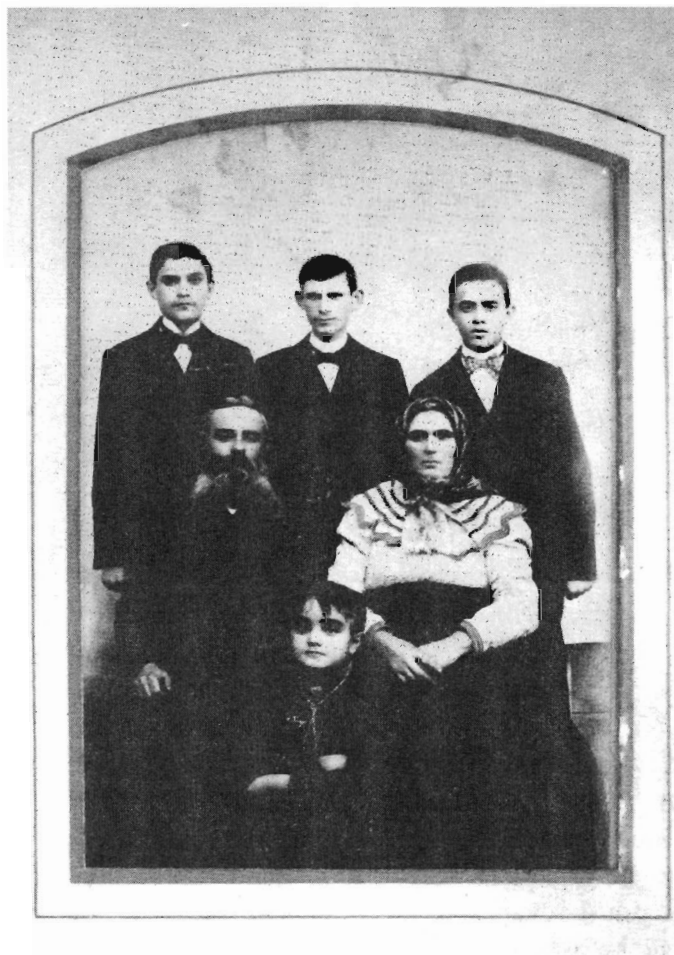
жить денег у еврея-соседа – чудесным явлением, которое исчезло вместе с евреями.

*Очень трудно было жить. Когда бы не евреи, так пропали бы. Они давали на год, на месяц, на два, так понемножку выплачивали и так и жили (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов).*

Широко распространено представление о том, что, в отличие от украинцев, евреи жили легко, легко расставались с деньгами и товарами.

*Они, сколько мне бабушка говорила, что они были... Если к ним придти и что-то вот в трудную минуту попросить, они никогда не откажут... (Л.П. Колончук, 1963 г.р., Сатанов, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).*

*У евреев всегда можно было днем и ночью занять. Разбудить... и пожалуйста... (С.К. Продонцев, 1939 г.р., Вашковцы, зап. А.В. Соколова. 2002 г.).*



*Еврейская семья из Шаргорода. 1910-е гг. Фото из семейного альбома Клары Лейбовны Курман*

Похоже, что еврейское богатство, нажитое хитростью, а не настоящим трудом, имело свойство не иссякать. Это вполне согласуется с представлениями об изобилии «иног царства».

*Хитрый народ <евреи> – работать – не... Иван работал, а они... Где были евреи – там было богато (В.С. Гладкий, 1917 г.р., Вербовец).*

Не только в сельской среде, но и среди потомственных мещан настоящим трудом признается только труд на земле. Те же информанты, которые рассказывают о евреях-«специалистах» – сапожниках и кузнецах, – уточняют, что *они не любили трудиться. Им дай торговать и деньги...* (А.Т. Логвинчук, 1910 г.р., Сатанов, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).

Широко распространено представление о том, что у *них <евреев> может природно, может, поколение с поколения передавалось... торговля...* (И.А. Крупляк, 1916 г.р., Мурафа).

Торговля признается традиционным еврейским способом жизни. Поэтому в рассказах украинцев о повседневной жизни штетла переплетаются мотивы приверженности евреям к торговле и их ответственности за распятие Христа.

*...Он еврей буѐ, да. И его вихрестили в 32 года, вин обрешанный буѐ и перехрестивсь, подумав себе, шо правослаўна вира лучча... и работяга... Евреи-то, вони тильки знают так – купити, перепродати – такэм занимались. Вони коло земли неты, не понималы трудытыся. Ну, вони так його начали мучить (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов).*

В суждениях некоторых информантов проявляется представление о том, что хитрость евреям, позволяющая им богатеть, прямо связана со знанием ими «всех языков» (Б.И. Ридвянский, 1919 г.р., Вербовец). Обхитрить/продать еврей могут только безграмотного человека.

[И Вы среди них жили и языку научились?] *Все понимаю, меня еврей не продадут..., читать умею...* (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа).

Можно предположить, что занятия торговлей выглядят в глазах информантов как ритуальные еврейские практики, обеспечивающие передачу особого «знания», необходимого

для накопления золота, которое, в свою очередь, обеспечивало умножение богатства.

*Почему-то у всех у них золото было. Не знаю, как, то ли от дедов-прадедов оно передавалось. <В старину> Шаргород не зря называли Малым Стамбулом – он был торговым центром<sup>16</sup>. Тогда все евреи занимались торговлей (А.И. Боярская, 1941 г.р., Шаргород, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).*

Важную часть этого знания составляют, по общему мнению, сведения о том, где следует хранить золото.

*Я спрашивала Геню Ароновну о золоте. (У нас – в фундамент <прятали>. Ну, как туда добраться потом?) Она говорит, что, мы, мол, евреи, золото далеко не прятали. <...> Были <у них в домах> такие ниши, его не было видно., но они всегда знали и в любое время могли его взять (Л.И. Лейкина, 1946 г.р., Сатанов, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).*

В большинстве оставленных без присмотра пустующих еврейских домах разрушены печи (как отопительные печи, встроенные в перегородки между комнатами, так и предназначенная для приготовления пищи духовая печь, потому что в них принято было искать клады – тайники с золотом. Это можно объяснить представлениями о печи, как о наиболее надежной для устройства тайника части дома – разрушение печи, по общему мнению, грозит обитателям дома несчастьем.

Под устьем духовой печи в домах (как в еврейских, так и в украинских мещанских) устраивали лаз в подвал. Подвалы и подземные ходы – важный мотив еврейского и украинского фольклора.

*...Под Копайгородом рыли все тут, когда турки здесь были. Вот у нас построили магазин, вдруг образовалась дыра, и этот магазин мог туда рухнуть... Страшно, да. В Копайгороде даже страшно ходить из-за этих, шо турецкие эти подземные... (Д.И. Яцкова-Креймер, 1924 г.р., Копайгород).*



*Подвал еврейского дома, расположенного напротив синагоги в Сатанове. 2001 г. Фото А. Соколовой*

По мнению украинцев, подвалы, построенные турками, евреи использовали для своих занятий торговлей.

*Их <еврейские> дома – каждый с погребом. Там они пива всякие, вина <держали>* (А.Т. Логвинчук, 1910 г.р., Сатанов, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).

*...Сплошные погреба. Под моим домом вниз идет и в сторону еще. Евреи знали, где там какие ходы...* (муж Л.И. Лейкиной, 1948 г.р., Сатанов, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).

Существует представление о том, что евреи ориентировались в системе подземных ходов. Украинцы, даже построив новый дом на месте старого – еврейского, не могут чувствовать себя в нем вполне уверенно.

*Под нашим домом погреб, туда идет, далеко. Мы его заделали, потому что страшно было туда ходить...* (Л.И. Лейкина, 1946 г.р., Сатанов, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).

## 2. Оценки застройки штетла и архитектуры еврейских домов, основанные на традиционных представлениях украинцев о евреях и их обычаях

В настоящее время желающих поселиться в еврейских домах не слишком много. Главная причина – отсутствие на территории бывшего штетла домов с приусадебными участками.

*Тут на єврейському... нема огорода, нема нічого... <Места достаточно > только чтоб <на месте старого еврейского дома> хату построить и все. Где кто строит, тот хочет, чтоб был кусочек огорода... (Н.А. Лоянич, 1931 г.р., Шаргород, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).*

Но огород при доме – пусть небольшой приусадебный участок – необходим, чтобы у сельского уроженца появилось ощущение «воли», комфортно организованного жизненного пространства.

*Мне треба хозяйство, мне треба больше воли... Наши не могут без огорода. Чтоб я не имела грядки? (Г. Калько, 1951 г.р., Копайгород).*

Плотный характер застройки на территории старого торгового центра, когда-то компактно заселенной евреями, – одна из самых ярких примет прошлой жизни, известная даже в тех местах, где довоенной рядовой застройки практически не сохранилось.

*Вот это была еврейская улица – и здесь домики один возле другого были...*

[Это Вам рассказывали?]

*Рассказывают. У меня родители, бабушка – они местные были жители (Л.П. Колончук, 1963 г.р., Сатанов, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).*

*...Все дома от сахарного завода сюда вот <еврейские>... По крышам пройти можно было: так <они тесно стояли>, дом около дома (Н.А., 1926 г.р., Сатанов).*



*Циля Иосифовна Оксман, жительница пос. Песчанка (Винницкая обл.), на галерее своего дома. 1998 г. Фото А. Соколовой*





*«Гройсе гас» (ныне ул. Ленина) – главная улица местечка (ныне село) Черливици Вилицкой обл. 1999 г.  
Фото А. Соколовой*

Описание компактного расселения евреев нередко сопровождается попытками объяснить этот феномен. «Рациональное» объяснение, что *каждый хотел иметь выход на улицу для торговли* (А.И. Боярская, 1941 г.р., Шаргород, зап. А.В. Соколова. 2001 г.) приводится редко.

Широко распространено представление о том, что не заботиться об устройстве приватного пространства вокруг дома евреям позволяли тесные родственные связи.

*Вот я построился – это мое только. Их <евреев> собиралось четыре-шесть человек примерно, вроде как своя куча... може родичи...* (Н.А. Ковальский, 1951 г.р., Вербовец).

*Когда они выбирали место, то они хотели, чтоб вся их родня, вся их нация была вокруг...* (И.А. Крупляк, 1916 г.р., Мурафа).

По общему мнению, евреи высоко ценили родственные связи, и это позволяло им в трудную минуту рассчитывать на поддержку соседей-родственников. Традиционный для шtetла способ застройки позволял выручить соседей в случае опасности и потому высоко ценился евреями.

[Еврейские дома отличались от украинских?] *Отличались, потому что они были связаны дом с домом* (В.С. Гладий, 1917 г.р., Вербовец).

Многие информанты специально отмечают, что жившие по соседству евреи могли легко общаться друг с другом благодаря узким переулкам, которые тянулись между боковыми фасадами их домов.

*...Двери с одной стороны и с другой на случай чего. Друг другу передадут, расскажут тихонечко...* (М.В. Буряченко, 1939 г.р., Шаргород, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).

Тесные родственные связи, укрепленные за счет такой плотной застройки, позволяли евреям сохранять «традиции», то есть передавать особые знания, необходимые для занятий торговлей.



*Иван Ананьевич Крупляк, житель с. Мурафа Шаргородского р-на  
Винницкой обл. 2001 г. Фото А. Соколовой*



*Єврейський дім в м. Озаринці (нині – Вінницька обл.). 1920-е гг. Фото  
із Архива Інститута археології НАНУ (Київ), фонд  
Д. Щербаковського*



*Єврейський дім в с. Мурафа Шаргородського р-на Вінницької обл.  
2001 г. Фото А. Соколової*

*Пид одною крышею так, как ласточки <...> никогда не ругались, никогда не ссорились. [Почему так тесно жили? Очень бедные были?] Не бедные, а такая любовь была... Так они научились от патриархов... (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа).*

*...У евреев такая, как бы сказать, традиция: дома должны прикасаться друг к другу – как и люди должны быть, как бы сказать, преданы друг другу, как и их дома. Вот этот домик, например, и тот и другой близко (М.В. Буряченко, 1939 г.р., Шаргород, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).*

*Они себе кучей <строились>. [Почему так?] Наши селяне – они трудились, а они <евреи> не, они себе <занимались> коммерцией (Б.И. Ридвянский, 1919 г.р., Вербовец).*

Отношение украинцев к плотной застройке штетла, столь отличной от разреженной усадебной застройки предместий, неоднозначно. Тесное расположение домов – признак добрососедских взаимоотношений внутри еврейского сообщества, «которым можно только позавидовать»; в то же время отказ евреев от приусадебных участков определенно свидетельствует о том, что они «земли не хотели», а это среди жителей городских поселков, как и в сельской среде, безоговорочно осуждалось.

*Здесь евреи жили один возле другого. Говорят: один другому помойку на голову выливал, такая теснота была (Лейкин, 1946 г.р., Сатанов, зап.А.В. Соколова. 2001 г.).*

Многие информанты-украинцы, представители старшего поколения, осознают, что «старинные» еврейские дома кардинально отличались от украинских хат по своему внутреннему устройству<sup>17</sup>.

Тот факт, что кроме парадного входа, размещенного на лицевом (выходящем на улицу) фасаде, в еврейских домах были еще и служебные ходы, которые вели из кухни через хозяйственные помещения в переулок, обычно объясняют

стремлением трусливых евреев торговцев обеспечить себе возможность сбежать от кредиторов или погромщиков.

*...Ци сюды двери, а ци сюды двери. [Зачем столько дверей?] Не знаю, что они так робили... Этими дверьми могли выбежать* (С.Д., 1923 г.р., Вербовец).

*Еврейские дома всегда два хода имели... Маленькие дверчатки должны быть, так чтоб незаметно было...* (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов).

Упоминания о трусости евреев встречаются в описании их повседневного быта. Например, рассказывая о том, как ребенком приходил зажигать и тушить по субботам керосиновую лампу соседям евреям, информант замечает, что евреи тратили слишком много средств на освещение комнат из-за природной трусости.

*То пидешь, засветишь свитло, а она тебе даст цукерки. Они каждый час палили, боялись...* (В.С. Гладий, 1917 г.р., Вербовец).

Среди известных причин, которые могли вызвать страх евреев, был колокольный звон. Еврейская похоронная процессия не могла (не должна была) двигаться на кладбище под колокольный звон<sup>18</sup>. Чтобы получить от евреев «откуп» в виде конфет, дети и подростки, заметив процессию, звонили в колокола.

*Сразу кидают <носилки с покойником>... нехай тут машины... на дороге кидают и разбигаются... в одну сторону, в другую... Они дуже боялися, як начинают звонить... У нас звоны такие голосные...* (А.А. Скибинская, 1915 г. р., Сатанов).

Представление о том, что колокольный звон приводит евреев в состояние паники<sup>19</sup>, соответствовало широко известным представлениям о реакции на колокольный звон нечистой силы (Вадейша 1999: 202). Для украинцев евреи были наиболее подходящими на роль демонических персонажей этничес-

кими соседями (Белова, Петрухин 2002: 198). Это только подкрепляло представления о том, что можно извлечь пользу из установленных взаимоотношений с еврейским сообществом<sup>20</sup>.

Можно сделать вывод о том, что способ взаимного расположения еврейских домов, а также и особенности их устройства укрепляли традиционные представления украинцев о евреях, как о прирожденных торговцах, хитрых и трусливых.

Еврейский дом не соответствовал представлению украинцев о «правильном» доме не только из-за слишком большого количества входов и выходов<sup>21</sup>, но и потому, что за счет расположенной на лицевом фасаде парадной двери дом был, с их точки зрения, слишком тесно связан с улицей<sup>22</sup>.

*Первая комната открывалась сюда <на улицу>. Так что снег, дождь – уже все <в комнате>... (М.В. Буряченко, 1939 г.р., Шаргород, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).*

*Я даже так то <говорила>: верандочку можно пристроить...<Они отвечают> А мы так, строители такие... Нам приказали так <устроить> – сразу войти и уже в комнате... [Что значит приказали?] Ну, так им понравилось, так что хорошо им было... (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов).*

В объяснениях особенностей устройства еврейских домов нередко проявляется представление о том, что евреи были обязаны следовать особому строительному канону.

*[А у евреев в домах были такие печи большие?] Были, – одна печь... Така была любовь, что одна печка, а здесь камин <груба> и здесь камин (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа).*

Послушное следование евреев своим традиционным правилам устройства дома обеспечивало им, с точки зрения информантов, возможность вести именно тот образ жизни, в котором они нуждались и который был «любим» ими.

Реконструкция еврейского дома новым владельцем заключается, как минимум, в том, что парадную дверь, рас-

положенную на лицевом фасаде, заделывают. В результате служебный выход из хозяйственных помещений в переулочек становится единственным и главным входом в дом.

*Вообще у них <прежних хозяев – евреев> перед <лицевой фасад дома> туда <на улицу> был, а мне нужно было сюда <на участок>... (Г. Калько, 1951 г.р., Копайгород, зап. А.В. Соколова 2001 г.).*



*Еврейский дом с заложенной дверью на переднем фасаде. Бершадь (Винницкая обл.), 1999 г. Фото А. Соколовой*

Чувство дискомфорта, которое испытывали новые владельцы еврейских домов, было нередко настолько сильным, что они решались вовсе разрушить дом, чтобы построить на его месте новый.

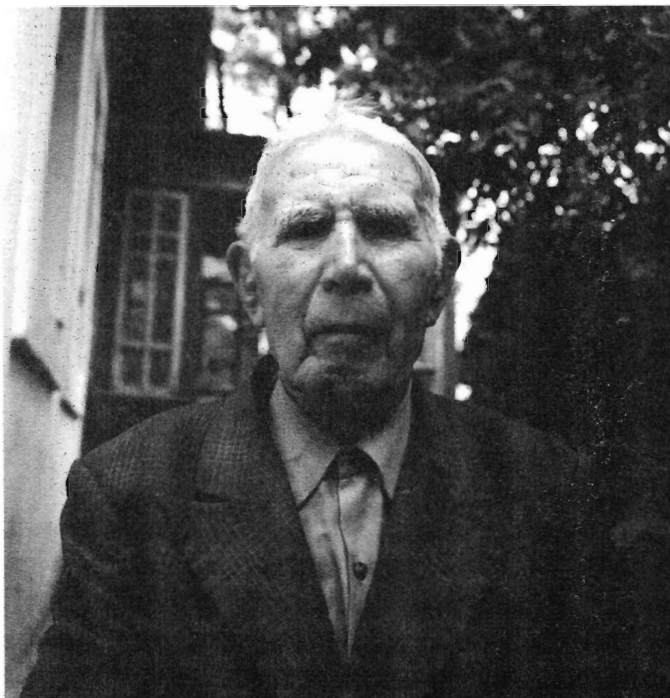
*Такой большой дом, такой неправильный... Невозможно было жить. Мы начинали уже все по-своему строить (М.В. Буряченко, 1939 г.р., Шаргород, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).*

Ремонт дома нередко описывают в выражениях, больше соответствующих его разрушению.



*Я пришла, топор в руки и по-своему, как говорится... Что я первое сделала, я просто поодбивала все это... (А.И. Боярская, 1941 г.р., Шаргород, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).*

*Пока я не повыкидала, не повычищала, то все тяжкий запах был... прямо камень был пропитан им (Г. Калько, 1951 г.р., Копайгород).*



*А.Т. Логвинчук (1910 г.р.), житель пос. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. 2001 г. Фото А. Соколовой*

Упомянутый в некоторых рассказах «страшный» запах, который источают стены еврейских домов, – согласно легендам европейского средневековья – характерный признак присутствия дьявола<sup>23</sup>. Считается, что бывший еврейский дом

новым хозяевам следует освятить. Некоторые из новых владельцев выполняют после окончания реконструкции дома тот же ритуал, как при заселении во вновь построенный дом. Другие считают это излишним.

*Они все увезли, <...> только остался столик и зеркало... она оставила, просила год не снимать этого зеркала... Такая у них примета... Я вселялась, привела бабушку. Он покропил, да и все, <...> я и живу...* (В.Н., Миньковцы, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).

Мотив «страшного» запаха не противоречит представлению о том, что *евреи чисто, чистоплотно жили...* (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов).

*Что в них <в евреях> было такое хорошее, мне понравилось, бедные, они были водовозы, такие несчастные, бедные – большая семья. Вот обед – каждому отдельную тарелочку. У нас же едят... были богачи ели все с одной миски* (А.Т. Логвинчук, 1910 г.р., Сатанов, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).

По общему мнению, внутри еврейские дома были «красивее» украинских, не только потому, что евреи были богаче, но и потому, что уровень их бытовой культуры был выше. Новые владельцы оставляют в домах мебель и другие вещи, принадлежавшие бывшим хозяевам – евреям. Многие из этих вещей были непривычны для выходцев из окрестных сел и оценивались ими как предметы роскоши.

*Они лучше жили: в комнате красиво – ковры... по две комнаты, по три имели, ковры, перины, подушки, все такое имели... а тут не знали...* (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов).

Судя по приведенному заключению, чтобы обустроить дом так, как евреи, необходимо было обладать особым знанием. Вероятно, считалось возможным получить его посредством установления диалога с евреями. Большинство инфор-

мантов украинцев рассказывают о том, что соседи-евреи угощали их мацой (ритуальным хлебом), а они, в свою очередь, пасхальным куличом для того, чтобы указать на близкие, добрососедские отношения. (Ни разу не приходилось слышать подобных рассказов от евреев.) Очевидно, что такое угощение носило символический смысл; возможно, «новые горожане» рассматривали его как способ обосновать свое вторжение в чужое семантически значимое пространство<sup>24</sup>.

Представляется, что вещи, оставленные в доме прежними владельцами после его продажи, воспринимались новыми хозяевами как выделенная «доля»: пособия для освоения соответствующего месту (и *мисту*) образа жизни.

Отчасти эти вещи выполняли функцию сора, который прежние владельцы дома оставляют новым в знак пожелания богатой жизни в нем (М.В. Буряченко, 1939 г.р., Шаргород, зап. А.В. Соколова. 2001 г.). Вероятно, оставленные вещи, так же, как сор, позволяли дому продолжить свой жизненный цикл (Кушкова 1999: 253): новые владельцы получали возможность не рассматривать купленный дом как новую постройку. Между старыми и новыми владельцами дома устанавливалась связь (иногда почтовая), в которой были заинтересованы обе стороны. Нередко евреи – прежние владельцы домов, эмигрируя из страны, надеялись, что время от времени смогут навещать могилы своих родственников.

## II. Ментальное конструирование территории бывшего штетла переселенцами как способ адаптации в «чужом» пространстве

### 1. Сохранение в топонимике территории бывшего штетла названий, связанных с событиями еврейской жизни, еврейскими обычаями и именами евреев

Названия локусов в пределах малого города или местечка обычно связаны с их расположением в ландшафте относи-

тельно штетла – «миста»: Долинишний кут – нижняя часть Сатанова, Горишний кут – его верхняя часть. В силу того, что эта система совпадает с разделением Сатанова на два прихода, она актуальна до настоящего времени.

Другая система маркировки выделяла этнокультурные анклавы Сатанова: Волохи, Цыганка.

*Цыганка – тудя дальше. Тут Цыганка, так наз(ы)вали. Тэпэр шо казали Цыганка, тэпэр вже нэ кажуть...* (Л.Т. Кузевич, 1929 г.р., Сатанов, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

Вторая система практически забыта, возможно, потому что границы обозначенных ею локусов полностью размыты, а для приблизительного обозначения направлений более удобна система, связанная с характерными чертами ландшафта.

В Вербовце действует смешанная система маркировки больших локусов: *Витранка, Мещаны, Пидси, Горяны* (Н.А. Ковальский, 1951 г.р., Вербовец). Тот факт, что среди названий больших локусов поселения встречается название *Мещаны*, отвечает оценке места расселения украинских мещан как этнического анклава, исключенного из пределов «миста» – штетла<sup>25</sup>.

Улица, на которой селились мещане-украинцы, иногда имела особое название, связанное с ремеслом, которым занималось большинство ее жителей: например, улица Шевчиков <сапожников> в Шаргороде. Показательно, что еврейское население называло эту улицу также и Гоише Гас (в переводе с идиша – Нееврейская улица), что указывает на признание евреями всех остальных улиц в пределах торгового центра еврейскими.

Пространство штетла имело существенно больше функционально значимых направлений и полюсов, чем предместья, поэтому штетл был разделен на малые локусы. Место часто было названо по событию еврейской жизни, связанному с ним.

Так, небольшая площадь в центре Шаргорода, где собирались купцы-евреи для обсуждения новостей и торговых сделок, называлась Биржа.

Границы многих локусов были определены улицами, которые сохранились до настоящего времени, поэтому в качестве названий улиц названия таких мест и сегодня известны большинству населения.

В Сатанове улица, которая вела к месту еврейского ритуального забоя скота, называлась Резня. Потомственные мещане старшего поколения помнят о том, что резник был для евреев важным лицом, так как обладал особым знанием.

*...И так он умел: он куда-то стучает таким острячком <ножом> курицу, и все перья с нее слетают* (М.В. Буряченко, 1939 г.р., Шаргород, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).

Название колодца, который находится на территории бывшего рынка в Миньковцах, – *Жидивский* <еврейский> широко известно, возможно потому, что им пользуются и в настоящее время.

Потомственные мещане называли речку, протекающую у подножья холма, на котором находится еврейское кладбище в Сатанове, *Шмаивка*, – вероятно, по первому слову библейского стиха «Шма Исроэл...» (Втор. 6:4), то есть «Слушай, Израиль, Господь Бог наш Господь один», который как символ веры входит во все молитвы. К этой маленькой речке евреи приходили в праздник Рош а-Шана (Новолетие) и совершали обряд «Ташлих», символизирующий очищение от грехов, – вытрясали хлебные крошки из карманов в речную воду.

Уцелевшее здание синагоги (или его руины), так же как другие монументальные здания, служит ориентиром для обозначения определенного локуса. При этом здание синагоги Шаргорода, в котором размещен сокоморсовый завод, в зависимости от контекста называют то сокоморсовым заво-



*Синагога в Сатанове (XVI–XVIII вв.). 2001 г. Фото А. Соколовой*

дом, то еврейской школой/синагогой. Синагогу рассматривают в ряду других культовых зданий, которые используются не по назначению.

Для потомственных мещан ориентирами при обозначении маршрутов служат давно разрушенные или перестроенные здания, которые в прошлом являлись функционально значимыми полюсами пространственно-планировочной структуры центра и определяли тогда наиболее важные маршруты в пределах поселения.

*...Это уже называется Старое мисто, а раньше был тут центр <...> примерно где суд старый, вот там <...> то там все тоже развалено...* (Н.А. Лоянич, 1931 г.р., Шаргород, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).



*Н.А. Лоянич, жительница г. Шаргорода Винницкой обл. 2001 г. Фото А. Соколовой*

г.).

Топонимическая маркировка микролокусов штетла была задана именами евреев – владельцев разнообразных торгово-ремесленных предприятий.

*Это было там, где около Юдков... там, где олиння <домашний цех изготовления подсолнечного мас-*

ла> Пэсина. *Имя было Пэся, Пэся – еврейка* (М.В. Буряченко, 1939 г.р., Шаргород, зап. А.В. Соколова. 2001 г.).

Значимость такой топонимической маркировки для населения предместий и окрестных сел была настолько велика, что служила основой включения пространства и времени «миста» в библейский сакральный пространственно-временной континуум.

*Мурафа... потому что две семьи было еврейских: Мур – Шлема Мур и Мойша Мур – родные братья. Там жил Шлема Мур... старенький... в честь него назвали – Мурафа, а на горе его брат родной - Мойша Мур... Здесь двенадцать поколен израильских: жил Вайман, жил Рубен, Исахар... все с давнего поколения фамилии... Беньямин, Дан, Гад... там жил Исахар-красильщик, а Рубен (с поколения Рубена) шил на машинке... (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа).*

Оценка той роли, которую евреи сыграли в возникновении и жизни малых городских поселений Украины, противоречива. В ней переплетены традиционные представления украинцев, наполненные ужасом перед демонизированным евреем, пересчитывающим в глубоком подвале своего дома нажитое обманом золото, и собственные идеализированные воспоминания о добрососедских отношениях с евреями как о характерной черте «счастливой» прошлой жизни. Это противоречивое представление о своих недавних этнических соседях проявляется в стратегии ментального освоения пространства бывшего штетла украинским населением. Кардинальная реконструкция исторической архитектурной среды, которой сопровождается этот процесс, позволяет сравнивать его с «завоеванием иного царства».

### Примечания

<sup>1</sup> С. Кравцов приводит песню, записанную в 1830-х гг. в с. Кальница «Стоить соснонька серед ринонька: / в корені сосни перепилоньки, / а в пні сосновім ярі пчелоньки. / В вершечку сосни чорні куноньки»



как пример «сакрализации образа рыночной площади», включения его в систему народных космологических представлений (Кравцов 1999: 57).

<sup>2</sup> Храм, построенный на территории города, символизировал «не только церковь, как таковую, но был также центром универсума, в котором индивид растворялся» (Гусарова 1999: 151). Исследуя символику галицийских городов, Кравцов приводит текст песни «Славен наш Львов будован. / Ой Ладо, Ладо, Ладо! / На три стовпи мурован, / А четвертий золотий, / На золотім маківонька...» как пример «переосмысления города как храма» (Кравцов 1999: 57).

<sup>3</sup> Амбивалентность архитектурного пространства городских улиц и площадей (открытого и внутреннего), по-видимому, обусловлена отсутствием преграды в направлении сверху вниз, в отличие от дома, пространство которого обычно опознается как внутреннее (Цивьян 1978: 74).

<sup>4</sup> Термин *штетл* («городок» – идиш), предложенный американским этнологом М. Зборовским, несет в себе содержательную характеристику социокультурного пространства в пределах торгового центра малого города или местечка. Именно в штетлах протекала жизнь большинства еврейских общин на территории Восточной Европы с конца XVIII в. и вплоть до Второй мировой войны, когда практически все они погибли.

<sup>5</sup> Датский посланник при дворе Петра I, участник Прутского похода русской армии 1711 г., Юст Юль отметил в своем донесении, что город Бар населен «преимущественно евреями» (Юль 1899: 355), город Дунаевцы «населен одними евреями...», и вообще «в здешних краях еврейское население преобладает над польским» (Юль 1899: 357).

<sup>6</sup> Интервью, приведенные без указания года записи и фамилий интервьюера, записаны в 2001 г. автором совместно с О.В. Беловой и В.Я. Петрухиным в населенных пунктах Винницкой и Хмельницкой областей Украины.

<sup>7</sup> Песня о том, как евреи держали в аренде православные церкви (Зеленин 1916: 1091).

<sup>8</sup> Как сказано в предисловии одного из таких учебных пособий, «...для обрисовки капиталистического рабства достаточно предоставить возможность читателю пропутешествовать вместе с художниками слова по современным Берлинам, Парижам, Нью-Йоркам и Лондонам» (Владиславлев 1925: 3).

<sup>9</sup> По классификации М. Вебера (Вебер 1994: 315).

<sup>10</sup> В Подолии, в отличие, например, от Галиции, практически отсутствует представление о градостроительной активности польских магнатов, хотя именно их усилиям регион обязан своей урбанизацией во второй половине XVI – начале XVII в.

<sup>11</sup> Легендарный сюжет о турецком войске, которому был задан вопрос «сат аут нон?» – «остановимся или пойдем дальше?», известен всем жителям Сатанова благодаря популярному краеведческому очерку (Соха 1991).

<sup>12</sup> Образцом для юридических норм существования как королевских, так и частновладельческих городов Подолии было Магдебургское право, ранее принятое в городах западных и центральных воеводств Польши и Литвы. Магдебургское право – система городского самоуправления по образцу немецкого города Магдебурга, согласно которой горожане подчинялись избранному ими магистрату и избирали членов городского суда, а также пользовались правом заниматься торговлей, промыслами и ремеслами.

<sup>13</sup> В XIX в. авторы краеведческих описаний нередко упоминали о том, что заложение того или иного города принято датировать на основании сведений о времени расселения в нем евреев. Например, в работе А. Дыминского «Быт крестьян Каменецкого и Проскуровского уезда» (1864 г.) упомянуто о том, что заложение местечка Жванец «к XV в. относят по надгробным памятникам, находящимся на еврейском кладбище» (АРГО. Р. 30. Оп. 1. № 23. С. 48).

<sup>14</sup> В настоящее время термин «поляки» носит не столько этническую, сколько конфессиональную окраску. Признание «коренными» жителями поляков позволило называть так и украинцев-католиков.

<sup>15</sup> Для обозначения малых городских поселений на территориях, присоединенных к России в результате разделов Польши, термин *местечко* был сохранен по образцу, принятому в польском административном делении.

<sup>16</sup> Сведения о том, что в период турецкого управления Подолией (1672–1699) Шаргород называли Малым Стамбулом, приведены во многих краеведческих очерках. Представления о Стамбуле как о важном торговом центре сформировались, вероятно, в результате поездок в Турцию за дешевыми товарами широкого потребления.

<sup>17</sup> Изучение архитектуры еврейских домов позволило сделать вывод о том, что тип дома, традиционного для рядовой застройки штетлов

Подоллии XVIII–XIX вв., сохранял архаичные черты одноэтажного ренессансного бюргерского дома с планировкой готического образца. Такой бюргерский дом был типичен для застройки малых городских поселений в Центральной и Восточной Европе, где урбанизация проходила на основе немецкой колонизации. Домостроительной практикой штетла к началу XIX в. устройство бюргерского дома было преобразовано: размещение парадного входа на лицевом фасаде стало правилом.<sup>18</sup> Эта традиция имеет исторические корни, реконструкция которых представляет собой особую проблему.

<sup>19</sup> В селе Вашковцы Черновицкой обл. происходило нечто подобное. «А наши в колокол звонят – а они тело кладут. Звонить перестали, и они опять бегут. Этим занималась молодежь. Старики ругались» (С.К. Продонцев, 1939 г.р., зап. А.В. Соколова. 2002 г.).

<sup>20</sup> Рассказ информанта о собственных добрососедских отношениях с кем-либо из евреев практически всегда сопровождаются обобщениями, касающимися еврейского сообщества в целом.

<sup>21</sup> «Правильный вход и выход осуществляется через одну дверь» (Цивьян 1978: 76).

<sup>22</sup> В отличие от еврейских, украинские мещанские дома всегда располагались с отступом от красной линии улицы, за оградой. Структура украинского мещанского дома прямо восходит к образцу сельского жилища – «хаты на две половины»: вход, расположенный на продольном фасаде дома, ведет в сени и только из них в комнаты.

<sup>23</sup> О том, что высокие, светлые – с большими окнами – дома евреев полны «сметья, вони и нерадения» писал в 1854 г. священник с. Яполоти Ровенского уезда (АРГО. Р. 8. Оп. 1. № 5).

<sup>24</sup> Об угощении как уважительной причине для вторжения без разрешения в чужое пространство упоминает И. Утехин (Утехин 2001).

<sup>25</sup> Появление в топографии города названий типа Ерусалимка (в Виннице) – свидетельствует о произошедшем усложнении структуры городского пространства: появлении нового торгового центра, который «отнимал» у компактно заселенного евреями старого центра право именоваться «мистом». В определенном смысле это один из признаков превращения штетла в город. Ерусалимка, так же как Волохи или Цыганка, название одного из городских этнических анклавов.

## Литература

Афанасьев (Чужбинский) 1893 – *Афанасьев (Чужбинский) А.* Поездка в Южную Россию. Очерки Днестра // *Афанасьев (Чужбинский) А.* Собр. соч.: В 9 т. СПб., 1893. Т. 8.

Байбурин 1983 – *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Белова, Петрухин 2002 – *Белова О., Петрухин В.* Демонологические сюжеты в кросскультурном пространстве // *Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции.* М., 2002. С. 196–218.

Вадейша 1999 – *Вадейша М.Г.* Колокол и колокольный звон в традиционной славянской культуре // *Проблемы социального и гуманитарного знания.* СПб., 1999. Вып. 1. С. 195–210.

Владиславлев 1925 – *Владиславлев И.В.* Город в произведениях художественной литературы. М., 1925.

Вебер 1994 – *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994.

Гусарова 1999 – *Гусарова Т.П.* Облик и устройство средневекового города // *Город в средневековой цивилизации Западной Европы.* Т. 1. Феномен средневекового урбанизма М., 1999. С. 140–161.

Ерофеева – *Ерофеева Н.Н.* К реконструкции архетипа исторического прототипа города // *Город и искусство. Субъекты социокультурного диалога.* М., 1996. С. 269–281.

Зеленин 1916 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей ученого архива Императорского русского географического общества. Петроград, 1916. Вып. 3.

Кравцов – *Кравцов С.Р.* Галицийские города конца XVI–XVII вв. (Композиция и символика) // *Архитектурное наследство.* М., 1999. Вып. 43. С. 53–59.

Кушкова 1999 – *Кушкова А.Н.* Сор в славянской традиции: на границе «своего» и «чужого» // *Проблемы социального и гуманитарного знания.* СПб., 1999. Вып. 1. С. 240–271.

Мельников 1999 – *Мельников Г.П.* Проблемы немецкой городской колонизации как фактора урбанизации Центральной и Восточной Европы // *Урбанизация в формировании социокультурного пространства.* М., 1999. С. 148–152.

Пропп 1986 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Сенявский 1999 – *Сенявский А.С.* Российская урбанизация: некоторые историко-методологические проблемы // Урбанизация в формировании социокультурного пространства. М., 1999. С. 153–164.

Соколова 2000 – *Соколова А.В.* Этнокультурная специфика еврейского дома в Подолии // Живая старина. М., 2000. № 2. С. 17–22.

Соха 1991 – *Соха В.* Сатанів. Историчний нарис. Хмельницький, 1991.

Утехин 2001 – *Утехин И.В.* Очерки коммунального быта. СПб., 2001.

Хренов 1996 – *Хренов Н.А.* Картины мира и образы города (психологические аспекты образования субкультур и их воздействие на художественную культуру города) // Город и искусство. Субъекты социокультурного диалога. М., 1996. С. 26–39.

Цивьян 1978 – *Цивьян Т.В.* Дом в фольклорной модели мира // Семиотика культуры. Труды по знаковым системам. Вып. 10. Тарту, 1978. С. 65–85.

Юль 1899 – *Юст Юль.* Записки Юста Юля, датского посланника при Петре Великом (1709—1711) // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. СПб., 1899. С. 1–598.

*Сергей Пивоварчик (Гродно)*

**Этноконфессиональные стереотипы в  
поликультурном регионе  
(по материалам историко-этнологического изучения  
местечек Белорусского Понеманья)**

Историко-этнологическое изучение местечек Белорусского Понеманья проводилось кафедрой белорусской культуры Гродненского государственного университета по программе «Этнокультурные и социальные процессы в Западной Беларуси в XVI–XX вв.» на протяжении 1998–2000 гг. Исследования имели комплексный характер – изучение архивных и письменных источников сочеталось с полевыми исследованиями. Такие исследования позволяют наиболее полно представить этнокультурные и социальные процессы в полиэтническом и поликонфессиональном регионе, которым является Белорусское Понеманье.

На территории Белорусского Понеманья (историко-этнографическая зона Беларуси, которая включает в себя Гродненскую обл., северо-восточную часть Брестской обл. и запад Минской обл.) пестрота в этническом плане прослеживается с XII в. Археологические материалы свидетельствуют о том, что славянская колонизация этих земель происходила из нескольких регионов – дреговичского, кривичского, волынянского и мазовецкого. С конца XIV в. фиксируется по письменным источникам татарское население, постоянно проживающее в регионе, а с конца XV – начала XVI в. – еврейское. Безусловно, на формирование этноконфессиональных стереотипов повлиял тот факт, что на протяжении 400 лет эти земли входили в разные государственные формирования – Великое княжество Литовское, Речь Посполитую, Российскую импе-

рию, Вторую Речь Посполитую, дважды они побывали в составе СССР и дважды пережили немецкую оккупацию.

Региональная культура довольно консервативна и долго сохраняет определенные специфические черты, постепенно трансформируя их в русле развития общенациональной культуры. Так вырабатывается культурологический стандарт, который не всегда вмещает весь спектр народного духа. Поэтому регионализмы обогащают культуру, насыщают ее новыми содержательными особенностями и, таким образом, несут в себе важное жизнестойкое начало. Тем более важна как объект исследования культура того региона, в котором сочетаются разнообразные черты, на первый взгляд мало пригодные для духовного совмещения. Их взаимодействие особенно показательно для понимания культуры как сложной системы ценностей, для определения процессов развития национальной духовности. В контексте западнобелорусской действительности характерным примером является Гродненщина (Понеманье) как пограничный регион взаимодействия разных этносов.

Гродненщина, которая соседствует с Польшей и Литвой, имеет продолжительные традиции этнического, конфессионального, языкового взаимодействия, которые сформировались в XIX в., когда на белорусских землях развивались процессы формирования наций. На ход этих процессов сильное влияние оказывала конфессиональная ситуация, так как именно вероисповедание в значительной степени формировало как этническое, так и национальное самосознание. Одновременно увеличивалась роль элитарной культуры, которая проецировалась высшими классами общества, государственными и церковными институтами на традиционную этническую культуру, что приводило постепенно к размытию последней. На развитие этих процессов сильно влияла национально-конфессиональная политика правящих кругов

Российской империи, которая была направлена на привитие местному населению, как православному, так и католическому, русского национального сознания, а также реакция на эту политику местного дворянства (шляхты) и католического духовенства. Переплетение указанных факторов создало уникальную культурную ситуацию, что нашло отражение в литературной и театральной жизни, в развитии образования и издательского дела. Гродненщина и сегодня является полинациональным и поликонфессиональным регионом, и многие вышеназванные вопросы сохраняют свою актуальность.

В XIX в. население Гродненщины, которое принадлежало в основном к униатской и частично к католической церквям, испытало сильное давление официального православия. Когда было ликвидировано униатство, католическая церковь своим оппозиционным положением способствовала местному патриотизму и, значит, этнической самоидентификации населения. Несмотря на принудительные акции царизма по насаждению православия, конфессиональный состав населения менялся во второй половине XIX в. в пользу католической церкви. Так, в 1864 г. белорусов-православных было в Гродненской губ. 76,3%, в 1897 г. их насчитывалось 69,5%. Соответственно, католиков белорусской национальности было 23,4%, а в 1897 г. 30,3%. В этом окружении формировались дворянство и интеллигенция «местной ориентации» – поэты, художники, музыканты, краеведы, которые называли себя «литвинами» и раскрывали в своем творчестве черты белорусского этноса<sup>1</sup>.

Увеличение в регионе числа лиц католического вероисповедания способствовало повороту и к польскому языку, который был реакцией на политику «западноруссизма». В результате на Гродненщине формировался польскоязычный, а затем и польский по сознанию этнос. Местная полонифильская интеллигенция приложила немало сил к полонизации



белорусского крестьянства. Делалось это чаще всего через деятельность тайных школ с польским языком обучения. В начале XX в. определенная часть белорусских крестьян католического вероисповедания считала себя поляками. Польская национальная идея сохранила свои прочные позиции и среди части дворянства и католического духовенства, однако в начале XX в. она начала испытывать сильную конкуренцию со стороны белорусской национальной идеи<sup>2</sup>.

В этноконфессиональном ландшафте Гродненщины значительное место занимал еврейский этнос. Приток евреев на постоянное жительство в западные регионы Беларуси наблюдался в XIX в. В 1897 г. евреи составляли 17,4% населения губернии<sup>3</sup>. Они жили преимущественно в местечках и занимались ремеслом и мелкой торговлей. Тут на их долю приходится до 60% населения. Однако по причине закрытого образа жизни, который диктовался строгими законами иудаизма, евреи существенно не влияли на этнокультурные процессы. Только со второй половины XIX в., после ликвидации кагальной системы, когда все больше разрушались патриархальные этнические традиции еврейского населения, расширились и окрепли его связи с другими этносами, и в первую очередь с белорусским. Евреи перенимали некоторые особенности быта белорусов, передавая им в свою очередь мастерство в ремеслах. Культура и высокая этичность отношений с покупателем или заказчиком способствовали прочному включению еврейского этноса в жизнь края. Таким образом, формировалось разноэтническое, разноконфессиональное и даже разноязыковое взаимодействие, которое и определило оригинальную духовную гибридность региона<sup>4</sup>.

По архивным и полевым исследованиям более полно удалось проследить межэтнические и межконфессиональные отношения в 20-х – начале 40-х гг. XX в., когда основным населением региона были белорусы, поляки и евреи. Тут

отчетливо фиксируются следующие оппозиции во взаимоотношениях и формировании стереотипов: поляки и белорусы <=> евреи в 1920-х–1930-х гг., поляки <=> белорусы и евреи в 1940–1941 гг.; поляки <=> белорусы <=> евреи в 1941–1945 гг. Необходимо отметить, что оппозиции эти были характерны для отношений между людьми, активно участвующими в общественной и политической жизни. Одновременно можно говорить о том, что для другой категории населения этноконфессиональные отношения не сложились в какую-то систему, и стереотипы тут выделяются своим разнообразием.

В период 1921–1939 гг. евреи занимали в польском обществе своеобразные позиции. С одной стороны, еврейское население в значительной степени было наиболее лояльной частью национальных меньшинств, не представлявшей угрозы существованию польского государства. В системе межнациональных отношений, сложившейся в Польше, в роли опасных для государственных устоев элементов в 1920-е–1930-е гг. выступали прежде всего украинцы и белорусы – основное население «кресов восточных», претендующих на изменение своего статуса. Еврейское население Западной Белоруссии было маргинальным элементом региона. Маргинализация усиливалась в результате экономического кризиса и целенаправленной политики польского правительства, направленной на экономическую, политическую и правовую дискриминацию евреев. Маргиналы собирались в группы, готовые к решительным действиям для реализации своего личностного, социального и общественного потенциала. Ситуация усугублялась общей экономической отсталостью восточных провинций Польши. Политика польского государства в 1930-е гг. и ужесточение государственных мер в отношении еврейского населения спровоцировали нарастание среди евреев оппозиционных антипольских настроений. Немаловажную роль также играла и революционная пропаганда из

СССР. На этой платформе – неприятие польской власти – происходила солидаризация части еврейского и белорусского населения Западной Белоруссии и формирование его просоветской ориентации.

Следующий этап – период советской власти в 1939–1941 гг. Вступление Красной Армии на территорию Западной Белоруссии неизбежно повлекло за собой изменение и обострение межнациональных отношений в регионе. Освободительный поход Красной Армии ставил целью «освобождение украинских и белорусских братьев», но фактически советской пропагандой евреи были включены в число народов, которые «тяжело угнетались реакционным польским режимом»<sup>5</sup>. Провозглашавшийся интернационализм, равенство наций и народностей, навсегда снимал все ограничения и запреты, уравнивал евреев с коренным населением республики. Поэтому еврейские массы с энтузиазмом приняли участие в политическом строительстве на присоединенных территориях, выражая свои просоветские настроения.

На первом этапе установления советской власти две национальные группы – белорусы и евреи – выступили как антагонисты польской группы. В сентябре 1939 г. произошла резкая поляризация общества: часть населения, в основном польского происхождения, продолжала поддерживать идею польской государственности, в то время как евреи и белорусы поддержали советскую власть. Определенная часть еврейского и белорусского населения восприняла приход Красной Армии как возможность изменения своего положения и приняла активное участие в создании временных органов власти на местах. В некоторых районах помощь Красной Армии выражалась в создании смешанных еврейско-белорусских партизанских отрядов, проводивших диверсионные акты на железных дорогах и действовавших в тылах польской армии.

В первые недели войны евреи, воспользовавшись бегством представителей польской администрации, проявили инициативу до прихода частей Красной Армии и заполнили с согласия либо без согласия остального населения образовавшийся вакуум власти на местах практически во всех городах и местечках Западной Белоруссии, где еврейское население нередко составляло большинство. В этот период активность еврейского населения проявилась в формировании силовых структур по поддержанию общественного порядка (рабочей гвардии, отрядов милиции, различных комитетов). В период междувластия, когда обреченность польской власти была очевидна, а установление советской власти было вопросом ближайших дней, самостоятельно, а зачастую стихийно созданные организации взяли на себя функции сбора оружия, ареста представителей польской администрации.

Наиболее известным вооруженным восстанием против польской власти на территории Западной Белоруссии до прихода Красной Армии было восстание в м. Скидель. Это восстание разными исследователями характеризуется как белорусское, еврейско-белорусское или еврейское. Архивные материалы свидетельствуют, что большинство участников восстания составляли евреи. В 1939–1940 гг. советские власти провели расследование. В спецдонесении секретарю Белостокского обкома партии от 3 июня 1940 г. отмечалось, что 18 сентября 1939 г. в Скидельской волости Гродненского уезда состоялось восстание против польской власти. Был арестован польский гарнизон, захвачены почта и электростанция. За несколько часов до прихода Красной Армии из Гродно прибыли польские жандармы, которые подавили восстание. При подавлении восстания были зверски убиты 29 человек, в том числе один из руководителей восстания Лазарь Починок. Каратели с криком: «Целуйте, жида-коммунисты,

польскую землю, она никогда не будет вашей!» положили около 200 человек лицом вниз. Очевидцы также говорили о том, что жандармы заявляли: «Будем пить жидовскую кровь, как воду»<sup>6</sup>.

Одним из факторов, повлиявших на самоорганизацию евреев, явился страх перед возможными погромами. Местечки являлись наиболее уязвимыми населенными пунктами для проявления актов агрессии и мародерства со стороны местных жителей. Опасность погромов была реальной. В Гродно еврейский погром состоялся перед приходом Красной Армии. Вице-президент города Роман Савицкий организовал расправу с сочувствующими советской власти под предлогом поисков освободившихся из тюрем политзаключенных, которые якобы стреляли в польских солдат. В погроме активное участие приняли отступавшие солдаты и офицеры польской армии, жандармы и гражданское население. Погромщики действовали поодиночке и группами. Оружие было доставлено из военных казарм. В ходе погрома было убито 25 евреев, жители города подверглись издевательствам, избиениям и арестам. Большое количество еврейских домов было разгромлено<sup>7</sup>.

Необходимо отметить, что вооруженные еврейско-белорусские формирования были созданы во многих западнобелорусских городах, местечках и деревнях (в последних, как правило, организаторами властных структур были белорусы). Вооруженные формирования служили не только средством защиты местного не польского населения, но и сами представляли собой угрозу для определенной части польского населения. Убийства и грабежи поляков носили двойной характер. В одних случаях это были политические акции, направленные против представителей польских властей. В других случаях в качестве мотива для убийства выступало желание обогатиться за счет жертв. Прокоммунистические

настроения части еврейского и белорусского населения проявились в организации праздничных встреч частей Красной Армии во время вступления их в города и местечки. Так, в местечках Острино, Новый Двор, Озеры в честь встречи Красной Армии были выстроены триумфальные арки<sup>8</sup>.

Патриотически настроенное польское население воспринимало подобное поведение белорусских и еврейских масс как предательство по отношению к польскому национальному государству. Широкое распространение получила характеристика реакции еврейского населения как «ножа, воткнутого в спину». С одной стороны, обвинялся внешний враг – Советский Союз, который нанес удар с востока по истекающей кровью Польше; с другой стороны, внутренний враг – местные евреи и белорусы, которые поддержали вторжение на территорию восточной Польши Красной Армии<sup>9</sup>.

Ненависть к польскому государству, проводившему колониционную политику и полонизацию, практиковавшему на «кресах восточных» дискриминацию белорусского, еврейского и украинского населения, сплотила поначалу национальные меньшинства. Открытая антипольская политика советской власти, аресты и депортации части польского населения городов и местечек Западной Белоруссии предоставили возможность «рассчитаться» с поляком-«врагом»: осадником, солтысом, лесником, жандармом и т.д. Однако постепенно начали накапливаться раздражение, ожесточение и страх по отношению к новой власти. Внутренняя политика Советов – коллективизация, национализация, репрессии, а также ее последствия, в первую очередь резкое снижение уровня жизни и т.п. потребовали новый объект для ненависти, который явился бы носителем всех отрицательных сторон новой власти. Этим объектом стали евреи.

Строительство белорусской государственности подразумевало выдвижение национальных кадров, что привело к

изменению вектора межнациональных отношений и возникновению оппозиции белорусы=<=>евреи. Антиеврейские настроения постепенно привели к сближению, а позднее и к объединению части польского и белорусского населения.

Отношения между еврейским и белорусским населением обострила кадровая политика советской власти. Первые мероприятия советской власти – национализация, исчезновение товарной массы – привели к разорению тысяч еврейских торговцев и лавочников. Процесс маргинализации охватил значительные слои еврейского населения, которое воспользовалось исчезновением польской интеллигенции и оголением административно-хозяйственного аппарата. Огромная интеллигентская и полуинтеллигентская еврейская масса хлынула в образовавшуюся нишу, занимая места в новых государственных структурах и стремясь найти свое место в создавшейся системе распределительной экономики. Хотя присутствие евреев во властных структурах было введено в относительно пропорциональные рамки, тем не менее, в целом кадровая политика советской власти усилила конкуренцию среди местного населения за право вхождения в советскую администрацию. На обострение межнациональных отношений повлияли высокий процент евреев среди местных выдвиженцев, а также прибытие «восточников», среди которых также было достаточно много евреев, занимавших партийные и государственные посты<sup>10</sup>. Участие евреев во властных структурах воспринималось частью местного населения не как на практике осуществлявшийся принцип национального равенства, а как несправедливая привилегированность евреев, выделение их советской властью.

В составе новой власти евреи занимали различные должности – от ответственных постов в партийных органах, НКВД, суда и прокуратуры до инструкторов партийных, профсоюзных и административных органов. Крестьяне

удивлялись, как быстро они поменяли профессии и занимаются тем, к чему не подготовлены. Федор Борщевский (1928 г.р.) вспоминал об организации колхозов в Новой Воле в 1940 г.: «Там делались такие дела, которых нельзя понять здоровой головой. Всю зиму приезжал в Новую Волю свислочский еврей Абрам, тот, что был лавочником возле рынка. Видите, он вдруг кинул свою лавку и сделался большим инструктором по земледелию. Каждый день он приезжал в нововольский колхоз и все жал, чтоб быстрее сеяли и сажали бульбу. Ну они там посеяли овес и посадили бульбу, почти что в снег. Ну и известно, что все в грязи и сгнило. Черт его знает, чем это все объяснить. Или эта советская власть полностью сдурела. Пускай себе этот Абрам занимался бы торговлей. Он торговое дело хорошо знает, а в сельском хозяйстве ни черта не разбирается».

Действительно, в сельской местности складывалась особенно напряженная ситуация. Обострение межнациональных отношений и неприятие советской колхозной политики выразилось в том числе в отказе признавать присылаемых на работу евреев: председателей колхозов, учителей, культработников и др. Так, жители д. Нарбутовичи отказались принять приехавшего работать в сельской школе комсомольца еврея Ридера<sup>11</sup>. Однако необходимо отметить, что такое отношение было к приезжим евреям. К «своим» евреям, т.е. местным жителям, отношение было более благожелательным.

Во время сбора полевых материалов удалось зафиксировать также некоторые устойчивые стереотипы, которые сформировались еще в эпоху средневековья (материалы полевых исследований находятся в архиве автора). В среде белорусских крестьян была распространена мифологема о необходимости для приготовления мацы человеческой крови, которую берут у убитых христианских детей. Некоторые информаторы отмечали, что в это не верили и родители часто



привозили мацу своим детям с рынка как угощение. Сельские жители Западной Белоруссии в прошлом, как впрочем, и сегодня, употребляли слова «жид», «жидовский», и это никогда не несло оскорбительного значения.

Интересное свидетельство, связанное с еврейским языком, записано от жителя д. Острино Щучинского р-на Иосифа Сидляевича (1930 г.р.): «Жыды маюць мову вельмі не падобную на нашу. Яны гавораць, як немцы. Я калі быў маленькі, дык аддалі меня на службу да жыдоў у Васілішкі. Ну я і падумаў – вось навучуся па-жыдоўску гаварыць, можа калі і прыдасца. Але не навучыўся, бо ніхто са мной не гаварыў па-жыдоўску. Не толькі старыя жыды, але і дзецям сваім такім як я па ўзросце забаранялі адзвацца да мяне па-жыдоўску. Жыды – гэта народ разумны і хітры. Жыда не вельмі ашукаеш, але ён цябе, калі схоча, то ашукае. Бацькі мае з жыдамі жылі не кепска».

В советской системе межнациональных отношений евреи не могли продолжать существование как этноконфессиональная группа, так как против иудаизма (как и против других религий) велась борьба, а национальные самоуправленческие структуры были уничтожены. Евреи не могли войти в новое общество, сохранив свою профессиональную структуру. В этой ситуации раскол еврейского населения в восприятии советской власти был неизбежен. Можно согласиться с Е. Розенблатом и И. Еленской, что в целом еврейское общество Западной Белоруссии по отношению к новой власти разделилось на людей, настроенных антисоветски (верующие и пострадавшие в ходе советизации западных областей), и людей, принявших советскую власть и поддержавших ее по идейным и карьерным соображениям (еврейская беднота); основная масса еврейского населения, отличавшаяся аполитичностью, выбрала путь адаптации к новым условиям жизни и труда<sup>12</sup>.

Мы не будем в данной статье рассматривать проблему отношений иудеев и христиан в годы Великой Отечественной войны. Тема эта требует отдельного разговора. На наш взгляд, в период 1920-х–1940-х гг. в Гродненском регионе имели место различные типы межнациональных отношений, которые формировались под воздействием определенных стереотипов – дружеские, нейтральные, недоброжелательные. Отношения христианского населения к еврейскому колебались в основном от дружеских до пассивных, равнодушных. Крайне враждебные фиксируются редко. В заключение нам хотелось бы привести несколько свидетельств жителей Западной Белоруссии, которые характеризуют полярные точки отношений местного населения к еврейскому и отражают различные стереотипы.

Иосиф Казберук (д. Бондари, Волковыский р-н): «Жыды з Расіі і Польшчы едут у Палесціну. Правіцельство Расіі і Польшчы павінно ім памагчы, каб паехалі як найхутчэй. Вядома, што Гітлер паступіў з жыдамі некультурна: глуміў і забіваў іх, а так з людзьмі паступаці не можна, бо яны ж таксама людзі. Як вядома, яны накіпілі многа багацтва. Усё гэта я забраў бы і раздаў бы нашым людзям. Жыдоў раздзеў бы, перасветліў бы рэнтгенам, праверыў бы, чы не налыгаліся золата і брылянтаў, адзеў бы ў новыя фуфайкі, купіў бы білеты і гайда ў Палесціну».

Петр Болтрик (д. Смальяница, Свислочский р-н): «Як у нас бываюць разныя людзі, то і ў жыдоў таксама. Адзін чалавек, а другі свіння. Я табе скажу, што калі жyd даў слово, то слово гэта ён здержаў, а наш чалавек небалбочэ табе абы-чаго сягоння, а заўтра забудзе. Колькі гэта раз жыды давалі нашым мужыкам тавар напавер, і колькі раз нашы мужыкі жыдам грошай не паадавалі. Значыт, тут жулік не жyd, але наш мужык жулік. Вельмі часта гаворат, што жыды ў сваіх корчмах распівалі наш народ. Праўда, не мала нашых

мужыкоў, якія насмерць запіваліся ў жыдоўскіх корчмах. Але, ужэ ад Саветаў, ад 1939 року, жыды не маюць манаполек, а народ як піў, так і п'е далей, а цяпер то ўвогуле ў нас няма жыдоў, а народ п'е больш, чым піў перад вайной. А в вайну бывала такое, што жыды, калі даведаліся, што ім будзе капут, хавалі у нашых людзей багацтва. Некаторыя, узяўшы жыдоўскае багацтва, даносілі немцам, дзе хаваюцца жыды. Што касаецца жыдоў, то людзі разныя байкі пра іх раска­звают, гаворат, што ўсе яны багацямі былі. А ле я не слухаю тых баек, бо сам ведаю, як было напраўду. Праўда, былі багатыя жыды: і купцы, і адвакаты, і дактары, і музыканты, але паўно было і беднаты жыдоўскай. Я сам не раз даваў пару грошай жыдоўскім жабракам. Для мяня жыд – такі самы чалавек, як і я. Ён мне брат».

### Примечания

<sup>1</sup> Пяткевіч А.М., Пиваварчык С.А. Культура Гродзеншчыны: рэгіяналь­ныя асаблівасці, генезіс, працэсы // Этнасацыяльныя і культурныя працэсы ў заходнім рэгіёне Беларусі: гісторыя і сучаснасць. Матэрыя­лы рэспубліканскай навуковай канферэнцыі. Гродна, 1999. С. 66.

<sup>2</sup> Пяткевіч А.М., Пиваварчык С.А. Культура Гродзеншчыны. С. 67–68.

<sup>3</sup> Кімель Я. Яўрэйскае гарадское насельніцтва Беларусі ў 1897–1926 гг. // Беларусіка. Мн., 1995. Вып. 4. С. 89–90.

<sup>4</sup> Пяткевіч А.М., Пиваварчык С.А. Культура Гродзеншчыны. С. 74.

<sup>5</sup> Касцюк М. Уз'яднанне беларускага народа ў адзінай сям'і // Назаўсёды разам. Да 60-годдзя ўз'яднання Заходняй Беларусі з БССР. Мн., 1999. С. 10–14.

<sup>6</sup> Государственный архив общественных объединений Гродненской области (далее – ГАООГО). Ф. 6195. Оп. 1. Д. 90. Л. 235–237.

<sup>7</sup> ГАООГО. Ф. 1695. Оп. 1. Д. 90. Л. 1–9.

<sup>8</sup> Dobroński A. Dziennik wojenny // Zeszyt naukowy Muzeum Wojska. Białystok, 1989. S. 187.

<sup>9</sup> Zaroń P. Ludność Polska w Związku Radzieckim w czasie II wojny światowej. Warszawa, 1990. S. 44–49.

<sup>10</sup> Вялікі А. Кадровая палітыка КП(б)Б у Заходняй Беларусі ў 1939–1940 гг. // Назаўсёды разам. Да 60-годдзя ўз'яднання Заходняй Беларусі з БССР. Мн., 1999. С. 102–108.

<sup>11</sup> Государственный архив Брестской области. Ф. 7580. Оп. 1. Д. 139. Л. 18.

<sup>12</sup> Розенблат Е., Еленская И. Пинские евреи. 1939–1944 гг. Брест, 1997. С. 35.

*Ольга Соболевская (Гродно)*

**Недоверие как продукт незнания:  
бытовой антисемитизм в Белоруссии  
(конец XVIII – середина XIX века)**

Согласно меткому определению А. Цалой, если бы не было различий, чужого бы выдумали<sup>1</sup>. Таким «чужим» и, тем не менее, постоянно присутствовавшим внутри христианского мира персонажем для людей конца XVIII – XIX в. был еврей. Исследование стереотипа «плохого еврея» особенно интересно на материале Белоруссии – региона, включенного в российскую «черту оседлости». Эта территория была густо населена евреями со времен Средневековья, что позволяет отметить тезис о формировании этнического предубеждения на базе незнания и отсутствия контактов.

Пользуясь терминологией Н.Я. Данилевского, можно указать на корни христианско-иудейских конфликтов как на принадлежность к разным культурно-историческим типам. На их базе сформировались оригинальные картины мира, основой для которых было религиозное сознание. Наблюдая на протяжении XVIII–XIX вв. неединичные примеры десакрализации как «христианского», так и «еврейского» миров, все же признаем, что для основной массы населения религия оставалась значимой частью жизни.

Иудаизм был больше чем религией – образом мышления, стилем жизни, основой для формирования этнического самосознания. Иудаизм – религия национальная, она ориентировала евреев XVIII–XIX вв. на сохранение культурной традиции через консервацию традиционного образа жизни и закрытость жизненного мира. С другой стороны, для данного исторического периода вообще не свойственна «открытость сознания» и понятие универсализма. Христианский мир, несмо-

тря на декларирование властью желания создать «единообразного», унифицированного подданного и политику христианизации иноверцев, также *de facto* демонстрировал закрытость. Это проявлялось, например, в маргинализации выкрестов.

Повседневная жизнь еврейской общности, пропитанная религиозным духом, проходила за закрытыми дверями еврейского дома, синагоги, особого еврейского квартала. Смешанные браки практически отсутствовали, иудейско-христианский контакт происходил только в административно-фискальной и торгово-ремесленной деятельности. Это создавало вокруг религиозных обрядов евреев, пропитывавших повседневную жизнь общности, атмосферу таинственности. В народной мифологии закрепилось убеждение в том, что если евреи связаны с колдовством, то и борьба с ними должна проходить с использованием магических приемов. В начале XIX в. среди крестьян Гродненской губ. существовало суеверие, что рука мертвеца способна нагонять на людей беспробудный сон. В соответствии с этим крестьянин Трохимович при совершении ограбления еврейской корчмы в ночь с 16 на 17 марта 1845 г. взял с собой руку, отрубленную у недавно похороненной крестьянки Доковой. В корчму он проник через окно и похитил «2 гарнца соли, 2 пирога и денег 7 рублей 65 копеек, по отыскании которых в его доме соль и наличность возвращены <...> Трохимович наказан кнутом 5 ударами и сослан в каторжную работу»<sup>2</sup>.

Однако еще более действенным средством при ограблении дома считалась рука мертвого еврея, что также нашло отражение в судебных материалах гродненского архива. Вот показания помещика Волковысского уезда С.В. Прушинского: «Крепостные крестьяне имения моего Сокольник, повар А. Масловский и лакей И. Войнищук по врожденной склонности ко всему злу, сопряженной с необыкновенной решительностью, возымели намерение вернее всего, к ограблению

моего фундуша, а может и лишению меня жизни, подговорили крестьян... к разрытию могилы и отрезанию у мертвого еврейского ребенка руки, которая по мнимому их колдовству имела послужить к усилению людей <...> Они, сговорясь с собою, утверждали, что эту руку приобрели якобы для успения дворовых девок и удовлетворения любострастных своих желаний»<sup>3</sup>.

Осенью 1861 г. по Сокольскому уезду Гродненской губ. расползлись слухи о том, что местные крестьяне и мещане готовят еврейскую резню. Мероприятие приурочивалось к кульминации Осенних праздников. С чего все началось? С пьяного бреда мещанина Кухаревича, рассуждавшего в сокольской корчме о том, что в еврейский Судный день черт передавит всех евреев<sup>4</sup>. Опять та же логическая связка: еврей–колдовство–дьявол. Евреи ассоциируются с запретным и неправильным, дьявол им в этом помогает, но в Судный день должна наступить расплата. Сами евреи чувствовали себя особенно неуютно именно с приближением Осенних праздников и Песаха, когда обострялась христианская подозрительность по отношению к непонятным иудейским обрядам. Так, евреи местечек Лидского уезда в 1838 г. именно в сентябре обращаются за защитой к губернским властям, будучи убежденными, что «близко Эйшишек в леске собралась шайка из Вильно и ждет только того времени, покуда все евреи будут в школе» для того, чтобы их умертвить<sup>5</sup>.

Религиозное предубеждение по отношению к евреям («враги Христовы» – царица Елизавета) дополнялось экономической конкуренцией. До некоторой степени конкуренция имела и политическую окраску. Евреи мало что решали в общественно-политической жизни России конца XVIII – XIX в. Но они могли влиять на принятие решений на коммунальном уровне, потому что входили в состав ратуш и городских дум. Как показывает судебная практика, отдельные должностные

лица-евреи использовали на пользу себе или кагалу данную им государством власть. Вот один случай из ряда подобных. Член мещанской управы м. Берёза Гродненской губ. Хацкель Экельбаум, пользуясь неграмотностью христианских коллег – старосты и члена управы, фактически взял в свои руки все управление. Как отмечает документ, посемейные списки еврейской общины «он превратил в промышленный и торговый предмет <...> за прибавление и убавление молодым евреям лет с целью освобождения их от воинской повинности получал деньги...»<sup>6</sup>.

Политическая конкуренция могла проявляться и более неожиданным образом. Во время политических катаклизмов на евреев неожиданно сваливалась власть, о которой они и не помышляли. Яркая страница такого рода есть, например, в истории белорусского города Гродно. Она была записана в 1812 г. знаменитым героем-партизаном Денисом Давыдовым. Польская администрация скомпрометировала себя сотрудничеством с французами, поэтому власть в городе, занятом партизанами, до подхода основных сил была передана еврейскому кагалу. «Зная преданность евреев русским, я избираю кагального в руководители полиции и возлагаю на него ответственность за всякого рода беспорядки, которые могут возникнуть в городе, а также за все тайные совещания, про которые руководителю города не будет известно», – писал в своем дневнике знаменитый партизан<sup>7</sup>.

Д. Давыдов поручил кагалному выбрать себе помощника-еврея, который должен был наблюдать за польским населением Гродно. Затем были решительно изгнаны все приметы пребывания в городе французов. В центре города партизаны срубили столб, поставленный в честь взятия Москвы. Следующей жертвой стали «прозрачные картины», которые были выставлены во многих окнах и на балконах. Они были тут же сожжены в костре на площади. Местный аптекарь,



который украсил свое окно самой дерзкой картиной (французский и польский орлы, которые терзают российского двуглавого орла) получил в наказание задачу в наикратчайшее время заменить ее изображением другого смысла. На нем французский, польский и еще два неизвестных орла должны были убегать от торжествующего российского орла<sup>8</sup>. Но отметим, что так славно начатое кагалом правление продолжалось недолго. 22 января в Гродно прибыл губернатор князь Ф.-К. Друцкий-Любецкий, широко известный как юдофоб, который и ликвидировал «еврейскую вольницу».

Могли ли поляки пропустить такое оскорбление? Уже 11 марта 1813 г. по Гродненской губ. начинают кружить упорные слухи о запланированных поляками на 1 апреля этого года нападениях на евреев и русских<sup>9</sup>. Обратим внимание, агрессия польского населения направлена не столько на евреев, сколько на всех «чужаков и обидчиков» – евреев и русских. Вести эти оказываются пустыми слухами, но они наглядно показывают нам, как действует механизм распространения антиеврейских настроений. Их поддерживала антиеврейская агитация христианского духовенства (особенно католического). В условиях отсутствия правдивой информации о евреях «странное» в облике еврея превращалось в «таинственное» и «скверное». Евреев стали обвинять в самом ужасном, что только могла представить себе христианская масса: в осквернении святых для христиан символов, чернокнижии, колдовстве. Среди специалистов распространено мнение, что и Гродненское ритуальное дело 1816 г. было спровоцировано неожиданной передачей власти в городе еврейскому кагалу.

Давно установлено, что со времен Средневековья нередко католическое духовенство провоцировало преследования в отношении евреев, а в районах, прилегающих к иезуитским монастырям, обвинения евреев в профанации креста или гостии возникали чаще<sup>10</sup>. Так было и в Слонимском уезде

Гродненской губ. В результате недоразумения, возникшего из-за неправильного понимания христианами смысла обрядов праздника Пурим, местным евреям в 1827 г. было предъявлено обвинение в пародировании действий христианского священника во время богослужения, употреблении во время пения «христианских молитвенных слов» и осквернении креста<sup>11</sup>. Трудно не связать это событие с деятельностью альбертинского иезуитского монастыря, находившегося неподалеку: святые отцы вели активную деятельность проповедников и существенно влияли на формирование стереотипов сознания крестьян-католиков.

Существуют примеры неверной трактовки евреями святых для христиан символов и предметов, что навлекало неприятности, разумеется, в первую очередь на еврейские головы. В 1836 г. Литовская греко-униатская духовная консистория вела следствие в отношении еврея Мордуха Вельвелевича, жителя г. Нарева, который был обвинен в профанации иконы. Оказывается, обвиняемый, не подозревая, что перед ним святой для христианина предмет, принял потемневшую икону, положенную среди оставшихся от прежних хозяев вещей, за обычную доску и прикрыл ею сундук с шляпами собственного изготовления<sup>12</sup>.

За евреями укрепилась репутация людей, контактировавших с дьяволом, что, между прочим, находило отражение не только в сознании крестьянской массы, но и в умах людей просвещенных, даже близких к трону. «Мнение об отвращении в Белоруссии голода и устройстве быта евреев»<sup>13</sup> Г.Р. Державина, считавшегося своего рода экспертом по еврейским делам, это настоящая энциклопедия христианских предрассудков относительно евреев. Обвинения в занятии магией по адресу «врагов Христовых» находятся на почетном месте. «В некоторых из кагалов и школ находятся у них рабины, называемые ими каббалистами. Прогностичеством,

чародействами доводят они простой народ до предпринимаемой ими цели. В оных кагалах устанавливаются херимы, т.е. страшные заклинания на все их общества в хранении кагалом тайны... Исполняются или теперь только запрещаемы бывают христианские кровопролития»<sup>14</sup>.

Часто негативное отношение христиан к евреям проявлялось в виде распространения слухов о готовящихся погромах. Примеры многочисленны, среди них эпизод о разговорах, круживших по г. Белостоку в 1877 г. о том, что во время празднования Йом Киппура христиане собираются вырезать евреев. Белостокский уездный исправник нашел этому оригинальное объяснение: «Виновными в распространении слухов я считаю еврейских торгашей, которые надеются, что поводом распространения слухов... будут высланы в Белосток войска, что для торгашей очень выгодно»<sup>15</sup>. Согласно донесениям губернскому начальству, в местечках отсутствовали драки между евреями и христианами, бывали только «мелкие ссоры из-за торговли, которые тотчас прекращаются, бывает, что еврейские дети, увидев пьяного крестьянина, смеются над ним, но и это останавливается в самом начале»<sup>16</sup>.

Таким образом, приходится констатировать наличие в Белоруссии в XIX в. разнообразных проявлений враждебности христиан по отношению к иудеям. В своих крайних формах антисемитизм проявился в 80-е годы XIX в. в погромах (м. Зельва Гродненской губ., 1885 г.<sup>17</sup>) и избиениях евреев во время социальных бедствий (пожар в Гродно, июнь 1881 г.<sup>18</sup>). Основная форма, в которой проявлялась недоброжелательность по отношению к евреям – это бытовой антисемитизм. Его мы видим в многочисленных суевериях, распространении негативных слухов, погромной агитации (оставшейся на уровне разговоров<sup>19</sup>), фольклоре (пословицы, например: «Еврей, немец, а с ними дьявол – сыновья одной матери»<sup>20</sup>).

Многие исследователи объясняют это явление действием иррациональных факторов («особая враждебность иррационального характера» – Дж. Трахтенберг<sup>21</sup>), но более очевидной кажется связь бытового антисемитизма с вполне рациональными обстоятельствами. С одной стороны, евреи и христиане изначально были чужими по крови, поскольку принадлежали к разным «малым расам». Как подчеркивает Е. Полонская, «это исключало их взаимную идентификацию»<sup>22</sup>. Рядом с христианами (белорусами, поляками, русскими) со времен Средневековья были и другие «чужие» – татары, исповедовавшие ислам. Но они были малочисленны и занимали скромное место в экономике страны. Это предопределило выбор именно евреев в качестве «существ другого мира», с которыми сравнивали себя христиане и приходили таким образом к выделению собственных специфических черт, к самоопределению.

С другой стороны, евреев и христиан разделяла религия, что было едва ли не самым существенным обстоятельством для человека традиционной культуры. Закрытость еврейского мира позволяла мифологизировать представления о еврейской культуре. Отдельным религиозным обрядам, которые имели случай наблюдать христиане (Пуримшпиль, шествие со свечами при переносе свитка Торы в синагогу, забой скота, поиск квасного), давалось неверное объяснение. Это подкреплялось негативным отношением со стороны низшего клира. С позиций христианского фундаментализма еврей представлялся как воплощение вселенского зла (убийцы Христа, исконные враги человечества). Непросвещенное сознание масс превращало таинственное в страшное, придавая еврейским обычаям зловещий антихристианский смысл. Подключалась вера народа в магию, колдовство, еврей наделялся демоническими чертами. Самые нелепые обвинения, повторяясь многократно, приобретали правдоподобие. Они прохо-

дили оправдание древностью, когда понятие древности приобретает смысл «истинность».

Еврей был плох также как конкурент в социально-экономической и политической сфере. Постепенно формировался стереотип «плохого еврея». По определению, стереотип – это обобщенный образ мыслительной деятельности, в котором повторяются те же установки, через которые преломляется весь последующий опыт<sup>23</sup>. Ни один человек не в состоянии самостоятельно, критически и творчески реагировать на все ситуации, возникающие в жизни. Не в праве требовать этого мы и от неграмотной крестьянско-плебейской массы, которая являлась основным партнером по контакту с евреями в данный исторический период.

### Примечания

<sup>1</sup> *Cala A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992. S. 10.

<sup>2</sup> Национальный исторический архив Беларуси в Гродно (НИАБ в Гродно). Ф. 1. Оп. 12. Д. 44. Л. 3об.

<sup>3</sup> Там же. Оп. 11. Д. 374. Л. 3–3об.

<sup>4</sup> Там же. Оп. 22. Д. 1234. Л. 17об.

<sup>5</sup> Там же. Оп. 19. Д. 1761. Л. 1.

<sup>6</sup> Там же. Ф. 2. Оп. 38. Д. 832. Л. 66–67.

<sup>7</sup> *Давыдов Д.* Дневник партизанских действий 1812 года // Сочинения: В 2-х тт. СПб., 1893. Т. 2. С. 146.

<sup>8</sup> Там же. С. 147.

<sup>9</sup> НИАБ в Гродно. Ф. 1. Оп. 1. Д. 374. Л. 1–1об.

<sup>10</sup> *Węgrzynek H.* «Czarna legenda» żydów. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995. S. 162.

<sup>11</sup> НИАБ в Гродно. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2082. Л. 53.

<sup>12</sup> Там же. Ф. 98. Оп. 1. Д. 1308.

<sup>13</sup> *Державин Г.Р.* Сочинения. С объяснительными примеч. Я. Грота. Издание Имп. АН: В 9-ти тт. СПб., 1872. Т. 7.

<sup>14</sup> Там же. С. 254–257.

<sup>15</sup> НИАБ в Гродно. Ф. 1. Оп. 15. Д. 1499. Л. 156об.

<sup>16</sup> Там же. Оп. 8. Д. 2033. Л. 3.

<sup>17</sup> Там же. Оп. 6. Д. 1459.

- <sup>18</sup> Нам пишут из Гродно // Русский еврей. 1881. № 28. С. 1096.
- <sup>19</sup> НИАБ в Гродно. Ф. 1. Оп. 8. Д. 1363, 2033; Ф. 2. Оп. 8. Д. 834.
- <sup>20</sup> Поляков Л. Истоия антисемитизма: Эпоха веры. Иерусалим; М., 1997.
- <sup>21</sup> Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998.
- <sup>22</sup> Полонская Е. Межэтнические взаимодействия как социально-экономическая проблема: на примере русского и еврейского этносов. Волгоград, 1998. С. 40.
- <sup>23</sup> Дубинин И.И., Гусякова Л.Г. Динамика обыденного сознания. Мн., 1985.

*Инна Соркина (Гродно)*

**Феномен белорусско-еврейской толерантности  
в местечках Белоруссии XIX – начала XX в.  
(по материалам мемуаристики)**

Местечко – это не просто географическое или демографическое понятие. Это чрезвычайно интересное, многогранное явление, культурно-исторический феномен. Как поселения переходного, пограничного состояния между деревней и городом, местечки органически объединяли в себе уклад деревенской и городской жизни, быт крестьянина и горожанина. Для своего времени местечки – это, возможно, самый совершенный и гармонизированный тип поселений, сочетавший преимущества сельской жизни и достижения городской цивилизации.

Феномен местечек во многом объясняется и полиэтничностью их населения, что обуславливало многонациональный характер местечковой культуры. Здесь сосуществовали и взаимодействовали религии (христианство: православие, католицизм, униатство, протестантизм; иудаизм, ислам), этносы (белорусы, евреи, поляки, татары, русские), языки (белорусский, идиш, польский, русский), носители принципиально различных цивилизаций (византийской, латинской, ближневосточной). Местечко выступало как уникальная форма спокойного, толерантного сосуществования нескольких национальных культур, как специфическая лаборатория их взаимосвязей и взаимообогащения и выработки на этой основе своеобразного феномена – полиэтнической, поликонфессиональной, полилингвистической местечковой культуры.

Чаще всего культурный ландшафт местечек Белоруссии представлял собой переплетение трех культур – традиционной еврейской, шляхетской польской (или «литвинской») и

крестьянской белорусской. Но наиболее рельефными были иудейская и христианская традиции. Самой контрастной была и граница между ними. Однако социокультурный изоляционизм, взаимная дистанцированность, хотя и имели место, но не были абсолютными. Взаимопроникновение и взаимообогащение между иудейской и христианской культурой были достаточно заметными. И именно местечко являлось местом встречи и пересечения этих двух разнородных традиций, а по сути – цивилизаций. Большие перспективы в научной разработке проблемы местечек Белоруссии как поселений межцивилизационного пограничья открывают комплексные, междисциплинарные исследования.

Представляет большой интерес рассмотрение характера взаимоотношений между представителями разных этноконфессиональных групп местечкового населения, прежде всего – между иудеями и христианами. Попытаемся проанализировать их с помощью своеобразного калейдоскопа сюжетов местечковой жизни. Источниковую базу этой попытки составила преимущественно мемуарная литература, а также некоторые документальные материалы XIX – начала XX в.

Для воссоздания уникальной атмосферы взаимоотношений между людьми в местечках чрезвычайно важны воспоминания. С этой целью нами использованы: мемуары поэта, публициста, литературоведа и педагога Абрама Израилевича Паперны, в которых освещается жизнь местечка Копыль Слуцкого уезда в 40-х годах XIX в.; воспоминания писателя и поэта Сергея Граховского, которые описывают местечко Глуск Бобруйского уезда межвоенного периода; мемуары публициста, заметной фигуры белорусской диаспоры в США Василия Стомы-Синицы (Синица – псевдоним), посвященные местечку Лужки Дисненского уезда также межвоенного периода. Местечко Копыль, где родился основатель новой еврейской литературы на языке идиш Менделе Мойхер-



Сфорим (1836–1917), в описываемое А. Паперной время состояло из 423 дворов: 172 еврейских, 244 христианских и 7 татарских<sup>1</sup>. Глуск по данным на 1897 г. насчитывал 5328 жителей, 1 костел, 2 церкви, 5 синагог<sup>2</sup>. Местечко Лужки – родина пионера возрождения иврита, автора первого словаря этого языка Элиезера Бен-Егуды (1858–1922). В 1909 г. в Лужках проживало около 1400 чел., были церковь, костел и 3 синагоги<sup>3</sup>. Авторы указанных воспоминаний переносят нас в свою terra incognita: не Бермудский – а белорусский треугольник «церковь–костел–синагога», в котором происходит бесконечный спектакль жизни. Здесь мы находим детальное описание комических и трагических сторон местечковой жизни, праздников и будней, специфического жизненного уклада населения. Все эти три мемуарные произведения объединяют оптимизм, безграничное чувство юмора, остроумность наблюдений, колоритность типажей, романтические, ностальгические переживания авторов. Кроме всего прочего интересен также и язык этих мемуаров. Так, во вступительной статье к «Моему местечку» Василия Стомы издатели подчеркнули, что они не осмелились редактировать, править язык автора, «чтобы не нарушить его неповторимого рельефа, тонкой натуральной фактуры. Польское слово, русское, еврейское... словно ниточки, что легко вплетаются в яркую незабываемую ткань, из которой сшита языковая одежда произведения – памятник полилингвистической местечковой культуры Беларуси»<sup>4</sup>.

Прежде всего необходимо отметить, что в основе взаимодействия этносов, населяющих местечки, лежали неизбежные экономические интересы. Изучение хозяйственного развития местечек Белоруссии первой половины XIX в. позволяет заметить парадоксальное сочетание напряженной ежедневной борьбы за существование скученной местечковой бедноты и уникальной атмосферы доброжелательных и

доверчивых отношений между людьми, основанных на экономическом сотрудничестве представителей разных этнических групп местечкового населения.

О жуткой скученности населения местечек, которая являлась результатом известных правительственных мер по выселению евреев из сельской местности в города и местечки, свидетельствуют многочисленные жалобы и прошения, которые сохранились в архивных документах. Так, евреи местечка Талочин в 1825 г. характеризовали свое положение следующим образом: «<...> от большого стеснения в одном доме по два и более семейств крайнюю бедностью наказаны так, что и дневного пропитания иметь не можем <...>». В этом же году евреи местечка Шклов в прошении на имя императора отмечали: «Стеснение по городам и местечкам от переселения из деревень евреев, близкое к истреблению нас, дает нам смелость <...> просить себе спасения от предстоящей гибели еврейскому народу в белорусских губерниях»<sup>5</sup>.

Теснота физическая и социальная присутствовала почти в каждом местечке. Образ типичного местечка «черты оседлости» блестяще рисует Шолом Алейхем: «Вам хочется знать как выглядит Касриловка? Хороша неописуемо! А уж если посмотреть издали – и того лучше! Издали город живо напоминает... Что мне вам такое, к примеру, назвать?.. Подсолнух, густо усаженный семечками, доску, покрытую мелко накрошенной лапшой <...> скучилось множество лачужек, одна на другой, как могилы на старом кладбище, как ветхие черные накренившиеся памятники»<sup>6</sup>.

Густая паутина социального и этноконфессионального поля превращала местечко в зону жуткого человеческого напряжения. Шла ежедневная борьба за существование, за поиск средств к жизни. Публицист Н. Останкович после поездки по Могилевской губ. в 1902 г. делился своими наблюдениями: «Торгуют евреи с раннего утра и до глубокой

ночи, в особенности летом. Начинают запирать лавки в 11–12 часов, некоторые даже в час ночи. Вообще они народ крайне подвижный, мало спят, замечательно мало едят и постоянно находятся в движении... Здесь много еврейской бедноты, такой, что, когда посмотришь, где и как живут, то с непривычки приходишь в ужас...»<sup>7</sup>

В силу сложившихся исторических обстоятельств каждая этническая группа населения заняла свою нишу в экономической системе края, в том числе и местечек. Христианское население (преимущественно крестьяне) занималось, как правило, земледелием, татары – огородничеством и выделкой кож. Евреи заняли монопольное положение в торгово-промышленном предпринимательстве местечек. «В небольших местечках, – писал В. Антонович, – евреи являются единственными купцами, лавочниками, ремесленниками и бог весть еще чем»<sup>8</sup>. Безусловно, случаи конфликтов на экономической почве имели место. Например, такой конфликт между еврейскими и «христианскими» ткачами произошел в м. Мир в середине 20-х годов XIX в. Разрешен он был не в пользу мирских евреев. Владельцы местечка – князя Радзивиллы – запретили евреям заниматься ткачеством<sup>9</sup>. Однако в целом между представителями разных этносов существовало своеобразное разделение труда, и хозяйственная жизнь местечка протекала на основе взаимного сотрудничества. Змитрок Бедуля отмечал: «Соседство этих двух наций (евреев и белорусов. – И.С.) создавало такие жизненные условия и экономические связи, в которых одна нация без другой не могла обойтись»<sup>10</sup>. Это хорошо иллюстрируют воспоминания А. Паперны: «В описываемое время Копыль мог иметь около 3000 душ населения, состоявшего из трех различных по народности и вероисповеданию групп: евреев, белоруссов и татар. Эти три группы, объединенные одною территорией и одним, пекущимся о них начальством, были совершенно чужды одна

другой по языку, обычаям, верованиям и историческим преданиям, были как по внешнему виду, так и по духу представителями трех различных миров и тем не менее жили между собой мирно. Сближали их неизбежные соседские и экономические интересы. Не было между ними зависти, потому что нечего было им друг другу завидовать: все с большим трудом снискивали себе скудное пропитание, а главное потому, что не было между ними конкуренции, ибо каждая из этих групп, как бы по уговору, отмежевала себе особое от других поле деятельности, таким образом они скорее дополняли друг друга, чем соперничали между собой». Белорусы в Копыле помимо земледелия занимались ткачеством. Еврейские торговцы и белорусские ткачи работали в тандеме: «...мещане-белорусы ткали холст и тонкие белые покрывала, употреблявшиеся в то время еврейскими женщинами как часть головного убора. Работали они по заказам местных еврейских торговцев, которые давали им нужный сырой материал, платили еженедельно за исполненный труд и продавали этот товар на ярмарке в Зельве»<sup>11</sup>.

Опыт городской жизни, знание экономических реалий, деловые и личные связи, предприимчивость делали евреев необходимым звеном в полноценном функционировании экономики местечек и всего белорусского края. Крестьяне благодаря еврейским предпринимателям получали возможность нормального товарообмена. Отношения между евреями и крестьянами были самыми приятными. Крестьяне доверяли евреям даже больше, чем своим одноверцам и «братьям-славянам» – помещикам. Поэтому евреи легко находили с крестьянами общий язык. И. Зеленский, полковник Генерального штаба, один из составителей «Материалов для географии и статистики Российской империи», отмечал: «Мне не раз случалось слышать, что крестьяне иногда не хотят ни за какие деньги наниматься на работы к помещику до тех пор,

пока не явится какой-нибудь Цицерон в лапсердаке, которому достаточно сказать несколько слов наедине с крестьянами, чтобы те отправились работать за самую умеренную цену. Если крестьянин не будет косить у своего помещика за 35 копеек в день, то он непременно станет на ту же работу за 30 копеек у соседнего еврея-арендатора. Такова уже сила еврейского красноречия!»<sup>12</sup>

Случаев конфликтов между евреями и белорусскими крестьянами практически не было. Правда, в 1908 г. гродненский губернатор получил анонимный донос, направленный против евреев Берштовской волости Гродненского уезда. Этот донос содержал самые разные обвинения: «<...> евреи начали поселяться в Берштах и притеснять крестьян всевозможными причинами <...> Мы не желаем, чтобы они поселялись, так как они вредные люди и могут причинять всякие нехорошие пакости, а именно причинили уже несколько пакостей крестьянам. Елизавете Обуховской сожгли сеной сарай и отравили ей корову <...> Всепокорнейше просим Ваше Превосходительство, чтобы выгнать всех вообще евреев из Бершт, чтобы они не притесняли нашего бедного крестьянского положения». По этому делу было проведено следствие. Оказалось, что здесь с давних пор проживают 8 еврейских семей, и, как сообщили приставу крестьяне-долгожители села, «<...> эти евреи никогда в дурных поступках не замечались». А автором доноса, как выяснилось, оказался еврей Перец Эльфман. «Донос основан на почве мести Перца Эльфмана, выселенного по приговору волостного общества в 1884 г. за аморальное поведение, и вновь незаконно поселившегося в Берштах»<sup>13</sup>. Поссорившись с берштовскими евреями, он решил отомстить им таким оригинальным способом.

Экономическое сотрудничество между евреями и неевреями было характерно не только для взрослого населения. Воспоминания В. Стомы о местечке Лужки фиксируют су-

ществование определенных деловых связей даже между детьми. Вместе с автором в одном классе польской школы учился сын владельца пекарни Довид, или иначе Додя. «Так как Додя был страшной невеждой, – пишет В. Стома, – мне часто приходилось отведывать куханы – что-то похожее на мацу, только более толстые, пахнущие очень приятно и посыпанные маком или сахаром, а в замен я давал Доде переписывать арифметическое или како-нибудь другое задание»<sup>14</sup>. Второй подобный факт связан с еврейским мальчиком Абой Козлинером. Как вспоминает В. Стома, «руководитель школы часто оставлял после уроков меня и моих друзей, приказывал написать в наказание 500, а иногда и 1000 раз: “Не буду больше в школе говорить по-белорусски”. Интересно, что вместе с нами часто отбывал это наказание и еврей Аба. Но он никогда не засиживался в этом “аресте”, так как мы ему ласково отдавали по странице или две со своих тетрадей с переписанной “карой”, а Аба только доставлял порядковые номера. Аба добросовестно рассчитывался с нами яблоками, грушами “дичками” или даже бубликами»<sup>15</sup>.

Еврейскую и белорусскую детвору связывали не только подобные «меркантильные» интересы. Примером настоящей дружбы могут быть отношения между автором и упомянутым мальчиком Абой. В. Стома вспоминает: «Из всех друзей Аба почему-то лучшим считал меня, хотя и с другими он никогда не имел никаких противоречий. Когда у меня были трудности с закупкой учебников или других школьных принадлежностей, Аба всегда приходил на помощь, но делал это деликатно и в тайне от других»<sup>16</sup>. Вася и Аба часто ходили друг к другу в гости. При этом Аба никогда не отказывался от трэфных блюд и особенно любил копченую колбасу и драники с салом. «Однажды во время еврейского праздника Пейсаха я был у Абы и его дед угощал меня домашним вином и мацой. Во время разговора он полушутя сказал:

– Я знаю, что, бывая у вас, мой Аба жрет сало и колбасы. Ну и черт с ним, все равно он не пошел в Козьлинеров. Но помни, чтоб ты не заглядывался на Соньку (это младшая сестра Абы), а то я тебе вторую ногу откручу. (Василий хромал на одну ногу. – И.С.)

<...> Я ответил:

– Если я могу есть вашу религиозную мацу и пить пейсаховое вино, то и с Абой ничего плохого не делается от сала и колбас. Что-же касается Соньки, то она, если захочет, найдет себе более красивого и здорового гоя, чем я.

Мой ответ видимо, понравился старику, потому что он, ничего не сказав, улыбнулся и вышел из комнаты. А Аба еще долгое время извинялся за нетактичность деда»<sup>17</sup>.

Имели место в местечках не только дружеские отношения между славянами и евреями, но и любовные романы. Так, в Лужках достаточно зажиточный шляхтич Людвиг Скальский полюбил бедную еврейскую девушку Малту, дочь местного капельмейстера Бейнуса. «Но тут, – пишет В. Стома, – препятствием для влюбленных стала религия <...> еврейский кагал, а точнее женская часть его, резко выступил против. Одной темной осенней ночью Скальский подъехал на нанятой фурманке под Малтино окно и усадил ее вместе с подушками, перинами и другими причиндалами. Говорили, что все это “приданое” подавала через окно младшая сестра, а возможно, и мать кандидатки в невесты. Скальский отвез ее в застенок, находящийся в 10 км от местечка. Там она переждала, пока утихнет скандал, после чего они повенчались на тихое удовлетворение Бейнуса и всей семьи, которые видели в Скальском прежде всего зажиточного свояка, а затем уже гоя»<sup>18</sup>.

Автор воспоминаний о местечке Глуск Сергей Граховский сам был влюблен в еврейскую девушку Броню Лип-

скую. Свообразным признанием в любви к ней является его стихотворение «Броня». Вот несколько строк из него:

Калісьці быў і я ў палоне  
Пяшчотнай і прыгожай Броні.  
Над Пціччу, на зяленым вале  
Свае пачуцці мы яшчэ хавалі:  
Маўчалі на пахіленай вярбе,  
І я часамі думаў сам сабе:  
«Наўрад ці давядзецца ў жыцці  
Яшчэ такую слаўную знайсці»...

К сожалению, им не суждено было быть вместе. С. Граховский пережил сталинские репрессии, был сослан в Сибирь. А Броня погибла: в 1942 г. две тысячи евреев местечка были расстреляны фашистами за Глуском. Упомянутое стихотворение было посвящено автором памяти Брони Липской и всех его земляков, расстрелянных около Мыслочанской горы. Завершают его такие строки:

Калі ж крывавыя ўварваліся нягоды,  
Мне вочы Броні сніліся заўсёды.  
Яны патухлі ў вогненным віры  
На схіле Мыслачанскае гары  
.....  
Схіляюся я ў нямым маленні,  
І станаўлюся моўчкі на калені,  
Глытаю слезы горкія на сконе...  
«Не плач. Не трэба», – шэпча Броня<sup>19</sup>.

На страницах рассматриваемых воспоминаний частично нашли отражение и уникальные аспекты межконфессиональных отношений в местечках. Так, В. Стома упоминает, что православные практиковали моление по «кантичкам» – католическим молитвенникам, а православный дед Ерох вообще не видел отличия между православными и католичес-



кими молитвами. Католичка тетка Юлька (так называло ее все местечко) почитала и православные праздники. Всеми уважаемым, в том числе и иудеями, в Лужках был ксендз Язеп Горманович. «Когда в местечке случалось у кого-то беда, то он в первую очередь шел к отцу Язепу и, несмотря на то, был ли он католиком, православным или даже евреем, всегда получал помощь в меру возможностей этого действительно Доброго Пастыря». Автор вспоминает, как будучи уже подростками, они любили заходить к отцу Язепу, который шутил с ними, рассказывал смешные истории, декламировал белорусские стихотворения и объяснял им, кто они такие и чем отличаются от поляков или русских. «Затем, как будто что-то припомнив, он ласково улыбался и говорил:

– А может бы вы зашли в костел и помолились, молитва никому не помешает.

Тогда некоторые из нас отвечали, что мы православные. Отец Язеп на это говорил, что для Христа нет ни православных, ни католиков, лишь бы только верить в него, а он сам разберется, какая вера истинная.

– Ну, а как будет с Абой? Он же не верит в Христа.

Отец Язеп на минутку задумывался и с улыбкой говорил:

– Аба пусть молится своему еврейскому Богу, он услышит его молитвы и в католическом костеле»<sup>20</sup>.

А. Паперна, описывая функции раввинского суда в м. Копыль, где решались все денежные, супружеские и прочие споры, упомянул, что к нему «с полным доверием обращались и местные христиане в своих спорах с евреями»<sup>21</sup>. Таким образом авторитет раввина был достаточно высок и среди христианского населения местечка.

Очень интересны страницы мемуаров В. Стомы-Синицы, рассказывающие о самой колоритной фигуре местечка – Янке-Келе Каплане (местечковцы ласково называли его Янтя или даже Янтечка), который выполнял несколько важных функ-

ций: был парикмахером и брадобреем, шил всякого фасона шапки, чесал овечью шерсть, занимался сватовством и ростовщичеством. Интересно отметить, что Янкель любил своим клиентам рассказывать анекдоты про попов, ксендзов и раввинов, а все окрестные крестьяне были для него Янками или Антосями. За ним числился один «грешок» – кража, совершенная в конце 1917 – начале 1918 г., когда в местечке не было фактически никакой власти. Он вместе с некими братьями Ц. вынес из лавки Лейки Раппопорт полбочки селедки, коробку мыла, несколько десятков спичек и другой дефицитный товар. Несмотря на безвластие, местечковцы дружно взялись за поиск преступников. Был организован специальный комитет. Неосторожный Янтя начал продавать селедку, выменивая ее на яйца. «Когда вооруженные двустволкой и вилами члены комитета появились у Янкеля, он, дрожа как осиновый лист, сознался во всем и выдал своих сообщников». Сообщники его скрылись, а Янтю решили наказать 25 розгами. Исполнять приговор было поручено сторожу волостного правления, а считать удары – старику Игнату. Вокруг собралось около полусотни жителей посмотреть на экзекуцию. «Старый Игнат имел привычку почти за каждым словом говорить же:

– Же, хорошо, воровал, раз! Же, не умел спрятать, два!

Досчитав так до 8 или 10, он заявил, что сбился со счета и предложил начать сначала. Тут жена Янкеля Фейга и его дети подняли крик. Тогда Игнат достал из кармана платок, вытер нос и почему-то глаза и заявил:

– Же, детки плачут, отпустите его домой и пускай с ним еврейский Бог разбирается, а наш Пан Езус наверняка его простил бы!

Не стоит добавлять, что все жители местечка были удовлетворены поворотом дела»<sup>22</sup>.

Далее автор замечает: «Все местечковцы любили Янтю, несмотря на его не совсем чистое прошлое, а также разные хитрости и маленькие мошенничества, которые случались при исполнении его профессиональных обязанностей. Да и вообще эти чувства относились и ко всем его сородичам, к которым местечковцы проявляли толеранцию. Иногда случались недоразумения, и даже стычки, когда подбивался глаз или разбивались носы, но это быстро забывалось. Старания польской администрации посеять вражду между белорусами и евреями были безрезультатными. Даже лозунги: “Свой к своему за своим” или “Не покупай у еврея” никак не имели успеха. Определенное недоверие или даже ненависть появились после “освобождения”, когда собственник 8 или 10-гектарового хозяйства объявлялся кулаком и врагом народа, а собственник лавки, за стоимость которой можно было бы купить пару таких хозяйств, назначался директором “заготскота” или еще какого-нибудь сельпо»<sup>23</sup>. Таким образом, обострение отношений в местечке В. Стома связывает исключительно с политикой большевиков.

Дополняют калейдоскоп сюжетов местечковой жизни обобщающие наблюдения С. Граховского: «Все в нашем местечке держалось на честности, доверии и сочувствии <...> Была необыкновенная атмосфера доброты, уважения к каждому человеку, к старому и малому, к доктору и хлеборобу. У нас все знали друг друга, доверяли не только соседу, но и человеку с другого конца местечка, жили в дружбе белорусы и евреи, католики и староверы <...> Каждое местечко жило своими неповторимыми традициями, своим укладом, своими насмешками, незлыми выдумками про невероятные поступки, а у каждого местечковца было остроумное прозвище и оно переходило из поколения к поколению»<sup>24</sup>. В. Стома также обращает на это внимание: «Почти все жители местечка имели прозвища и не обижались на это, считали их двойными

фамилиями. Эти прозвища переходили от деда к внукам и т.д., и никто часто не мог объяснить их происхождение»<sup>25</sup>. Не случайно поэтому автор, описывая жителей своего местечка, употреблял только сокращенные фамилии, а полностью писал прозвища. Происхождение почти всех прозвищ и кличек В. Стома старался объяснить. Например, житель местечка Берка прозван Беломордым «по причине своей белой как снег бороды, которая вопреки всем еврейским правилами была всегда старательно расчесана и подстрижена а la Николай II»<sup>26</sup>.

Картина взаимоотношений между евреями и славянами в местечках будет неполной и несколько односторонней, если не обозначить и наличия определенных суеверий и стереотипов. Так, В. Стома упоминает о том, что в детстве он отваживался выходить к рынку (т.е. к рыночной площади), несмотря на устрашение бабушки, что там его евреи схватят «на мацу»<sup>27</sup>. Автор также пишет о своем суеверном страхе перед еврейским кладбищем, который присутствовал на протяжении всего его детства. «...Я не был в этом одиноким. У некоторых людей, как с местечка так и прилежащих деревень, как молодежи, так и старших, это ничем не обоснованное чувство сохранялось всю жизнь. Это можно объяснить только тем, что в их понимании там были похоронены люди особого сорта – *нехрисъти*, и поэтому они могли даже страшить других людей, отличных от себя»<sup>28</sup>.

Существование суеверий в отношениях между христианами и иудеями в местечках иллюстрируют и архивные документы, как, например, «Дело о расследовании факта найденных человеческих черепов и костей в доме жителей местечка Скидель Черни Берковой и Фейги Хаимовой. 1828–1829 г.». Суть его состояла в том, что мещанка Анастасия Станкевичева увидела, что указанные еврейки несли человеческие кости, и сообщила об этом церковным братчикам, которые вместе со священником обнаружили их во время

обыска в домах Ч. Берковой и Ф. Хаимовой. В ходе расследования выяснилось, что кости они нашли возле реки после весеннего разлива и собирались их использовать в лечебных целях: против лихорадки. Было опрошено «достаточное число лиц христиан и евреев, ничего худого за оговоренными евреями не открыто». Решение суда было следующим: «<...> за употребление человеческих костей к предпринятому ими непозволительному врачеванию сопряженному с суеверием наказать по 10 ударов розгами»<sup>29</sup>.

Стереотипизацию образа еврея отображают фольклорные материалы – пословицы, поговорки, анекдоты, песни и т.д. Примеры местечкового фольклора – анекдоты, записанные в м. Хомск Кобринского уезда в 1910 г.<sup>30</sup>, юмореска, рассказанная В. Стоме его бабушкой в м. Лужки<sup>31</sup>, и др. – иллюстрируют такие традиционно закрепленные за образом еврея качества, как слабость, трусость, скупость и хитрость. С другой стороны, определенный стереотип образа славянина (в частности, русского) просматривается в следующие эпизоде, описанном А. Паперной: «...в лексиконе р. Лейзерке (учитель хедера в м. Копыль. – И.С.) было только одно ругательство: “И-ва-ан!” что означало: “тупица”; хуже было – “И-ва-ан И-ва-нович!” (“тупица в квадрате”), но обиднее всего был окрик: “Иван Иванович И-ва-нов-ский!!!” (“тупица в превосходной степени, в кубе”)<sup>32</sup>.

Таким образом, анализ изученных источников позволяет утверждать, что межнациональные взаимоотношения в местечках не были однозначными, легко вписывающимися в один шаблон. Имели место проявления всех типов этих отношений: дружественных, нейтральных, неровных, неприязненных. Амплитуда их колебалась между полюсами доброжелательности, толерантности, сотрудничества, прежде всего экономического, межкультурного диалога – и изоляционизма, нетерпимости, подозрительности, отчуждения и даже враж-

дебности. Но все же к этому негативному полюсу межэтнические отношения в белорусских местечках приближались крайне редко. Государственный антисемитизм времен Российской империи и II Речи Посполитой имел минимальное влияние на белорусов. В местечках это влияние ощущалось слабо. Отношения между евреями и неевреями тут характеризовались высокой степенью толерантности. Отношение белорусов к евреям можно выразить формулой: «другой свой». Именно чувство «здешности», «здешней свойскости» (бел. «тутэйшасці») выступало в качестве оберега от конфликтов.

Полифоничность местечек оказывала влияние на менталитет местечковцев, который, в свою очередь, влиял на менталитет деревень и городов Белоруссии, а тем самым – и всего народа. Можно утверждать, что национальная, языковая, политическая толерантность, чувство «тутэйшасці», сосуществования «в одной лодке», так характерные для белорусов в значительной степени, – продукт местечковой жизни, «наработка» и заслуга местечек.

Исследование местечек дает уникальную возможность заглянуть в своеобразный местечковый мир, почувствовать неповторимую атмосферу и колорит, возникавшие на том цивилизационном пограничье, которое представляло собой каждое полиэтничное и поликонфессиональное местечко. Неслучайно во всех воспоминаниях о местечках отчетливо проявляются романтические, ностальгические переживания. Абрам Паперна писал: «Мой милый родной городок Копыль...»<sup>33</sup>. Василий Стома: «Для меня мое местечко было и будет всегда самым красивым, чистым и веселым местечком под солнцем. А все местечковцы, не зависимо от национальности и вероисповедания, будут мне дорогими до конца моей жизни»<sup>34</sup>. У Сергея Граховского это вылилось в следующие строки:

Смыліць, як на сэрцы насечка,  
 Кожны шчымлівы радок:  
 Мясцічка, мясцічка, мясцічка –  
 Навек дарагі гарадок<sup>35</sup>.

### Примечания

- <sup>1</sup> AGAD (Warszawa). AR, dz. XXV, sygn. 1761.
- <sup>2</sup> Энциклапедыя гісторыі Беларусі. У 6 т. Мінск, 1996. Т. 3. С. 48.
- <sup>3</sup> *Rouba Napoleon*. Przewodnik po Litwie i Białejrusi. Wilno, 1909. S. 116.
- <sup>4</sup> *Юрэвіч Л., Саўка Зм.* Кульгавы хлопчык з гарэзлівымі вачыма // *Польмя*. 1998. № 9. С. 181.
- <sup>5</sup> Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). Ф. 1297. Оп. 1. Д. 460. Л. 8.
- <sup>6</sup> *Шолом Алейхем.* Город маленьких людей // *Собрание сочинений*. В 6-и т. М., 1988. Т. 2. С. 250–251.
- <sup>7</sup> *Останкович Н.* Поездка в Могилевскую губернию // *Исторический вестник*. 1902. № 12. С. 1074.
- <sup>8</sup> Цит. по: *Зеленский И.* Материалы для географии и статистики Российской империи. Минская губерния. В 2-х ч. СПб., 1864. Ч. 2. С. 378.
- <sup>9</sup> Российский государственный исторический архив. Ф. 1286. Оп. 5. Д. 443. Л. 2–12.
- <sup>10</sup> *Бядуля Зм.* Жыды на Беларусі // *ARCHE*. 2000. № 3(8). С. 24.
- <sup>11</sup> *Паперна А.И.* Из Николаевской эпохи. Воспоминания // *Евреи в России: XIX век*. М., 2000. С. 33.
- <sup>12</sup> *Зеленский И.* Материалы для географии и статистики Российской империи. С. 377.
- <sup>13</sup> НИАБ в Гродно. Ф. 2. Оп. 30. Д. 911. Л. 5–16.
- <sup>14</sup> *Стома-Сініца В.* Маё мясцічка // *Польмя*. 1998. № 12. С. 208.
- <sup>15</sup> *Стома-Сініца В.* Маё мясцічка // *Польмя*. 1998. № 9. С. 209.
- <sup>16</sup> *Стома-Сініца В.* Маё мясцічка // *Польмя*. 1998. № 12. С. 164.
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> Там же. С. 181.
- <sup>19</sup> *Грахоўскі С.* За рысаю гадоў. Вершы // *Польмя*. 1998. № 9. С. 94–95.
- <sup>20</sup> *Стома-Сініца В.* Маё мясцічка // *Польмя*. 1998. № 12. С. 166.
- <sup>21</sup> *Паперна А.И.* Из Николаевской эпохи. Воспоминания. С. 36.
- <sup>22</sup> *Стома-Сініца В.* Маё мясцічка // *Польмя*. 1998. № 9. С. 191.
- <sup>23</sup> Там же. С. 196.

- <sup>24</sup> *Грахоўскі С.* Мястэчка... Мястэчка... Элегія // *Полымя*. 1992. № 2. С. 144, 150, 163.
- <sup>25</sup> *Стома-Сініца В.* Маё мястэчка // *Полымя*. 1998. № 10. С. 295.
- <sup>26</sup> *Стома-Сініца В.* Маё мястэчка // *Полымя*. 1998. № 9. С. 197.
- <sup>27</sup> Там же. С. 182.
- <sup>28</sup> *Стома-Сініца В.* Маё мястэчка // *Полымя*. 1998. № 12. С. 202.
- <sup>29</sup> *НИАБ в Гродно. Ф. 1. Оп. 3. Д. 352. Л. 14–32.*
- <sup>30</sup> *Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вып. 2 / Под ред. Е.Р. Романова. Вильна, 1912. С. 380, 382.*
- <sup>31</sup> *Стома-Сініца В.* Маё мястэчка // *Полымя*. 1998. № 10. С. 260–262.
- <sup>32</sup> *Паперна А.И.* Из Николаевской эпохи. Воспоминания. С. 104–105.
- <sup>33</sup> Там же. С. 31.
- <sup>34</sup> *Стома-Сініца В.* Маё мястэчка // *Полымя*. 1998. № 12. С. 222.
- <sup>35</sup> *Грахоўскі С.* Мястэчка... Мястэчка... Элегія // *Полымя*. 1992. № 2. С. 193.



Дмитрий Слепович (Минск)

### Славянские влияния на еврейскую музыкальную традицию в Восточной Европе в XVIII–XX вв.

Многочисленные еврейские общины диаспоры демонстрируют уникальную адаптивность еврейской культуры в целом: элементы «коренных» культур региона проживания достаточно свободно вбираются в корпус традиций данной общины, формируя таким образом ее уникальный облик. Кажущееся пренебрежение формой и, напротив, повышенное внимание к содержанию неоднократно отмечалось многими исследователями.

Вместе с тем, известно, что такая «неразборчивость» в усвоении чужого на самом деле – лишь внешняя оболочка отлаженного механизма самосохранения еврейской традиции, который придает, подобно вакцине, особую устойчивость центральным ее элементам, таким как текст Торы и собственно в музыкальном аспекте – система традиционных мотивов кантилляции – *негинот*, обозначенных в Торе системой мнемонической нотации *та'амим*, или *та'амей амикра*. Эта кажущаяся бессистемность отбора импортируемого материала на самом деле является индикатором того, что гораздо менее важно – *что* из внешних источников воспроизводится, нежели *как* оно интонируется. Сегодня общепринятым уже считается тот факт, что ключом к пониманию процессов отбора звукового материала, форм и качества его усвоения представителями определенной этнической группы является этнослух – система звуковых приоритетов, музыкальных «генов», заложенных в человеке его культурной средой с момента рождения и закладываемых далее – в процессе интеграции его в общество. И. Земцовский справедливо отметил, что фактором формирования этно-

слуха является, среди прочих, «естественная, произвольная, и специальная тренированность слуха... звуковой и языковой средой, в том числе... используемыми в нашем кругу музыкальными инструментами, включая... колокольные звоны (в христианском мире), возгласы муэдзинов (в мусульманском мире), трубление шофара (в иудейском мире)»<sup>1</sup>.

В еврейских общинах разных регионов существует собственная иерархия усвоения инокультурного влияния. Такая система адаптивности существовала и в Восточной Европе, где славянские культуры выступали в качестве основных контактных элементов по отношению к еврейской религиозно-этнической группе. Степень взаимопроникновения этих двух полюсов миропонимания была, как известно, столь же сложной и противоречивой, как и глубокой.

После перемещения на восток Европы евреи очутились в культурной ситуации, отличавшейся от прежней по ряду исторических, социально-политических, экономических параметров. Одним из важнейших в смысле культурной адаптивности явился лингвистический фактор: близкая идишу языковая среда (немецкий, нидерландский) сменилась чуждой (славянские языки), в результате чего усилилась степень обособленности существования, а процесс вживания в новую культурную реальность и славянизации идиша был, разумеется, непрост и долог.

Вместе с другими культурными реалиями сменилась и интонационная среда, начиная с языка и заканчивая музыкой: природа славянского мелоса, ритмики, типовой набор музыкальных инструментов и сами ситуации музицирования – все эти параметры значительно отличались от таковых на Западе.

Весьма сложной, а быть может, и непосильной задачей было бы восстановить конкретный репертуар еврейских музыкантов в Восточной Европе периода XVI–XVII вв.

Кроме того, весьма редки даже упоминания об этих людях в каких-либо документах. Следуя общей закономерности развития еврейской музыки, мы можем полагать, что в некотором виде в отбираемых для исполнения либо сочиняемых пьесах присутствовала опора на традиционные негинот, поскольку уже к XIX в. клезмерский репертуар опирался на сложившуюся систему ладов, произрастающих из музыки литургии.

Вместе с тем, есть веское основание полагать, что в самом процессе отбора и формирования еврейской ладовой системы в Восточной Европе немалую роль сыграл внешний фактор. Общность мелодики славянских и еврейских песен и инструментальных пьес может быть объяснена не только случайностью совпадений, но подстройкой этнослуха одной группы к звучанию другой. Адаптивность каждой из культур, таким образом, реализуется через включение в единое культурное звуковое пространство, в единую *мелосферу* – звучащую среду культуры, определяющую ее музыкальные идиомы, ее музыкальную физиогномику<sup>2</sup>.

В межкультурном обмене евреев и славян нередко присутствовал третий участник. На его место претендовали греческие, румынские и болгарские общины на Украине, татарские общины в Белоруссии, караимы в Литве. Модальные, мелодические и ритмические «экзотизмы» в музыкальных традициях волынського, гуцульського, полесського ареалов зачастую объясняются скорее не еврейским, а турецким, греческим, болгарским и прочими культурными факторами.

Среди многочисленных контактных культур, непосредственно взаимодействовавших с еврейской, исключительно важное место принадлежит группе славянских культур. С их носителями евреи соседствовали от шестисот лет и более. В итоге тесных межкультурных контактов возникла группа стилей, с одной стороны, устойчиво опиравшихся на ашкеназскую традицию; с другой стороны, органично абсорби-

ровавших – до нерасчленимой целостности – типические признаки славянских мелосов. Взаимодействие между музыкальными культурами происходило в самых разных аспектах и затрагивало мелодику, ритмику, жанры, инструментарий и исполнительские манеры. Далее рассмотрим некоторые формы подобного общения.

Редкие документы XVIII в. свидетельствуют об использовании клезмерами местных музыкальных инструментов. Сохранился документ об освобождении от уплаты налогов некоего Шлоймо – *цимбалиста* из города Яссы в Румынии – за то, что он играл перед князем и очень понравился правителю<sup>3</sup>. Прообразами, казалось бы, «классических» европейских инструментов в клезмерской практике, таких как скрипка, кларнет, флейта, также выступали инструменты, использовавшиеся нееврейскими музыкантами и близкие еврейскому этнослуху по тембровым и звуковысотным характеристикам. Проследим такие процессы на примере двух типичных для клезмерских ансамблей инструментов – кларнета и цимбал.

Можно предположить, что у истоков клезмерского кларнета стоял вовсе не родоначальник современного академического кларнета – инструмент, созданный Якобом Деннером в Германии в начале XVIII в. Звукотембровой моделью клезмерского кларнета стали многочисленные локальные восточноевропейские инструменты, в которых использовался аналогичный принцип звукоизвлечения. Среди таких инструментов назовем белорусские кларнет и жалейку, трансильванско-венгерскую тараготу (тарогато). Показательно, что все эти инструменты тембрально близки между собой: их характеризует резкий, подчас пронзительный звук, преимущественное использование второй октавы.

Даже используя немодифицированные академические кларнеты, клезмеры, тем не менее, отдавали предпочтение



*Илл. 1а. Кларнет Якоба Деннера.*

*Хранится в Музее инструментов в Брюсселе, инв. М912<sup>4</sup>*

инструментам в высоких строях (*C, D, Es*), практически игнорируя принятые в европейской концертной практике инструменты в строях *B* и *A*, не говоря уже о более низких по регистру видовых инструментах. Последние стали употребляться лишь в XX в.



*Илл. 1б. Кларнеты XIX в.<sup>5</sup>*

Широкое распространение кларнета (и именно описанных его разновидностей) в клезмерской среде вполне объяснимо. Яркий звук этого инструмента, в сочетании с

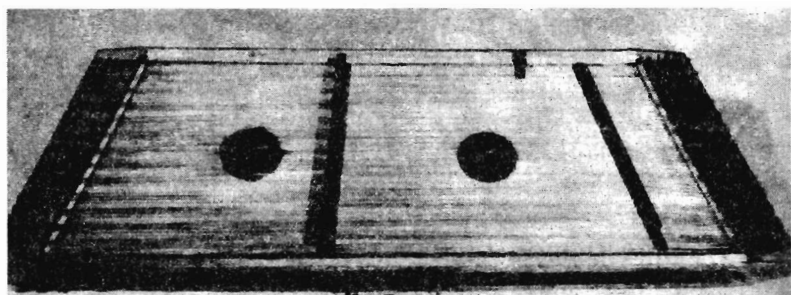
богатыми выразительными возможностями, позволяющими варьировать громкостную динамику от тишайшего *pianissimo* до мощнейшего *forte*, соответствовал тем самым установкам этнослуха, о котором шла речь ранее. Тембр этого инструмента одновременно напоминал слушателям знакомый с детства торжественный звук шофара, всхлипывающую артикуляцию скрипки и ее непосредственного прототипа – голоса – причем как голоса в бытовой песне, так и голоса в синагогальном хазануте. Кларнет также позволял играть в камерной обстановке и применять более тонкую нюансировку, нежели на мундштучных духовых инструментах. Иными словами, кларнет в еврейской его интерпретации органично вписался в слуховую парадигму восточноевропейских евреев.

Вместе с тем, следует заметить, что на севере региона – на территории современной Литвы и северной Белоруссии – кларнет семантически смыкался с флейтой и восходил к местным глиняным и деревянным дудкам и свисткам, о чем свидетельствует местное название, общее для этих двух инструментов – *файфиол*, образованное от идишского глагола *fayfn* ‘свистеть’.

Подобную аргументацию можно выдвинуть и касательно других инструментов, музицирование на которых практиковали восточноевропейские евреи.

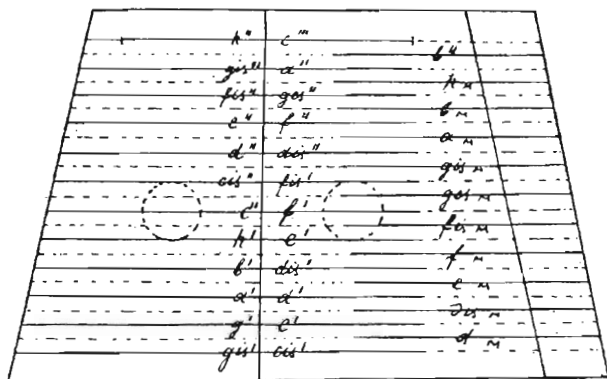
Заемствуя инструментарий у соседей-славян, особенно с фиксированным диатоническим строем (дудки, цимбалы), еврейские мастера часто его модифицировали, так как исходное строение инструмента, его тембр, а также существовавшие в практике строи не подходили для претворения еврейской акустической и ладомелодической основы. Наглядным примером может послужить сравнение типовых белорусских цимбал Витебщины, описанных И. Назиной<sup>6</sup>, а также сфотографированных и схематизированных Н. Фин-

дейzenом инструментов семьи Иосифа Лепянского, цимбалиста из Витебска (описание относится к 1920-м гг.)<sup>7</sup>.

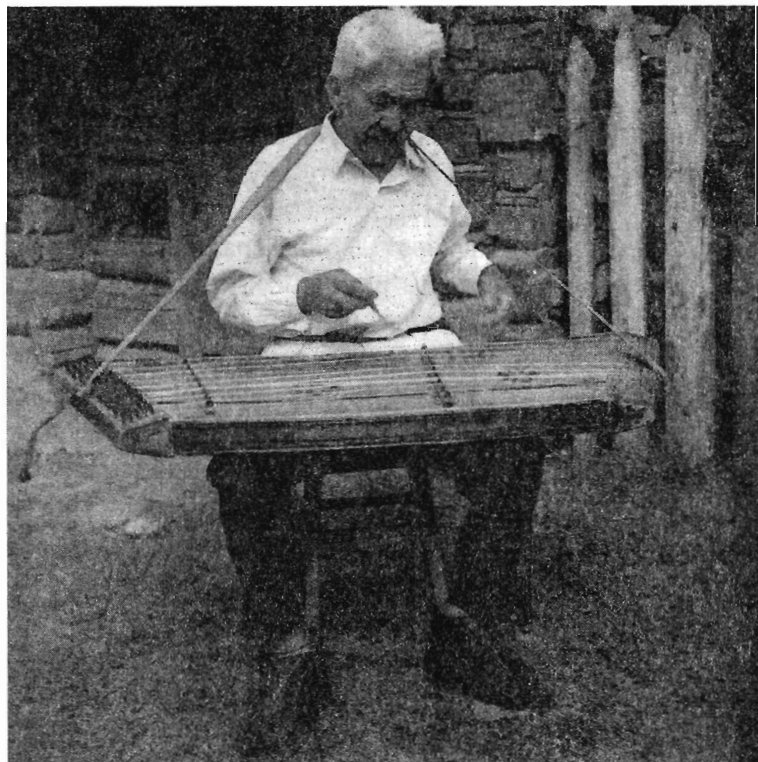


Илл. 2. Белорусские цимбалы (фото И. Назиной<sup>8</sup>)

Белорусские цимбалы практически никогда не имели полного хроматического звукоряда. Они функционировали в различных диатонических строях с различной степенью хроматизации. Для еврейских цимбал рубежа XIX–XX вв. полная полутоновая хроматика — норма; еврейский *цимбл* — хроматический, с достаточно широким диапазоном.



Илл. 3. Строй цимбал Лепянских (рис. Н. Финдейзена<sup>9</sup>)



*Илл. 4. Белорусский цимбалист И.И. Шульга  
(д. Перебничи Сморгонского р-на Гродненской обл.<sup>10</sup>)*

Заимствования касались и другой важной сферы — песенного репертуара. В этой области музицирования наиболее мощно проявилась близость мелоса народных песен славян и мотивов литургической кантилляции евреев. Такие подобия были проанализированы еще в конце 1920-х гг. А.Ц. Идельсоном<sup>11</sup>. А в 1935 г. М. Береговский писал о том, что «в украинском и еврейском музыкальном фольклоре мы обнаруживаем ряд сходств в мелодике и выразительных



средствах»<sup>12</sup>. Здесь вовлекался также весомый немелодический компонент – словесно-поэтический текст. Существовало два основных пути его адаптации. Первый – это прямое заимствование сюжета с теми или иными изменениями. Мелодия при этом чаще была авторской. Этот путь был хорошо прослежен в диссертации С. Магид «Баллада в еврейском фольклоре» (1938), где исследовательница сравнивает основные типы сюжетов в балладах в различных культурных традициях. Второй путь адаптации – полное изменение текста при полном или частичном сохранении мелодии. Причем иногда текст полностью изменялся, иногда в буквальном смысле слова переинтонировался (подбирался близкий по фонетическому звучанию еврейский текст, как в случае с песней «Катерина-молодица»). В иных же случаях славянский первоисточник использовался как аллегория, за которой следовало ее еврейское толкование.

### Пример 1<sup>13</sup>

Светский текст:

*Роза, роза, как далека ты!*  
*Лес, лес, как велик ты!*  
*Если была бы роза не так далека,*  
*То был бы лес не столь велик.*  
 Roz, roz, vi vayt bist du!  
 Vald, vald, vi groys bist du!  
 Volt di roz nito azoy lang geven,  
 Volt der vald nit azoy groys geven.

Религиозный текст:

*Шехина, Шехина, как далека ты!*  
*Галут, галут, как долог ты!*  
*Если была бы Шехина не так далека,*  
*То был бы галут не столь долог.*  
 Shechina, shechina, vi vayt bist du!

Golus, golus, vi lang bist du!  
VOLT di shechina nito azoy vayt geven,  
VOLT der golus nit azoy lang geven.

Один из рудиментов такой традиции – некоторые поздние двуязычные песни, в которых последовательно изложен исходный текст и его перевод.

#### Пример 2<sup>14</sup>

Afn barg, unter barg  
Fliyen tobn porn, fliyen toybn porn,  
Kh'hob kayn nakhes nit gehat –  
Avek di yunge yorn.

*Над горой, под горой  
Голубы летают, голубы летают.  
Ешчэ добра не было,  
А годы улетают.*

Существуют песни, созданные непосредственно в еврейской среде и на еврейскую тематику, однако в них задействован либо один из славянских языков в качестве дополнительного, либо – опять же – символика славянского песенного фольклора в качестве аллегорического материала. В еврейском сознании заимствованные извне образы переосмысливались в русле еврейского мироощущения. Так, обычный для славянских песен образ пастушка, фигурирующий в тексте песни «Жил-был пастушок...», становится многозначной аллегорией мидраша. И потому пастушок и его наигрыши ассоциируется здесь вовсе не с сентименталистскими буколиками европейского музыкально-поэтического творчества, но, возможно, с образом царя Давида, с фигурой Моше, ведущего свой народ через пустыню Завета, наконец (возможно и такое понимание!), с Царем царей, пасущим свой народ, и даже с самим народом Израиля.

**Пример 3** (первый куплет)<sup>15</sup>

Iz geven amol a pastekhl,  
 Iz ba im favorn gegangen a shefele,  
 Geyt er, zet er, fort a fur mit shteyndele,  
 Hot er gemeynt az dos iz fun shefele di beyndelexh,  
 Zogt er: «Adeyni, Adeyni, oy Adeyni!

Tsi ne bachuḿ ty, tsi ne vidzeḿ ty ovcy mai?»

Makht er: «Nyet!»

«Bieda, biedu, ovcy nishto,  
 a yak zhe ya damoy pryidu?»

*Жил-был пастушок,*

*И ушла от него любимая овечка,*

*Идет он, смотрит он, едет подвода с камешками.*

*И подумал он, что это его овечки косточки.*

*Говорит он: «Господи, Господи, ой Господи!*

*Ці не бачыў ты, ці не відзеў ты овцы май?»*

*Говорит Он: «Нет!»*

*«Беда, беду, а как же я домой приду?»*

Мотив странствий присущ также композициям новых клезмеров, которые в поисках самоидентификации сочиняют не только новую еврейскую музыку, но и новые стихи на идиш, такие как эти – написанные М. Альпертом<sup>16</sup>.

**Пример 4**

Ikh valger arum zikh in peylishn mark,  
 Khmurne der himl iber Berlin.  
 A yid tsvishn terkn, polyankn, tsigayner,  
 A yid fun Amerike geblondzhet ahin.  
 Faranen malokhim gefalene, bidne,  
 Faranen haynt pleytim fun a nayern min.  
 Me halt in eyn handlen,  
 S'iz zey glaykh ver ikh bin,  
 Vayl nekhtike soykhrim  
 Zaynen keynim atsind,

Nor mir zaynen nit mit lang  
Eykh do gevezn,  
Derlangen di zelibike skhoyre.

To zing, mayn' fidele,  
Shpil, mayn' fidele,  
Vi frier hot nit geshpilt keyner,  
Un shpil mir a sheyn' golus-lidl  
Mit a benkshaft a reyner...

Я прогуливаюсь по Польскому рынку,  
Темно небо над Берлином,  
Еврей среди турков, поляков, цыган,  
Еврей из Америки, который забрел сюда.  
Здесь бедные падшие ангелы,  
Сегодня здесь новые беженцы.  
Люди что-то покупают и продают –  
И нет им дела до того, кто я такой.  
Потому что вчерашние продавцы  
Сегодня – покупатели.  
Но и мы здесь  
Не так давно,  
И предлагаем все тот же товар.

Так пой же, моя скрипочка,  
Играй, моя скрипочка,  
Как никто раньше не играл.  
И сыграй мне сладкую песнь голуса,  
С чистою тоской.

Говоря о текстах песен, нельзя не сказать о языковом факторе. Влияние славянских языков на идиш, особенно в XIX в., было необычайно сильно. Это вовсе неслучайно: за столетия проживания на восточноевропейских землях евреи привязались к новой родине. Позволим себе предположить связи с этим, что известное противостояние хасидов и миснагедов на определенном уровне имело, помимо религиозно-

ідеалагічнаскай, рэгіянальную прадпосылку. Вядь, как ізвестна, в сраде востачнаеарапеекага еврайсва слажылае внараенне дэференцаараанае – па рэгіянальнаму і длаектаану прынцапам – самасазнаанне. Как атмечал публацаста, «українаскіе жыды сідзяць на Україне і да нас ня едуць; беларускае жыды едуць толькі у Амэрыку, а адтуль ізноў у сваё мястэчка; польскіе жыды моцна адбіваяцца ад “літвакоў” ва ўсім; с пад Рыгі жыды, жывачы паміж латышоў і немцоў, саўсім інакшые, як жмудзкіе і т.д. Усякай гэтай нацїі беларускае земля і суседзі панакладалі сваё клеїмо...»<sup>17</sup>

Іногда, когда сабсваенна па мелодыі слажна арадеаельна рэгіянальнае прасваажанне песна, это можа саделаа па наредкым длаектааным рэфамам ілі словам славаанскага прасваажанна.

### Пример 5

Shlof in freydn, veys fun kayn leydn,  
Shlof, mayn tayer **kind!**  
Makh tsu dayn' eyegele, mayn' tayer' feygele,  
Shlof zhe **uysgezind!**

### Пример 6

*Amol iz geven a bobetske,  
Hot zi gehat a hindele a rabetski.  
Hindele hot geleygt an eyele,  
Iz gevorn tsveyele.*

*Hot genumen di bobetske  
Bahaltn dos eyele untern tishete;  
Iz gekumen dos mayzele  
Un tsebrokhn dos eyele mitn fisele.*

*Der dyed veynt, di bobetske chlipet,  
Dos toyerl skripet  
Un dos feygele svishchet,  
Un Yankele pishchet*<sup>18</sup>.

Последний из приведенных примеров (6) обнажает еще один важный узел влияния славянских культур на еврейскую – литературно-поэтические сюжеты, в частности, сюжеты народных сказок. Данный пример – не что иное как вариант русской сказки «Курочка Ряба», рассказанный для еврейского мальчика Янкеле.

В отдельных регионах совместного проживания евреев и славян взаимопроникновение было настолько сильным, что касалось самого существа музыкальной традиции – ее интонационной и артикуляционной природы. Так, в начале 1930-х в Пропойске (ныне Славгороде) Могилевской обл. С. Магид записала целый ряд еврейских песен, в которых исполнители активно использовали прием гукания (*загуканне*)<sup>19</sup>. Глубокое проникновение элементов славянского фольклора осуществлялось и не на столь «безобидном» для стержневых элементов культуры уровне как музыкальная интонация (хотя степень «безобидности» последней в свете влияния экологии слуха на мировоззрение – вопрос дискуссионный): в еврейский быт проникали также славянские, языческие по происхождению, суеверия<sup>20</sup>.

Вместе с тем, существовала четко очерченная граница дозволенного и недопустимого. Так, хотя большинство народных песен, исполнявшихся в бытовой обстановке, основывались на текстах на идиш, этот разговорный язык был исключен из круга субботних песен, поскольку первые, *ширей холь* – песни на каждый день, в Шаббат же пелись *ширей кодеш* – священные песни на иврите. И хотя в ряде общин в Субботу практиковалось пение песен на идиш, это были всегда песни, очищенные от бытовой тематики. Таким образом, сколь бы сильно ни было инокультурное влияние на музыкальную традицию той или иной еврейской общины, всегда существовало отдельное, освященное, неприкосновенное пространство

в этой традиции, на которое, как на стержень нанизывалось все остальное.

Среди славянских инструментальных жанров, аккультурированных в еврейскую среду, были скочна, болгар, казачок, гопак, полька, краковяк, марш и многие другие. Однако особое внимание хотелось бы уделить дойне, которая значительно скорректировала ход развития клезмерской музыки в Восточной Европе в XIX – XX вв.

Дойна – балканский (южнославянский и трансильванско-бессарабский) жанр пастушеского полуимпровизационного музицирования – нашла в клезмерской музыке необычайно широкое употребление. Этот жанр, или даже – осмелимся предположить – тип музицирования парадоксальным образом позволил еврейским музыкантам реализовать собственную традицию классического типа. Все предпосылки к ее развитию существовали еще в Земле Израиля: мы видим, сколь успешно реализовались подобные потенции в арабской, персидской, индийской культурах. Однако галут воспрепятствовал возможному развитию. Жанр дойны, развившийся в Европе в XIX в. частично из балканских и бессарабских пастушеских наигрышей, частично под влиянием турецкой и, более опосредованно, арабской музыки, стал мощным катализатором в формировании крупной контрастно-составной формы и более – всего корпуса «классической» клезмерской традиции.

Мощным фактором аккультурации славянского мелоса в еврейскую среду стало распространение хасидизма. В отличие от миснагедов, хасиды не особенно заботились о том, какую функцию выполняла та или иная мелодия в нееврейской среде. Мелодии перетекстовывались и начинали жить новой жизнью в хасидском контексте. Заимствовались не только мелодии песен (с сопутствующим словесно-поэтическим рядом), но также и инструментальные пьесы, мелодии из попу-

лярной музыки – симфоний, опер, оперетт, одним словом – все то, что составляло звуковую среду еврейского жизни.

Интересным и достаточно известным примером заимствования является русская песня «Катерина-молодица». В ней исходный текст переинтонируется в сходные фонетические образования на иврите, что продиктовано сюжетом.

### Пример 7

*Хасид идет по лесу и слышит, как молодой человек зазывает девушку: «Катерина-молодица, поди сюда!» Путник не понимает значения этих слов (а скорее всего, и вовсе не знает русского языка) и истолковывает услышанное им следующим образом: «Кат рина моле дица подизо Шаддай» – «Радующаяся толпа людей полна ликования, воспевая: Ты спас нас, святой Б-г».*

Песня построена в вопросно-ответной форме, типичной для учебных песен-переводов, применявшихся учениками йешив. Подобные песни предназначались для изучения древнееврейского языка и содержали перевод ивритских слов на тайч (идиш). В данном образце, при сохранении такой структуры, герой – образованный еврей, знающий иврит, но не владеющий русским, – «переводит» с русского на иврит.

Важно отметить, что хасиды, равно как в заимствованных мелодиях, так и в образцах собственного сочинения практически не использовали традиционные для восточноевропейских ашкеназских евреев «плачевые» артикуляционные приемы – *крэхц*, *кнейч*, крещендирующую трель – *дрэйдл* и др. Причина заложена в основе самого учения, одним из главных принципов которого является служение с радостью и весельем.

Интересно, что карта диалектов и говоров идиша в Восточной Европе совершенно не совпадает с музыкально-интонационной картой. Границы последней зависели как от внешней среды, так – в ходе распространения хасидизма – и от



фактора внутреннего. Говор стал показателем типа общины (миснагедской или хасидской) лишь после того, как нормативным было признано сефардское произношение на иврите. Хасиды, неизменно осознающие в качестве «исторической родины» Восточную Европу, как известно, до сих пор продолжают использовать ашкеназийское произношение.

Значение славянской языковой и музыкальной идиомы особенно велико сегодня среди поэтов и музыкантов, возрождающих и развивающих идишскую культуру в США. Использование славянизмов в стихах и текстах песен, задействие славянских интоном в клезмерской музыке и идишской песне сегодня стало модным: это, наряду с владением русским, польским или украинским языком, свидетельствует о причастности автора к своим восточноевропейским корням. При этом надо понимать, что названные языки в контексте культуры США являются экзотическими, языками из Старого Света, а для большинства американских евреев – языками из почти забытой эпохи, из времен их бабушек и дедушек.

Другим существенным фактором влияния славянского фольклора, в том числе музыкального, стал народный лубочный театр, с которым связана традиция пуримшпилей. Не останавливаясь подробно на этой, несомненно, обширной сфере творчества, скажем, что общие принципы аккультурации и адаптации, обозначенные нами ранее, продолжают функционировать в этой области – на уровне интонации, мелоса, сюжета.

Приведенные факты и музыкальные примеры свидетельствуют, на наш взгляд, об открытости еврейской музыкальной традиции для внешних влияний, в данном случае – музыки соседей-славян и, как следствие первого, об эффективном охранительном механизме культуры, переинтонирующей внешний первоисточник в собственном ключе. Заимство-

вание элементов контактной культуры, таким образом, никогда не происходило механически. Подобно тому, как славянская лексика, аккультурированная в идиш, была адаптирована к идишской фонетической и морфологической среде, музыка славянских народов, тесно интегрируясь с еврейской музыкой, коренным образом переинтонировалась и перearтикулировалась, обретая специфически ашкеназское еврейское звучание.

### Примечания

<sup>1</sup> *Земцовский И.* Антропология слуха // Музыкальная академия. 2002. № 1. С. 4–5.

<sup>2</sup> Термин «мелосфера» был впервые введен И.И. Земцовским, по аналогии с «ноосферой» Т. де Шардена и В.И. Вернадского. См.: *Zemtsovsky I.* Text – Kultur Mensch Versuch eines syntetischen Paradigmas // Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfgang Suppan. Tutzing, 1993. S. 113–128; *Zemtsovsky I.* An Attempt at a Synthetic Paradigm // *Ethnomusicology*. 1997. No. 2. Vol. 41. P. 185–205; *Земцовский И. Д.* Шостакович и музыкальный идишизм // Вестник Еврейского университета. М.; Иерусалим, 2001. № 6 (24). С. 317–345.

<sup>3</sup> *Budowitz.* Mother Tongue. Music of the 19<sup>th</sup> Century Klezmerim. Compact Disc. Koch Schwann, 1997. 3-1261-2. Booklet, p. 13.

<sup>4</sup> Les instruments de musique dans le collections belges / Ed. par P. Mardaga. Liege, 1989. P. 128.

<sup>5</sup> The New Grove Dictionary of Music and Musicians: in 20 volumes. London, 1980. Vol. 4. P. 435.

<sup>6</sup> *Назіна І.Д.* Беларускія народныя музыкальныя інструменты. Часть 2. Струнныя / Под ред. М. Гринблата. Мн., 1982; *Назіна І.Д.* Беларускія народныя музычныя інструменты. Мн., 1997.

<sup>7</sup> *Финдейзен Н.* Еврейские цимбалы и цимбалисты Лепянские // Музыкальная этнография. Сб. ст. / Под ред. Н.Ф. Финдейзена. Л., 1926. С. 38–43.

<sup>8</sup> *Назіна І.Д.* Беларускія народныя музычныя інструменты. С. 174.

<sup>9</sup> *Финдейзен Н.* Еврейские цимбалы... С. 41.

<sup>10</sup> *Назіна І.Д.* Беларускія народныя музычныя інструменты. С. 16.

<sup>11</sup> *Idelsohn A.Z.* Jewish Music in Its Historical Development. New York, 1972. Table XXVII. P. 186–189.

- <sup>12</sup> *Beregovski M.* The Interaction of Ukrainian and Jewish Folk Music // Old Jewish Folk Music. The Collections and Writings of Moshe Beregovski / Ed. and transl. by M. Slobin. New York, 2000. P. 513. Перевод мой. – Д.С.
- <sup>13</sup> Пример взят из: *Idelsohn A.Z.* Jewish Music... P. 417.
- <sup>14</sup> Песня была записана автором в 1997 г. от Гириша Релеса – старейшего идишского писателя Белоруссии.
- <sup>15</sup> Повторения текста опущены для большей наглядности.
- <sup>16</sup> *Brave Old World.* Beyond the Pale. Pinorekk Records, 1993. CD 5013 / MC 5013-41. *Track 1. Berlin Overture.* Перевод мой. – Д.С.
- <sup>17</sup> А.Ў. Край с пяцьцю націямі // Наша ніва. 1912. № 24. Оригинальная орфография сохранена. – Д.С.
- <sup>18</sup> *Rubin R.* Voices of a People. The Story of Yiddish Folksong. Urbana and Chicago, 2000 (пред. издания – 1974, 1979). P. 66.
- <sup>19</sup> Фонограммархив ИРЛИ (Пушкинского дома). ФВ1870 (3 записи). Исп. Герш Кавалерчик. Зап. в июле 1931 г. в Пропойском округе (Славгородском р-не) Могилевской обл. Белорусской ССР.
- <sup>20</sup> *Ан-ский С.* Заговоры от дурного глаза, болезней и несчастных случаев (Obsprecheniss, Verreidung) среди евреев северо-западного края // Еврейская старина. 1909. № 1. С. 72–80; *Маггид Д.* Иноязычные заговоры у русских евреев в XVIII и начале XIX в. // Еврейская старина. 1910. Вып. IV. С. 580–591.

*Нина Степанская (Минск)***Еврейская музыка в исполнении белорусских народных музыкантов: к проблеме переинтонирования**

На протяжении 70-х–80-х годов XX в. во время фольклорных экспедиций в Белоруссии известным ученым – этномузыкологом И.Д. Назиной был записан любопытный музыкальный материал. Он представляет собой еврейские музыкальные образцы в исполнении белорусских народных музыкантов-инструменталистов. Небольшая, но исключительно ценная коллекция способна вызвать особый интерес у музыковедов по ряду причин. Первая из них заключается в том, что запись осуществлялась от музыкантов, которые помнили довоенное еврейское местечко, лично общались с евреями и с их искусством и сохранили в специфически отраженной форме идиомы звукотворческой деятельности еврейского народа. И хотя носители этой культуры по известным причинам рядом с ними давно не живут, но память о них, отраженная в мелодиях белорусских музыкантов, воспринимается как живое свидетельство векового пребывания евреев на этой земле.

Вторая причина значимости представленного материала – в его способности обогатить научные представления о творческих контактах соседних народов, которые, как известно, были многообразными. В данном случае актуализируется проблема переинтонирования и способов его трактовки в конкретном этностилевом диалоге. Словесное и интонационное «видение» белорусами еврейского музыкального материала вскрывает глубинные различия в этнопсихологической и смысловой ориентации обеих музыкальных традиций, оно позволяет сделать научные обобщения.

ния о способах адаптации инокультурного материала в белорусском фольклорном контексте.

Коллекция состоит из 14 примеров сугубо инструментальной музыки, что вполне объяснимо: инструментальный вид музицирования, отвлеченный от слова, большей частью незнакомого для представителей иной культуры, легче проникает в репертуар музыкантов. Кроме того, известная в прошлом практика совместного музицирования евреев и славян в клезмерских ансамблях, а также приглашения друг друга на свои праздники способствовала тесному их общению не только на бытовом, но и на творческом уровне.

Записи осуществлялись преимущественно в Гомельской и Брестской областях, два примера записаны в Гродненской области. Большинство еврейских мелодий исполняются скрипачами, что находится в согласии с еврейской традицией, где скрипка давно стала этнознаковым тембром. Сольный характер исполнения на скрипке объясняется, по-видимому, двумя причинами: во-первых, индивидуальным свойством памяти конкретного белорусского музыканта, который в свои преклонные годы (а всем исполнителям далеко за 70) стал поистине реликтом уходящей фольклорной традиции, как еврейской, так и белорусской; во-вторых, спецификой клезмерской традиции в Белоруссии, где не принято было содержать больших ансамблевых коллективов (нередко в силу бедности общин), а обслуживание свадеб и праздничных церемоний осуществляли маленькие ансамбли из 2–3-х человек. В обычных бытовых ситуациях чаще всего можно было услышать мелодии в исполнении солирующего скрипача. Так, один из путешественников конца XIX в. пишет: «В вагоне о начале черты оседлости свидетельствует вечно тот же нищий скрипач со своими полугрустными-полувеселыми мелодиями»<sup>1</sup>. И сейчас многие пожилые евреи, вспоминая о белорусских штетлах 20-х–30-х годов, указы-

вают на типичное явление еврейской жизни – скрипача, сидящего на определенном месте улицы или двора и наигрывающего проникновенные мелодии, которые создавали важный компонент звукоферы еврейской улицы.

Один пример коллекции – это дуэт скрипки и цимбал, и один – баянная версия еврейской мелодии. Насколько данные тембровые версии аутентичны – сказать трудно, но очевидно, что подобные инструменты и их сочетания реально звучали в еврейском быту.

По жанровому составу коллекция представляет собой танцевальную музыку, причем в пяти случаях музыканты играют танец *шер*, называя его *сэр*, *шерэлэ*, *ножницы*, *ножни*. Как известно, этот танец относится к числу самых популярных среди евреев Восточной Европы. По словам М. Берговского, танец шэр близок другому необычайно распространенному еврейскому танцу фрейлэхсу и может рассматриваться как его разновидность. «Вариант одного и того же произведения в одной местности считался шэром, а в другой – фрейлэхсом»<sup>2</sup>. Шер – групповой фигурный танец (4 или 8 пар) в быстром темпе и двухдольном ритме. Можно предположить, что этот жанр родился как танец портных, которые, очевидно, держали в руках ножницы и создавали специфическую хореографию, имитирующую движения столь распространенной в еврейском быту профессиональной деятельности. И.Д. Назина сделала любопытное замечание, что под названием *шер* белорусы иногда танцевали собственные танцы типа кадрили, и подобное явление она наблюдала в Минской, Могилевской и Гомельской областях. Известно, что аналогичные процессы происходили и в еврейской музыкальной практике: заимствованные мелодии и славянские названия танцев погружались в контекст еврейского праздничного действия, как например, танец *карагод* – хоровод, входящий в коллекцию.

Отражением подобной практики может служить и представленный здесь еврейский свадебный марш, мелодия которого была записана в 1976 г. в Наровлянском р-не Гомельской обл. и известна нам как мелодическая версия гимна государства Израиль. Сходную мелодию записал в начале XX в. украинский фольклорист Ф. Колесса<sup>3</sup>. Как указывает Еврейская энциклопедия, эта мелодия скорее всего является привнесенной из иной культуры, поскольку существуют разнообразные мелодические варианты этой темы в широком пространстве европейской музыки, в т.ч. и в профессиональных жанрах (основная тема из симфонической поэмы Б. Сметаны «Влтава»)<sup>4</sup>. В данном случае мы наблюдаем двоякий процесс: миграцию музыкального материала из нееврейской культуры в еврейскую, и далее, наоборот, в белорусскую. Правда, в этом двухступенчатом процессе способы аккультурации различны: в первом случае происходит вращение инородного материала в контексте еврейской традиции до полного поглощения и семантического переосмысления; во втором – обычный процесс переинтонирования, так как белорусские музыканты прекрасно осознают, что они играют еврейскую музыку, хотя и в собственной исполнительской манере.

Некоторые еврейские танцевальные мелодии в интерпретации белорусов получают своеобразное, подчас парадоксальное название: казак «Жидовочка», полька «Шабасовка», Жидовского (подобно Русского, Комарицкого). В музыке этих танцев осуществляется синтез элементов обеих традиций, и можно предположить, что существовал некий особый слой музыкального репертуара, который мог в одинаковой мере обслуживать как белорусские, так и еврейские праздники. В зависимости от того, кто исполнял такую музыку, на передний план выходили либо одни, либо другие особенности музицирования.

Два примера в коллекции имеют пародийный характер и свидетельствуют о принципиальном сохранении психологической дистанции между обоими этностилями, дистанции, которая в отдельных случаях порождала отчуждение и даже насмешку. «Як жыдоў дразнілі», – так прокомментировал свой пример дудочник из Гомельской обл., придав пародийной интонации эффект гипертрофированного подражания хасидскому нагуну. Другой любопытный образец – мелодия, по поводу которой исполнитель сделал следующее пояснение: на белорусских колядах среди ряженных был «жидок с гуглем», т.е. один из белорусских музыкантов одевался в еврея и играл еврейские мелодии с явно пародийным нюансом. Подобная имитация с оттенком театрализации свидетельствует о том, что клезмер, очевидно, воспринимался белорусским традиционным сознанием как некий колоритный типаж с острохарактерной внешностью и специфическим способом музицирования.

Краткий анализ музыкальной коллекции И.Д. Назиной свидетельствует о несомненном эстетическом интересе музыкантов обоих народов друг к другу. Красота и эмоциональная сила еврейской музыки побуждали белорусских музыкантов откликаться на ее звучание, несмотря на известные сложности данного этнического диалога. И если факт восприимчивости еврейской музыки к инокультурным влияниям стал аксиомой, то обратный факт – воздействия еврейского музыкального материала на белорусский – впервые столь наглядно демонстрируется настоящей коллекцией. Вместе с тем, исследование процесса переинтонирования дает возможность уже на основании этих немногочисленных образцов сделать некоторые выводы об особенностях данного художественного взаимодействия.

Высокая степень различия музыкальных традиций белорусов и евреев обусловлена известной контрастностью



их культурных доминант. Можно предположить, что чем выше степень контрастности культур, тем сложнее происходит их взаимодействие и тем многообразнее способы его осуществления. Невозможно рассматривать культурный диалог вообще, вне учета реалий конкретных культурных систем. В этой связи вспоминаются слова Л. Саминского, высказанные им в начале XX в. с позиций адаптивных возможностей еврейской музыки: «Легче всего еврейство впитало мелодию востока, и чем дальше мы движемся от востока к западу, тем легче становится отделение собственно-еврейских мелодий от заимствованных у соседей... Ассимилирующая сила чужой песни по отношению к еврейству слабеет от переднего угла Азии к переднему углу Европы»<sup>5</sup>. Очевидно, существует система градаций музыкальных взаимовлияний, изучение которой может составить предмет особого исследования. Чем контрастнее по генетическим, мировоззренческим и социокультурным истокам музыкальный материал, тем сложнее и многообразнее происходит диалог интонационных стилей.

На наш взгляд, с целью приближения к изучению диалога традиционных музыкальных культур удобно обратиться к положениям этнопсихологии. Музыка – искусство наименее конкретное, его семантика способна быть определяемой в самых общих понятиях, которые простираются в широком диапазоне эмоциональных, ассоциативных и метафорических определений. Одним из основных предельно общих коррелятов системы музыкальной культуры оказывается доминантная смысловая ось, по терминологии психологов – *центральная зона*, которая формулируется, по словам Э. Шилса, как «средоточие ценностей и верований, определяющих природу сакрального»<sup>6</sup>. Комментируя данное понятие, этнопсихолог С. Лурье пишет: «Этнос обладает неким внутренним, не осознаваемым ни его членами, ни внешним наблю-

дателем, культурным стержнем, в каждом случае уникальным, который определяет согласованность действий членов этноса и обнаруживает себя вовне через различные модификации культурной традиции, являющейся выражением некоего общего содержания. Это и служит внутренней причиной гибкости культурной традиции»<sup>7</sup>.

Для белорусской музыкальной традиции центральной зоной является песенная культура, которая организуется вокруг крестьянского обрядового календаря. Такова центральная зона, по-видимому, всех славянских музыкальных традиций, которые формировались в древние времена на основе языческих верований и обрядов. Сложнее определить центральную зону еврейской музыкальной традиции, что обусловлено рядом причин. Так, еврейский этнос сформировался в изначальном антагонизме к язычеству на основе принципиального монотеизма. Поэтому для еврейского культурного сознания характерно максимальное сосредоточение в едином Боге и своеобразная экстраполяция литургического мироощущения на все стороны обыденной и культурной жизни. Отсюда – слияние и родство всех слоев культуры, по словам Д. Сегала, «неиерархичность религиозного этнического сознания», «негласная презумпция равенства»<sup>8</sup>. В результате все слои устной художественной традиции претендуют в равной мере на функцию центральной зоны. Имеет значение и рассеяние как форма длительной исторической жизни евреев, что привело к различиям в музыкальных традициях общин, поэтому анализ этнокультурных констант приобретает смысл лишь в контексте конкретной общинной группы, каковой для нас является ашкеназим.

Две важнейшие составляющие музыкальной традиции евреев-ашкеназим – литургическая кантилляция и бытовая народная песня. Они дифференцированы функционально, но взаимосвязаны интонационно. Интересно в этой связи

обратить внимание на дискуссию о сущности еврейской музыки, которая развернулась в начале XX в. на страницах еврейской периодики между двумя известными музыкальными деятелями и композиторами Л. Саминским и Ю. Энгелем. Она была обусловлена процессом формирования в те годы еврейской композиторской школы в русской культурной среде, и потому перед композиторами-профессионалами встала проблема определения базиса музыкальной традиции. Интенсивное впитывание еврейской народной песни инородных элементов достигло к XIX в. – периоду хасидизма – своего апогея, что позволило Саминскому провозгласить категорический тезис о потере хасидской песней национального своеобразия. Он указывает на первичную роль старинных литургических песнопений, в то время как в фольклоре находит преимущественно «избитое общевосточное строение», усредненные ладовые черты. Такие народные мелодии, по мысли Саминского, не могут стать «зародышем национальных музыкальных организмов». В то же время критик выдвигает ценную, на наш взгляд, мысль о том, что «в силе национально-окрашенного впечатления от большинства хасидских напевов повинно не национально-мелодическое строение их, а национально-психическая основа, связанная с общим духом, эти напевы проникающим»<sup>9</sup>. Поэтому Саминский призывает огромное число странствующих еврейских мелодий просеять сквозь оценочное сито и отбросить те, что обезличены в этнопсихологическом плане.

С другой стороны, Энгель защищает права еврейского фольклора как основы для профессионального музыкального творчества. Он не отрицает значительных влияний на него извне, но при этом справедливо вопрошает: «Где, в песнях какого народа нельзя их проследить?» Парируя тезис Саминского об общности ладового строения еврейских народных песен с другими восточными мелодиями, Энгель пишет: «Лад

сам по себе значит еще очень мало. Это только схема, опираясь на которую можно создать мелодии глубоко различные по облику и духу... Ладов мало, народов много, и из тех же камней каждый народ по-своему строит свое собственное здание»<sup>10</sup>.

Итак, центральная зона еврейской музыкальной традиции вбирает в себя суммирующий стиль конкретной общины, в котором литургический и бытовой пласты, обмениваясь своими элементами, создают единую стилевую доминанту. Выдвигая данную идею в качестве гипотезы, приведем для первичного ее подтверждения суждение известного еврейского фольклориста З. Кисельгофа: «Характерная особенность содержания еврейской песни – это религиозное начало, которым она проникнута»<sup>11</sup>. Симптоматично также, что этнографы называют фольклорные и синагогальные музыкальные образцы общими понятиями: песня, напев, ниггун, tune.

Контрастность генетических истоков и центральных зон музыкальных традиций евреев и белорусов проявляется на различных уровнях, среди которых два представляются наиболее значимыми: во-первых, это кардинальное различие этнографии слуха (по И. Земцовскому), а во-вторых – различие артикуляционного интонирования. Невзирая на длительный период контактного проживания в единой природной и климатической среде, эти народы сформировали разную слуховую настройку, которая, по словам Земцовского, «присуща каждому человеку априорно..., действует почти как иммунная система, автоматически селектируя свое//чужое и либо подавляя "чужое", либо трансформируя его в "свое"»<sup>12</sup>. Вследствие кардинально различия слуховой настройки формируются разные этнопсихологические представления и культурные ожидания. Если доминирующим качеством инструментального музицирования у белорусов выступает «весьялоць» (об этом пишут многие фольклористы, например,

М. Козлович<sup>13</sup>), то для еврея эмоциональные предпочтения выражены в экспрессии амбивалентного состояния экстатического танца и плача, определяемого известным эвфемизмом «смех сквозь слезы». В результате в высокой степени отличны исполнительские версии одной мелодии, и прежде всего – характер ее артикулирования. Вновь обратимся к Земцовскому: «Артикуляция обусловлена этнически помимо нашей воли... Мы можем научиться другим артикуляциям, как другим иностранным языкам, но наша собственная артикуляторная база никогда не покинет нас, так как является неотъемлемым компонентом нашего “музыкального тела”»<sup>14</sup>.

Итак, при сохранении внешних контуров еврейской идиоматики, белорусские музыканты ее интерпретируют в ином артикуляционном ключе, придавая ей тем самым иную семантику. А если учесть, что изменениям подвергаются и многие элементы музыкального языка, в частности, ладоинтонационные детали, фактурное оформление, отсутствует традиционная клезмерская формула каденций и др., то степень отличия становится достаточно явственной.

В то же время, очевидные различия исполнительских манер музыкантов двух традиций нельзя абсолютизировать. Как показывают материалы фольклорных экспедиций С. Магид в южные районы Белоруссии 1920-х–1930-х гг., процесс артикуляционных и языковых влияний имел обоюдный характер. Еврейская музыка подвергалась переосмыслению не только в исполнении белорусов, но и самих евреев, которые перенимали у соседей некоторые особенности интонирования, ранее им не свойственные. В результате, пройдя неоднократные стадии опосредования, еврейский материал в белорусском регионе оказывается в итоге отличным от себе подобных на землях Украины, Молдавии или Польши. И подобное явление, по-видимому, коснулось не только музыкального феномена, но и прочих аспектов жизни белорусских

евреев. Еще в 1883 г. историк С. Бершадский высказал мысль о том, что «в Литве евреи, в силу исторических обстоятельств, представляют оригинальное, обособленное целое, определенное яркими внешними и внутренними особенностями»<sup>15</sup>. Подобным же образом высказался в 1918 г. белорусский писатель-еврей Змитрок Бядуля: «Мощная сила белорусской земли придала особый духовный и внешний облик белорусским евреям. Теперь они отличаются от всех других евреев, и их по всему свету называют литваками»<sup>16</sup>.

Привнесение регионального аспекта в исследование еврейской музыкальной культуры – это одна из актуальных задач современного этапа музыкальной иудаики. Сравнительный анализ музыкальных традиций в их исторической взаимообусловленности способен определить как стабильные, общие для ашкеназийской культуры в целом, элементы, так и локально-региональные, подверженные изменчивости в особых контекстных обстоятельствах. Еврейская музыкальная традиция, отраженная в памяти славянских музыкантов и зафиксированная впервые в аудиозаписи И.Д. Назиной, дает возможность разноплановых обобщений в этом перспективном научном направлении.

### Примечания

<sup>1</sup> *Марек П.Л.* Наблюдения и выводы по школьному вопросу // *Восход*. 1902. № 18. С. 36.

<sup>2</sup> *Береговский М.Я.* Еврейская народная инструментальная музыка. М., 1987. С. 36.

<sup>3</sup> *Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колеси та К. Мошинського.* Київ, 1995. С. 185.

<sup>4</sup> *Краткая еврейская энциклопедия.* 1998. Т. 5. С. 375.

<sup>5</sup> *Саминский Л.* О национальной музыке // *Об еврейской музыке.* СПб., 1914. С. 7–8.

<sup>6</sup> Цит. по: *Лурье С.* *Метаморфозы традиционного сознания.* СПб., 1994. С. 32.

<sup>7</sup> *Лурье С.* *Метаморфозы традиционного сознания.* С. 33.

- <sup>8</sup> *Сегал Д.* «Пропавшие европейцы»: ассимилированная еврейская интеллигенция в XX веке // Вестник еврейского университета. М., Иерусалим, 1999. № 1. С. 124.
- <sup>9</sup> *Саминский Л.* Художественный итог последних работ Общества еврейской музыки // Рассвет. 1915. № 5. С. 34.
- <sup>10</sup> *Энгель Ю.* Еврейская бытовая народная песня // Еврейская неделя. 1926. № 4. С. 45–46.
- <sup>11</sup> *Кисельгоф З.* Концерт Общества еврейской музыки // Новый восход. 1911. № 10. С. 37–38.
- <sup>12</sup> *Земцовский И.* Апология слуха // Музыкальная академия. 2002. № 2. С. 8.
- <sup>13</sup> *Козлович М.* Музыкант–инструмент–музыка ў каляндарна-абходнай абраднасці беларусаў. Аўтарэферат канд. дісс. Мінск, 2002. С. 7.
- <sup>14</sup> *Земцовский И.* Апология слуха // Музыкальная академия. 2002. № 1. С. 7.
- <sup>15</sup> *Бершадский С.* Литовские евреи. СПб., 1883. С. 55.
- <sup>16</sup> *Бядуля З.* Жыды на Беларусі. Менск, 1918. С. 17.

*Анна Чучвага (Гродно)*

### **Преодоление канонов: иудеи и христиане журнала «Мир искусства»**

Журнал «Мир искусства» (1898–1904) – это сплетение идей, символов и образов, сознания и самосознания эпохи, стусок ее энергии, ее слепок, как нельзя более выпукло представляющий нам мировоззрение рубежа XIX–XX вв. Журнал художников и литераторов имел недолговечную жизнь – каких-то 6 лет, но каких! Эти годы стали для сотрудников «Мира искусства» – А. Бенуа, С. Дягилева, Л. Бакста, М. Добужинского, К. Сомова, В. Серова, Д. Мережковского, З. Гиппиус, В. Розанова, Д. Filosofova и др. – поистине апогеем творческой активности и молодости. Их судьбы навсегда остались связаны с искусством и эстетикой, философией и литературой журнала «Мир искусства».

Вместе с тем, журнал «Мир искусства» – это весьма противоречивое образование эпохи «серебряного века»<sup>1</sup>. Исследователи зачастую определяют эту противоречивость как основной недостаток журнала, а ведь именно в ней – соль «Мира искусства», его непреходящая ценность для русской и европейской культуры.

«Мир искусства» был не только противоречивым, но и эпатажным изданием, разрушавшим всякие стереотипы и нормы, каноны и традиции. Чего только стоили мирискусникам неприятие академизма и увлечение модерном, утверждение новой эстетической программы или подрыв христианской морали, выразившийся в новом толковании Богочеловека (да и самого человека), его духа и плоти, критика исторического христианства. Достаточно вспомнить публикацию (единственную на то время в России) запрещенного цензурой Ницше и открытое восхищение известным



«имморалистом» XIX в. «Мир искусства» обвинялся в упадничестве, а искусство мирискусников вызывало откровенную неприязнь публики. Действительно, общество было еще не в силах адекватно принять критику христианских доктрин, модернизацию православия или эстетику ретроспективизма, демонизма и эротизма. «Мир искусства» во многом ушел далеко вперед в своих исканиях, опередил во многих своих взглядах сознание общества и поэтому не был воспринят современниками как глоток свежего воздуха, необходимый культуре, как действительно перспективное и новаторское явление.

Если была эпатажной проблематика «Мира искусства», то были таковыми и сами мирискусники. Такой эпатирующей фигурой на фоне рубежа веков была личность Д.С. Мережковского, в особенности в союзе с З.Н. Гиппиус, «петербургской Сафо»<sup>2</sup>, которые вызывали неоднозначные суждения о себе. Достаточно вспомнить публикации И.А. Ильина<sup>3</sup> или Л. Троцкого<sup>4</sup>, или воспоминания современников о них. Вот, например, отношение к Мережковскому И. Бунина, его творческого антипода, лауреата Нобелевской премии, номинантом на которую являлся и Мережковский: «В ведьмах кто-кто, а уж он, муж Зинаиды Гиппиус, толк знал. Недаром ее Белой Дьяволицей<sup>5</sup> прозвали. Она ведь с ним и Философовым всякие мистерии, радения и “Тайны трех” разыгрывала, свое собственное кощунственное неохристианство с чертовщинкой изобретала. Меня, Бог миловал, они не соблазняли и не приглашали ни духовно, ни телесно соединиться с ними. Но многих они соблазнили»<sup>6</sup>.

Не менее, если не более шокирующими были литературно-публицистические выступления В.В. Розанова, выдающегося русского мыслителя «серебряного века». Любимой темой обсуждения в аспекте религиозно-философском была для Розанова проблема пола. Пол теизировался Розановым

и являлся космологическим жизнеполагающим началом. Такая теизация указывала на единство пола и абсолюта: связь Бога с полом бесспорна, это утверждается и в языческих религиях, и в иудаизме. Христианство же, по его мысли, разрушило связь человека с Богом – связь пола с миром, поставив во главу угла смерть вместо жизни, аскезу вместо семьи<sup>7</sup>. В центре этой философии пола – выведенная Розановым теория «напряжения» или «степени выражений» «силы» пола в человеке<sup>8</sup>. Суть христианства по Розанову – это «“б пола”»: “бессеменное зачатие” – это есть “дважды-два-пять” пола, а если кто не согласен на это “чудо” – тот не христианин<sup>9</sup>. Сущность христианства Розанов видит в попытках разрушить «недра мира» – отказаться от пола, как «очага рождения». Именно аскетизм Розанов называет грехом, но не совокупление<sup>10</sup>.

Смелые, в то время шокирующие, сексуально-религиозные идеи Розанова были поддержаны Д. Мережковским. Мережковский и Розанов хорошо дополняли друг друга в «Мире искусства». Именно Мережковский первым признал в Розанове «гениальность», назвав его «русским Ницше»<sup>11</sup>. Действительно, идеи Розанова были вполне в духе афоризма Ницше: «Христианство дало Эроту выпить яда, – правда, он не умер от этого, но выродился в порок»<sup>12</sup>. Надо сказать, что во время существования журнала каких-либо разногласий между Мережковским и Розановым не было, хотя Мережковский предвидел разрыв: «Что Розанов? Не кажется ли Вам иногда, что он, даже и он от нас, в конце концов, уйдет. Или с ума сойдет (эротоман) или из нас не уйдет»<sup>13</sup>.

Вообще, в русском культурном Ренессансе Розанов отождествлялся с «плотскостью», видимо благодаря своей извечной тематике «пола» и «плоти»: «...вот так плоть!» – «И не плоть..., – плоть без “ть”; в звуке “ть” – окрыление; “пло” – или лучше два “п”, для плотяности: п-п-п-пло!» В духе наших

тогдашних дурачеств прозвали мы Розанова: – «Просто “пло”!», – так характеризовал Розанова Андрей Белый<sup>14</sup>.

В рамках такого понимания святости пола, Розанов восхищался древними культурами, а главное иудаизмом – религией «святости пола». «Евреи, в религии которых для Розанова так ощутительна была связь Бога с полом, не могли не привлечь его к себе... Его потрясал всякий знак пола “святости” пола у евреев», – писала впоследствии З. Гиппиус<sup>15</sup>. А Александр Бенуа назвал Розанова «определенно жидовствующим»<sup>16</sup>, имея в виду всю ту «иудаистическую мистику» (А.Ф. Лосев), которая так пленяла и увлекала философа<sup>17</sup>. Розановская «метафизика пола» – это религия «абсолютного пола». Этот «абсолютный пол», по мнению Розанова, хорошо определен в древневосточных культурах, где «сексуальные» отношения с божеством есть часть этих культов. «Религии семитические, утверждающие главным образом жизнь здесь, на земле, заменяющие бессмертие личности бессмертием рода, ему особенно дороги. Пол – вот подлинное и вечное начало борьбы со смертью. Поэтому еврейское “обрезание”, как освящение пола, для Розанова центральный пункт семитизма, альфа и омега его, откуда он и выводит свою пресловутую теизацию пола»<sup>18</sup>. Так объясняет религию «абсолютного пола» Розанова Д. Философов.

Все это не могло не шокировать и публику, и оппонентов «физиолога-публициста» («физиологом-поэтом» Розанов называл М. Лермонтова). Вл. Соловьев называл Розанова «Иудушкой Головлевым», П.Б. Струве – «гомерическим неряхой и выдумщиком», В.П. Буренин – «юродством и кликушеством», а Н.К. Михайловский – «философической порнографией» его литературные выступления.

Но именно Мережковский, как никто другой, понимал «ощущения» Розанова: «В Розанове жив Вавилон. Для него тоска по утерянному раю – вечная, изнуряющая его рана.

Эдем для него не “миф” и не любопытный факт с культурно-этнографической точки зрения “сравнительного изучения религий”, а физически ощущаемое сознание потерянного упования, которое во что бы ни стало должно быть вновь найдено. И в этом томлении, в этих поисках утраченного человечеством счастья, для Розанова нет иудея, нет эллина, нет дали тысячелетий. Божественная основа, мистическое лицо человека, жившего за 5000 лет до Розанова, ему так же близко, дорого и понятно, как лица его современников»<sup>19</sup>.

Сам Мережковский, общепризнанный «эллин», также размышляет о христианстве и иудаизме, но для автора «Христа и Антихриста» эллинизм является тем, чем иудаизм для Розанова – точкой опоры в поиске высшего религиозного смысла. Христианство, по Мережковскому, явилось результатом «слияния» иудейства именно с эллинизмом, но Мережковский становится апологетом отнюдь не иудаизма, как Розанов, а эллинизма: «Иудейство в конце своей жизни, именно в то время, когда в борьбе с многобожием и многоязычием “эллинского рассеяния” отточило, обострило идеи своего религиозного объединения, уединения до последней ужасающей изуверской крайности, столкнулось с поздним эллинизмом, в школе александрийских неоплатоников, неопифагорейцев, гностиков, в этом горниле, где образовался, как коринфская медь из множества металлов, тот сплав, который называется христианской мудростью!»<sup>20</sup>. Распространение христианства по Азии и Европе у Мережковского носит аллегорическое название: «Старик заразил ребенка». Очевидно, что под «стариком» понимаются старые этносы, под «ребенком» – молодые, не имевшие в своем культурном наследии того философского и религиозно-мифологического богатства, которое было у «старика». «Северные полудикари, едва покинувшие лесные тущобы, приняли утонченнейший и опасный плод двух соединенных и уже

истощенных многовековых культур с детской простотой, варварской грубостью». В христианстве их привлекла лишь «сторона семитская» – добродетель, как «умерщвление плоти», но мудрость эллинская им оказалась недоступна. «Этот дух воскресшего иудейства» и отразился в полной мере, как это трактует Мережковский, на культуре европейских племен и в таком первозданном виде прошел через столетия, натолкнувшись на Возрождение, «где, по-видимому, он изнемог»<sup>21</sup>. И вот это наследие древних эллинов, которое кануло в лету по причине отсталости молодых этносов, принявших христианство лишь со стороны аскетической, и не понявших эллинистическую мудрость, и необходимо воскресить, и осознать настоящее христианство через «охристианение плоти» – в «Святую плоть»<sup>22</sup>. По Мережковскому, иудаизм принес лишь аскетизм в новую религию, тогда как для Розанова – напротив, радость и «святость пола и плоти», святость семьи.

При всем увлечении иудаизмом, нельзя отрицать христианства Розанова. Его страсть к Христу была такой же сильной, как и к еврейству и иудаизму. Христианство и иудаизм столь прочно увязывались для философа в единое целое, что он всеми способами пытался доказать это слияние двух религиозных воззрений воедино как объективную религиозную истину, которая почему-то для людей так долго остается сокрытой тайной. Но Розанов в это сокровенное таинство проник всей душой и телом, хотя это так парадоксально звучало для его оппонентов. Иудаизм и христианство были для философа чем-то единым, неразделимым изначально по своей сути, имевшим не просто общий корень, но единый Ветхий Завет, который и должно чтить как воплощение истины во божествление пола, плоти и всего живого в этом мире. Даже тогда, когда он утверждал, что сущность Нового Завета – проклятие пола, а Ветхого Завета – его абсолютное утверждение.

Такая проблематика, полная чувственных переживаний, была вызвана сложными жизненными перипетиями его судьбы. Известно, что, будучи 24-летним студентом, Розанов сочетался браком с А.П. Суловой, бывшей любовницей Достоевского, которая была его старше на шестнадцать лет. «Произошло недоразумение, – пишет С.Н. Дурылин, – идущее до глубины, расщепляющее саму жизнь: несмотря на “романтику”, на “Достоевского”... Вместо греющего добрую плоть нежной семейственности “Бога Авраама, Исаака и Иакова” оказалось озлобленное безбожие шестидесятницы с постелью “принципиально” бездетной; вместо возлюбленной и нежной – озлобленная, умная, как бес, и злая, как бес., кому-то и чему-то непрерывно мстящая... Начался ужас»<sup>23</sup>. Впоследствии Розанов с ней разошелся, но развод не получил, – Сулова отказала когда-либо дать ему развод. Настоящую семью он нашел с В.Д. Бутягиной, имел с нею детей, но дети его долго не могли носить фамилию отца, причем Розанов не просто жил с Бутягиной, но и был тайно обвенчан в церкви, что грозило ссылкой в Сибирь. Это была глубочайшая личная трагедия, которую Розанов переживал изо дня в день. По всему видно, что проблема брака, семьи и пола была животрепещущей не просто в Розанове для общества, а для Розанова в Розанове – он этим жил, этим и тяготился.

Но «Мир искусства» не был бы «Миром искусства», если бы не был так парадоксален. Среди мирискусников был и иудей, отвергший иудаизм и принявший христианство ради семьи, подобно Розанову, чтившему иудаизм именно из-за культа семьи. Это выдающийся художник Л. Бакст. Его избранница, Н.И. Гриценко, была протестантского вероисповедания, что мешало Баксту вступить с ней в законный брак. И Бакст пошел на то, чтобы ради счастливого брака принять христианство и венчаться в церкви. Но позднее разногласия между супругами привели к разводу, и художник вернулся в

иудаизм, за что преследовался черносотенцами<sup>24</sup>. Бакст весьма чтит в Розанове тот самый культ еврейства, написал пастелью его портрет. А. Бенуа впоследствии писал о своем соратнике: «Бакст был человеком далеко не безгрешным, а в некоторых смыслах даже порочным, но он все же носил в себе реальное “ощущение Бога”. Что же касается до еврейства, то отношение Бакста к своему народу было таковым, что его вполне можно было бы назвать “еврейским патриотом”... только человек с такими душевными переживаниями, совершив ужасный в собственных глазах поступок отречения от веры своих отцов, мог до такой степени трагично переживать свое отступничество и даже впасть в состояние, близкое к помешательству...»<sup>25</sup>

Другой прославленный иудей журнала «Мир искусства» – Л. Шестов, был вынужден ради брака с православной женщиной – А.Е. Березовской – в течение 10 лет жить с ней в разных городах, делая все, чтобы родители не узнали об их браке. У Шестова родились две дочери, но он всячески скрывал тайный брак с христианкой от своего отца. Хотя тот и не был ортодоксальным иудеем, но не позволил бы брака своего сына с православной<sup>26</sup>.

Вообще тот факт, что Шестов стал корифеем именно русской философской мысли, сам по себе не совсем и не сразу понятен. Ведь Шестов вырос в иудейской семье. Дом, где прошло его детство, был местом собраний видных русских сионистов, в этом доме читал свои рассказы Шолом Алейхем, а отец водил его в синагогу, толковал ему Талмуд и еврейские притчи<sup>27</sup>.

В действительности же Шестов хорошо знал христианскую литературу и в своих произведениях сумел синтезировать, слить воедино иудейское и христианское миропонимание. И такое слияние православного христианства и

иудаизма в итоге трансформировалось в идею изгнанничества – «глас вопиющего в пустыне». Его философская проблематика вполне соответствовала «Миру искусства». Шестова интересовали и Толстой, и Достоевский, и Ницше, а также этическая проблематика, и главное, проблема греха, которую он трактует несколько иначе, нежели Розанов или И.Ф. Романов-Рцы, через изгнанничество и понимание свободы: библейский Адам Шестова направляется от дерева жизни к дереву познания и остается в раю: «Сущность знания в ограниченности: таков смысл библейского наказания»<sup>28</sup>.

Надо отметить, что Шестов был далек от всякого рода «проповедей» и «системы», но, тем не менее, был представителем «новых вкусов в философии» (В. Розанов), интересующимся в первую очередь проблемами этическими и метафизическими. Шестов пережил философскую драму Ф. Ницше как «потрясение», «внутренний переворот». Вслед за Ницше он порвал со всяким морализмом. Основополагающий тезис всего его творчества: «Добро – не есть Бог» – «...читатели, которые знают мою раннюю книгу “Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше”<sup>29</sup>, ни на минуту не заподозрят во мне сторонника толстовской морали и ее главной идеи – “добро – есть Бог”»<sup>30</sup> – т.е. нужно искать то, что «выше страдания и выше добра». Все последующие его публикации посвящены одной идее – борьбе с идолами философии, морали, религии или науки, претендующими на место последнего судьи. Еще добавим, что Шестов считается одним из основоположников экзистенциализма в европейской философии. Мережковский ратовал за привлечение Шестова к «новому религиозному сознанию»: «что Шестов? Нельзя ли и его к нам? Или он уже с нами?»<sup>31</sup>.

С другой стороны, достаточно сложно утверждать, что Шестов органично вписывался в «Мир искусства». Хотя



проблематика Шестова была в некоторой степени созвучна мирискуснической, все же Шестов в журнале стоит несколько обособленно. Возможно, вследствие именно идеи изгнанничества, столь прочно укоренившейся в его миропонимании. Но нельзя «изгнанничество» Шестова воспринимать буквально. Это – метафора, хотя и основная иудаистская метафора. Религиозность Шестова, а значит и созвучность мирискусникам – это религиозное миропонимание, но такое, в котором обожествляется само изгнание. Его Библия – это история скитаний древних евреев, а позже – история изгнания его самого и его современников<sup>32</sup>.

В целом, христианско-иудейскую проблематику в журнале «Мир искусства» трудно назвать основополагающей для этого печатного издания. Еврейская тема в журнале не выходит на уровень и национального вопроса. Однако такой синтез иудаизма и христианства скорее можно рассматривать в ракурсе мировоззренческом, как религиозное миропонимание отдельных авторов журнала, нежели как просто тему для обсуждения. С другой стороны, это одна из сторон духовного космополитизма мирискусников. Христианско-иудейский мировоззренческий дискурс является частью, если можно так сказать, политеистического религиозного миропонимания «Мира искусства», выраженного в стремлении синтезировать различные вероисповедания, преодолеть догматизм тех или иных вероучений и вывести свой собственный философско-религиозный постулат. И непременным условием такого постулата должен быть отнюдь не догматизм, но подвижная структура, способная отразить пластичность и символичность такого религиозного миропонимания. В этом и есть, на наш взгляд, одна из существенных характеристик журнала «Мир искусства».

## Примечания

- <sup>1</sup> Чучвага А.А. Религиозно-эстетический синтез и апокалиптические «прозрения» в журнале «Мир искусства» // Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе: Материалы международной науч. конф. 16–18 ноября 1999 года, г. Гродно / Под ред. У.Д. Розенфельда. Гродно, 2000. С. 426–433.
- <sup>2</sup> Бенуа А. Мои воспоминания. М., 1980. Т. 1. С. 167.
- <sup>3</sup> Ильин И.А. Творчество Мережковского // Москва. 1991. № 8. С. 186–197.
- <sup>4</sup> Троцкий Л. Культурный себялюбек // Троцкий Л. Литература и революция. М., 1991. С. 245–258.
- <sup>5</sup> Мережковский Д. Воскресшие Боги // Собр. соч. в 4-х томах. М., 1990. Т. 1–2.
- <sup>6</sup> Одоевцева И. На берегах Сены. М., 1989. С. 279.
- <sup>7</sup> Розанов В.В. Концы и начала, «Божественное» и «демоническое», Боги и демоны // Мир искусства. 1902. № 7–12. С. 122–141.
- <sup>8</sup> Розанов В.В. Люди лунного света: Метафизика христианства // Розанов В.В. Уединенное. М., 1990. Т. 2. С. 31.
- <sup>9</sup> Розанов В.В. Люди лунного света: Метафизика христианства. С. 46.
- <sup>10</sup> Там же. С. 60.
- <sup>11</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский // Мережковский Д.С. Собр. соч. в 24-х т. М., 1914. Т. XI. С. 21.
- <sup>12</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Минск, 1992. С. 88.
- <sup>13</sup> РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. № 1. Ед. хр. 149 – Письма Д.С. Мережковского П.П. Перцову (1890–1902 гг.).
- <sup>14</sup> Белый А. Начало века. М., 1990. С. 478.
- <sup>15</sup> Гиттиус З.Н. Задумчивый странник. О Розанове // Василий Розанов: Pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Книга 1. СПб., 1995. С. 159.
- <sup>16</sup> Бенуа А. Мои воспоминания. Т. II. С. 291.
- <sup>17</sup> Розанов В.В. Чувство солнца и дерева у древних евреев // Мир искусства. 1903. № 5–6. С. 253–258.
- <sup>18</sup> Философов Д. Рецензия: В.В. Розанов. «Около церковных стен», т. 1–2, СПб., 1905–1906 // Василий Розанов: Pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Книга 2. С. 5–15.

- <sup>19</sup> *Мережковский Д.С.* Новый Вавилон // В.В. Розанов: Pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Книга 1. С. 401.
- <sup>20</sup> *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский // *Мережковский Д.С.* Собр. соч. в 24-х т. Т. X. С. 72–73.
- <sup>21</sup> Там же. С. 73.
- <sup>22</sup> Там же. С. 75–76.
- <sup>23</sup> *Дурылин С.Н.* В.В. Розанов // Василий Розанов: Pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Книга 1. С. 239.
- <sup>24</sup> *Пружан И.Н.* Бакст. Л., 1975. С. 64.
- <sup>25</sup> *Бенуа А.* Мои воспоминания. Т. II. С. 296.
- <sup>26</sup> *Барабанов Е.* Лев Шестов: голос вопиющего в пустыне // Наше наследие. 1988. № 5. С. 79.
- <sup>27</sup> *Корнблатт Дж.Д.* Вечный жид: Лев Шестов и русская религиозная мысль // Русская литература XX века: Исследования американских ученых. СПб., 1993. С. 48–49.
- <sup>28</sup> *Шестов Л.* Дерзновения и покорности // Наше наследие. 1988. № 5. С. 90.
- <sup>29</sup> *Шестов Л.* Добро и зло в учении Льва Толстого // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 59–132.
- <sup>30</sup> *Шестов Л.* Власть идей // Мир искусства. 1903. Т. 9. С. 88.
- <sup>31</sup> РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. № 1. Ед. хр. 149 – Письма Д.С. Мережковского П.П. Перцову (1890–1902 гг.).
- <sup>32</sup> *Корнблатт Дж.Д.* Вечный жид: Лев Шестов и русская религиозная мысль. С. 54–55.

*Рита Спивак (Пермь)***Свои – чужие – другие?**

Интерес к инородцам в русской литературе составляет органическую часть процесса национальной самоидентификации. Большое количество нерусских персонажей появилось в русской литературе в начале XIX в.: горцы, цыгане, финны, татары, немцы, поляки, голландцы. Они отчетливо распадаются в романтическом сознании русской культуры того времени, согласно руссоистской традиции, на детей природы и представителей цивилизации. Первые, люди сильных страстей и цельных характеров, гордые, свободолюбивые натуры, составляют объект симпатий русских авторов и их русских героев. Чаще всего они ассоциируются в русском сознании с Востоком, в отличие от другой группы инородцев, ассоциируемых с Западом: немцы, поляки, голландцы обычно под пером русских писателей этих лет практичны, рациональны, душевно ущербны, склонны к политическим интригам против России и отмечены стойкой антипатией русских авторов и русских персонажей. Вопрос о близости перечисленных инородцев русскому менталитету и характеру неактуален: и персонажи Востока, и персонажи Запада своим эмоциональным строением и поведением обнаруживают чуждость русскому, «своему». Только одна чуждость привлекает, а другая – отталкивает. Экзотика восточных натур, например, привлекает, но она маркируется именно как экзотика и часто в сюжете обрачивается охлаждением русского героя к восточной красавице, и наоборот, красавицы – к герою («Герой нашего времени» Лермонтова, «Цыганы» Пушкина), невозможностью взаимопонимания («Кавказский пленник», «Бахчисарайский фонтан» Пушкина).

Изображение же еврейских персонажей сразу было поставлено в зависимость от ощущения авторским сознанием чуждости–близости еврейского менталитета русскому, что, в свою очередь, определялось вероисповеданием еврейского персонажа. В русской литературе этого периода складываются два стереотипа еврейского характера. Один, наиболее часто встречающийся, соединяет в себе все отрицательные черты, маркированные русским сознанием того времени как чуждые русскому миру: жадность, злокозненность и злопамятность, интриганство, расчетливость, – и подсказывает аналогию с дьяволом. Другой – близок русскому до полной идентичности – при условии, что персонаж принял христианство (Виталина в пьесе И. Лажечникова «*Вся беда от стыда*», Татьяна в повести А. Гребенки «*Чайковский*», Сусанна в повести Тургенева «*Несчастливая*»). В драме Лермонтова «*Испанцы*» никому не приходит в голову, что рыцарь Фернандо – потерявшийся мальчик из еврейской семьи. Отсюда появление сюжетов незнания пропавшего еврейского ребенка его родителями, а также шантажирования его еврейским происхождением. Чаще близость русскому (христианскому) миру получает воплощение в изображении женщин, которым иногда, правда, в редких исключениях, позволено даже оставаться иудейками (Эстерка в одноименной повести Ф. Булгарина, Ноэми в «*Испанцах*» Лермонтова).

В этом смысле опыт Лермонтова уникален: первый и единственный вплоть до конца века, юный поэт наметил образ еврейского характера, осмысленный по отношению к русскому характеру в новой для русских авторов системе категорий: свой–другой (вместо – чужой)<sup>1</sup>.

Названным стереотипам еврейского характера в русской литературе была суждена долгая жизнь. Они занимают значительное место в русской литературе последних десятилетий XIX в.: оба встречаются в творчестве Чехова 70-х–80-х

годов (Тина в одноименной повести и Анна Петровна в «Иванове»), в романах В. Крестовского.

Во второй половине столетия, с развитием реализма, демократическое крыло русской литературы старается сознательно нейтрализовать в восприятии русских читателей ощущение иноприродности евреев. Авторы объясняют непривычное, чуждое в образе жизни и поведении еврейских персонажей социальными условиями, в которые было поставлено еврейское население России. Тем самым они давали возможность русскому читателю представить себя на месте персонажа, узнать в его переживаниях, заботах, предпринимаемых им шагах общечеловеческое.

Так, Г. Успенский в очерках «В балагане. Ярмарочные сцены» и «Жиденок» описывает неоднократно до него брезгливо отмеченные русскими писателями нечистоплотность, суетливость евреев, хитрость, постоянную озабоченность поисками денег, отсутствие достоинства. Евреи в очерках Успенского за полцены покупают у мужиков товар и выгодно им же перепродают, обманывают их в шинке. Но Успенский специально оговаривает, что безнадежно нищенское существование в черте оседлости не оставляло им иных способов физического выживания: «Такая мера, – замечает писатель, описывая махинации держателя шинка, – принята была Юджиным отцом на случай разных неудач, в прошлом было у него много бед, почем знать, что не будет их в будущем»<sup>2</sup>.

Обращение к истории русского еврейства дает возможность Успенскому мотивировать жесткую неизбежность подобного поведения: «Купцы были с капиталами, а потому сразу захватили самую выгодную часть торговли... Евреям же пришлось перебиваться крупичами, не попадавшими в круг деятельности капитальных торговцев. На долю их выпало содержать шинки, шить сапоги и платья; но т.к. евреев явилось, как всегда, вдвое или втрое больше того, нежели

сколько их было нужно, то понятно, что весь ничтожный заработок, делившийся на многочисленных членов еврейской семьи, давал возможность только еле-еле просуществовать и при этом все-таки не ограничиваться исключительно шитьем сапог или сюртуков, а не пренебрегать никакой возможностью зацепить деньгу на стороне»<sup>3</sup>.

В рассказе «Старый еврей» Гарин-Михайловский показывает, как его герой всеми правдами и неправдами пытается обойти закон, отбирающий у него право жить на земле, которую он купил на свои скудные сбережения. Больной, слабый, униженный своим бесправием, в любую погоду он в дороге – в попытке обеспечить себе кусок хлеба на завтрашний день.

В произведениях писателей этого времени, близких народническому направлению («Жиде» Мачтета, «Исайке» Станюковича, творчестве Короленко, Гарина-Михайловского), в рассказах Куприна и др. маркируются уважение и часто признательность русских персонажей еврейским, теплые, дружеские отношения между ними, при этом снимается маркировка неблагозвучного для русского уха еврейского акцента.

Фиксирование близости еврейского менталитета русскому осуществляется русскими писателями конца XIX – начала XX в. и по-иному (возможно, бессознательно): путем его рассмотрения в системе архетипов, издавна используемых русской литературой для осмысления феномена русского менталитета.

В числе архетипических мотивов мировой литературы, имеющих большую культурную давность существования, можно отметить мотив связи-отталкивания двух типов психической организации: человека реальной, эмпирической жизни (уходит корнями в образ деятельного эпического героя) и человека жизни идеальной, в которой превалирует сознание, т.е., говоря современным языком, человека виртуальной действительности (уходит корнями в героя, которому помогают

волшебные силы). Мы встречаем этот мотив в культуре античности – в басне Эзопа «Стрекоза и муравей». Широкую известность он завоевывает в романе Сервантеса «Дон Кихот». Большое место этот архетипический мотив занимает в русском культурном сознании. В русских сказках он персонафицируется в соотношении образов старших и младших сестер и братьев («Аленький цветочек», «По щучьему велению...», «Конек-горбунок» и др.). В XVIII – начале XX в. встречаем его в баснях Сумарокова («Стрекоза»), Хераскова («Бабочка и пчела»), Хемницера («Стрекоза»), Дмитриева («Пчела и муха», «Дон Кишот»), Крылова («Стрекоза и муравей»). Названный архетип неоднократно оживает в русской литературе XVIII – начала XX в.: Ольга и Татьяна, Онегин и Ленский, Евгений и Петр I, Максим Максимыч и Печорин, Хорь и Калиныч, Аркадий и Базаров, Штольц и Обломов, Ерощка и Оленин, Рогожин и Мышкин, Дмитрий и Иван Карамазовы, Варя и Аня в «Вишневом саде», Тихон и Кузьма Красовы в «Деревне» Бунина, полесские крестьяне и Олеся в «Олесе» Куприна, русская провинция и три столичных интеллигента в рассказе Куприна «Попрыгунья-стрекоза». В творчестве Горького встречаем Ужа и Сокола, Дятла и Чижа, Гаврилу и Челкаша, Сергея и Мальву, Деда и Бабушку, Бубнова и Луку. В поэзии символизма и футуризма названный архетип напоминает о себе ведущей сюжетобразующей оппозицией: обыватель – лирический герой, жаждущий того, чего «не бывает на свете»; приобретатель – изобретатель. Часто персонажи, несущие указанное архетипическое содержание, в отдельных произведениях русской литературы выступают вне четко очерченной пары, но в общем контексте русской литературы они явно тяготеют к одному из двух названных выше типов, попадают в поле действия их связи. Вспомним у Тургенева Лукерью из «Живых мощей», героиню стихотворения в прозе «Порог», Рудина, Лизу Калитину; у



Л. Андреева – попа Василия Фивейского, Алексея из «Тьмы», офицера-пилота Пушкарева из рассказа «Полет»; Желткова из «Гранатового браслета» Куприна, старого Хвощинского в рассказе Бунина «Грамматика любви» и др. Названные персонажи воспринимаются, по выражению Бунина, как «ошеломленные души», существующие вне законов здравого смысла, именно на фоне значительно большего количества героев, живущих нуждами и интересами определенной бытовой или социальной среды, и в противовес им.

В самом факте активной разработки русской литературой этого архетипического мотива на материале русских персонажей можно видеть свидетельство самоосознания русского национального менталитета как противоречивого, полярного.

Еврейский характер также представлен в русской литературе второй половины XIX в. двумя одинаково значимыми для него полюсами: причастностью как эмпирической, так и виртуальной действительности. Русскому читателю широко известна, пожалуй, только одна такая архетипическая пара – практичный, предприимчивый Мойсей Мойсеич и безумный, не от мира сего, сжигающий деньги и «думающий» ночи напролет Соломон в «Степи» Чехова. Однако она – не единственная. Две такие пары мы встречаем в повести Короленко «Братья Мендель». Самая яркая из них – хозяйка заезжего двора Бася и молодой талмудист Лейбеле.

Бася составляет органическую часть бытового, эмпирического потока жизни. Это – уверенная в себе женщина со следами былой красоты, обходительная, при этом умеющая защитить свои интересы. Ей принадлежит значительная роль в развитии событий. Ловко, без всякого шума она расстраивает романтический план мальчиков по спасению маленькой Фрумы от брака с равнодушным, чужим ей человеком. Она прочно стоит на почве реальной действительности, внося в

свои житейские дела энергию, живость и сметливость человека из народа. Помимо того, что она содержит заезжий двор, Бася успешно торгует шелковыми тканями вразнос, и, как подчеркивает автор, товар у нее «шел очень ходко». Ей свойственны чувство собственного достоинства, дипломатические способности и здравый смысл, подсказывающий, как держаться среди людей разного социального статуса. В ее поведении обнаруживает себя знание человеческой психологии, жизнелюбие, открытость миру.

Антипод Баси – ешиботник, талмудист Лейбеле. Он окружен особым почитанием, потому что его сватает «сам» рабби Акива, живое олицетворение в сознании евреев истинной веры, в ее традиционной неприкосновенности. Молодой ученый-талмудист представляет собой вариант Дон Кихота, вся жизненная энергия которого сосредоточена на букве Писания. Таким он предстает в национальном еврейском сознании: «Он такой себе мудрый... Он все думает, все думает...»<sup>4</sup> Его лицо, костюм, манера поведения, реакция на всякий внешний раздражитель, как подчеркивает Короленко путем гиперболизации детали, свидетельствуют о том, что он существует вне эмпирической действительности, в мире умозрительных построений, потерявших связь с конкретно-чувственной практикой жизни.

Образ Лейбеле обобщен и схематизирован, идея «неотмирности», виртуальной сущности персонажа постоянно акцентируется в портретной характеристике. «Лицо у него было изжелта-бледное... из [бархатной шапки] виднелись края ермолки. Длинные завитые локонами пейсы свисали по сторонам. Он продолжал сидеть на месте [в коляске], не замечая как будто остановки... глаза... глядели вперед с таким видом, точно этот юноша спит с открытыми глазами и видит какой-то сон». На обращение к нему он отзывается «точно на зов издалека». Когда он понимает, что надо выйти

из коляски на улицу, т.е. в естественную, обычную жизнь, на его лице появляется «выражение беспомощной растерянности». При выходе его из коляски «спутники подхватили двадцатилетнего мужчину под руки и почти внесли в подъезд»<sup>5</sup>. Так в художественном тексте на языке пластики реализуется метафора «витает в облаках», «не от мира сего». К важнейшему событию в человеческой жизни – сватовству – он абсолютно равнодушен, поскольку его женитьбе нет места в мире его идей, единственном мире его пребывания.

Аналогичную пару в той же повести Короленко составляют братья Мендель. Старший, Израиль, – продукт традиционного еврейского воспитания мальчика в духе почитания Торы, сосредоточенности на Писании. С юных лет он формируется отцом как человек национальной идеи, национальной традиции – в большей степени, чем живой жизни. Маленькая, но многозначительная деталь: ученик гимназии, он вместе с русскими товарищами катается на коньках, но издали видна его «напряженная, прямая фигура». Его же младший брат, Фроим, чувствует себя на льду пруда как рыба в воде. Он царит на катке, всеобщий любимец, заводила. В отличие от старшего брата, он человек чувства, порыва, физически развит, ловок. Совсем юный, он влюблен в Фруму и уже строит планы раннего брака. Образ Фроима лежит, в изображении писателя, в плоскости жизни феноменальной, с ее повседневными впечатлениями, забавами и заботами, радостями и тревогами.

Столь же яркую пару еврейских персонажей, прямо восходящую к названному архетипу, встречаем в очерке Гарина-Михайловского «Ицка и Давыдка». Двое портных, они связаны общностью быта (многодетная семья, скученность, грязь, бедность) и многолетней дружбой. Оба живут «в одном из тех кварталов Одессы, в которых дома сверху донизу набиты евреями...»<sup>6</sup> Но один, общий, национальный мир

последовательно раскрывается перед читателем в двух противоположных вариантах. Их различие маркируется портретной характеристикой героев, зарисовками их квартир, являющихся зеркалом души каждого, логикой поведения.

Давыдка – русский и голубоглазый болтун и хвостун, практичный, дипломатичный, жизнелюбивый и относительно благополучный ремесленник. Он выторговывает у пристава высокую цену за шитье и вдобавок убеждает его заплатить и Ицке, безвинно заподозренному в воровстве. Давыдка ладит с жизнью. Ицка замкнут в себе, в своих мыслях – бесхитростный, негибкий, не умеющий приспособливаться к обстоятельствам бедолага, вечно попадающий впросак. Молчун и философ, он совершенно беспомощен в жизненных ситуациях и не способен элементарно отвести не заслуженные им обвинения в мошенничестве.

Давыдка – экстраверт, Ицка – столь же ярко выраженный интроверт. «На улице Давыдка, – пишет автор, – весело шел, беспечно предаваясь наблюдениям праздного туриста. До всего ему было дело. Он заглядывал в каждую встречную телегу, останавливал каждого еврея, и громкое «гир-гир» неустанно несло по улице. Ицка шел сосредоточенно, молчал и все думал и думал». Глаза Давыдки «мало занимались собою, сверкали жизнью, практической сметкой...» Глаза Ицки «мрачно и безжизненно смотрели в себя»<sup>7</sup>.

Выразительный тип человека виртуальной действительности Гарин-Михайловский создает в образах гения-математика в рассказе «Гений» и пылкого самоучки-писателя Либермана в рассказе «Не от мира сего».

Первый – старый еврей, ничего не замечающий вокруг, одинокий, практически нищий, с глазами, устремленными «туда, вверх, точно он видел там то, чего другие не видели»<sup>8</sup>. Совершенно самостоятельно, своим методом, независимо от Ньютона и Лейбница, он открыл дифференциальное исчис-

ление. Университетские профессора, прочитав «грязную, толстую, всю исписанную по-еврейски тетрадь, признали, что он сделал величайшее из всех в мире открытие»<sup>9</sup>. Он не понимает по-русски, не получил никакого образования, но, чтобы прочесть Ньютона и Лейбница, овладевает латынью и математикой. При этом духовная страсть, математические категории не оставляют в сознании еврейского гения места бытовым и социальным реалиям. Он – над ними, вне каких-либо житейских проблем. «Там, в самой грязной части города, по темной, вонючей лестнице взбирался он среди коростливых детей на своей чердак, пожертвованный ему еврейским обществом, и в сырой, грибами поросшей конуре, присев у единственного окна, учил заданное»<sup>10</sup>.

Не от мира сего, как это следует и из названия рассказа, «худой, в порванном, заношенном пальто» молодой романтик-идеалист, самоучка-писатель Либерман. Весь в долгах, он пытается заработать на жизнь любым способом: арендует в деревне аптеку, лечит и людей, и скот. Он болен чахоткой, доктор «гонит» его на юг, но душа его живет другим – красотой мира и стремлением сказать о нем правду. На последние рубли он едет в город, где проездом находится писатель, которому посылал свою повесть. И писателю, глядя на него, кажется, что того «жжет какой-то внутренний огонь»<sup>11</sup>.

Галерею еврейских персонажей виртуальной действительности пополняют и такие герои идеи, как Лейзер в «Анатэме» и Мелхола в драме Л. Андреева «Самсон в оковах».

Лейзер – рыцарь и жертва идеи справедливости. Наследство дядюшки-миллионера он, сам вчерашний нищий, раздает всем страждущим до последнего гроша и погибает от руки тех, ради кого отказался от нежданного богатства. Но и в смертный час он не отказывается от идеи любви к людям и сострадания.

Мелхола введена Л. Андреевым в его переработку библейской притчи о Самсоне и Далиле. В отличие от Блока, Ахматовой и ряда других его современников, Л. Андреев при обращении к библейской истории опирается на традицию ее гебраизации. Мелхола – Слепая из Иудеи, о ней в пьесе говорится как о типичной представительнице еврейского народа. «Они все такие в Иудее», – свидетельствует Самсон<sup>12</sup>. Для нее ничего не существует в жизни, кроме возрождения независимого Израиля. Поэтому, вызывая испуг у филистимлян, она каждую ночь проделывает снова и снова долгий и утомительный путь по каменистой пустыне, чтобы проклинать плененного, униженного Самсона и разбудить, наконец, в нем всесильного иудейского пророка и царя. «Она проклинает и плачет. Она плачет ужасно. Она воет, как стая шакалов под лапою голодного льва <...> – Она безумная?» – спрашивает один филистимлянин другого<sup>13</sup>. Голодная, «почти в рубище» (ремарка автора), Мелхола не принимает от врагов подаяния. Брат Далилы, Адорам, поражен: «...они [Мелхола и мать Самсона] были опалены солнцем и шатались от усталости, но вот я предложил им вина и хлеба, – они отказались. Омочили губы в фонтане, – и это все после такого пути»<sup>14</sup>. Чтобы земные радости не отвлекали ее от исполнения долга – духовного пробуждения Самсона, Мелхола ослепляет себя.

Пополним несколькими яркими фигурами и ряд еврейских персонажей эмпирической действительности.

Матрос Исайка в рассказе Станюковича «Исайка» явно проигрывает своим русским товарищам по службе во флоте в силе и лихой смелости. Но он заслуживает их уважение трудолюбием, отзывчивостью, мужеством.

Национальную характерность еврейского типа эмпирической действительности в рассказе Станюковича оттеняет русский матрос, друг Исайки – Иван Рябой. Широкая, азарт-

ная, разбрасывающаяся натура, Иван во власти мгновенных порывов, в погоне за впечатлениями. Он ни в чем не знает меры и совершенно чужд каких-либо расчетов и планов на завтрашний день, поэтому, загуляв, может напиться до беспамятства, заложить шинель, не думая, каким образом будет ее выкупать. Исайка же живет ожиданием конца срока службы, не отступает ни на шаг от устава, чтобы ничто не могло этот срок удлинить, и 10 лет чинит паруса без единого замечания. В редкие свободные минуты он умудряется шитьем подработать на хотя бы мизерную помощь семье. При этом он никогда не отказывает сослуживцам в денежной помощи и, не колеблясь, выкупает пропитую Иваном Рябым шинель, чтобы спасти друга от экзекуции. В отличие от Ивана Рябого и других матросов, Исайка бледнеет от одного вида физических страданий, не в состоянии подняться на ванты. Но его чувство личного достоинства таково, что он предпочитает смерть телесному наказанию.

Станюкович отмечает тягу этого простого еврея-матроса к книге. В годы службы во флоте Исайка «сам выучился грамоте и читал не одни еврейские книги, а и русские». Как отмечает автор, он любил «заняться книжкой, что в те времена было редкостью среди матросов, в огромном большинстве безграмотных, и охотно беседовал о прочитанном»<sup>15</sup>.

Близок Исайке многими чертами характера Давид Гурвейс в повести Мачтета «Жид», хотя занимает в обществе другое социальное положение. Первый ученик в гимназии, он становится высокообразованным врачом, вместе с русскими друзьями Гурвейс добровольцем отправляется на русско-турецкую войну и под пулями делает свою работу. Рискаю жизнью, входит он в палату к больному бешенством, чтобы облегчить страдания несчастного. В обычной жизни мягкий, общительный, он во время погрома спасает жизнь громиле. Все сметающая на своем пути толпа готова при-

знать его своим: «Праведник ты, как есть заступник!» И это означает для него, еврея, гарантию спасения. Но он отшатывается: «Неправда! Я – Жид»<sup>16</sup>.

Запоминающийся еврейский персонаж эмпирической действительности – музыкант Сашка в рассказе Куприна «Гамбринус». Живой, всегда готовый выручить деньгами, неунывающий, он знает песни всех народов мира и является душой портового кабака. Сашка маленького роста и хилого телосложения, но, как заговоренный, открыто идет по городу в разгар погрома и, один из всех посетителей «Гамбринуса», находит в себе силы дать отпор черносотенным бандитам. Он остается в памяти читателя и неиссякаемым жизненным. Изуродованный, лишенный жандармами возможности играть на скрипке, он сохраняет свой талант: скрюченной рукой вынимает из кармана какой-то небольшой инструмент и вновь подчиняет себе всех разноплеменных обитателей кабака, заставив всех смеяться и плясать.

Общий архетип русского и еврейского характеров оттеняет своеобразие его национальных вариантов, каким оно видится русскими писателями.

В русской виртуальности русская литература подчеркивает тяготение к области душевных и эстетических переживаний, лежащих в поле нравственно-психологической и нравственно-философской проблематики произведения. Большое место в этих переживаниях героев занимает любовь, природа и Бог. Вспомним Татьяну, Калиныча, Пьера Безухова и Андрея Болконского, князя Мышкина и Ивана Карамазова, праведников Лескова, бунинского Митрофана из рассказа «Сосны», капитана из «Снов Чанга» и помещика Хвощинского из «Грамматики любви»; Желткова из «Гранатового браслета» Куприна, его же Олесю («Олеся») и писателя из рассказа «Попрыгунья-стрекоза»; лирического героя Блока, Белого. Обратим внимание, что Бунин в «Суходоле» и



«Деревне» подчеркивает артистическую, художественную одаренность русского человека, искушающую его вносить в жизнь игру, брать на себя некую роль<sup>17</sup>.

В этой связи имеет под собой основание и парадоксальный, как всегда, выговор, сделанный русской литературе В. Розановым: «По содержанию литература русская есть <...> такая мерзость бесстыдства и наглости, – как ни единая литература. В большом Царстве, с большою силою, при народе трудолюбивом, смышленном, покорном, – что она сделала? Она не выучила и не внушила выучить – чтобы этот народ хотя научили гвоздь выковать, серп исполнить, косу для косьбы сделать... Народ рос совершенно первобытно с Петра Великого, а литература занималась только, “как они любили” и “о чем разговаривали”. И все “разговаривали” и только “разговаривали”, и только “любили” и еще “любили”»<sup>18</sup>. Розановым, как видим, отмечена такая особенность русской виртуальности, как прямо связанная с областью ее интересов созерцательность и центробежная тенденция: стремление раствориться во внеположном личности мире – природном и национальном Космосе, стать его органической частью.

Знаковой фигурой русской виртуальности можно считать странника. Он неотъемлемая часть широкого русского природного пространства. Со странничеством исследователи связывают национально маркированное явление русской истории – самозванство. В странничестве и самозванстве проявляет себя тенденция размывания личности: слияния с пространством и перетекания ее в другую личность (сменить имя – стереть прежнюю индивидуальность). Эта центробежная тенденция русской ментальности – деперсонализация – положена Л. Толстым в основу концепции русского характера в образе Платона Каратаева<sup>19</sup>.

Еврейский вариант виртуала в русской литературе, как это видно из приведенной выше галереи образов, – сильная и

прямолинейная личность, вступающая в противоборство с обстоятельствами. Еврейская виртуальность в русской литературе несет в себе тенденцию центростремительности. Она тяготеет к интеллектуальным интересам духовной жизни. В своем наиболее ярком выражении еврейский виртуальный тип раскрывается как человек идеи. При этом идея обретает характер страсти, которая концентрирует на себе все силы личности, укрупняет ее, но подчиняет себе, сужает ее внутренний ареал. Поэтому еврейские персонажи виртуального типа более склонны к фанатизму, резче отделены от эмпирической действительности, чем русский виртуальный тип, который до конца, собственно, никогда с ней не порывает, более гибок и прочнее укоренен в жизни. Интересно в этой связи замечание одного, я думаю, из самых русских писателей XX в., Л. Андреева, которого всегда влекли к себе персонажи идеи, но который, тем не менее, записал в дневнике в 1915 г.: «[Средний читатель] знает мою ненависть и страх перед его цельностью, хотя бы это была цельность Гете или Пушкина»<sup>20</sup>.

В силу ограничений прав русского еврея не только на владение землей, но и на свободное по ней перемещение, в распоряжении еврейского виртуала оказывалось лишь пространство Культуры, книги с большой и маленькой буквы, Космос сознания. Авраам-Урия Ковнер в своих воспоминаниях знакомит нас с имевшим место в черте оседлости еврейским вариантом странничества, но не в природу, а в культуру: молодые люди бродили в поисках знания от одного доступного им очага религиозного просвещения к другому, меняя учителей и школы<sup>21</sup>. Известен в еврейской жизни и национальный вариант самозванства, по смыслу зеркально противоположный русскому, т.к. свидетельствует о значимости в еврейской ментальности личности и стремлении ее сохранить. Так, при болезни, угрожающей жизни человека,

для его спасения в народе принято давать больному второе имя, но в дополнение к тому, которое носит больной. Второе имя должно было уберечь больного от смерти, дать ему новую жизнь, но сохранить в ней и его прежнюю индивидуальность.

Конечно, русский виртуальный тип в русской литературе также бывает представлен героями идеи. Но он духовно шире, рефлексивнее, свободнее, чем еврейский виртуал, который сам себе Космос и к эмпирической реальности обращается прежде всего в целях воплощения своей идеи. Русские же виртуальные герои могут испытывать потребность проверить идею эмпирической действительностью, разочароваться в ней, отступить от нее, действовать в разрез с ней, сменить ее на другую. Вспомним Базарова, Пьера и князя Андрея, Ивана Карамазова и Раскольников, Василия Фивейского, Сергея Петровича Л. Андреева, Токарева в повести Вересаева «На повороте» и др. Русский виртуал может тосковать по идее, но не иметь ее (Печорин, Бельтов, профессор в «Скучной истории» Чехова, Наташа в повести Вересаева «Без дороги»). Не знающих сомнений ревнителей одной идеи в русской литературе явно меньше (вспоминаются «новые люди» Чернышевского, Однодум Лескова, Васса Железнова в пьесе Горького, революционеры в повести Л. Андреева «Рассказ о семи повешенных»). Думается, это свидетельствует о том, что не собственно идея составляет сущность русской виртуальности в представлении русских писателей. В 1918 г. Н. Бердяев напишет: «Моралистический склад русской души порождает подозрительное отношение к мысли». «Мысль, жизнь идей всегда подчинялась русской душевности... Но сама русская душевность не была подчинена духовности, не прошла через дух»<sup>22</sup>. И, может быть, недаром самый фанатичный носитель самой крупной идеи в русской литературе – нерусский. Это – Великий Инквизитор, и он идет по пути Дьявола, тогда как старец Зосима – тоже человек великой

идеи, но в изображении Достоевского не предстает ярко выраженным виртуальным типом и посылает в мир, т.е. именно в эмпирическую жизнь, своего идейного ученика Алешу.

На фоне общего архетипа в русской литературе отчетливо заметны различия и двух национальных вариантов персонажей, воплощающих тип человека эмпирической действительности. Традиционному русскому герою реальной, эмпирической жизни (за исключением нарождающегося нового социального типа деятеля капиталистической формации) свойственны противоречивость, непредсказуемость чувств и поступков, резкие перепады настроения и намерений. Вспомним, например, Пугачева Пушкина, крестьян в поэме Некрасова «Кому на Руси жить хорошо», Митю Карамазова и Рогожина, Катерину Измайлову Лескова, русский характер в произведениях Бунина «Птицы небесные», «Захар Воробьев», «Деревня», «Чистый понедельник», «Суходол», сибиряков Чапыгина и Шишкова в романах «Белый скит» и «Тайга», Осипа в рассказе Горького «Ледоход» («По Руси») и др.

Обобщение русского типа человека эмпирической действительности дает Короленко в очерке «Ненасущный город». Обывателю русской провинции, как считает писатель, свойственна громадная амплитуда колебаний от его поглощенности повседневным течением жизни, приверженности традиционному бытовому укладу – до решительного импульсивного бунта против отупляющего душу монотонного, стабильного жизненного порядка и «порываний» к идеальным ценностям – красоте, свободе. Он ищет их в бегстве в родную деревню (в детство), в странствовании по Руси, уходе в Сибирь (т.е. в природе) или в запое (своего рода тоже уход в виртуальность).

Строй чувств, свойственный русскому эмпирическому типу, в изображении Короленко, может быть определен понятием оксюморона: ему тесно в рамках его эмпирической

сущности, и он «порывается» (слово автора – фиксирует одномоментность) дополнить ее виртуальностью своего архетипического антипода, не умея, да и не пытаясь снять их несовместимость.

Короленко принадлежит и яркий, давно отмеченный литературной критикой и наукой образ Тюлина в рассказе «Река играет», давший стимул русской литературе конца XIX – начала XX в. маркировать стихийность природы, широкую амплитуду колебания эмоциональных состояний, антиномичность нравственного строя души как доминанту национального характера.

Еврейский вариант эмпирического человека в русской литературе, наоборот, характеризуется цельностью, сбалансированностью душевного строя и, в силу этого, жизненной активностью. Ему тоже свойственно стремление выйти за границы собственно бытовых, хозяйственных, повседневных отношений с миром, но оно не разрушает его цельности, а укрепляет ее, т.к. еврейский виртуал уходит не в природу, а в культуру. Культура же не антипод бытовой, повседневной жизни, как природа, не уводит от нее, а ее преобразует. Отсюда жизнестойкость, жизнелюбие, целеустремленность, коммуникабельность еврейского характера эмпирического типа.

Изображение еврейского менталитета в русской литературе второй половины XIX – начала XX в. позволяет считать, что на фоне распространенного антисемитизма и антииудаизма часть русской демократической интеллигенции ищет возможность гармонизировать национальные отношения евреев и славян на пути осознания особенностей еврейского этноса, одновременно и отличного от русского, и в чем-то близкого ему, – как не «чужого», а «другого» в органически многоцветном мире.

## Примечания

<sup>1</sup> См.: *Спивак Р.С.* Судьба одного пушкинского сюжета // Университетский пушкинский сборник. М., 1999. С. 237–239.

<sup>2</sup> *Успенский Г.* Полн. собр. соч. СПб., 1908. Т. 2. С. 658.

<sup>3</sup> Там же. С. 660.

<sup>4</sup> *Короленко В.Г.* Собр. соч.: В 5 т. Л., 1990. Т. 3. С. 178.

<sup>5</sup> Там же. С. 207.

<sup>6</sup> *Гарин-Михайловский Н.* Собр. соч.: В 5 т. Т. 3. М., 1958. С. 193.

<sup>7</sup> Там же. С. 197.

<sup>8</sup> Там же. Т. 4. С. 561.

<sup>9</sup> Там же. С. 563.

<sup>10</sup> Там же. С. 564.

<sup>11</sup> Там же. Т. 3. С. 604.

<sup>12</sup> *Андреев Л.* Драматические произведения: В 2 т. Л., 1989. Т. 2. С. 309.

<sup>13</sup> Там же. С. 279.

<sup>14</sup> Там же. С. 309.

<sup>15</sup> *Решетников Ф.* Полн. собр. соч.: В 2 т. СПб., 1904. Т. 2. С. 766.

<sup>16</sup> *Станюкович К.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1977. Т. 5. С. 27.

<sup>17</sup> См.: *Спивак Р.С.* Об особенностях художественной структуры повести И.А. Бунина «Суходол» // *Метод. Стилль. Поэтика русской литературы XX века.* Владимир, 1977. С. 53–55; *Спивак Р.С.* Жанровая структура и авторская концепция в «Деревне» И.А. Бунина // *Иван Бунин и литературный процесс начала XX века (до 1917 г.).* Л., 1985. С. 36–37.

<sup>18</sup> *Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени // *Розанов В.В.* Уединенное. М., 1990. С. 394.

<sup>19</sup> См. о «недостаточном развитии личностного начала в русской жизни»: *Бердяев Н.* Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990. С. 6.

<sup>20</sup> *Андреев Л.* С.О.С.: Дневник (1914–1919). Письма (1917–1919). Статьи и интервью (1919). Воспоминания современников. М.; СПб., 1994. С. 25.

<sup>21</sup> См.: *Гроссман Л.* Исповедь одного еврея. М., 1999. С. 36–41. Об исключительно большом месте, которое в жизни еврейского населения черты оседлости занимало стремление к знанию, культуре см. там же (с. 33–34).

<sup>22</sup> *Бердяев Н.* Судьба России... С. 81, 84.

*Михаил Одесский (Москва)***Азеф: национальное и интернациональное в моделях автоописания**

Имя Азефа – руководителя центрального террора партии эсеров, организатора громких убийств министра внутренних дел В.К. Плеве, великого князя Сергея Александровича и одновременно ценного полицейского информатора с многолетним стажем – значимо не только в истории революции, но и в истории русско-еврейского диалога.

По мнению многих современников, Азеф есть еврей по преимуществу: именно его национальная принадлежность объясняет монструозную роль, которую этот человек сыграл в России начала XX в.

Герман Лопатин, эталон революционно-интеллигентской порядочности, утверждал, что Азеф – «это человек, который совершенно сознательно выбрал себе профессию полицейского агента, точно так же, как люди выбирают себе профессию врача, адвоката и т.п. Это практический еврей, почуявший, где можно больше заработать, и выбравший себе такую профессию»<sup>1</sup>.

А.И. Спиридович, мэтр российского политического сыска, ехидно напоминал о статусе Азефа среди террористов: после ликвидации Плеве «сама “бабушка” русской революции (Е.К. Брешко-Брешковская. – М.О.), ругавшая его за глаза “жидовской мордой”, поклонилась ему по-русски до земли»<sup>2</sup>.

С точки зрения антисемитки, знаменитой оккультистки А.Р. Минцловой, «дело Азефа» обнаруживает «вопрос», который «является коренным сейчас в русской жизни (Азеф – еврей)»<sup>3</sup>.

На этом фоне особенно занимательно узнать мнение самого Азефа о его «еврействе». Разумеется, было бы наивно

ожидать от профессионального политика чистосердечных признаний. Однако существует возможность установить те парадигмы, согласно которым Азеф моделировал свое «национальное» поведение. Важнейший источник здесь – письма Азефа: благо в последнее время они были изданы на подобающем научном уровне.

Азеф никогда не обнаруживал склонности к теоретизированию, не выступал с программными речами на партийных собраниях, сторонился публицистики. Тем не менее, в эпистолярном жанре он показал себя настоящим «автором». Это прежде всего относится к тем письмам (адресованным жене, Б.В. Савинкову, в российские и германские учреждения), где Азеф – начиная со времени скандала вокруг его «дела» – стремился задним часом интерпретировать свои сомнительные поступки.

Специфическая поэтика поздних писем Азефа определена, во-первых, его способностью выстраивать убедительные причинно-следственные схемы, во-вторых, искусной трансформацией этих казуальных схем применительно к ожиданиям адресата (Савинкову – одно, берлинской полиции – другое), в-третьих, своеобразной дистанцированностью, присущей сочинениям политиков (в частности – революционеров), которые отошли от дел (и чем дальше отошли, тем благодворней это обыкновенно сказывается на их литературных опусах).

\*\*\*

Модель автоописания Азефа № 1 (выраженная в эпистолярных и мемуарных источниках) – «ассимилированный еврей».

### **1. Происхождение, образование.**

Евно-Мейер Фишелевич Азеф родился в 1869 г. в местечке Лысково Гродненской губ. Отец – Фишель Азеф, портной. У



Евно-Мейера, второго ребенка в семье, было два брата и четыре сестры. В 1874 г. семья переехала в Ростов-на-Дону, где Евно-Мейер Азеф получил среднее образование. Но уже в 1899 г. он, выехав в Западную Европу, получил диплом инженера, закончив Политехнический институт в Дармштадте. Специализация – электротехника. Такое удавалось немногим выходцам из России: инженеры в ту пору – элита, а инженеры-электротехники – вообще редкость (инженерский оклад был много выше вознаграждения полицейского осведомителя).

## **2. Отношение к религии и традиционному укладу.**

Азеф – как представитель социального типа близких к революции евреев – следовал в быту активно «ассимиляторской» модели поведения. Московский раввин Я. Мазе, по его мемуарам, «был в 1901 году соседом Азефа по даче в Малаховке»; в своих воспоминаниях он рассказывает, что однажды получил письмо от своего земляка из Могилева с мольбой повлиять на зятя автора письма – Азефа, не желавшего сделать второму сыну обрезание (первому жена Азефа сделала во время одной из его многочисленных отлучек). Мазе пишет о том, как относился Азеф к иудаизму, он довольно зло издевался над обычаями, религией своего народа: «Где это слыхано, чтобы взяли в восемь дней невинного младенца и сделали ему тяжелую операцию, то, что высасывают кровь, – это ужасно. Хорошо хотя бы, когда рот чистый, но он обычно вонючий и полон гнилых зубов. Я готов признать, что мое мнение о Боге Израиля было гораздо лучше, я не позволю дурачить себя». А когда Мазе возразил: «...многие эксперты считают, что эта операция очень полезна и способствует избежанию заражения», то Азеф сказал: «То же мне мудрость. Почему бы ни сделать несчастному еврейскому ребенку еще несколько операций? Почему бы еще ни отрезать ему и слепую кишку, которая известна своей склонностью к заражению, почему бы им ни вырезать и полипы и

так далее, таким образом еврей будет прооперирован от начала до конца. И мы представим много работы хирургам»<sup>4</sup>.

Как видно, Азеф, с одной стороны, оставался в рамках иудаизма, а с другой, демонстрировал враждебное безразличие к религии и устоям. Л.Г. Азеф, известная в качестве правоверной революционерки, оказалась и в религиозном отношении ортодоксальнее мужа-«провокатора».

Аналогично, когда жена – после скандального разоблачения мужа – пожелала получить формальный развод, Азеф индифферентно согласился на все условия:

*Ты писала, что обращалась к раввину о разводе, он ответил, что это должен дать я. Если ты считаешь это нужным и лучшим, то я готов все сделать»<sup>5</sup>.*

### **3. Отношение к власти.**

Соответственно, Азеф в качестве «ассимилированного еврея» при подходящем случае намекал, что готов отомстить наиболее одиозным лицам империи – не за себя, но за весь свой народ.

Например, Л.А. Ратаев, один из полицейских кураторов Азефа, в официальной записке 1910 г. называл мотивом убийства Плеве как раз желание уничтожить инициатора кишиневского погрома: «В апреле 1903 года, как известно, разразился в Кишиневе еврейский погром. Еще памятен шум, который поднялся по этому поводу в радикальной и революционной печати; в целях противоразительственной агитации были пущены все средства до подложного письма министра внутренних дел к бессарабскому губернатору. Сколь ни странно, что Азеф, служивший с 1892 г. и все время находившийся в сношениях с высшими чинами государственной полиции, мог поверить такому очевидному и нелепому вздору, тем не менее это было так. Он всему поверил вполне или, по крайней мере, делал вид, что поверил (! – М.О.). Мне стоило большого труда, чтобы его успокоить и разубедить,

что никакому правительству на свете не может никогда и ни в каком случае быть выгодна смута и бунт, откуда бы они ни исходили и против кого бы ни были направлены, ибо стихийная бунтарская сила, которая сегодня якобы служит правительственным интересам, завтра может превратиться в опасное орудие против того же правительства». Оценивая эмоциональное отношение Азефа к кишиневским событиям, Ратаев сообщал, что, по свидетельству другого полицейского куратора, «Азеф, говоря о погроме, трясся от ярости и с ненавистью говорил о В.К. Плеве, которого считал его главным виновником». Впрочем, Ратаев – профессионал сыска – подчеркивает, что не слишком верил в искренность Азефа, утверждая, что «злоба на правительство за кишиневский погром» есть не причина, а следствие<sup>6</sup>.

Наоборот, историк-социалист Б.И. Николаевский, цитируя Ратаева, прямо противоположным образом оценивает искренность Азефа и склонен доверять его национальным симпатиям: «Но евреем он себя все же чувствовал. Судя по всему, особенно прочно в нем жили воспоминания о тяжелых годах детства: Ивановская (член БО, автор воспоминаний, крайне враждебных по отношению к бывшему товарищу и вождю. – М.О.) рассказывает, что во время их встреч в Варшаве и Вильно, как бы серьезна ни была тема их разговора (а они встречались там в период подготовки покушения на Плеве), Азеф никогда не пропускал ни одного из тех босоногих уличных торговцев – еврейских мальчишек, которых так много бегало по улицам этих городов, без того, чтобы не купить у него что-нибудь на грош или два. И его глаза, так часто глядевшие “холодными, навывкате”, наверное, именно в эти минуты чаще всего становились похожими на обычные “грустные еврейские глаза”. А ведь одной из самых жутких страниц в рассказах о Кишиневе были сообщения о

зверски убитых детях – о грудных младенцах, которым разбивали головы ударами о стену»<sup>7</sup>.

Да и сам Азеф, оспаривая репутацию бездушного провокатора, в 1909 г. надрывно писал жене о своем даре соперничества:

*Когда я думаю о своем несчастье и несчастье всех близких мне людей, то я сам не понимаю этого парадокса. В глазах всего мира я какой-то изверг, вероятно, человек холодный и действовавший только с расчетом. На самом же деле, мне кажется, нет более мягких людей, чем я. Я не могу видеть или читать людское несчастье – у меня навертываются слезы, когда читаю, в театре или на лице вижу страдания. Это было у меня всегда. То же, вероятно, меня считают теперь человеком сребролюбивым, но меньше всего меня когда-либо интересовали деньги и [я] никогда не придавал им никакого значения. Во всяком случае, всегда был далек от того, что называется сребролюбивый. В глазах всех, вероятно, теперь я человек, насмехавшийся над революцией и враг ее – мне же кажется, что никто или очень мало людей жило так революцией или радовалось ее успехам, чем я. И вот благодаря одной ошибке, благодаря глупости своей получается такой парадокс<sup>8</sup>.*

Современный исследователь согласен с Николаевским (и Азефом): «Вторая жертва Азефа, великий князь Сергей Александрович, был таким же символом антисемитизма, как и Плеве. Назначенный в 1891 году московским генерал-губернатором, он заявил, что его главная цель “оградить Москву от евреев”. В 1891–1892 годах из Москвы были высланы более 20 тысяч евреев из 35-тысячного еврейского населения города. Многие из них были высланы по этапу зимой вместе с уголовными преступниками, что привело к многочисленным смертям». Я. Мазе, узнав через много лет, кем был на самом деле его сосед по даче, писал: «Я не сомневаюсь,

что он обманул правительство, на которое работал только в том, что касается Сергея Александровича и Плеве. Это не случайно, это месть со стороны еврея по отношению к большим преследователям и ненавистникам еврейского народа... Не зря говорили наши мудрецы: “Мир его праху”. Еврей, даже согрешив, остается евреем»<sup>9</sup>.

Евреем, избравшим профессию революционера по национальным соображениям, Азеф выведен эмигрантом Р.Б. Гулем – роман «Генерал БО» был издан в 1929 г. События Первой мировой войны, революции, гражданской войны и распад европейских империй не сделали тему «азефовщины» неактуальной, и книга Гуля стала бестселлером.

Гуль использовал преимущественно мемуары Савинкова, заместителя Азефа в 1903–1909 гг. по БО, и читателю предлагалось взглянуть на Азефа глазами его товарища и ближайшего сотрудника. Ни Азеф, ни Савинков уже не могли оспорить суждения Гуля: бывший руководитель БО умер в 1918 г., а его бывший заместитель погиб семь лет спустя. Тем не менее, книга, вне зависимости от ее художественных достоинств, весьма примечательна. Создавалась она, можно сказать, по горячим следам, потому вполне достоверно отражает специфику восприятия многими современниками идеологом и реалий эпохи.

Азеф – «по Гулю» – не революционер, не интеллигент и не русский человек. В этом отношении характерно описание первой встречи Савинкова и Азефа:

– Если с вами пошли по одной дорожке, а может, еще и висеть вместе придется, – гнусаво говорил Азеф, – надо хоть поближе познакомиться. Вы ведь из дворян?

– Дворянин. А что?

– Я еврей, – улыбнувшись, сказал Азеф, – две большие разницы<sup>10</sup>.

Азеф, выглядевший, по мнению Гуля, отталкивающе (типичный торгаш), еще и необаятельно гнусавит. обороты его речи характерны для необразованных евреев-южан – «две большие разницы».

Азеф продолжает:

– Я местечковый еврей, не мне, так кому ж и делать революцию. Я от царского правительства видел много слез.

– И я видел.

– Что значит, вы видели? Видели одно, вы чужое видели. Я свое видел, это совсем другое<sup>11</sup>.

У «местечкового еврея», стало быть, мотивы совсем не те, что у настоящего революционера, точнее, русского революционера. Азеф, согласно Гулю, не озабочен будущим России, русского народа, он действует в интересах евреев.

Необходимо акцентировать, что в воспоминаниях Савинкова ничего подобного нет. Как нет в рассказах бывших товарищей Азефа по БО и упоминаний об азефовских (или чьих-то иных) замечаниях относительно его «местечковости». Зато очевидно, что Азеф сам – в определенной аудитории – считал целесообразным объяснять организованные им убийства национальными чувствами. Ведь этот осторожный, сдержанный человек позволил себе обнаружить возмущение деятельностью Плеве не в кругу эсеров, а перед полицейскими кураторами.

Конечно, сокровенные помыслы человека не угадаешь, и неправомерно отрицать вероятность эмоционального фактора в желании руководителя БО ликвидировать Плеве и великого князя Сергея Александровича. Однако ограничиваться таким объяснением – применительно к организатору свыше тридцати террористических актов – значит проявлять излишнюю доверчивость. Политик – профессия, а не эмоциональный тип. По крайней мере, это необходимо учитывать

в методологическом отношении, в аспекте требований, которые предъявляются к толкованиям историков.

Символично, что Азеф, с одной стороны, дает жене либеральное, просвещенное согласие на расторжение брака, а с другой, бежав от эсеров, поселяется в Берлине с любовницей Хедвигой Клепфер по подложным паспортам купца Александра Неймейера (нем. Neumeier) и его законной супруги<sup>12</sup>. Такой поступок уже с трудом помещается в рамки поведенческой модели «ассимилированного еврея»: это и не ассимиляция, и не перемена религии, это – криминальная парадигма, свойственная профессиональным конспираторам.

Кстати, возникает соблазнительное предположение о специфическом языковом юморе паспортных игр Азефа: если его полное имя, согласно метрическому свидетельству, Евно-Мейер, то берлинский купец Неймейер (Neumeier) – как бы «новый Мейер», новый Азеф.

Юмор – в духе «генерала БО». Юмор человека, для которого апелляция к национальному или конфессиональному не причина к действию, но тактический прием, не исповедальные признания, но средство мимикрирующего автоописания.

\*\*\*

Модель автоописания № 2 – «Альфред Дрейфус». Азеф тактично на ней не настаивал, но все-таки использовал.

Оказавшись во время Мировой войны в берлинской тюрьме, беглый террорист реализовал эффектную «еврейскую» парадигму осмысления своей участи. Его арестовали по подозрению в причастности к анархистским и террористическим организациям. Потому – вероятно, учитывая возможность перлюстрации, – он писал Х. Клепфер из тюрьмы:

*Меня постигло несчастье, величайшее несчастье, которое может постигнуть невинного человека и которое можно сравнить только с несчастьем Дрейфуса<sup>13</sup>.*

Дрейфус – ассимилированный еврей, брошенный в тюрьму по клеветническому обвинению в шпионаже. Это событие, будучи следствием антисемитских политических интриг, ввиду явной несправедливости имело мировой резонанс<sup>14</sup> и разделило мировую общественность на два лагеря – дрейфусаров и антидрейфусаров.

Апеллируя к образу Дрейфуса, Азеф корректирует модель № 1, добавляя к национальному компоненту автоописания – национально-политический. «Великий провокатор», надо думать, не рассчитывал на солидарную поддержку «прогрессивного человечества», но мог планировать добиться освобождения, намекая на политическую (клеветническую) составляющую своего ареста. И снова он использовал собственную этническую принадлежность тогда, когда это представилось целесообразным.

\*\*\*

Модель автоописания № 3: «Николай Клеточников/Соломон Рысс».

Интереснейший документ, позволяющий реконструировать эту модель – самое длинное из поздних писем Азефа: составленное по-немецки 7 февраля 1916 г., оно обращено в полицайпрезидиум Берлина<sup>15</sup>. Письмо, почти автобиографическое эссе, имеет целью – с учетом предполагаемых ожиданий полицейского адресата – убедить этого адресата в том, что Азеф пребывает в заключении совершенно безо всяких оснований. Азеф стремится доказать, что *не принимал участие ни в каких аттентатах, ни прямого, ни косвенного*.

Настаивая на совершенной непричастности к эсеровским терактам, Азеф предпринимает обстоятельные экскурсы в недавнее прошлое, логизирует, изворачивается. И вдруг он с удивительной отчетливостью открывает собственное пони-



мание технологии террора, предварительно обезопасив себя сослагательным модусом «если бы»:

*Если бы я действительно осуществил столь важные аттенматы, то мог бы это сделать только из революционных убеждений, и подобные террористические акты были бы так высоко оценены революционерами, что у меня не было бы никакой надобности бежать от революционеров. Мне было бы достаточно объяснить, что я действительно вступил в сношения с политической полицией, однако лишь для того, чтобы ввести ее в заблуждение, чтобы легче реализовать революционные планы – важные террористические акции. Я был бы не презираем революционерами, но чествуем, как оно часто в подобных случаях бывало.*

Значит, по Азефу, индивидуальный террор невозможен без сотрудничества с полицией, что бесспорно осознает компетентное революционное начальство. В целях эффективного руководства масштабной террористической кампанией необходимо обеспечить революционной элите такую меру свободы и личной безопасности, чтобы беспрепятственно въезжать и выезжать из России, передвигаться по территории страны, контактировать с «неблагонадежными лицами» и совершать другие подозрительные с жандармской точки зрения поступки. Следовательно, остается заранее предотвратить возникновение подозрений, т.е. играть роль «сотрудника полиции» или «provokatora». служба революции. Иначе говоря, необходимо искусное манипулирование информацией: какая информация предназначена полицейскому начальству (с уголовными последствиями для товарищей) и какая – товарищам, на благо борьбы с режимом<sup>16</sup>.

Кроме того, Азеф в берлинском письме оснащает теорию ссылками на прецеденты, тем самым подключая революционную мифологию и поэтику. Аргументируя готовность революционеров все понять и все простить «двойному» агенту –

при условии успешности проводимых им операций, – Азеф пишет:

*Например, с Клеточниковым и с Мортимером (Рыссом). – Идея вступить на полицейскую службу с целью обмануть полицию и тем послужить революции не нова и не редка.*

Первое имя – образцовая идеологема. Н.В. Клеточников (1846–1883), агент Исполнительного комитета «Народной воли», служа в полиции, занимался революционной «контрразведкой», раскрывая подпольщикам правительственных осведомителей.

Аналогично, «Мортимер» (Соломон Рысс: 1876–1908) – эсер-максималист, член Исполкома петербургской БО максималистов – работал то на охранку, то на партию, в итоге повешен по приговору военно-полевого суда.

С точки зрения поэтики террора, «Клеточников» – идеальный код и оправдание одновременной работы на революцию и полицию, а «Мортимер» – доказательство «типичности» и актуальности приемов автора письма.

Знаменательно, что П.А. Кропоткин – ветеран освободительного движения и участник товарищеского разбирательства «дела Азефа» – писал Бурцеву: «Между прочим, меня мучит один вопрос: знали ли Чернов и Натансон о том, что Азеф состоит в полиции, и смотрели на него как на своего рода Клеточникова или нет?»<sup>17</sup>

Создавая картину «истинного» положения вещей и собственной «чистоты» перед законом, Азеф вынужден опровергать, мягко говоря, распространенные слухи, свидетельствующие об обратном. И здесь, не ограничиваясь перетолкованием фактов, он обобщает принципы информационной борьбы, взятые на вооружение революционерами:

*Наличие сотрудников полиции в революционной организации обыкновенно отрицается вождями этой организации, потому что, по мнению большинства революционеров,*

*это оказывает деморализующее действие на самих революционеров и, главное дело, на симпатизирующие революции круги общественности, которые поставляют революционерам деньги и приверженцев. Эти круги начнут опасливо избегать такой организации и распространять позорнейшие слухи о том, что эта организация состоит из шпионов, полицейских агентов и т.п. Положение, при котором полицейский агент проник в организацию, рассматривается как величайший позор для организации. И чем выше организация и чем больше влияние полицейского сотрудника в организации, тем больше позор и деморализующее действие. Вожди такой организации стремятся сделать вид, что им эта печальная ситуация неведома, и стремятся выбраться из столь болезненной ситуации в тишине, во мраке, без особой публичности. Этим также объясняется то, что Центральный комитет о моей связи с полицией в течение длительного времени не хотел слышать и не предпринимал никакого расследования. Расследование проводил Бурцев, который находился вне организации и опирался на поддержку оппозиционной Центральному комитету парижской группы.*

Впрямь, с одной стороны, партийная номенклатура настолько упорно – вопреки тревожной информации – поддерживала «своего», что, как уже упоминалось, Кропоткин допускал мысль о причастности Чернова и Натансона к планам Азефа, а с другой, «разоблачителя» Бурцева поддерживали именно эсеровские маргиналы, заинтересованные в компрометации ЦК. Под «парижской группой» Азеф подразумевал мало известную группу «Инициативного меньшинства» Янкеля Юделевича и Валериана Агафонова, издававшую газету «Революционная мысль», где выдвигались требования активизировать и реформировать террор. Критикуя эсеровский Центр, группа Юделевича и Агафонова естественно поддер-

живала тех, кто подозревал «генерала БО» – ставленника ЦК<sup>18</sup>.

Другими словами, отношение к Азефу, по его справедливому замечанию, диктовалось внутривнутрипартийной борьбой: руководство – «за», оппозиционеры – «против», а истина здесь вообще ни при чем.

Азеф продолжает:

*В случае если подобное дело невозможно скрыть, революционеры предпринимают маневр – выставить это дело как полицейскую провокацию. Когда убийство или другое преступление приписывается агентам правительства и правительство само обвиняется в преступлении, этим достигается следующее:*

*1) внимание общества и симпатизирующего революции круга переносится от революционеров на якобы преступную деятельность правительства,*

*2) благодаря обвинениям правительства в позорнейших преступлениях позор революционеров забывается, а правительство компрометируется – так, во всяком случае, думают революционеры – что и есть основная цель их деятельности. Как бывший член революционной организации я знаю, что революционеры на случай ареста получают инструкцию не делать никаких официальных заявлений, а если в процессе допроса станет ясно, что в организацию внедрен полицейский агент, то необходимо сваливать все на агента и объяснять, что полицейский агент все затеял, они же, революционеры, были в преступные действия только вовлечены.*

«Посвященный» авторитетно комментирует излюбленные пропагандистские приемы теоретиков революции: народный «террор» – ответ на правительственный «террор»; преступления революционеров – преступления полиции и т.д.<sup>19</sup>

Итак, берлинское письмо Азефа достойно войти в «золотую библиотеку» революции: здесь с завидной четкостью

обоснована «модель Клеточникова/Рысса» – необходимость тактической кооперации с секретными службами тех руководителей террора, которые принимают на себя ответственность за эффективность достижения стратегических целей.

Кроме того, письмо в полицайпрезидиум свидетельствует о дальнейшей трансформации модели «ассимилированный еврей»: идеальную «парадигму» модели № 3 представляют русский и еврей. Но Мортимер-Рысс оказался востребован не потому, что он – еврей (согласно мемуарным свидетельствам, Рысс с Азефом были знакомы еще с юношеских лет и в Ростове-на-Дону учились в одном реальном училище), а потому что он так же использовал «модель Клеточникова». Прибегая к модели № 3, Азеф демонстрировал свою принадлежность к социально-историческому типу профессионального революционера, террориста. А это – с методологической точки зрения – интернациональный тип.

Однако «национально озабоченные» оппоненты едва ли были убеждены аргументами Азефа. Снова обратившись к роману Гуля, целесообразно указать, что и в рамках типа профессионального революционера Азеф для современников (и потомков) оставался «ассимилированным евреем».

«Еврейство» Азефа внутри революционного сообщества находило выражение в самых неожиданных семиотических нюансах. Берлинское письмо подписано «Евгений Азеф, инженер», т.е. Азеф – вопреки метрике – отнюдь не именуется себя «Евно Фишелевичем». Этот ономастический момент обыгрывает Гуль, изображая беседу Азефа с чиновником-аристократом А.А. Лопухиным:

– Вы инженер Евно Азеф?

– Да, – сказал Азеф и поморщился: ему было неприятно, что Лопухин назвал его по фамилии, и тот легчайший оттенок антисемитизма, который показался ему в слове «Евно»<sup>20</sup>.

Действительно, Азеф, подобно многим ассимилированным евреям, предпочитал «европеизированный» вариант имени и отчества: Евгений Филиппович. Так он подписывался, так называет Азефа эсеровский ЦК в официальном документе, где «инженер Евгений Филиппович Азеф, 38 лет (партийные клички: “Толстый”, “Иван Николаевич”, “Валентин Кузмич”), состоявший членом партии с.р. с самого основания, неоднократно избиравшийся в центральные учреждения партии, состоявший членом “боевой организации” и ЦК, уличен в сношениях с русской политической полицией и объявляется провокатором»<sup>21</sup>.

А вот практика, установившаяся в советских нормативных изданиях, представляется не столь элементарной. Дело в том, что Большая советская энциклопедия (и зависящие от нее справочники – вплоть до энциклопедии 1996 г. «Политические партии России. Конец XIX – первая треть XX века») называет Азефа «Евно Фишелевич».

Казалось бы, ничего странного: официальная энциклопедия руководствуется официальным документом, метрикой. Но оказывается, что, например, Гершуни именуется в энциклопедии – «Григорий Андреевич» (и только в скобках – «Герш Ицкович»). И получается, что в категориях официальной российской ономастики «пламенный революционер» – русский, «провокатор» же – еврей.

### Примечания

<sup>1</sup> Цит. по: *Городницкий Р.А.* Боевая организация партии социалистов-революционеров в 1901–1911 гг. М., 1998. С. 174.

<sup>2</sup> *Стиридович А.И.* Записки жандарма. М., 1991. С. 158.

<sup>3</sup> Цит. по: *Безродный М.* О «юдобоязни» Андрея Белого // Новое литературное обозрение. 1997. № 28. С. 109.

<sup>4</sup> Цит. по: *Прайсман Л.Г.* Террористы и революционеры, охранники и провокаторы. М., 2001. С. 68.

- <sup>5</sup> Письма Азефа: 1893–1917 / Сост. Д.Б. Павлов, З.И. Перегудова. М., 1994. С. 176.
- <sup>6</sup> *Ратаев Л.А.* История предательства Евно Азефа // Провокатор. Воспоминания и документы о разоблачении Азефа. Л., 1929. С. 152–153.
- <sup>7</sup> *Николаевский Б.И.* История одного предателя. Террористы и политическая полиция. М., 1991. С. 77.
- <sup>8</sup> Письма Азефа. С. 169.
- <sup>9</sup> *Прайсман Л.Г.* Террористы и революционеры, охранники и провокаторы. С. 69–70.
- <sup>10</sup> *Гуль Р.* Азеф. М., 1991. С. 34–35.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> *Николаевский Б.И.* История одного предателя. С. 282.
- <sup>13</sup> Там же. С. 316.
- <sup>14</sup> Показательно, что в России была даже выпущена дешевая медаль (так называемый жетон) в поддержку Дрейфуса. См.: *Шукина Е.С.* Два века русской медали. Медальерное искусство в России 1700–1917 гг. М., 2000. С. 249.
- <sup>15</sup> Письма Азефа. С. 189–217.
- <sup>16</sup> Такое понимание миссии Азефа реализовано в статьях: *Одесский М.П., Фельдман Д.М.* Поэтика террора. (А. Пушкин, Ф. Достоевский, А. Белый, Б. Савинков) // ОНС. Общественные науки и современность. 1992. № 2. С. 89–93; *Одесский М.П., Фельдман Д.М.* Азеф – двойной агент // Освободительное движение в России. Межвузовский сб. научных трудов. Саратов, 2001. С. 154–159.
- <sup>17</sup> Цит. по: *Прайсман Л.Г.* Террористы и революционеры, охранники и провокаторы. С. 381.
- <sup>18</sup> *Спиридович А.И.* Партия социалистов-революционеров и ее предшественники: 1886–1916. Пг., 1918. С. 443–444. Именно членов Группы Инициативного меньшинства подозревают в похищении дочери А.А. Лопухина, что заставило бывшего директора Департамента полиции неожиданно помочь Бурцеву «открыть» Азефа. См., напр.: *Гейфман А.* Три легенды вокруг «дела Азефа» // *Николаевский Б.И.* История одного предателя. С. 349; ср. развернутую критику гипотезы «похищения»: *Прайсман Л.Г.* Террористы и революционеры, охранники и провокаторы. С. 338–345.
- <sup>19</sup> *Одесский М.П., Фельдман Д.М.* Поэтика террора и новая административная ментальность. Очерки истории формирования. М., 1997. С. 186–188.

<sup>20</sup> Гуль Р. Азеф. С. 81.

<sup>21</sup> Цит. по: *Дейч Л.Г.* Провокаторы и террористы. Тула, 1927. С. 100. Показателен, кстати, ономастический гибрид, использованный в статье Троцкого: «Евно Филиппович». Социал-демократ Троцкий, похоже, просто не знал, как зовут эсеровского лидера. См.: *Троцкий Л.* Политические силуэты. М., 1990. С. 99.



*Семен Чарный (Москва)*

### **«Выслать всех... в Палестину!»**

#### **Отклики на арест врачей-вредителей**

«Дело врачей» (январь-март 1953 г.) осталось в истории как самая масштабная акция в духе советского государственного антисемитизма. Она сопровождалась беспрецедентной антисемитской истерией в газетах и слухами о грядущих погромах и депортациях.

Подобная акция не могла не оставить существенного следа в сознании народных масс. Если точнее, речь идет об откликах непосредственно на сообщение об аресте «врачей-вредителей». Несколько сводок подобных материалов, посланных секретарю ЦК КПСС по идеологии М.А. Сулову 13, 15 и 20 января 1953 г., хранятся в данный момент в Российском государственном архиве новейшей истории (РГАНИ).

Эти сводки включали в себя разного рода письма и высказывания граждан СССР по поводу ареста врачей. Можно сразу отметить, что большинство из этих писем и высказываний (примерно 80%) можно назвать интернационалистическими – о национальности врачей в них не упоминается вовсе и говорится лишь о ненависти и негодовании по отношению к «предателям». Впрочем, подобная ситуация могла быть вызвана в частности, тем, что многие советские граждане просто-напросто не поняли часть терминов, приведенных в пресловутой «Хронике» от 13 января 1953 г. Так, в частности, известно, что рабочие завода СВАРЗ в Москве пытались выяснить у приехавшего к ним лектора, что же такое сионизм<sup>1</sup>. Зато авторы оставшихся 20% писем и высказываний дают нам возможность достаточно точно нарисовать портрет евреев, складывавшийся в эти месяцы среди народных масс.

Сразу можно сказать, что портрет этот – отрицательный. Авторы писем и высказываний – поодиночке и коллективно – словно соревнуются в том, кто найдет более черную краску для изображения евреев. Что интересно, некоторые из авторов писем специально оговаривались, что они не антисемиты, специально указывали, что, конечно, есть много честных евреев, к которым все это не относится, но таких меньшинство, а некоторые начинали свои опусы словами вроде: «Долг советских патриотов диктует нам написать...» Но при этом их инвективы в адрес евреев весьма часто повторяют заявления нацистской пропаганды и дореволюционных идеологов антисемитизма. На этом фоне выделяется письмо некоего москвича, повествующего о том, что «до сих пор я не был антисемитом, а когда прочел сообщение ТАСС, стал им»<sup>2</sup>.

Наиболее часто встречающееся обвинение – это нежелание заниматься тяжелой работой и стремление занять «теплые местечки». Обычно это выражалось в виде следующих высказываний: «мало их на стройках, где земляные работы, и все больше на теплых местах», «еврей-рабочий такое же редкое явление, как белая ворона», «их работа – спекуляция и торговля», «одной из характерных особенностей лиц еврейской национальности является нежелание заниматься физическим трудом, стремление к легкой работе, легкому заработку». «Почему среди евреев нет крестьян и совсем мало рабочих? Почему мало евреев в северных и северо-восточных районах?» – спрашивали московские рабочие, которым, естественно, никто не стал объяснять, что почти все еврей-крестьяне были поголовно уничтожены нацистами, среди рабочих евреев в процентном соотношении примерно столько же, сколько их всего в СССР. Обычно в качестве основных «теплых мест» для евреев называлась медицина и торговля. При этом все недостатки советской торговли списывались на то, что торговля находится в руках евреев, которые

продают все товары на «черный рынок». Наиболее экзотическим в этом отношении стало обвинение группы молодых врачей: «За Полярным кругом нет врачей Розенфельдов, Альтманов, Лифшицев, Буткевичей, Милявичей и Слуцких <...> они отказываются ехать даже в сельские районы. Зато здесь в центре они захватили все ключевые посты»<sup>3</sup>.

Вообще медицинской тематике было уделено немало внимания. Здесь общим местом, кроме описаний «еврейского засилья», стало, естественно, акцентирование внимания на вредительском лечении. Так, некий аноним из Харькова сигнализировал, что «в городе идет подозрительная возня с лечением русских людей. Недавно разоблачен профессор Коган или Каплан, который зазывал на квартиру к себе русских женщин и своими опытами загонял их на тот свет. Сотням русских мальчиков влили жидкость, содержащую туберкулезные бациллы». Последние обвинения повторялись достаточно часто и были связаны с неумением, или нежеланием разобраться в сущности противотуберкулезных прививок. Еще один аноним – из Жлобина выставлял нахождение в должности главврача местного детдома еврея в качестве главной причины необычайно высокой детской смертности. Больные из санатория ВЦСПС «Отдых» сообщали, «куда следует», что «врач Абрамова (настоящая фамилия – Абрамович) производит посадки туберкулезных палочек и неизвестно, куда она девадет выращенные бациллы». Отмечался и массовый страх перед врачами-евреями и перед прививками. Некий врач из Мелитополя писал о существовании среди врачей-гинекологов Мелитополя группы, якобы находящаяся на содержании у иностранных государств «с заданием – заражение женщин внутренними болезнями, чтобы уменьшить рождаемость и прирост населения, увеличить смертность путем выписки неправильных рецептов», будто бы имеющих связь в с врачами ялтинских санаториев<sup>4</sup>.

Еще одна черта, приписываемая евреям, – их «историческая вредоносность» и неблагодарность: «Общеизвестно и то, что евреи совершали злодеяния и принесли немалые беды нашей партии (Горький, Куйбышев, Щербаков и Жданов). Как и их наставники – Троцкий, Зиновьев и Каменев действуют как мошенники и двурушники», «все уклоны и отклонения идут от евреев». Еще одно обвинение – недооценка евреями заботы о них советской власти и неблагодарность – «только в СССР евреи пользуются равноправием <...> Тем не менее, не впервые находятся среди евреев подобные изверги и выродки рода человеческого». Наиболее полный перечень этих «прегрешений» был собран в письме, подписанном «Офицеры Главного политического управления Советской армии» и адресованном И. Эренбургу, которого эти офицеры рассматривали как основного защитника евреев: «Сионисты постоянно антисоветски настроены. Все евреи в очень большом числе выступали как враги революции и России. Кто стрелял в Ленина? – Каплан. Кто выступал против большевиков в России до революции – Дан, Либер, Мартов, Абрамович, бундовцы... После того, как Россия спасла евреев от истребления фашистами, кто первый выступил в защиту американского фашизма – еврей Сланский»<sup>5</sup>. Фактически перед нами схема, по которой в дальнейшем будут строиться работы официальных советских «антисионистов» и некоторых их современных продолжателей. Подписи под письмом позволяют предположить, что вся эта информация была почерпнута из официальных лекций в Политуправлении.

К этому примыкает тема якобы поголовной приверженности евреев США, войны с которыми большинство населения ожидало в самом скором времени. Иллюстрацией этому могут служить следующие высказывания и строки из писем: «Америка – новый еврейский Сион», «Мы, рабочие, считаем, что в критический момент они нас продадут»<sup>6</sup>. Еще одна

«коллективная черта» - нечестность, жадность («жадны, любят деньги, за деньги готовы на все», «продажность у них в крови»). Кроме того, вновь возродился миф о том, что большинство евреев живут очень богато, приобретя это богатство нечестным путем. В качестве примера можно привести следующее высказывание: «Большинство из них богато живут, поскольку работают в таких местах, где можно много воровать у государства или обманывать население... Если и есть среди них честные люди, то их меньшинство»<sup>7</sup>.

Особо выделяли якобы имеющую место круговую поруку и присущий будто бы всем евреям национализм. Характерно, например, такое высказывание – «евреям национализм дороже коммунистической морали, они друг друга покрывают»<sup>8</sup>.

В письмах практически не затрагивается военная тема и тема Холокоста. Лишь в одном из них повторяется традиционное обвинение в том, что евреи «на фронте были, но не на передовой, а в лавке и военторге, да в складах, и то не в роте, а в полку». А еще один автор весьма своеобразно истолковывает тему Холокоста, сообщая властям, что евреи-де в 1949 г. сговорились отомстить русскому и украинскому народу «за то, что во время войны русские и украинцы более всего в массе уничтожали евреев»<sup>9</sup>.

Самым экзотическим обвинением, пожалуй, было письмо, в котором руководство «Союзпушнины» обвинялось в ориентации во время пушных аукционов на «крупные антисоветски настроенные еврейские, сионистские пушные фирмы». Здесь мы уже видим четкое использование едва только обозначенного в речах руководства нового врага для низвержения соперников<sup>10</sup>.

Уж совсем конспирологический сюжет, отсылающий нас к мифу о еврейском заговоре и традиционной паранойе тех лет, – о том, что под маской рядового гражданина может скры-

ваться могущественный шпион – мы встречаем в том же анонимном письме из Жлобина. Его автор сообщает, что некоторое время назад местная учительница-еврейка якобы повесила свою домработницу. Намекается, что у учительницы были могущественные покровители, поскольку суд над нею якобы состоялся только после проведения массовой демонстрации. «Может быть та девушка узнала что-либо о настоящей деятельности своей хозяйки и ее повесили?» – вопрошает аноним<sup>11</sup>.

Естественно, что авторы писем предлагали свои методы решения этой проблемы. Метод в принципе был один – «очистка от евреев», после чего, вероятно, по мысли авторов писем и обращений, ситуация должна была коренным образом исправиться. Наиболее частое требование звучало довольно расплывчато – «удалить евреев со всех руководящих постов» (во всем СССР или в какой-то отдельной отрасли). Впрочем, иногда это требование аргументировалось. Например, для обоснования своих требований об изгнании евреев из медицины (или, как это именовалось в другом подобном письме – «постановка подбора кадров с головы на ноги») очередной аноним писал, что «русский человек непродажный и потому лечение надо доверить русским врачам»<sup>12</sup>.

Помимо изгнания с престижных постов авторы писем предлагали максимально унижить евреев, и, согласно своему мифологизированному сознанию, ликвидировать таким образом их «необоснованные привилегии». Предлагалось закрыть синагоги, выгнать из ВУЗов студентов-евреев, чьи родители «не заняты физическим трудом». Неоднократно повторяются предложения отправить евреев на тяжелые работы или даже конкретно – на добычу угля («пусть работают так же, как и русские рабочие»), отобрать дачи, ставшие в этот период неким символом богатства<sup>13</sup>.

Но, конечно, не было забыто и требование буквальной очистки страны или, как минимум, ее крупных городов (в

особенности Москвы, которая в антисемитской мифологии тех времен приобрела облик полуеврейского города) от евреев. Наиболее частыми требованиями антисемитов было поголовное выселение евреев (предложение о поголовном уничтожении евреев встречается в одном письме). Правда, на вопрос в том, куда выселить этот «вредный народ», все отвечали по разному. Большинство, конечно, требовало сселить всех евреев в их «титულную» область. На втором месте неожиданно оказалась... Палестина. И лишь в одном обращении требовали выселить евреев «на Колыму», то ли проявив знакомство с предложениями В. Пуришкевича, то ли просто считая Колыму местом для пребывания всех наказанных властью<sup>14</sup>.

Образчик для подробного выселения уже был – депортированные народы. Некоторые прямо ссылались на необходимость издания «Указа, какой был в связи с крымскими татарами».

«У нас достаточно грамотных людей, чтобы занять их место в магазинах, больницах, местах общего пользования», – писали в ЦК КПСС авторы подобных писем. Они же писали, что при необходимости «весь русский народ» подпишет письмо о необходимости высылки евреев<sup>15</sup>.

И, как знать, не эти ли предложения, естественно высказывавшиеся их авторами вслух, послужили основанием для возникновения слухов о готовящейся депортации?

### Примечания

<sup>1</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 25. Д. 504. Л. 143.

<sup>2</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 25. Д. 504. Л. 17, 24, 139.

<sup>3</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 25. Д. 504. Л. 17, 19, 25, 27.

<sup>4</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 15. Д. 407. Л. 37; Оп. 25. Д. 504. Л. 15, 17, 19.

<sup>5</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 15. Д. 407. Л. 14, 20; Оп. 16. Д. 602. Л. 11–14; Оп. 25. Д. 504. Л. 17, 33;

<sup>6</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 25. Д. 504. Л. 33, 147.

<sup>7</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 15. Д. 407. Л. 14, 65; Оп. 25. Д. 504. Л. 142, 147.

<sup>8</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 25. Д. 504. Л. 20, 147.

<sup>9</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 15. Д. 407. Л. 103; Оп. 25. Д. 504. Л. 27.

<sup>10</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 25. Д. 504. Л. 21.

<sup>11</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 15. Д. 407. Л. 37.

<sup>12</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 15. Д. 407. Л. 17, 35; Оп. 25. Д. 504. Л. 17, 25, 27, 142, 143.

<sup>13</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 15. Д. 407. Л. 10, 34, 43; Оп. 25. Д. 504. Л. 24, 142, 147.

<sup>14</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 15. Д. 407. Л. 2, 10, 14, 20, 34, 65; Оп. 16. Д. 602. Л. 14; Оп. 25. Д. 504. Л. 24, 143, 158.

<sup>15</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 15. Д. 407. Л. 14, 65; Оп. 25. Д. 504. Л. 158.



*Георгий Прохоров (Коломна)*

### **Лексемы «иудей», «еврей» и «сионист» в ультраправом Интернете (постановка вопроса)**

Несмотря на то что материала на данную тему в Сети весьма много, нам приходится ограничиться лишь несколькими сайтами, на которых выложены архивы националистических газет. При этом газета в Интернете и газета на прилавке – это два разных явления, и по сути дела, два разных текста. В первом случае материал не способен устареть, ибо с помощью гипертекстуальной ссылки любой читатель может в любой момент времени достать то, что ему нужно. Причем материал оказывается синхронен моменту захода потенциального читателя в Сеть, ибо при посещении националистического сайта нас неизменно окружают линки, ведущие ко всему объему наработанного данным идеологическим течением материала. В то же время газета, как известно, живет одним днем. Таким образом, любой материал, выложенный на политическом сайте, немедленно становится современным моменту републикации.

На основе анализа материалов газет «Русский порядок»<sup>1</sup> 1992–1995 гг., «Черная сотня», «Правое действие» можно сделать вывод о распадении концепта «еврей» на две оппозиционные подсистемы: «иудей» vs. «сионист». В зависимости от употребления той или иной лексемы, меняется точка зрения повествователя. По сути дела, в зависимости от употребления разных лексем мы попадаем на экономическую или религиозную ось координат националистического мира.

#### **§ 1. Лексема «еврей»**

Лексема «еврей» наиболее нейтральная из всех остальных. Прежде всего, это обозначение нации:

«– Правда ли, что взлетом своей карьеры вы обязаны шахматам?

– Да, это так. Директором института, где я работал до недавнего времени, был еврей, большой любитель шахмат» (РП. № 1. Л. 9).

Ее обозначение выступает как титул человека: «“Александр Невский”, снятый евреем Эйзенштейном», «Жириновский ранее являлся активистом еврейского движения» (№ 15–16. Л. 8), «Мишель де Нострадамус. Многие увлеклись предсказаниями этого средневекового еврея-аптекаря, жившего во Франции» (№ 15–16. Л. 12). Данная форма вполне соответствует характеристике любого индивидуума в националистической среде, ибо его «базовое описание» включает национальность: «МАРЧЕНКО Дмитрий Валерьевич 1965 года рождения, русский. Сопратник РНЕ, Член Совета РНЕ, Член редколлегии газеты “Русский Порядок”. Капитан запаса» (№ 12–13. Л. 6). В этом плане показательно содержание паспорта гражданина Русского Государства, создание которого в 1994 г. предлагалось сторонниками националистических течений, в частности РНЕ: «Гражданами Русского Государства являются Русские и Россияне (т.е. неславянские народы, связавшие с Русским народом свою историческую судьбу). Российское гражданство будет оформляться на основе российских паспортов Русского Государства, единого образца, с указанием этнической принадлежности» (№ 15–16. Л. 7).

Постепенно данная форма описания индивидуума закрепляется в националистическом менталитете, так что в «Штурмовике» сочетание ‘обозначение индивидуума – национальность’ становится каноничным: «Уже через несколько минут в пределах видимости появляется первая цель – на скамеечке сидят в обнимку вьетнамец и Русская <национальность> девушка <обозначение лица>» (1997, № 37). «Вьетнамец» – тоже двучленная формула, ибо грамматические категории

обозначают лицо, тогда как корневая морфема свидетельствует о национальности.

Евреи, в отличие от других наций, исторически хорошо организованы: «Особенно прочные позиции захватила еврейская буржуазия в военной промышленности США. 95% крупнейших военно-промышленных концернов США и всех капиталистических стран принадлежат еврейской буржуазии и ее союзникам» (№ 3. Л. 3).

Данная организация может соперничать с государственной организацией: «Известно общее определение еврейской общины в любой стране проживания и в любое время, данные немецким драматургом и философом Фридрихом Шиллером – “Государство в государстве”<sup>2</sup>. Из него ясно, что внутри еврейства, в особой религиозно племенной-форме, всегда существовали и все службы государства» (№ 19–20. Л. 9).

Естественно, организация евреев служит исключительно их целям: «Географически руководство миром перейдет к группе так называемых “цивилизованных стран” атлантического пояса (США и Западная Европа), строящих свое благополучие путем ограбления всего остального мира и, в первую очередь, России. Помимо еврейского мессианизма <...> он <проект> обрел <значимость> в последние десятилетия, когда рухнула теория неограниченного прогресса, лежавшая в основе общества потребления, и стала очевидной ограниченность земных ресурсов...» (№ 21–22. Л. 8). Выше мы уже говорили о важности для националистов идеи ограниченности мира.

Итак, у «еврея» существуют два стимула, которые заставляют его действовать, – «еврейский мессианизм» и ограниченность ресурсов. Центральным понятием любого текста, написанного в националистической среде, является «борьба»: «Итак, Национализм или патриотизм? Мы не случайно развели и даже противопоставили эти понятия. Сегодня Россия определяет свой Путь; есть для нее только Один един-

ственно верный, Один среди множества стежек и тропинок, ведущих к Гибели» (№ 4. Л. 1). Борьба обладает всеобщим характером и выражается на национальном, экономическом и религиозном уровнях. Она характеризуется крайним нонконформизмом. «Свои» представляются как святые, а «чужие» – пособники зла. Только один исход является победой добра, тогда как все остальные – победой зла. В принципе, перед нами не что иное, как типичное мышление любой человеческой группы, ощущающей свою отчужденность и предельную «инаковость» по сравнению со всем остальным окружающим миром. В данном случае перед нами агитка, написанная на языке, понятном и близком представителям таких кругов. Отсюда и колоссальные тиражи газеты «Русский порядок», ибо она рассматривается как одно из основных орудий вербовки.

Соответственно с «дуалистическим» воззрением любой этнос располагается на двух осях «системы координат»: экономической (=материальной) и религиозной (=духовной). Это связано с тем, что мир видится авторам-националистам как предельно ограниченная система, в которой постоянно не хватает или ресурсов (экономическая сторона), или зло перевешивает добро (религиозная сторона). Кроме того, это соответствует традиционному для СССР делению мира на мир материальный и мир духовный, зависящий от материального. Такая классификация мира была привычной и понятной для потенциальных реципиентов идеологии.

Перед нами развилка, и в результате выбора между двумя гранями мира мы попадаем на одну или другую сторону оси координат. В этом плане «еврей» – это лексема нейтральная, ибо она располагается в «нулевой точке» оси координат: выделяет личность по детерминативу «чужой», но не характеризует индивидуум. По сути дела, разница между лексемами «сионист» и «иудей» лежит в основе разде-

ления российских националистических движений<sup>3</sup>. Все они сходятся на том, что интересы евреев противоположны интересам русского народа. Но на вопрос «почему?» выбираются два разных ответа.

## § 2. Лексема «сионист»

«Сионист» – это крайне негативное политико-экономическое понятие, обозначающее любого сторонника «мондиализма». Тут даже невозможно определить – то ли сионизм порождает мондиализм, то ли мондиализм воплощается в сионизме: «Основой этого планетарного государства будет все человечество, превращенное в однородную “серую расу” – шестую расу рабов, управляемых интернациональной сионистской финансовой элитой с помощью силы и власти “золотого тельца”» (№ 21–22. Л. 8). Единственной целью существования сионизма является личное обогащение: «За каждую Русскую слезу, за каждую каплю Русской крови, за все их хамство и наглость воздается им сторицей. Но пусть не ждет пощады и тот незримо стоящий за кулисами межнациональных конфликтов сионистствующий сброд безродных космополитов, который стравливает народы ради своей жажды мирового господства» (№ 8. Л. 11)<sup>4</sup>. Причем разорению должны подвергнуться все народы мира, что было принято в качестве сионистской доктрины 1 сентября 1897 г. на съезде в Базеле. Данная доктрина, по мнению националистов, зафиксирована в «Протоколах сионских мудрецов» и должна была быть реализована к 2000 г. (№ 21–22. Л. 20).

Обратим внимание, что сионистская элита «интернациональна». Следовательно, в нее входят не только одни евреи: «Просионистская коалиция в конгрессе США достигла 75–80% сенаторов и примерно 60% палаты представителей» (№ 3. Л. 3).

Русский народ призван оказать сопротивление сионизму: «Мы, конечно, понимаем, кто наш главный враг, враг номер один русского народа – это международная сионо-масонская финансовая олигархия, стремящаяся к мировому господству» (№ 5. Л. 8). Данное сопротивление он обязан оказать прежде всего из-за того, что в результате становления мондиализма падает благосостояние русского народа. Таким образом, свойство еврейского народа защищать свои интересы – это не негативная черта, а наоборот позитивная, пример для подражания, выражение естественных законов развития. Другое дело, что интересы евреев и русских, по мнению националистов, не совпадают. Поэтому последние тоже обязаны защищать *свои* интересы.

Таким образом, сионизм – это экономическая и политическая доктрина. Но так как сионист входит в качестве подсистемы в концепт «еврей», то представление о сионисте должно состыковываться с национальными воззрениями. Такая попытка производится. Оказывается, что евреи не способны организовать собственное национальное государство, поэтому они предпочитают создать всемирное внегосударственное правительство. Хотя эта тема не слишком важна для РНЕ, ибо последние официально больше разрабатывают экономическую версию национализма: «...русский народ сейчас унижают и грабят, как никогда раньше. А кто это делает! Во-первых, космополитическая, враждебная всякой национальности международная финансовая олигархия. Во-вторых, националисты других народов – эстонские, грузинские, чеченские и другие» (№ 15–16. Л. 4)<sup>5</sup>.

Если зайти на их форумы, то о евреях там практически ничего нет<sup>6</sup>. Зато представления о евреях в практически неизменном виде мы можем обнаружить в лицах кавказской национальности: «Много ли русских лиц найдете вы среди руководства всевозможных администраций, фондов, бирж,

совместных предприятий и т.п.? А теперь вспомните, часто ли вы встречали в своей жизни еврея-токаря или чеченца-сталевара» (№ 3. Л. 9). Как видим, здесь производится сближение евреев и чеченцев по экономической оси «русской борьбы».

Если посмотреть на анализ национального самосознания москвичей, опубликованного на националистическом сайте [www.nationalism.org](http://www.nationalism.org), может показаться, будто еврейский мотив начисто отсутствует. Наоборот, декларируется кажущаяся близость евреев и русских: «Кавказцев, в отличие от других нерусских (евреев, украинцев и т.п.) я могу отличить по “прикиду”»<sup>7</sup>. Как видно, евреи остаются «чужими», но такими, каких трудно распознать. Трудность распознавания мотивируется религиозными причинами (кроме того, это считается даже «отягчающим обстоятельством»), о чем будет сказано чуть ниже. А «еврейский комплекс» продолжает существовать, но только применительно к кавказцам: «Эти кавказцы зарабатывают здесь, в Москве больше денег, чем наши русские (= занимаются финансовыми махинациями, как евреи. – Г.П.). Вообще, кавказцы лучше приспособлены к жизни, чем наши русские (космополитизм. – Г.П.). Они зарабатывают деньги на торговле, особенно на некачественной водке (спаивают русских. – Г.П.) <...> Приехав в Москву, беженцы и “лица кавказской национальности” начали грабить город. Можно сказать, что они захватили его. Они считают его своим городом, своей столицей»<sup>8</sup>.

Можно подвести итог, что по экономической оси заявляется возможность сближения евреев с другими нациями. В результате становится возможным центральное понятие экономического ракурса – «международный сионизм», в котором представители не всегда являются евреями.

Гораздо больший интерес представляет второй ракурс рассмотрения евреев – иудеи.

### § 3. Лексема «иудей»

Иудей, как и сионист, тоже ведет неизменную войну с русским народом: «Была и “третья правда” ловкого грека Игнатия (? – Г.П.), вора Филарета (Романова? – Г.П.) и иудея Старгородского, что, притаившись в нашем Отечестве, вступали в сделку с врагом и в лихое время били РУССКУЮ ПРАВДУ в спину» (№ 4. Л. 9) или «События с 21 сентября по 4 октября 1993 г. в Москве являются началом перелома в борьбе Русского Народа за свое освобождение от 76-летнего иудейско-коммунистического ига, откровенными представителями которого являются нынешние правители-демократы» (№ 12–13. Л. 2).

Однако мотивы этой вражды принципиально иные. Это уже не экономическая борьба за выживание, а участие в борьбе Бога и дьявола. Бог, на самом деле, избрал русский народ: «Последний раз Св. Плащаницу фотографировал Г. Энри в 1931 году. На сильно увеличенном снимке – идеально красивое, благородное лицо, лицо неповторимое и <...> по заключению антропологов и анатомов, “принадлежащее к арийскому, славянскому типу”» (№ 4. Л. 10). Именно поэтому русский народ является народом-богоносцем, ибо Сын Божий был русским, то есть народ был беременен Христом. Евреев же избрал дьявол: «Кто же “отец иудеев”? Христос поясняет далее: “Ваш отец дьявол”» (№ 4. Л. 9). Избрание произошло в тот момент, когда Иаков боролся с Ангелом, ибо употребленное там слово «*elohim*» русские националисты понимают однозначно – ‘Бог’. Таким образом, противостояние приобретает теологический масштаб. Оно не зависит ни от воли еврея, ни от воли русского, ибо так распорядилась Судьба. Повторимся, понятие судьбы, избравшей два народа (две расы, два завета, два бога...) для вечного противостояния, –



постоянная тема националистической печати. Возможно, концепт «бинарности» вообще является центром их поэтики.

Интересно отношение к Библии. Она фальшива, ибо иудеи ее исказили: «Последующее проникновение иудеев в церковную иерархию Рима и Византии с соответствующей правкой церковных книг – вот дальнейшие вехи искажения Учения Христа сознательно утаивающих истинные догматы Православия» (№ 4. Л. 10). В то же время они ссылаются на Библию, ибо других сакральных текстов не сохранилось<sup>9</sup>. Если же библейский текст осуждает в чем-либо евреев, то это становится неопровержимым свидетельством, которое даже «выправить» не удалось, как в приведенном выше случае.

Противостояние началось в давнем прошлом, когда евреи вошли в Палестину, населенную арийскими, фактически славянскими, племенами (№ 3. Л. 5). Русские националисты создают свой собственный миф о заселении Земли и родословии народов. Итак, коренное население Эрец Исраэль пришло туда из России. Более того, палестинцы и есть одна из ветвей русских: «...единое племя Этрусков-Рассенов-Арийцев распалось на многочисленные племена Белой (Иафетической) Расы. К индоевропейцам относились древние племена кельтов, галлов, франков, бургундов, тевтонов, англов, саксов, пруссов, лужан, бодров (бодричей), дрегов (дреговичей), полян, вятвов (вятичей), радимов (радимичей), ляхов, кривов (кривичей), словен и т.д. Эти же племена у различных древних авторов известны под названиями скифов, сарматов, антов, готов, венедов, вандалов, филистимлян, галилеян, хеттов, лувов (лувийцев), гиксов» (№ 5. Л. 11).

Как видно, к евреям не относятся и жители Галилеи. Это принципиально важный момент для националистов из РНЕ, ибо он позволяет объяснить, почему Христос – русский. Раз галилеяне возникли из этрусков или рассенов, то Иисус, зачатый в Галилее, является славянином.

Евреи же не являются коренными жителями Палестины. Более того, они не являются представителями белой расы, что важно для понимания скинхедовской литературы, ибо происходят от негров: «Прежде всего давайте вспомним, что представляла собой земля сегодняшней Палестины более 2000 лет назад. Земля, пережившая вторжение диких орд негро-семитских кочевников под водительством Иисуса Навина» (№ 4. Л. 8). Причем негро-семиты осели в Иудее, а остальные арийские нации сделали все возможное, чтобы не смешаться с ними.

Отсюда и появляются евреи в списках национальностей скинхедов вместе с неграми: «Ребята бодро шагают вперед, прожигая взглядами каждую фигуру, каждую тень на своем пути. Горе тому, кто является извечным врагом этих “новых штурмовиков” – если ты ниггер или косой, хачик или еврей, птюч или рэпер – расплатой за свой облик будет очередь хороших ударов по разным частям тела» («Штурмовик». 1997. № 37). Вообще наличие «списков национальностей» доказывает отсутствие на сегодняшний момент мифологем, связанных с какой-то одной конкретной нацией. Любая мифологема может быть свободно применена к любому народу, входящему в список, ибо как любая нация из списка является аналогом «просто-чужого», так и любая мифологема, циркулирующая в сознании авторов текстов или их читателей, является аналогом мифологема, характеризующей «просто-чужого».

Теперь можно понять, почему евреям, с точки зрения русских националистов, никогда нельзя доверять. Они выдали себя за белых, являясь неграми; богоизбранных, являясь представителями дьявола, подменили библейский текст и т.д. Их предельно трудно выявить, потому что они являются вирусом, вклинивающимся в русскую нацию. Следовательно, это исконно лживая этническая группа, сродни китайцам: «...китайцы руководствуются дуализмом. Это утверждение

о равноценности добра и зла, что позволяет поступать в каждой конкретной ситуации, исходя из меркантильных соображений» (№ 3. Л. 2). Если китайцы, руководствующиеся дуализмом, могут выбирать между добром и злом, то евреи, как и русские, лишены этой возможности, ибо одни следуют дьяволу, а другие Богу.

Итак, евреи представляются в двух модусах. Один из них показывает всемирный размах экономической борьбы, а другой отражает космическое противостояние добра и зла. В любом случае, еврей – это представитель чужого народа, чья деятельность затрагивает весь мир, ограниченный или неограниченный материальностью.

#### **§ 4. P.S., или несколько методологических заметок**

Конечно, существует иной путь изучения концептов, связанных с националистическими представлениями. Можно осуществить фундаментальный поиск мифологем, циркулирующих в националистической среде, выявить их внутреннюю эволюцию, а также установить источники, откуда они заимствованы<sup>10</sup>.

Однако на наш взгляд, подобная работа не может быть абсолютной отмычкой к смыслу националистических текстов, она вообще мало что даст в понимании подобных произведений, созданных в определенное время и отнюдь не для академической среды, о чем свидетельствуют тиражи, места распространения, наличие огромного количества орфографических ошибок и многое другое. Более того, в этом случае свободная смена конкретных мифологем, списки национальностей, являющиеся открытыми рядами однородных членов с перечислительными отношениями, невозможны, ибо каждому члену ряда должен был бы соответствовать какой-то определенный набор мифологем, специфичный и невозможный ни для какой другой национальности. Наконец, не экзе-

гетическое ядро определяет экзегезу, но экзегетическая традиция определяет и создает экзегетическое ядро и семиотические стратегии, в соответствии с которыми это ядро выстраивается.

Поэтому, на наш взгляд, необходимо прежде всего понять смысл лексем и их синтагматические пределы, которые характерны для их употребления в националистической печати, а также описать язык националистической среды. Ибо семантика мифологем в каждом конкретном случае, являясь подструктурой автономных текстов и автономной идеологии, подстраивается под язык, на котором говорят участники данной микрогруппы.

### Примечания

<sup>1</sup> Все материалы газеты «Русский порядок» взяты с сайта <http://www.rnebarkashov.ru/rp-zip>. Указывается номер газеты и лист, раскрытый через систему Word.

<sup>2</sup> По этому поводу отмечается организованность «Бней брит». Причем тема «Бней брит» является «кочующим сюжетом», который перешел из РП № 19–20 (л. 18–19) в газету «Черная сотня» № 46 за 1997 г. (<http://sotnia.8m.com/t1997/t4608.htm>).

<sup>3</sup> В монографии С. Морозова «Заговор против народов России сегодня» различается масонский заговор, в который входят «дьяволизм, иудаика и мистика», и еврейский заговор, который связан с наличием у евреев ощущения себя как нации: «Евреи могут быть враждебны или нет русским, но они имеют представление о себе как нации. Они резко отличают своих от чужих – можно уверенно говорить о национальном самосознании» (Морозов С. Заговор против народов России сегодня. М., 1999). <http://nationalism.org/library/publicism/morozov/morozov-zagovor-text.htm> Таким образом, определение «жидо-масонский» отсылает читателя к религиозной оси, а «еврейский» – к экономической, хотя в его семантике отсутствует понятие об умышленном вредительстве (просто не совпадают интересы), в отличие от выделяемого другими течениями определения «сионистский», семантика которого специально указывает на умышленное вредительство всему миру.

<sup>4</sup> Обратим внимание на стиль этого фрагмента. Еврейский мотив, по всей видимости, является маркером «вечного» вопроса. Поэтому при указании на подобную проблему стиль меняется в сторону художественности, а, следовательно, текст модифицируется от реальной к ирреальной модальности, рождается миф, который в регрессном порядке уже начинает «помогать» националистической концепции, обосновывая ее. Важно, что миф в националистической системе является *настоящим* объяснением, а не догматом веры, как считал Дж. Трахтенберг.

<sup>5</sup> Ср.: Черных А., Зыгарь М. Где отступала нога белого человека // [http://www.rne.org/vopd/rusnews/rnew\\_772.htm](http://www.rne.org/vopd/rusnews/rnew_772.htm) (25.11.02); Армянский произвол? // <http://www.rne.org/vopd/genotcid/arm.shtml> (25.11.02).

<sup>6</sup> За исключением портретных описаний, в которых воплощаются мифические представления: «По всей видимости, это дело рук какого-нибудь обсыпанного прыщами и перхотью “бейтаровца”, решившего поучаствовать в “борьбе с фашизмом” традиционным жидовским способом – нагадить, свалив вину на противника. При этом, сообразить, что “скинхеды” никогда не станут разрисовывать могилы своих дедов и прадедов, еврейский “художник”, конечно же, не смог» ([www.rne.iks.ru](http://www.rne.iks.ru)).

<sup>7</sup> <http://nationalism.org/library/science/sociology/malkova/malkova.htm>

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Правда, не прекращаются попытки создания сакрального текста. На роль такого постоянно выдвигается «Велесова Книга», которая в идеале должна, наверное, занять позицию «Протоколов», но только для религиозной составляющей националистической идеологии. Возможно, что это произведение действительно уже играет роль экзегетического ядра, но соотношение «Велесовой Книги» с националистическими текстами еще предстоит выяснить.

<sup>10</sup> Ср. прекрасную работу Дж. Трахтенберга «Дьявол и евреи» (М.; Иерусалим, 1998).

Свой или чужой? Брехи и слабости мажаму зрчи зрчи