



ИНСТИТУТ  
СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



ЦЕНТР «СЭФЕР»



ЕВРЕЙСКИЙ  
МУЗЕЙ  
И ЦЕНТР  
ТОЛЕРАНТНОСТИ

Российская академия наук  
Институт славяноведения

Автономная  
некоммерческая организация  
Научно-гуманитарный  
центр «Сэфер»

Еврейский музей  
и центр толерантности

# «Последние времена» в славянской и еврейской культурной традиции

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

“End Times”  
in the Slavic and Jewish  
Cultural Traditions

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

Moscow  
2023

«Последние времена»  
в славянской и еврейской  
культурной традиции

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

Москва  
2023

УДК 80 + 395  
ББК 63.5 + 82.3

*Издание осуществлено при поддержке:  
Еврейского музея и центра толерантности  
Российского еврейского конгресса*

**«Последние времена» в славянской и еврейской культурной традиции** / отв. ред. О. В. Белова. – М., 2023. – 336 с.

**“End Times” in the Slavic and Jewish Cultural Traditions** / ed.-in-chief  
O. Belova. – Moscow, 2023. – 336 p.

ISBN 978-5-7576-0490-9

ISSN 2658-3356

e-ISSN 2949-3803

DOI: 10.31168/2658-3356 (ежегодник)

DOI: 10.31168/2658-3356.2023 (выпуск)

Выпуск «Последние времена» в славянской и еврейской культурной традиции» ежегодника «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 7–9 декабря 2022 г. В книгу вошли 13 статей ученых из России и Израиля, посвятивших свои исследования книжной и народной эсхатологии, апокалиптическим сюжетам и образам, отразившимся в памятниках письменного и устного слова разных исторических периодов, в изобразительном искусстве, в философских и идеологических конструктах и в коллективном сознании. На основе широкого круга разнообразных источников авторы исследуют механизмы адаптации эсхатологических идей в иудейской и христианской традициях, превращение отдельных образов, связанных с Апокалипсисом, в культурные символы, развитие и трансформацию идеи «последних времен» в современной культуре, испытывающей мощное влияние глобализационных процессов.

The present volume of the annual edition *Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences* entitled “*End Times*” in the *Slavic and Jewish Cultural Traditions* includes materials from the international conference of the same name, which took place in Moscow on December 7–9, 2022. The volume presents 13 articles by scholars from Russia and Israel who devoted their researches to studying book and folk eschatology, apocalyptic plots and images reflected in written and oral monuments of different historical periods, in visual arts, philosophical and ideological constructs, and collective consciousness. Supported by a wide range of diverse sources, the authors explore the mechanisms of adaptation of eschatological ideas in Jewish and Christian traditions, the transformation of individual images associated with the Apocalypse into cultural symbols, the development and transformation of the idea of the “End times” in contemporary culture largely affected by globalization processes.

- © Институт славяноведения РАН, 2023
- © Научно-гуманитарный центр «Сэфер», 2023
- © Еврейский музей и центр толерантности, 2023
- © Коллектив авторов, 2023
- © Научно-гуманитарный центр «Сэфер»,  
оригинал-макет, 2023

**ISBN 978-5-7576-0490-9**

**Редакционная коллегия:**

Светлана Амосова (ИСл РАН)

Ольга Белова (отв. ред., ИСл РАН)

Ирина Копченова (Центр «Сэфер», ИСл РАН)

Виктория Мочалова (Центр «Сэфер», ИСл РАН)

Мария Ясинская (ИСл РАН)

**Editorial Board:**

Svetlana Amosova (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Olga Belova (Ed.-in-chief, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Irina Kopchenova (Sefer Center, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Victoria Mochalova (Sefer Center, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Maria Yasinskaya (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

**Редакционный совет:**

Александр Грищенко (ИСл РАН, Москва, Россия)

Валерий Дымшиц (ЕУ СПб, Санкт-Петербург, Россия)

Дов-Бер Керлер (Ун-т Индианы, Блумингтон, США)

Аркадий Ковельман (ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия)

Михаил Крутиков (Мичиганский ун-т, Энн Арбор, США)

Андрей Мороз (НИУ ВШЭ, Москва, Россия)

Владимир Петрухин (ИСл РАН, Москва, Россия)

Лариса Фиалкова (Хайфский ун-т, Израиль)

**Editorial Council:**

Alexandr Grischenko (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Valery Dymshits (European University SPb, St. Petersburg)

Dov-Ber Kerler (Indiana University, Blumington, USA)

Arkady Kovelman (Lomonosov Moscow State University, Russia)

Mikhail Krutikov (University of Michigan, Ann-Arbor, USA)

Andrey Moroz (Higher School of Economics, Moscow)

Vladimir Petrukhin (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Larissa Fialkova (Haifa University, Israel)

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

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

# Содержание

Предисловие . . . . .	9
<i>В. А. Шнирельман.</i> Апокалипсис и евреи . . . . .	19
<i>Н. В. Сидоренко.</i> Награда праведников и наказание нечестивых в эсхатологической перспективе арамейского таргума Книги пророка Исайи . . . . .	51
<i>В. Я. Петрухин.</i> «Последнее время»: нашествия иноверцев и эсхатологические сюжеты в древнерусской книжности . . . . .	72
<i>А. И. Грищенко.</i> <i>Машьякь</i> -антихрист, мессия еврейский, и его компания: ранние гебраизмы восточнославянской книжности в эсхатологическом контексте . . . . .	85
<i>Е. В. Новокрепленных.</i> «Живы есьмы теломъ, но мерьтвии злыми дельи»: читательские подписи-комментарии к миниатюрам одного экземпляра печатного лицевого Апокалипсиса . . . . .	124
<i>А. Л. Львов.</i> «Любовь к человечеству» и легенда об исцеляющей дисциплине от Наполеона до Салантера . . . . .	153
<i>М. И. Гаммал.</i> К типологии праздника Пурим в караимских общинах Крыма в первой половине XIX века . . . . .	181
<i>С. В. Алпатов.</i> Эсхатологический мотив «спасенные на бревне / камне»: структура и мифологические корни . . . . .	211
<i>О. В. Чёха.</i> Причины и предзнаменования конца света в греческих народных эсхатологических легендах . . . . .	221
<i>С. Н. Амосова.</i> «Наше время кончилось»: эсхатологические мотивы в рассказах о Холокосте . . . . .	234
<i>Г. С. Прохоров.</i> «Последние времена» в публицистике русского политического консерватизма XIX века . . . . .	257
<i>Г. А. Элиасберг.</i> Драматический цикл «Мессии» в контексте творчества Давида Пинского . . . . .	278
<i>И. Е. Адельгейм.</i> «Тот, кто занят делами Мессий ... даже если он всего лишь рассказывает их историю»: система персонажей и повествователей в «Книгах Якова» Ольги Токарчук . . . . .	309

# Contents

Preface . . . . .	9
<i>Victor Shnirelman</i> . Apocalypse and Jews . . . . .	19
<i>Natalia Sidorenko</i> . The Reward of the Righteous and the Punishment of the Wicked in the Eschatological Perspective of the Aramaic Targum of the Book of the Prophet Isaiah . . . . .	51
<i>Vladimir Petrukhin</i> . “The End Time”: Invasions of the Gentiles and Eschatological Expectations in Old Russian Literary Tradition . . . . .	72
<i>Alexander Grishchenko</i> . <i>Mashyak</i> the Antichrist, the Jewish Messiah, and His Company: The Early Hebraisms of the East Slavic Literature in Eschatological Context . . . . .	85
<i>Ekaterina Novokreshchennykh</i> . “Thou Hast a Body that Thou Livest, and Art Dead by Evil Deeds”: A Reader’s Comments on the Miniatures of One Printed Illuminated Apocalypse . . . . .	124
<i>Alexander Lvov</i> . “Humanity” and the Legend of Healing Discipline from Napoleon to Salanter . . . . .	153
<i>Maxim Gammal</i> . On Some Essential Aspects of the Purim Tradition Among Crimean Karaites in the First Half of the Nineteenth Century . . . . .	181
<i>Sergey Alpatov</i> . Eschatological Motif “Saved on the Log / Stone”: Structure and Mythological Roots . . . . .	211
<i>Oksana Tchoekha</i> . The End of the World in the Modern Greek Folk Legends . . . . .	221
<i>Svetlana Amosova</i> . “Our Time Is Gone”: Eschatological Motifs in Holocaust Narratives . . . . .	234
<i>George Prokhorov</i> . “The End Times” in Journalism of Russian 19 <sup>th</sup> Century Political Conservatism . . . . .	257
<i>Galina Eliasberg</i> . Dramatic Cycle “Messiah” in the Context of David Pinsky Oeuvre . . . . .	278
<i>Irina Adelgeym</i> . “He Who is Busy With the Affairs of the Messiahs... Even if He Only Tells Their Story”: The System of Characters and Narrators in Olga Tokarczuk’s Books of Jacob . . . . .	309

# Предисловие

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.1

Очередной выпуск ежегодника «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» – «Последние времена» в славянской и еврейской культурной традиции» – включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 7–9 декабря 2022 г. Книга является продолжением серии изданий материалов конференций, с 1995 г. ежегодно проводимых Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН и отражающих работу над фундаментальным проектом.

Конференция «“Последние времена” в славянской и еврейской культурной традиции» стала уже двадцать шестой в ряду регулярных встреч ученых, чьи научные интересы сосредоточены в области иудео-христианских культурных контактов, этноконфессионального диалога, а также взаимовлияния еврейской и славянских традиций. Наша очередная конференция проводилась в рамках международного проекта «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия», осуществляемого Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН совместно с Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» (с 14.12.2022 г. Научно-гуманитарный центр «Сэфер») при поддержке Центра изучения религий, кафедры теологии иудаизма, библеистики и иудаики Российского государственного гуманитарного университета. В конференции приняли участие 45 докладчиков из Беларуси, Германии, Израиля, Латвии и России.

Конференция была посвящена эсхатологии как значимой части космогонии, книжным и народным представлениям о «последних временах», о конце света и предвещающих его знамениях, о приходе Мессии и Страшном суде, о грядущей участи человечества. Эсхатологическая тематика нашла отражение в текстах древности и средневековья, в литературе, фольклоре, иконографии. Сюжеты

и образы Апокалипсиса, отражаясь в трактовке исторических событий, социальных потрясений, военных конфликтов, природных и техногенных катастроф, составляют неотъемлемую часть устной истории Нового времени и современности. На материале разных источников (исторических, литературных, фольклорных, изобразительных) докладчики не только обсудили семантику и символику эсхатологических сюжетов и мотивов, но и проанализировали механизмы, задействованные элитарной и традиционной культурой в процессе подготовки к «последним временам» и направленные на сохранение общечеловеческих ценностей в будущем мире.

Книга, подготовленная по материалам конференции 2022 года, стала 25-м выпуском серии, уже получившей признание научной общественности в России и за рубежом и имеющей свою читательскую аудиторию. С 1998 г. в этой серии вышли в свет уже 24 книги; разные выпуски были посвящены анализу (историческому, философскому, лингвистическому, фольклорно-этнографическому, культурологическому) механизмов взаимодействия славянской и еврейской культурных традиций. С 2017 г. серия «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» вышла на новый уровень, стала рецензируемым продолжающимся изданием (ежегодником). В июне 2023 г. ежегодник был включен в международную систему научного индексирования и цитирования Scopus.

В книгу «“Последние времена” в славянской и еврейской культурной традиции» вошли 13 статей ученых из России и Израиля, посвятивших свои исследования книжной и народной эсхатологии, апокалиптическим сюжетам и образам, отразившимся в памятниках письменного и устного слова разных исторических периодов, в изобразительном искусстве, в философских и идеологических конструктах и в коллективном сознании. На основе широкого круга разнообразных источников авторы исследуют механизмы адаптации эсхатологических идей в иудейской и христианской традициях, превращение отдельных образов, связанных с Апокалипсисом, в культурные символы, развитие и трансформацию идеи «последних времен» в современной культуре, испытывающей мощное влияние глобализационных процессов.

Книгу открывает статья, исследующая трансформации богословских и политологических концепций Антихриста, последнего императора, катехона (удерживающего), «сатанинских сил» в исто-

рии идей, историографии и публицистике; особый упор сделан автором на российский материал.

Продолжает тему блок статей, посвященных эсхатологической теме в еврейской и славянской книжной культуре древности, Средних веков и Нового времени: исследуются изменения интерпретации смысла стихов о награждении праведников и наказании нечестивых в эсхатологической перспективе арамейского таргума Книги пророка Исаяи (I в. и последующая редакция IV–V вв.) по сравнению с еврейским оригиналом; анализируются разные тенденции в эсхатологических ожиданиях, объединяющие средневековое общество на Западе и на Востоке Европы и отразившиеся в древнерусской книжности; рассматриваются вопросы о различиях в терминах, обозначавших иудейского мессию («машьякъ», «машика», «машляхъ», «машиаакъ» и др.) в средневековой восточнославянской книжности, о возможных источниках этого гебраизма, а также о его роли в эсхатологических представлениях средневековой Руси; изучаются рукописные маргиналии на миниатюрах старообрядческого издания лицевого «Апокалипсиса трехтолкового» 1910 г., отражающие интерпретацию христианской эсхатологии читателем-старообрядцем начала XX в.

Далее следует большой блок статей, связанных с темой эсхатологии в еврейской и славянской традициях по материалам устной истории и фольклора. В частности, прослеживается меняющийся статус легенды об исцеляющей дисциплине (на примере легенды о раввине Салантере, отменившем пост Йом-Киппура во время эпидемии холеры), восходящей к просвещенческой идее о воображении как причине эпидемий; на примере караимского локального праздника на Пурим показана амбивалентная природа еврейских праздников, которые всегда содержат в себе потенциал поста и покаяния; обсуждается проблема структурного изоморфизма эсхатологических мотивов «спасенные на единственном бревне/камне» и этиологических мотивов «рожденные из дерева/тела каменного великана»; анализируются новогреческие народные эсхатологические легенды, восходящие к древнегреческому мифу о пяти человеческих веках – золотом, серебряном, бронзовом, героическом и железном, а также рассматривается механизм создания новых текстов в рамках новогреческой фольклорной традиции; анализируются вернакулярные формы памяти о войне и Холокосте на

основе интервью, записанных в бывших еврейских местечках в 2009–2017 гг.: в этих рассказах ярко проявляется тенденция проецирования индивидуальных эсхатологических переживаний на «большую историю».

Завершает выпуск блок статей, авторы которых обратились к тематике «последних времен» и эсхатологических ожиданий в публицистике, художественной литературе и драматургии. Предметами внимания стали: апокалиптика русского консерватизма XIX в., прослеживаемая преимущественно на примере Константина Леонтьева, Федора Достоевского и епископа Моисея (Богданова-Платонова-Антипова); восприятие в еврейской театральной критике первой половины XX в. драматического цикла «Мессии» Давида Пинского (1906–1940), осмыслявшего философскую тему, связанную с надеждой на преодоление исторических кризисов; а также сложная мозаичная система персонажей и повествователей в произведении Ольги Токарчук «Книги Якова, или Большое путешествие через семь границ, пять языков и три большие религии, не считая маленьких», посвященном Якову Франку и его мессианскому движению.

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

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

### **Члены редколлегии:**

*Ольга Владиславовна Белова*

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

ORCID: 0000-0001-5221-9424

Доктор филологических наук, главный научный сотрудник

Отдел этнолингвистики и фольклора

Института славяноведения РАН

119334, г. Москва, Ленинский проспект, 32 А

Тел.: +7 (495) 938-00-70

E-mail: [olgabelova.inslav@gmail.com](mailto:olgabelova.inslav@gmail.com)

*Ирина Владимировна Копченова*

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

ORCID: 0000-0002-7268-2608

Младший научный сотрудник

Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН

Научно-гуманитарный центр «Сэфер»

119334, г. Москва, Ленинский проспект, 32 А

Тел.: +7 (495) 938-00-70

E-mail: students@sefer.ru

*Мария Владимировна Ясинская*

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

ORCID: 0000-0001-9137-6668

Кандидат филологических наук, научный сотрудник

Отдел этнолингвистики и фольклора Института

славяноведения РАН

119334, г. Москва, Ленинский проспект, 32 А

Тел.: +7 (495) 938-00-70

E-mail: jasinskaja.inslav@gmail.com

*Виктория Валентиновна Мочалова*

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

ORCID: 0000-0002-3429-222X

Кандидат филологических наук

Заведующая Центром славяно-иудаики Института

славяноведения РАН

119334, г. Москва, Ленинский проспект, 32 А

Тел.: +7 (495) 938-00-70

E-mail: vicmoc@gmail.com

*Светлана Николаевна Амосова*

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

ORCID: 0000-0001-7614-6549

Младший научный сотрудник

Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН

119334, г. Москва, Ленинский проспект, 32 А

Тел.: +7 (495) 938-00-70

E-mail: sveta.amosova@gmail.com

## Preface

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.2

The present volume of the annual edition *Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences* entitled “*End Times*” in the *Slavic and Jewish Cultural Traditions* includes materials from the international conference of the same name, which took place in Moscow on December 7–9, 2022. The book continues a series of publications of the conferences run by the Slavic-Judaic Studies Center at the Institute of Slavic Studies (RAS) on annual basis since 1995 as part of the work on a fundamental project.

The conference “*End Times*” in the *Slavic and Jewish Cultural Traditions* became the twenty-sixth in a series of regular meetings of scholars whose research interests are focused on Judeo-Christian cultural contacts, ethno-confessional dialogue, as well as on the mutual interaction of Jewish and Slavic traditions. Our latest conference was held in the framework of the international project *Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences*, implemented by the Slavic-Judaic Studies Center at the Institute of Slavic Studies (RAS) in collaboration with the Center for University Teaching of Jewish Civilization “Sefer” (since December 14, 2022, ANO Center “Sefer”) with the support of the Department of Religious Studies, the Department of Theology of Judaism, Biblical Studies and Jewish Studies at Russian State University of the Humanities. The conference was attended by 45 speakers from Belarus, Germany, Israel, Latvia, and Russia.

The conference was dedicated to eschatology as a significant part of cosmogony, literary and folk beliefs on the “End times”, the end of the world and its signs, the coming of the Messiah and the Final Judgment, and the future fate of humanity. Eschatological themes are reflected in ancient and medieval texts, literature, folklore, and iconography. The plots and images of the Apocalypse, interpreted through historical

events, social upheavals, military conflicts, natural and man-made disasters, form an integral part of the oral history of the modern era. Supported by the various sources (historical, literary, folkloric and visual ones), the speakers not only discussed the semantics and symbolism of eschatological plots and motifs but also analyzed the mechanisms employed by elite and traditional culture to protect universal values in the future world while preparing for the “End times”

The book, based on the materials of the 2022 conference, became the 25<sup>th</sup> volume of a series that has already gained its own readership and recognition within the scientific community in Russia and worldwide. To date, the series includes 24 volumes published since 1998 and devoted to the comprehensive analysis (historical, philosophical, linguistic, folklore-ethnographic, cultural) of the mechanisms of interaction between Slavic and Jewish cultural traditions. Since 2017, the series *Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences* has reached a new level and has become a peer-reviewed ongoing publication (annual). In June 2023, the annual edition got listed in Scopus international abstract and citation database.

The volume “*End Times*” in *Slavic and Jewish Cultural Traditions* presents 13 articles by scholars from Russia and Israel who devoted their researches to studying book and folk eschatology, apocalyptic plots and images reflected in written and oral monuments of different historical periods, in visual arts, philosophical and ideological constructs, and collective consciousness. Supported by a wide range of diverse sources, the authors explore the mechanisms of adaptation of eschatological ideas in Jewish and Christian traditions, the transformation of individual images associated with the Apocalypse into cultural symbols, the development and transformation of the idea of the “End times” in contemporary culture largely affected by globalization processes.

The book opens with the article that explores the transformations of theological and political concepts of the Antichrist, the last emperor, the *Katekhon* (restrainer), and “satanic forces” in the history of ideas, historiography, and journalism, with a particular emphasis on Russian material.

The next section consists of articles dedicated to the eschatological theme in ancient Jewish and Slavic literary culture in the Middle Ages and the Modern Times. These articles examine changes in the interpre-

tation of verses about the reward of the righteous and the punishment of the wicked from an eschatological perspective in the Aramaic Targum of the Book of Isaiah (1<sup>st</sup> century and subsequent redactions in the 4<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> centuries) compared to the Hebrew original. They also analyze different trends in eschatological expectations that united medieval society in Western and Eastern Europe and were reflected in Old Russian literature. Additionally, the articles discuss differences in terms used to refer to the Jewish Messiah (*Mashyakh*, *Mashika*, *Mashlyakh*, *Mashiakh*, etc.) in medieval East Slavic literature, possible sources of this Hebraism, and its role in the eschatological beliefs of medieval Russia. Lastly, they examine manuscript marginalia on the miniatures of the Old Believer edition of the *Apocalypse with Three Interpretations* from 1910, which reflect the interpretation of Christian eschatology by a reader who was an Old Believer at the beginning of the 20<sup>th</sup> century.

Next comes a large block of articles related to the eschatological theme in Jewish and Slavic traditions based on oral history and folklore materials. In particular, the changing status of the legend of the healing discipline is traced (using the example of the legend of Rabbi Salanter, who abolished Yom Kippur fasting during a cholera epidemic), which dates back to the Enlightenment idea of imagination as the cause of epidemics. The ambivalent nature of Jewish holidays, which always conceal the potential for fasting and repentance, is illustrated by the example of the Karaite local holiday on Purim. The other paper addresses the issue of structural isomorphism between eschatological motifs of “saved on a single plank/stone” and etiological motifs of “born from a tree/body of a stone giant”. Next article overviews Greek popular eschatological legends traced back to the ancient Greek myth of the five human ages (golden, silver, bronze, heroic, and iron) and examines the mechanism of creating new folklore texts within the existing framework. Vernacular forms of memory about war and the Holocaust on the basis of interviews recorded in former Jewish towns between 2009 and 2017 are the focus of the other paper. The former narratives vividly demonstrate the tendency to project individual eschatological experiences onto the “big history”.

The final section of the publications consists of a block of articles that elaborate on the theme of the “End times” and eschatological expectations in journalism, literature, and drama. The authors examine the apocalypticism of Russian conservatism in the 19<sup>th</sup> century, primari-

ly through the works of Konstantin Leontiev, Fyodor Dostoevsky, and Bishop Moisey (Bogdanov-Platonov-Antipov). They also analyze the perception of David Pinski's dramatic cycle "Messiah" (1906–1940) in Jewish theatrical criticism during the first half of the 20<sup>th</sup> century, which explores philosophical themes related to hope for overcoming historical crises. Additionally, they explore the complex mosaic system of characters and narrators in Olga Tokarczuk's work *The Books of Jacob*, dedicated to Jacob Frank and his messianic movement.

Like previous volumes in the series, this book is distinguished by a large amount of field and archival materials that are introduced into the scientific discourse for the first time.

The editorial board hopes that the present volume in the series, which has already become popular among specialists and gained its readership, will arouse the interest of all humanitarians working in the field of Slavic and Jewish studies.

***The editorial board:***

*Olga Belova*

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

ORCID: 0000-0001-5221-9424

DSc in Philology, Chief Researcher,

Department of Ethnolinguistics and Folklore, Institute of Slavic Studies  
RAS

119334, Moscow Leninsky Avenue, 32 A

Phone: +7 (495) 938-00-70

E-mail: [olgabelova.inslav@gmail.com](mailto:olgabelova.inslav@gmail.com)

*Irina Kopchenova*

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

ORCID: 0000-0002-7268-2608

Researcher,

Slavic-Judaic Center, Institute for Slavic Studies, RAS

119334, Moscow Leninsky Avenue, 32 A

Phone: +7 (495) 938-00-70

E-mail: [students@sefercenter.org](mailto:students@sefercenter.org)

*Maria Yasinskaya*

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

ORCID: 0000-0001-9137-6668

PhD, Researcher,

Department of Ethnolinguistics and Folklore, Institute of Slavic Studies  
RAS

119334, Moscow Leninsky Avenue, 32 A

Phone: +7 (495) 938-00-70

E-mail: jasinskaja.inslav@gmail.com

*Victoria Mochalova*

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

ORCID: 0000-0002-3429-222X

PhD, Head of Slavic-Judaic Center, Institute for Slavic Studies, RAS

119334, Moscow Leninsky Avenue, 32 A

Phone: +7 (495) 938-00-70

E-mail: vicmoc@gmail.com

*Svetlana Amosova*

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

ORCID: 0000-0001-7614-6549

Researcher,

Slavic-Judaic Center, Institute for Slavic Studies, RAS

119334, Moscow Leninsky Avenue, 32 A

Phone: +7 (495) 938-00-70

E-mail: sveta.amosova@gmail.com

## Апокалипсис и евреи

### Виктор Александрович Шнирельман

Институт славяноведения РАН, Институт этнологии и антропологии РАН,  
Москва, Россия  
Доктор исторических наук, главный научный сотрудник

ORCID: 0000-0001-8469-6583

119991, г. Москва, Ленинский проспект, 32 А

Тел. +7 (495) 938-00-19

E-mail: shnirv@mail.ru

Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РНФ № 23-28-00796  
«Каталог текстов и сюжетов о Холокосте (на материалах экспедиций, соцмедиа и  
СМИ)», <https://rscf.ru/project/23-28-00796/>

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.3

**Аннотация.** Анализ антисемитских инвектив, содержащихся в христианских эсхатологических нарративах, заставляет обратить внимание на три ключевых фигуры: Антихриста, последнего императора и *катехона* (удерживающий), а также на рассуждения о «сатанизме». В статье рассматривается их отношение к еврейской тематике; прослеживаются разнообразие и динамика такого рода представлений на протяжении последних двух тысячелетий. Актуальность исследования определяется живучестью юдофобии, а его цель состоит в анализе антисемитских компонентов эсхатологического дискурса. Исследуются как религиозные источники Средневековья и Нового времени, так и особенности современного религиозно-политического дискурса с акцентом на радикальные взгляды, популярные как в церковной и прицерковной среде, так и в секулярной пропаганде. Образы Антихриста отличались большим разнообразием, но во все исторические эпохи живучим оставалось представление о его происхождении из колена Данова, что создавало почву для юдофобии. Образ последнего императора был популярен в эпоху Средневековья, но в России он не прижился. Зато с конца XIX в. в России популярность получил образ «удерживающего», отождествлявшийся с русским императором, а после его гибели – с Россией, русским народом или Русской Православной Церковью. Это представление было возрождено в постсоветской

России, где оно понимается как миссия противостояния «сатанинскому» Западу, причем радикалы объясняют это противостояние тем, что Запад уже захвачен Антихристом, т.е. в их понимании евреями и масонами. Такие смыслы можно обнаружить в рассуждениях о борьбе с «сатанизмом», получивших популярность осенью 2022 г.

**Ключевые слова:** эсхатология, Россия, Антихрист, «удерживающий», сатанизм

Какое место евреи занимают в христианских эсхатологических нарративах? Имеет ли смысл это обсуждать вообще? Если имеет, то в каком контексте появляется образ евреев, какую роль он играет, как изображаются евреи, с какими событиями их связывают, какое место им отводится в этих событиях и как это влияет на их судьбу? Анализ антисемитских инвектив, содержащихся в христианских эсхатологических нарративах, заставляет обратить внимание на три фигуры – Антихриста, последнего императора и *катехона*, а также рассмотреть такое понятие, как «сатанизация». Этим нарративам посвящено немало научной литературы. В России их еще в конце XIX в. детально проанализировал православный богослов А. Д. Беляев [Беляев 1898], а из новейших западных авторов более всего в этом отношении сделал Б. Макджин, детально исследовавший разнообразные образы Антихриста и их динамику на протяжении двух тысячелетий [McGinn 1979; McGinn 1994; McGinn 2002]. Кроме того, пионерскую работу в области изучения движений воинствующего миллениаризма проделал Н. Кон [Cohn 1970]. Прежде всего именно эти работы послужили основой для обзора динамики вышеупомянутых эсхатологических образов в течение последних двух тысячелетий. Между тем, их авторы не выделили должного места антисемитским инвективам и обошли своим вниманием образ *катехона*, который имеет принципиальное значение для настоящей работы и был детально проанализирован мною в ряде недавних публикаций [Шнирельман 2017; Шнирельман 2018/2019; Шнирельман 2021]. Примечательно, что, находя образы Антихриста в произведениях ряда известных русских интеллектуалов, Макджин не упоминал ни С. Нилуса, ни «Протоколы сионских мудрецов» [McGinn 1994, 263–269].

## Образы Антихриста

Эпоха Средневековья была богата разнообразными образами Антихриста. Любые нашествия (гуннов, мадьяров, мусульман, монголов, турок) воспринимались как орды Антихриста, Гога и Магога. Если правитель оказывался тираном, то и в нем усматривали Антихриста. Если он умирал и пророчество не сбывалось, о нем быстро забывали и ждали нового [Cohn 1970, 35]. Иногда римский папа называл бунтующего против него короля Антихристом, но это могло обернуться и против него самого, что и происходило в XII–XV вв. Демонизации подвергались порой и священники, которых также преследовали и убивали во время народных бунтов, полагая, что они продались Антихристу [Cohn 1970, 80–81]. Многие деятели Реформации верили, что живут в «последние времена», что Антихристом был папа, а его воинство было представлено мусульманами или турками-османами – это и были библейские Гог и Магог. Позднее именно протестанты более всего подозревали епископов в измене вере и христианскому делу и видели в этом верный знак приближения «последних времен» [Беляев 1898, 779, 794–796]. Со временем возникло представление о множественности антихристов, что находило отражение, например, в проповедях известного калабрийского аббата XII в. Иоахима Флорского [McGinn 1994, 70–74, 135–142; McGinn 2002, 149–150]. К ним некоторые авторы причисляли среди прочих «всех еретиков» [Беляев 1898, 145; об этом см.: McGinn 1994, 78, 107–109].

Однако некоторые богословы подчеркивали происхождение Антихриста из колена Данова. Первое целостное учение об Антихристе было сформулировано Иринеем Лионским (135–202) и вслед за ним воспроизведено его учеником Ипполитом Римским (ум. 236 г.). Именно они пытались доказать, что Антихрист будет евреем из колена Данова и что он станет царем, которого евреи признают своим Мессией<sup>1</sup>. Однако затем многим иудеям суждено будет уверовать в Иисуса Христа и тем самым спастись. Эти взгляды с определенными вариациями неоднократно воспроизводились раннесредневековыми христианскими мыслителями, заложившими основы апокалиптической картины конца света [Богословский

<sup>1</sup> Наряду с этим те же самые авторы связывали Антихриста и с Нероном [см.: McGinn 1979, 17].

1885]. Например, в XIII в. Фома Аквинский и Альберт Великий верили, что Антихрист будет происходить из колена Данова [об этом см.: Трахтенберг 1998, 31; см. также: Cohn 1970, 77–78; Gow 1998]. Причем в XV–XVI вв. вера в тесную связь Антихриста с евреями только укрепилась [Boyer 1992, 182].

Ириней Лионский обосновывал эту идею следующим образом. Он обратил внимание на слова Иеремии о том, что «от Дана слышен храп коней его, от громкого ржання жеребцов его дрожит вся земля; и придут и истребят землю и все, что на ней, город и живущих в нем» (Иер 8:16). Заметив, что племени Дана нет в списке спасаемых (Откр 7:4–8), Ириней предположил, что это – следствие его тесной связи с Антихристом, о приходе которого якобы и говорил Иеремия [Деревенский 2000, 199]. Затем к этому прибавили еще один аргумент, обнаруженный в строке книги Бытия о том, что «Дан будет судить народ свой как одно из колен Израиля» (Быт 49:16). Вслед за Иринеем о том же писали Ипполит Римский и Ефрем Сирийский (304–373 гг.). Правда, последний заменил племя Даново племенем Иудиным, с которым был связан своим происхождением и Иисус Христос [Деревенский 2000, 303]. Позднее идея связи «отпадения» (апостасии) с деятельностью иудеев получила особую популярность у протестантов [Беляев 1898, 816–825, 910–913].

Впрочем, отношение иудеев к Антихристу не имело какой-либо однозначной трактовки. Например, в V в. Коммодиан Африканский доказывал, что, поняв свое заблуждение, они обратятся к Богу за помощью, и тогда Иисус прогонит Антихриста [об этом см.: Богословский 1885, 269; McGinn 1994, 65–66]. Позднее это неоднократно повторяли другие средневековые авторы [детально см.: Gow 1995; Gow 1998]. И именно такая версия получила своеобразную трактовку у Вл. Соловьева и ряда русских священников его времени. Многие из них на рубеже XIX–XX вв. воспроизводили рассуждения о «колене Дановом», но никаких выводов об участии евреев в событиях «последних времен» из этого не делали. Перелом произошел в начале XX в., когда популярными стали рассуждения о «кончине мира», где важное место заняли иудеи, ожидавшие прихода Антихриста [Шнирельман 2017, 58–76].

Идея конца света приобретала особую актуальность в эпохи резких культурных изменений и социальных потрясений. Так, она охватила старообрядцев во второй половине XVII в., когда они

трактовали реформы патриарха Никона как верный знак близости Антихриста [Носырев 2011]. Протопоп Аввакум в своей «Книге толкований» (1675–1677 гг.) предсказывал, что тот «зачнется от блуда, от жены жидовки, от колена Данова». При этом предполагалось, что его отцом будет сам Сатана. Предтечей Антихриста Аввакум видел Никона, но, детально излагая Апокалипсис, обошел тему иудеев, не представлявшуюся ему актуальной [Аввакум 1989, 428]. Последователи Аввакума отождествляли Антихриста с царем Петром I, а затем со всеми последующими российскими императорами [об этом см.: Cherniavsky 1966, 20–23; Чистов 1967, 99–112; Артемьева 1998, 34–35; Бессонов 2014, 109–122]. Отмечая наличие многочисленного еврейского населения в России и связывая это с идеей еврейского происхождения Антихриста, К. Леонтьев незадолго до смерти опасался того, что Антихрист мог появиться в России [Леонтьев 1996, 684]. Наконец, пресловутые «Протоколы сионских мудрецов» основывались на эсхатологии и представляли программу действий Антихриста [Шнирельман 2017]. В то же время в свете обсужденных вариаций можно сделать вывод о том, что никакой неизбежной связи между образами евреев и Антихриста не было<sup>2</sup>.

### Образ последнего императора

Образ последнего императора, «царя последних времен» [Cherniavsky 1966, 30–31], был введен Псевдо-Мефодием, но получил популярность лишь в XI–XII вв. Он связан с пророчествами «Тибуртины» середины IV в., латинская версия которой, испытавшая влияние Псевдо-Мефодия, появилась и стала популярной лишь в XI в. Псевдо-Мефодий выдвинул свою версию в конце VII в. с целью объединить христиан, ставших меньшинством под властью мусульман. Он повествовал о гонениях и зверствах со стороны последних. Он предсказывал приход могучего императора, который победит мусульман и установит тяжелый гнет над ними, а также накажет христиан, отрекшихся от веры. На время установится необычайное благоденствие. Но затем придут Гог и Магог и устроят

<sup>2</sup> Примечательно, что это еще в конце XIX в. понимал А. Д. Беляев [Беляев 1898, 914–916].

террор. Бог пошлет против них своего воина, который их победит. Император отправится в Иерусалим, отнесет свою корону к Голгофе, и она на кресте взлетит в небеса. После смерти императора власть перейдет к Антихристу, но в небе появится крест как предвестник Сына человеческого. Затем на облаках прилетит Христос, убьет Антихриста и начнет Страшный суд [об этом см.: Cohn 1970, 32; McGinn 1994, 87–92].

Под влиянием этого нарратива латинская «Тибуртина» предсказывала триумф христианства при последнем императоре, который крестит евреев и язычников, а затем победит 22 народа Гога и Магога. Потом он поедет в Иерусалим и сложит свои царские регалии у подножья Голгофы, доверив будущее Богу. Затем произойдут волнения, и в Иерусалимском храме сядет Антихрист и установит жестокую власть. Тогда Бог пошлет против него архангела Михаила, который его победит и откроет путь Второму пришествию [Cohn 1970, 31; McGinn 2002, 151–152].

С тех пор в каждом монархе подданные видели последнего царя, призванного править в Золотом веке. Ему давали эсхатологические прозвища типа Давид. Когда люди в нем разочаровывались, они ожидали, что следующий станет последним императором. Но этот нарратив не был подхвачен русскими апокалиптиками рубежа XIX–XX вв. Правда, в народной эсхатологии встречался образ царя-искупителя [Heretz 2008, 126–128], а в 1920–1930-х гг. в народе некоторое время гулял образ «царя-освободителя» [Архипова<sup>3</sup> 2010], но он все же отличался от образа «последнего императора».

### «Удерживающий»

Популярность пророчеств о конце света порождала страсть к поиску знамений, указывавших на «тайну беззакония», упомянутую во Втором послании к фессалоникийцам апостолом Павлом (2 Фес 2:7)<sup>4</sup>. Там содержится загадочная фраза об «удерживающем» («катехон»), сдерживающем приход вселенского Зла («тайны беззакония»), т.е. приход Сатаны с Антихристом, появление которых долж-

<sup>3</sup> Знаком \* отмечены лица и средства массовой информации, внесенные в реестр иностранных агентов в России.

<sup>4</sup> Правда, сегодня специалисты спорят относительно принадлежности второго послания самому Павлу или его ученикам [см.: McGinn 1994, 41].

но знаменовать начало конца света. Эта фраза многократно обсуждалась различными богословами, видевшими в «удерживающем» то империю, то императора, то сильную авторитарную власть, то Церковь, то веру, то даже Дух святой [Богословский 1885, 292–296; Беляев 1898, 473–646, 1001, 1032]. А некоторые связывали этот образ с миссионерской деятельностью по распространению христианства по всему миру, и тогда сам Павел выглядел *катехоном* [Богословский 1885, 296; McGinn 1994, 43]. Но отдельные авторы сознавали, что данный образ не поддается пониманию [Беляев 1898, 466].

Особую трактовку *катехон* получил у немецкого специалиста по конституционному праву Карла Шмитта, ставшего «заслуженным юристом Третьего Рейха». Вслед за отцами Церкви он развивал идею о том, что *катехон* следует отождествлять с христианской континентальной империей, поддерживающей внутренний мир. Шмитт имел в виду Священную империю германской нации, где, несмотря на далеко не дружественные отношения между императором и папой римским, *катехон* воплощался в императоре, но лишь постольку, поскольку тот неукоснительно исполнял свою миссию руководителя крестового похода за единство христианского государства. Ведь увлеченность мирскими делами и властью вела правителя к цезаризму и утрате свойства *катехона*, что якобы и происходило после Французской революции [Schmitt 2006, 59–64].

В России это понятие было осознано по-своему. В XVII в. русские раскольники видели в России твердыню истинной веры, призванную противостоять сатанинским силам [Носырев 2015, 42–44]. В начале XIX в. священники вслед за немцами изображали в своих проповедях Наполеона Антихристом [Гинзбург 1912, 29–39]. А в середине XIX в. к образу *катехона* обратился Федор Тютчев, утраченный революционными событиями 1848 г., что заставило его провозгласить Россию единственной страной, способной противостоять апокалипсису [об этом см.: Кантор 2008, 273]. Влиятельный святитель Феофан Затворник (Говоров, 1815–1894) подчеркивал, что если когда-то «удерживающего» видели в Римском государстве то после его падения под этим надлежало понимать царскую власть [Феофан 1881]<sup>5</sup>. Во второй половине XIX в. ряд русских богословов усмотрели в «удерживающем» православную империю,

<sup>5</sup> Цит. по: [Леонтьев 1996, 681].

которая в тот период ассоциировалась только с Россией. В итоге в «удерживающем» стали видеть русского императора [Беляев 1898, 522]. С этой точки зрения, любой подрыв царской власти, не говоря уже о покушениях на царя, трактовался как важный знак близости «последних времен» [Виноградов 1887, 92]. А самых опасных врагов режима усматривали в евреях и масонах. Вот почему ожидание апокалипсиса заставляло верующих людей с особым вниманием и тревогой следить за деятельностью евреев [подробнее об этом см.: Шнирельман 2017].

Эта идея и содержалась в пресловутых «Протоколах сионских мудрецов», приверженцы которых видели доказательства их подлинности в революциях 1905 и 1917 гг. Однако никто не пытался отождествить Николая II с «последним императором». Правда, нечто вроде этого образа встречалось в запрещенном цензурой труде архимандрита Феодора (Бухарева, 1824–1871), сблизившего православного царя со Христом, вершившим суд над отступниками: венценосец казался ему «подобием Сына человеческого» [Феодор 1916, 572, 582]. Но далее он называл русский народ и православного монарха «орудиями Христа» [Феодор 1916, 584–587].

Однако после зверского убийства царской семьи конца света не случилось, и возникли новые представления об «удерживающем», причем в течение XX в. и в начале XXI в. его образ в работах православных священников и околоцерковных мыслителей неоднократно пересматривался и менялся. Если некоторые авторы по-прежнему считали «удерживающим» царя, то другие предлагали для него иные образы, связанные с пониманием ими окружающей обстановки и их верностью православной догматике: они указывали либо на Православную церковь, либо на современную Россию, либо на русский народ, либо на Святую Русь, а некоторые даже отождествляли «удерживающего» с советским государством. Были и те, кто верил, что при отсутствии царя функцию «удерживающего» взяла на себя Богоматерь как покровительница России [детально см.: Шнирельман 2018/2019; Шнирельман 2021].

Но все они не сомневались в том, что «удерживающего» следовало искать только в России. Это вытекало из концепции «Москва – Третий Рим», делающей православную Россию последней и единственной защитницей человечества от сатанинских сил и прихода Антихриста. В соответствии с церковным преданием реаль-

ное воплощение этих сил виделось в евреях и масонах, к которым некоторые добавляли католиков и протестантов, что в последние десятилетия обрело облик «зловредного Запада», якобы уже оказавшегося в лапах Антихриста. Так советский образ «буржуазного мира» сомкнулся с церковной догматикой [подробнее об этом см.: Шнирельман 2017; Шнирельман 2018/2019; Шнирельман 2021].

### Сатанинские силы

Образ сатанинских сил получил особую популярность осенью 2022 г. в связи со Специальной военной операцией (СВО). Если весной 2022 г. одной из главных ее задач объявлялась борьба с неонацизмом, то осенью некоторые пропагандисты попытались заменить ее борьбой с сатанизмом.

Речь здесь идет о «языке поношения», поначалу привлечшем внимание специалистов, изучавших иудейско-христианскую полемику первых веков новой эры. Так, обращаясь к иудеям, Иисус заявлял: «ваш отец диавол» (Ин 8:44). А Иоанн Богослов рассуждал о «синагоге Сатаны» или, в русском переводе, «сборище сатанинском» (Откр 2:9, 3:9). По мнению ряда ученых, это было типичным для иудейско-христианской полемики «языком поношения» [Yarbro Collins 1986], полным иронии и сарказма. По мнению С. Фризена, эти слова нельзя понимать буквально как относящиеся к реальным иудеям, тем более как ключевые термины какой-либо выработанной идеологии [Friesen 2006].

Сегодня некоторых удивляет профанация термина «фашизм», который стал в общественной полемике применяться по отношению к любому оппоненту или врагу и тем самым утратил свой операциональный смысл. Это вовсе не новое явление: в Средневековье то же происходило с термином «Антихрист», к которому активно прибегали противоборствующие партии [McGinn 1994, 122–135, 152–157]. Во всех таких случаях речь идет об использовании максимально сильной лексики, с одной стороны, для того, чтобы уязвить и оскорбить врага, а с другой – чтобы вызвать в отношении него высокие эмоции и гнев у своих сторонников. Однако рассуждения Ириней Лионского, попытавшегося объективизировать «сатанизм», придали этому далеко идущий зловещий смысл.

Как термин «сатанизм» появился в контексте СВО и что он означает? Еще в самом начале 2022 г. русская радикальная газета «Русский вестник» без устали принялась обвинять Запад и Ватикан в сатанизме и в очередной раз предрекать развал США [Романов 2022а; 2022в; Перунович 2022; Катасонов 2022а], причем не избегая и откровенно антисемитской риторики [Романов 2022б]. Одновременно другое радикальное (сталинистское) издание, «Пятая газета», принялось публиковать многословное сочинение юриста Т. Волковой о заговоре «хозяев-сатанистов» и иезуитов, якобы стремившихся путем ловких манипуляций подорвать как Россию, так и соседние постсоветские республики [Волкова 2022а; Волкова 2022б; Волкова 2023а; Волкова 2023б]. Правда, там образ «хозяев-сатанистов» долго не раскрывался. Но это пояснялось в другой статье [Дрожжин 2022], где в редакторском послесловии указывалось на верховных хозяев-глобалистов, хозяев денег, стремящихся управлять всем земным шаром. Трудно было не усмотреть в них руководителей транснациональных корпораций и крупных финансистов, о которых еще пойдет речь ниже. Лишь летом 2022 г. сама автор решилась высказаться более откровенно, и сатанисты оказались представителями американской и английской элит, т.е. «англосаксами», которым годами противостоят российские власти, причем она разделила их на «умеренных» и «махровых» – последние, естественно, «окопались в лондонском Сити» [Волкова 2022в]<sup>6</sup>. И все непопулярные мероприятия российских властей автор упорно приписывала проискам сатанистов. Одними намеками на эти происки дело не ограничилось, и в июле 2022 г. газета устами известной любительницы конспирологии Вероники Крашенинниковой заявила о подготовке США и НАТО большой войны с Россией [Крашенинникова 2022].

В конце весны 2022 г. в этих рассуждениях появилась и еврейская тема, включая вначале «Новую Хазарию», а затем и Машиаха [Волкова 2022а, 31 мая]. Тема «сатанизма» этим не ограничилась, и тогда же другой автор газеты заявил о «бытовом сатанизме» в Украине [Светин 2022], а осенью газета уже откровенно заговорила о «финансово-банковской олигархии» и даже о борьбе между «англосаксонским-еврейским миром» и «арийскими цивилизациями» [Земинский 2022].

<sup>6</sup> Впрочем, позднее она причислила к сатанистам и Бенямина Нетаньяху [Волкова 2023, 7 февраля].

В этом хоре отчетливо звучал и голос священников, например протоиерея Георгия Сморгалова [об этом см.: Деркачёв 2022]. В «Русском вестнике» появились и рассуждения о «сатанизации Украины» и о борьбе с «царством антихриста» [Гревцев 2022; 2023а]. Заявлялось, что Западный мир вместе с протестантизмом и католицизмом погряз в сатанизме, и одна лишь Россия (вместе с Сербией) ему сопротивляется [Гревцев 2023б]. Иными словами, Россия выступала как *катехон*.

Но начало волне публичных обвинений Украины в «сатанизме» положило выступление Никиты Михалкова на Форуме педагогов Подмосковья 25 августа 2022 г. Там он объявил ведущую войну «религиозной» и заявил, что «идет абсолютное внедрение обезчеловечивающего сатанизма». Якобы речь шла о «программе истребления человечества», которую мог запустить только дьявол [Михалков 2022]. Вскоре об этом заговорили на парламентских слушаниях [об этом см.: Яковенко\* 2022], и Рамзан Кадыров призвал к «дешайтанизации» Украины. Вслед за ним помощник секретаря Совбеза генерал-лейтенант А. А. Павлов заявил, что «“Церковь Сатаны” расплодилось по Украине», которую, поэтому следует «десатанизировать» [В аппарате Совбеза РФ 2022]<sup>7</sup>. Это «предложение» подхватили кремлевские пропагандисты и поддержали некоторые священники [Борьба с сатанизмом 2022; На войне можно убивать 2022], причем осенью к ним присоединились экстрасенсы, которых массами стали пускать на федеральные ТВ-каналы. В частности, чеченский прорицатель Айзен тоже призывал к общественному сплочению для борьбы с сатанинским злом [Максимова 2023]. А затем и Д. А. Медведев увидел цель СВО в том, чтобы «“остановить верховного властелина ада”, какое бы имя он ни использовал – Сатана, Люцифер или Иблис» [Медведев 2022а; Медведев 2022б]. Подхватывая эстафету, телеканал «Вести-24» посвятил данной теме в начале ноября 2022 г. целую передачу, запугивая доверчивого зрителя сатанинскими обрядами человеческих жертвоприношений [Секты 2022]. Эта кампания активно обсуждалась рядом оппозиционных комментаторов, обращавших внимание на оккультные практики в Кремле, где их противопоставляли «западному сатанизму» [«Десатанизация» Украины 2022а; Кураев\* 2022; Фейгин\* 2022; Ларина\*

<sup>7</sup> В январе 2023 г. указом В. Путина Павлов был освобожден от своей должности [Гатинский 2023].

2022; «Десатанизация» Украины 2022б; Десатанизация на ТВ 2022; «Десатанизация» Украины 2022в].

В контексте всех этих выступлений речь шла уже не столько об Украине, а в целом о Западе, представлявшемся «царством Сатаны» по той причине, что там проводились гей-парады. Так, 21 января 2023 г. журналист-пропагандист В. Соловьев объявил «священную войну» против «50 стран, которых объединяет сатанизм» [Соловьев 2023]. Примечательно, что в состав «сатанинских сил», действующих в Украине, вышеупомянутый Павлов наряду с неоязычниками включал и любавичских хасидов, и это немедленно вызвало возмущение влиятельных еврейских организаций. Тогда Н. П. Патрушеву пришлось приносить извинения, что вызвало негативную реакцию национал-патриотов [Иванов 2022], которые постарались всячески оправдать негативное отношение Павлова к хасидам [Мономенова 2022].

Важной особенностью всех этих выступлений было изображение России единственной силой, способной навести порядок в мире и остановить Сатану, что придавало ей облик *катехона*. Этот образ еще в 1990-е гг. был оживлен митрополитом Санкт-Петербургским и Ладужским Иоанном (Снычевым), а в течение последних 20 лет получил популярность в церковных и околоцерковных кругах, причем иной раз он подвергался секуляризации и политизации. В данном контексте Запад связывался с сатанизмом и рисовался «вавилонской блудницей» и даже «синагогой Сатаны» [подробнее см.: Шнирельман 2018/2019; Шнирельман 2021].

Но если ранее подобные идеи все еще ограничивались радикальной средой, удаленной от власти, то в 2022 г. такой дискурс показался пригодным властным структурам. В апреле 2022 г. к образу России как *катехона* обратился патриарх Кирилл, представивший СВО противостоянием России и Запада, открывающим путь Апокалипсису [Розенберг 2022]<sup>8</sup>. В октябре-декабре 2022 г. патриарх продолжил развивать обвинение западной цивилизации в бесовщине и подготовке прихода Антихриста на волне глобализма и «цивилизационного конфликта» [Кирилл 2022а; Кирилл 2022б; Патриаршая проповедь 2022]. А в январе 2023 г. он заявил, что «желание уничтожить Россию будет означать конец мира» [Кирилл 2023а], и

<sup>8</sup> Примечательно, что патриарх ошибочно приписал идею катехона Иоанну Богослову, хотя речь должна идти об апостоле Павле.

его слова снова отсылают к концепции *катехона*. Эта идея не покидала патриарха и позднее. Например, 9 апреля 2023 г. он объяснял, что «нынешняя брань» ведется «против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных», причем Россия «не стремится захватить другие страны, не стремится кого-то себе подчинить» [Кирилл 2023б].

В мае 2022 г. эту идею подхватил А. Дугин, заявивший, что речь идет о борьбе с «цивилизацией Антихриста» в лице «глобалистского Запада». Он прямо писал: «Мы последний Удерживающий, Катехон», «Мы сражаемся против Антихриста» [Дугин 2022а]. А осенью он добавил, что борьба идет с «сатанинской античеловеческой цивилизацией» [Дугин 2022б]. О «сатанизме» Запада в связи с «ниспровержением традиционных ценностей» упомянул и президент В. Путин в своем выступлении 30 сентября 2022 г. по случаю подписания договоров о вхождении ДНР, ЛНР, Запорожской и Херсонской областей в состав России [Подписание договоров 2022]. Но если патриарх понимал под «сатанизмом» гей-парады, то Путин прибавил к этому отказ от «вековых традиций» (что бы это ни означало), а Павлов делал акцент на новых религиозных движениях эпохи Нью Эйдж. Затем на ТВ-канале «Россия-1» патриарху Кириллу предложили назвать президента Украины В. Зеленского антихристом [Суханова 2022]. А недавно известный сектовед Р. Силантьев заявил, что нынешняя власть в Украине опирается на язычество «сатанинского характера» [Алфимов 2023].

Им вторят и более мелкие пропагандисты, которые идут несколько дальше официальных идеологов. Так, в июле 2022 г. бывший донецкий боевик И. Друзь вдобавок к филиппикам по поводу «сатанизма мировых элит» добавил упреки в адрес канцлера Германии О. Шольца в поддержке «деструктивных культов» и заигрывании с масонами. Не упустил он и случая напомнить о том, что евреи ожидают пришествия Антихриста как своего Машиаха и мечтают о строительстве Третьего Храма [Друзь 2022а; Друзь 2022б]. Подобно ему другой блогер, К. Двинский, считает Русь (Москва – Третий Рим) *катехоном*, противостоящим «всемирному царству антихриста» [Двинский 2022]. В начале 2023 г. в рассмотренный дискурс включилась известная певица Вика Цыганова, заявившая о войне с Сатаной [Цыганова 2023]. Идея «сатанизма» не уходит с повестки дня: его в своем выступлении на Совете по межнациональным от-

ношениям при Президенте РФ 19 мая 2023 г. упомянул президент Академии наук Чеченской республики Дж. В. Умаров, указавший на «волю России к упорному сопротивлению сатанизму» и на ее борьбу с «мировым сатанизмом» [Заседание Совета 2023].

Наконец, такой ультраконсерватор, как католический архиепископ Карло Мария Вигано, соглашается видеть в России *катехон* [Именно Москва 2022], хотя ранее он резервировал это место за Дональдом Трампом [Viganò 2020]. А член Изборского клуба, политолог В. Багдасарян секуляризирует это понятие, представляя СССР «русским катехоном», борющимся не с Антихристом, а с капиталистической системой [Багдасарян 2022]. А вот в Беларуси отмечалась попытка объявить «лидером антиглобалистского восстания» и *катехоном* А. Г. Лукашенко [Азарёнок 2022]. Иными словами, представления о «сатанизме» и *катехоне* отличаются большим разнообразием и разительными противоречиями. Похоже, главной целью этой риторики является не поиск рационального объяснения, а нагнетание страстей и повышение эмоционального градуса. Причем в секуляризованной версии «мир Сатаны» представляется «коллективным Западом».

Как «сатанизм» понимался в исторической ретроспективе? Мы уже видели, что в эпоху Средневековья к сатанинскому воинству причисляли сторонников Антихриста и помощников дьявола. В эту компанию попадали и евреи, а с рубежа XVIII–XIX вв. туда стали зачислять и масонов. Тогда эсхатологические идеи использовались католической реакцией против Французской революции и поднятой ею революционной волны в остальной Европе, чему приписывался «сатанинский характер». Именно тогда началось формирование мифа о «жидо-масонском заговоре» [Davies 1988, 67–69; Рогалла фон Биберштайн 2010, 89–97, 172–203; Weitzman 2015, 16–17; Шнирельман 2022, 30–36].

Д. Рэдлес убедительно доказывает, что нацисты тоже видели свое движение в апокалиптических тонах. В 1920-х гг. их пугало падение рождаемости, они опасались «американизации», переживали по поводу упадка традиционной семьи и семейных ценностей, боялись утраты суверенитета и колониальной зависимости, их страшила угроза истребления. Веймарский период они описывали как беспорядок и хаос. Главную угрозу они видели со стороны евреев, масонов и иезуитов, и «Протоколы сионских мудрецов» служили

им апокалиптическим текстом. Наставник Гитлера Дитрих Эккарт в своей книге «Большевизм от Моисея до Ленина» видел в Первой мировой «религиозную войну» между светом и тьмой, Христом и Антихристом. Там было много ссылок на антисемитскую литературу, а также на Ветхий Завет и Талмуд. Гитлер называл Ветхий Завет «сатанинской книгой», «книгой вражды». После выхода из тюрьмы в 1925 г. он объявил борьбу с «сатанинской властью», приведшей Германию к несчастьям, и призывал очищаться от иноземных идей, включая чуждые идеи в христианстве. А Геббельс видел разрушительную сатанинскую силу в «еврейском большевизме», и нацисты считали, что демонической Россией руководили еврей-сатанисты [Redles 2005].

Р. Штейгман-Голл тоже обращал внимание на рассуждения Эккарта об апокалипсисе и Геббельса о дьявольской сущности евреев, что требовало от арийцев бескомпромиссной борьбы с ними [Steigmann-Gall 2003, 19–21]. Для нацистов все мировое зло концентрировалось в евреях, и спасение человечеству могла принести только Германия. Все это воспринималось в религиозных тонах, и не случайно во время сожжения книг в Берлине 10 мая 1933 г. в речи ораторов было много религиозных терминов: «священный», «праведный», «вера», «молитва» и пр. В сожжении книг видели символ окончания одной эпохи и начало новой, «возрождение немецкого народа» [Vondung 2000, 169, 175–176]. В любом случае понятие «сатанизм» широко использовалось в нацистской пропаганде как ключевое слово «языка поношения» и как объяснение империалистической войны, а в конечном счете и геноцида. Примечательно, что все это находит продолжение в современной экстремистской конспирологической и миллениалистской идеологии, призывающей защищать «арийцев» от «нашествия меньшинств» [об этом см.: Wilson 2022].

В начале XX в. некоторые российские авторы тоже начали рассматривать конфронтацию России с Западом как исполнение эсхатологических пророчеств. Тогда один из них рисовал помощником Антихриста некий тройственный союз из «отступников» (т.е. протестантов), иудеев и мусульман, «тайну беззакония» связывал с восстановленной «германо-римской державой», а Запад изображал попавшим под «иго иудеев». При этом говорилось о некотором ослаблении православия, но в то же время

утверждалось, что именно оно удерживает мир от прихода Антихриста [О последних временах 1902]. Детальную разработку эти идеи получили в книге иеромонаха Пантелеимона «Начало и конец нашего земного мира», впервые вышедшей в 1903 г. [Начало и конец 1904]<sup>9</sup>. В начале 1930-х гг. основатель Русской Православной Церкви за рубежом (РПЦЗ) митрополит Антоний (Храповицкий, 1863–1936) был убежден в том, что костяк масонства составляли евреи. А в масонстве он видел «сатанинское учение» и тайную мировую интернациональную революционную организацию «для борьбы с Богом» и установления мирового господства. Даже в большевиках он видел верных учеников международного масонства [Антоний 2012, 621–624]<sup>10</sup>. В 1934 г. в своем известном докладе Антоний пустился в рассуждения о «жидомасонстве». Революцию в России он понимал в свете учения о борьбе между Христом и Сатаной и называл большевиков «красным антихристом» [Антоний 2012, 623].

Этот дискурс был оживлен в начале 1990-х гг. Тогда причина несчастий неизменно связывалась с властью «чужаков», причем при описании негативных процессов нередко применялась апокалиптическая лексика. Радикальный священник Д. Дудко, пытавшийся после августовского путча осмыслить происходившие вокруг события, упомянул о «сатанинских силах» и приближении конца мира [Дудко 1991]. Даже неудачные экологические эксперименты чиновников и использование церковных зданий для производственных целей подавались тогда как «сатанинские планы» и «сатанинская деятельность» [Яценко 1991; Максимов 1991]. В феврале 1992 г. радикальная газета «День» предоставила слово архиепископу Московской и Каширской истинно православной (катакомбной) церкви Лазарю, который не только отождествил большевиков с масонами, но и обличил Московскую патриархию за компромисс с «сатанинской властью» и «отсутствие благодати». Тогда он заявлял, что в России сама власть готовит приход Антихриста [Лазарь 1992]. Вслед за ним митрополит РПЦЗ Виталий от имени православия как «истинного христианства» обрушился на все прочие религии, назвав их «ересями», принесенными человечеству дьяволом. На этом основании он предрек скорое появление Антихриста, но

<sup>9</sup> Книга была переиздана в постсоветский период [Начало и конец 1995].

<sup>10</sup> По словам М. Хижий, этот доклад писал для митрополита его келейник епископ Григорий (Юрий Граббе) [см.: Хижий 2016].

подчеркнул особое положение России, от которой зависит судьба мира, — вот почему ее ненавидят «сатанисты», поднимающие волну «руссофобии» [Лишь православие 1992]. А вскоре газета «День» напечатала статью митрополита Иоанна (Снычева) «Тайна беззакония», где доказывалось, что евреи с древнейших времен мечтали о «мировом господстве». При этом «удерживающим» Иоанн видел Россию и «православное государство» [Иоанн 1992].

Таких взглядов тогда придерживались монархисты-фундаменталисты, для которых в первой половине 1990-х гг. высшим авторитетом был митрополит Иоанн. Все они стояли на позициях постмилленаризма и принадлежали к его радикальному апокалипсическому крылу, считавшему, что «последние времена» уже наступили. Поэтому они в страхе ожидали скорого прибытия Антихриста и отличались радикальными взглядами. Последние включали антисемитизм и антизападничество, которые оправдывались борьбой с «сатанинскими силами», постоянно пытающимися покончить с Россией. Россия же представлялась оплотом «истинного христианства», тогда как католицизм и протестантизм обвинялись в службе «сатанинским силам» в лице Всемирного совета церквей и экуменизма. В этих кругах распространялись идеи о «религиозной войне», о «ритуальном убийстве императора», о мировом предназначении России быть «удерживающим» и о коварных врагах, стремившихся убрать «удерживающего» и расчистить дорогу Антихристу. Всё это приводили в доказательство неизбежной конфронтации России с Западом, уже попавшим во власть «сатанинских сил». Говорилось о «тайном мировом правительстве», поставившем себе на службу глобализацию и экуменизм. Такие взгляды излагались не только в национально-патриотической прессе, но и в объемных книгах популярных в этих кругах авторов (С. Фомин, О. Платонов, Ю. Воробьевский и др.) [Шнирельман 2017]. По словам диакона А. Кураева, еще в конце 1990-х гг. одна попадьа исполняла песню о борьбе с сатанизмом, исходящим с Запада [Кураев 2023].

В течение последних 15–20 лет национал-патриотическая газета «Русский вестник» продолжала пугать читателя наступлением «последних времен», приходом Антихриста и ожесточенной борьбой «сатанинских сил» против России, но прежде всего против Православной церкви [Пророк 2011]. Это неизбежно сопровождалось конспирологическими рассуждениями о подрывной деятельности

«тайных организаций» и «сионистов», о мировых амбициях «иудеев-талмудистов» [Платонов 2011; Катасонов 2011; о критике таких взглядов см.: Шнирельман 2022].

Пророчества православных деятелей XIX в. и особенно XX в. неизменно ставили судьбу мира в зависимость от судьбы России, где только и сохранялось истинное христианство. В свете апокалипсических представлений все это выглядело закономерным, так как «жиды и масоны» изображались «служителями Сатаны», поклонниками «грядущего антихриста», уже подчинившими Запад и замыслившими уничтожить стоявшее на их пути православное царство. А русский народ оказывался слабосильным, несамостоятельным, легкой «жертвой соблазна», неспособной удержать Россию от напасти при отсутствии крепкой царской власти.

Все эти идеи содержались в известной антологии С. Фомина, где большое внимание уделялось знамениям, указывающим на скорый приход Антихриста, причем многие такие знамения связывались с деятельностью евреев. Для обсуждения знамений Фомин добавил во второе издание книги новый раздел, озаглавленный «Тайна беззакония» и целиком посвященный зловередной деятельности врагов Церкви, включая евреев и масонов. Дополнительные аргументы, направленные против масонов и евреев, появились и в других разделах книги. В частности, там содержалось сделанное русскими священниками в 1918 г. заявление о том, что после революции Россия подчинилась «еврейско-масонским организациям», будто бы готовившим приход «антихриста в виде интернационального царя» [Фомин 1994, 197].

Правда, идя навстречу пожеланиям богословов, в данное издание Фомин вставил упоминание о высокой религиозности евреев, за что они были любезны Богу, а также о том, что из евреев происходили как Богоматерь, так и пророки вкупе с первыми христианскими святыми и мучениками. Однако тут же среди евреев он обнаружил множество богоборцев, а в иудаизме усмотрел «сатанизм», включавший гремучую смесь из «Моисеева закона, Талмуда и Каббалы». В этом ему виделось «извращение Моисеева закона» и «поклонение Сатане», что намеренно было сделано «вождями и учителями Израиля», чтобы ввести еврейский народ в заблуждение. Мало того, утверждалось, что иудеи начали поклоняться «князю тьмы» еще до прихода Иисуса [Фомин 1994, 327–336].

Отсылка к именно этому эсхатологическому дискурсу давалась кремлевской пропагандой в 2022 г., когда Россию снова начали изображать *катехоном*. Но если главным оппонентом России как *катехона* здесь представлялся уже захваченный сатанинскими силами Запад, то радикальные нарративы объясняли, что сам Запад находится под управлением евреев, как это недвусмысленно подчеркивалось, например, в антологии Фомина [Фомин 2002]. Председатель Совбеза Н. Патрушев выразился более завуалированно: «американское государство – это лишь оболочка для конгломерата огромных корпораций, которые правят страной и пытаются владеть над миром», причем речь идет об «элите бизнесменов, которые себя не связывают ни с одним государством» [Цепляев 2023].

По сути, такая картина мира основывается на двух аргументах: один – религиозно-догматический, связывающий Антихриста с коленом Дановым, другой – социальный, подчеркивающий роль еврейских банкиров, даже если они скрываются под маской транснациональных корпораций. Первый аргумент распространен в церковных и околоцерковных кругах [Шнирельман 2017], и именно к нему отсылает идея «сатанизма». А второй аргумент в особенности полюбился секулярным российским пропагандистам. Вот, например, что пишет журналист В. Большаков, когда-то начинавший свою карьеру советским борцом с «международным сионизмом»:

Конечно, не только на базе Ветхого Завета произошло слияние американского истеблишмента и его финансового капитала с еврейским «передвижным государством». Со времен исхода евреев из разгромленного киевским князем Святославом Хазарского каганата, где они сумели поставить местных каганов под свой контроль и захватить власть, сионисты веками внедряли это передвижное псевдогосударство и свою химерическую цивилизацию в самые мощные империи Европы, включая Россию, стремясь поставить их под свой контроль, пока не дошли до берегов Америки. Сращение американского финансового капитала и куда более древнего еврейского капитала, выросшего до глобальных масштабов на ростовщичестве, предопределило их симбиоз в виде некоего Американского каганата на базе общего стремления к мировому господству [Большаков 2022].

«Ростовщичеству» уделила внимание и «Пятая газета», и, хотя ее автор делал вид, что дистанцируется от вопроса национальности, на самом деле речь в его статье шла преимущественно о евреях [Катасонов 2022б].

Нынешняя официальная пропаганда, похоже, не осознает, с какого рода дискурсом она имеет дело. Она ограничивается обвинениями в адрес Запада и демонизацией Украины, но никто не мешает вспомнить и о еврейском факторе, что показал демарш Павлова. Разработки такого рода идей в большом количестве обнаруживаются в радикальном сегменте выходящей в России публицистической литературы. Причем в ультрарадикальном дискурсе постоянно фигурирует Джордж Сорос, а во время пандемии коронавируса вновь выплыли имена Ротшильдов, к которым добавился Билл Гейтс. И вовсе не случайно в октябре 2022 г. в сети распространилась новая антисемитская фальшивка с призывом избавиться от хасидов как «ига служителей Сатаны» [Танов 2022], а в январе 2023 г. появилось упомянутое интервью Патрушева. В свою очередь в 2022 г. в «Пятой газете» были опубликованы рассуждения известного донбасского боевика А. Мозгового о «еврейском фашизме», который якобы и был ответственен за обострение русско-украинских отношений [Мозговой 2022].

#### Литература и источники

- Аввакум 1989 – *Аввакум*. Из «Книги толкований» // Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Кн. Вторая / ред. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев. М.: Худ. литература, 1989. С. 426–440.
- Азарёнок 2022 – *Азарёнок Г.* «Лукашенко – катехон, удерживающий мировое зло, он запирает дверь, в которую рвутся псы ада» // СТБ, 19 июня 2022 г. <https://ctv.by/azaryonok-lukashenko-katehon-uderzhivayushchiy-mirovye-zlo-zapiraet-dver-v-kotoruyu-rvutsya-psy-ada> (дата обращения: 25.11.2022).
- Алфимов 2023 – *Алфимов В.* Украина создает новую религию – бандерозычество // Комсомольская правда. 2023. 16 января.
- Антоний 2012 – *Антоний, митр.* Окружное послание Собора архиереев Русской Православной Церкви За границей ко всем верным чадам Русской Православной Церкви, в рассеянии сущим // Митрополит Анто-

- ний (Храповицкий). Сила православия. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. С. 621–624.
- Артемьева 1998 – *Артемьева Т. В.* Идея истории в России XVIII века. СПб.: Альманах «Философский век», 1998. 267 с.
- Архипова 2010 – *Архипова А. С.* \*Последний «царь-избавитель»: советская мифология и фольклор 20–30-х гг. XX в. // Антропологический форум. 2010. № 12. С. 1–30. Online: [https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12\\_online\\_arkhipova.pdf](https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_arkhipova.pdf)
- Багдасарян 2022 – *Багдасарян В.* Советский Катехон и всемирно-исторические последствия его гибели // Изборский клуб. 20 апреля 2022 г. <https://izborsk-club.ru/22670> (дата обращения: 25.04.2022).
- Беляев 1898 – *Беляев А. Д.* О безбожии и антихристе. Подготовка, признаки и время пришествия антихриста. Сергиев Посад: Тип. А. И. Снегиревой, 1898. Ч. 1. 1034 с.
- Бессонов 2014 – *Бессонов И. А.* Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. 333 с.
- Богословский 1885 – *Богословский М.* Человек беззакония // Православный собеседник. 1885. Июль. С. 261–297.
- Большаков 2022 – *Большаков В.* Размышления у «красной черты» // Русский вестник. 2022. 14 января. <http://www.rv.ru/content.php3?id=14103> (дата обращения: 10.05.2023).
- Борьба с сатанизмом 2022 – Борьба с сатанизмом как главная цель «СВО» // Радио Свобода. YouTube. 27 октября 2022 г. <https://www.youtube.com/watch?v=lipyLorHhBA>
- В аппарате Совбеза РФ 2022 – В аппарате Совбеза РФ считают все более насущным проведение «десатанизации» Украины // ТАСС. 25 октября 2022 г. <https://tass.ru/politika/16150577> (дата обращения: 26.10.2022).
- Виноградов 1887 – *Виноградов Н. И.* О конечных судьбах мира и человека. Критико-эзегетическое и догматическое исследование. М.: Университетская типография (М. Каткова), 1887. 311 с.
- Волкова 2022а – *Волкова Т.* Зазеркалье // Пятая газета. 2022. 8 февраля. С. 3; 22 февраля. С. 2–3; 1 марта. С. 2–3; 8 марта. С. 2–3; 15 марта. С. 2; 22 марта. С. 2–3; 29 марта. С. 2–3; 5 апреля. С. 3–4; 12 апреля. С. 2–3; 19 апреля. С. 3–4; 10 мая. С. 3; 17 мая. С. 2–3; 24 мая. С. 2–3; 31 мая. С. 2–3; 7 июня. С. 2–3; 14 июня. С. 3; 21 июня. С. 3; 5 июля. С. 2; 19 июля. С. 2; 26 июля. С. 2; 30 августа. С. 2; 20 сентября. С. 7; 4 октября. С. 3; 18 октября. С. 2–3; 25 октября. С. 4; 8 ноября. С. 4; 20 декабря. С. 2.
- Волкова 2022б – *Волкова Т.* Череди ошибок и унижения // Пятая газета. 2022. 15 февраля. С. 3.
- Волкова 2022в – *Волкова Т.* Спецоперация перешла в затяжную стадию. Кто выгодно? // Пятая газета. 2022. 28 июня. С. 2.

- Волкова 2023а – Волкова Т. Действительность и Зазеркалье // Пятая газета. 2023. 17 января. С. 1, 3.
- Волкова 2023б – Волкова Т. Скрытая часть плана // Пятая газета. 2023. 14 февраля. С. 3–4.
- Гатинский 2023 – Гатинский А. Путин уволил из Совбеза автора статьи о «ведьминоме котле» и хасидах // РБК. 20 января 2023 г. <https://www.rbc.ru/politics/20/01/2023/63ca83be9a7947057726254e?from=newsfeed> (дата обращения: 25.01.2023).
- Гинзбург 1912 – Гинзбург С. М. Отечественная война 1812 г. и русские евреи. СПб.: Разум, 1912. 144 с.
- Гревцев 2022 – Гревцев И. Православная Россия против сатанизма // Русский вестник. 2022. 6 мая. <http://www.rv.ru/content.php3?id=14234> (дата обращения: 10.05.2023).
- Гревцев 2023а – Гревцев И. Украина в лапах Сатаны // Русский вестник. 2023. 27 января. <http://www.rv.ru/content.php3?id=14505> (дата обращения: 10.05.2023).
- Гревцев 2023б – Гревцев И. Россия – последний оплот божиего мира // Русский вестник. 2023. 26 февраля. <http://www.rv.ru/content.php3?id=14524> (дата обращения: 10.05.2023).
- Двинский 2022 – Двинский К. Катехон против Антихриста. Вековое противостояние России и Запада // universe-tss, 23 октября 2022 г. <https://universe-tss.su/main/politika/120507-katehon-protiv-antihrista-vekovoe-protivostojanie-rossii-i-zapada.htm> (дата обращения: 25.10.2022).
- Деревенский 2000 – Учение об антихристе в древности и средневековье / сост. Б. Г. Деревенский. СПб.: Алетейя, 2000. 520 с.
- Деркачёв 2022 – Деркачёв С. Ростовский учёный заявил о дефиците мужского воспитания в России // donnews, 15 ноября 2022 г. <https://www.donnews.ru/rostovskiy-uchenyy-zayavil-o-defitsite-muzhskogo-vozpitaniya-v-rossii> (дата обращения: 10.05.2023).
- «Десатанизация» Украины 2022а – «Десатанизация» Украины. Религиозная перезагрузка РФ. Исмагилов обратился к мусульманской общине // Freedom\*. YouTube. 27 октября 2022 г. <https://www.youtube.com/watch?v=JK2YMHQ6xRk>
- «Десатанизация» Украины 2022б – «Десатанизация» Украины: как Путин объявил войну антихристу // Дождь\*. YouTube. 31 октября 2022 г. <https://www.youtube.com/watch?v=2O-oX961erg>
- «Десатанизация» Украины 2022в – «Десатанизация» Украины. Грехи Кремля вылазят наружу // Freedom\*. YouTube. 4 декабря 2022 г. <https://www.youtube.com/watch?v=B734LPOXVDE>
- Десатанизация на ТВ 2022 – Десатанизация на ТВ: как пропагандисты борются с Сатаной и при чем тут сериал «Друзья»? // Дождь\*. YouTube. 1 ноября 2022 г. <https://www.youtube.com/watch?v=rUilVLBGzOA>

- Дрожжин 2022 – *Дрожжин Г. Г.* О соотношении сил // Пятая газета. 2022. 15 февраля. С. 5.
- Друзь 2022а – *Друзь И.* История мира в свете библейских пророчеств // Русский путь. 2022. 5 июля. <http://rossiyplyus.info/26657-26/#more-26657> (дата обращения: 25.10.2022).
- Друзь 2022б – *Друзь И.* Канцлер масонства и русофобии // РЕН-ТВ. 2022. 20 июля. <https://ren.tv/blog/igor-druz/1002017-kantsler-masonstva-i-rusofobii> (дата обращения: 25.10.2022).
- Дугин 2022а – *Дугин А.* Мы воюем с цивилизацией Антихриста. спасти мир от глобалистского Запада // Завтра (блоги и сообщества). 2022. 4 мая. [https://zavtra.ru/blogs/mi\\_voyuem\\_s\\_tcivilizatciej\\_antihrista](https://zavtra.ru/blogs/mi_voyuem_s_tcivilizatciej_antihrista) (дата обращения: 28.10.2022).
- Дугин 2022б – *Дугин А.* Война ангелов и бесов // Катехон. 2022. 27 октября. <https://katehon.com/ru/article/voyna-angelov-i-besov> (дата обращения: 28.10.2022).
- Дудко 1991 – *Священник Дм. Дудко.* Попытка осмыслить // День. 1991. № 23. С. 5.
- Заседание Совета 2023 – Заседание Совета по межнациональным отношениям // kremlin.ru. 2023. 19 мая. <http://kremlin.ru/events/president/news/71165> (дата обращения: 20.05.2023).
- Земинский 2022 – *Земинский П.* Чего не сказал президент // Пятая газета. 2022. 11 октября. С. 3.
- Иванов 2022 – *Иванов А.* Совбез, десатанизация Украины и разгневанные хасиды // Русская народная линия. 2022. 31 октября. [https://ruskline.ru/opp/2022/10/31/sovbez\\_desatanizaciya\\_ukrainy\\_i\\_razgnevannye\\_hasidy](https://ruskline.ru/opp/2022/10/31/sovbez_desatanizaciya_ukrainy_i_razgnevannye_hasidy) (дата обращения: 02.11.2022).
- Именно Москва 2022 – «Именно Москва, Третий Рим, сегодня принимает на себя роль Катехона». Бывший Апостольский нунций (посол Ватикана) в США архиепископ Карло Мария Вигано поддержал Россию и её лидера – Владимира Путина // Русская народная линия. 2022. 9 марта. [https://ruskline.ru/news\\_rl/2022/03/09/imenno\\_moskva\\_tretij\\_rim\\_segodnya\\_prinimaet\\_na\\_sebya\\_rol\\_katehona](https://ruskline.ru/news_rl/2022/03/09/imenno_moskva_tretij_rim_segodnya_prinimaet_na_sebya_rol_katehona) (дата обращения: 25.10.2022).
- Иоанн 1992 – *Иоанн, митр. Санкт-Петербургский и Ладожский.* Тайна беззакония // День. 1992. 25–31 октября. С. 4.
- Кантор 2008 – *Кантор В. К.* Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М.: РОССПЭН, 2008. 541 с.
- Катасонов 2011 – *Катасонов В. Ю.* Очередной съезд Бильдербергского клуба // Русский вестник. 2011. № 14. С. 7.
- Катасонов 2022а – *Катасонов В. Ю.* «Великая перезагрузка» – конец истории? Ответы находим в Откровении Иоанна Богослова // Русский

- вестник. 2023. 23 февраля. <http://www.rv.ru/content.php3?id=14148> (дата обращения: 10.05.2023).
- Катасонов 2022б – Катасонов В. Ю. От Данте до Достоевского. Тема ростовщичества в мировой художественной литературе // Пятая газета. 2022. 2 августа. С. 7.
- Кирилл 2022а – Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на пленарном заседании XXIV Всемирного русского народного собора // Русская православная церковь. 2022. 25 октября. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5971182.html> (дата обращения: 28.10.2022).
- Кирилл 2022б – Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы // Русская православная церковь. 2022. 22 декабря. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5985883.html> (дата обращения: 25.12.2022).
- Кирилл 2023а – Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Крещения Господня после Литургии в Богоявленском кафедральном соборе в Москве // Русская православная церковь. 2023. 19 января. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5997552.html> (дата обращения: 25.01.2023).
- Кирилл 2023б – Святейший Патриарх Кирилл: Россия стремится сохранить свою самобытность, свою веру, свою систему ценностей // Православие.ру (Москва). 10 апреля 2023 г. <https://pravoslavie.ru/152984.html> (дата обращения: 10.05.2023).
- Крашенинникова 2022 – Крашенинникова В. США готовятся к большой войне с Россией // Пятая газета. 2022. 26 июля. С. 3.
- Кураев 2022 – Кураев А\*. Путин на Валдае, «десатанизация», Хеллоун и запретная пропаганда / Вдох-Выдох // Ходорковский.live. YouTube. 28 октября 2022 г. <https://www.youtube.com/watch?v=3-OGcV1aL8M> (дата обращения: 2.11.2022).
- Кураев 2023 – «Это финальная стадия процесса милитаризации православия» / «Поживем – увидим» с Андреем Кураевым // Новая газета Европа\*. 2023. 6 марта. <https://www.youtube.com/watch?v=v8IV-G-VhIs> (дата обращения: 6.03.2023).
- Лазарь 1992 – Владыка Лазарь. «Взять на себя грехи мира» // День. 1992. 2–8 февраля. № 5. С. 3.
- Ларина 2022 – Ларина К.\* Путин собирается воевать с сатаной // Фабрика новин. YouTube. 28 октября 2022 г. <https://www.youtube.com/watch?v=T-tUYX84M0Rc> (дата обращения: 2.11.2022).
- Леонтьев 1996 – Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. М.: Республика, 1996. 798 с.
- Лишь православие 1992 – Лишь православие излучает любовь // День. 1992. 11–17 октября. № 41. С. 5.

- Максимов 1991 – Максимов А. Кошунство // Русский вестник. 1991. № 18. С. 12.
- Максимова 2023 – Максимова К. Маг на службе ФСБ. Как пропаганда использует «экстрасенсов» в политических ток-шоу // The Insider\*. 26 февраля 2023 г. <https://theins.ru/obshestvo/259108> (дата обращения: 15.03.2023).
- Медведев 2022а – Медведев рассказал, за что и против кого воюет Россия // Ведомости. 2022. 4 ноября. <https://www.vedomosti.ru/politics/news/2022/11/04/948871-medvedev> (дата обращения: 05.11.2022).
- Медведев 2022б – Медведев дал новое объяснение войны: борьба с Сатаной. Что с ним происходит? // Русская служба Би-би-си. 4 ноября 2022 г. <https://www.bbc.com/russian/news-63506765> (дата обращения: 5.11.2022).
- Михалков 2022 – Выступление Никиты Михалкова на Форуме педагогов Подмоскovie // 360tv.ru. YouTube. 25 августа 2022 г. <https://www.youtube.com/watch?v=lPrdKpov4tc> (дата обращения: 2.11.2022).
- Мозговой 2022 – Цитаты из записей комбрига Алексея Мозгового // Пятая газета. 2022. 24 мая. С. 1.
- Мономенова 2022 – Мономенова М. Хабадский скандал от Совбеза РФ // Русский вестник. 2022. 21 ноября. <http://www.rv.ru/content.php3?id=14421> (дата обращения: 10.05.2023).
- На войне можно убивать 2022 – На войне можно убивать // Популярная политика. YouTube. 4 ноября 2022 г. <https://www.youtube.com/watch?v=M2hLEkEj-ug> (дата обращения: 5.11.2022).
- Начало и конец 1904 – Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. Ч. 1–2. Изд. 2-е. СПб.: И. Л. Тузов, 1904. Ч. 1. 225 с.; ч. 2. 236 с.
- Начало и конец 1995 – Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. Изд. группа Свято-Троице-Серафимо-Дивеевского женского монастыря «Скит», 1995. 331 с.
- Носырев 2011 – Носырев И. Н. Русский церковный раскол XVII века как милленаристское движение // Вестник МГУ. Сер. 8. История. 2011. № 1. С. 35–53.
- Носырев 2015 – Носырев И. Н. Русский раскол XVII века как милленаристское движение. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М.: МГУ, 2015. 201 с.
- О последних временах 1902 – О последних временах по Откровению св. Иоанна Богослова. СПб.: Тип. Дома призрения малолетних бедных, 1902. 107 с.
- Патриаршая проповедь 2022 – Патриаршая проповедь после Литургии в Георгиевском кафедральном соборе г. Владикавказ // Русская

- православная церковь. 2022. 13 ноября. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5976188.html?fbclid=IwAR3O27gy0raMsTh6YcXrqR5ymSL1ZbsxN-jPbMvfiB6sO4sQdT4hWx7orcVQ> (дата обращения: 05.11.2022).
- Перунович 2022 – *Перунович Л.* Используя порок и патологию. Сатанизм как тайное оружие закулисной власти // Русский вестник. 2022. 23 февраля. <http://www.rv.ru/content.php3?id=14142> (дата обращения: 10.05.2023).
- Платонов 2011 – *Платонов О.* Мировая катастрофа: глобализм и НАТО // Русский вестник. 2011. № 14. С. 6–7.
- Подписание договоров 2022 – Подписание договоров о принятии ДНР, ЛНР, Запорожской и Херсонской областей в состав России // Президент России. 30 сентября 2022 г. <http://kremlin.ru/events/president/news/69465> (дата обращения: 02.10.2022).
- Пророк 2011 – Пророк в своем Отечестве // Русский вестник. 2011. № 14. С. 1.
- Рогалла фон Биберштайн 2010 – *Рогалла фон Биберштайн Й.* Миф о заговоре: философы, масоны, евреи, либералы и социалисты в роли заговорщиков. СПб.: Изд-во им. Н. И. Новикова, 2010. 397 с.
- Розенберг 2022 – *Розенберг В.* Патриарх Кирилл связал противостояние России и Запада с Апокалипсисом // Лента.Ру. 7 апреля 2022 г. <https://lenta.ru/news/2022/04/07/apocalypto/> (дата обращения: 28.10.2022).
- Романов 2022а – *Романов И.* Сагана взмахнул крылами. Преступная встреча готовится под грохот войны // Русский вестник. 2022. 22 февраля. <http://www.rv.ru/content.php3?id=14137> (дата обращения: 10.05.2023).
- Романов 2022б – *Романов И.* Антихристовы люди и «канун войны» // Русский вестник. 2022. 24 марта. <http://www.rv.ru/content.php3?id=14175> (дата обращения: 10.05.2023).
- Романов 2022в – *Романов И.* Лучшие в аду против дьявола // Русский вестник. 2022. 3 ноября. <http://www.rv.ru/content.php3?id=14417> (дата обращения: 10.05.2023).
- Светин 2022 – *Светин Д.* (1+1) = – 2? Казахстан готов пойти по пути Украины? // Пятая газета. 2022. 24 мая. С. 4.
- Секты 2022 – Секты. Ловцы душ человеческих // Вести 24. 6 ноября 2022 г. 12.06–13.00.
- Соловьев 2023 – «Мы переходим из режима “СВО” в режим “Священная война”» – В. Соловьев // ДНР. 21 января 2023 г. <https://dnr-news.ru/society/2023/01/21/216763.html> (дата обращения: 25.01.2023).
- Суханова 2022 – *Суханова О.* На канале «Россия-1» призвали официально признать Зеленского антихристом // Общественная служба новостей. 4 декабря 2022 г. <https://www.osnmedia.ru/obshhestvo/na-kanale-rossiya-1-zayavili-o-svyazi-zelenskogo-s-antihristom/> (дата обращения: 05.11.2022).

- Танов 2022 – *Танов М.* Речь раввина Менахема Шнеерсона // Проза.ру. 20 октября 2022 г. [https://proza.ru/2022/10/20/1268?fbclid=IwAR3aouZX-zWFmQgNlpWlM0uNVd1aN8\\_OeVpqtOf1DlStPvzuufc67gTwBal4](https://proza.ru/2022/10/20/1268?fbclid=IwAR3aouZX-zWFmQgNlpWlM0uNVd1aN8_OeVpqtOf1DlStPvzuufc67gTwBal4) (дата обращения: 30.12.2022).
- Трахтенберг 1998 – *Трахтенберг Д.* Дьявол и евреи. М.: Гешарим, 1998. 293 с.
- Фейгин 2022 – *Фейгин М.\** Как арестуют Путина, оккультизм в Кремле, Караулов и Собчак, роль Чемезова и Пригожина // И Грянул Грэм. YouTube. 5 ноября 2022 г. <https://www.youtube.com/watch?v=cZ1ubQ9KgO4>
- Феодор 1916 – *Феодор, архим.* Исследование Апокалипсиса. Сергиев Посад: Богословский вестник, 1916. 623 с.
- Феофан 1881 – *Феофан, еп.* Отступление в последние дни мира // Душеполезные размышления. 1881. Вып. 7. С. 9–14.
- Фомин 1994 – *Фомин С. В.* Россия перед Вторым пришествием. Материалы к очерку русской эсхатологии. 2-е, изд., доп. М.: Родник, 1994. 508 с.
- Фомин 2002 – *Фомин С. В.* Россия перед Вторым пришествием. Материалы к очерку русской эсхатологии. 3-е изд., испр. и доп. Т. 1–2. М.: Общество Святителя Василия Великого, 2002. Т. 1. 559 с.; т. 2. 741+1 с.
- Хижий 2016 – *Хижий М.* Архиепископ Антоний (Храповицкий) и евреи. Выступление на 23-й ежегодной международной конференции по иудаике. Москва, 31 января – 2 февраля 2016 г.
- Цепляев 2023 – *Цепляев В.* «Россию хотят превратить в Московию». Николай Патрушев – о Западе и Украине // АиФ. 2023. 10 января. № 1–2. [https://aif.ru/politics/world/rossiyu\\_hotyat\\_prevratit\\_v\\_moskoviyu\\_nikolay\\_patrushev\\_o\\_zapade\\_i\\_ukraine](https://aif.ru/politics/world/rossiyu_hotyat_prevratit_v_moskoviyu_nikolay_patrushev_o_zapade_i_ukraine) (дата обращения 10.03.2023).
- Цыганова 2023 – Бывшая звезда шансона превратилась в обезумевшую пропагандистку. 5 марта 2023 г. <https://www.youtube.com/watch?v=WS0k0bGHJs> (дата обращения: 10.03.2023).
- Чистов 1967 – *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука, 1967. 341 с.
- Шнирельман 2017 – *Шнирельман В. А.* Колено Даново: эсхатология и антисемитизм в современной России. М.: ББИ, 2017. 617 с.
- Шнирельман 2018/2019 – *Шнирельман В. А.* «Катехон» как ключ к русскому православному национализму // Страницы. 2018/2019. Т. 22. № 3. С. 387–409.
- Шнирельман 2021 – *Шнирельман В. А.* «Катехон»: от религии к национализму и конспирологии в современной России // Религия и национализм / под ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. М.: ББИ, 2021. С. 135–157.
- Шнирельман 2022 – *Шнирельман В. А.* Удерживающий: от Апокалипсиса к конспирологии. М.: Нестор-История, 2022. 424 с.

- Яковенко 2022 – Яковенко И.\* В России захотели «десатанизации» Украины // 24 канал. YouTube. 25 октября 2022 г. <https://www.youtube.com/watch?v=kRoKToQT6KY> (дата обращения: 5.11.2022).
- Яценко 1991 – Яценко Н. До песен ли Каневским горам // Русский вестник. 1991. № 16. С. 2.
- Boyer 1992 – Boyer P. When time shall be no more: prophecy belief in modern American culture. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1992. 468 p.
- Cherniavsky 1966 – Cherniavsky M. The Old Believers and the New religion // Slavic Review. 1966. Vol. 25. No. 1. P. 1–39.
- Cohn 1970 – Cohn N. The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. Oxford: Oxford Univ. Press, 1970. 416 p.
- Davies 1988 – Davies A. T. Infected Christianity: a study of modern racism. Kingston and Montreal: McGill-Queen's Univ. Press, 1988. 176 p.
- Friesen 2006 – Friesen S. Sarcasm in Revelation 2–3: Churches, Christians, True Jews, and Satanic Synagogues // The reality of Apocalypse: rhetoric and politics in the book of Revelation / ed. David L. Barr. P. 127–144. Barr. Leiden: Brill, 2006. 306.
- Gow 1995 – Gow A. C. The Red Jews: anti-Semitism in an Apocalyptic age, 1200–1600. Leiden: E. J. Brill, 1995. 420 p.
- Gow 1998 – Gow A. C. Jewish shock-troops of the Apocalypse: Antichrist and the end, 1200–1600 // Journal of Millennial Studies. 1998. Vol. 1. No. 1. P. 1–19.
- Heretz 2008 – Heretz L. Russia on the eve of modernity. Popular religion and traditional culture under the last Tsars. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 280 p.
- McGinn 1979 – McGinn B. Visions of the end. Apocalyptic traditions in the Middle Ages. New York: Columbia Univ. Press, 1979. 390 p.
- McGinn 1994 – McGinn B. Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil. New York: HarperCollins Publishers, 1994. 369 p.
- McGinn 2002 – McGinn B. Wrestling with the Millennium: Early Modern Catholic Exegesis of Apocalypse 20 // Imaging the end. Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America / eds. Abbas Amanat, Magnus T. Bernhardsson. London: I. B. Taurus, 2002. P. 148–167.
- Redles 2005 – Redles D. Hitler's millennial Reich: apocalyptic belief and the search for salvation. New York: New York University, 2005. 272 p.
- Schmitt 2006 – Schmitt C. The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum. New York: Telos Press Publishing, 2006. 372 p. (Первое издание этой книги вышло в Германии в 1950 г.).
- Steigmann-Gall 2003 – Steigmann-Gall R. "The Holy Reich": Nazi conceptions of Christianity, 1919–1945. New York: Cambridge University Press, 2003. 312 p.

- Viganò 2020 – Viganò Warns Trump of GLOBAL-GREAT-RESET: Deep Church and Katechon. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=VefowC0TUu8> (дата обращения: 5.11.2022).
- Vondung 2000 – *Vondung K.* The apocalypse in Germany. Columbia and London: University of Missouri Press, 2000. 437 p.
- Weitzman 2015 – *Weitzman M.* Jews and Judaism in the Political Theology of Radical Catholic Traditionalists. The Vidal Sassoon International Center of the Study of Antisemitism // Analysis of current trends in antisemitism. No. 38. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 2015. 45 p.
- Wilson 2022 – *Wilson A. F.* Retreat to the future. The role of Apocalyptic thoughts in current ethnocultural extremism // Extremism, society and the state / ed. G. Loperfido. New York: Berghahn Books, 2022. P. 129–147.
- Yarbro Collins 1986 – *Yarbro Collins A.* Vilification and Self-Definition in the Book of Revelation // Harvard Theological Review. 1986. Vol. 79. No. 1–3. P. 308–320.

## Apocalypse and Jews

### Victor Shnirelman

Institute of Slavic Studies, Institute of Ethnology and Anthropology  
Russian Academy of Sciences  
Moscow, Russia  
DSc in History, Chief Researcher

ORCID: 0000-0001-8469-6583

Leninsky Avenue, 32 A  
Moscow, 119991, Russia  
Tel.: +7 (495) 938-00-19  
E-mail: shnirv@mail.ru

The research was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation, project № 23-28-00796 “Catalog-Index of narratives and motifs about the Holocaust (based on materials from field work, social media and the media)”, <https://rscf.ru/project/23-28-00796/>

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.3

**Abstract.** A Christian eschatological discourse, containing anti-Semitic connotations, revolves around three main figures: the Antichrist, the last emperor, and a restrainer known as *Katekhon*. Additionally, Satanism is also explored within this discussion. In my analysis, I examine how Jews have been

portrayed in this extensive discussion over the past two millennia. This study holds significance as anti-Semitism still persists, warranting an examination of the anti-Semitic accusations within an eschatological conversation. My research primarily focuses on religious texts from the medieval and modern periods, with particular attention given to radical perspectives embraced by clergy and laypeople. While the views regarding the Antichrist vary greatly, there is a persistent belief that he originates from the tribe of Dan, which has served as a foundation for Judeophobia. The concept of the last emperor was prevalent in medieval Europe but not widely accepted in Russia. Conversely, the idea of the restrainer (*Katekhon*) gained popularity in Russia during the very late 19<sup>th</sup> century. It was often associated with the Russian Tsar and, following his tragic demise, with either Russia itself, the Russian people, or the Russian Orthodox Church. This viewpoint was revived in post-Soviet Russia, where it was seen as a mission to confront the “Satanic” West. Radicals argue that the West has already fallen under the influence of the Antichrist, i.e., in their view, by the Jews and Freemasons. All these interpretations can be identified within the rhetoric of the struggle against Satanism, which gained popularity in the autumn of 2022.

**Keywords:** *eschatology, Russia, Antichrist, restrainer (Katekhon), Satanism*

## References

- Arkhipova, A. S., 2010, Poslednii “tsar’-izbavitel’”: sovetskaia mifologiiia i fol’klor 20–30 gg. 20 veka [The last “tsar-saver”: the Soviet mythology and folklore of the 20s–30s of the 20<sup>th</sup> century]. *Antropologicheskoye forum*, 12, 1–30. [https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12\\_online\\_arkhipova.pdf](https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_arkhipova.pdf)
- Artem’eva, T. V., 1998, *Ideia istorii v Rossii 18 veka* [An idea of history in Russia of the 18<sup>th</sup> century]. St. Petersburg, Filosofskii vek, 267.
- Bessonov, I. A., 2014, *Russkaia narodnaia eskhatologia: istoria i sovremennost’* [The Russian folk eschatology: history and modernity]. Moscow, Gnozis, 333.
- Boyer, P., 1992, *When time shall be no more: prophecy belief in modern American culture*. Cambridge, Mass, Belknap Press of Harvard University Press, 468.
- Cherniavsky, M., 1966, The Old Believers and the New religion. *Slavic Review*, vol. 25, no. 1, 1–39.
- Chistov, K. V., 1967, *Russkie narodnye sotsial’no-utopicheskie legendy 17–18 vekov* [The Russian folk social-political legends of the 17<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> centuries]. Moscow, Nauka, 341.
- Cohn, N., 1970, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Oxford, Oxford Univ. Press, 416.

- Davies, A. T., 1988, *Infected Christianity: a study of modern racism*. Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press, 176.
- Derevensky, B. G., ed., 2000, *Uchenie ob Antikhriste v drevnosti i srednevekov'e* [A narrative of the Antichrist in classical antiquity and medieval period]. St. Petersburg, Aletea, 520.
- Friesen, S., 2006, Sarcasm in Revelation 2–3: Churches, Christians, True Jews, and Satanic Synagogues. *The reality of Apocalypse: rhetoric and politics in the book of Revelation*, ed. David L. Barr, 127–144. Leiden, Brill, 306.
- Gow, A. C., 1995, *The Red Jews: anti-Semitism in an Apocalyptic age, 1200–1600*. Leiden, E. J. Brill, 420.
- Gow, A. C., 1998, Jewish shock-troops of the Apocalypse: Antichrist and the end, 1200–1600. *Journal of Millennial Studies*, vol. 1, no. 1, 1–19.
- Heretz, L., 2008, *Russia on the eve of modernity. Popular religion and traditional culture under the last Tsars*. Cambridge, Cambridge University Press, 280.
- Kantor, V. K., 2008, *Sankt-Peterburg: Rossiiskaia imperiia protiv rossiiskogo khaosa. K probleme imperskogo soznaniia v Rossii* [Russian empire against the Russian chaos. On the problem of imperial consciousness in Russia]. Moscow, ROSSPEN, 541.
- McGinn, B., 1979, *Visions of the end. Apocalyptic traditions in the Middle Ages*. New York, Columbia Univ. Press, 390.
- McGinn, B., 1994, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. New York, HarperCollins Publishers, 369.
- McGinn, B., 2002, Wrestling with the Millennium: Early Modern Catholic Exegesis of Apocalypse 20. *Imaging the end. Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, eds. Abbas Amanat and Magnus T. Bernhardsson, 148–167. London, I. B. Taurus, 427.
- Nosyrev, I. N., 2011, Russkii tserkovnyi raskol 17 veka kak millenaristskoe dvizhenie [The Russian church schism of the 17<sup>th</sup> century as a millenarian movement]. *Vestnik of Moscow State University*. Serie 8. History, 1, 35–53.
- Nosyrev, I. N., 2015, *Russkii raskol 17 veka kak millenaristskoe dvizhenie* [The Russian schism of the 17<sup>th</sup> century as a millenarian movement]. PhD thesis. Moscow, Moscow State University, 201.
- Redles, D., 2005, *Hitler's millennial Reich: apocalyptic belief and the search for salvation*. New York, New York University, 272.
- Rogalla von Biberstein, J., 2010, *Mif o zagovore: filosofy, masonry, evrei, liberaly i sotsialisty v roli zagovorshchikov* [A myth of a plot: philosophers, Freemasons, Jews, liberals and socialists as plot makers]. St. Petersburg, Publishing House of N. I. Novikov, 397.
- Schmitt, C., 2006, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York, Telos Press Publishing, 372.
- Shnirelman, V. A., 2017, *Koleno Danovo: eskhatologiya i antisemitizm v sovremennoi Rossii* [The tribe of Dan: eschatology and anti-Semitism in contemporary Russia]. Moscow, Biblical-Theological Institute, 617.

- Shnirelman, V. A., 2018/2019, “Katekhon” kak kliuch k russkomu pravoslavnomu natsionalizmu [Katechon as a key to the Russian Orthodox nationalism]. *Stranitsy*, 3, 387–409.
- Shnirelman, V. A., 2021, “Katekhon:” ot religii k natsionalizmu i konspirologii v sovremennoi Rossii [Katechon: from religion to nationalism and conspiracy in contemporary Russia]. *Religiia i natsionalizm* [Religion and nationalism], eds. A. Bodrov and M. Tolstoluzhenko, 135–157. Moscow, Biblical-Theological Institute, 221.
- Shnirelman, V. A., 2022, *Uderzhivaiushchii: ot Apokalipsisa k konspirologii* [The Restrainer: from Apocalypse to conspiracy]. Moscow, Nestor-Istoria, 424.
- Steigmann-Gall, R., 2003, *“The Holy Reich”: Nazi conceptions of Christianity, 1919–1945*. New York, Cambridge University Press, 312.
- Trahtenberg, D., 1998, *Diavol i evrei* [The Devil and the Jews]. Moscow, Gesharim, 293.
- Vondung, K., 2000, *The apocalypse in Germany*. Columbia and London, University of Missouri Press, 437.
- Weitzman, M., 2015, Jews and Judaism in the Political Theology of Radical Catholic Traditionalists. The Vidal Sassoon International Center of the Study of Antisemitism. *Analysis of current trends in antisemitism*, no. 38. Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem, 45.
- Wilson, A. F., 2022, Retreat to the future. The role of Apocalyptic thoughts in current ethnocultural extremism. *Extremism, society and the state*, ed. G. Loperfido, 129–147. New York, Berghahn Books, 194.
- Yarbro Collins, A., 1986, Vilification and Self-Definition in the Book of Revelation. *Harvard Theological Review*, 79, 1–3, 308–320.

*Статья поступила в редакцию 10 февраля 2023 г.*

# Награда праведников и наказание нечестивых в эсхатологической перспективе арамейского таргума Книги пророка Исаяи

**Наталья Владимировна Сидоренко**

Санкт-Петербургский государственный университет,  
Санкт-Петербург, Россия  
Аспирант

ORCID: 0000-0002-8382-291X

Санкт-Петербургский государственный университет,  
филологический факультет, кафедра библеистики  
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11  
Тел.: +7 (904) 619-26-27  
E-mail: nat.vlad.sidorenko@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.4

**Аннотация.** Арамейский таргум Книги пророка Исаяи входит в состав Таргума Ионафана, «официального» таргума книг раздела «Пророки» иудейского канона Библии. Остается дискуссионным вопрос о месте и времени создания этого текста, написанного на литературном западно-арамейском языке и являющегося результатом труда различных переводчиков и редакторов. В процессе создания арамейского текста таргумист трансформировал еврейский оригинал, решая стоявшие перед ним экзегетические задачи. В то время как вопросы датировки таргума Исаяи, его богословские особенности неоднократно становились предметом научных исследований, недостаточно изученными остаются таргумические техники перевода. Целью нашей статьи является рассмотрение приемов, используемых таргумистом при переводе пассажей об участии праведных и нечестивых, а также тех изменений, которым подвергается текст оригинала. Мы показываем, как таргумист при переводе устраняет метонимии, имеющиеся в тексте оригинала, и вводит в текст понятия из языка богословия современной ему эпохи: «утешение» и «награда», ожидающие пра-

ведных; «воздаяние» и «вторая смерть», составляющие участь нечестивых. Отдельно мы останавливаемся на стихах 64:3 и 66:24 таргума Исаяи, отражающих богословские представления, внешне схожие с новозаветными, но в то же время сущностно отличающиеся от них. Важной особенностью текста таргума является мотив противопоставления участи праведных и нечестивых. Перечисленные переводческие и редакторские приемы позволяют таргумисту разработать тему награды праведных и наказания нечестивых в эсхатологической перспективе подробнее, чем это делает еврейский оригинал Книги пророка Исаяи.

**Ключевые слова:** *арамейский язык, библеистика, Книга Исаяи, таргумы, техника перевода, эсхатология*

Гневное обличение погрязших в преступлениях людей – попирающих правду правителей, взяточников, богоотступников, высокомерных и гордых нечестивцев, неправедных судей народа Израиля – безусловно, является одной из центральных тем Книги пророка Исаяи. Этим инвективам противопоставлено обещание избавления для хранящих Закон, обетование справедливого суда над народами и их правителями. Арамейский таргум Книги Исаяи вполне отражает масоретский текст, известный нам по средневековым рукописям, но и одновременно трансформирует этот текст. Перед нами стоит задача показать, что изменения, которые вносит в текст таргумист, направлены, с одной стороны, на замену поэтических метафор и метонимий, присутствующих в оригинале, и, с другой стороны, на дополнение текста богословскими понятиями, распространенными, по-видимому, в эпоху его создания и также нашедшими отражение в новозаветных текстах.

Арамейский таргум Книги пророка Исаяи является частью Таргума Ионафана, который использовался иудейской общиной Вавилонии в I тысячелетии н.э. в качестве «официального» таргума книг раздела «Пророки» иудейского канона Библии. Неизвестно, когда и где был осуществлен этот перевод, ясно только, что он является результатом деятельности различных переводчиков и редакторов [Фомичёва, Битнер 2022, 463]. В 80-х годах XX в. на материале Книги пророка Исаяи Брюсом Чилтоном была выдвинута гипотеза, согласно которой таргум был переведен в конце I в. н.э. – первой по-

ловине II в. н.э. в Палестине, но затем подвергся редактуре в Вавилонии в IV–V вв. [Flescher, Chilton 2011, 181]. Другие исследователи предполагали, что Таргум Ионафана был переведен в Вавилонии, но не на живой иудейский вавилонский арамейский, а на литературный западно-арамейский язык [Фомичёва, Битнер 2022, 463].

В исследованиях таргума Исайи внимание уделялось прежде всего датировке памятника и его богословским особенностям [Chilton 1983]. Так были выделены два «богословских слоя» в тексте таргума. В более раннем слое, связанном с работой таннаев, отражена реакция на разрушение Иерусалима в 70 г. н.э., а именно эсхатологическая программа немедленного восстановления царства Израиля Мессией, сопровождающаяся уничтожением Рима («националистическая эсхатология»). В созданном в эпоху амораев слое отражен трансцендентный взгляд на историю, который принимает существующее положение вещей и ожидает мессианского искупления в космическом масштабе.

Тема конца света включает в себя различные аспекты: апокалиптические бедствия, мессианство, воскрешение мертвых, последний суд, искупление и преображение мира. Мы коснемся лишь одного из них – участи, ожидающей в конце времен праведных и нечестивых. Сперва мы рассмотрим пассажи, связанные с участью праведных, и обусловленные этой темой экзегетические решения таргумиста. Затем мы перейдем к участи нечестивых, а также проанализируем приемы, которые позволяют таргумисту еще более, по сравнению с текстом оригинала, заострить противопоставление участи нечестивых и участи праведных. Ранее этим особенностям текста таргума внимания не уделялось.

## Участь праведных

### Конкретизация эсхатологических ожиданий

Исследователи отмечают, что целью изменений, вносимых в текст таргумистом, является экзегеза – сужение диапазона возможных интерпретаций текста [Flescher, Chilton 2011, 12]. Таким образом, часть экзегетических решений таргумиста была призвана способствовать конкретизации текста: таргумист «чувствует необхо-

димность прояснить значение еврейского текста, так чтобы его содержание понималось читателем вполне определенным образом. Для этого обычно заменяется слово, стоящее в оригинале, или добавляется еще одно слово»<sup>1</sup> [Ribera 1994, 222].

Рассмотрение эсхатологических пассажей в таргуме Исаяи показывает, что для таргума характерна конкретизация эсхатологических ожиданий, замена метафорического, образного языка оригинала более конкретными указаниями на действующих лиц и ожидающую их судьбу. Эту особенность таргума мы проиллюстрируем отрывком Ис 4:2–3, в котором подобные замены произведены очень последовательно<sup>2</sup>.

<p>בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה צִמְחַת יְהוָה לְצַבִּי וּלְכַבֹּד וּפְרֵי הָאָרֶץ לְגֵאוֹן וּלְתַפְאֲרַת לְפָלִיטַת יִשְׂרָאֵל וְהָיָה הַנֶּשְׂאָר בְּצִיּוֹן וְהַנּוֹתָר בִּירוּשָׁלַם קְרוֹשׁ וְאָמַר לוֹ פְּלִי־הַקְּתוּב לַחַיִּים בִּירוּשָׁלַם:</p>	<p>בְּעִדְנָא הַהוּא יְהִי מְשִׁיחָא דִּיּוּי לְסְדָנָא וְלִיקָר וְעַבְדֵי אוּרִיתָא לְרַבּוּ וּלְתוּשְׁבָתָא לְשִׁיבֹת יִשְׂרָאֵל וְיְהִי דִּשְׁתָּאֵר יְתוּב לְצִיּוֹן וְדַעְבַּד אוּרִיתָא יְתַקְיִים בִּירוּשָׁלַם קְדִישׁ יְתָאֵמַר לִיהּ כָּל דְּכַתִּיב בְּחַיִּי עֲלֵמָא יְחַוֵּי בְּנִקְמַת יְרוּשָׁלַם:</p>
<p>В тот день <b>росток Господень</b> явится в красоте и славе, <b>плод земли</b> будет честью и красотой для уцелевшего остатка Израиля. Святыми будут названы <b>оставшиеся обитатели Сиона, уцелевшие жители Иерусалима</b> – все те в Иерусалиме, кто записан в число живых.</p>	<p>Во время то <b>Помазанник Господень</b> будет [поводом для] радости и славы, и <b>исполняющие Закон</b> – для величия и для хвалы остатку Израиля. И будет: <b>оставшийся вернется на Сион и исполнивший Закон утвердится в Иерусалиме</b>; святым будет назван он, всякий, записанный <b>в жизнь вечную, увидит утешение Иерусалима</b>.</p>

В данном отрывке текст таргума незначительно отличается по объему от еврейского оригинала, тема и общий смысл текста также не подверглись существенным изменениям. Однако число отдельных замен и добавлений достаточно велико.

1. «Росток Господень» – «Помазанник Господень».

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод цитат автора статьи. – Н. С.

<sup>2</sup> Здесь и далее в левом столбце – еврейский оригинал текста и русский перевод Российского библейского общества (если не отмечено иное), в правом столбце – арамейский текст таргума Исаяи по [CAL] и наш перевод текста Таргума на русский язык.

2. «Плод земли» – «исполняющие Закон».
3. «Оставшиеся обитатели Сиона» – «оставшийся вернется на Сион».
4. «Уцелевшие жители Иерусалима» – «исполнивший Закон утвердится в Иерусалиме».
5. «Записанные в число живых» – «записанные в жизнь вечную».
6. «В Иерусалиме» – «увидит утешение Иерусалима».

Перечислим переводческие/редакторские техники, которые использовал в данном небольшом отрывке таргумист: п. 1 и 2 – устранение метафор; в п. 3 и 4 – замена обетования «оставшимся обитателям Сиона и уцелевшим жителям Иерусалима» на обетование возвращения («вернутся к Сиону <...> и утвердятся в Иерусалиме»); в п. 5 и 6 употреблены выражения, которые привносят в текст таргума Исайи новые богословские идеи. На этих двух последних выражениях – «жизнь вечная» и «утешение (Иерусалима)» – мы остановимся подробнее и рассмотрим, как они используются в тексте таргума в других контекстах.

### «Жизнь вечная»

Всего в Таргуме Ионафана выражение  $\text{חַיִּי עוֹלָמָא}$  встречается десять раз: 1 Цар 2:06, 25:29, 28:19; Ис 4:03, 58:11; Иез 13:09, 20:11, 13, 21; Ос 14:10. Выше мы рассмотрели использование этого выражение в контексте стиха Ис 4:3, рассмотрим стих Ис 58:11.

<p>וְנָתַתְּ יְהוָה תְּמִיד וְהִשְׁבִּיעַ בְּצַחְצְחוֹת נַפְשְׁךָ וְעֲצָמְתֶיךָ יִחְלִיץ וְהָיִיתָ כְּגַן רְוָה וּכְמוֹצָא מִים אֲשֶׁר לֹא יִכָּזֵב מִיָּמָיו</p>	<p>וְיִדְבְּרִינְךָ יְיָ תְדִירָא וְיִסְבַּע בְּשֵׁנֵי בּוּצְרָתָא נַפְשְׁךָ וְגוּפְךָ יִיחַי בְּחַיִּי עוֹלָמָא וְתִהְיִי נַפְשְׁךָ מְלֵיאָ תַפְנוּ קִין כְּגִינַת שְׁקִיאָ דְמַרְוָא וְכַמְבוּעַ דְּמִיּוּן דְּלֵא פְּסָקִין מוּהֵי</p>
<p>Будет Господь вести тебя всегда, даже на землях иссохших Он даст тебе все, <b>укрепит Он тело твое</b>. Ты станешь как орошенный сад, как неиссякающий источник.</p>	<p>И будет вести тебя Господь постоянно, и удовлетворит во время засухи [сопровождающейся голодом] душу твою, и <b>тело твое будет жить в жизни вечной</b>, и будет душа твоя полна удовольствий [прекрасной пищи], как сад орошенный, политый, и как источник вод, воды которого не иссякают.</p>

В то время как в стихе Ис 4:3 фраза  $\text{כָּל אֲמֵלֶּעַ יִיחַד בִּיתְכֶּךָ}$  («всякий, записанный в жизнь вечную») основана на очень близкой как формально, так и по смыслу фразе  $\text{כָּל־הַכָּתוּב לַחַיִּים}$  («все те, кто записан в число живых»<sup>3</sup>), то в стихе 58:11 выражение «жизнь вечная» неожиданным образом появляется на месте слов  $\text{וְעַצְמֹתַיִךְ יִחְלִיץ}$  в контексте описания угодного Богу поста, которому полностью посвящена глава 58. Как кажется, ничто в содержании самой главы не предопределяет появления этого выражения именно в данном месте, а сами слова «укрепит тело» (букв.: «упрочнит кости») кажутся мало связанными по смыслу с «вечной жизнью». Можно предположить, что упоминание костей показалось таргумисту неясным или же выбивающимся из общего контекста стиха, однако остается открытым вопрос, почему именно в этом месте оказалось выражение «жизнь вечная», которое является также важным новозаветным понятием ( $\zeta\omega\eta\varsigma\ \alpha\iota\omega\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon$ ). Вот лишь несколько примеров.

Ин 6:68      У Тебя слова, дающие **вечную жизнь**.

Деян 13:48   <...> и те, кто был предназначен для **вечной жизни**, уверовали.

Понятие «вечная жизнь» встречается как в синоптических евангелиях, так и в посланиях Павла, в Евангелии и посланиях Иоанна Богослова и книге Откровения [Аупе 1992, 594–609]. Также в Мф 7:14 во фразе «как тесны ворота жизни, узка туда дорога» имеется в виду «вечная жизнь», что видно из употребления этого слова и выражения в псевдоэпиграфах и в раввинистической литературе [Strack, Billerbeck 1922, 464].

### «Утешение»

Перейдем к последнему из разночтений между еврейским и арамейским текстом в стихе 4:3 – прибавлению «увидит утешение Иерусалима» (вместо «в Иерусалиме»). Существительное  $\text{נִחְמָה}$  «утешение» (“consolation” [Jastrow 1903, 896]) встречается в таргуме Исаяи шесть раз (4:3, 8:2, 18:4, 33:20, 41:27, 62:10)<sup>4</sup>. Сравним еврейский и арамейский тексты, рассматривая не стихи целиком, а толь-

<sup>3</sup> Вариант перевода на русский: «все, кто числится среди жителей» [ББИ 2015].

<sup>4</sup> В Таргуме Ионафана всего 14 раз. Помимо перечисленных стихов книги Исаяи, это стихи 2 Цар 23:1, 4; Иер 12:5 (дважды), 31:6, 26; Ос 6:2; Иоиль 2:14.

ко фрагменты, в которых в арамейском тексте употреблено интересное нас слово.

4:3	בִּירוּשָׁלַם в Иерусалиме	בְּנִחְמַת יְרוּשָׁלַם <b>утешение</b> Иерусалима
33:20	עֵינֶיךָ תִּרְאִינָה יְרוּשָׁלַם обрати свой взор на Иерусалим	עֵינֶיךָ יִחַזְקוּ בְּנִחְמַת יְרוּשָׁלַם глаза твои увидят <b>утешение</b> Иерусалима
8:2	וְאֶעֱיֵדָה לִּי ... אֶת־זַכְרֵיהוּ בְּוִי יְבָרְכֵיהוּ И Я призову надежных свидетелей <...> Захарию, сына Иеве́рехии.	וְאֶסְהִיד קִדְמִי ... אֶף כִּין כֹּל בְּנִחְמַתָּא דְאַמְרִית לְאַיְתָאָהּ בְּנוּאַת זַכְרֵיהּ בְּרַ יְבָרְכֵיהּ И свидетельствует передо мной <...> се пришли так же, как все <b>утешения</b> , которые Я обещал принести по пророчеству Захарии, сына Иеварахии.
18:4	אֶשְׁקוּטָה וְאֶבִּיטָה בְּמַלְוִי Я буду смотреть спокойно, в обители Моей пребывая...	אֶנְחָה לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל וְאֶשְׁקִיט לְהוֹן וְאֶתְרַעִי מִמְדוּרָה קִדְשִׁי לְאַטְבָּא לְהוֹן בְּרַכּוֹן וְנִחְמָן אִתִּי לְהוֹן בְּפְרִיעַ Я дам покой народу моему Израилю, и дам им возможность жить в спокойствии, и буду рад от жилища святого моего творить им благо, благословения и <b>утешения</b> принесу на них без промедления.
41:27	רֵאשׁוֹן לְצִיּוֹן Я первым поведал это Сиону...	פְּתִגְמִי נִחְמַתָּא דְאַתְנַבְיּוּ וְבִנְיָא מְלִקְדַּמִּין עַל צִיּוֹן Слова <b>утешения</b> (букв.: «утешений»), которые пророчествовали пророки в самом начале о Сионе...
62:10	סִלּוּ סִלּוּ הַמַּסְלָה Проложите же путь, проложите...	בְּסוֹרְוֹן טָבוֹן וְנִחְמָן לְצִדִּיקָא Провозгласите новости хорошие и <b>утешение</b> (букв.: «утешения») праведным.

Слово «утешение» во всех этих стихах встречается исключительно в добавлениях таргумиста и появляется либо в словосочетании «утешение Иерусалима» (4:3, 33:20), либо в составе обширных вставок (8:2, 18:4, 41:27) или замены слова (62:10).

Обобщая, можно сказать, что «утешение» в таргуме связано с эсхатологическим будущим: оно ждет праведных, придет от Бога, «утешение» обещано пророками. Пророчества указывают на пред-

вкусение «утешения», которое ждет народ как следствие божественного суда (см. Таргум Исаи 8:2, 18:4, 40:1–2).

Так же как и понятие «вечная жизнь», понятие «утешение» (παράκλησις) является важным для Нового Завета [Porter 1992, 26–28; Collins 1992, 629–631].

- Лк 2:25 Он [Симеон] был праведен и благочестив, и с надеждой ожидал Того, Кто принесет **утешение** для Израиля.
- Лк 6:24 Горе же вам, богатые, – вы сполна получили свое **утешение!** [ББИ 2015].
- Рим 15:5 Бог же наш, источник силы духа и **утешения**, да поможет вам жить в единомыслии между собой [ББИ 2015].

### «Награда»

Согласно тексту таргума, праведных ждет не только «утешение», но и «награда», גָּגַן (“reward, profit” [Jastrow 1903, 14]). Эти два слова встречаются в разных стихах, в разных контекстах. «Утешение» скорее приходит после страданий (Иерусалима, Израиля, Сиона), «награду» получают праведники, исполняющие «Мемру». Рассмотрим случаи употребления слова גָּגַן (Таргум Исаи 3:8, 21:12, 24:16, 40:10, 49:4, 61:8, 62:11, 65:7)<sup>5</sup>.

3:8	ומעלליהם и дела их	וְאָגַר עוֹבְדֵיהוֹן и <b>награда</b> за дела их
21:12	בֹּקֶר утро	אָגַר לְצַדִּיקָא <b>награда</b> праведным
24:16	רְזִי конец	רְזִי אָגַר לְצַדִּיקָא тайна <b>награды</b> праведным
40:10	הִנֵּה שֹׁכְרוֹ אִתּוֹ וּפְעֻלָּתוֹ לִפְנֵי Вот, с Ним – <b>награда</b> Его, перед Ним – воздаяние Его	הִנֵּה אָגַר עֲבָדֵי מִימְרֵיהּ Се, <b>награда</b> творящим слово (букв.: «Мемру») его
49:4	וּפְעֻלָּתִי אֶת-אֱלֹהִי есть мне <b>награда</b> – от Бога моего!	וְאָגַר עוֹבְדֵי קֳדָם אֱלֹהִי и <b>награда</b> за дела перед Богом моим
61:8	וְנִתְּתִי פְעֻלָּתְךָם בְּאֵמֶת По верности Моей Я <b>награжу</b> их	וְאִתִּי אָגַר עוֹבְדֵיהוֹן בְּקִשׁוּט и Я дам <b>награду</b> по делам их в истине

<sup>5</sup> Слово גָּגַן в Таргуме Ионафана встречается 33 раза: один раз в 1 Цар, два раза в 3 Цар, пять раз в книге Иеремии, девять раз в книге Иезекииля, шесть раз в книгах малых пророков и восемь раз в книге Исаи.

62:11	והנה שְׂכָרוֹ אֲתוּ וּפְעָלָתוֹ לִפְנֵי Вот, с Ним – <b>награда</b> , перед Ним идет воздаяние	הא אָגַר עֲבָדֵי מִימְרִיהָ Се, <b>награда</b> творящим слово (букв.: «Мемру») его
65:7	וּמִדַּתִּי פְּעֻלָּתָם רֵאשֻׁנָה עַל־יְהִיבָם Я сполна отмерю им <b>воздая-</b> <b>ние</b> за их былые дела	וְאֶתִּין אָגַר עוֹבְדֵיהֶן בְּקִדְמִיתָא עַל חַנְהוּן и Я дам сполна <b>награду</b> по делам их прежним

Из этих примеров видно, что слово אָגַר либо возникает в качестве добавления к слову פְּעָלָתוֹ «дело» (3:8, 49:4, 61:8, 65:7), в том числе в стихах 40:10, 62:11, где в одинаковой фразе употреблено слово שְׂכָר «награда» (“reward, wage” – слово употреблено в Книге Исайи только в этих двух стихах) [Koehler et al 1994, 1331], либо возникает в не связанном с делами и наградой контексте (21:12, 24:16). Далее в разделе, посвященном участи нечестивых, мы рассмотрим два последних стиха подробнее, так как они важны для понимания того, как именно таргумист трансформировал текст, делая его более ясным и простым для восприятия и четче обозначая противопоставление праведных и нечестивых.

### «Не слышало того ухо»

Об участи праведных, которых ждут «утешение» и «награда», иначе сказано в таргуме Исайи 64:3 (Ис 64:4).

וּמַעֲלָמָא לֹא שָׁמְעַת אֹדוֹן קָל גְּבוּרָא לֹא אֲצִיתַת לְמַלּוּל זִיעַ עֵין לֹא חָנּוּת מָא דְחִזּוּ עִמָּךְ שְׂכִינַת יְקָרְךָ יְי אָרִי לִית בְּרַ מְנָךְ דָּאת עֲתִיד לְמַעֲבַד לְעַבְדְךָ / לְעַמְךָ / צְדִיקָא דְמַסְבְּרִין לְפוּרְקָךְ :	И от века не слышало [никакое] <b>ухо</b> го- лоса [такой] силы, не слышало речи [такой] ужасной, [никакой] глаз не ви- дел того, <b>что видел народ твой</b> : Шехину славы твоей, Господь. <b>Ибо нет [таких]</b> <b>подобных тебе, которые сделают [по-</b> <b>добное] слуге твоему /разночтение:</b> <b>народу твоему/</b> , праведным, которые надеются на спасение твое.
ומעולם לא-שמעו לא האזינו עין לא- ראתה אלהים זולתך יעשה למספה-לו	От века никто не слышал и не видел, чтобы другой бог совер- шил такое для тех, кто уповае т на Него.

Значительно более подробное, по сравнению с еврейским текстом, высказывание повествует о видении Шехины и призвано вы-

разить высшую степень благ, даруемых Богом в эсхатологической перспективе.

Сходное высказывание, как и в случае с «вечной жизнью» и «утешением», встречается в Новом Завете.

1 Кор 2:9      Того не видел глаз и ухо не слышало, того вообразить не может сердце человека, что приготовил Бог для любящих Его.

В еврейском тексте Исаяи речь идет о грозных природных явлениях, сопровождающих явление Господа, в таргуме (и в 1 Кор 2:9, у которого длинная история поиска первоисточника [Wintermute 1992, 466–469; Hübner 1992, 1096–1104]) говорится о неизреченной награде, которая уготовлена Господом «праведным» или «любящим Его».

### Участь злых

Перейдем к рассмотрению изменений, которым подвергает текст оригинала таргумист, чтобы рассказать об участи, ожидающей в эсхатологической перспективе нарушителей Закона, неправедных людей, царей языческих народов, незаконных правителей.

#### Конкретизация объектов наказания

Так же как при описании участи праведных и ожидающих их утешения и награды, таргумист конкретизирует и описание участи нечестивых. Например, таргумист перечисляет конкретные категории людей, подлежащих наказанию. Рассмотрим отрывок Ис 2:12–13, 15–16, 19, в котором описывается явление Господа воинств.

2:12	<p>כי יום ליהנה צבאות על כל־הָאָהָרִים ועל כל־נְשֵׂא וְשֹׁפֵל</p> <p>Это день Господа Воинств – против всего <b>гордого и вознесшегося, и высокого, и низкого!</b><sup>6</sup></p>	<p>אָרִי יוֹמָא עֲתִיד לְמִיתִי מִן קָדָם יְיָ צְבָאוֹת עַל כָּל גִּיּוֹמְנֵיָא וְרַמִּי לִיבָא וְעַל כָּל מְקִיפֵיָא וְנִמְאָכֹן</p> <p>Ибо день <b>придет</b> от Господа воинств против всех гордых и надменных <b>сердцем</b> и против всех сильных, и они будут смиренны.</p>
------	--	---

<sup>6</sup> Вариант перевода: «Ибо есть у ГОСПОДА Воинств день, грядущий на все гордое и надменное, на всех, кто занесся высоко, – низвергнуты будут они!» [ББИ 2015].

2:13	<p>ועל כל-אֲרָזֵי הַלְבָנוֹן הַרְמִים וְהַנְּשֹׂאִים ועל כל-אֲלוֹנֵי הַבְּשֵׁן</p> <p>Против <b>ливанских кедров</b>, высоких и гордых, и <b>башан- ских дубов!</b></p>	<p>ועל כל מלכי עממֵי אַרְצֵי כְּנָעַן וְעַל כָּל טוֹרְנֵי מְדִינֹתָא</p> <p>И против всех <b>царей языческих народов</b> (букв.: «царей народов»), сильных и жестоких, и против всех <b>тиранов провинций.</b></p>
2:15	<p>ועל כל-מִגְדָּל גְּבוּהַ וְעַל כָּל-חֹמֶה בְּצוּרָה против любой <b>высокой баш- ни</b> и <b>укрепленной стены.</b></p>	<p>ועל כל דִּיחְבִּין בְּמִגְדָּל רָם וְעַל כָּל דְּשֵׁרָן בְּשׁוּר כְּרִיךְ</p> <p>И против всех <b>обитающих</b> в баш- не высокой, и против всех <b>стоя- щих лагерем</b> за стеной укреплен- ной.</p>
2:16	<p>ועל כל-אֲנִיּוֹת תַּרְשִׁישִׁי וְעַל כָּל-שְׂכִיזוֹת הַיָּמָה</p> <p>против <b>таршишских кораб- лей</b>, <b>кораблей с драгоценным товаром!</b></p>	<p>ועל כל דִּיחְבִּין בְּנִיְסֵי יָמָא וְעַל כָּל דְּשֵׁרָן בְּבִירְוֹת שׁוּפְרָא</p> <p>И против всех <b>обитающих</b> на островах моря, и против всех <b>сто- ящих лагерем</b> в дворцах прекрас- ных.</p>
2:19	<p>וּבְאוּ בַּמַּעְלוֹת צְרִים וּבַמַּחְלוֹת עֶפְרָא מִפְּנֵי פַּחַד יְהוָה וּמִהַדָּר גְּאוּנוֹ בְּקוֹמוֹ לְעֶרְץ הָאָרֶץ:</p> <p>Люди укроются в скалах, уй- дут в норы, под землю, из страха пред Господом, из-за блеска и величия Его. Подни- мется Он – ужаснется <b>земля!</b></p>	<p>וַיֵּשְׁלוּן בַּמַּעְרַת טַרְשִׁישָׁא וּבַמַּחֲלֵי עֶפְרָא מִן קִדְם דְּחֵילָא יוּי גְּמִזּוּי קַרְיָה בְּאַתְגְּלִיּוּמֵיהָ לְמַתְבַּר רְשִׁיעֵי אַרְעָא</p> <p>И они войдут в пещеры скал и в ямы пыли, от страшного Господа и от великолепия славы его, когда Он явит себя, чтобы уничтожить <b>злых земли</b> (параллельный стих 2:21).</p>

В этом фрагменте таргумист последовательно устраняет метонимии и метафоры, прямо называя, перечисляя определенные категории людей-противников, которые будут сокрушены и подвергнуты наказанию. Господь придет наказать не башни, корабли, кедровые деревья, наконец, саму землю, а обитателей этих башен, плавающих на кораблях людей, превозносящихся, как высокие, мощные кедровые деревья и дубы, правителей. К страху перед славой Господа здесь «прибавляется эсхатологическое измерение» [Chilton 1983, 75].

### «Воздаяние»

С наказанием нечестивых связано еще одно характерное для таргума Исаяи слово – «воздаяние», פֹּרְעוּנָא (“retribution, reward;

punishment, divine visitation; evil dispensation, reverses” [Jastrow 1903, 1148]), которое появляется в собственном материале таргумиста. Еврейское слово גְּמוּלָה «возмездие» (“accomplishment (of the hands); requital” [Koehler et al 1994, 196]) переводится арамейским словом с тем же значением – גְּמֻלָּא “deed, reward, recompense” [Jastrow 1903, 252] (3:11, 59:18 трижды, 66:6). Также используется в сочетании с פּוֹרְעָנוּת в выражении מֶרַחֵם גְּמֻלָּא «хозяин вознаграждений» (35:4, 59:18).

Только в таргуме Исайи слово פּוֹרְעָנוּת использовано 27 раз (а всего в Таргуме Ионафана – 154 раза): в стихах 1:24 (противопоставлено לְנַחֲמוּתָהּ «утешить»), 3:13, 3:24, 9:17, 16:6, 21:12 (противопоставлено אָגַר «награда»), 24:16 (противопоставлено אָגַר «награда»), 26:11, 27:3, 28:13, 30:32, 32:1, 33:22, 34:8 (дважды; одно из двух употреблений – פּוֹרְעָנוּתָא יוֹם переводит נֶקֶם «день отмщения»), 35:4 (евр. נֶקֶם יָבוֹא «отмщение приходит», Таргум. לְמַעַבְד פּוֹרְעָנוּת דִּין «чтобы творить возмездие праведное»), 37:4, 42:19, 47:3 (פּוֹרְעָנוּת соответствует еврейскому נֶקֶם «отмщение»), 49:25, 53:11, 57:16, 59:18 (פּוֹרְעָנוּת заменяет евр. חֶמָה «ярость»), 61:2 , 63:1, 63:4 (פּוֹרְעָנוּתָא יוֹם соответствует יוֹם נֶקֶם «день отмщения»), 65:5, 65:6.

Таким образом, פּוֹרְעָנוּת «воздаяние» – относительно частотное понятие для таргума Исайи, и каждый из случаев употребления по-своему интересен, но рассмотреть их в рамках данной статьи не представляется возможным. Приведем лишь несколько стихов, которые показывают, как при трансформации еврейского оригинала таргумистом заостряется противопоставление воздаяния (פּוֹרְעָנוּת) злым за их дела награде или утешению праведных.

1:24b	הוּי אֲנַחֵם מְצָרֵי Над врагами Своими Я вос- торжествую, отомщу Своим недругам! <sup>7</sup>	קִרְתָּא יְרוּשָׁלַם אֲנָא עֲתִיד לְנַחֲמוּתָהּ בְּרַם וְיִ לְרִשְׁעֵינָא כַד אֲתַגְּלִי לְמַעַבְד פּוֹרְעָנוּת דִּין מִסְנָאֵי עֵמָא Город Иерусалим Я вот-вот уте- шу, но увы злым, когда Я явлюсь, чтобы творить воздаяние право- судное врагам народа.
21:12	אַתְהָ בֹקֵר וְגַם לַיְלָה Наступило утро – и все же ночь длится!	אִית אָגַר לְצַדִּיקָא וְאִית פּוֹרְעָנוּת לְרִשְׁעֵינָא Есть награда праведным, и есть воздаяние злым.

<sup>7</sup> Вариант перевода: «О, Я избавлюсь от врагов Своих» [ББИ 2015].

24:16	<p>אָמַר נְבִיאַ רַז אֲגַר לְצַדִּיקָא אִיתְחַזִּי לִי רַז פֿורענִו לְרִשְׁעִיא אַתְגְּלִי לִי וַיִּלְאָנוּסְיָא דְּמַתְאַנְסִין וְלְבוּזִין דְּהָא מְתַבְּזִין</p> <p>А я говорю: «<b>Конец мне, конец!</b> Горе мне! Предатели предают – предательство совершают!»</p>	<p>אָמַר נְבִיאַ רַז אֲגַר לְצַדִּיקָא אִיתְחַזִּי לִי רַז פֿורענִו לְרִשְׁעִיא אַתְגְּלִי לִי וַיִּלְאָנוּסְיָא דְּמַתְאַנְסִין וְלְבוּזִין דְּהָא מְתַבְּזִין</p> <p>Сказал пророк: «<b>Тайна награды праведным явлена мне, тайна воздаяния злым открыта мне.</b> Увы разбойникам, которые подверглись разбою, и награбленному грабителями, которое, – се, – было разграблено».</p>
-------	--	---

В стихе 1:24 в еврейском и арамейском текстах употреблен один и тот же глагол  $\text{נָחַם}$ , однако изменение породы глагола приводит к тому, что его значение в арамейском тексте («утешать») оказывается противоположным значению в еврейском оригинале («утешаться мезтью, получать расплату») (“Is 1:24 – nif. 3b to gain one’s satisfaction, gratify oneself against”) [Koehler et al 1994, 688–689]. Брюс Чилтон указывает: «перевод “утешить” ( $\text{לְנַחֵם}$ ) был вдохновлен еврейским  $\text{נָחַם$ , который Revised Standard Version правильно переводит возвратным глаголом (“avenge myself”). Этимологически, однако, таргумическое прочтение имеет некоторые основания; ср. Ис 40:1, в особенности в связи с имеющейся там отсылкой к народу Божию» [Chilton 1987, 4].

Также хотелось бы обратить внимание на то, как таргумист вводит в этот стих противопоставление утешения и воздаяния, отсутствующее в еврейском тексте. Как уже было сказано, основание для этого он находит в форме  $\text{נָחַם}$ , производной от глагольного корня  $\text{נָחַם}$ , который в еврейском и арамейском текстах употреблен в различных породах, так что в оригинале он принимает значение ‘восторжествую, удовлетворю’, а в таргуме выступает в своем основном значении ‘утешить’. Восклицание  $\text{וַיִּזְעַק}$  в таргуме превращается в «увы злым», а «враги Мои» превращаются во «врагов народа», которых ждет «правосудное воздаяние». Интересно, что в данном случае таргумист не сохраняет порядок слов оригинала («увы» оказывается в середине стиха).

В стихах 21:11–12 содержится пророчество о Думе, облеченное в форму переключки со стражником. По поводу этого пассажа Джим Робертс отмечает в своем комментарии: «это очень краткое проро-

чество, по-видимому, преднамеренно было затуманено, окутано тьмой и таинственностью» [Roberts 2015, 280]. Этому пассажи таргумист придает весьма конкретное, ясное, прямое значение. Это крайний пример той тенденции, которую отмечает Хосе Рибера: «в тех случаях, когда еврейский масоретский текст труден для понимания, Таргум <...> предлагает перевод, который зачастую отличается от еврейского оригинала, и в то же время хорошо вписывается в общий контекст» [Ribera 1994, 219].

Глава 24-я книги Исаяи содержит предсказание об опустошении земли. Остаток народов будет прославлять Господа (ст. 14–16а), но эта хвала «вызывает горькие слова пророка, стенающего “Беда мне!”». Его сетования вызваны тем, что предатели по-прежнему продолжают предавать <...>. Начинается его инвектива, однако с повторяющегося выражения  $\text{לִי־יָדָא}$ , значение которого все еще остается дискуссионным» [Roberts 2015, 316]. Таргумист основывает свой трансформирующий перевод на созвучии арамейского слова  $\text{ܐܝܢܐ}$  «тайна» и еврейской фразы  $\text{לִי־יָדָא}$  «беда мне» [Chilton 1987, 48], так что стих 24:16 таргума предсказывает наступление времени, когда праведные и злые получают свое воздаяние. Стенания пророка, говорящего «беда мне, беда мне», заменяются эсхатологической перспективой окончательного установления справедливости, и одновременно таргумист вводит в текст противопоставление участи праведных и злых.

### «Вторая смерть»

В части, посвященной участи праведных, мы обратили внимание на «неслыханную и невиданную» эсхатологическую награду, о которой говорится в стихе 64:4 таргума Исаяи. Напротив, об участи нераскаявшихся злодеев, нечестивых таргум говорит, что их ждет «вторая смерть» (таргум Исаяи 22:14, 65:6, 15)<sup>8</sup>. Рассмотрим эти стихи.

В 22-й главе содержится пророчество об Иерусалиме и призыву к покаянию противопоставлен знаменитый ответ грешников: «будем есть и пить, потому что завтра мы все умрем» (22:13). В следующем стихе (22:14) Господь отвечает:

<sup>8</sup> В Таргуме Ионафана это выражение встречается пять раз: три раза в книге Исаяи и два раза в книге Иеремии (51:39, 57).

אם יִכַּפֵּר הָעֲוֹן הַזֶּה לָכֶם עַד־תָּמֹתוּן Этот грех не простится вам, вы умрете! <sup>9</sup>	אם יִשְׁתַּבֵּיךְ הוֹבָא הַדִּין לְכוּן עַד תָּמוּתוּן מוֹתָא תִּנְיָנָא Не будет прощен грех этот вам до тех пор, пока вы не умрете <b>смертью второй</b> .
--	--

В целом смысл стиха в арамейском переводе остается тем же, но по какой-то причине для таргумиста оказалось важным уточнение: «умрете смертью второй». При этом если читатель не может уловить богословского смысла данного понятия, то значение фразы становится менее ясным, чем оно было в еврейском оригинале. Мартин Мак-Намара указывает:

Нелегко сказать, какое именно значение придается фразе «вторая смерть» в данном контексте. Она может означать, что неправедные исключены из воскресения и наслаждения жизнью в новом творении, которое будет создано Богом. Также она может значить вечное проклятие, так как оно также подразумевает исключение из блаженной жизни, обещанной в данном пророчестве [McNamara 1966, 124].

Во всех рассмотренных нами выше случаях таргумист прояснял, упрощал смысл «темных», метафорических, поэтических стихов оригинала. Здесь мы видим исключение из этого правила: некая богословская концепция, за которой для таргумиста и, возможно, для его читателей стояли, по-видимому, вполне определенные представления, проникает в перевод и делает его менее понятным для читателя, не знакомого с данной концепцией.

Еще два случая употребления выражения «вторая смерть» отмечены в 65-й главе, в которой говорится о праведном суде Бога:

65:6	כִּי אִם־שְׁלַמְתִּי וְשְׁלַמְתִּי עַל־חִיקָם Отплачу, сполна отплачу Я им.	אֱלֹהֵינוּ אֲשֶׁלִּים לְהוֹן פּוֹרְעָנוּת הוֹבִיָּהוּן וְאַמְסֵר לְמוֹתָא תִּנְיָנָא יְתָ גוּיְתָהוּן Но заплачу полностью им воздаяние за грехи их и предам <b>смерти второй</b> тела их.
------	--	--

<sup>9</sup> Вариант перевода: «Не простится вам этот грех до самой смерти» [ББИ 2015].

65:15	וְהָמִיתָךְ אֱלֹהֵי יְהוָה Господь Бог предаст вас смерти.	וְיָמִיתְכֶם יְיָ אֱלֹהֵים מוֹתָא תַנְיָנָא И умертвит вас Господь Бог <b>смер-</b> <b>тью второй.</b>
-------	--	--

С точки зрения экзегезы текста остается неясным, почему таргумист вводит подобное дополнение именно в связи с данным конкретным проклятием. Возможно, это объясняется с точки зрения композиционной логики и связано с тем, что в 65-й главе говорится об окончательном суде, за которым следует новое творение (Ис 65:17–25).

Отметим также, что выражение «вторая смерть» является дополнением таргумиста к тексту оригинала, и в то же время, как и выражения «вечная жизнь» и «утешение», оно встречается в Новом Завете. Мартин Мак-Намара отмечает: «Эта фраза, «вторая смерть» (δεύτερος θάνατος), четыре раза используется в Апокалипсисе, но не встречается нигде в иудейской литературе, помимо Таргумов» [McNamara 2011, 512].

Если слова «вторая смерть» в тексте таргума без дополнительных описаний должны были прояснять текст оригинала (т.е., с точки зрения таргумиста, не нуждались ни в каких дополнениях и объяснениях), то в тексте Нового Завета они получают уточнение и конкретизацию: «вторая смерть» заключается в том, что после Суда нечестивцы будут повержены в «огненное озеро» (Откр 20:14) или «озеро, что пылает огнем и серой» (Откр 21:8). Также в книге Откровения говорится о том, что праведные («победители» – Откр 2:11, «те, кто получит жизнь при первом воскресении» – Откр 20:6а) избегнут этой «второй смерти».

### «Мы видели достаточно»

Последний стих книги Исаи (Ис 66:24) описывает участь богоотступников. Таргум здесь вновь вводит противопоставление праведных и нечестивых, а также дает возможность праведным определить меру наказания за пережитые ими в жизни несправедливости.

וְיָצְאוּ וְרָאוּ כְפָגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפְּשָׁעִים בֵּי כִי תוֹלַעְתָּם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם לֹא תִכְבֶּה וְהָיוּ זָרְאוּן לְכָל־בָּשָׂר	וְיִפְקֹדוּן וְיַחֲזֹן כְּפָגְרֵי גְבֻרָא חֵיבִינָא דְמַרְדּוּ בְּמִימְרֵי אֲרִי נִשְׁמַתְהוּן לֹא יְמוּתוּן וְאִשְׁתְּהוּן לֹא תִטְפִי וְיַהוּן מִיְדַדְנִין רְשִׁיעָא גְבִיהָנָם עַד דְּנִימָר וְנָעֻלְיָהוּן צְדִיקָא מִסַּת חֲזִינָא
--	---

<p>А выходя, все будут видеть трупы людей, восставших против Меня: червь, поедающий их, не умрет, и огонь, сжигающий их, не погаснет, и с отвращением будут взирать на них все живущие.</p>	<p>И выйдут, и посмотрят на тела мужей грешных, которые восстали против моей Мемры; ибо дыхания их не умрут, и огонь их не будет потушен, и злые будут судимы в геенне до тех пор, пока [не] скажут о них праведные: «Мы увидели достаточно».</p>
---	---

Отметим, что в Новом Завете с образом «огненного озера», или геенны, оказывается связано представление о «второй смерти». Слово  $\text{גֵּיֵנוּן}$  «геенна» употреблено в таргуме Исаяи восемь раз (26:15, 19, 30:33, 33:14, 17, 53:9, 65:5, 66:24). В Новом Завете слово  $\gamma\acute{\epsilon}\epsilon\nu\nu\alpha$  «геенна» встречается двенадцать раз (Мф 5:22, 5:29, 30, 10:28, 18:9, 23:15, 23:33; Мк 9:43, 9:45, 47; Лк 12:5; Иак 3:6). Дуэйн Уотсон указывает на различие новозаветных и раввинистических представлений о геенне: с одной стороны, «все двенадцать упоминаний геенны в Новом Завете метафорически указывают на суд огнем. <...> Это вечное наказание (Мф 25:41, 46), и огонь не будет когда-либо погашен (Мк 9:43, 48)»; с другой стороны, «большинство евреев избегнет геенны, и большая часть тех, кто в нее попадет, будут позже освобождены (*b. Rosù. Hasù. 16b–17a*). Это огненное чистилище для тех евреев, чьи заслуги и прегрешения примерно равны (*t. Sanh. 13.3*)» [Watson 1992, 926–928]. Таким образом, последняя фраза таргума Исаяи оказывается ближе к раввинистическим, чем к новозаветным представлениям о геенне как месту наказания нечестивых.

## Заключение

Нашей целью было показать, как вполне конкретные переводческие или редакторские решения таргумиста приводили к трансформации смысла стиха и решению экзегетических задач, стоявших перед таргумистом: слова и выражения, которые в еврейском оригинале текста могли быть поняты различным образом, получили в таргуме однозначную интерпретацию, уточнение или прояснение.

Таргумист выражает надежду на установление царства Помазанника и следующее в конце времен наказание нечестивых, а также на ожидаемую награду праведных. Например, в Ис 24:16б таргум предсказывает наступление времени, когда праведные и злые получают свое воздаяние: «Тайна награды праведным была явлена мне, тайна воздаяния злым была открыта мне». Таргумист противопоставляет участь праведных и нечестивых, утешение и возмездие, так что одно выступает в противопоставлении с другим.

Мы выделили некоторые наиболее характерные выражения, использованные таргумистом при описании участи, ожидающей праведников: «жизнь вечная» и «утешение», которое ждет народ как следствие божественного суда, а также эсхатологическая «награда». Напротив, нераскаявшихся, нечестивых ожидает «вторая смерть» и «воздаяние». Последний стих таргума Исаяи (66:24) указывает на их участь в конце времен: «злые будут судимы в геенне, пока праведные не скажут о них “Мы увидели достаточно”».

#### Литература и источники

- ББИ 2015 – Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе. М.: Издательство ББИ, 2015. 1856 с.
- РБО 2011 – Библия: Современный русский перевод. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. М.: РБО, 2011. 1408 с.
- Фомичёва, Битнер 2022 – Фомичёва С. В., Битнер К. А. Таргумы // Православная энциклопедия. Том LXVII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2022. С. 456–470.
- Aune 1992 – Aune D. E. Early Christian Eschatology // Anchor Bible Dictionary / ed. D. N. Freedman. Vol. 2. New York: Doubleday, 1992. P. 594–609.
- CAL – Comprehensive Aramaic Lexicon. URL: <https://cal.huc.edu/> (дата обращения: 15.07.2023).
- Chilton 1983 – Chilton B. The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum. Sheffield: JSOT Press, 1983. 178 p.
- Chilton 1987 – Chilton B. The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus and Notes. Wilmington: Michael Glazier, Inc, 1987. lvii+130 p.
- Collins 1992 – Collins R. F. Beatitudes // Anchor Bible Dictionary / ed. D. N. Freedman. Vol. 1. New York: Doubleday, 1992. P. 629–631.
- Flescher, Chilton 2011 – Flesher P., Chilton B. The Targums. A critical introduction. Leiden; Boston: Brill, 2011. xvii+557 p.

- Hübner 1992 – *Hübner H., Schatzmann S. S.* (trans.) *New Testament, OT Quotations in the // Anchor Bible Dictionary / ed. D. N. Freedman Vol. 4.* New York: Doubleday, 1992. P. 1096–1104.
- Jastrow 1903 – *Jastrow M.* *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature.* Philadelphia: Luzac & Co, 1903. 1705 p.
- Koehler et al 1994 – *Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.* *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT).* Leiden: Brill, 1994. 1803 p.
- McNamara 1966 – *McNamara M.* *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch.* Pontifical Biblical Institute, 1966. 285 p.
- McNamara 2011 – *McNamara M.* *Targum and New Testament.* Tübingen: Mohr Siebek, 2011. xiv+615 p.
- Milikowsky 1988 – *Milikowsky C.* Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts // *New Testament Studies.* 1988. 34 (02). P. 238–249. DOI: 10.1017/S0028688500020038
- Porter 1992 – *Porter S. E.* Simeon (Person). 3 // *Anchor Bible Dictionary / ed. D. N. Freedman.* Vol. 6. New York: Doubleday, 1992. P. 26–28.
- Ribera 1994 – *Ribera J.* The Targum: From translation to interpretation // *The Aramaic Bible. Targums in their historical context / eds. D. R. G. Beattie, M. J. McNamara.* Sheffield: JSOT Press, 1994. P. 218–225.
- Roberts 2015 – *Roberts J. J. M.* *First Isaiah. A commentary (Hermeneia Series).* Minneapolis: Fortress Press, 2015. 554 p.
- Strack, Billerbeck 1922 – *Strack H. L., Billerbeck P.* *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch.* München: Beck, 1922. 1055 S.
- Watson 1992 – *Watson D. F.* Gehenna (Place) // *Anchor Bible Dictionary / ed. D. N. Freedman.* Vol. 2. New York: Doubleday, 1992. P. 926–928.
- Wintermute 1992 – *Wintermute O. S.* Elijah, Apocalypse of // *Anchor Bible Dictionary / ed. D. N. Freedman.* Vol. 2. New York: Doubleday, 1992. P. 466–469.

## **The Reward of the Righteous and the Punishment of the Wicked in the Eschatological Perspective of the Aramaic Targum of the Book of the Prophet Isaiah**

**Natalia Sidorenko**

Saint-Petersburg State University

Saint-Petersburg, Russia

PhD student

ORCID: 0000-0002-8382-291X

Saint-Petersburg State University  
Faculty of Philology, Biblical studies department  
199034, Russia, Saint-Petersburg,  
Universitetskaya emb., 11  
Tel.: +7(904)6192627  
E-mail: nat.vlad.sidorenko@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.4

**Abstract.** The Aramaic Targum of Isaiah is a part of the Targum of Jonathan, which is the “official” Targum of the Prophets section of the Jewish Bible. The creation of this text, written in literary Western Aramaic by various translators and editors, is debated among scholars. The Targumist transformed the Hebrew original to address exegetical problems known to them. While dating and theological features of the Targum of Isaiah have been studied, the translation techniques used by the Targumist are not well understood. This article aims to examine the techniques used by the Targumist when translating passages about the fate of the righteous and the wicked, as well as the changes made to the original text. The Targumist eliminates metonyms found in the original text and introduces concepts from contemporary theology, such as “consolation” and “reward” for the righteous, and “retribution” and “second death” for the wicked. The article also focuses on verses 64:3 and 66:24 of the Targum Isaiah, which reflect theological ideas similar to the New Testament but with fundamental differences. The Targum emphasizes the contrasting fates of the righteous and the wicked. These translation and editing techniques allow the Targumist to develop the theme of eschatological reward for the righteous and punishment for the wicked in more detail than the Hebrew original of the book of Isaiah.

**Keywords:** *Aramaic language, biblical studies, Isaiah, Targum, translation techniques, eschatology*

## References

- Chilton, B., 1983, *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*. Sheffield, JSOT Press, 178.
- Chilton, B., 1987, *The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus and Notes*. Michael Glazier, Inc, 187.
- Flesher, P., and B. Chilton, 2011, *The Targums. A critical introduction*. Leiden, Boston, 574.

- McNamara, M., 1966, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*. Rome, Pontifical Biblical Institute, 285.
- McNamara, M., 2011, *Targum and New Testament*. Tübingen, Mohr Siebek, 629.
- Milikowsky, C., 1988, Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts. *New Testament Studies*, 34 (02), 238–249. DOI: 10.1017/S0028688500020038
- Ribera, J., 1994, The Targum: From translation to interpretation. *The Aramaic Bible. Targums in their historical context*, eds. Beattie D. R. G. and M. J. McNamara, 218–225. Sheffield, JSOT Press, 470.
- Roberts, J. J. M., 2015, *First Isaiah. A commentary (Hermeneia Series)*. Minneapolis, Fortress Press, 554.
- Strack, H. L., and P. Billerbeck, 1992, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*. München, Beck, 1055.

*Статья поступила в редакцию 15 марта 2023 г.*

## «Последнее время»: нашествия иноверцев и эсхатологические сюжеты в древнерусской книжности

**Владимир Яковлевич Петрухин**

Институт славяноведения РАН,

Москва, Россия

Доктор исторических наук, главный научный сотрудник

ORCID: 0000-0002-6151-4262

Отдел средних веков

Института славяноведения РАН

119334, г. Москва, Ленинский проспект, 32 А

Тел.: +7 (495) 938-17-80, Fax: +7 (495) 938-00-96

E-mail: vladimir.petrukhin@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.5

**Аннотация.** Эсхатологические ожидания пронизывали всю жизнь средневекового общества на Западе и на Востоке Европы. В статье анализируются некоторые тенденции, объединяющие разные регионы Европы и отражавшиеся в древнерусской книжности. Ужас перед концом света актуализировался разнообразными календарными расчетами и преодолелся историческими победами над иноверцами и инородцами. В условиях нарастающего ожидания апокалипсиса в 1492 г. (7000 лет от сотворения мира в восточной православной традиции) интенсифицировался обмен идеями и книжными текстами между Востоком и Западом: в Новгороде и Москве преследователи ереси «жидовствующих» ориентировались на испанский образец расправы с еретиками (инквизицию), в странах Западной Европы испанская реконкиста воспринималась как преодоление угрозы ислама – османского завоевания. На Руси реакцией на захват османами Константинополя (1453 г.) стала идея «Москва – Третий Рим».

**Ключевые слова:** эсхатология, ересь «жидовствующих», летописание, пасхалия, инквизиция

Наступление «последних времен» – традиционный сюжет древнерусской книжности, который увязывался уже с началом древнерусского летописания. Со времен А. А. Шахматова вступление к Новгородской Первой летописи младшего извода [НПЛ] интерпретировалось как введение к реконструируемому этим исследователем Начальному своду, открывающему начальную летопись.

Временникъ, еже есть нарицается лѣтописание князеи и земля Руския, и како избра богъ страну нашу *на послѣднѣе время*, и грады почаша бывати по мѣстом, преже Новгородская волость и потом Киевская [НПЛ, 103; здесь и далее курсив мой. – В. П.].

Очевидно, эта реконструкция провоцирует на представления об исходной эсхатологической ориентации древнерусского летописания, где временные (преходящие) лета интерпретируются как «последние времена» [ср. Данилевский 2004, 238 и сл.]. Цитируемое введение к НПЛ в его последующей части, как представляется, противоположно «оптимистическому» зачину Повести временных лет [ПВЛ] («Откуда есть пошла Руская земля») и определению места этой земли в христианской ойкумене («жребии Иафета»). Для НПЛ на первом месте – греховность («несытоство») элиты этой земли<sup>1</sup>, за что «навель богъ на ны поганья, а и скоты наши и села наша и имѣния за тѣми суть» [НПЛ, 104]. Однако в исторической перспективе речь идет не о преходящем набеге половцев, отраженном в Начальном своде конца XI в., как думал Шахматов, а о монголо-татарском нашествии. Собственно введение к НПЛ обещает довести изложение до другого эсхатологического сюжета: *взятія Царьграда* «фрягами» в 1204 г. Оба сюжета включены в НПЛ: «Повесть о нашествии Батяя» продолжает тему цитируемого введения – нашествие иноплеменных «за грѣхы наша» [НПЛ, 286], осуждение владимирского князя Юрия за отказ в помощи разоряемой Рязани.

<sup>1</sup> Упрек в «несытостве» – цитата из Толковой Палеи в апокрифическом завете пятого сына Иакова патриарха Иссахара; тот же источник цитирует компилятивное «Послание инока Саввы на жидовъ и на еретики» (1488 г.): «Но вижьте, чяда моя, яко в *послѣдняя лѣта* оставят (сынове) ваши простоту, и прилѣпятся несытству <...> и раби будут врагом своимъ» [цит. по: О ереси жидовствующих]. См. о «Послании» Саввы: Лурье 1989.

Давно отмечено сходство эсхатологических ожиданий в связи с нашествиями иноплеменников, в летописании – половцев и татар; недаром в связи с половецким нашествием ПВЛ цитирует эсхатологическое «Откровение» Мефодия Патарского «о послѣдних лѣтех» [Карпов 2014; Мильков 1999, 652–711]. В завершающей части ПВЛ (под 1110–1111 гг., ипатьевская 3-я редакция Начальной летописи) «навельь Богъ, грѣхъ ради нашихъ, *иноплеменники поганья*» – половцев; но «вложи Богъ Володимеру (Мономаху. – В. П.) въ сердце» мысль о походе русских князей против кочевников, и те были разбиты на Страстной неделе с помощью Божьих ангелов. Деяния Мономаха, обустроивающего Русскую землю, завершают этот оптимистический сюжет [ПВЛ, 121–129].

Исторический «оптимизм» летописания, конечно, не отменял наступления последних времен, и их знамения не заставляли себя ждать. Такое знамение явно передает знаменитый фрагмент древнерусского дидактического сочинения «Слово о погибели Русской земли», где русские князья, наследники подвигов Мономаха (тот же князь Юрий Всеволодович), переживают «болезнь» и «погибель», монголо-татарское нашествие, драматическим предвестием которого была битва на Калке; Лаврентьевская летопись цитирует в связи с битвой на Калке Мефодия Патарского [ЛЛ, 445–446]. Дискутируется [Ужанков 1998], как соотносятся «Слова о погибели» и *победное «Житие Александра Невского»*: князь-победитель принимал почести и от «Божьих слуг» Западной страны, и от «царя Батья» в Орде.

Монголо-татарское нашествие во всей Европе ассоциировалось с грядущим концом света не только в связи с этимологическим отождествлением имени татар и названия преисподней – Тартара [Матузова 1979, 137], но и в связи с представлениями о возвращении потерянных племен Израиля (сюжет упомянутого «Откровения» Мефодия Патарского) и пришествием Мессии у евреев, якобы возрадовавшихся вторжению в 1240/1241 г. [ср. Матузова 1979, 138; Барон 2021, 25].

Колебание между ожиданием конца света и оптимизмом от побед над *иноверцами* свойственно древнерусской книжности и получило специфическую интерпретацию в отечественной историографии. Погибели Русской земли не произошло, и победа на Куликовом поле «раскрепостила» Рублева и его современников [Плутин 1974, 31]. Показательно, что «Задонщина», повествующая о победе

на Куликовом поле – Мамаевом побоище, обращается к историческому «оптимизму» ПВЛ. Русь отстаивает свое положение в «жребии Иафета», занимаемое с «первых лет времен», против вторгшихся иноверцев: «попущениемъ божиимъ отъ навоженья дьяволя въздвижеса царь от восточныя страны<sup>2</sup> именовъ Мамаи» [Памятники Куликовского цикла, 137].

Но ни Куликово поле, ни стояние на Угре, завершившее эпоху ордынского господства над Русью при Иване III, не отменяли эсхатологических ожиданий, нараставших к концу XV в. К парадоксам христианской книжности можно отнести стремление определить время наступления конца света (при хорошо известном каноническом запрете *гаданий* на любую тему, особенно о времени Страшного суда – Мф 24:36). Настойчивость этого стремления связана, однако, с «формальными» календарными задачами – расчетом пасхалии, когда невозможно было обойти проблему конца седьмого тысячелетия от сотворения мира. Этому концу света, ожидавшемуся в 1492 г., посвящено «Сказание о скончании седьмой тысящи», которое содержит отсылку к евангельскому запрету: «якоже его Бог не повеле ведати» [Казакова, Лурье 1955, 394]. «Сказание» было включено Иосифом Волоцким в его «Просветитель», собрание поучений против «жидовствующих» еретиков<sup>3</sup>. Им, согласно волоцкому ригористу, покровительствовали московский митрополит Зосима и даже великий князь Иван III.

Я. С. Лурье вскрыл смысл Пасхалии самого Зосимы, составленной в 1492 г., после несостоявшегося конца света. Смысл заключался «в новом, весьма смелом толковании новозаветных пророчеств. Зосима начинает с евангельского предсказания: “И будут перви последнии и последнии перви” – и дает ему весьма неожиданное толкование: “Перви” – это греки (Византия): “Прослави же бог перваго царя Константина”. Теперь же, когда греки, согласно предсказанию, должны стать “последними”, роль их переходит к Руси» [Лурье 1988а, 365].

<sup>2</sup> Ср. в другой редакции: «...веръжем печаль на вѣсточную страну в Сѣмъвъ жребие» [Памятники Куликовского цикла, 126].

<sup>3</sup> См. приписываемое жидовствующим утверждение: «Апостоли убо написаша, яко Христос родися в *последняя лета*, и уже тысуща и пятьсот лет преиде по Христове рожестве, а вѣторааго пришествиа несть, и апостольская писания ложна суть» [Казакова, Лурье 1955, 470, ср. с. 134 и сл.].

И Божьей волей сотвори (Константин. – В. П.) град во имя свое и нарече – град Константин, еже есть Царьград, и наречеса Новый Рим: и болма простресе православная вера Христова по всей земли. По сих же летах избра себе Господь Бог от идолопоклонников сосуд чист, благоверного и христолюбивого великого князя Владимира киевского и всея Руси, иже испытав о верах, и прием от Константинограда <...> православную веру Христову <...> и просвети всю Русскую землю святым крещением, и прием от Бога оружие непобедимо, *одоление на врагов*, и покори под нозе свои всех супостатов, и утверди православную веру, яже в Христа Бога, и наречен бысть второй Константин. И ныне же, *в последниа сиа лета*, яко же и в первые, прослави Бог сродника его <...> благоверного и христолюбивого великого князя Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, нового царя Константина новому граду Константину – Москве и всей Русской земли и иным многим землям государя» [РИБ 1880, № 118; ср. Лурье 1960, 378].

Смена царств и захват иноверцами столиц (османское завоевание Константинополя) – знамение «последних времен». «Оптимизм» этим погибельным историческим событиям придавали победы московского государя над иноплеменниками – избавление от ордынского владычества [Лурье 1995].

Этот исторический «оптимизм» мог трактоваться ревнителями конца времен как «еретический», отрицающий неизбежность Страшного суда. Обнаруживший ересь жидовствующих в 1487 г. новгородский архиепископ Геннадий (Гонзов) продолжил пасхалию Зосимы и возводил ересь к иудеям-саддукеям, отрицавшим «воскресение мертвых» [см. в: Макарий 1996, 543]<sup>4</sup>. Иосиф Волоцкий приписывал еретикам утверждение: «седемъ тысуц лет скончася и пасхалиа преиде, а Второго пришествия несть ми писания отеческая суть ложна» [Иосиф Волоцкий 1993, 207]. Вокруг участия митрополита и великого князя в ереси жидовствующих продолжа-

<sup>4</sup> При этом Геннадий противопоставляет представлениям саддукеев веру фарисеев в предсказания пророков; дьяк Федор Курицын, считавшийся главным московским ересиархом, в своем псевдоэпиграфическом Лаодикийском послании позитивно характеризовал фарисеев: «мудрости сила фарисейство жителство» [Казакова, Лурье 1955, 265].

ется полемика: если обвинения против Зосимы, вынужденного оставить митрополию в 1494 г., можно воспринимать как клеветнические [ср. Лурье 1988а; Григоренко 1999, 59–79; Алексеев 2019, 229–230; Манохин 2023, 143–150], то признания самого Ивана III Иосифу Волоцкому в том, что он «ведал» о ереси, едва ли можно свести к конструкции автора «Просветителя». Очевидно при этом, что политика Ивана III отнюдь не была ориентирована на ожидание грядущего конца – он обустроивал новое государство, будущий «Третий Рим» [Лурье 1988б, 369–371], нуждался в средствах, добываемых при конфискации монастырских земель, и в альтернативных письменных источниках, отодвигающих конец света (эти источники содержала так называемая библиотека жидовствующих<sup>5</sup>). Основания для борьбы с ересью на Руси искали на католическом Западе, в опыте испанской инквизиции [ср. Пресняков 2020, 336; Казакова, Лурье 1955, 378]<sup>6</sup>.

Порыв религиозных исканий (Реформация) и эсхатологических ожиданий охватил в конце XV – начале XVI в. всю Европу. Правители европейских государств, в том числе Василий III и император Максимилиан, не могли избежать «соблазна» – распространенных в европейской книжности гаданий о времени конца света; их книжники, дьяк Федор Курицын и сторонник Реформации Иоанн Тритемий, использовали популярную в этих условиях каббалистическую литературу, что вызывало подозрения в чернокнижии и ереси – «жидовствовании» [ср. Лиленфельд 1976; Кулиану 2017, 337 и сл.; Schneider 2014].

Историография ожидаемого в 1492 г. конца света давно заинтересована совпадением этой даты в восточном православном мире с синхронными событиями в западном католическом мире (где счет времени вели от Рождества Христова и 7000-й год от сотворения

<sup>5</sup> Иван III пригласил в Москву новгородских попов, знавших альтернативные источники [Лурье 1995, 374]. В привлечении этих источников нуждались и обличители ереси: первый гонитель ереси «жидовствующих» новгородский архиепископ Геннадий первоначально отнес переведенную с еврейского астрологическую книгу «Шестокрыл» к еретическим сочинениям, но затем признал астрономическую значимость книги [Макарий (Веретенников), Печников 2005, 590].

<sup>6</sup> Архиепископ Геннадий велел переписать рассказ об испанской инквизиции, привезенный «цесаревым» послом, посланником императора Максимилиана [Лурье 1960, 138].

мира не был актуален)<sup>7</sup>: в 1492 г. в Испании завершилась реконкиста, а иудеи, угрожавшие чистоте веры новокрещеных, были изгнаны католическими королями из Испании<sup>8</sup>. На Руси преследователи ереси жидовствующих восприняли инквизиционный образец «шпанского короля» [Казакова, Лурье 1955, 378 и сл.]. Остается открытым вопрос, насколько вероятным на Западе было восприятие даты конца света (и изгнание евреев) в 1492 г. от беженцев из взятого османами в 1453 г. Константинополя. Как бы то ни было, испанские евреи, в том числе конверсы, восприняли известия о нашествии османов как явление эсхатологических воинств Гога и Магога [Барон 2021, 178]. На Западе в целом, не только в Испании и Италии, но и в Париже и Лондоне, реконкиста (взятие Гранады) понималась как «реванш за взятие Константинополя» османами [Перес 2012, 42]; угрожающие знамения конца света преодолевались в общественном сознании победами над иноверцами, а на Руси – еще и восприятием Москвы как Третьего Рима.

#### Литература и источники

- Алексеев 2016 – Алексеев А. И. Духовная культура средневековой Руси. М.: Индрик, 1916. 272 с.
- Алексеев 2019 – Алексеев А. И. «Бодроопасный воин Христов». Иосиф Волоцкий и его сочинения в свете данных современной науки. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. 376 с.
- Барон 2021 – Барон Сало У. Социальная и религиозная жизнь евреев. Т. 10. Позднее средневековье и эра европейской экспансии (1200–1650) на окраинах империи / пер. Л. Черниной. М.: Книжники, 2021. 432 с.
- Беляков, Белякова 1992 – Беляков А. А., Белякова Е. В. О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века // Архив русской истории. 1992. Вып. 1. С. 7–31.
- Григоренко 1999 – Григоренко А. Духовные искания на Руси конца XV в. СПб.: ФКИЦ «Эйдос», 1999. 178 с.

<sup>7</sup> См. обзоры историографии: Беляков, Белякова 1992; Лурье 1995; Романова 2002; Карпов 2014, 252–277; Schneider 2014; Алексеев 2016, 50–79.

<sup>8</sup> См. полемику о значимости для каббалистики расчета, согласно которому после 1490 г. явится «последнее поколение», которому открыты будут тайные знания [Шодем 2004, 309 и сл.] и критику этого построения [Идель 2010, 407 и сл.].

- Данилевский 2004 – *Данилевский И. Н.* Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов. М.: Аспект пресс, 2004. 383 с.
- Идель 2010 – *Идель М.* Каббала: новые перспективы / пер. К. Бурмистрова и др. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2010. 461 с.
- Иосиф Волоцкий 1993 – *Иосиф Волоцкий (Санин)*. Просветитель. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1993. 384 с.
- Казакова, Лурье 1955 – *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1955. 544 с.
- Карпов 2014 – *Карпов А. Ю.* Исследования по истории домонгольской Руси. М.: Квадрига, 2014. 400 с.
- Кулиану 2017 – *Кулиану Й. П.* Эрос и магия в эпоху возрождения. 1484 / науч. ред. М. М. Фиалко. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017. 592 с.
- Лиlienфельд 1976 – *Лиlienфельд Ф.* Иоанн Трителимий и Федор Курицын (О некоторых чертах раннего Ренессанса на Руси и в Германии) // Культурное наследие Древней Руси (Истоки. Становление. Традиции) / отв. ред. В. Г. Базанов. М.: Наука, 1976. С. 116–123.
- ЛЛ – Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1997. 733 с.
- Лурье 1960 – *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1960. 529 с.
- Лурье 1988а – *Лурье Я. С.* Зосима // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV – XVI в. Ч. 1 (А – К). Л.: Наука, 1988. С. 364–367.
- Лурье 1988б – *Лурье Я. С.* Иван III Васильевич // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV – XVI в. Часть 1 (А – К). Л.: Наука, 1988. С. 369–371.
- Лурье 1989 – *Лурье Я. С.* Савва // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV – XVI в. Часть 2 (Л – Я). Л.: Наука, 1989. С. 317–318.
- Лурье 1995 – *Лурье Я. С.* Послания Геннадия Новгородского и вопрос о «конце мира» в XV веке // *Harvard Ukrainian Studies. Vol. 19: Камень Краєжгльнь. Rhetoric of Medieval Slavic World. Essays presented to Edward L. Keenan on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students / ed. by Nancy Shields Kollmann, Donald Ostrowski, Andrei Pliuzov, Daniel Rowland.* 1995. P. 358–374.
- Макарий 1996 – *Макарий, митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви / науч. ред. архим. Макарий (Веретенников). Кн. 4.

- Часть 1. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. 591 с.
- Макарий (Веретенников), Печников 2005 – *архим. Макарий (Веретенников), Печников М.В.* Геннадий (Гонзов) // Православная энциклопедия. Т. 10 / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 588–598.
- Манохин 2023 – *Манохин А. А.* «Новгородские злые ереси» конца XV века. М.: Квадрига, 2023. 462 с.
- Матузова 1979 – *Матузова В. И.* Английские средневековые источники IX–XIII вв. Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука, 1979. 268 с.
- Мильков 1999 – *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб.: Издательство РХГИ, 1999. 896 с.
- НПЛ – Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // Полное собрание русских летописей. Т. 3. М.: Языки русской культуры, 2000 (репринт издания под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950). 720 с.
- О ереси жидовствующих – О ереси жидовствующих. Новые материалы, собранные С. А. Белокуровым, С. О. Долговым, И. Е. Евсеевым и М. И. Соколовым. М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1902. 164 с.
- Памятники Куликовского цикла – Памятники Куликовского цикла / сост. А. А. Зимин, Б. М. Клосс, Л. Ф. Кузьмина, В. А. Кучкин. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр Блиц, 1988. 410 с.
- ПВЛ – Повесть временных лет / подгот. текста, пер., ст. и комм. Д. С. Лихачева; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, подгот. М. Б. Свердлов. СПб.: Наука, 1996. 667 с.
- Перес 2012 – *Перес Ж.* Изабелла Католичка. Образец для христианского мира? / пер. с франц. И. А. Эгипти. СПб.: Евразия, 2012. 192 с.
- Плугин 1974 – *Плугин В. А.* Мировоззрение Андрея Рублева (некоторые проблемы). М.: Издательство Московского университета, 1974. 160 с.
- Пресняков 2020 – *Пресняков А. Е.* Лекции по русской истории. Северо-Восточная Русь и Московское государство / подгот. к изд. Б. А. Романова; под ред. Б. С. Кагановича и В. Г. Воиной-Лебедевой. СПб.: Нестор-История, 2020. 356 с.
- РИБ 1880 – Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. 6. Ч. 1. СПб., 1880. 70 с.
- Романова 2002 – *Романова А. А.* Эсхатологические ожидания XV в. и записи в пасхалии // Российское государство в XIV–XVII вв. / отв. ред. А. П. Павлов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. С. 217–242.
- Ужанков 1998 – *Ужанков А. Н.* Некоторые наблюдения над «Словом о побелех русской земли» (к вопросу о месте написания и времени при-

соединения его к «Житию Александра Невского») // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 9 / отв. ред. Е. Б. Рогачевская. М.: Наследие, 1988. С. 113–126.

Шодем 2004 – *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике / отв. ред. Н.-Э. Заболотная. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2004. 510 с.

Schneider 2014 – *Schneider M.* The “Judaizers” in Muscovite Russia and Kabbalistic Eschatology // Кенааниты: Евреи в средневековом славянском мире / под ред. В. Московича, М. Членова, А. Торпусмана. М.: Мосты культуры / Гешарим, 2014. С. 224–260.

## “The End Time”: Invasions of the Gentiles and Eschatological Expectations in Old Russian Literary Tradition

**Vladimir Petrukhin**

Institute of Slavic Studies

Russian Academy of Sciences

Moscow, Russia

DSc in History, Principal Research Fellow

ORCID: 0000-0002-6151-4262

Department of Middle Ages

Institute of Slavic Studies of Russian Academy of Sciences

Leninsky Avenue, 32 A

Moscow, 119334, Russia

Tel.: +7 (495) 938-17-80, Fax: +7 (495) 938-00-96

E-mail: vladimir.petrukhin@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.5

**Abstract.** During the medieval period, eschatological expectations were prevalent in both Western and Eastern Europe. This article examines common trends in different European regions, particularly in relation to the Old-Russian literary tradition. The fear of the impending apocalypse was fueled by various calendar calculations, but was mitigated by historical victories over non-believers and foreigners. In 1492, as the Eastern Orthodox tradition marked 7000 years since the creation of the world, the anticipation of the end times intensified. This led to an increased exchange of ideas and written texts between Eastern and Western Europe. In Novgorod and Moscow, for example, the persecution of the heresy known as “Judaizes” was influenced by the Spanish model of dealing with heretics (inquisition). In Western European countries, the Spanish

Reconquista was seen as a triumph over the threat of Islam posed by the Ottoman conquest. In Russia, the fall of Constantinople to the Ottomans in 1453 resulted in the concept of “Moscow is the third Rome” as a reaction.

**Keywords:** *eschatology, heresy of the “Judaizes”, chronicle, paschal, inquisition*

## References

- Alekseev, A. I., 2016, *Dukhovnaia kul'tura srednevekovoi Rusi* [Spiritual culture of medieval Russia]. Moscow, Indrik, 272.
- Alekseev, A. I., 2019, “*Bodroopasnyi voïn Khrisov*”. *Iosif Volotskii i ego sochineniia v svete dannykh sovremennoi nauki* [“A zealous warrior of Christ”. Joseph Volotsky and his writings in the light of the modern science]. Moscow, St. Petersburg, Center of humanitarian initiatives, 376.
- Baron, Salo U., 2021, *Sotsial'naia i religioznaia zhizn' evreev. Vol. 10. Pozdnee srednevekov'e i era evropeiskoi ekspansii (1200–1650) na okrainakh imperii*. [Social and Religious History of the Jews. Vol. 10. Late Middle Ages and era of European Expansion 1200–1650: on the Empire's periphery], transl. L. Chernina. Moscow, Knizhniki, 432.
- Beliakov, A. A., and E. V. Beliakova, 1992, O peresmotre eskhatalogicheskoi kontseptsii na Rusi v kontse 15 veka [On the revision of the eschatological concept in Russia at the end of the 15<sup>th</sup> century]. *Arkhiv russkoi istorii*, 1, 7–31.
- Danilevskiy, I. N., 2004, *Povest' vremennykh let. Germenevticheskie osnovy izucheniia letopisnykh tekstov* [A Tale of Bygone Years. Hermeneutic foundations of the study of chronicle texts]. Moscow, Aspekt Press, 383.
- Grigorenko, A., 1999, *Dukhovnye iskaniiia na Rusi kontsa 15 v.* [Spiritual searches in Russia at the end of the 15<sup>th</sup> century]. St. Petersburg, Eidos, 178.
- Idel', M., 2010, *Kabbala: novye perspektivy* [Kabbalah: New Perspectives], transl. K. Burmistrov et al. Moscow, Jerusalem, Mosty kul'tury, 461.
- Karpov, A. Yu., 2014, *Issledovaniia po istorii domongol'skoi Rusi* [Research on the history of pre-Mongol Russia]. Moscow, Kvadruga, 400.
- Kazakova, N. A., and Ya. S. Lurie, 1955, *Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniia na Rusi 14 – nachala 16 v.* [Antifeudal heretical movements in Russia in 14<sup>th</sup> – the beginning of the 16<sup>th</sup> century]. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences, 544.
- Kulianu, Ioan Petru, 2017, *Eros i magiia v epokhu vrozozhdeniia. 1484* [Eros and Magic in the Renaissance, 1484], ed. M. M. Fialko. St. Petersburg, Izdatel'stvo Ivan Limbakh, 592.

- Lilienfeld, F., 1976, *Ioann Tritemii i Fedor Kuritsyn (O nekotorykh chertakh rannego Renessansa na Rusi i v Germanii)* [John Trithemy and Fyodor Kuritsyn (About some features of the early Renaissance in Russia and Germany)]. *Kul'turnoe nasledie Drevnei Rusi (Istoki. Stanovlenie. Traditsii)* [The cultural heritage of Ancient Russia (Origins. Becoming. Traditions)], ed. V. G. Bazanov, 116–123. Moscow, Izdatel'stvo Nauka, 459.
- Lurie, Ya. S., 1960, *Ideologicheskaja bor'ba v russkoi publitsistike kontsa 15 – nachala 16 veka* [Ideological struggle in Russian publicism of the end of the 15<sup>th</sup> – beginning of the 16<sup>th</sup> century]. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences, 529.
- Lurie, Ya. S., 1995, *Poslaniia Gennadiia Novgorodskogo i vopros o "kontse mira" v 15 veke* [The Epistles of Gennady of Novgorod and the question of the "end of the world" in the 15<sup>th</sup> century]. *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. 19: Камень Краєжгльнѣ. Rhetoric of Medieval Slavic World. Essays presented to Edward L. Keenan on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students, eds. Nancy Shields Kollmann, Donald Ostrowski, Andrei Pliguzov, Daniel Rowland, 358–374.
- Matuzova, V. I., 1979, *Angliiskie srednevekove istochniki 9–13 vv. Teksty, perevod, kommentarii* [English medieval sources of the 9<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> centuries. Texts, translation, commentary]. Moscow, Nauka, 268.
- Peres, Zh., 2012, *Izabella Katolichka. Obrazets dlia khristianskogo mira?* [Isabella the Catholic. A model for Christendom?], transl. I. A. Egipci. St. Petersburg, Evraziia, 192.
- Plugun, V.A., 1974, *Mirovozzrenie Andreia Rubleva (nekotorye problemy)* [Andrey Rublev's worldview (some problems)]. Moscow, Moscow State University, 160.
- Presniakov, A. E., 2020, *Lektsii po russkoi istorii. Severo-Vostochnaia Rus' i Moskovskoe gosudarstvo* [Lectures on Russian History. North-Eastern Rus' and Muscovite state], eds. B. A. Romanova, B. S. Kaganovich and V. G. Vovina-Lebedeva. St. Petersburg, Nestor-Istoriia, 356.
- Romanova, A. A., 2002, *Eschatologicheskie ozhidaniia 15 v. i zapisi v paskhalii* [Eschatological expectations of the 15<sup>th</sup> century and records in Paschal]. *Rossiiskoe gosudarstvo v 14–17 vv.* [The Russian state in the 14<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries], ed. A. P. Pavlov, 217–242. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin, 615.
- Schneider, M., 2014, *The "Judaizers" in Muscovite Russia and Kabbalistic Eschatology. Kenaanity: Evrei v srednevekovom slavianskom mire* [The Knaanites; Jews in the Medieval Slavic world], eds. V. Moskovich, M. Chlenov, and A. Torpusman, 224–260. Moscow, Mosty kul'tury / Gesharim Publ, 576.
- Sholem, G., 2004, *Osnovnye techeniia v evreiskoi mistike* [Major Trends in Jewish Mysticism], ed. N.-E. Zabolotnaia. Moscow, Jerusalem, Mosty kul'tury, 510.

Uzhankov, A. N., 1988, Nekotorye nabliudeniia nad “Slovom o pogibeli russkoi zemli” (k voprosu o meste napisaniia i vremeni prisoedineniia ego k “Zhitiiu Aleksandra Nevskogo”) [Some observations on the “Word about the destruction of the Russian land” (to the question of the place of writing and the time of its accession to the “Life of Alexander Nevsky”)]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [Hermeneutics of Old Russian Literature], vol. 9, ed. E. B. Rogachevskaia. Moscow, Nasledie Publ., 113–126.

*Статья поступила в редакцию 13 марта 2023 г.*

## **Машьякъ-антихрист, мессия еврейский, и его компания: ранние гебраизмы восточнославянской книжности в эсхатологическом контексте**

**Александр Игоревич Грищенко**

Институт славяноведения РАН,  
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,  
Москва, Россия  
Доктор филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник

ORCID: 0000-0001-7170-365X

Отдел славянского языкознания

Института славяноведения РАН

119334, г. Москва, Ленинский проспект, 32 А

Тел.: +7 (495) 938-17-80; Fax: +7 (495) 938-00-96

E-mail: alexander.grishchenko@gmail.com

Исследование выполнено при финансовой поддержке РЦНИ в рамках научного проекта № 21-012-41004

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.6

**Аннотация.** В статье рассмотрена рукописная традиция употребления трех гебраизмов древнерусской книжности раннего периода (до новых переводов эпохи «жидовствующих»). Это слова: *Машиляхъ* Толковой Палеи (связанное, видимо, с более ранним *Машика* / *Машиаакъ* «Речей к Жидовину о вочеловечении Сына Божия» по списку Изборника XIII в., – из др.-евр. *māšīh* ‘помазанник, мессия’), *Малкатошва* (из др.-евр. *malkaṯ šəbā* ‘царица Савская’) и *Шамиръ* (из др.-евр. *šāmīr* ‘алмаз’) повестей Соломонова цикла, присоединенных к той же Толковой Палею в результате ее преобразования в Полную Хронографическую Палею. Гебраизм *Машиляхъ* был заимствован из семитской формы напрямую, без греческого посредничества. Написание *Машиляхъ* свидетельствует о том, что это слово имело довольно долгое устное бытование в славянской речи: др.-евр. *Mašīah* > слав. *Mašījahъ* > *Mašjah* > *Mašliah*. Согласно хронологии падения редуцированных, форма *Mašjah* могла появиться в древнерусском

языке уже в XII в. То же касается и формы *Malkatъ Šьva*, где поведение редуцированных полностью соответствует исторической фонетике древнерусского языка. В статье выдвинуто предположение, что все эти ранние гебраизмы могли появиться в результате контактов древнерусских паломников с еврейскими книжниками в Первом Иерусалимском королевстве на Святой Земле (1099–1187), чему способствовали эсхатологические ожидания иудейских общин под властью крестоносцев. Более того, непосредственные иудео-христианские контакты в Средние века не могли восприниматься иначе, чем в контексте конца времен.

**Ключевые слова:** иудео-христианские отношения, эсхатология, церковнославянский язык, древнерусский язык, Палея Толковая, апокрифы, гебраизмы, средневековые рукописи, историческая фонетика

## 0. Вводные замечания

Проблема выявления непосредственных, без участия иноязычной христианской традиции – в первую очередь греческой – контактов средневековой Руси, точнее православных восточнославянских книжников, с еврейской культурой упирается прежде всего в формальные показатели, а именно в наличие специфических лингвистических маркеров, описанных нами некогда в разделе «Фонетико-орфографические особенности передачи гебраизмов» специальной статьи [Грищенко 2018, 40–48]<sup>1</sup>. Дело в том, что традиционный путь семитизмов, в частности гебраизмов, из собственно еврейского источника в восточнославянскую книжность как часть языкового и литературного мира *Slavia Orthodoxa* предполагал прежде всего греческое посредничество (в отдельных случаях, например, при переводах с Вульгаты, еще и латинское). Методологическую установку на поиск греческого текста как непосредственного оригинала славянского перевода А. А. Архипов назвал «принципом Ланта-Таубе» [Архипов 1995, 246–247], и этот принцип работает, если не встречает препятствий не столько текстуального, сколько

<sup>1</sup> В свою очередь, поиски текстов, ставших непосредственными источниками заимствования из уже выявленной иудейской традиции, возможны с применением метода лингво-текстологических маркеров [Грищенко 2022], которые, впрочем, работают лишь при достаточном объеме текстуального материала, что для случаев, описанных в настоящей статье, нерелевантно.

именно языкового характера, связанных с невозможностью средствами греческого языка (а также и латинского) передать некоторые особенности древнееврейского языка. Рассматривая эти препятствия, А. А. Архипов ведет речь «только о таких семитизмах, которые способны просочиться через фильтр греческого языка. Напротив, в случае, когда греческий фильтр должен был бы погасить их семитскую специфику, а они все-таки появились в славянском переводе, мы должны говорить о непосредственном переводе с (древне-)еврейского на славянский» [Архипов 1995, 248].

Такие случаи традиционно связаны с наличием буквы Ш, соответствующей семитскому «шину» ( $\psi$  /  $\š$  /  $^2$ ). Этот показатель – наиболее известный среди всех признаков гебраизмов в славянском тексте, поскольку ни греческий (через  $\sigma$  – «сигму»), ни латинский (через букву  $s$ ) языки не передают передненебный (шипящий) характер соответствующей фонемы<sup>3</sup>.

## 1. Древнерусский Машиах

Самый ранний по времени рукописной фиксации славянский гебраизм с Ш – это две формы из трактата «Речи к Жидовину о воцеловечении Сына Божия» в Изборнике XIII в. (Q.n.I.18), отражающие древнееврейское название помазанника –  $\text{מָשִׁיחַ}$  *māšîaḥ*, которое в греческом переводе еврейской Библии (далее условно называемом Септуагинтой – LXX) всегда калькировалось как  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$

<sup>2</sup> В настоящей статье в косых скобках / / подаются фонемы, в квадратных скобках [ ] – переводы древнерусских текстов (все представленные здесь переводы авторские), пропуски в цитатах обозначаются [...], конъектуры в тексте – угловыми скобками < >, оригинальные арамейские формы Талмуда внутри русского перевода заключены в фигурные скобки { }.

<sup>3</sup> Следует оговориться, что такой характер «шин» имеет не во всех, пусть и в подавляющем большинстве систем произношения иврита, в частности «шин» читается как /s/ в некоторых грекоязычных общинах (что естественно для носителей греческого языка в качестве родного) и в общинах северо-запада Италии; кроме того, в марокканских общинах и – что очень важно в нашем случае – у литваков не было различия между «шином» с одной стороны и «сином» / «самехом» с другой, то есть в обоих случаях использовался промежуточный между /š/ и /s/ шепелявый звук [Morag 2007, 558]. Таким образом, в случаях, когда заимствование могло бы происходить из литвацкой традиции, «шин», вероятно, передавался бы через С.

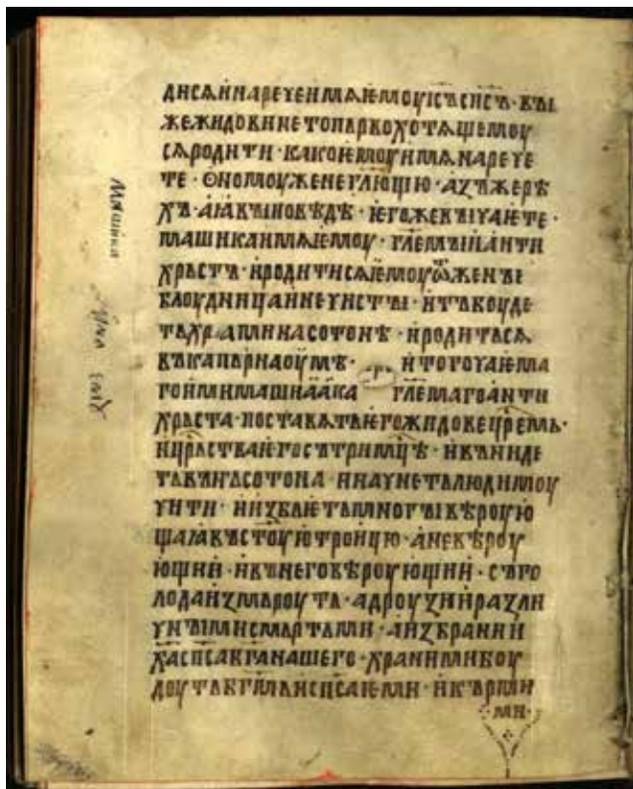
(преимущественно в сокращенном написании, как *nomen sacrum*) и только в Новом Завете было дважды передано через *Μεσσίας*, глоссированное как *Χριστός* (Ин 1:41, 4:25). Традиционная форма этого грецизма в церковнославянском, начиная с древнейших евангелий: **месиа** или **месиа**. Однако Изборник XIII в. передает др.-евр. *māšīaḥ* двумя способами: **машика** и **машиаакъ** (см. *ил. 1*).

вѣ | же жидовине топърво хотащемоу | сѧ родити · како іѣмоу  
 іма нареуѣ|те · ономоу же не глѣюцю · азъ же рѣ|хъ · а іа вѣ  
 повѣдъ · іегоже вѣ уаіете · | машика іма іемоу · глѣмѣи анти|хрь-  
 стъ · и родити сѧ іемоу ѿ жены | блудница и нечисты · и тѣ боу-  
 де|тъ храмина сотонъ · и родить сѧ | въ капърнаоѹмѣ · и того  
 уаіема|го іми машиаака глѣмаго анти|хрьста · поставать іего жидо-  
 ве црѣмь · | и црѣства іего съ три мѣцѣ · и вѣниде|тъ вѣмъ сотона ·  
 и научеть люди моу|вити · и избьѣеть многы вѣроуіо|щамѣ въ стоу-  
 ю троицю · а не вѣроуіющій · и въ него вѣроуіющій · съ го|лода  
 изъмроуѣтъ · а дроузій разли|унъими смъртьми · а избранныи | хѣ спѣса  
 бѣга нашего · храними боу|доуѣтъ бѣмъ и спѣсаеми · и кърми|ми

[‘Вы же, о Жидовин, только хотящего родиться – каким именем его назовете? Когда он не отвечал, я сказал: «А я вам объясню: тому, кого вы ждете, имя – *Машика*, то есть антихрист». И родиться ему предстоит от женщины – блудницы и нечистой, и он будет вместилищем сатаны. И родится он в Капернауме. И его, ожидаемого иудеями *Машиаака*, то есть антихриста, поставят они царем, и царству его быть три месяца. И войдет в него сатана и начнет мучить народы, и перебьет многих верующих во Святую Троицу. А не верующие в Нее и верующие в него [сатану] перемрут с голоду, а другие – прочими видами смерти. А избранные Христа Спаса Бога нашего хранимы будут Богом, и спасаемы, и питаемы.‘]

Возможно, первое из именованій иудейского мессии – *Машика*, – как и греч. *Μεσσίας*, восходит к араам. מָשִׁיחַ *māšīḥā*, а не к др.-евр. *māšīaḥ*, которое отражено в форме *Машиаакъ*. В этих двух формах примечательно наличие прежде всего **Ш**, тогда как /*h*/ передано нетипично – через **К**, а не **Х**. Впрочем, возможно, это было искажением конкретной рукописи (более поздние списки «Речей к Жидовину» дефектны и уже не содержат интересующего нас гебраизма<sup>4</sup>),

<sup>4</sup> На сегодня их известно 10, самый ранний из которых – в составе «Кашинско-го Каафа» 1414–15 г. (Муз. 4034, л. 188–191об.); четыре из них использованы



Ил. 1. Машика и Машиаакъ в Изборнике XIII в. (Q.п.І.18, л. 194об.)

тогда как второе по времени фиксации появление имени иудейского мессии – антихриста, по христианским представлениям, – в Толковой Палее, точнее в обширном толковании на Даново пророчество, или Благовословение Иаковом Дана (Быт 49:16–17), причем в трех самых ранних списках конца XIV и начала XV в. (палей Александро-Невской, Барсовской и Коломенской), содержит в трех

Й. Райнхартом в последней публикации «Речей» [Райнхарт 2015, 290–291]. Это списки *Соф.* 1464 (л. 333об.–340), *Соф.* 1465 (л. 154–156об.), *Тр.* 122 (140об.–144об.) и *Волок.* 645 (л. 217–221об.; в статье Райнхарта – с неактуальным номером «Q352», относящимся к описанию П. Строева, а не к шифру хранения). К упомянутым следует добавить списки *Тихомир.* 397 (л. 139об.–143), *Чуд.* 258 (с л. 130об.), *Чуд.* 320 (с л. 336об.), *Унд.* 1 (л. 457–458об.), *Сол.* 807/917 (л. 373об.–377) и *Пинеж.* 280.

употреблениях **X**, правда уже имеет вид **машлахъ**, хотя и с искажением в основном в первом употреблении (об искажениях этой формы подробнее чуть ниже), ср. по Александрo-Невской Палее (СПбДА А1/119, см. ил. 2).

Разу|ми же ты изрлю | кого ѿжидаети съ|мотри же оубо  
 кому | изити ѿ данова ко|лена . не влкъ га въ|мъни не творуа |  
 временемъ сказа | не га всацьскымъ | исповеда . но змиа | на  
 распути сказа | рекше антихрѣту въ | мирѣ быти [...] (л. 124б) но  
 разуми оубо ѿгда восприметь | црѣво онъ прелука|взи окаян-  
 ныи з|мии антихрѣтъ ѿгоже окаяннии **мы|шлахомъ** (1) соеъ  
 на|реуете . ѿгоже вы | окаяннии трапе|зѣ мните сѧ вку|сити [...] (л. 124г)  
**машлахъ** (2) же вашъ окаян|ныи онъ змии | халпма  
 блажен|нии . наунеть по|носити . они же | стии небго црл | вои-  
 ници сущє . и | облицать врага | в лице . то же ли | ждєши  
 окаян|ныи жидовине || но не блазни сѧ | но вѣрци ꙗко ве|ликии  
 патриа|рхъ . не дана ради | рѣ си нъ врага ра|ди антихрѣта . то|гда  
 оубо и съма | ѿвѣрѣскою . себ|рет сѧ с нимъ и | погубнѣтъ .  
 гнѣ|въ бо бжии взиде|тъ на нѣ . приу|ста горѣци оно | мѣцѣ . съ  
 своимъ | **машлахомъ** (3) (л. 125в–г)

[‘Пойми же ты, Израиль, кого ожидаешь, ведь посуди, кому предстоит выйти из Данова колена: не Владыку Господа он [Иаков] имел в виду, не о Творце времени рассказал, не о Господине всего поведал, но о змее на распутье рассказал, то есть что предстоит быть в мире антихристу [...] Но пойми же: когда получит царство он, прелукавый окаянный змей антихрист, которого вы, окаянные, называете у себя *М<a>шляхом* (1), чьей трапезы думаете вы, окаянные, вкусить [...] А ваш *Машлях* (2) – он окаянный змей, хватающий блаженных. Он будет их поносить, а они, будучи святыми воинами Небесного Царя, избличат врага в лицо. Этого ли ты ждешь, окаянный Жидовин? Но не обманывайся, а поверь, что великий патриарх [Иаков] не о Дане это сказал, но о враге антихристе! Тогда ведь и род еврейский соберется с ним и погибнет, ибо сойдет на него гнев Божий, и причастится он этой горькой муке со своим *Машляхом* (3)’.]<sup>5</sup>

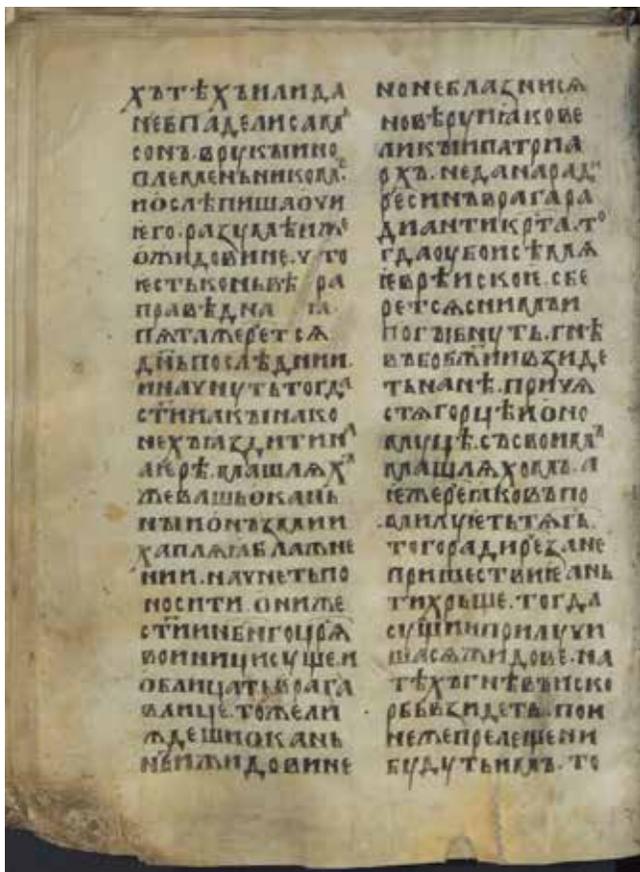
<sup>5</sup> Ср. также русский перевод этих мест Палеи, выполненный А. М. Камчатновым, правда с составленного им же «интегрального» текста [Палея 2002, 249–251], который является плодом произвольного прочтения Коломенской Палеи с учетом разночтений лишь по тем восьми спискам, что приведены в старом

Гebraизм **МАШЛАХЪ** Толковой Палеи обнаруживается в составе выявленного нами апокрифа «Благословение Иаковле сыном своим» [Грищенко 2015], у которого, вероятно, также был греческий оригинал, пока неизвестный, однако и в этом апокрифе гebraизм относится к толковой вставке, принадлежащей, по-видимому, или составителю Палеи, или автору отдельной толковой версии этого апокрифа. «Благословение Иаковле», основанное на библейском материале (Быт 49), известно не только по Толковой Палее, куда оно попало вместе с «Заветами двенадцати патриархов», будучи их текстуальным конвоем, но и в двух известных списках полной редакции «Заветов», более поздних, чем старшие списки Палеи, – прежде всего в составе Архивского Хронографа третьей четверти XV в. (МГАМИД 279, л. 656–68в) и в *Tr. 730* конца XV в. (л. 32–41), – где этот памятник также сопровождает «Заветы». В нем нет никаких связей и с апокрифическим «Заветом Иакова», хотя обнаруживаются некоторые переклички с сохранившимися в том числе по-гречески «Комментариями на благословения Иакова» сщмч. Ишполита Римского.

Происхождение грядущего антихриста из колена Данова (о чем еще не сообщают «Речи к Жидовину») – общее место средневековой

---

издании учеников Н. С. Тихонравова [Палея 1892–1896]. Представленный А. М. Камчатновым «интегральный» текст дается без каких-либо объяснений (кроме отдельных примечаний о «порче текста» в рукописях) и тем более не основан на какой-либо серьезной текстологической работе, так что не может использоваться для научного изучения памятника, будучи результатом пусть и огромной и трудоемкой, но все же тенденциозной работы, возникшей в ответ на заказ известного антисемита В. В. Кожина – инициатора этого издания, который в своем предисловии к нему с упоением пишет об остроте антииудейской полемики в Палее (см. такой образчик: «И о “Палее Толковой на иудея” можно с полным правом сказать, что она продолжила и завершила в сфере духа ту борьбу, которую ранее Русь вела против иудаистского Хазарского каганата мечом и “калеными стрелами”, – борьбу, запечатленную в основном фонде русских былин» [Палея 2002, 7]). В большей степени научным является двухтомное издание Толковой Палеи по списку *Барс. 620*, инициированное и во многом осуществленное В. В. Мильковым [Палея 2022], где приведен тот же русский перевод А. М. Камчатнова с фантомного «интегрального» текста, лишь незначительно отредактированный: в нем, например, в первом случае используется форма *Машлях*, а не *Машшах*, как в прошлом издании, хотя в издаваемой рукописи два раза из трех иудейский мессия назван *Мышляхом* [см. перевод тех же фрагментов с упоминанием: Палея 2022, I, 470–471].



Ил. 2. Машляхъ в Александрo-Невской Палее кон. XIV в.  
(СПбДА А1/119, л. 125в-2)

христианской литературы, причем не только греческой, но и латинской: именно так ветхозаветное Даново пророчество толкуется в хорошо представленном в славянской письменности «Откровении» Мефодия Патарского [Откровение Мефодия 1897, 206–227], в Хронике Георгия Амартола [ХГА 1920, 475] или в толкованиях на книгу Бытия Феодорита Кирского [Феодорит 1905, 86]. Прямое отождествление антихриста с иудейским мессией – мотив менее распространенный (например, в переведенном с латыни сказании об антихристе «От книги, глаголемыя Трефологии»: «Во Иерлѣмѣ

повелить антихристь обрѣзати себе (по) ветхому закону и речеть ко іудеомъ, иже онъ есть Месія имъ обѣтованныи» [Откровение Мефодия 1897, 220]).

Интерпретация Данова пророчества в апокрифическом «Благословении Иаковле сыном своим» хотя и использует многие мотивы и фрагменты святоотеческих толкований, по структуре своей, по всей видимости, оригинальна, ее текст достаточно устойчив и воспроизводится не только в Толковой Палее, но и в возникшей на ее основе Полной Хронографической Палее. Насколько все эти представления, равно как и сама форма **машлаахъ**, были известны восточнославянским книжникам и распространены в рукописной традиции, хорошо свидетельствует количество списков одной только Толковой Палеи: на сегодня их известно от 63 до 85, распределенных с конца XIV до середины XVIII в. [Анисимова 2020, 38–40; Козлова 2022, 130]. Привести данные из всех этих списков, а также из других типов Палеи, конечно, не представляется возможным (да и не требуется для заведомо вторичных и поздних копий), но по основным рукописям «Благословения Иаковля» (всего нами их рассмотрено 35) картина складывается следующая. В толковании на Даново пророчество представлены три употребления слова **машлаахъ**, при этом имеются следующие лексические, грамматические и орфографические разночтения<sup>6</sup>.

1. Написание **мышлаахъ** по большей части встречается лишь в первом из мест: в уже процитированном старшем списке кон. XIV в. *СПбДА А1/119*; в Коломенской Палее 1405 г. (*Тр.* 38, л. 96а); в первом и третьем местах в Архивском Хронографе (*МГАМИД* 279, л. 67г, 68а); *Рум.* 453, 113(82)в; *Тр.* 731, л. 29об., 30об.; *Унд.* 718, л. 200об.; *Унд.* 719, л. 221; *Кир.-Бел.* 68/1145, л. 185об.; *Барс.* 620, л. 103а, 103в; *Син.* 211, л. 160об.; *Чуд.* 350, л. 192об.; *Увар.* 85-1°, л. 146в; *Тих.* 724, л. 107 (во втором и третьем местах); *Тих.* 725, л. 265об.; *Сол.* 1191/1301, л. 139об., 140об.; *Сол.* 653/711, л. 135–135об. (во всех трех местах). Кроме того, в Костромской Палее

<sup>6</sup> Ни одного из рассмотренных нами разночтений нет в издании Коломенской Палеи, подготовленном учениками Н. С. Тихонравова [Палея 1892–1896], поскольку нет их и в соответствующих рукописях (*СПбДА А1/119*, *Кир.-Бел.* 68/1145 и *Увар.* 85; остальные же списки, привлекавшиеся учениками Н. С. Тихонравова, либо утрачены, либо не отождествлены с известными на сегодня, либо оказались нам недоступны).

(Костр. 320, л. 81б) в **мѡшлѡхѡмъ** вторая буква написана поверх подтертого **ѡ**. Несмотря на то что в первом месте в большинстве списков, в том числе в самых ранних, читается **мѡшлѡхѡмъ**, этот вариант все же со всей очевидностью вторичен и, по-видимому, связан с попыткой представить непонятное для писца слово в виде формы известного ему глагола – имперфекта 1 л. мн. ч. от **мыслити**, так что получившийся фрагмент может быть понят следующим образом: ‘...окаянный змей антихрист, которого вы, окаянные, – [как] думали мы – называете у себя...’ Однако и в такой интерпретации остается неясным, как именно называют мессию-антихриста иудеи, поэтому в одном случае – в Костромской Палее, также достаточно ранней, – писец, найдя слово **машлѡхъ** в последующем тексте, вернулся к первому месту и исправил его.

1.1. **мѡшлѡхѡу** – с изменением лица на 3-е в *Вахр.* 89 (л. 123б); тем же стремлением интерпретировать этот гебраизм как глагольную форму вызваны и дальнейшие ее трансформации, а также надуманная интерполяция: **ѡкаѡнны змїи антихрѣт . егѡ ѡкаѡнны мышлѡхѡу бгѡ себе наре** (Тих. 724, л. 106об.).

1.2. **помышлѡхъ** – в *Хлуд.* 182 (л. 169об.) с той же вставкой: **ѡкаѡнны | змїи антихрїстъ, егѡже въ ѡкаѡннїи | помышлѡхъ бгомъ себе наре-кѡсте**. Еще в двух рукописях находим компромиссный вариант, когда и интересующее нас слово написано через **л**, и осталась интерполяция **богомъ: ѡкаѡнныи змїи антихрїстъ . егѡже ѡкаѡнныи машлѡхѡу богомъ себе нареуете** (*Увар.* 566-1°, л. 259об.); **ѡкаѡнныи змїи антихрїстъ . егѡже ѡкаѡнныи машлѡхѡу | бгѡмъ себе нареуете** (*Чуд.* 349, л. 180; о колебаниях писца (справщика?) говорит исправление более светлыми чернилами: к мачте буквы **л** справа дописана длинная косая черта, превращающая ее в лигатуру).

1.3. **пѡмышлѡхѡмъ** в Тихонравовском Хронографе (*Тих.* 704, л. 103), в остальных местах также **мышл-** (л. 103об.).

1.4. **оу|мышлѡхѡ** – *Мазур.* 242 (л. 205, также **мышл-** на 205об., 206).

2. **мѡшлѡхъ** обнаружено лишь в одной рукописи – *Волок.* 549, причем только в двух первых местах (141б и 141г), в третьем – нормальное написание.

3. **мѡшлѣ**, отражающее характерную для «второго южнославянского влияния» орфографическую мену **ѡ/ѡ/ѡ**, – единожды во втором месте списка отдельной редакции «Благословения Иаковля» *Тр.* 730 (л. 38об.).

4. **МАШЛАКОМЪ** (в третьем месте) – в четырех рукописях: *Тр.* 731 (л. 30об.), *Вил.* 83 (л. 174), *Чуд.* 350 (л. 193об.) и *Увар.* 516-1° (л. 121).

5. **МАШЛА** – единожды во втором месте позднего списка *Хлуд.* 182 (л. 170об.).

Примечательно, что в черновике будущей Полной Хронографической Палеи (как то было установлено Е. Г. Водолазкинским [Водолазкин 2007, 16–23; Водолазкин 2009; Водолазкин 2014]) – в Барсовской Палее – такого рода искажений нет (*Барс* 619, л. 48в, 48г), так что более поздние списки Полной Хронографической Палеи содержат во всех трех местах в основном формы на **МАШАЛХ**– (Псковская Палея 1477 г. *Син.* 210, л. 142в, 143а, 143б; *Погод.* 1435, л. 127, 127об.; *Погод.* 1433, л. 164б, 164г; *Чуд.* 348, л. 140об., 141); ср. также другие списки, где также нет искажений (*Вил.* 262, л. 226а, 226б, 226в; *Вил.* 84, л. 104об., 105; *Величко* 12, л. 332, 333, 333об.).

Рассмотренные разночтения и преобладание формы **МАШАЛХЪ** свидетельствуют, во-первых, о ее первичности для Палеи, во-вторых, о том, что ко времени создания старших списков, то есть к концу XIV в., она, скорее всего, уже стала гапаксом и не употреблялась в других памятниках письменности (или была крайне редка), так что многие писцы, впервые столкнувшись с ней в протографе, старались заменить ее на созвучную и более привычную глагольную форму, а уже при второй и третьей встрече с экзотическим словом копировали его уже без изменений.

Первую попытку этимологизации формы **МАШАЛХЪ** сделал А. А. Шахматов, хотя она привлекла внимание еще А. Н. Попова в связи с другим, более поздним, антииудейским сочинением (см. ниже об «Особном мовень»). Так, А. А. Шахматов приводит «одно основание, по которому нельзя признать полемическую часть Палеи переводом с греческого: это передача еврейского *mašiah* со звукомъ ш: машьяхъ, откуда машляхъ въ толковании Данова пророчества» [Шахматов 1904, 217]. Примечательна более ранняя форма – **МАШЬАХЪ**, приведенная А. А. Шахматовым по сборнику 1483 г. Киевского Златоверхо-Михайловского монастыря № 493/1655 [Петров 1897, 218–221] с антииудейскими толкованиями на пророчества: «В этом сборнике читаем: а вы деете жидове ждемъ машьяка. то ти вашего машьяха злобу повѣдаеть пророкъ. а не доброту его. отъ данова колѣна нѣту добра» [Шахматов 1904, 217, прим. 2]. К сожалению, ничего об этом сборнике, кроме того, что успели написать

о нем Н. И. Петров, А. А. Шахматов и В. П. Адрианова-Перетц [Адрианова 1910], нам уже не узнать, поскольку рукопись, по свидетельству Е. Г. Водолазкина, искавшего ее в ЦНБ (ныне НБУ) им. В. И. Вернадского в Киеве, утрачена в послевоенное время, вероятно, во время пожара<sup>7</sup>.

Еще один, более поздний, памятник, содержащий имя иудейского мессии-антихриста, причем в особой форме, – это рутенское «Особное мовеньє до жидов», написанное около 1578 г. и вошедшее в сборник Супрасльского монастыря 1580 г. (точнее, конволют, находившийся сначала в Погодинском собрании Императорской Публичной библиотеки, а затем перемещенный в Отдел редких книг, поскольку в него переплетены уникальные фрагменты печатного Евангелия Василия Тяпинского нач. 1570-х гг. – ОРК I.1/29). «Особное мовеньє» (л. 141–159) вместе со следующими за ним полемическими статьями против латинян издано А. Н. Поповым [Обличительные списания 1879], считавшим, что оно было не только переписано, но и создано в Супрасльском монастыре. В «Особном мовеньє» многократно употребляются формы **машиякъ** и **машиака**, например: **Єрмея̇ бо ѿ вашомъ жидовско̇ машиякоу̇ глѣ** (л. 147об.); **Вашь машиякъ по хѣ иавити̇ сказоуѣте** (л. 148). Его автор явно знаком со значением этого слова, которое в принципиально ином контексте передается через форму **месейа**: «А яко вы, жидове, мовите, ижъ еще Христось не пришоль, а кды жъ по вашему не пришоль, то почто все уже пророчество запечатлѣлося *на истиньномъ Месеи Христе Бозе нашемъ?*» [Обличительные списания 1879, 18]. «Особное мовеньє» написано под сильным влиянием Толковой Палеи, на что указал уже А. Н. Попов, выделив несколько явных текстуальных совпадений, тем более что в библиотеке Супрасльского монастыря XVI в. имелось по крайней мере три списка Палеи первой половины того же столетия (*Вил. 83, Вил. 84* и в составе конволюта *Вил. 262*). Примечательно также, что в этом новом сочинении на рутенском языке объединены сведения как из «Речей к Жидовину» (о происхождении антихриста из Капернаума, о чем не сообщается в «Благословении

<sup>7</sup> См.: Водолазкин 2008, 138, 306. Здесь же сообщается, что на копии текста Пророчества Соломона из собрания Красинских (БАН 34.2.6) имеются карандашные пометы А. А. Шахматова, отсылающие к содержанию киевского сборника, который также привлекался И. Е. Евсеевым для изучения Пророчества Соломона [Евсеев 1907, 155–157].

Иаковли»), так и из «Благословения Иаковля» (о происхождении антихриста из колена Данова, о чем не сообщается в «Речах к Жидовину»): «Вашь бо машьяка не отъ Вифлеема приидеть, але отъ Капернаума отъ племени Данова, егоже приходу Господи избави насъ вѣрныхъ людей» [Обличительные списания 1879, 4].

Встает вопрос о происхождении в «Особном мовень» формы **машьякѣ**: заимствована она из не дошедшей до нас рукописи Палеи или из устной еврейской речи? Оба варианта, на первый взгляд, вполне правдоподобны, однако нам пока неизвестны списки Палеи, содержащие подобную форму, а в тексте «Особного мовенья» нет больше ни одного явного гебраизма.

Так как же из др.-евр. *māšīaḥ* появилась исходная для «Благословения Иаковля» (прежде всего в составе Толковой Палеи) форма **машьякѣ** и что с нею происходило далее? На первом этапе, в самый момент заимствования, имеем *māšīaḥ* → *mašīax* с конечным согласным неясного качества и еще ударением на предпоследний слог в средневековом иврите неясной произносительной традиции, без учета долготы/краткости гласных. Вариативность конечного **-хѣ** / **-кѣ** (последнее и в «Речах к Жидовину», и в ряде списков Палеи, и в Киевском сборнике 1483 г., и в «Особном мовень»), которая связана с характером финали в еврейском *māšīaḥ*: последний согласный (глухой спирант) в ашкеназском произношении почти не отличался от славянского заднеязычного *x*, а в сефардском (и предположительно в более древних системах произношения) ему соответствуют фарингальный *ħ* или увулярный *χ*, воспринимаемые на слух как более «резкие» и «грубые» звуки, то есть перцептивно близкие взрывному *k* [Morag 2007, 555].

На следующем этапе в результате адаптации еврейской формы к требованиям славянской фонетики, получается *\*mašījaxъ* (с закономерным эпентетическим йотом, встречающимся и в ряде ашкеназских произносительных систем) → *\*mašījaxъ* (гласный *i* перед йотом становится напряженным редуцированным). Дальнейшие трансформации уже зависят от одного важного фактора – в книжном языке или в живых говорах они могли происходить. Строго говоря, в книжном языке никаких дальнейших изменений быть не может, поскольку процесс падения/прояснения напряженных редуцированных в нем почти не отразился, особенно в заимствованных словах, то есть до нас должна была прийти только форма

**машиахъ.** Старший свидетель освоения этого имени, «Речи к Жидовину», сохранил нечто подобное, причем еще без вставного йота – **машиаахъ**; альтернативную форму **машика** в тех же «Речах к Жидовину» уже труднее объяснить, не обращаясь к арамейскому, но, возможно, она возникла в результате метатезы **А** в первой форме, причем, скорее, графической.

Далее, из киевского списка Толковых Пророчеств 1483 г. (увы, только в передаче А. А. Шахматова) нам известны формы **машьяахъ** и **машьяахъ**, отражающие падение напряженного редуцированного, правда с конечным **-къ**, а из позднего азбучного стиха – **машьяа** с конечным **-хъ**. На этом этапе можно восстановить форму *mašjāx* / *mašjāk* (конечный «ер» в дошедших формах имел к этому времени уже чисто орфографическую природу). Что же касается самого важного вопроса – о хронологии процесса падения/прояснения напряженных редуцированных, приведшего к появлению формы **машлаахъ**, – то на него однозначного ответа, к сожалению, пока нет. С одной стороны, уже в старославянских рукописях XI в. (Зографском, Мариинском Евангелиях, Клоцовом и Супрасльском сборниках, Синайской Псалтыри, Синайском требнике) находят следы утраты *ǰ* и *ĩ* в слабой позиции (по прояснению *ъ* и *ь*, находящихся в предшествующих слогах) [Селищев 1951, 294–295], с другой – для русского ареала указываются более поздние временные рамки: начало процесса относят к XII–XIII вв. [Пшеничнова 1964, 13], окончание же к XIII–XIV вв. [Пшеничнова 1960, 43], а это значит, что в Болгарии форма **машьяахъ** могла появиться уже в XI в., а на Руси – в XII в., причем не в книжном, а в разговорном языке. «Благословение Иаковле» могло заимствовать эту форму лишь из разговорного языка, и от времени ее существования может зависеть и проблема хронологизации самой Палеи, по меньшей мере вошедшего в ее состав «Благословения». Проникновение в Палею наименования еврейского мессии в том виде, в котором оно нам известно, то есть после падения/прояснения напряженных редуцированных, значит, что вплоть до этого самого времени существовал разговорный славянский узус, в котором активно использовалось заимствование из др.-евр. מִשְׁיָחַ, претерпевшее фонетическую трансформацию \**mašjāxъ* → \**mašjāx*.

В связи с этим возникает еще одна проблема – сдвиг ударения в старшей славянской форме, при котором *ĩ* мог оказаться в слабой

позиции (\**mášjāxъ* либо \**mašjāxъ*). Он вполне может быть объяснен на еврейской почве, точнее ашкеназской, где хорошо известна ретракция ударения на один слог к началу слова. Писцы, создавшие известные нам рукописи Палеи, вряд ли были причастны той живой произносительной традиции, которая бы сохранила исходное ударение в слове **МАШЛАХЪ**. Поскольку основа его двусложная, ударение теоретически могло падать либо на **а**, либо на **л**, и акцентные знаки в поздних списках расставлялись случайно, то есть распределялись примерно поровну между этими гласными. В шести списках акцентуация этого слова проставлена на второй слог (**МАШЬ|ЛАХЪ** Унд. 719, л. 221об.; **МАШЛĂХОМЪ** Увар. 85, л. 147б; **МАШЛĂХОМЪ** Хлуд. 182, л. 170об.; **МЫШЛĂХѠ** Мазур. 242, л. 20б; трижды в *Величко 12*: **МАШЛĂХА** л. 332, **МАШЛĂХЪ** л. 333, **МАШЛĂХОМЪ** л. 333об.; в *Тих. 725* **МЫШЛĂХѠ** л. 261об., **МАШЛĂХЪ**, **МАШЛĂХѠ** л. 262об.), причем все эти списки не старше начала XVI в., а в четырех, среди которых есть две рукописи XV в., – на первый (**МАШЛѢ** *Тр. 730*, л. 38об.; **МАШЛАКѠ** *Увар. 516*, л. 121), в том числе на вторичный **ы** (**МЫШЬ|ЛАХѠ** МГАМИД 279, л. 68а; **МЫШЛА** *Тих. 724*, л. 107), что в целом свидетельствует скорее о случайности их расстановки. В подавляющем же большинстве случаев даже в акцентуированных рукописях писец не решался на акцентуацию этого слова, так что приведенными примерами следует и вовсе пренебречь. В «Особном мовень», также акцентуированном, над **я** (см. примеры выше) в основном стоит знак так называемого неиктусного, то есть не имеющего фонетического значения, *исо* [Зализняк 1985, 202], тогда как при устном заимствовании из иврита ожидалась бы акцентуация \***МАШЬЯКЪ** (без особенностей ашкеназского произношения) или \***МОШЬЯХЪ** (в ашкеназском произношении, ср. форму *Мошьях* в качестве еврейского имени в современной полевой записи [Амосова et al. 2014, 121]).

Наконец, фонетическая трансформация *mašjáh / mašják* → *mašlah (mašlak)* связана с общеславянским разнонаправленным чередованием /j/ || /л'/, представленным как в северных, так и в южных великорусских говорах: *скамé/л'/ка*, *шу/л'/гá* 'левша' (из *шуйга*), *лп'/эжели*, *костл'/эвище*, *растолп'/яние* [Касаткин 2005, 71–72], сюда же относят распространенное и в современных говорах, и в древнерусском языке *горностá/л'/*. Точный ареал данного чередования установить трудно (переход *j* в *л'* отмечался в говорах Касимовского уезда Рязанской губернии [Будде 1896, 194], а в других

славянских языках – обратный процесс, например в чакавских хорватских говорах [Moguš 1977, 90], в болгарских говорах [Бернштейн 1961, 305]). Артикуляционная близость (хотя и далеко не тождество) /j/ и /л'/ (особенно /ль/) очевидна: не случайно в восточнославянских и западных южнославянских рефлексах йотовой палатализации губных место йота занял /л'/.

Все предложенные в данной реконструкции изменения могли происходить исключительно в устной речи, тогда как в книжной не было бы падения напряженного редуцированного, и чисто графически нельзя объяснить переход  $j \rightarrow l'$ .

Однако наличие форм **машика** / **машиаакъ** и **машлаахъ** в «Речах к Жидовину» и в «Благословении Иаковли» соответственно не является, конечно, свидетельством заимствования этих текстов из иудейской традиции и тем более перевода с еврейского, поскольку оба сочинения имеют отчетливую антииудейскую направленность (которую, впрочем, можно толковать в качестве апологетики [Водолазкин 2008, 140–153]). Более того, для «Речей к Жидовину» Йоханнес Райнхарт обнаружил частичное совпадение с греческим оригиналом – трактатом «Anonymus dialogus cum iudaeis saeculi ut videtur sexti» [Райнхарт 2015]. Как обосновывает и Й. Райнхарт, и автор настоящей статьи [Grishchenko 2012], «Речи к Жидовину» – памятник восточнославянского происхождения: он содержит многочисленные лексические русизмы (согласно их классификации А.А. Пичхадзе [Пичхадзе 2011]), которые сильно снижают вероятность перевода на славянском Юге. Это не помешало Александру Пересветову-Мурату явочным порядком причислить «Речи к Жидовину» к южнославянским переводам (правда, он еще не знал о наличии у большинства частей памятника греческого оригинала), а появление в нем гебраизмов **машика** и **машиаакъ** связать с антииудейской полемикой не кого-нибудь, а самого Константина Философа [Pereswetoff-Morath 2006].

## 2. Загадочная *Малкатошка*

Аналогичное поведение редуцированных демонстрирует имя царицы Савской, адаптированное древнерусской книжностью в форме \***малкаты шьва** (из др.-евр. מַלְכַּת שָׁבָא *malkat šəḇā*). Самая

ранняя его фиксация – в одной из повестей (обычно называемой «О царице Южской / Ужской [т. е. ‘Южной’]», или просто «О царице Савской»<sup>8</sup>) так называемого Соломонова цикла апокрифов, который впервые был присоединен к Толковой Палее во время ее переработки в Полную Хронографическую Палею, и нам посчастливилось иметь в распоряжении черновик этого процесса – в Барсовской Палее начала XV в. (*Барс. 619*, см. выше со ссылками на Е. Г. Водолазкина, который установил этот факт и подробно доказал, что этот список – тот самый черновик). Таким образом, гебраизмы Соломонова цикла принадлежат к раннему периоду славяно-еврейских языковых и литературных контактов и не имеют никакого отношения к тому взаимодействию, которое связывают с так называемой ересью жидовствующих (несмотря на крайне неудачный термин, им приходится пользоваться как общеупотребительным). При этом, однако, точное время заимствования, его локализация и динамика совершенно неизвестны, разве что его датируют не позднее XIV в. согласно изображению Китовраса (по всей видимости, кентавра), героя другой повести этого цикла – «Сказания о Соломоне и Китоврасе», – «на Васильевских вратах XIV в. из Новгородской Софии (перенесенных Иваном IV в Александрову слободу), в надписи к которому указано, что Китоврас бросил “братом своим на обетованную землю”» [Лурье 1988, 67–68]<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> В популярном издании повестей Соломонова цикла, подготовленном Г. М. Прохоровым, в качестве исходной еврейской формы ошибочно указано *м'лекет ш'ва* [Суды Соломона 2004, 386]. Эта ошибка, как и все семитские формы в комментариях Г. М. Прохорова, восходит к статье А. А. Алексева [Алексеев 1987, 9].

<sup>9</sup> Квалификацию в качестве гебраизма (точнее, арамеизма) древнерусского названия кентавра – **китоврась** [Топоров 1995, 356], – использованного здесь, следует признать недоразумением: эта славянская форма с гораздо большим трудом восходит к араам. *qinṭôr* (мн. ч. *qinṭôrîn* [ДТТВУМЛ 1903, vol. II, 1363], которое зачем-то приводит В. Н. Топоров), чем к его греческому источнику *κένταυρος*. Кроме надписи 1336 г. на Васильевских вратах, слово **китоврась** зафиксировано еще и в переведенных с греческого 16 словах Григория Богослова с толкованиями Никиты Иракийского (по рукописи XIV в.) [СДРЯ XI–XIV вв., т. IV, 211]. Речь идет не о знакомстве древней Руси с самим образом кентавра, для чего есть и более ранние примеры [Чернецов 1975; Климова 2014] (ср. также использование изображения крылатого коронованного кентавра в качестве личной эмблемы Ефросина Белозерского, известного также как переписчик «Сказания о Соломоне и Китоврасе» [Бобров 2023, 53–85]),

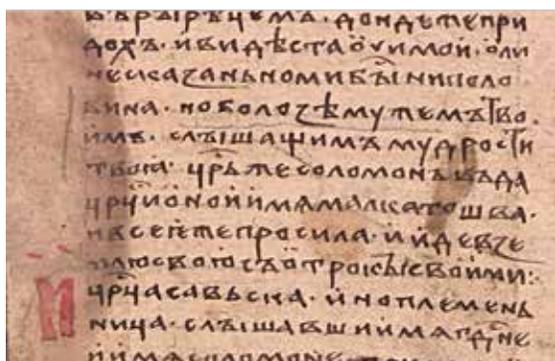
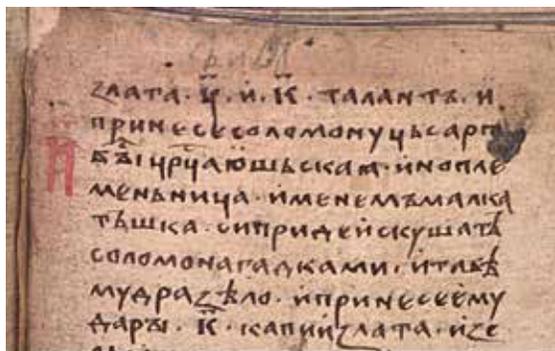
Повести Соломонова цикла были недавно исследованы К. В. Бондарем, который подготовил первое их критическое издание с опорой на *Барс. 619* и с разночтениями по всем доступным спискам XV–XVI вв. [Бондарь 2011]. Так, еврейское имя царицы Савской появляется в Барсовской Палее трижды (хотя в более поздних списках не всегда сохраняется во всех местах): в самом начале и в конце первой части «Повести о царице Южской» и в начале второй части (*Барс. 619*; ср. также *ил. 3*).

И ѿ бѣ црѣца юшьскаа · инопле|меньница · именеѿ мал-  
ка|тъшка · си приде искушати | соломона гадками · и та бѣ | мѹдра  
 зѣло · и принесе ѿмѹ дары · [...] (л. 241а) црѣ же соломонъ вѣда  
 | црѣи ѿной иѿма малкатошва · | и все ѿже просила · и ѿде в зе|м-  
 лю свою съ ѿтрокы своими :· (л. 241в) [...] црѣ же соло|монъ  
 вѣдасть црѣи ѿной иѿма | малкатъшка · и все ѿлико|же восхотѣ ·  
 и все ѿликоже | проси ѿ него [...] (л. 242а)

[‘И появилась царица южная, иноплеменница, по имени *Малкатошка*. Она пришла, чтобы искушать Соломона загадками, и была весьма мудра, и она принесла ему дары [...] Царь же Соломон дал этой царице имя *Малкатошва* и все, что она просила. И она ушла в землю свою со своими слугами. [...] Царь же Соломон дал этой царице имя *Малкатошка* и все, что она захотела, и все, что просила у него.’]

Здесь, конечно, вызывает вопросы, почему царь Соломон дал царице имя *Малкатошва* / *Малкатошка*, если она уже с ним пришла к нему. Остается предположить здесь некоторую порчу текста (не ‘дал царице имя *М.* и все, что она просила’, а ‘дал царице по имени *М.* все, что она просила’) либо интерпретацию винительного падежа **имѿ** (**Малкатошва**) не в значении прямого объекта (‘дал царице – имя [ей] *М.* – все, что она просила’), что необычно для стандартного церковнославянского синтаксиса и выглядит собственно древнерусским архаизмом. К явным архаизмам относятся здесь также использование формы супина **искоушати** (в других списках он заменен на инфинитивы: **искоушати** в *Погод. 1435* и *Писк. 143*; **искоусити** в *Увар. 85–1°*, *Тр. 256* и в Креховской Палее; **искоусить** в

а об употреблении самой лексемы **китоврась**. В качестве грецизма ее совершенно справедливо рассматривал А. Мазон [Mazon 1927, 49].



Ил. 3. Малкатъшка / Малкатошва в Барсовской Палее нач. XV в.  
(Барс. 619, л. 241а и 241в)

Рум. 453 и Унд. 719 [Бондарь 2011, 113]) и местоимения ж. р. ед. ч. им. п. **си** 'она'<sup>10</sup>.

Каким же образом из еврейской формы появилась загадочная («искушающая Соломона загадками») **малкатошка**? На конце первого компонента *malkat* (сопряженная форма от  $\text{מַלְכָּה}$  *malkā<sup>h</sup>* 'царица') появился закономерный «ер», а «шва» во втором компоненте *šəbā<sup>7</sup>* было передано славянским редуцированным – в данном случае «ерем», учитывая мягкость славянского *ṣ̌*. Формой, возникшей в

<sup>10</sup> Из приведенных К. В. Бондарем грамматических архаизмов в повестях Соломонова цикла Барсовской Палеи [Бондарь 2011, 37] лишь супин и местоимение **си** [Крысько и др. 2020, 175] являются показательными: остальные формы, включая двойственное число, вполне сохранялись в стандартном церковнославянском и позднее XV в.

результате падения/прояснения редуцированных, следует считать написание **малкатошка**, и оно действительно представлено в некоторых рукописях, причем уже в старшей – в Барсовской Палее начала XV в. (см. выше), а также в *Син. 210* (л. 416г), *Рум. 453* (л. 330б), *Погод. 1435* (л. 342)<sup>11</sup> и *Погод. 1433* (л. 485а). Основное искажение, попавшее в это имя в результате переписывания, связано с заменой **В** на **К**, то есть \***малкать шьва** → \***малкать шька** (кроме того, последняя форма напоминает славянский диминутив на **-ка**)<sup>12</sup>. Вторичная форма **малкатьшка** еще дважды представлена в той же Барсовской Палее (*Барс. 619*, л. 241а, 242а, а также в *Погод. 1435*, л. 341об.), причем без отражения проясненного редуцированного внутри слова. Другие искаженные формы этого имени: **малкатьшка** (*Син. 210*, л. 415г), **малкатьшка** (*Рум. 453*, л. 329в; *Погод. 1433*, л. 484а), **малкоташка** и **малкаташка** (несохранившаяся Креховская Палея [Апокрифи і легенди 1896, 283, 284]), **моалкашка** и **моалкашка** (*Тр. 729*, л. 192, 193об.), **моалкотошка** и в род. п. (**загадка**) **моалкотошки** (в части сборника Ефросина *Кир.-Бел. 9/1086*, переписанной им около 1475 г., л. 195 и 196), **моалкашка** (*Кир.-Бел. 68/1145*, л. 367об.), **малкатьшка** (*Погод. 1433*, л. 485г) и **манатьшка** (*Мазур. 242*, л. 425).

Источником апокрифической «Повести о царице Савской» считают арамейский «Второй таргум» книги Есфирь («Таргум Шени»), существенно расширенный агадическими рассказами и мидрашами, Мидраш на книгу Притчей Соломоновых и трактат «Бехорот» (8б) Вавилонского Талмуда [Бондарь 2019, 101–105], однако точных текстуальных совпадений между этими произведениями и древнерусской повестью не обнаруживается, а само имя царицы Савской в еврейской форме могло быть заимствовано из любого из них, равно как непосредственно из Масоретского текста, тем более что как раз с библейским рассказом о ней перекликается начало древнерусского апокрифа, ср. 3 Цар 10:1 в русском Синодальном переводе: «Царица Савская (*malkat šəbā*), услышав о славе Соломона во имя Господа, пришла испытать его загадками». Греческое соответствие (*βασιλισσα (του) Σαβὰ*) передавалось в традиционном

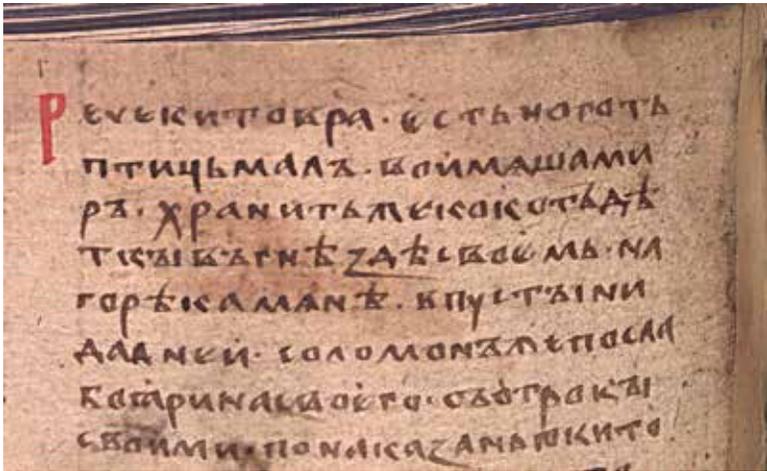
<sup>11</sup> В издании [*Суды Соломона 2004*, 180/181] в этом месте ошибочно *Малкатошка*.

<sup>12</sup> С. Шварцбанд полагал, что это искажение возникло еще на еврейской почве, где буквы **ו** и **ז** легко спутать [Шварцбанд 2012, 87], однако оно излишне ввиду варьирования **в** / **к** в древнерусских рукописях: очевидно, что порча формы произошла под пером славянских писцов.

церковнославянском переводе, естественно без **Ш: црѣца савѣска** (цит. по Геннадиевской Библии, *Син.* 915, л. 220).

### 3. Еврейский камень *Шамир* и споры вокруг *Ш*

В другой апокрифической повести Соломонова цикла, имеющей еврейские истоки, в «Сказании о Китоврасе» (то есть кентавре; сюжетно основана на трактате «Гиттин» (68a–b) Вавилонского Талмуда, правда талмудический демон Ашмедай (Асмодей) был заменен в этом переложении Китоврасом [Бондарь 2019, 90–101]), упоминается камень **шамиръ** (из др.-евр. שָׁמִיר *šāmîr* ‘алмаз’), необходимый для обтесывания камней при постройке Храма. Однако в месте, где он поминается вместе с некоей птицей, которая хранит его в своем гнезде, имеется довольно большой разнобой в именовании этой птицы и пустыни, где находится ее гнездо (см. *Таблицу 1*, а также *ил. 4*).



*Ил. 4. Шамиръ в Барсовской Палее нач. XV в. (Барс. 619, л. 234г)*

До критического издания повестей Соломонова цикла, принятого К. В. Бондарем, исследователи опирались на различные публикации, основанные на отдельных списках, и поэтому выдвигали свои предположения о смысле этого эпизода скорее гадательно.

Правда, собранные вместе данные нескольких списков тоже скорее сбивают с толку, но приводят к очевидному выводу, что уже сами писцы были в недоумении и каждый по-своему пытался интерпретировать это темное место. Так какое чтение первично: **ногъ** или **ноготь**? **птиуъ** или **птица**? и что это вообще значит? Уже А. Н. Веселовский, который первый комплексно изучил «Сказание о Соломоне и Китоврасе» и открыл его зависимость от талмудического трактата «Гиттин», предположил, что первичен **ногъ**, то есть '(птица) гриф', хотя ему было знакомо издание лишь с вариантом **ноготь**, при этом он возводил эту форму одновременно и к арамейскому выражению *нагар-тура* (о нем см. ниже), что еще более запутывает ситуацию [Веселовский 1872, 213–215]. В другую сторону повернул А. Мазон, который возводил чтение **ногъ** / **ноготь** к греч. *ὄνυξ* '(камень) оникс' и одновременно 'ноготь', то есть считал эту форму грецизмом [Mazon 1927, 52]. Однако ситуацию прояснило непосредственное обращение к тексту трактата «Гиттин» Вавилонского Талмуда (см. русский перевод соответствующего места К. В. Бондаря с исходными арамейскими формами в фигурных скобках).

Сказал ему (Соломон): не нужно мне ничего от тебя, но я хочу построить храм, и мне нужен *шамир* {אָרְמִיָּהּ *šəmîrā*}. Сказал ему (Асмодей): он мне не подчиняется, отдан князю моря, и тот не дает его никому, кроме дикого петуха {אָרְמִיָּהּ אָרְמִיָּהּ *tarnəgôlā' bārā*'}, клятве которого он доверяет. А что тот делает? Он берет (шамир) на бесплодную скалистую гору, кладет его на выступ скалы, и раскалывается скала; приносит семена; вырастают деревья и появляется жилье. Поэтому говорим «резчик скал» {אָרְמִיָּהּ אָרְמִיָּהּ *naggār tūrā*} [Бондарь 2011, 141].

Выражение *naggār tūrā* 'резчик скал', на которое обратил внимание еще А. Н. Веселовский, могло стать причиной появления формы **нагъ** / **ноготь** в силу простого созвучия: в действительности это арамейский перевод древнееврейского названия удода (тоже птицы, правда в контексте ее некошерности) в таргумах Пятикнижия (см. стихи Лев 11:19 и Втор 14:18 [ДТТВУМЛ 1903, vol. II, 876]). Разгадку «кокота детского» (то есть 'петуха детей') предложил А. А. Алексеев (споря с тем же А. Мазоном), когда соотнес это

Таблица 1. Шамирь в древнерусском «Сказании о Китоврасе»: разночтения по спискам Палеи и сборникам палеинового содержания

Барс. 619 (нач. XV в.), л. 234г	Тр. 729 (посл. четв. XV в.), л. 190об.	Син. 210 (1477 г.), л. 407а	Кир.- Бел. 11/1088 (нач. 1490-х гг.), л. 274об.	Рум. 453 (1494 г.), л. 321а	Писк. 143 (нач. XVI в.), л. 371	Унд. 719 (1517 г.), л. 608
Реуе китовра̑ · ѣсть ноготь птиць малъ · во има шамирь · хранитъ же кокотъ дѣтки въ гнездѣ своёмъ · на горѣ каменъ · въ пустыни далней ·	реуе китоврасъ ѣсть ногъ птиуъ малъ во има шемирь хранитъ же кокотъ дѣтки во гнездѣ своёмъ на горѣ камене в пустыни идолѣ	И ре̑ китоврасъ ѣсть ноготь птиуъ малъ во има шамирь · хранитъ же кокотъ дѣтскими въ гнездѣ своёмъ · на горѣ каменъ въ пстыни далней ·	и ре̑ китоврасъ ѣсть ноготь птица малъ · во има шамирь · хранитъ же кокотъ дѣтки во гнездѣ своёмъ на горѣ каменней в пустыни далней ·	И ре̑ китовра̑ негѡ̑ ѣ птиць ма̑ воимаша мирь хранитъ же коко̑ дѣтскими во гнезде своѣ · на горѣ каменъ в поцни далней ·	Ре̑ китоврасъ ѣсть кокотъ пти малъ · во има шамирь · хранитъ же кокотъ дѣти въ гнездѣ своёмъ · на горѣ каменей · в пстыни далней ·	И ре̑ китоврасъ ѣ негѡ̑ птиць малъ во има шемирь · хранитъ кокотъ · дѣтскими во гнезде своёмъ · на горѣ каменъ в пустыни далней ·

словосочетание с таргумическим *tarnəgôlā' bārā'* 'петух полевой' [ДТТВУМЛ 1903, vol. II, 1700], предположив, что древнерусский книжник воспринял арамейское *bārā'* не как 'поле', а как 'сын' [Алексеев 1987, 8–9]. Вполне вероятно, что книжник, который имел дело с арамейским (или тем более древнееврейским?) источником, не вполне понимал грамматический смысл арамейского суффикса *-a*, при помощи которого образовывалась особая форма определенного состояния (*status determinativus*), неизвестная собственно ивриту, где ему соответствовал артикль *ha-*. Здесь примечательно, что древнерусский (?) переводчик / книжник извлекал словарную форму без суффикса *-a*, которая и в случае с *bar* 'поле, лес, дикая местность' / 'сын', и в случае с *šāmîr* давала ровно то, что оказалось в тексте «Сказания о Соломоне и Китоврасе». При этом, конечно, арамейская текстовая форма (*status determinativus*) שָׁמִירָא *šāmîrā* могла отразиться и в палеином написании **шемирь** (Тр. 729 и Унд. 719), но тут скорее можно обнаружить влияние русской фонетики (особенно в виду интерпретации через глагольную форму, понятной нам в рассмотренном выше случае с Машляхом: **воимаша**

**миръ**, Рум. 453, или, если предположить иной словораздел, **воимашемиръ**, Тр. 729), чем исконное семитское.

Несмотря на очевидное еврейское или арамейское происхождение формы **шамиръ**, С. Шварцбанд подверг сомнению его «яркость» как семитизма лишь на том основании, что содержащие его библейские книги были уже известны на Руси в славянском переводе: «...слово “шамир”, встречаемое в книгах пророков, для древнерусского сочинителя, по всей вероятности, не было столь экзотическим, чтобы признать именно за ним признак древнееврейского атрибута» [Шварцбанд 2012, 85], – однако он совершенно не учел того факта, что эти книги (пророков Иеремии, Иезекииля и Захарии) были известны в переводе с греческого (в составе «Толковых пророчеств»: Иез 3:9 и Зах 7:12) и с латыни (для Геннадиевской Библии в конце XV в.: Иер 17:1), а не с древнееврейского. Вульгата переводит *šāmîr* как *adamas* (Иез 3:9, 7:12) или прилагательное *adamantinus*, но LXX вообще избегает названия конкретного камня (соответственно, никакого «адаманта» нет в переводах Иез 3:9 и 7:12), тогда как греч. *ἀδάμας* и *ἀδαμάντινος* известны из совершенно другого места пророческих книг – из Ам 7:7,8, где они передают и другое др.-евр. слово *ʾānāq* ‘свинцовый (?) отвес’.

Точно также С. Шварцбанд отказывается в статусе «яркого гебраизма» имени **МАЛКАТЬШЬВА**: «...имя царицы в древнерусском тексте свидетельствует только о том, что III Книга Царств и II Книга Паралипоменона были известны до XV в.» [Шварцбанд 2012, 87], – что верно лишь для Царств, переведенных, опять же, с греческого (см. выше), тогда как книги Паралипоменон были переведены с Вульгаты для той же самой Геннадиевской Библии. Наличие в палейных апокрифах действительно ярких гебраизмов **шамиръ** и **МАЛКАТЬШЬВА**, наряду с явно иудейским происхождением их сюжетов, никак не может объясняться переводом на славянский с греческого библейских книг, так что аргументы С. Шварцбанда в оценке роли этих гебраизмов следует признать несостоятельными.

#### 4. Вместо заключения

Учитывая неразрешимость вопроса о том, когда именно и в «Речи к Жидовину», и в «Благословение Иаковле» попали рассмот-

ренные формы имени иудейского мессии, трудно судить и о времени их заимствования (из одного источника или разных? синхронно или в разные эпохи?) в славянскую книжность. Еще более загадочны обстоятельства заимствования аггадических сюжетов Соломонова цикла, содержащих два явных гебраизма. Однако с большей точностью можно говорить о времени заимствования еще одного гебраизма, лишь недавно выявленного С. Ю. Темчиным, – словоформы **Флиштими** (контаминация др.-евр. פִּלִּשְׁתִּים *pālīštīm* и, по-видимому, традиционного **Филистими** – из греч. Φυλιστιείμ), употребленной в пространной редакции Послания Афанасия, мниха Иерусалимского, Панку «О древе крестном» по единственной рутенской рукописи первой четверти XVI в. (Вил. 256, л. 84об.–88об.) [Темчин 2019]. В Послании Панку, имевшем, по всей видимости, восточнославянское происхождение, имеются переклички и с Посланием Климента Смолятича, и с апокрифическим «Житием Моисея» в Толковой Палее. Кроме того, самоназвание Афанасия как «мниха иерусалимского» выдает в нем монаха, действительно жившего на Святой Земле, о чем также свидетельствует и его хорошее знакомство с местными реалиями. Все это «не оставляет сомнений в том, что данный древнерусский книжник второй половины XII в. какое-то время жил в Иерусалиме, где и мог познакомиться с древнееврейским языком. Это первое известное нам не анонимное, а именное домонгольское произведение, содержащее прямой гебраизм» [Темчин 2019, 243].

Деятельности той же гипотетической палестинской колонии древнерусских монахов второй половины XII в. С. Ю. Темчин атрибуует появление всех домонгольских древнерусских переводов с еврейского, к коим относятся прежде всего апокрифы Толковой Палеи [Алексеев 2007; Алексеев 2018, 8–9], хотя по большому счету называть эти тексты «переводами» неправомерно – скорее церковнославянскими переложениями или произведениями, созданными по мотивам еврейских оригиналов. Если эта гипотеза подтвердится, то создание Палеи – или по крайней мере ее апокрифических частей – восточнославянскими книжниками на Святой Земле многое объяснит: и пристальное внимание к образу иудея, и наличие апокрифов, восходящих к древнееврейским и арамейским оригиналам, и, наконец, сами «яркие гебраизмы». Поскольку евреи Первого Иерусалимского королевства (1099–1187 гг.), созданного

крестоносцами на территории отвоеванной у Фатимидского халифата Палестины, подвергались новыми христианскими властями всяческим притеснениям (в частности, и евреям, и мусульманам было запрещено проживание в самом Иерусалиме), на XII в. в различных иудейских общинах и самой Святой Земли, и диаспоры приходится подъем мессианских настроений [Prawer 1972, 233–279].

Возможно, неслучайно именно название иудейского мессии, Машиаха, оказывается первым гебраизмом, не просто освоенным древнерусскими книжниками, но и получившим широкое распространение во многих памятниках: кроме «Речей к Жидовину» и «Благословения Иаковля», формы **машыакъ** и **машыахъ** использованы в утерянном киевском списке Толковых пророчеств 1483 г.; **машиа** – в добавлениях к рутенскому списку «Жития Андрея Юродивого» [Молдован 2000, 646]; **машиакъ** – в рутенском уже по языку «Особном мовени до Жидов» XVI в.; **машыа** – в азбучном стихе из «Жемчужной матицы» первой четверти XVII в. [Pereswetoff-Morath 2006, 111–113].

Совершенно очевидным образом Толковая Палея, равно как и Полная Хронографическая, созданная на ее основе, со всеми ее гебраизмами актуализируется в эпоху «жидовствующих», о чем говорит в первую очередь «Послание на жида и на еретику» (предположительно 1487/87 г.) Саввы, инока «Сенного острова», в котором огромными кусками цитируется Палея, в том числе и «Благословение Иаковле», правда имя **машлаахъ** устраняется оттуда Саввою – при сохранении всего остального текста о грядущем антихристе-«помазаннике» – и интерпретируется, как и во многих списках Палеи, в качестве глагольной формы: «Но разумѣй убо, егда бо приимет царство онъ прелукавый окаянный змій антихристъ, егоже окаяннии жидове *помышляху* собѣ нареци царя и помазанника вкупе» [Послание Саввы 1902, 49], – а также заменяется на «единомышленника-диавола» (вероятно, *единомышленник* возник также в результате паронимической аттракции с Машляхом): «Тогда убо и сѣмя еврейское сберется с ним и погигнуть вкупѣ, гнѣвъ бо Божій въздет на ня и причитаются с нимъ горцѣй оной муцѣ со своим *единомышленником* *диаволом*» [Послание Саввы 1902, 50]. Связь движения «жидовствующих» и борьбы с ними с ожиданиями Второго пришествия в 7000-й год от Сотворения мира (с 1 сентября 1491 по 31 августа 1492 г.) очевидна. Менее известен, но уже надежно

установлен и факт эсхатологических чаяний иудейских общин, живших на рутенских землях, отразившийся в сочинениях первого восточноевропейского каббалиста – киевского раввина Моисея (Моше бен Я‘аков га-Голе ‘Изгнанник’), который был связан с профессиональным переписчиком книг Захарией из Киева (Зехарйа бен Аѓарон га-Коѓен), отождествленным с киевским же «жидовином Схарией», вдохновителем «ереси жидовствующих» [Taube 1995] (кстати, впервые его имя в русских источниках всплывает именно в «Послании» Саввы [Послание Саввы 1902, 1]), – того самого р. Моисея, который в своем трактате «Шушан содот (‘Лилия тайн’» (1509) важную роль отводил прозелитам из христиан и их ожиданиям второго пришествия «того Человека», то есть Иисуса [Schneider 2014; Taube 2016, 68–69].

Таким образом, непосредственные славяно-еврейские контакты в средневековой Руси что в ранний период, что в эпоху «жидовствующих» оказываются своеобразным маркером эсхатологических ожиданий, пусть этот маркер и не всегда формальный – хотя именно формальной его стороне была посвящена настоящая статья, – но появление еврейского мессии *Машики / Машляха* и его компании в виде «ярких гебраизмов» вроде *Малкатошки* или *Шамира* не может не свидетельствовать о наступлении конца времен.

#### Рукописные источники

- Барс. 619* – ГИМ, Собрание Е. В. Барсова, № 619: Палея Толковая, нач. XV в., бумага, 1°, I+271+а л.
- Барс. 620* – ГИМ, Собрание Е. В. Барсова, № 620: Палея Толковая, посл. четв. XV в., 1°, 210 л.
- Вахр. 89* – ГИМ, Собрание И. А. Вахрамеева, № 89: Палея, XVI в., 1°, 273 л.
- Величко 12* – Институт русской литературы РАН (Пушкинский Дом), Древлехранилище, Собрание В. В. Величко, № 12: Сборник, содержащий Историческую Палею и Палею Толковую, XVII в., 4°.
- Вил. 83* – Библиотека Академии наук Литвы им. Врублевских (Вильнюс), F 19–83: Палея Толковая, втор. треть (середина) XVI в., 2°, 360 л.
- Вил. 84* – F 19–84: Палея Толковая с прибавлениями, перв. четв. XVI в., 2°, 245 л.
- Вил. 256* – F 19–256: Сборник слов и поучений, перв. четв. XVI в., 2°, 300 л.

- Вил.* 262 – Ф 19–262: Сборник-конволют, содержащий Толковую Палею, перв. четв. XVI в., 2°, 408 л.
- Волок.* 549 – РГБ, ф. 113 (Собрание рукописных книг Иосифо-Волоцкого монастыря), № 549: Палея Толковая с прибавлениями, сер. XV в., 2°, II+309 л.
- Волок.* 645 – РГБ, ф. 113, № 645: Сборник житий и слов, XVI в., 4°, 480+III л.
- Кир.-Бел.* 9/1086 – РНБ, Собрание Кирилло-Белозерского монастыря, № 9/1086: Ефросиновский сборник-конволют, 40–70-е гг. XV в., 8°, 573 л.
- Кир.-Бел.* 11/1088 – РНБ, Собрание Кирилло-Белозерского монастыря, № 11/1088: Ефросиновский сборник-конволют, 60-е, 80-е, 90-е гг. XV в., 8°, 504 л.
- Кир.-Бел.* 68/1145 – РНБ, Собрание Кирилло-Белозерского монастыря, № 68/1145: Палея Толковая и Физиолог, 60–70-е гг. XV в., 4°, 404 л.
- Костр.* 320 – РГБ, ф. 138 (Собрание Костромской областной библиотеки им. Н. К. Крупской), № 320: Палея Толковая, кон. XIV в., бумага, 2°, 167+2 л.
- Мазур.* 242 – РГАДА, ф. 196 (Собрание Ф. Ф. Мазурина), оп. 1, № 242: Палея Толковая, втор. четв. XVII в., 8°, 451 л.
- МГАМИД* 279 – РГАДА, ф. 181 (РО МГАМИД), оп. 1, № 279: Хронограф, третья четв. XV в., 1°, 540 л.
- Муз.* 4034 – ГИМ, Музейское собрание, № 4034: Книга глаголемая Кааф, г. Кашин, 1415 г., 4°, 257 л.
- ОРК I.1/29* – РНБ, Отдел редких книг, I, 1, № 29: Конволют (Евангелие Василия Тяпинского и рукописные тетради).
- Пинеж.* 280 – Институт русской литературы РАН (Пушкинский Дом), Древлехранилище, Пинежское собрание, № 280: 1533 г.
- Писк.* 143 – РГБ, ф. 228 (Собрание Д. В. Пискарева), № 143: Сборник, нач. XVI в., 4°, 466 л.
- Погод.* 1433 – РНБ, Собрание М. П. Погодина, № 1433: Полная Хронографическая Палея, втор. пол. XVI в., 2°, 644 л.
- Погод.* 1435 – РНБ, Собрание М. П. Погодина, № 1435: Полная Хронографическая Палея с неполным Пятикнижием, 30-е гг. XVI в., 2°, I+597 л.
- Рум.* 453 – РГБ, ф. 256 (Собрание Н. П. Румянцева), № 453: Полная Хронографическая Палея, г. Псков, 1494 г., 2°, 475 л.
- Син.* 210 – ГИМ, Синодальное собрание, № 210: Полная Хронографическая Палея, г. Псков, 1477 г., 1°, 584 л.
- Син.* 211 – ГИМ, Синодальное собрание, № 211: Полная Хронографическая Палея, XVI в., 1°, 611 л.
- Син.* 915 – ГИМ, Синодальное собрание, № 915: Библия полная, Новгород, 1499 г., бумага, 1°, 1002 л.

- Сол. 653/711* – РНБ, Библиотека Соловецкого монастыря, № 653/711: Толковая Палея, перв. четв. XVII в., 2°, II+247 л.
- Сол. 807/917* – РНБ, Библиотека Соловецкого монастыря, № 807/917: Сборник патристический и агиографический, посл. четв. XV в., 4°, 438+408а+IX л.
- Сол. 1191/1301* – РНБ, Библиотека Соловецкого монастыря, № 1191/1301: Палея с Толковым Апокалипсисом, рубеж XVI–XVII в., 320 л.
- Соф. 1464* – РНБ, Библиотека Новгородского Софийского собора, № 1464: Сборник, перв. пол. XVI в., 4°, 566 л.
- Соф. 1465* – РНБ, Библиотека Новгородского Софийского собора, № 1465: Сборник Сергиевский, пер. пол. XVI в., 4°, 180 л.
- СПбДА AI/119* – РНБ, Собрание С.-Петербургской Духовной академии, № AI/119: Палея толковая: Лицевая рукопись, кон. XIV в., пергамен, 1°, 278+XXXVIII л.
- Тих. 704* – РГБ, ф. 299 (Собрание Н. С. Тихонравова), № 704: Хронограф, нач. XVI в., 2°, 487 л.
- Тих. 724* – РГБ, ф. 299, № 724: Палея Толковая, перв. четв. XVII в., 2°, 242 л.
- Тих. 725* – РГБ, ф. 299, № 725: Палея Историческая со вставками из Палеи Толковой, XVII в., 8°, 545 л.
- Тихомир. 397* – Государственная публичная научно-техническая библиотека СО РАН (Новосибирск), Собрание М. Н. Тихомирова, № 397: Сборник, сер. XV в.
- Тр. 38* – РГБ, ф. 304/I (Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры), № 38: Палея Толковая, г. Коломна, 1405 г., пергамен, 1°, I+208 л.
- Тр. 122* – РГБ, ф. 304/I, № 122: Апокалипсис толковый Андрея Кесарийского с прибавлениями, кон. XV в., 4°, 288 л.
- Тр. 256* – РГБ, ф. 304/I, № 256: Канонник с прибавлениями, рубеж XV–XVI вв., 4°, 178 л.
- Тр. 729* – РГБ, ф. 304/I, № 729: Палея (с прибавлениями), посл. четв. XV в., 4°, 217 л.
- Тр. 730* – РГБ, ф. 304/I, № 730: Сборник-конволют (некорректное устаревшее название – Палея с прибавлениями), кон. XV в. (л. 1–253, 4286–480), третья четв. XV в. (л. 254–428), перв. четв. XVI в. (л. 482–491), 4°, 491 л.
- Тр. 731* – РГБ, ф. 304/I, № 731: Палея Толковая, 60-е гг. XV в., 4°, 264 л.
- Увар. 85-1°* – ГИМ, Собрание А. С. Уварова, № 85-1°: Палея с прибавлениями, 10–20-е гг. XVI в., 1°, 398 л.
- Увар. 516-1°* – ГИМ, Собрание А. С. Уварова, № 516-1°: Палея Толковая, 70–80-е гг. XVI в., 1°, 237 л.
- Увар. 566-1°* – ГИМ, Собрание А. С. Уварова, № 566-1°: Козьма Индикоплов и Палея Толковая, г. Ярославль, 1494/95 г., 1°, 365 л.

- Унд. 1 – РГБ, ф. 310 (Собрание рукописных книг В. М. Ундольского), № 1: Библейско-хронографический сборник, посл. четв. XV в., 2°, 476 л.
- Унд. 718 – РГБ, ф. 310, № 718: Палея Толковая, кон. XV в., 4°, 439 л.
- Унд. 719 – РГБ, ф. 310, № 719: Полная Хронографическая Палея, г. Псков, 1517 г., 2°, 886 л.
- Хлуд. 182 – ГИМ, Собрание А. И. Хлудова, № 182: Сборник, содержащий Палею Толковую, втор. четв. XVII в., 4°, 545 л.
- Чуд. 258 – ГИМ, Собрание Чудова монастыря, № 258: Сборник цветной, от Лазаревой субботы до Недели всех святых, третья четв. XV в., 1°, 401 л.
- Чуд. 320 – ГИМ, Собрание Чудова монастыря, № 320: Творения Григория Двоеслова и др. статьи, XV в., 4°, 380 л.
- Чуд. 348 – ГИМ, Собрание Чудова монастыря, № 348: Полная Хронографическая Палея, перв. пол. XVI в., 1°, 505 л.
- Чуд. 349 – ГИМ, Собрание Чудова монастыря, № 349: Палея Толковая с прибавлениями, 70-е гг. XV в., 4°, 422 л.
- Чуд. 350 – ГИМ, Собрание Чудова монастыря, № 350: Палея Толковая с прибавлениями, втор. четв. XVI в., 4°, 525 л.
- Q.n.I.18 – РНБ, Основное собрание рукописной книги, № Q.n.I.18: Сборник толкований на тексты библейских книг Ветхого и Нового Завета («(Толстовский) Изборник»), XIII в., пергамен, 4°, 196+II л.

### Литература и источники

- Адрианова 1910 – Адрианова В. П. К литературной истории Толковой Палеи. III. Протоиудейские толкования пророчеств по списку 1483 г. Златоверхо-Михайловского монастыря. № 493/1655 // Труды Киевской духовной академии. 1910. Кн. 2. С. 254–267.
- Алексеев 1987 – Алексеев А. А. Переводы с древнееврейских оригиналов в древней Руси // Russian Linguistics. 1987. Vol. XI. P. 1–20.
- Алексеев 2007 – Алексеев А. А. Апокрифы Толковой Палеи, переведенные с еврейских оригиналов // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 58. СПб.: Наука, 2007. С. 41–57.
- Алексеев 2018 – Алексеев А. А. Еврейские источники в литературной традиции древней Руси // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XVI Междунар. съезд славистов. Доклады российской делегации / под ред. А. М. Молдована. М.: Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 2018. С. 5–17.
- Амосова et al. 2014 – Амосова С., Вятчина М., Сабанцева Е. «Евреи... или врачи были, или продавцы» (рассказы о евреях Грузии) // Страницы

- истории и культуры евреев Грузии (по следам экспедиции 2013 г.) / отв. ред. М. Членов. М.: Сэфер, 2014. С. 117–124.
- Анисимова 2020 – *Анисимова Т. В.* Неизвестное обращение к «жидовину» в окончании Толковой Палеи середины XVI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2020. № 1 (79). С. 29–44. DOI: 10.25986/IRI.2020.79.1.003
- Апокріфи і легенди 1896 – Апокріфи і легенди з українських рукописів, зібрав, упорядкував і пояснив Др. Ів. Франко. Т. I: Апокріфи старо-завітні. У Львові, 1896.
- Архипов 1995 – *Архипов А. А.* По ту сторону Самбатіона: Етюди о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X–XVI веках (= Monuments of Early Russian Literature. Vol. 9). Oakland (CA): Berkeley Slavic Specialties, 1995. 296 с.
- Бернштейн 1961 – *Бернштейн С. Б.* Очерк сравнительной грамматики славянских языков. М.: Издательство АН СССР, 1961. 352 с.
- Бобров 2023 – *Бобров А. Г.* Ефросин Белозерский в поисках Рая. СПб.: Алетейя, 2023. 270 с.
- Бондарь 2011 – *Бондарь К. В.* Повести Соломонова цикла: из славяно-еврейского диалога культур. Харьков: Новое слово, 2011. 156 с.
- Бондарь 2019 – *Бондарь К.* Между Ханааном и Рутенией: Еврейско-славянская книжность и книжники. Киев: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2019. 240 с.
- Будде 1896 – *Будде Е. Ф.* К истории великорусских говоров. Опыт историко-сравнительного исследования народного говора в Касимовском уезде Рязанской губернии. Казань: Типо-литография Имп. ун-та, 1896. 378 с.
- Веселовский 1872 – *Веселовский А. Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб.: В тип. В. Демакова, 1872. XX+350 с.
- Водолазкин 2007 – *Водолазкин Е. Г.* Новое о палеях (некоторые итоги и перспективы изучения палеинных текстов) // Русская литература. 2007. № 1. С. 3–23.
- Водолазкин 2008 – *Водолазкин Е. Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палеинного повествования XI–XV вв.). 2-е изд., перераб. и доп. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2008. 488 с.
- Водолазкин 2009 – *Водолазкин Е. Г.* Как создавалась Полная Хронографическая Палея. Часть 1 // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 60. СПб.: Наука, 2009. С. 327–353.
- Водолазкин 2014 – *Водолазкин Е. Г.* Как создавалась Полная Хронографическая Палея. Часть 2 // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 62. СПб.: Наука, 2014. С. 175–200.

- Грищенко 2015 – *Грищенко А. И.* Славяно-русский апокриф «Благословение Иаковле сыном своим»: текстологические и лингвистические наблюдения // *Slověne = Словѣне*. 2015. Vol. IV. No. 1. С. 128–158. DOI: 10.31168/2305-6754.2015.4.1.7
- Грищенко 2018 – *Грищенко А. И.* Языковые и литературные контакты восточных славян и евреев в средние века. Итоги и перспективы изучения // *Studi slavistici XV*. 2018. № 1. С. 29–60. DOI: 10.13128/Studi\_Slavis-20511
- Грищенко 2022 – *Грищенко А. И.* Лингвотекстологические маркеры в позднесредневековых славянских библейских переводах с еврейских оригиналов // *Studi slavistici XIX*. 2022. № 1. С. 285–300. DOI: 10.36253/Studi\_Slavis-12184
- Евсеев 1907 – *Евсеев И. Е.* Слова святых пророк – противоиудейский памятник по рукописи XV века // *Древности: Труды Славянской комиссии Императорского Московского археологического общества*. Т. IV. Вып. I / под ред. А. С. Орлова. М., 1907. С. 153–200.
- Зализняк 1985 – *Зализняк А. А.* От праславянской акцентуации к русской. М.: Наука, 1985. 428 с.
- Касаткин 2005 – *Касаткин Л. Л.* Реализация фонемы /j/ // *Русская диалектология: Учеб.* / под ред. Л. Л. Касаткина. М.: Изд. центр «Академия», 2005. С. 70–72.
- Климкова 2014 – *Климкова А. А.* Китоврас // *Православная энциклопедия*. Т. XXXV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2014. С. 162–164.
- Козлова 2022 – *Козлова А. Ю.* К вопросу о редакциях Толковой Палеи // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2022. № 2 (88). С. 130–146. DOI: 10.25986/IRI.2022.88.2.011
- Крысько 2020 – *Крысько В. Б.* Супин // *Историческая грамматика русского языка. Энциклопедический словарь* / под ред. В. Б. Крысько. М.: ИЦ «Азбуковник», 2020. С. 413.
- Крысько и др. 2020 – *Крысько В. Б., Кузнецов А. М., Пенькова Я. А.* Местоимения // *Историческая грамматика русского языка. Энциклопедический словарь* / под ред. В. Б. Крысько. М.: ИЦ «Азбуковник», 2020. С. 172–189.
- Лурье 1988 – *Лурье Я. С.* Апокрифы о Соломоне // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1 (А–К) / отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1988. С. 66–68.
- Молдован 2000 – *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М.: Азбуковник (Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН), 2000. 760 с.

- Обличительные списания 1879 – *Попов А. Н.* Обличительные списания против жидов и латинян // Чтения в Обществе истории и древностей при Московском университете. 1879. Кн. 1. <Отд. 6>.
- Откровение Мефодия 1897 – *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические Видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследование и тексты. М.: Университетская типография, 1897. II+329+208 с.
- Палея 1892–1896 – Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне въ 1406 г. / Труд учеников Н. С. Тихонравова. Ч. I. М., 1892; Ч. II. М., 1896. 416 с.
- Палея 2002 – Палея толковая / вступ. ст. В. Кожина; подгот. др.-рус. текста и пер. на совр. рус. яз. А. Камчатнова; коммент. В. Милькова и др.; статья В. Милькова и С. Полянского. М.: Согласие, 2002. 648 с.
- Палея 2022 – *Мильков В. В., Камчатнов А. М., Козлова А. Ю.* Толковая Палея расширенного состава (= Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. XI). СПб.: Нестор-История, 2022. Т. I. 688 с. Т. II. 592 с.
- Петров 1897 – *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Вып. II. М.: Университетская типография, 1897. VIII+307+LVIII с.
- Пичхадзе 2011 – *Пичхадзе А. А.* Переводческая деятельность в домонгольской Руси. Лингвистический аспект. М.: НП «Рукописные памятники Древней Руси», 2011. 408 с.
- Послание Саввы 1902 – Послание инока Саввы на жидов и на еретики. 1496 г. С предисловием С. А. Белокурова // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1902. Кн. 3 (202). Разд. II (Новые материалы об ереси жидовствующих). С. I–X, 1–93.
- Пшеничнова 1960 – *Пшеничнова Н. Н.* К истории редуцированных *ы*, *и* в восточнославянских языках // Филологические науки: Научные доклады высшей школы. 1960. № 1. С. 43–54.
- Пшеничнова 1964 – *Пшеничнова Н. Н.* Гласные на месте редуцированного *й* в говорах восточнославянских языков // Вопросы диалектологии восточнославянских языков. М.: Наука, 1964. С. 13–25.
- Райнхарт 2015 – *Райнхарт Й.* Древнерусский антииудейский трактат, его греческий оригинал и проблема его происхождения // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН. Вып. 5. Лингвистическое источниковедение и история русского языка / гл. ред. А. М. Молдован; отв. ред. П. В. Петрухин. М., 2015. С. 289–332.
- СДРЯ XI–XIV вв. – Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. I–XII-. М., 1988–2019 (продолжающееся издание).

- Селищев 1951 – *Селищев А. М.* Старославянский язык: Ч. I: Введение. Фонетика. М.: Гос. учебно-педагогич. изд-во Минпроса РСФСР, 1951. 336 с.
- Суды Соломона 2004 – Суды Соломона / подгот. текста, пер. и коммент. Г. М. Прохорова // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3: XI–XII века. СПб.: Наука, 2004. С. 172/173–190/191, 385–386.
- Темчин 2019 – *Темчин С. Ю.* Иерусалимский мних Афанасий (XII в.) и происхождение домонгольских переводов с древнееврейского // Восточная Европа в Древности и Средневековье. Ранние этапы урбанизации. XXXI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто (Москва, 17–19 апреля 2019 г.). Мат-лы конференции. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2019. С. 240–244.
- Топоров 1995 – *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1: Первый век христианства на Руси. М.: Языки русской культуры, 1995. 873 с.
- Феодорит 1905 – Творения блаженного Феодорита, епископа Киррского. Ч. I. Изд. 2-е (= Творения Св. Отцев в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 26). Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1905. II+432 с.
- ХГА 1920 – *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. 1: Текст. Пг.: Российская государственная академическая типография, 1920. XVIII+612+III с.
- Чернецов 1975 – *Чернецов А. В.* Древнерусские изображения // Советская археология. 1975. № 2. С. 100–119.
- Шахматов 1904 – *Шахматов А. А.* Толковая Палея и Русская летопись // Статьи по славяноведению. Вып. I / под ред. В. И. Ламанского. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1904. С. 199–272.
- Шварцбанд 2012 – *Шварцбанд С.* Несколько маргинальных заметок к «сказаниям о Соломоне» // *Toronto Slavic Quarterly*. No. 40. Spring 2012. P. 78–90.
- DTTVYML 1903 – *Jastrow M. A.* Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Vols. I–II. London: Luzac & Co.; New York: G. P. Putnam's Sons, 1903. XVIII+1736 p.
- Grishchenko 2012 – *Grishchenko A. I.* On the Origin of the *Addresses to a Jew on the Incarnation of the Son of God*: A Reply to Alexander Pereswetoff-Morath // *Palaeoslavica*. 2012. Vol. XX. No. 1. P. 244–260.
- Mazon 1927 – *Mazon A.* Le Centaure de la légende vieux-russe de Salomon et Kitovras // *Revue des études slaves*. 1927. T. 7. No. 1/2. P. 42–62.
- Moguš 1977 – *Moguš M.* Čakavsko narječje: Fonologija. Zagreb: Školska knjiga, 1977. 103 s.
- Morag 2007 – *Morag Sh.* Pronunciations of Hebrew // *Encyclopaedia Judaica*. 2<sup>nd</sup> ed. / ed. by F. Skolnik, M. Berenbaum. Vol. 16. Detroit et al.: Thomson Gale, 2007. P. 547–562.

- Pereswetoff-Morath 2006 – *Pereswetoff-Morath A. I.* 'Whereby we know that it is the last time': Musings on Anti-Messiahs and Antichrists in a Ruthenian Textual Community. Lund, 2006. 122 s.
- Prawer 1972 – *Prawer J.* The Crusaders' Kingdom. European Colonialism in the Middle Ages. New York; Washington: Praeger Publ., 1972. 587 p.
- Schneider 2014 – *Schneider M.* The "Judaizers" in Muscovite Russia and Kabbalistic Eschatology // The Knaanites: Jews in the Medieval Slavic World / ed. by W. Moskovich, M. Chlenov, A. Torpusman (= Jews and Slavs. Vol. 24). Moscow: Mosty kul'tury; Jerusalem: Gesharim, 2014. P. 224–260.
- Taube 1995 – *Taube M.* The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs. Vol. 3 / ed. by W. Moskovich et al. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1995. P. 168–198.
- Taube 2016 – *Taube M.* The Logika of the Judaizers: A Fifteenth-Century Ruthenian Translation from Hebrew. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2016. 720+7 p.

## ***Mashyak* the Antichrist, the Jewish Messiah, and His Company: The Early Hebraisms of the East Slavic Literature in Eschatological Context**

**Alexander Grishchenko**

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences,  
HSE University  
Moscow, Russia  
DSc in Philology and Linguistics, Docent, Leading Researcher

ORCID: 0000-0001-7170-365X

Department of Slavic Linguistics  
Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences  
119334, Moscow, Leninsky Avenue, 32 A  
Tel.: +7 (495) 938–17–80, Fax: +7 (495) 938–00–96  
E-mail: alexander.grishchenko@gmail.com

The research was funded by RFBR, project number 21-012-41004

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.6

**Abstract.** The paper reviews the manuscript tradition of three Hebraisms from the Early East Slavic literature, as following: *Mašliakh* occurred in the *Palaea Interpretata* (that was connected to earlier *Mašika* / *Mašiaak* from the *Addresses to a Jew on the Incarnation of the Son of God* of the *Miscellany from the*

13th century, i.e., resp. Hebrew *Māšīaḥ* ‘the Messiah’), *Malkatošva* (from Hebrew *Malkaṭ Šəbā* ‘the Queen of Sheba’), and *Šamir* (resp. Hebrew *šāmīr* ‘a diamond’). The last two words are recorded in the stories of Solomon’s Cycle which were attached to the *Palaea Interpretata* while it was modified to the *Full Chronographical Palaea*. The Hebraism *Mašliakh* was undoubtedly borrowed from the Semitic form directly, i.e., without Greek mediation. The spelling *Mašliakh* indicates that this word was used in Slavonic as spoken form for a long time: Hebrew *Mašīax* > Slavonic *Mašījaxъ* > *Mašjax* > *Mašliax*. Considering the chronology of the loss of reduced vowels, the form *Mašjax* could appear in Old Russian in the 12<sup>th</sup> c. The same is true for the form *Malkatъ šьva*, in which the behavior of the reduced vowels fully corresponds to the Old Russian historical phonetics. The article proposes the hypothesis that all these early Hebraisms could have appeared as a result of contacts between Old Russian pilgrims and Jewish bookmen in the First Kingdom of Jerusalem in the Holy Land (1099–1187), facilitated by the eschatological expectations of the Jewish communities under the rule of the Crusaders. Moreover, the direct Jewish-Christian contacts in the Slavonic Middle Ages could not have been perceived otherwise than in the context of the End Times.

**Keywords:** *Christian-Jewish relations, eschatology, Church Slavonic, Old Russian, Palaea Interpretata, apocrypha, Hebraisms, medieval manuscripts, historical phonetics*

## References

- Alekseev, A. A., 1987, *Perevody s drevneevreiskikh originalov v drevnei Rusi* [Translations from the Hebrew Originals in Old Rus’]. *Russian Linguistics*, 11, 1–20.
- Alekseev, A. A., 2007, *Apokrify Tolkovoi Palei, perevedennye s evreiskikh originalov* [Apocrypha of the *Palaea Interpretata* Translated from the Hebrew Originals]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, 58. St.-Petersburg, Nauka, 41–57.
- Alekseev, A. A., 2018, *Evreiskie istochniki v literaturnoi traditsii drevnei Rusi* [Jewish Sources in the Literature Tradition of Old Rus’]. *Pis’mennost’, literatura, fol’klor slavianskikh narodov. Istoriiia slavistiki. 16 Mezhdunar. s’ezd slavistov. Doklady rossiiskoi delegatsii* [Writing, Literature, and Folklore of the Slavs. History of Slavistics. 16 International Congress of Slavists. Contribution of the Russian Delegation]. Moscow, Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences, 5–17.
- Anisimova, T. V., 2020, *Neizvestnoe obrashchenie k “zhidovinu” v okonchanii Tolkovoi Palei serediny 16 v.* [The Unknown Appeal to the Jew in the

- Completion *Palaea Interpretata* of the Mid-16<sup>th</sup> Century]. *Drevnyaya Rus'. Voprosy Medievistiki*, 1 (79), 29–44, DOI: 10.25986/IRI.2020.79.1.003
- Arkhipov, A. A., 1995, *Po tu storonu Sambationa: Etiudy o russko-evreiskikh kul'turnykh, iazykovykh i literaturnykh kontaktakh v 10–16 vekakh* [On the Other Side of Sambation: Essays on the Russian-Jewish Cultural, Linguistic, and Literary Contacts in the 10<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> Centuries] (= Monuments of Early Russian Literature. Vol. 9). Oakland (CA), Berkeley Slavic Specialties, 296.
- Bobrov, A. G., 2023, *Efrosin Belozerskii v poiskakh Raia* [Euphrosynus of Belozersk in Search of Paradise]. St.-Petersburg, Aletheia, 270.
- Bondar, K. V., 2011, *Povesti Solomonova tsikla: iz slaviano-evreiskogo dialoga kul'tur* [Tales of the Solomon Cycle: From the Slavic-Jewish Dialogue of Cultures]. Kharkiv, Novoe slovo, 156.
- Bondar, K., 2019, *Mezhdru Khanaanom i Ruteniei: Evreisko-slavianskaia knizhnost' i knizhniki* [Between Knaan and Ruthenia: Hebrew-Slavic Writings and Scribes]. Kyiv, Burago Publishing, 240.
- Grishchenko, A. I., 2012, On the Origin of the *Addresses to a Jew on the Incarnation of the Son of God*: A Reply to Alexander Pereswetoff-Morath. *Palaeoslavica*, 20/1, 244–260.
- Grishchenko, A. I., 2015, Slaviano-russkii apokrif “Blagoslovenie Iakovle synom svoim”: tekstologicheskie i lingvisticheskie nabliudeniia [The Slavonic-Russian Pseudepigraphon *Jacob's Blessing to His Sons*: Some Textological and Linguistic Observations]. *Slověne*, 4/1, 128–158, DOI: 10.31168/2305-6754.2015.4.1.7
- Grishchenko, A. I., 2018, Iazykovye i literaturnye kontakty vostochnykh slavian i evreev v srednie veka. Itogi i perspektivy izucheniia [The Linguistic and Literary Contact between East Slavs and Jews in the Middle Ages: Results and Perspectives of the Study]. *Studi slavistici*, 15/1, 29–60, DOI: 10.13128/Studi\_Slavis-20511
- Grishchenko, A. I., 2022, Lingvotekstologicheskie markery v pozdnesrednevekovykh slavianskikh bibleiskikh perevodakh s evreiskikh originalov [The Linguistic-textual Markers in the Late Medieval Slavonic Biblical Translations from Jewish Originals]. *Studi slavistici*, 19/1, 285–300, DOI: 10.36253/Studi\_Slavis-12184
- Kozlova, A. Yu., 2022, K voprosu o redaktsiakh Tolkovoi Palei [On the Question of *Palaea Interpretata's* Redactions]. *Drevnyaya Rus'. Voprosy Medievistiki*, 2 (88), 130–146, DOI: 10.25986/IRI.2022.88.2.011
- Mazon, A., 1927, Le Centaure de la légende vieux-russe de Salomon et Kitovras [The Centaur of the Old Russian Legend of Solomon and Kitovras]. *Revue des études slaves*, 7/1–2, 42–62.
- Moldovan, A.M., 2000, *Zhitie Andreia Iurodivogo v slavianskoi pis'mennosti* [The Life of St. Andrew the Fool in the Slavic Literature]. Moscow, Azbukovnik, 760.

- Morag, Sh., 2007, Pronunciations of Hebrew. *Encyclopaedia Judaica*, 16. Detroit et al., Thomson Gale, 547–562.
- Pereswetoff-Morath, A. I., 2006, 'Whereby we know that it is the last time': Musings on Anti-Messiahs and Antichrists in a Ruthenian Textual Community. Lund, 122.
- Pichkhadze, A. A., 2011, *Perevodcheskaia deiatel'nost' v domongol'skoi Rusi. Lingvisticheskii aspekt* [The Translation Activities in Pre-Mongolian Rus'. A Linguistic Aspect]. Moscow, Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi, 408.
- Prawer, J., 1972, *The Crusaders' Kingdom. European Colonialism in the Middle Ages*. New York, Washington, Praeger Publ., 587.
- Reinhart, J., 2015, Drevnerusskii antiiudeiskii traktat, ego grecheskii original i problema ego proiskhozhdeniia [An Old Russian Anti-Judaic Treatise, Its Greek Original and the Problem of Its Origin]. *Trudy Instituta Russkogo iazyka imeni V. V. Vinogradova* [Proceedings of the V. V. Vinogradov Russian Language Institute], 5, 289–332.
- Schneider, M., 2014, The "Judaizers" in Muscovite Russia and Kabbalistic Eschatology. *The Knaanites: Jews in the Medieval Slavic World* (= Jews and Slavs. Vol. 24). Moscow, Mosty kul'tury, Jerusalem, Gesharim, 224–260.
- Shvartsband, S., 2012, Neskol'ko marginal'nykh zametok k "skazaniim o Solomone" [Some Marginal Notes to the *Tales of Solomon*]. *Toronto Slavic Quarterly*, 40, 78–90.
- Taube, M., 1995, The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers. *Jews and Slavs*, 3. Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem, 168–198.
- Taube, M., 2016, *The Logika of the Judaizers: A Fifteenth-Century Ruthenian Translation from Hebrew*. Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 720.
- Temčinas, S., 2019, Ierusalimskii mnikh Afanasii (12 v.) i proiskhozhdenie domongol'skikh perevodov s drevneevreiskogo [Monk Athanasius of Jerusalem (12<sup>th</sup> Century) and the Origins of Pre-Mongolian Translations from Hebrew]. *Vostochnaia Evropa v Drevnosti i Srednevekove. Rannie etapy urbanizatsii. 31 Chteniia pamiati chlena-korrespondenta AN SSSR V. T. Pashuto* [Eastern Europe in the Antiquity and the Middle Ages. Early Stages of Urbanization. 31 Readings Dedicated to the Memory of Vladimir Pashuto]. Moscow, Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, 240–244.
- Vodolazkin, E. G., 2007, Novoe o paleiakh (nekotorye itogi i perspektivy izucheniia paleinykh tekstov) [New on the *Palaeai* (Some Results and Prospects for the Study of *Palaeian* Texts)]. *Russkaia Literatura*, 1, 3–23.
- Vodolazkin, E. G., 2008, *Vsemirnaia istoriia v literature Drevnei Rusi (na materialakh khronograficheskogo i paleinogo povestvovaniia 11–15 vv.)* [World History

- in the Literature of Old Rus' (On the Material of Chronographic and Palaeon Narrative of the 11<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries)]. St.-Petersburg, Pushkinskii Dom, 488.
- Vodolazkin, E. G., 2009, Kak sozdavalas' Polnaia Khronograficheskaia Paleia. Part 1 [How the Complete Chronographic Palaea was created. Part 1]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, 60. St.-Petersburg, Nauka, 327–353.
- Vodolazkin, E. G., 2014, Kak sozdavalas' Polnaia Khronograficheskaia Paleia. Part 2 [How the Complete Chronographic Palaea was created. Part 2]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, 62. St. Petersburg, Nauka, 175–200.

*Статья поступила в редакцию 19 мая 2023 г.*

**«Живы есьмы теломъ,  
но мерьтвии злыми делы»:  
читательские подписи-комментарии  
к миниатюрам одного экземпляра  
печатного лицевого Апокалипсиса**

**Екатерина Владимировна Новокрещенных**

Тюменский государственный университет,

Тюмень, Россия

Кандидат филологических наук

ORCID: 0000-0002-1000-3470

Институт социально-гуманитарных наук,

кафедра языкознания и литературоведения

625003, Тюменская область, Тюмень, ул. Ленина, д. 23, каб. 603а

Тел.: +7 (3452) 59-75-85, внутр. 11636

E-mail: e.v.novokreshhennykh@utmn.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.7

**Аннотация.** В статье описывается читательский экстратекст одного экземпляра печатного старообрядческого лицевого трехтолкового Апокалипсиса Андрея Кесарийского первой трети XX в. из коллекции кириллических книг А. Г. Елфимова (г. Тюмень). В экземпляре выявлены рукописные подписи-комментарии к гравюрам (миниатюрам), сделанные читателем-старообрядцем первой трети XX в. Сам факт внесения рукописных записей в печатный текст позволяет рассматривать данный экземпляр как своеобразный гибрид печатной и рукописной традиции. Комментарии к миниатюрам рассматриваются как дополнительная надстройка к эсхатологическому дискурсу Апокалипсиса, состоящему из слоев самого текста Откровения, комплекса комментариев и миниатюр к главам. Читательские подписи подразделены на риторические (обращенные к собратьям по вере избранные цитаты из Откровения и его толкований, ориентированные на вопросы условий, времени и обстоятельств спасения), исторические (комментирующие сюжет миниатюры), символические толкования (экспликация некоторых символов через тождество означаемого

и означающего) и иконографические подписи (краткие номинации лиц, объектов, топосов Апокалипсиса). Выявлено, что для читателя организующими становятся риторические комментарии, а в иконографических подписях доминирует демонология и топография последних времен.

**Ключевые слова:** *кириллические книги, книжная миниатюра, лицевой Апокалипсис, иконография, старообрядческие старопечатные книги*

Цель статьи – выявить внешние и содержательные особенности читательских подписей-комментариев к миниатюрам экземпляра старообрядческого печатного лицевого Апокалипсиса, сделанных в начале XX в. одним из его владельцев.

В отделе фондовых коллекций и социокультурных проектов библиотеки Тюменского государственного университета среди книг, входящих в состав собрания рукописных и старопечатных книг кириллической традиции XVI–XX вв., принесенного университету в дар А. Г. Елфимовым<sup>1</sup>, в числе старообрядческих памятников разных периодов есть две книги-«близнеца» – два экземпляра лицевого трехтолкового Апокалипсиса Андрея Кесарийского, напечатанного в старообрядческой книгопечатне в Москве<sup>2</sup> в 1909 или 1910 г.<sup>3</sup> Оба экземпляра – Елф. № 25-К и Елф. № 26-К – кратко

<sup>1</sup> Собрание было получено Тюменским университетом в 2006 г. от тобольского книгоиздателя и мецената А. Г. Елфимова (род. в 1950 г.). Археографы и исследователи отмечают, что собрание это является «самой значительной» [Есипова 2022, 574] и «наиболее интересной» частью фонда редких книг ТюмГУ [Мангилев 2019, 255]. Для многих книг и рукописей собрания, включая исследуемые печатные Апокалипсисы, еще предстоит уточнить источники поступления [Есипова 2022, 574].

<sup>2</sup> Московская старообрядческая книгопечатня была создана в 1908 г. В ее репертуар входили книги, перепечатанные с рукописей, хранящихся в различных библиотеках. В частности, типография издала книги с литографиями, среди которых, помимо исследуемого Апокалипсиса, были Псалтирь и Острожская Библия [Вознесенский 1996, 43].

<sup>3</sup> Дата приводится в соответствии с данными об экземплярах в Реестре книжных памятников (№ 50220 и № 50219) [НЭБ. Реестр КП. КП № 50220; НЭБ. Реестр КП. КП № 50219]. В литературе дата приводится с разночтениями – 1909 г. или 1910 г. [Дергачева-Скоп 2006, 30, 707].

описаны в полном каталоге собрания А. Г. Елфимова [Дергачева-Скоп 2006, 707–740]. Далее мы будем называть Елф. № 25-К и Елф. № 26-К экземплярами I и II соответственно.

Начнем с описания кодикологических особенностей печатного списка. Апокалипсис напечатан с рукописи «первой половины 17 века, хранящейся в библиотеке Третьяковской галереи в Москве», сверенной с рукописью 1628 г., «хранящейся в библиотеке Московского Исторического музея» [цит. по: Дергачева-Скоп 2006, 707], и представляет собой распространенную в старообрядческой среде редакцию трехтолкового Откровения<sup>4</sup>. Текст традиционно разбит на 72 главы (статьи) в соответствии с делением Андрея Кесарийского. Каждой главе предшествует гравюра, в начале глав помещаются заставки и буквы старопечатного стиля, киноварный заголовок. Листы с текстом и листы с гравюрами имеют отдельную нумерацию; киноварный порядковый номер записан кириллической цифирью под каждой гравюрой по центру. Основной текст организован следующим образом: каждый текстовый слой вводится киноварным внутритекстовым подзаголовком. Самому стиху Откровения (кроме первого, начинающегося с буквы) предшествует подзаголовок ѿцѣе. Цитируемый стих Откровения сопровождается киноварной пометой с номером стиха на полях (например, стих ā), толкование Андрея Кесарийского вводится внутритекстовыми киноварными подзаголовками толкованіе или толк, а другие толкования – подзаголовком ѿнаго или пометами на полях ѿнаго, ѿцѣ ѿнаго. На листах без гравюр используются верхние колонтитулы (ѿкровеніе ѿа бѡг и номер главы). Для отделения друг от друга текстовых слоев используются также малые киноварные инициалы. Такое устройство не только хорошо организует чтение и делает его нелинейным, но и подчеркивает гипертекстуальность и «континуальность текста эсхатологии» в «многомерном семантическом пространстве культуры» [Дутчак 2007, 51].

Оба экземпляра сошли с одного печатного станка в один и тот же период – после царского указа 1905 г. «Об укреплении начал ве-

<sup>4</sup> Трехтолковая редакция имеет особое значение: из числа поздних списков к ней относится, по оценке В. Г. Подковыровой, «приблизительно половина всех лицевых списков». Кроме того, трехтолковый Апокалипсис авторитетен среди старообрядцев различных согласий [Подковырова 2016b, 36].

ротерпимости»; в этот период было напечатано сразу три литографированных издания книги Откровения [цит. по: Подковырова 2016а, 20]<sup>5</sup>. При этом две книги различаются степенью сохранности: экземпляр II более «зачитан» и в большей степени разрушен, в нем утрачено двенадцать листов, включая десять листов с гравюрами (если в экземпляре I представлен полный комплект миниатюр, то в экземпляре II уцелела лишь 61).

Особый статус русского Апокалипсиса состоит, несомненно, в том, что эта книга не вошла в православный богослужебный круг и изначально мыслилась как книга для чтения. С этим связано и довольно позднее (не ранее второй половины XV–XVI в.) появление лицевых списков Откровения [Подковырова 2016а, 15]. Практика чтения сопряжена с появлением в книге помет, оставляемых ее читателем, а подчас и не одним. В экземплярах I и II в разной мере присутствуют такие читательские «следы». Речь идет, во-первых, о маргинальных пометах «зри» на страницах обоих экземпляров. Пометы «зри» встречаются в основном на полях листов с текстом, но могут сопровождать и миниатюры. Эти пометы принадлежат разному времени и разным владельцам, и в этом читательском хоре легко выделить несколько слоев. Так, в экземпляре I пометы «зри» выполнены то чернилами, то карандашом. В гораздо более позднем слое вместо «зри» в экземпляре II встречаются обведения текста шариковой ручкой. Наблюдать за расстановкой помет «зри» довольно любопытно с точки зрения реконструкции читательского опыта старообрядца, по-особому ощущавшего живую пульсацию эсхатологических текстов<sup>6</sup>.

Расстановка пометы «зри» выступает, по всей видимости, не столько как средство выделения особо важных или заинтересовавших читателя частей книги, сколько как «свидетельство о прочтении». Для следующего читателя пометы могли послужить назида-

<sup>5</sup> Впрочем, и до легализации типографской деятельности старообрядцы были известны своим книгопечатанием и, по мнению исследователя старообрядческой печати А. В. Вознесенского, были «людьми уже книгопечатной эпохи» [Вознесенский 2016, 538].

<sup>6</sup> По графике, количеству и *mise en page* помет можно проследить градацию значимости отдельных мест текста: так, один читатель, используя сокращение «з», помечает некоторые фрагменты одной буквой («з»), а другие, вероятно более значимые, фрагменты – удвоенной («зз»).

нием и образом неспящего, бдительного чтения самой символически насыщенной книги Нового Завета.

Тем не менее пометы «зри» в книгах обладают относительно низкой информативностью, поскольку они «удручающе лаконичны» [Гимон 2011, 179]. Значительно больший интерес с точки зрения кодикологии, палеографии, языковых особенностей позднего церковнославянского полуустава и иконографии Апокалипсисов представляет группа читательских записей первого почерка, состоящая из чернильных подписей-комментариев к миниатюрам. Подписи к рисункам встречаются только в «зачитанном» экземпляре II, делая его уникальным и фактически переводя из контекста тиражного книгопроизводства в контекст рукописной кириллической традиции. Подбор и компиляция цитат из Апокалипсиса и его толкований являют собой свидетельство живой комментаторской практики библейской книги человеком первой трети XX в. Кроме того, рукописные подписи к печатным гравюрам книги – любопытный результат гибридности печатной и рукописной кириллической книжной традиции в среде старообрядцев.

На подписи к миниатюрам экземпляра II первыми обратили внимание авторы полного каталога елфимовского собрания Е. И. Дергачева-Скоп и В. Н. Алексеев: «Ценность печатному изданию может придать не только собственно ее типографский материал. Человек, ее владелец, может олицетворить книгу своим “присутствием”. Номо legens <...> может стать находкой для библиофилов» [Дергачева-Скоп 2006, 30]. Читательские приписки в Апокалипсисе любопытны также в контексте исследования рецепции эсхатологической программы и ее творческой переработки старообрядцами Нового и Новейшего времени (ср., например, исследования Апокалипсиса уральского старообрядца Иродиона Уральского [Починская 2017; Гудков 2018]).

Именно группа читательских подписей к миниатюрам экземпляра II и станет предметом нашего дальнейшего обсуждения.

## **Подписи-комментарии к миниатюрам старопечатного лицевого Апокалипсиса (Елф. № 26-К): кодикологические, палеографические и языковые особенности**

Всего на листах экземпляра II нами было обнаружено 84 читательских подписи-комментария к гравюрам. Считается, что подписи выполнены одной рукой [Дергачева-Скоп 2006, 727]. Поскольку все примеры ниже будут приведены в орфографии, приближенной к авторской, укажем, что надписи написаны на усвоенном церковнославянском языке (со значительными грамматическими отклонениями) поздним искусственным «старообрядческим» полууставом с характерными начертаниями некоторых литер. В целом выдержанный с точки зрения стиля, лексического состава и характера цитирования Откровения и его толкований, церковнославянский текст подписей испытывает сильное влияние устного и диалектного произношения, которое приводит к ненормативной и вариантной орфографии. Проникновение в текст устного произношения и русской грамматики, а также значительные отклонения от церковнославянской графики соседствуют с гиперкоррекцией и псевдонормализацией в виде непоследовательного использования ѣ (наряду с паерком), избыточного употребления титла (в формах бѣга, челѣкѣ, аѣггелѣ и др.). Хотя автор подписей использует надстрочные диакритики и сокращения (придыхания, титла, нерегулярные ударения), он избегает употребления знаков препинания, поэтому слова в повествовательных надписях разделены только пробелами и многочисленными переносами.

Авторские переносы в примерах мы будем отмечать косой чертой: читатель плотно и компактно группировал большинство своих комментариев на полях, как правило, справа от миниатюры. Плотное расположение определило длину подписи – от двух до десяти строк. При этом, хотя подавляющее большинство гравюр имеет по одной подписи разной длины и информативности, не менее четырнадцати из них имеют по две подписи, комментирующие разные темы, сюжеты или персонажей главы. Редкие случаи включают до трех подписей (в трех миниатюрах) и даже пять (в одной миниатюре), хотя подсчеты во многом зависят от членения текстовых

фрагментов. Как правило, если читатель размещал к одной гравюре несколько подписей, то он отделял их друг от друга большими отступами.

Несмотря на известные в русской апокалиптической иконографии разнообразные способы организации направления и *mise en page* подписей к миниатюрам Апокалипсиса<sup>7</sup>, читатель экземпляра II довольно последовательно размещает большинство надписей на полях слева от гравюры горизонтально, вдоль направления основного текста<sup>8</sup> (исключение составляет небольшое число внутрирамочных подписей и лишь одна, сделанная под миниатюрой).

Из 61-й сохранившейся гравюры-миниатюры экземпляра II читательские подписи содержат 60, что свидетельствует об их систематичности и наличии у автора подписей определенной концепции этой надстройки. Очевидно, его концепция связана не только с продолжением традиции подписывания апокалиптических миниатюр в рукописных кодексах лицевых Апокалипсисов, с которой читатель-старообрядец, несомненно, был знаком (ср. значительное количество подписей к уральским лицевым Апокалипсисам [Ануфриева 2014]). Основной причиной их появления является тот факт, что апокалиптический дискурс, особенно старообрядческий с его полемико-респонсорной традицией, требовал комплексного отражения эсхатологических представлений на

<sup>7</sup> Способы и направления подписей к рукописным миниатюрам формировались под влиянием различных внешних факторов – от традиции текстовых подписей в иконописи, стенописи и эпиграфике до позднего европейского влияния. По наблюдениям Ф. И. Буслаева, надписи к апокалиптической иллюстрации «пишутся сами по себе, где попало, вверху, внизу, или около изображений», как внутри рамок, так и вне их [Буслаев 1844, 21]. Заметим, что в некоторых известных русских лицевых рукописях Откровения книжники творчески распоряжались пространством миниатюры, используя разные его возможности. Известны случаи совмещения надписей с декором книги, ср. размещение цитат из книги Откровения внутри лепестков декоративных маргинальных жезлов, винеток и наверхий на полях рукописи [РГБ. Ф. 98. № 27]. В надписи может учитываться и направление: слова могут «исходить» из своего источника, как на одной миниатюре, посвященной сюжету снятия четвертой печати, где из раскрытого клюва орла (одного из животных тетраморфа) исходит по диагонали сверху вниз, подражая звучанию голоса, слова «Амиг» и «Гради и виждь» (Откр 6:7) [РГБ. Ф. 98. № 1844. Л. 24].

<sup>8</sup> Такой способ организации некоторых надписей встречается и раньше, например в рукописном лицевом Апокалипсисе РГБ [РГБ. Ф. 247. № 921].

страницах кодекса и особой расстановки акцентов в самом тексте путем отбора значимых цитат. Н. В. Ануфриева указывает, что «подтверждением тому могут служить надписи на многих миниатюрах, в которых передается отношение миниатюриста к изображаемому сюжету, иногда в виде нравоучительных разъяснений и указаний» [Ануфриева 2020, 224].

### **Классификация и содержание подписей к миниатюрам Елф. № 26-К**

Учитывая, что печатным Апокалипсисам предшествовала длительная (с XVI в.) традиция комментирующего подписывания рукописных миниатюр, внести похожие записи в печатный текст самостоятельно казалось читателю, вероятно, вполне естественным. Такие комментарии провоцировала и сама «пустота» картинок: в литографиях издания нет ни одного текстового элемента. Интерес представляет стратегия читателя при создании подписи, то есть то, как он отбирал текстовый материал, какие «пустоты» в изображении заполнял, а какие оставлял.

По объему, содержательному и языковому признакам можно выделить несколько групп подписей-комментариев к экземпляру II печатного лицевого Апокалипсиса.

Самая многочисленная группа подписей – *повествовательные* в широком смысле. Повествовательная функция в принципе присуща подписям к Апокалипсису: «Иллюстрации не просто являются визуальным продолжением текста, они сами по себе повествовательны, поскольку содержат описательные характеристики персонажей и сюжетов в целом» [Ануфриева 2014, 39]. В классификации Ф. И. Буслаева такие надписи называются «объяснительными», то есть относящимися «вообще к сюжетам миниатюры, как объяснение их» [цит. по: Буслаев 1844, 21]. Повествовательные надписи подразделяются на две подгруппы: А) надписи (часто дидактической направленности), содержащие в полном или сокращенном виде цитаты из Священного Писания или толкования (из Откровения Иоанна Богослова, других книг Библии, толкования Андрея Кесарийского или иных толкователей); Б) краткие объяснения или пересказ подробностей сюжета миниатюры [Буслаев 1844, 22]. На-

зовем подгруппу «А» *риторическими подписями*, а подгруппу «Б» – *историческими*.

Необходимо отметить, что такое разделение повествовательных подписей само по себе требует тщательного сопоставления с трех-толковым «гипертекстом» с целью точного распознавания цитат, поскольку автор подписи может обращаться с цитатой по-разному: передать в точности, как эхо от прочитанного текста, перефразировать или даже соединить несколько цитат в одно высказывание. Кроме того, своим выбором он может «высветить» малоизвестные, но контекстуально подходящие цитаты. Хотя текст толкований находится в иерархической соподчиненности Писанию, в сознании читателя-старообрядца они объединены в объемное семантическое пространство, в котором цитаты из Писания и толкований дублируют, дополняют и уточняют друг друга. Эту особенность старообрядческой работы с текстом подчеркивает Н. С. Гурьянова [Гурьянова 2003, 60].

На основе анализа подписей мы выделили третий подвид повествовательных подписей: В) собственно *символические толкования*, в которых наиболее сложные символы книги Откровения эксплицируются через тождество с его толкованием. Вербальным «мостиком» от символа к толкуемому смыслу становятся повторяющиеся глаголы *нарѣчѣтъ*, *знаменѹетѣ*, *знаменаѣтъ*, *авлаѣтъ*, *глѣтъ* (в конструкции с Accusativus Duplex: *глѣтъ конѣ блѣдѣго ѿ седѣцаго на немѣ смертъ*), *называетѣ*, *сиречь / сречь*, *сѣтъ*, *толкѹетѣ*, *нарѣцаемѣй* (орфография источника в примерах сохранена).

Вторая группа подписей-комментариев – *иконографические подписи* (как правило, одно слово или короткое словосочетание), которые «составляют иконографическую принадлежность изображаемых лиц», то есть служат их идентификации при декодировании миниатюры (к ним можно отнести подписанные имена лиц, записи на раскрытых книгах, развернутых свитках (хартиях), которые эти лица держат в руках) [Буслаев 1884, 21]. Близким расположением к подписываемому персонажу или объекту они напоминают подписи лиц на иконах, хотя их репертуар и функционал значительно отличается от иконописного.

Перейдем к анализу примеров подписей из каждой подгруппы.

## Повествовательные (риторические и исторические) подписи

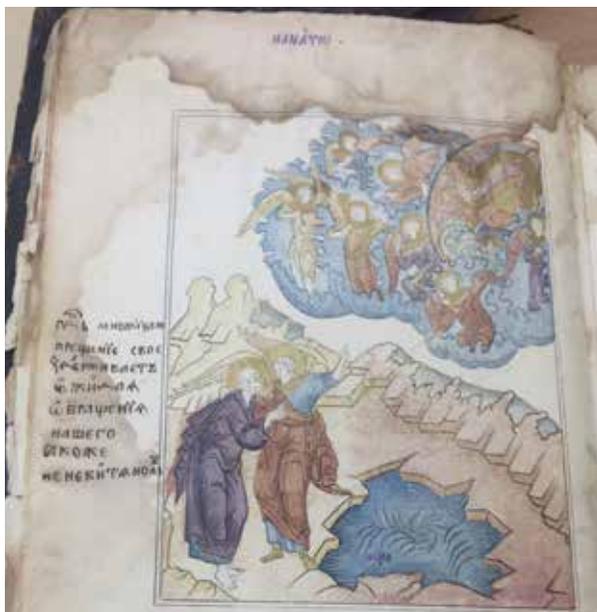
Наиболее многочисленная группа читательских подписей к миниатюрам в экземпляре II – *повествовательные* подписи.

**А) Риторические подписи.** К записям риторического характера относится весьма многочисленная подгруппа, которая включает назидания, прогнозы, предупреждения, пророчества, изложение условий спасения, а также действия и планы Бога в отношении человечества. Это самая многочисленная подгруппа, что в целом соответствует духу толкования Андрея Кесарийского, чей комментарий Э. С. Константину назвала руководством для желающих обрести благословение в конце времен (*guiding to a blessing end*) [Constantinou 2013]. Такие подписи содержат глаголы в настоящем и будущем времени, императивы (в обращениях), местоимения и глаголы 1-го лица множественного числа.

Интересно, что автор подписей предпочитает риторические формулы для комментирования тех миниатюр, где в ранних рукописных лицевых Апокалипсисах использовались подписи иных типов. Так, миниатюру 1 («Видение Престола Божия») читатель подписал: *гдѣ множицею / преценіе свое / ѿдѣржнвлетъх / ѡжидал / ѡбращеніа / нашего / такоже / ненекѣтнанома*. Подпись никак не иллюстрирует изображаемое на миниатюре (на небесах – пустой Престол преуготованный, в нижнем регистре на фоне горок – Иоанн Богослов и ангел, указывающий горѣ)<sup>9</sup>. Очевидно, отсылка к истории жителей Ниневии понадобилась читателю как начальный, открывающий тезис в книге. В кратком виде она содержит важные идеи эсхатологической концепции читателя-старообрядца: идею «удерживаемого» наказания, ожидание покаяния в отмеренное время<sup>10</sup> (*ил. 1*).

<sup>9</sup> Если мы сравним эту подпись с подписями к миниатюре 1 в ранних рукописных лицевых списках Апокалипсиса, то увидим, что более ранние подписи привязаны к сюжету и содержат признаки иконописного изображения Иисуса и святых. Мы видим также подписанный текст на хартиях и раскрытых книгах, ср. надписанную цитату из Откр 1:8 у сидящего на Престоле Иисуса Христа [РГБ. Ф. 98. № 27. Л. 7]. Встречается на этой миниатюре и резюме сюжета главы (то есть подпись исторического типа), например: *юа приемиа апокалипсѣи ѡ іѣ хѣ како аггелом емѡ дано бы* [РНБ. Ф. 550. Q.I.1138. Л. 18об.].

<sup>10</sup> Такие программные эсхатологические подписи, жестко не привязанные к контексту миниатюры, могут, по одной из гипотез, свидетельствовать о близости



Ил. 1. Апокалипсис трехтолковый. Елф. № 25-К (ил. 1).  
 М.: Старообрядческая книгопечатня, 1910 г.  
 Из коллекции рукописных и старопечатных книг  
 кириллической традиции XVI–XX вв. А. Г. Елфимова.  
 Тюменский государственный университет, г. Тюмень

К риторическим относятся подписи к миниатюрам, посвященным Ангелам семи Церквей, которые в более ранних рукописях снабжались скорее иконографическими или нарративными описаниями, привязанными к сюжету<sup>11</sup>. Источник подписей – цитаты из

читателя книги к старообрядческому согласию странников [Дергачева-Скоп 2006, 31]. Проверка этой гипотезы требует дальнейшего сопоставления подписей с корпусом страннической литературы, однако одно пересечение со странническими читательскими практиками было обнаружено. Так, та же самая цитата о ниневитянах показалась важной читателям Апокалипсиса из страннического скита Белобородовской пустыни (Томская обл.); ее «отметили для себя минимум три читателя»: «Цитату сопровождают отчеркивания и пометы “и елма”, “зри”, “злая”. Об интересе к фразе разных поколений скитников говорит то, что сделаны они, судя по почерку и писчому материалу, разными людьми и в разное время» [Дутчак 2007, 266].

<sup>11</sup> Например, в рукописи XVII в. (РГБ. Ф. 299. № 5) видим надписание: *Написаніе ѿ глау ѿ фѣікѣи цркви іице*, и тут же на хартии в левой руке у Ангела: *Тѣко /*

Откровения и толкований к нему. Так, миниатюра 4 содержит подпись-императив, диктующую необходимое условие получения грядущих благ: *бѣдѣ веренъ / до смѣрти / ѿдамъ чѣ / венецъ жѣвота* (цитата из Откр 2:10).

Неминуемость воздаяния грешникам является мотивом в подписи к миниатюре, предваряющей главу 6 (откровение Ангелу Фиаирской Церкви): *кажнѡй / воспрїимемъ / по деломъ сконмъ / мнѡзѣ грехѣ нашѣ / многообразна / ѿ прѣценїа его* (незначительно измененная цитата «инаго» толкования на Откр 2:23). В подписи к миниатюре 7 констатируется состояние людей в ожидании событий Апокалипсиса: *нечетѣнѡ живемъ / ѿ живы есьмы / теломъ но мертвѣнї / злымѣ делы*. Она перефразирует Откр 3:1 (*има имаша яко живѣ, а мертвѣ еси*) и соответствует обличительному духу обращения к Ангелу Сардийской церкви.

В риторических надписях указывается на невозможность увидеть рай человеческим зрением: *ѡко невидѣ / ѿ ѹхо неслыша / ѿ умъ неразѹме / бѣдѹщїнъ г[л]агнѹхъ* (подпись к миниатюре 5, отсылка к 1 Кор 2:9) – буквальная цитата из толкования Андрея Кесарийского на Откр 2:17 из пятой главы (о Пергамской церкви).

В контексте эсхатологического напряжения риторические формулы подписей построены на принципе контраста: в них сопоставляются «живые» и «мертвые» (причем эти понятия толкуются с позиции «духовного» умозрения, ср. упомянутую подпись к миниатюре 7), земное и небесное (*земное ѡбержемъ / небеснаѣ ѹзрїемъ –*

*глет / держанїе / мѣ / збѣздѣ / вѣдѣ / ницы / своей* [РГБ. Ф. 299. № 5. Л. 18]. Аналогичные подписи на хартии видим на соответствующих миниатюрах в другой рукописи [РГБ. Ф. 247. № 921. Л. 16, 20, 23, 25, 27], а также в аналогичных миниатюрах чудовской рукописи, где хартии Ангелов семи Церквей заполнены надписями [РГБ. Ф. 98. № 1844]. Впрочем, прецеденты пустых хартий в рукописной традиции лицевых Апокалипсисов тоже есть: так, в рукописи РГБ. Ф. 98. № 27 из шести миниатюр, относящихся к сюжету посланий к Ангелам семи Церквей, лишь две снабжены подробными надписями на ангельских хартиях [РГБ. Ф. 98. № 27. Л. 11об., 15], а четыре оставлены пустыми [РГБ. Ф. 98. № 27. Л. 13, 16об., 18об., 20об.]. Полностью отсутствуют надписания на ангельских хартиях в лицевых Апокалипсисах разного времени, например в ранней рукописи XVI в. РНБ. Сол. 58/58 [РНБ. Сол. 58/58. Л. 13, 15, 17, 20, 22, 25, 28] и в рукописи конца XVII в. РНБ. Сол. 62/62 [РНБ. Сол. 62/62. Л. 19, 21, 23, 26, 28, 31, 34], очень близких по стилю иконографии рассматриваемому нами печатному экземпляру.

подпись к миниатюре 10), праведные и грешные, покой и мука (БЕЗКОНЕЧНА ЕСТЬ / МЪКА ГРѢШНЫХ / А ПРАВЕДНЫХ / ПОКОЙ БЕЗКОНЕЧНЫИ, подпись к миниатюре 42), Бог и Антихрист (ГЛАГОЛЕТЪ ЖЕ СІЕ / БОГА ЗАВѢЩАЮЩЪ / БОЛТІСА НЕ БОЛТИ / СЯ АНТИХРИСТА – подпись к миниатюре 40) и др.

Примером «континуальности», непрерывности апокалиптической мысли служит подпись, представляющая собой слияние внутри одной синтаксической структуры двух цитат – новозаветной и толковательной. Это подпись к миниатюре из главы о Лаодикийской церкви: СОВЕЩАЮ ТЕБЕ / КЪПНѢЩИ ѾМЕНЕ / ЗЛАТО РАЗЖДЕЖЕНО / ѾГНЕМЪ ДА ѾБОГАТНѢШІСА / Н ѾДЕАНІЕМЪ / БѢСЛЫМЪ ИМЕНѢ / ВЪСЕРДАЦЕ / СОКРОВНИЦЕ / НЕКРАДОМОЕ (подпись к миниатюре 9). Церковнославянская цитата из Откр 3:18 (СОВЕЩАЮ ТЕБЕ / КЪПНѢЩИ ѾМЕНЕ / ЗЛАТО РАЗЖДЕЖЕНО / ѾГНЕМЪ ДА ѾБОГАТНѢШІСА) перетекает в грамматически адаптированную цитату из Андрея Кесарийского (ИМЕНѢ / ВЪСЕРДАЦЕ / СОКРОВНИЦЕ / НЕКРАДОМОЕ) (буквально у Андрея Кесарийского: ...злато раждеженное, сирѣчь оучительское слово, огнемъ искушенийъ свѣтъмъсея. его же ради имѣти будещи въ срѣцы сокровище некрадомое).

Итак, для риторических повествовательных подписей в экземпляре II характерны непривязанность к сюжету, довольно точные цитаты из Откровения и толкований (с отдельными случаями слияния этих цитат). Повествовательные подписи позволяют транслировать актуальные смыслы Откровения, улавливаемые «умным зрением» без привязки к конкретным чувственным образам.

**Б) Исторические подписи.** Помимо риторических умозрительных формул, комментатор Апокалипсиса прибегал, хотя и в меньшей степени, к историческим, то есть пересказывающим сюжет миниатюры. В них читатель сухо резюмирует сюжет: ВИДЕ ИСУСА ПОСРЕДЕ / РАДѢ ИОНЪ; НАБЕЛОМЪ КОНЕ / ХРИСТА ВИДЕ / ЕКАНГЕЛІСЪ и т.п. Рассмотрим в качестве примера подпись к миниатюре 2 «Видение Господа среди семи светильников». В верхней зоне миниатюры – двойной (зеленый и красный) круг славы, внутри которого фигура Христа Эммануила, восседающего на Престоле. В деснице Христа звездная сфера, из уст исходят меч и длинная труба – символ гласа Божия [Чинякова 2014, 1039]. Читатель-старообрядец снабдил эту миниатюру лаконичной повествовательной (исторической) надпи-

сюю объяснительного типа в две строки справа от миниатюры: *кндѣ нѣдѣа погрѣде / рлѣ ѿнонх*. Ни лица (Иисус, Иоанн, Прохор), ни топографические маркеры читателем не подписаны. Куда более продуктивно пространство идентичной миниатюры используется в Чудовской рукописи РГБ. Ф. 98. № 1844, где используются и иконографические надписи (*иі хї, прохѣ, юа*; начальные буквы названия книги – *ѿпокл*<ипсис> на хартии Прохора), и объяснительная надпись, представляющая собой цитату из Откровения: *и слышѣа за собою гла вѣлїи гакъ чрѣзъ глаголю: еже виднши, напиши вкниги* (Откр 1:10–11) [РГБ. Ф. 98. № 1844. Л. 7]<sup>12</sup>.

Кроме того, читатель часто сменяет тон назидания на сухой стиль исторических подписей, когда ему приходится комментировать не эсхатологические надежды и чаяния, а умозримые факты апокалиптической катастрофы уже как свершенные: *жаромъ / їзварїи нїѣ / человецы* (подпись к миниатюре 49), *жвхъ аззыкн своа / ѿ болезнн* (подпись к миниатюре 50), *грѣшннїи / івемнїи мѣчатгѣа* (подпись к миниатюре 59) и др. «Исторически» преподносятся и отдельные этапы последних времен: *нльѣ и енохъ вззѣаты / на ѿблацихъ* (подпись к миниатюре 31), *мїхѣло архангѣлъ / со івоей сїлон / и копьамнїи нїзъ/рннѣа и сатанѣ / и бегей его* (подпись к миниатюре 34), *падѣ вавїлонъ / велїкїи и бысѣть / жїлице бегомъ* (подпись к миниатюре 55) и др.

Было обнаружено полное (не считая орфографии) совпадение подписи к миниатюре 60, изображающей сатану заключенным на тысячу лет (*ил. 2*), с подписью к такой же миниатюре в соловецком лицевом Апокалипсисе XVI в. [РНБ. ОР Сол. Анз. XVI в. Ил. 59. Л. 245об.] (*ил. 3*): *аїгѣлѣ свѣзлѣа сатанѣ на чыгѣцѣа летъ*. В некоторых других рукописных лицевых списках этот сюжет лишен подписи [РГБ. Ф. 247. № 921; РГБ. Ф. 98. № 1844. Л. 79об.; РНБ. Сол. 58/58. Л. 138] или снабжен лишь краткими иконографическими подписями Ангела, Сатаны [Ф. 37. № 2. Л. 160об.], самого Иоанна [Ф. 98. № 27. Л. 98]. Еще в одной рукописи РГБ XVIII в. встретилась под-

<sup>12</sup> Интересно, что эта цитата помещена под трубой и буквально «раздается» из нее. (Эффект раздающегося гласа из трубы достигается в рукописи той же редакции РНБ Сол. 58/58 с помощью исходящих из трубки штрихов-лучей [РНБ. Сол. 58/58. Л. 11].) Похожая подпись, исходящая из трубы, встречается на соответствующей миниатюре и в одной рукописи первой половины XVII в. [РГБ. Ф. 247. № 921. Л. 12].

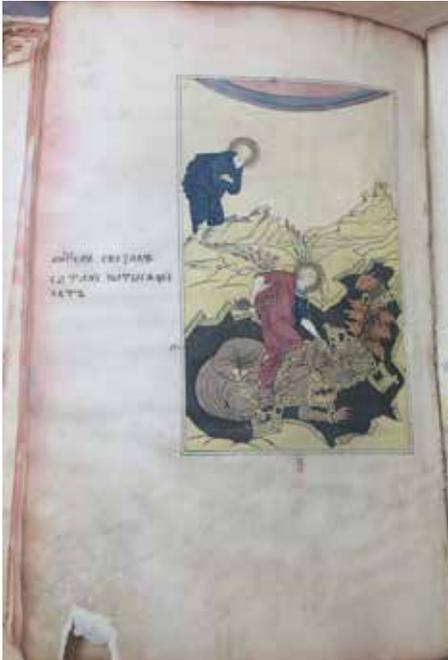
пись виденіе іоаннѣ ѿ еказаномѣ / днѣволе в сопровождении иконографических надписаний іоаннѣ, ѣ г. [Ф. 37. № 4. Л. 173об.].

Среди исторических надписей особенно интересна надпись к миниатюре 6 (*іезавель / непокаяемь погнѣзла*). Надпись перефразирует Откр 2:20–21. Хотя автору подписей не чужды нападки на еретиков<sup>13</sup>, он, однако, не упоминает о Иезавели как о символе еретичества в духе толкования Андрея Кесарийского (*порицаю вась и зазираю, како николаитъскую ересь, вобразнѣ нареченную іезавель*). Узкому контексту дискурса о ереси он предпочитает универсальный библейский нарратив и потому обращается не к толкованию Андрея, а к соседнему («иному») толкованию, в котором подробно рассказывается ветхозаветный сюжет о Иезавели – героине Третьей и Четвертой книг Царств. Именно этот сюжет он и резюмирует в своей подписи с тем, чтобы отступничество Иезавели трактовалось как универсальный прецедент греховности. «Духовное» толкование позволяет усматривать в библейском образе множество сценариев его воплощения: исторический факт утратил «прежнюю единичность и статичность и трансформировался в понятие, обладающее качеством <...> примера или прецедента» [Дутчак 2007, 49].

Чередование в книге подписей «программного» эсхатологического риторического стиля с записями, пересказывающими сюжет, свидетельствует как о влиянии предшествующей рукописной традиции оформления Апокалипсисов разных периодов, так и о стремлении проиллюстрировать эсхатологические тезисы на конкретных примерах общебиблейского контекста, демонстрируя их актуальную «духовную», умозрительную природу (ср. ветхозаветные образы ниневитян, Иезавели).

**В) Символические толкования.** В отличие от простых нарративных схем риторических и исторических подписей, подписи с символическими толкованиями содержат в первую очередь само вербализованное тождество символа и его означаемого («что-то означает что-то»). Круг таких подписей ограничен определенными циклами взаимосвязанных миниатюр.

<sup>13</sup> Ср. подписи читателя, например, к миниатюрам 14, 15, 22, 24, 27 и др., в которых комментируется символика еретичества (рыжий конь, град), упоминается ариево учение, а также констатируется господство ереси и лжи в современном мире.



Ил. 2. Апокалипсис  
трехтолковый. Елф. № 25-К  
(ил. 60). М.: Старообрядческая  
книгопечатня, 1910 г.  
Из коллекции рукописных и  
старопечатных книг  
кириллической традиции XVI–  
XX вв. А. Г. Елфимова.  
Тюменский государственный  
университет, г. Тюмень



Ил. 3. РНБ. ОР Сол. Анз. 1/1369. XVI в. Ил. 59. Л. 245об.  
(Ф. 717 – Библиотека Соловецкого монастыря)

Первый такой цикл – это группа миниатюр, посвященных сюжетам снятия печатей. Символичность подписей продиктована единой иконографической схемой миниатюр: почти на всех в верхней зоне – Господь Саваоф с закрытой книгой и Агнец в круге славы, окруженные тетраморфом; внизу Иоанн Богослов с Ангелом на фоне горок (например, миниатюры 12, 13, 15, 16, 17, 20). Читатель обращает внимание на символику Христа (Агнца), Всадников Апокалипсиса, Дьявола, Смерти. Почти все эти миниатюры содержат однотипные надписи с глаголами толкования нарѣчетъ, знаменуетъ, авлаетъ и т.п.: гдѣ бѣга іѣа хгѣа / еіѣа ншго нарѣчетъ / агнецемъ (миниатюра 12). Толкованию подвержены упоминания четырех коней Апокалипсиса: конь белъ знаменуетъ / апостолюкъ сътъ же / белы ѡчищѣны / і ѡпракданы гдемъ / седѣи на немъ имѣше / лѣкъ сімъ знаменаетъ / срѣца апостальскаа (миниатюра 13); конь рышъ / авлаетъ / ложныхъ / ѡчнителей ѡ еретнѣкъ // седѣщіймъ / на немъ / знаменуетъ / дѣвола (миниатюра 14); чернаго коня сетова/нїе ѡпадшихъ / ѡ веры еше же / знаменуетъ / лѣжное / ѡчнїе и ерети / на немъ же дѣвола / седѣтъ ѡтѣцъ / лѣжї (миниатюра 15) и др.

Вторая группа подписей с концентрацией апокалиптической символики связана с пятью трубящими ангелами. В них упоминается символика стихийных бедствий Апокалипсиса (града, крови, звезды Аписинфос): градъ знаменаетъ / сімъ лѣжное / ѡчнїе еретнѣцъкое / кровнѣо знаменуетъ / гоненїе и ѡбненїе / верныхъ (подпись к миниатюре 22), снѣ знаменуетъ / ѡрѣа ѡчнїе снрнчъ / равзвращенїа кнїгн / дѣхомъ светлым написаны (подпись к миниатюре 24). Толковательная подпись к миниатюре 16 (нже глѣтъ коня / бледо го нседа / цаго на немъ / смертъ ѡ дѣхъ / нѣдше во слѣдъ его) соотносится с подписями из рукописей, где чудовище с серпом и харей, торчащей из чрева, также подписано как адъ, а изможденное антропоморфное существо с косой или ружьем на бледном коне – соответственно как смѣрть из Откр 6:8 [см.: РГБ. Ф. 98. № 1844. Л. 24; РГБ. Ф. 98. № 27. Л. 30; РНБ. Q.I.1138. Л. 85].

Через подписи-символы складываются образы Христа и Священного Писания (двукрылого Орла), Церкви (Жены, облеченной в солнце) и их противников (Змия-сатаны): жена со мѣладен[ц]омъ / называетъ ея церквою (подпись к миниатюре 33), даны женѣ / два крыла ѡрла / велика ето два / закона ветхїи / ѡ новїи а

ѡрелѧ велікій христосѧ естъ (подписи к миниатюре 35), а звезды толкуются как «истинные пастыри и учителя церкви Христовой» (миниатюра 25).

Через толковательную подпись происходит идентификация красного дракона, повергшего своим хвостом треть звезд на землю (Откр 12:3–4), с Сатаной на миниатюре 33: ѡзъмнѣ толкѡнѣхъ / чѣто сънебесї съпаде / сатана.

### Иконографические подписи

В отличие от повествовательных и толкующих записей, функция иконографических подписей – номинативная. Такие подписи немногочисленны и непосредственно привязаны к лицу, предмету или топосу, поэтому многие из них расположены внутри рамки гравюры в непосредственной близости от объекта номинации. Иконографические подписи не отличаются разнообразием и пространственной ротацией; так, к примеру, все хартии Ангелов семи Церковей читатель оставил пустыми (миниатюры 3–9).

Важно, что ключевые фигуры многих миниатюр (сам Иисус Христос и Иоанн Богослов, Саваоф, Агнец) не сопровождаются подписями, характерными для других лицевых рукописей и икон. Читатель начала XX в. не видит необходимости в таких подписях: в отличие от создателей Апокалипсисов XVI в.<sup>14</sup>, он не подписал иконографических имен Иисуса Христа, Саваофа, Иоанна, Прохора<sup>15</sup>. Напротив, чаще всего имена читатель дает не святым, а вражескому воинству, причем диапазон экстратекстовой демонологии весьма широк: имена подписаны Вавилонской блуднице (мѧтї / блѡднѧ / дѡшегѡбнѧ ѡчїтельнїца), Лжепророку (лжепророкъ), Антихристу (антї), бесам (еѣто бесѧ / ѧмѧ емѡ / аваддонѧ) и др. (ср. ил. 4, 5, 6), Сатане.

<sup>14</sup> В более ранних рукописях подписаны, как на иконах, Иоанн, Иисус, ангелы: юѧ [РГБ. Ф. 98. № 1844. Л. 5], агѣли гѡднї, ѧ хї, ангѣлѧ гѡднѣ, ѡѡлѧ вѣголѡ [РГБ. Ф. 98. № 27. Л. 7]. В некоторых рукописях подписан Саваоф [см. Подковырова 2016, 33; 34; 48; 49; 51 и др.].

<sup>15</sup> Встречаются, однако, отдельные лаконичные номинации других святых: Илии и Еноха (миниатюра 30), апостолов (миниатюра 10), семи ангелов (миниатюра 10, 11, 45).

Примечательно, что именем сатана подписано сразу несколько демонологических персонажей ада. Самая первая подпись исторического повествовательного типа относится к антропоморфной фигуре Сатаны, скорчившейся в расщелине ада в нижнем левом углу на миниатюре 3. Облик Сатаны типичен для данной миниатюры: «Дьявол изображался здесь как антропоморфная фигура, сидящая в геенне...» [Антонов 2011, 50]. Часто престол Сатаны в геенне обогретен на миниатюре потоком крови [РГБ. Ф. 98. № 1844. Л. 10об.]. В таком виде и позе Сатана представлен во многих рукописях Чудовской редакции (правда, более текстологически точно в миниатюре к сюжету об Ангеле Пергамской церкви, где упоминается сатанинский престол), часто никак не подписанный [РГБ. Ф. 247. № 921. Л. 18; РНБ. Сол. 58/58. Л. 17; РНБ. Сол. 62/62. Л. 23]. Человеческое подобие Сатаны, вероятно, спровоцировало читателя оставить следующую надпись длиной в четыре строки внизу слева от миниатюры непосредственно рядом с изображением Сатаны: *Ѹ что сатана / Ѹ спаде Ѹз раа / Ѹ Ѹла Ѹлазла / Ѹ Ѹа спаде*. Упоминание Сатаны контрастно дополняет другую, более абстрактную надпись, нанесенную выше к той же миниатюре 3: *любви же не имать / что же есть / такаваа вера / по заповедамъ / божинимъ житъ / да[т]ъ господь / раи надеже / адамъ*. Невольная ассоциация между Адамом и Сатаной в этих параллельных записях усиливает нарратив утраты рая и надежды на его обретение потомками Адама.

На миниатюре 34 семиглавый зверь в согласии с Откр 12:9 подписан с использованием сразу трех номинаций (Змий, Дьявол, Сатана): *змий великий / змий древний / нарицаемый / дьяволъ и сатана / львѣтъ въселенью / въсю*.

Однократно – и противоречиво – подписан как «сатана» еще один персонаж – восседающий на престоле десятирогий одноглавый Зверь-Антихрист с посохом на миниатюре (ил. 4). Именно такой вид Зверя-Антихриста встречается и в некоторых рукописях XVII в.: рога его превращаются в «венец, состоящий из тонких палочек, на концах которых расположены небольшие круги...» [Антонов 2011, 54], ср. образ Зверя в рукописи РГБ XVI–XVII вв. [РГБ. Ф. 37. № 2. Л. 129, 130об., 136об., 166об.] в отличие от тут же изображенного Сатаны с поднятыми вверх волосами на фоне пасти зооморфного Ада [РГБ. Ф. 37. № 2. Л. 166об.]. Этот хорошо узнаваемый персонаж иконографии лицевых Апокалипсисов в рукописях мно-

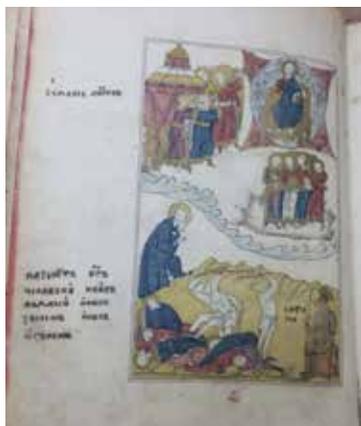
гократно идентифицируется – и подписывается – как Антихрист [РГБ. Ф. 247. № 921. Л. 86, 91, 94, 99; РГБ. Ф. 37. № 4. Л. 104об.]<sup>16</sup>. Некоторые надписи в рукописях подробно описывают деяния Антихриста, а сам он может быть изображен наносящим печать на чело людей [РГБ. Ф. 98. № 27. Л. 69об.].

Читательская подпись «сатана» на изображении Зверя-Антихриста может быть следствием инклюзивной интерпретации, которая по некоторым признакам объединяет под одним понятием разных персонажей. Истоки такой интерпретации, вероятно, следует искать в старообрядческой эсхатологии и демонологии. Возможно, такая флюидность в наименовании связана с общими старообрядческими представлениями об Антихристе и всем его царстве, для которых характерна *пестрота*, то есть «лживость, изменчивость, многоликость, нескончаемая череда обманных масок» [Антонов 2011, 43]. Кроме того, подписи могут быть исследованы и в контексте более поздних старообрядческих учений (например, учения странников) при анализе соотношения антропоморфного и зооморфного, «чувственного» и «духовного» в идентификации Антихриста, Сатаны, Лжепророка, Ада и других персонажей.

Впрочем, путаница в наименовании Сатаны / Змия (Дракона), передающего власть Зверю-Антихристу (Откр 13:2), обнаруживается уже в рукописях. Так, в Апокалипсисе толковом XVII в. пестрый, как рысь, семиглавый персонаж, восседающий на камнеобразном престоле, обозначен как *мчгана*, в то время как передающий ему жезл правления хвостатый, также семиглавый змей-дракон назван *мчгнхрѣтъ* [РГБ. Ф. 37. № 5. Л. 43об.]. В иных рукописях в той же сцене персонажи подписаны ровно наоборот [ср. РГБ. Ф. 247 № 921. Л. 77; РГБ. Ф. 37. № 4. Л. 109об.; РНБ. ОР Q.I.70. Л. 101; РГБ. Ф. 37. № 4. Л. 104об.].

При этом читатель снабжает подписью *мчгѣ*... симультанный образ Антихриста на миниатюре 59, где сын погибели представлен одновременно как лишенный короны Зверь (слева) и как Царь-Антихрист в человеческом облике (одна из первых личин Антихриста в апокалиптической иконографии) (ил. 6). Подобные подписи у же

<sup>16</sup> В Чудовской рукописи РГБ. Ф. 98. № 1844 Зверь-Антихрист подписан не именем, а известным числом Зверя: *х̄. и. ж̄. и. з̄.* [РГБ. Ф. 98. № 1844. Л. 52об.]. В другой рукописи он неоднократно подписан *звѣрь* или *звѣ* [РГБ. Ф. 37. № 2. Л. 129, 130об., 136об., 166об.].



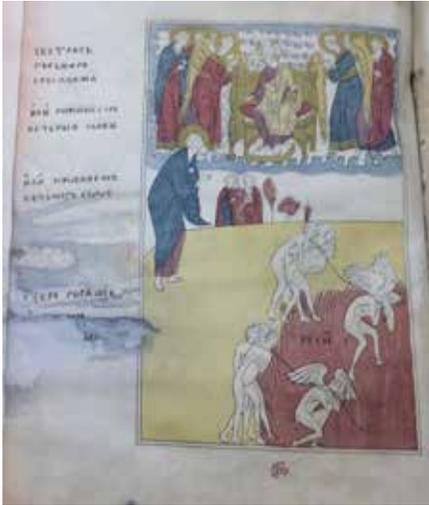
Ил. 4. Апокалипсис трехтолковый. Елф. № 25-К (ил. 45). Фрагмент. М.: Старообрядческая книгопечатня, 1910 г. Из коллекции рукописных и старопечатных книг кириллической традиции XVI–XX вв. А. Г. Елфимова. Тюменский государственный университет, г. Тюмень



Ил. 5. Апокалипсис трехтолковый. Елф. № 25-К (ил. 66). Фрагмент. М.: Старообрядческая книгопечатня, 1910 г. Из коллекции рукописных и старопечатных книг кириллической традиции XVI–XX вв. А. Г. Елфимова. Тюменский государственный университет, г. Тюмень



Ил. 6. Апокалипсис трехтолковый. Елф. № 25-К (ил. 59). Фрагмент. М.: Старообрядческая книгопечатня, 1910 г. Из коллекции рукописных и старопечатных книг кириллической традиции XVI–XX вв. А. Г. Елфимова. Тюменский государственный университет, г. Тюмень



*Ил. 7. Читательские подписи к гравюре. Апокалипсис трехтолковый. Елф. № 25-К (ил. 66). М.: Старообрядческая книгопечатня, 1910 г.*

*Из коллекции рукописных и старопечатных книг кириллической традиции XVI–XX вв. А. Г. Елфимова. Тюменский государственный университет, г. Тюмень*

обнаруживались в рукописях: образ Антихриста «раздваивается (зверь и царь)» [Антонов 2011, 56–57].

Помимо демонологического инвентаря, читатель-старообрядец приписывает имена природным объектам и апокалиптическим стихиям: море (миниатюра 1); крупным кружочкам града, падающим с неба в кровавом потоке (градъ), воспламенившимся растениям среди горок (огнь) (подписи к миниатюре 22)<sup>17</sup>. Наконец, подписи встречаются в топографии апокалиптического пространства. Читатель обязательно подписывает град Вавилон, Небесный Иерусалим в их напряженном противопоставлении нижнему регистру миниатюр, который тоже подписан: *езеро горящее...* (миниатюра 66); *егть гегена ѡгнена некрещены* (миниатюра 62).

Иконографические подписи топосов верхнего и нижнего регистра взаимодействуют для создания контраста. Так, пространство миниатюры 66 поделено на две равных противоположных зоны: в верхней части на Престоле – Господь в окружении ангелов, в нижнем регистре – озеро, «горящее огнем и серою» (Откр 21:8), в которое бесы ведут связанных грешников. Визуальный контраст двух зон читатель вербализировал с помощью подписей, противопоставивших верхнюю зону (*свѣтлость / горьнаго / ерусалима*) нижней

<sup>17</sup> Подписи *огнь*, *градъ* встречаются в аналогичной миниатюре в рукописи РГБ. Ф. 247. № 921. Л. 52.

(*езеро горлаще...*) с ее обитателями (*беси*). Посередине между двумя иконографическими читатель добавил риторическую подпись, которая ставит читателя и его единоверцев перед выбором: *и́ли по-жалеѣмъ / вѣчныя славы // и́ли пжалѣемъ / вѣчнаго сѣда* (ил. 7).

Итак, иконографические подписи на полях и внутри рамок служат для читателя своего рода вербальными глоссами для визуального текста и руководством для ориентации в топографии и бестиарии Апокалипсиса.

Таким образом, читательский экстратекст на полях и внутри гравюр исследуемого экземпляра печатного Апокалипсиса представлен как система комментирования, в которой выдвигаются наиболее актуальные эсхатологические идеи, выборочно толкуются символы, идентифицируются персонажи апокалиптической демонологии, организуется и «размечивается» апокалиптическая топография. В процессе этой организации читательский экстратекст, сохраняя верность источникам (тексту Откровения и его толкованиям), отчасти анонимизирует их и объединяет в единый апокалиптический текстовый континуум.

#### Рукописные источники

- РГБ – Российская государственная библиотека. Ф. 37: Собрание Т. Ф. Большакова. № 2. Апокалипсис толковый, лицевой, с толкованиями свт. Андрея Кесарийского (без окончания). XVI–XVII вв. 193 (I+191+I) л.
- РГБ – Российская государственная библиотека. Ф. 37: Собрание Т. Ф. Большакова. № 4. Апокалипсис толковый, лицевой, с толкованиями свт. Андрея Кесарийского. XVIII в. 222 (III+216+III) л.
- РГБ – Российская государственная библиотека. Ф. 37: Собрание Т. Ф. Большакова. № 5. Апокалипсис толковый, лицевой, с толкованиями свт. Андрея Кесарийского. XVII в. 90 (III+84+III) л.
- РГБ – Российская государственная библиотека. Ф. 98: Собрание рукописных книг Е. Е. Егорова. № 27. Апокалипсис лицевой с толкованием Андрея Кесарийского со Словами о Втором пришествии, папы Римского Ипполита и Палладия мниха. Посл. четв. XVI – нач. XVII в. 163 л.
- РГБ – Российская государственная библиотека. Ф. 98: Собрание рукописных книг Е. Е. Егорова. № 1844. Откровение Иоанна Богослова с толкованием Андрея Кесарийского из Сборника Чудова монастыря. XVI в. Л. 1–94об.

- РГБ – Российская государственная библиотека. Ф. 247. № 921. Апокалипсис с толкованием Андрея Кесарийского. Перв. пол. XVII в.
- РГБ – Российская государственная библиотека. Ф. 299: Собрание рукописных книг Н. С. Тихонравова. 5. Апокалипсис толковый. XVII в. Л. 18.
- РНБ – Российская национальная библиотека. Ф. 717: Библиотека Соловецкого монастыря. Сол. 58/58. Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис: лицевая рукопись. Посл. четв. XVI в. 161 л.
- РНБ – Российская национальная библиотека. Ф. 717: Библиотека Соловецкого монастыря. Сол. 62/62. Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис: лицевая рукопись. Кон. XVII в. 231 + IX л.
- РНБ – Российская национальная библиотека. Ф. 717: Библиотека Соловецкого монастыря. ОР Сол. Анз. 1/1369. Андрей (Кесарийский; архиепископ). Толкование на Апокалипсис: Лицевая рукопись. XVI в. 454+II л.
- РНБ – Российская национальная библиотека. Ф. 550 – Основное собрание рукописной книги. ОР Q.I.1138. Апокалипсис. XVI в. 337+V л.
- РНБ – Российская национальная библиотека. Ф. 550 – Основное собрание рукописной книги. ОР Q.I.70. Апокалипсис: Лицевая рукопись. XVII в. 195+LXII л.

### Литература и источники

- Андрея, архиепископа Кесарийского толкование на Апокалипсис вновь переведенное с греческого П.М.Б. / пер. с греч. прот. Михаила Боголюбского. М.: Тип. насл. Гурьяновых, 1884. 239 с.
- Антонов 2011 – *Антонов Д. И.* «Пестрый зверь рысь»: Антихрист в средневековой иконографии / Россия XXI. 2011. № 3. С. 22–51.
- Ануфриева 2014 – *Ануфриева Н. В.* Лицевые апокалипсисы Урала: Православная традиция и элементы европейского культурного влияния = Ural Illustrated Apocalypses: Orthodox tradition and elements of European cultural influence / Н. В. Ануфриева, И. В. Починская; под ред. И. В. Починской; пер. Я. Питнер, Т. Питнера. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2014. 232 с., [72] л. цв. ил. Текст парал. рус., англ.
- Ануфриева 2020 – *Ануфриева Н. В.* Новый извод Филаретовско-Чудовской редакции лицевого толкового апокалипсиса // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 4 (32). С. 223–262.
- Буслаев 1884 – *Буслаев Ф. И.* Свод изображений из Лицевых Апокалипсисов по русским рукописям с XVI-го века по XIX-й. Т. I [Исследование]. М.: Синод. тип., 1884. 835 с.

- Вознесенский 1996 – *Вознесенский А. В.* Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701 – 1918). Материалы к словарю / ред. А. В. Вознесенский, П. И. Мангилев, И. В. Починская. Екатеринбург, 1996. С. 43–45.
- Вознесенский 2016 – *Вознесенский А. В.* Старообрядцы и их книгопечатная деятельность: Проблемы изучения // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2016. Т. 64. С. 538–546.
- Гимон 2011 – *Гимон Т. В.* Пометы в рукописях Новгородской I летописи // Люди и тексты. Исторический альманах. Исторические источники в социальном измерении. М., 2011. С. 179–204.
- Гудков 2018 – *Гудков А. Г.* Толковый Апокалипсис Иродиона Уральско-го: об актуальной интерпретации лицевых изображений // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Вып. 7 / отв. ред. и сост.: Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2018. С. 57–88.
- Гурьянова 2003 – *Гурьянова Н. С.* Эсхатологические построения сибирских старообрядцев XVIII в. и традиции русского православия // Славянский альманах 2002. М.: Индрик, 2003. С. 54–63.
- Дергачева-Скоп 2006 – *Дергачева-Скоп Е. И.* Рукописные и печатные книги кириллической традиции XVI–XX веков. Из собрания Аркадия Григорьевича Елфимова / ред. Е. И. Дергачева-Скоп, В. Н. Алексеев. Новосибирск: Сова, 2006. 936 с.
- Дутчак 2007 – *Дутчак Е. Е.* Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.) / под ред. В. В. Керова. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2007. 414 с.
- Дутчак 2011 – *Дутчак Е. Е.* Кириллические книжные собрания и их владельцы: сравнительный анализ конфессиональных стратегий староверия // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. 2011. № 4. С. 75–88.
- Есипова 2022 – *Есипова В. А.* Рукописи и книги кирилловской печати Библиотечно-музейного комплекса ТюмГУ (обзор) / ред. В. А. Есипова, Т. П. Карташова, С. А. Буджерак // Источниковедение литературы и языка (археография, текстология, поэтика): Памяти Елены Ивановны Дергачевой-Скоп / Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения Российской академии наук, Новосибирский государственный университет. Новосибирск: Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения Российской академии наук (ГПНТБ СО РАН), 2022. С. 571–580.
- Мангилев 2019 – *Мангилев П. И., прот.* Фонды рукописных и старопечатных книг книгохранилищ Урала / П. И. Мангилев, прот., И. В. Починская // Археографический ежегодник за 2013 год. М., 2019. С. 242–258.

- НЭБ – Национальная электронная библиотека. Реестр книжных памятников. Книжный памятник № 50220. Андрей, архиепископ Кесарийский. Апокалипсис трехтолковый. М.: Старообрядческая книгопечатня, 1910. 318 л. URL: <https://knpsam.rusneb.ru/kp/item50220>.
- НЭБ – Национальная электронная библиотека. Реестр книжных памятников. Книжный памятник № 50219. Андрей, архиепископ Кесарийский. Апокалипсис трехтолковый. М.: Старообрядческая книгопечатня, 1910. 306 л. URL: <https://knpsam.rusneb.ru/kp/item50219>.
- Подковырова 2016а – Подковырова В. Г. Лицевые Апокалипсисы второй половины XVII – начала XX века [Описание Рукописного отдела Библиотеки РАН. Т. 10. Вып. 2.] М.; СПб.: Альянс-Архео, 2016. 672 с., ил.
- Подковырова 2016б – Подковырова В. Г. Некоторые аспекты изучения списков лицевых Апокалипсисов из фондов БАН и текст Откровения Иоанна Богослова из Библейского Сборника Матфея Десятого (1507 г., БАН, Срезн. II. 75) // Петербургская библиотечная школа. 2016. № 3(55). С. 33–42. URL: [http://www.ras.ru/e\\_editions/pbsh\\_2016\\_3-55.pdf](http://www.ras.ru/e_editions/pbsh_2016_3-55.pdf) (дата обращения: 20.12.2022).
- Подковырова 2019 – Подковырова В. Г. Особенности изображения «войска вражия» в русских лицевых Апокалипсисах в исследованиях Ф. И. Буслаева // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4(28). С. 281–311.
- Починская 2017 – Починская И. В. Толковый Апокалипсис Новейшего времени / пер.: Počinskaja I. V. Eine altgläubige Interpretation der Joannesapokalypse aus jüngster Zeit // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 2015. № 3. S. 430–443. URL: <https://lai-urgj.urfu.ru/ru/populjarnaja-istorija/iv-pochinskaja-tolkovyj-apokalipsis-noveishego-vremeni/> (дата обращения: 20.12.2022).
- Тюменский государственный университет. Отдел фондовых коллекций и социокультурных проектов, библиотека ТюмГУ. Фонд: Коллекция рукописных и старопечатных книг кириллической традиции XVI–XX вв. А. Г. Елфимова. Елф. № 25-К. Андрей, архиепископ Кесарийский. Апокалипсис трехтолковый. М.: Старообрядческая книгопечатня, 1910. 318 л.
- Тюменский государственный университет. Отдел фондовых коллекций и социокультурных проектов, библиотека ТюмГУ. Фонд: Коллекция рукописных и старопечатных книг кириллической традиции XVI–XX вв. А. Г. Елфимова. Елф. № 26-К. Андрей, архиепископ Кесарийский. Апокалипсис трехтолковый. М.: Старообрядческая книгопечатня, 1910. 306 л.
- Чинякова 2014 – Чинякова Г. П. К вопросу о сложении иконографии русского лицевого Апокалипсиса в XVI в. / Российская академия наук;

Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького; отв. ред. М. В. Первушин // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 16–17. М., 2014. С. 1032–1064.

Constantinou 2013 – *Constantinou E. S. Guiding to a Blessed End: Andrew of Caesarea and His Apocalypse Commentary in the Ancient Church*. In: Catholic University of America Press, 2013. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/j.ctt2jbm6s>. (Accessed 20 December 2022).

## **“Thou Hast a Body that Thou Livest, and Art Dead by Evil Deeds”: A Reader’s Comments on the Miniatures of one Printed Illuminated Apocalypse**

**Ekaterina Novokreshchennykh**

University of Tyumen

Tyumen, Russia

PhD

ORCID: 0000-0002-1000-3470

Institute for Social Science and Humanities,

Department of Linguistics and Literature Studies

Lenin str., 23, room 603a,

Tyumen, 625003, Russia

Tel.: +7 (3452) 59-75-85, ext. 11636

E-mail: [e.v.novokreshchennykh@utmn.ru](mailto:e.v.novokreshchennykh@utmn.ru)

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.7

**Abstract.** The article examines the hand notes and comments made by an anonymous reader on a copy of an illuminated Apocalypse from the early 20<sup>th</sup> century. These additions transform the typographic edition into a quasi-manuscript, adding an extra layer of paratext. The reader’s notes are aligned with the book’s miniatures and consist of accurate interwoven citations, explanations of symbolism, iconographic labels of the actors of the End times (chiefly of the evil ones), and topographic tags from the Book of Revelation as well as from the commentary by Andrew of Caesaria and other Church Fathers. The notes are categorized into rhetorical warnings or appeals, historical narrative comments, exegetic interpretations, and iconographic labels. Unlike inscriptions in earlier Russian manuscripts, these modern reader’s notes focus more on the demonic iconography and topography of the Apocalypse, reflecting the eschatological beliefs of Old Believers.

**Keywords:** *Cyrillic books, book miniature, illuminated (illustrated) Apocalypse, iconography, Old Believers' printed books*

## References

- Antonov, D. I., 2011, “Pestryi zver’ rys’”: Antikhrist v srednevekovoi ikonografii [“The Brinded Beast of Lynx”: Antichrist in Medieval Iconography]. *Rossii* XXI, 3, 22–51.
- Anufrieva, N. V., 2020, Novyi izvod Filaretovsko-Chudovskoi redaktsii litsevo go tolkovogo apokalipsisa [A New Version of the Filaret-Chudovo Edition of the Illuminated Explanatory Apocalypse]. *Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 4 (32), 223–262.
- Anufrieva, N. V., and I. V. Pochinskaia, 2014, *Litsevye apokalipsisy Urala: Pravoslavnaia traditsia i elementy evropeiskogo kul’turnogo vliianiia* [Ural Illustrated Apocalypses: Orthodox tradition and elements of European cultural influence], ed. Pochinskaia, I. V. Ekaterinburg, Izdatel’stvo Ural’skogo universiteta, 232.
- Chinyakova, G. P., 2014, K voprosu o slozhenii ikonografii russkogo litsevo go Apokalipsisa v 16 v. [Towards the Development of the Iconography of the Russian Illuminated Apocalypse in the 16<sup>th</sup> century]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [Hermeneutics of Old Russian Literature], ed. Per-vushin, M. V., vol. 16–17, 1032–1064. Moscow, Russian Academy of Sciences, Gorky Institute of World Literature, 1216.
- Constantinou, E. S., 2013, *Guiding to a Blessed End: Andrew of Caesarea and His Apocalypse Commentary in the Ancient Church*. Catholic University of America Press. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/j.ctt2jbm6s>. Accessed 20 December 2022.
- Dutchak, E. E., 2007, *Iz “Vavilona” v “Belovod’e”: adaptatsionnye vozmozhnosti taezhnykh obshchin staroverov-strannikov (vtoraia polovina 19 – nachalo 20 v.)* [From “Babylon” to “Belovodje”: potentials for adaptation of taiga-dwelling Old Believers’ Stranniki communities (mid- and late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries)]. Tomsk, Izdatel’stvo Tomskogo universiteta, 410.
- Gimon, T. V., 2011, Pomety v rukopisiakh Novgorodskoi I letopisi [Notes and marks in the manuscripts of the First Novgorodian Chronicle]. *Liudi i teksty. Istoricheskii al’manakh. Istoricheskie istochniki v sotsial’nom izmerenii* [People and texts. A Historical Almanac. Historical sources in a social perspective], 179–204. St. Petersburg, Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, 370.

- Gudkov, A. G., 2018, *Tolkovyĭ Apokalipsis Irodiona Ural'skogo: ob aktual'noi interpretatsii litsevykh izobrazhenii* [Irodion Uraliskii's Version of the Comments on the Apocalypse: on a Contemporary Interpretation of Images in Illuminated Manuscripts]. In *Umbra: Demonologĭia kak semioticheskaia sistema* [In Umbra: Demonology as a Semiotic System], eds. Antonov, D. I., and O. B. Khristoforova. Moscow, RGGU, 2018, 7, 57–88.
- Gur'ianova, N. S., 2003, *Eskhatologicheskie postroeniia sibirskikh staroobriad-tsev 18 v. i traditsii russkogo pravoslaviia* [The eschatological ideas of the 18<sup>th</sup>-century Old Believers and the traditions of Russian Orthodoxy]. *Slavianskii al'manakh* [Slavic Almanac], 54–63. Moscow, Indrik, 560.
- Podkovyrova, V. G., 2016, *Litsevyĭ Apokalipsisy vtoroi poloviny 17 – nachala 20 veka* (Opisanie Rukopisnogo otdela Biblioteki RAN. T. 10. Vyp. 2.) [Illustrated Apocalypses from mid- and late 17<sup>th</sup> to early 20<sup>th</sup> centuries (A Description of the Manuscript Fund of BAN (Library of the Russian Academy of Sciences). Vol. 10. Issue 2)]. Moscow, Saint Petersburg, Al'ians-Arkheo, 672.
- Podkovyrova, V. G., 2019, *Osobennosti izobrazheniia "voiska vrazhiia" v russkikh litsevykh Apokalipsisakh v issledovaniakh F. I. Buslaeva* [Approaching the Visualization of "wicked hosts" in Russian illuminated Apocalypses as researched by Fyodor I. Buslaev]. *Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 4(28), 281–311.
- Voznesenskii, A. V., 2016, *Staroobriadtsy i ikh knigopechatnaia deiatel'nost': Problemy izucheniia* [Old Believers and Their Book Printing as a Research Problem]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]. Saint Petersburg, Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences (Pushkinskij Dom), Rostok, 1004.

*Статья поступила в редакцию 15 августа 2023 г.*

## «Любовь к человечеству» и легенда об исцеляющей дисциплине от Наполеона до Салантера

**Александр Леонидович Львов**

Независимый исследователь

Кандидат исторических наук

ORCID: 0000-0001-5738-4330

Тел.: +7 (921) 314-14-33

E-mail: al\_lvov@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.8

**Аннотация.** В статье реконструируется транскультурная фольклорная традиция отношения к *моральной храбрости* и *дисциплине* как к средству борьбы с эпидемиями. Отправной точкой исследования стала легенда о р. Израэле Салантере, отменившем пост Йом-Киппура во время эпидемии холеры 1848 г. Эта сложившаяся в XX в. легенда типологически и генетически связана, как доказывается в статье, с легендой о Наполеоне, прикасавшемся к чумным бубонам своих солдат, и с ее трансформациями в Российской империи во время эпидемий холеры 1830–1831 и 1848 гг. Легенда об исцеляющей дисциплине рассматривается в статье как одно из проявлений веры в прогресс и в способность науки избавить человечество от страданий. В условиях эпидемий, с которыми наука XIX в. не могла справиться, эта легенда стала секулярным символом безопасности; она оказалась эффективным средством исцеления политических тел, но не индивидуальных человеческих. Прослеживается меняющийся статус этой легенды, восходящей к просвещенческой идее о воображении как причине эпидемий: первоначально воспринимаемая как революционная и противостоящая казенной медицине, она постепенно становится частью официально признанного научного знания.

**Ключевые слова:** *культурная история эпидемий, городские легенды, Наполеон, Пушкин, Израэль Салантер, движение Мусар, дисциплинарная власть*

Вера в прогресс и в грядущее торжество общечеловеческих ценностей, одушевлявшая крупнейшие кровопролития последних двух с половиной веков, обычно выносится за рамки фольклористического изучения представлений о «последних временах». Эта утвержденная эпохой Просвещения светская вера<sup>1</sup> остается главным ориентиром современности, она активно используется политиками и критикуется социальными мыслителями<sup>2</sup>. Казалось бы, политический и академический дискурсы – совсем не та область, в которой фольклор может играть заметную роль. Однако, как заметил Б. Эллис, «фольклор – универсальная человеческая потребность, и мы должны изучать его влияние и значение везде, где мы его находим», хотя этому препятствуют «старые стереотипы о “народе” (*folk*) как о невежественной, отсталой субкультуре, в то время как академические и политические элиты достаточно умны и образованы, чтобы не нуждаться в фольклоре» [Ellis 2018, 399].

Среди героев и исполнителей легенды, которую мы рассмотрим в этой статье, два императора (Наполеон и Николай I), поэт

<sup>1</sup> Об идее прогресса см. обзорную статью Т. Шанина, в начале которой дано такое определение: «Идея прогресса – главное, что унаследовали из философской мысли XVII–XIX вв. современные социальные науки. Это была идея светская, уходящая от средневекового мышления, видящего во всем волю Бога. Она представляет собой новую могущественную и всеобъемлющую свертхтеорию, упорядочивающую и объясняющую все в жизни человечества – прошлое, настоящее и будущее. Ядро концепции, ее варианты и связанные с ней образы потрясающе просты и прямолинейны. С немногими временными отклонениями все человеческие общества движутся естественно и закономерно “вверх” по пути от нищеты, варварства, деспотизма и невежества к процветанию, цивилизации, демократии и рациональности, высшим выражением которой является наука. <...> Это движение от плохого к хорошему, от неосознанности к знанию, что и определило его этическую программу, его оптимизм и реформаторский “панч”» [Shanin 1997, 65].

<sup>2</sup> Пример такой критики см. в той же статье Т. Шанина: «Самым ярким “материальным” воплощением и инструментом идеи прогресса стало современное государство, легитимизирующее себя в качестве представителя нации, претендующее на бюрократическую рациональность и понимание объективно необходимых способов управлять людьми во имя прогресса. <...> Борьба за контроль над государственной машинерией и ее ресурсами вмешательства и принуждения обычно маскировалась под дебаты об интерпретации объективных законов прогресса. “Прогресс”, “развитие”, “рост” и т.п. стали главным идеологическим *raison d'être* государства, управления населением и привилегий» [Shanin 1997, 69].

(А. С. Пушкин) и раввин (Израэль Салантер), а в ее продолжающемся перформансе участвуют люди из образованного общества, политики, ученые, раввины. События, о которых повествует наша легенда, происходят во время эпидемий неизлечимых (в XIX в.) болезней – чумы и холеры. На фоне порожденного эпидемиями хаоса, разрушения социальных связей и обнажения незащитной телесности человеческого бытия особенно ярко проступают утопические видения грядущего прекрасного мира. Путь к нему указывает герой-«избавитель»<sup>3</sup>, вдохновляемый любовью к человечеству и верой в благодатную силу радио.

Э. Трёльч определял прогресс как «секуляризованную христианскую эсхатологию, идею универсальной, достигаемой всем человечеством конечной цели, которая перемещена из сферы чудес и трансцендентности в сферу естественного объяснения и имманентности» [Трёльч 1994, 50]. Соответственно, и связанные с этой идеей фольклорные сюжеты повествуют о событиях необычных, но посюсторонних, а не сверхъестественных. В наших легендах «избавители» не исцеляют больных своим прикосновением, как это делали, например, короли-чудотворцы [Блок 1998]. Однако рассказы об их поступках во время эпидемии вызывают когнитивный диссонанс: они могут удивлять, пугать, восхищать, вызывать споры и сомнения в их достоверности. Все это относит наши истории к довольно неопределенному, но привлекающему все больший интерес исследователей жанру *современной* или *городской легенды* [Архипова\*<sup>4</sup>, Кирзюк 2020, 14–61].

Поступки «избавителей» привлекают внимание аудитории не только своей необычностью и спорностью. Главнокомандующий, прикасающийся обнаженной рукой к чумному бубону своего солдата, император, приезжающий в зараженный холерой город, раввин, отменяющий во время эпидемии пост Йом-Киппура, – все эти действия направлены не на исцеление заболевших, а, скорее, на возвращение пока еще здоровым людям утраченного чувства соли-

<sup>3</sup> Ср. с народными социально-утопическими легендами о «царях-избавителях», которые появляются в ситуации, когда «социально-утопический идеал еще не воплощен в действительность, однако сила, которой предназначено реализовать это воплощение <...> уже существует» [Чистов 1967, 15–16].

<sup>4</sup> Знаком \* отмечены лица и средства массовой информации, внесенные в реестр иностранных агентов в России.

дарности и контроля над ситуацией. Они не избавляют от страданий человеческие тела, но восстанавливают разрушающееся под воздействием эпидемии социальное тело, создавая новые модели поведения и морального долга. Такое поведение психологи позднее назовут просоциальным (*prosocial behavior*), рассматривая его как транскультурную универсалию и по умолчанию ставя знак равенства между действиями во благо других людей и действиями во благо общества.

Между тем очевидный зазор между благом людей и благом общества исчезает лишь в воображаемом мире будущего, обещанного нам квазирелигиозной идеей прогресса. В нашем же мире, далеком от совершенства, легенды об «избавителях» утверждают просоциальное поведение в качестве новой нормы, превращающей страдающие человеческие массы в дисциплинированных подданных. Децентрализованная дисциплинарная власть, о которой писал М. Фуко, внедряется в сознание людей как проявление «любви к человечеству» и благодаря видениям его (человечества) прекрасного будущего, избавленного прогрессом от болезней и страданий. Дисциплина, исцеляющая и создающая новые социальные тела (такие, как *человечество*, *нация*, *религиозная община* и т.п.), предстает в наших легендах также как «народное» лекарство от эпидемических болезней. Поэтому я назвал их легендами об исцеляющей дисциплине.

Вера в целительную силу дисциплины остается актуальной по сей день, и многие образованные люди считают ее «научно доказанной». Так, кандидат исторических наук С. Дмитриев утверждает:

Последние исследования медиков и психологов доказывают, что психическое состояние человека, его готовность к противодействию опасности, оптимистический настрой серьезно влияют на иммунитет человека, на его восприимчивость к инфекциям и болезням. Получается, что Пушкин еще 190 лет назад подсознательно понимал важность «куража и бесстрашия» в борьбе с холерой, которые, конечно, не должны были противоречить элементарным правилам гигиены и правильного поведения в повседневной жизни. (Думаю, что и сегодня «лекарство куража» действует в условиях коронавируса, и это особенно касается сотен медиков, ежедневно сталкивающихся с больными!) [Дмитриев 2020, 220].

Между тем источником этих представлений являются не «последние исследования», а появившаяся в эпоху Просвещения идея «морального заражения», объясняющая эпидемии разгулом народного воображения<sup>5</sup>. Историю этой идеи изучали в связи с ее ролью в становлении психиатрии во Франции [Goldstein 1984] и в России [Beer 2007], однако здесь нас интересует ее бытование за пределами медицины, воплощенное в легендах.

Как и другие современные легенды, представления о целительной силе дисциплины воплощаются не только в фабулатах – связанных повествованиях от третьего лица. Они реализуются также в популярных визуальных образах, в действиях людей, неосознанно или сознательно подражающих поступкам героя, в спорах о достоверности того или иного свидетельства о действиях героя, в слухах и толках об эффективности моральной храбрости и дисциплины как лучшего средства предохранения от болезни [ср. Чистов 1967, 10–13].

\* \* \*

Первая версия легенды об избавителе от эпидемии, получившая широкое распространение, была представлена в 1804 г. посетителям парижского Салона. На картине Антуана-Жана Гро был изображен один из эпизодов Египетского похода (1798–1801)<sup>6</sup>. «Бонапарт, генерал-аншеф Восточной армии, в момент, когда он прикоснулся к чумному бубону во время посещения госпиталя в Яффо» – так называлась эта картина в буклете выставки. Это прикосновение, как разъяснялось в буклете, должно было продемонстрировать французским солдатам, что «ее [чумы] действие не так опасно, как ужас, который она вызывает», и «развенчать миф о внезапном и неизлечимом заражении» [Explication 1804, 39–40].

Картина Гро имела огромный успех и вызывала споры. Созданная ею наполеоновская легенда сумела вытеснить из сознания многих людей другую, антинаполеоновскую легенду – об отравлении зараженных чумой французских солдат по приказу, якобы отдан-

<sup>5</sup> Об «опасностях воображения», которым, как считалось, подвержены люди, теряющие связь со своей корпорацией (гильдией, сословием и т.п.), см. Goldstein 2009, 21–59.

<sup>6</sup> [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Antoine-Jean\\_Gros\\_-\\_Bonaparte\\_visitant\\_les\\_pestiférés\\_de\\_Jaffa.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Antoine-Jean_Gros_-_Bonaparte_visitant_les_pestiférés_de_Jaffa.jpg)

ному главнокомандующим во время посещения госпиталя [Grigsby 1995, 26–30, 34–35]. Помимо этой «войны легенд», споры велись вокруг изображенного на картине жеста: действительно ли Наполеон коснулся чумного бубона голой рукой или же просто прошел по госпиталю, не прикасаясь к больным?<sup>7</sup>

На картине Гро можно при желании увидеть намек на целительное действие наполеоновского жеста: фигуры больных, бессильно лежащих на переднем плане, сменяются поднимающимися обнаженными телами по мере приближения к Наполеону. Однако буклет акцентирует внимание зрителей не на медицинских, а на культурных и социальных последствиях этого жеста: «Своим великодушным самопожертвованием он явил *первый пример неизвестного доселе рода храбрости* (курсив мой. – А. Л.), которому следовали позднее [его] подражатели» [Explication 1804, 40]. При всем сходстве жеста Наполеона с исцеляющим жестом французских и английских королей [Блок 1998], он принадлежит другой, «современной» легенде, в которой нет места чудесному, сверхъестественному.

На это различие между жестом Наполеона и исцеляющим прикосновением королей обратил внимание Шатобриан в своем памфлете 1814 г., разоблачавшем Французскую империю как авторитарное полицейское государство:

В искусстве такое же раболепство: Бонапарт отравляет ядом зачумленных [солдат] в Яффе – пишут картину, представляющую его прикасающимся, от избытка храбрости и человечности (*humanité*), к этим зачумленным. Не так св. Людовик исцелял больных, врученных в его царские руки доверенностью трогательною и божественною [Chateaubriand 1814, 15].

<sup>7</sup> Лишь один из трех сопровождавших Наполеона офицеров в своих мемуарах подтверждает факт касания, остальные отрицают [см. подробнее: Немировский 2021, 167–168]. Споры о реальности сообщаемого легендой «факта» фольклористы рассматривают как одно из условий их фольклорности, т.е. их способности к распространению: сомнительные истории люди обсуждают охотнее, чем безусловно правдивые или заведомо ложные. «Легенда становится легендой, как только она вызывает сомнения в своей достоверности. <...> Озвучивание противоположных мнений – вот что делает легенду легендой» [Dégh 2001, 97].

В русском переводе памфлета, опубликованном в том же 1814 г., использовано слово «человечество», имеющее более узкий смысл<sup>8</sup>, чем французское *humanité*, и потребовавшее изменения порядка слов: «...представляют, что *от сильной любви к человечеству* (курсив мой. – А. Л.) он прикасается мужественною рукою к сим зараженным» [Шатобриан 1814, 218–219].

По мнению современников, изображенный на картине жест репрезентирует «сильную любовь к человечеству». Эту любовь к *множеству людей* трудно перепутать с любовью к конкретному человеку: лицо Наполеона не выражает ни страха перед болезнью, ни сочувствия к больному. Он, как сказал Пушкин, «**хладно** руку жмет чуме / И в погибающем уме / Рождает бодрость». «Погибающий ум» больного продолжает погибать, однако теперь он делает это «бодро», не нарушая страданиями своего единичного тела целостность и порядок тела коллективного. В отличие от «божественной доверенности» королевского прикосновения результатом этого секулярного акта «любви к человечеству» оказывается не чудесное исцеление, а появление подражателей, установление новой нормы и расширение сферы действия дисциплины.

Репрезентацию дисциплины как средства борьбы с эпидемией можно заметить уже на картине Гро. По словам Дарси Григсби, «Гро полагается на костюм, чтобы сделать видимой уверенность» Наполеона, его «моральную храбрость и <...> способность сохранять свою рациональность посреди ужаса». Фигура Наполеона в «хорошо подогнанной французской униформе <...> резко контрастирует с обнаженными и слегка прикрытыми жертвами чумы, а также с арабами в свободных одеждах» [Grigsby 1995, 9].

Еще более явно роль дисциплины как лекарства от чумы представлена в версии легенды, рассказанной самим Наполеоном на острове Святой Елены. В разговоре со своим врачом он заявил, что «самой надежной защитой [от чумы], самым действенным лекарством является моральная храбрость (*le courage moral*)», поскольку «ее [чумы] главный очаг (*siège*) находится в воображении: в Египте все, у кого было поражено воображение, погибли», в то время как

<sup>8</sup> По определению словаря Даля, человечество – это «все люди вместе взятые». Слова «человечность» и «гуманность» появились в русском языке лишь во второй четверти XIX в. (по данным Национального корпуса русского языка ruscorpora.ru).

«он, Наполеон, безнаказанно прикасался, по его словам, к жертвам чумы в Яффе и спас многих людей, обманывая солдат более двух месяцев относительно природы болезни: им говорили, что это не чума, а бубонная лихорадка. Более того, он заметил, что лучший способ уберечь армию от этой [болезни] – привести ее в действие, заставить ее много двигаться: отвлечение и усталость оказались самыми надежными гарантиями и т.д.» [Las Cases 1824, 395].

В этой версии знаменитый жест, выражающий «любовь к человечеству», отступает на второй план, а на передний план выходит дисциплина в ее архетипическом воплощении – армейская муштра [Фуко 1999, 248–284]. Своим жестом, как признает Наполеон, он стремился установить дисциплину, которая и является, по его мнению, лучшим способом уберечь людей от болезни.

В словах Наполеона есть еще одно новшество: то, что в буклете парижского Салона называлось «неизвестным доселе родом храбрости», Наполеон называет моральной храбростью (*le courage moral*).

«Моральная храбрость» – относительно новое понятие, вошедшее в современные языки одновременно со становлением дисциплинарной власти. Лев Толстой в дневнике 1851 г. определил моральную храбрость как происходящую «от сознания долга и вообще от моральных влечений, а не от сознания опасности» [Толстой 1937, 64]. Современные психологи определяют ее как «просоциальное поведение с высокими социальными издержками и отсутствием (или редкостью) прямого вознаграждения для актора» [Osswald and al. 2011, 393].

В понятии «моральная храбрость» воплотились зарождающиеся представления о ценности дисциплины и «любви к человечеству». Оно стало как бы свернутым нарративом<sup>9</sup> наполеоновской легенды, способным разворачиваться в новые сюжеты. Благодаря Наполеону моральная храбрость вошла в моду, и этой высокой моде следовали многочисленные подражатели.

\* \* \*

«Мы все глядим в Наполеоны», – написал А. С. Пушкин и в разговоре с писателем М. Н. Макаровым в холерном 1830 г. передал ему

<sup>9</sup> Термин «свернутый нарратив» я заимствовал из прослушанных в ЕУ СПб лекций по фольклористике Г. А. Левинтона, которые с благодарностью вспоминаю.

наполеоновский рецепт: «Знаете ли, что даже и медики не скоро поймут холеру. Тут всё лекарство один *courage*, *courage*, и больше ничего». Этот рецепт был воспринят Макаровым как новшество – изобретение Пушкина, а вовсе не Наполеона: «Именно так было, когда я служил по делам о холере. Пушкинское магическое слово *courage*, *courage* спасло многих от холеры» [Макаров 1843, 384].

Однако моральная храбрость, спасающая от холеры, свойственна лишь «приличным людям», а простонародье, неспособное самостоятельно обуздать свое воображение, нуждается в принуждении к дисциплине. Назначенный на должность попечителя холерного квартала Болдино [Громбах 1989, 207–208; Тулупов 2021, 128], Пушкин, по его словам, проповедовал крестьянам «в церкви, с амвона»: «И холера послана вам, братцы, оттого, что вы оброка не платите, пьянствуете. А если вы будете продолжать так же, то вас будут сечь. Аминь!» [Боборыкин 1965, 65]<sup>10</sup>.

Осознавал ли Пушкин сходство его подхода к предохранению крестьян от холеры с наполеоновской муштрой, спасавшей солдат от вызывающих чуму (по мнению Наполеона) эксцессов воображения?<sup>11</sup> Возможно, именно это сходство и казалось Пушкину смешным. «Я бы хотел переслать тебе проповедь мою здешним мужикам о холере; ты бы со смеху умер», – писал он Плетневу 29 сентября 1830 г. [Пушкин 1928, 107].

В тот же день в холерную Москву прибыл император Николай I, предварительно уведомив губернатора: «Я приеду делить с Вами опасности и труды» [Извлечения 1830, 2]. Этот символический жест, призванный успокоить москвичей, был принят с воодушевлением. Подражая самоотверженности императора, москвичи

<sup>10</sup> С. М. Громбах считает, что эти «дошедшие до нас через третьи или четвертые руки сведения недостоверны. Нужно думать, что основное содержание его “проповедей” отражало распространенные в его время взгляды на происхождение и характер болезни» [Громбах 1989, 209]. Однако содержание пушкинской «проповеди» вполне соответствует распространенным в то время взглядам на роль воображения в развитии эпидемий и на роль дисциплины как лучшего способа обуздать воображение простонародья – конечно, «для его же собственного блага», как сказал во время подавления холерного бунта император Николай I (см. ниже).

<sup>11</sup> Знакомство Пушкина с цитированными выше словами Наполеона подтверждается наличием в его библиотеке брюссельского издания «Мемориала Святой Елены» Лас Каса [Модзалевский 1910, 268–269].

жертвовали деньги на больницы и прочие «человеколюбивые» заведения<sup>12</sup>. Интересно, что моральная храбрость русского царя воспринималась как не имеющая precedентов – подобно тому как беспрецентным был объявлен и жест Наполеона<sup>13</sup>. Да и мы сегодня (точнее, несколько лет назад, в начале пандемии), глядя на новости

<sup>12</sup> Так, некий московский купец писал 5 октября: «Чувства Русские воспрянули с новою силою. <...> Любовь Царя к народу возвысила самый народ. Все здесь друг перед другом спешат жертвовать собою и своим имуществом для пресечения заразы и для подаяния помощи страждущим» [Извлечения 1830, 3]. См. также: Богданов 2005, 353–355.

<sup>13</sup> Сходство между жестами Николая I и Наполеона как «моделями политического поведения» отметил К. Богданов: «Возможно, что авторизованная Пушкиным аналогия русского царя с Наполеоном сознательно конструировалась самим Николаем, демонстрировавшим своим поступком не только собственную решительность, но и определенную модель политического поведения. Спокойствие духа перед угрозой болезни манифестируется как необходимость *коллективного* противостояния болезни, понимание того, что опасность угрожает не кому-то, а всей нации, всей России. <...> Смертельная зараза оказывается чем-то вроде критерия национального идентитета: есть болезнь и есть народ, которому она угрожает» [Богданов 2005, 354–355]. Моя работа во многом опирается на это наблюдение Богданова, которое, однако, нуждается в уточнении. Дело в том, что «аналогия русского царя с Наполеоном» не была авторизована Пушкиным – он опубликовал своего «Героя» анонимно [Листов 1985]. Ниоткуда не следует, что эта аналогия казалась современникам очевидной. Напротив, мы видим, что они пытались вписать поступок царя в самые разные, зачастую противоположные нарративы: прогрессивный («Европа удивлялась Екатерине II, которая привила себе оспу, в ободрительный пример для наших отцов. – Что скажет она теперь, когда услышит о готовности Николая делить такие труды и опасности наравне со всеми своими подданными!» [Извлечения 1830, 2]), охранительный («...Европа, зараженная, гораздо более смертоносным, поветрием безверного и буйного мудрования; против сей язвы Тебе нужно укрепить преграду <...> Так, говорит Он, Мой долг предупреждать и ту опасность; но непреодолима сила отеческой любви и сострадания влечет Меня к сердцу России, болезненно трепещущему» [Филарет 1831, 28]), романтический («Тут есть не только не боязнь смерти, но есть и вдохновение, и преданность и какое-то христианское и царское рыцарство, которое очень к лицу Владыке. Странное дело, мы встретились мыслями с Филаретом в речи его Государю. <...> Здесь нет никакого упоения, нет славолубия, нет обязанности. Выезд царя из города, объятого заразою, был бы, напротив, естествен, и не подлежал бы осуждению; следовательно приезд царя в таковой город есть точно подвиг героический» [Вяземский 1963, 196]). Впрочем, возможно, что аналогия с Наполеоном была неочевидной просто потому, что она была в то время опасной [Немировский 2021, 175].

о посещениях ковидных госпиталей главами государств, вряд ли связывали эти ставшие привычными ритуалы власти с наполеоновской легендой. Легенда распространяется остенсивно – как мода<sup>14</sup> на моральную храбрость, и каждое новое нарративное развертывание этого понятия отсылает не к предшествующим нарративам, но прежде всего к витающему в воздухе привлекательному образу моральной храбрости.

Тем не менее Пушкин в стихотворении «Герой» связывает наполеоновскую легенду с приездом Николая I в Москву. Текст «Героя» как бы выплескивается в реальность, стремясь изменить ее. Диалог между Поэтом, которого восхищает жест Наполеона, и Другом, который отрицает историчность этого жеста, вдруг после реплики «утешься» обрывается многоточием, за которым следует фиктивная дата и место написания стихотворения: «29 сентября 1830 г., Москва»<sup>15</sup>. Пушкин сознательно исключил этот текст из списка своих литературных творений: потребовал опубликовать его анонимно, никогда не признавал свое авторство и не возвращался к этому тексту [Листов 1985]. Кажется, он хотел использовать хорошо известную сегодняшним фольклористам способность легенды не только осмыслять, но и создавать действительность.

В. С. Листов рассматривал публикацию «Героя» как поступок, связанный с «надеждой Пушкина на Николая I как на реформатора» [Листов 1985, 146]. Действительно, к 1830 г. образ Наполеона, создателя первого авторитарного полицейского государства, парадоксальным образом стал ассоциироваться в Европе с либеральными идеями и революционной триадой «свобода, равенство, братство» [Hazareesingh 2005]. В письме к П. А. Вяземскому от 5 ноября (т.е. вскоре после отправки рукописи «Героя» М. П. Погодину) Пушкин выражает свою надежду на освобождение декабристов: «Каков Государь! Молодец! того и гляди, что наших каторжников простит – дай Бог ему здоровье!» [Пушкин 1928, 115]. Их помилование было бы возвышенным поступком – но царь давно разочаро-

<sup>14</sup> Об остенсивной коммуникации и моде как фольклорных явлениях см.: Dégh, Vázsonyi 1983; Архипова\*, Кирзюк 2020, 57–61.

<sup>15</sup> Стихотворение написано в Болдино не ранее середины октября [Листов 1985, 144–145].

вал Пушкина отсутствием возвышенности<sup>16</sup>. Однако приезд императора в холерную Москву говорит о его чувствительности к возвышенному – и Пушкин выстраивает довольно рискованный контекст («нас возвышающий обман») для такого именно понимания его поступка.

Однако следующий жест царя, воплотивший другую сторону той же легенды, поставил крест на (предполагаемых) ожиданиях Пушкина. В 1831 г. моральная храбрость Николая I проявилась в его действиях посреди разъяренных толп во время холерных бунтов. На барельефе памятника Николаю I в Петербурге видно, как государь, рискнувший лишь с небольшой охраной въехать на коляске в «середину скопища» на Сенной площади, мановением руки поставил толпу на колени и, указав на церковь, призвал ее к раскаянию. «Русские ли вы? Вы подражаете французам и полякам; вы забыли ваш долг покорности мне», – передает его слова одна из многочисленных версий этой легенды. И, когда толпа, «за миг перед тем столь буйная, вдруг умолкла, опустила глаза перед грозным повелителем и в слезах стала креститься», добавил: «Приказываю вам <...> слушаться всего, что я велел делать для собственного вашего блага» [Шильдер 1896, 88–89].

Амбивалентность наполеоновской легенды, представленной, с одной стороны, картиной Гро, а с другой – рассуждениями Наполеона о полезности муштры для предохранения солдат от чумы, воспроизвелась в двух легендарных поступках Николая I. Революционная триада «свобода, равенство, братство» вместе с появившейся чуть позже уваровской триадой «православие, самодержавие, народность» оказались двумя сторонами одной и той же легенды. Меняющая идея свободы и «любви к человечеству» (этот «нас возвышающий обман») слишком тесно, вплоть до неразличимости связана с идеей дисциплины, подчинения неопределенному моральному долгу. И, конечно же, граждане государства не должны сомневаться, что прививка послушания делается им лишь «для собственного их блага»!

<sup>16</sup> «В наш гнусный век / Седой Нептун земли союзник. / На всех стихиях человек – / Тиран, предатель или узник». В этом послании к Вяземскому 1826 г., где возвышенный и грозный Нептун оказывается «земли союзник», Пушкин пишет далее: «Еще-таки я все надеюсь на коронацию. Повешенные повешены, но каторга 120 друзей, братьев, товарищей ужасна» [Пушкин 1937, 14–15].

Пушкину такой способ проявления моральной храбрости не нравится. Он пытается рационально обосновать свое недовольство этим поступком государя, вызывающим всеобщее восхищение.

Народ не должен привыкать к царскому лицу, как обыкновенному явлению. Расправа полицейская должна одна вмешиваться в волнения площади, – и царский голос не должен угрожать ни картечью, ни кнутом. Царю не должно сближаться лично с народом. Чернь перестает скоро бояться таинственной власти и начинает тщеславиться своими сношениями с государем. Скоро в своих мятежах она будет требовать появления его, как необходимого обряда. Доныне государь, обладающий даром слова, говорил один; но может найтись в толпе голос для возражения. Таковые разговоры неприличны, а прения площадные превращаются тотчас в рев и вой голодного зверя. Россия имеет 12 000 верст в ширину; государь не может явиться везде, где может вспыхнуть мятеж [Пушкин 1995, 25–26].

Множество разнородных аргументов указывает на то, что дело вовсе не в них. Возможно, действия царя напомнили ему его собственную «проповедь» крестьянам в Болдино, которая казалась ему смешной, но оказалась вдруг слишком серьезной и исключавшей надежды на освобождение «наших каторжников».

\* \* \*

Недовольство Пушкина слишком явным проявлением дисциплинарной стороны легенды разделяли многие его современники. Дисциплина должна быть добровольной, а не принудительной; принятой собственным разумом, а не навязанной извне – эта идея проявляется в фольклорном стихотворении, разные версии которого распространялись в образованном обществе 1830–1840-х гг.

#### **Рецепт от холеры**

Возьми рассудку восемь гранов,  
Пять лотов сердца доброты,  
Шесть драхм сердечных минералов,  
И столько ж мыслей простоты.  
Толки все это камнем веры,

Сквозь сито совести просей  
И в чашу мудрости глубоко  
Сто унций умственного соку  
На специи сии налей.  
Покрой игрой воображенья.  
Молитвой теплою согрей –  
Любви, покорного смиренья.  
И в этом можешь эликсире  
Найти все то, что нужно в мире  
Для жизни, счастья людей!  
Садись пред зеркалом природы,  
Сочти лета свои и годы  
И понемногу капли пей [Дубровский 2013, 121].

Авторство стихотворения обычно приписывалось Пушкину<sup>17</sup>. Сознательное принятие (в виде «капель») своего долга, противопоставленное казенным врачебно-полицейским предписаниям (таким, как крайне непопулярные карантин, насильственная госпитализация и др.), наделялось аурой фронды<sup>18</sup>, однако и то, и другое было двумя сторонами одной и той же веры в целительную силу дисциплины.

\* \* \*

Во время эпидемии 1848 г. правительству удалось снять сложившееся в образованном обществе противопоставление двух аспектов дисциплины – добровольно принятой и навязанной сверху.

<sup>17</sup> Из девяти списков «Рецепта (Лекарства) от холеры», обнаруженных А. В. Дубровским в Рукописном отделе Пушкинского Дома и в других архивах, шесть подписаны именем Пушкина. «Непонятно, почему весьма странный рецепт холерного эликсира соотносился с именем Пушкина», – замечает автор исследования [Дубровский 2013, 120–123]. Интересно, что похожие по интенции стихи (например, «На помощь разум призовём, / Сметём болезни силой знаний / И дни тяжёлых испытаний / Одной семьёй переживём»), распространившиеся в Интернете с началом пандемии коронавируса, также приписывались Пушкину [Дмитриев 2020, 216–217].

<sup>18</sup> Ответ цензора на попытку одного из журналов опубликовать это стихотворение в 1848 г., во время очередной эпидемии холеры, гласил: «Автор этих стихов по-видимому имел зловредные стремления, постаравшись сообщая с простонародием представить врачебный факультет в несимпатичном виде» [Скабичевский 1892, 372]. См. также: Богданов 2005, 375.

Оно отказалось от политики карантинных и принудительной изоляции заболевших, которой придерживалось во время эпидемии 1829–1831 гг., поскольку в науке того времени окончательно, как думали тогда, утвердилось мнение о незаразности холеры и всех других (кроме сифилиса) болезней [Ackerknecht 1948].

На практике это означало, что правительство переложило ответственность за жизни своих граждан на них самих. Усилия правительства были сосредоточены на предоставлении всем нуждающимся мест в больницах, пользовавшихся дурной славой, и похорон за казенный счет. Кроме того, беспрецедентные усилия центральных и местных властей были направлены на доведение до сведения всех слоев населения «Предохранительных мер»<sup>19</sup>, составленных МВД на основе расплывчатых и часто двусмысленных рекомендаций Медицинского департамента.

Несколько огрубляя, рекомендации можно свести к трем основным пунктам: «сохранять душевное спокойствие», «в пище и питье соблюдать умеренность и осторожность», «вообще вести жизнь, сколько возможно, правильную и умеренную» [Предохранительные меры 1848, 1–2]. Именно такой общий смысл улавливали в них образованные люди<sup>20</sup>, превращая их тем самым в новую версию «Рецепта от холеры», лишенную оттенка фронды, но сохранившую свою фольклорность.

Медицинская эффективность этого «рецепта» вызывает сомнения (во всяком случае, число жертв холеры 1848 г. не уменьшилось,

<sup>19</sup> Помимо того, что «Предохранительные меры» публиковались в центральных и местных газетах, их также печатали на отдельных листах. Например, решением Виленского губернского холерного комитета от 26 июня 1848 г. предписывалось «объявления с наставлением о предохранительных мерах, напечатать на русском, польском и еврейском языках, разослать оное к полицмейстерам, городничим и исправникам, для раздачи – всем вообще жителям разных сословий» [LVIA. Ф. 378. Оп. 55. Д. 266а. Л. 61об.].

<sup>20</sup> Из множества свидетельств такого восприятия «Предохранительных мер» приведу лишь одно, принадлежащее И. С. Аксакову: «Теперь дознано, что настоящая холера делается непременно от какой-нибудь причины, от излишеств, от сильной простуды и пр. и пр. Я никаких излишеств не делаю, веду образ жизни совершенно правильный, ем и пью, по обыкновению, умеренно, не изменив несколько образа жизни в пользу холеры. А главное: не надо бояться и думать об ней. Поэтому я и не беру никаких предосторожностей (т.е. не ношу фланелевой ветошки на живот, не лишаю себя вовсе приятности пресной воды)» [Аксаков 1988, 492].

а увеличилось примерно в семь раз по сравнению с эпидемией 1829–1831 гг.), однако своей главной цели рекомендации достигли: народных волнений, сравнимых по масштабам с холерными бунтами 1831 г., в 1848 г. не было<sup>21</sup>. Благодаря вере в возможность рационального контроля над холерой политическое тело Империи, в отличие от сотен тысяч человеческих тел ее подданных, вышло из эпидемии практически не поврежденным и, возможно, даже усилившимся.

Все эти умершие от холеры люди были сами виновны в своей смерти, причиненной отклонением от спасительной умеренности – этого мнения придерживались не только просвещенные обыватели<sup>22</sup>, но и посвященные в таинства науки врачи<sup>23</sup>. Таким образом, в 1848 г. закончился романтический период легенды об исцеляющей дисциплине. Она стала частью официально признанного научного знания, потеряв связь с революционными идеями и оппозиционными настроениями.

Включение легенды в состав научного знания вернуло образованному обществу доверие к научной медицине, подорванное карантинами и кровопусканиями 1829–1831 гг. Если Пушкин обосновывал свой *courage* тем, «что даже и медики не скоро поймут холеру» [Макаров 1843, 384 (см. выше)], то И. С. Аксаков верил в целительную силу «умеренности» потому, что «теперь дознано, что на-

<sup>21</sup> По данным МВД, общее число жертв холеры в 1829–1831 гг. было «немного выше 100 000», а в 1848 г. неполное число умерших от нее составило 668 012. Тем не менее в 1848 г. зафиксированы лишь два случая народных волнений (во Владимирской и Симбирской губерниях), приведших к убийствам многих отравителей [Варадинов 1862а, 375, 391; Варадинов 1862б, 425–426, 461].

<sup>22</sup> «Болезнь вызвана была ими самими как бы нарочно», – утверждал петербургский чиновник и писатель. «Оба лица, умершие из моей прислуги, не внимая предостережениям домашнего доктора, наелись на ночь сырых огурцов», а «граф Г. К.» в жаркий день ел «ботвинью со льдом», затем без верхней одежды «немалое время пробыл на подушем к вечеру ветре» и, как следствие, «умер в ту же ночь» [Пржецлавский 1883, 510–511].

<sup>23</sup> «Смело можно утверждать, что вообще и в частных холерных случаях каждый ею пораженный субъект дал к развитию ее в нем особенного повода, особенно от погрешности в диете» [РГИА. Ф. 1297. Оп. 244. Д. 298. Л. 13об.–14]; «Ближайшие причины, располагающие к холере, находили большею частью в роде жизни и диетическом содержании» [РГИА. Ф. 1297. Оп. 244. Д. 304. Л. 11]; «В разгар эпидемии самая малая погрешность в диете, простуде, либо в движении духа и страстях, привлекала страшную эту болезнь» [РГИА. Ф. 1297. Оп. 244. Д. 323. Л. 6].

стоящая холера делается непременно от какой-нибудь причины»<sup>24</sup>. Действительно, в медицине того времени существовал довольно длинный перечень предполагаемых причин холеры<sup>25</sup>, ни одна из которых не была доказанной. Однако Аксакову, если понимать его слова буквально, достаточно было знать, что «какая-нибудь» причина *существует*, даже если она пока неизвестна в точности.

Альтернативой такому, казалось бы, бесполезному знанию является, очевидно, «миф о внезапном и неизлечимом заражении» – тот самый, который Наполеон стремился развеять своим жестом [Explication 1804, 39–40 (см. выше)]. Ужас, который вызывала холера в XIX в., был обусловлен не только и, может быть, не столько ее опасностью для человеческих жизней, сколько ее иррациональной непредсказуемостью. Дисциплина стала светским символом безопасности, возвращающим «человечеству» чувство контроля в ситуациях, которые ни один человек контролировать не мог.

Редактор «Отечественных записок» так описывал изменившееся к 1848 г. отношение к холере:

Воротилась она чрез эти семнадцать лет совершенно такою же, как была, и если есть разница в теперешнем ее посещении с тогдашним, то причина этой перемены, конечно, не в ней, а в нас: мы перестали смотреть на нее с подобострастием и перестали думать, что вот, ни с того ни с сего придет да и захватит; мы убедились, что стоит быть осторожнее в пище, остерегаться простуды, да вести жизнь правильнее, так она не придет и не захватит; мы перестали бегать и прятаться от нее по углам и от страха видеть то, чего совсем нет... [Краевский 1848, 49].

Неверно толковать оптимистический прогноз Краевского «не придет и не захватит» буквально и противопоставлять ему страш-

<sup>24</sup> См. примеч. 19.

<sup>25</sup> В 1847 г. Медицинский департамент доложил министру внутренних дел, что холера «усиливается <...> от низменности местоположения, тесноты и неопрятности жилищ, изнурения вследствие болезней или других причин, от простуды, неумеренности в пище и неудобоваримости ее, от неумеренности употребления спиртных напитков, от действия угнетающих дух страстей и от пребывания в атмосфере одержимых холерою больных», а также от «местных условий, доселе неисследованных» [Варадинов 18626, 397–398].

ную статистику заболевших и умерших во время эпидемии<sup>26</sup>. Это была скорее декларация нового секулярного символа веры, предохраняющего читателей журнала от главной<sup>27</sup> опасности эпидемии – от страха, «что вот, ни с того ни с сего придет, да и захватит». Достаточно быть дисциплинированным (проявлять «моральную храбрость», «умеренность», «вести жизнь правильнее» и т.п.), чтобы избавиться – нет, не от болезни, но от страха перед ней.

Этот «символ веры» был подчеркнuto секулярным: он манифестировал себя как научное знание («теперь дознано», «мы убедились»<sup>28</sup>). В этом качестве он конкурировал с традиционной для библейских религий надеждой на божественное милосердие. В библейских текстах эпидемии представлены как подконтрольные исключительно Богу. «Пусть впаду я в руки Господа, ибо велико милосердие Его; только бы в руки человеческие не впасть мне», – сказал Давид, выбирая себе в наказание «моровую язву» (2 Цар 24:13–14). Секулярная вера в исцеляющую дисциплину вознеслась в трансцендентные выси, заставляя своих адептов закрывать глаза на бессилие науки того времени и «видеть то, чего совсем нет» – возможность рационального контроля над болезнью, природа которой оставалась непонятной вплоть до начала XX в.

\* \* \*

Мы выделили два типа легенд об исцеляющей дисциплине. Первый – нарративный, романтический, акцентирующий самопожертвование героя и революционный характер его действий во имя «любви к человечеству». Второй тип – описательный, утверждающий «научное» знание о целительной силе дисциплины.

<sup>26</sup> Именно это делает Д. Шерих («насчет “не придет и не захватит” популярный журнал явно заблуждался») в своем богатом материалами журналистском исследовании эпидемий холеры [Шерих 2014], оказавшемся очень полезным для моей работы.

<sup>27</sup> «Главной» эта опасность была, конечно, лишь для социальных, а не индивидуальных человеческих тел.

<sup>28</sup> Краевский отчетливо понимал, что в «строгом исследовании холеры как болезни и как физического явления <...> до положительных результатов мы еще не дошли: предположения о происхождении ее от недостатка электричества, от избытка углерода в воздухе и т.п. – остаются предположениями» [Краевский 1848, 49]. Однако это никак не умаляло его веру в то, что эффективность дисциплины уже доказана.

Романтическая легенда о Салантере, отменившем вопреки протестам авторитетных раввинов пост Йом-Киппура во время эпидемии холеры 1848 г., появилась в среде маскилим в самом конце XIX в. и была быстро усвоена и адаптирована формирующейся ортодоксией, в особенности лидерами движения Мусар, основанного Салантером. Сам Салантер в создании этой легенды не участвовал, поскольку она возникла после его смерти.

Однако «научная» (теологическая) разработка веры в исцеляющую дисциплину была начата самим Салантером и продолжена его учениками. Во время эпидемии 1848 г. он находился в Вильне и разделял с ее жителями веру в эффективность правительственных «Предохранительных мер»<sup>29</sup>. Это видно из его письма, датированного предположительно 1855 г. [Etkes 1993, 169, 350].

Теперь, когда эта болезнь (да спасет нас Милосердный) появилась <...> [снова], вот учение для человека, и вот здравый смысл: не бояться ее вовсе. <...> Опыт научил нас в прошлые годы, когда свирепствовала болезнь (да спасет нас Милосердный), что всякий, кто принимал на себя бремя врачебных предписаний в еде и проч. – как мудрец, а не как дурак – не видели на нем язвы и болезни [Lipkin 1900, 67].

«Опыт», который научил Салантера «в прошлые годы», это, очевидно, опыт эпидемии 1848 г., а «врачебные предписания» не могут быть ничем иным, кроме «Предохранительных мер». Вера в эффективность душевного спокойствия и умеренности для предохранения от холеры была, как мы видели, сугубо светской, и в дальнейшем Салантер пытается переосмыслить эту веру в религиозных терминах, сделать ее частью Торы. Он возвращается к этой проблеме в двух своих текстах 1861 г. и в конечном счете связывает свой опыт подчинения неопределенной дисциплине «Предохранительных мер» 1848 г. с ключевым для движения Мусар понятием *йират а-Шем* (страх Божий)<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Эта вера в Вильне была в целом такой же, как в Петербурге. Об этом я сужу не по дневниковым записям или мемуарам виленских обывателей (они мне неизвестны), а на основании обнаруженных в Литовском государственном историческом архиве (LVIA) документов, подробно описывающих еврейский активизм во время эпидемии [подробнее см.: Lvov 2023].

<sup>30</sup> Подробнее см.: Lvov 2023.

Романтическая (повествовательная) часть легенды поначалу не имела отношения к Салантеру. Ее сюжет – специфически еврейский и в то же время наполеоновский – был создан в 1892 г. писателем и поэтом Давидом Фришманом, первым переводчиком Пушкина на иврит.

Герой его рассказа «Шлоша ше-ахлу» («Трое, которые ели») седовласый раввин со сверкающими черными глазами на белом лице, раввин, превосходство которого в Торе и в благочестии было признано всем Израилем, отменяет самый строгий пост – пост Йом-Киппура во время эпидемии холеры. Его самопожертвование, вдохновенное «любовью к человечеству» (в данном случае «человечество» представлено народом Израиля), проявляется в том, что он вынужден нарушить пост сам, иначе собравшийся в синагоге народ не стал бы спасать свою жизнь едой и питьем. В сопровождении двух *даяним* (судей) раввин поднялся на биму, им принесли «бокалы вина и кусочки мацы». «И даже сейчас, – говорит повествователь, – едва закрою глаза на миг, снова вижу их перед собой: троих, которые ели! Трех пастырей Израиля, которые стоят на возвышении в синагоге и едят на глазах всего Израиля в День Искупления! Воистину их имена среди великих! Кто знает, какие тяжелые сомнения раздирали их сердца? Кто знает, что они вынесли и что претерпели? <...> И многие из народа ели – ели и плакали...» [Frishman 1892].

Этот сюжет оказался столь привлекательным для евреев, что превратился в легенду, т.е. в рассказ о «реальном» (хотя и спорном) событии. Спустя восемь лет после публикации рассказа Фришмана в книге виленского маскила Г. Н. Магида-Штейншнейдера появляется первая версия этого сюжета с Салантером в главной роли [Maggid-Steinschneider 1900, 130].

Магид-Штейншнейдер помещает событие, о котором рассказывает, в Вильно 1848 г. вопреки хорошо документированной хронологии эпидемии, которая к Йом-Киппуру 1848 г. практически закончилась [Львов 2006].

Отсутствие более ранних публикаций вряд ли можно объяснить предположением об исключительно устном бытовании этой истории с 1848 по 1900 г., сомнительным и ничем не подкрепленным. Скорее всего, эта история была попросту неизвестна до 1900 г.

На то, что в 1848 г. публичной отмены поста не было, указывает также замечание виленского раввина Бецалея а-Коэна. В сборни-

ке респонсов, изданном в 1869 г., он пишет о «тысячах и десятках тысяч мужчин и женщин, которые все постились в Йом-Киппур 5592, 5609 и 5627 [1831, 1848, 1866] во всей нашей стране – и ничего плохого с ними не случилось» [HaKohen 1869, 69].

Отсутствие упоминаний этой истории во всех публикациях второй половины XIX в. (в которых она, казалось бы, должна быть упомянута) резко контрастирует с обилием и разнообразием версий, появившихся вскоре после выхода в свет рассказа Фришмана и книги Магида-Штейншнейдера. Место действия в этих версиях перемещается в Ковно или в Румынию, время действия – в 1855 или в 1870 г.; в одной из них главный герой заменяется на другого знаменитого раввина – Мальбима<sup>31</sup>. Такое разнообразие говорит о высокой популярности и продуктивности фольклорного сюжета об отмене самого важного и строгого поста самым авторитетным и глубоко религиозным раввином и, конечно, о литературном таланте Давида Фришмана, давшего жизнь этому сюжету.

Однако версия Штейншнейдера постепенно становится доминирующей. Она обрастает свидетельствами «очевидцев», полученными, правда, из вторых рук уже после широкого распространения легенды. В научных исследованиях отмена поста приобретает статус реального события, свидетельствующего о гуманистических тенденциях в мысли Салантера, в целом пропитанной религиозным пиетизмом [Etkes 1993, 169]. В ортодоксальной историографии движения Мусар эта рожденная маскилами легенда также принимается как надежное свидетельство о важнейшем эпизоде в истории Мусара – первом публичном раскрытии гениальности р. Исраэля Салантера [Katz 1977, 215–216] и первом проявлении общественной активности основанного им движения [Katz 1977, 208].

Движение Мусар соединило в себе обе части легенды – иррациональную светскую веру в дисциплину, для которой Салантер пытался найти рациональное галахическое обоснование, и созданный маскилами революционный нарратив, ставший в рамках ортодоксии охранительным, обосновывающим абсолютный авторитет «мудрецов Торы». Таким образом, принципиально светская вера в исцеляющую силу дисциплины стала частью или даже одной из ос-

<sup>31</sup> Подробнее см.: Lvov 2023.

нов ортодоксального иудаизма, сформировавшегося в конце XIX – начале XX в.

Перефразируя слова Фуко о Наполеоне<sup>32</sup>, можно сказать, что важность фигуры Салантера для исторической мифологии иудаизма объясняется ее расположением на стыке ритуального отправления суверенной власти текста и иерархического, постоянного отправления неопределенной дисциплины.

### Литература и источники

- Аксаков 1988 – Аксаков И. С. Письма к родным 1844–1849. М.: Наука, 1988. 724 с.
- Архипова, Кирзюк 2020 – Архипова А. С.\*, Кирзюк А. А. Опасные советские вещи: Городские легенды и страхи в СССР. М.: Новое Литературное Обозрение, 2020. 536 с.
- Блок 1998 – Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М.: Языки русской культуры, 1998. 712 с.
- Боборыкин 1965 – Боборыкин П. Д. Воспоминания в двух томах. Т. 1. За полвека (главы I–VIII). М.: Художественная литература, 1965. 567 с.
- Богданов 2005 – Богданов К. А. Врачи, пациенты, читатели: Патографические тексты русской культуры XVIII–XIX веков. М.: ОГИ, 2005. 504 с.
- Варадинов 1862a – Варадинов Н. В. История Министерства внутренних дел. Ч. 3. Кн. 1. СПб.: Типография МВД, 1862. 777 с.
- Варадинов 1862b – Варадинов Н. В. История Министерства внутренних дел. Ч. 3. Кн. 3. СПб.: Типография МВД, 1862. 725 с.
- Вяземский 1963 – Вяземский П. А. Записные книжки (1813–1848). М.: Изд-во АН СССР, 1963. 513 с.
- Громбах 1989 – Громбах С. М. Пушкин и медицина его времени. М.: Медицина, 1989. 272 с.
- Дмитриев 2020 – Дмитриев С. Пушкин и болдинский карантин. Советы поэта во время эпидемии 1830 года // Наш современник. 2020. № 6. С. 216–235.

<sup>32</sup> «Вероятно, важность для исторической мифологии фигуры Наполеона объясняется ее расположением на стыке монархического, ритуального отправления власти суверена и иерархического, постоянного отправления неопределенной дисциплины» [Фуко 1999, 318].

- Дубровский 2013 – *Дубровский А. В.* Нуждался ли Пушкин в защите Гоголя? (к вопросу об авторстве «Лекарства от холеры») // Творчество Гоголя и русская общественная мысль. XIII Гоголевские чтения / ред. В. Викулова. Новосибирск: Новосибирский издательский дом, 2013. С. 117–127.
- Извлечения 1830 – Извлечения из Ведомостей о состоянии города Москвы // Северная пчела. 8 октября 1830. № 121. С. 1–3.
- Краевский 1848 – [*Краевский А. А.*] Внутренние известия. Старинная гостя в Петербурге // Отечественные записки. 1848. Т. 59. Отд. 8. С. 49–50.
- Листов 1985 – *Листов В. С.* Из творческой истории стихотворения «Герой» // Временник Пушкинской комиссии, 1981 / под ред. Д. С. Лихачева, В. Э. Вацура, С. А. Фомичева. Л.: Наука, 1985. С. 136–146.
- Львов 2006 – *Львов А. Л.* Рабби Исроэль Салантер, Гаскала и «теория секуляризации»: анализ в фольклористической перспективе // Вестник еврейского университета. 2006. № 11. С. 39–59.
- Макаров 1843 – *Макаров М. Н.* Александр Сергеевич Пушкин в детстве (из записок о моем знакомстве) // Современник. 1843. Т. 29. С. 375–385.
- Модзалевский 1910 – *Модзалевский Б. Л.* Библиотека А. С. Пушкина. Библиографическое описание. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1910. 482 с.
- Немировский 2021 – *Немировский И. В.* О визуальности стихотворения Пушкина «Герой» // Новое литературное обозрение. 2021. № 6. С. 163–179.
- Предохранительные меры 1848 – Предохранительные меры // Северная пчела. 14 июня 1848. № 131. С. 1–2.
- Пржецлавский 1883 – *Пржецлавский О. А.* Беглые очерки // Русская старина. 1883. Т. 39. С. 377–406, 475–532.
- Пушкин 1928 – *Пушкин А. С.* Письма. Т. 2. 1826–1830 / под ред. Б. Л. Модзалевского. М.; Л.: Государственное издательство, 1928. 580 с.
- Пушкин 1995 – *Пушкин А. С.* Дневники. Записки. СПб.: Наука, 1995. 336 с.
- РГИА – Российский государственный исторический архив (С.-Петербург). Ф. 1297 (Медицинский департамент МВД). Оп. 244. Д. 298 (Отчет Могилевской врачебной управы за 1848 год). Л. 13об.–14; Ф. 1297. Оп. 244. Д. 304 (Отчет Гродненской врачебной управы за 1848 год). Л. 11; Ф. 1297. Оп. 244. Д. 323 (Отчет Минской врачебной управы за 1848 год). Л. 6.
- Скабичевский 1892 – *Скабичевский А. М.* Очерки истории русской цензуры (1700–1863 г.). СПб.: Типография Высочайше утвержд. Товарищ. «Общественная Польза», Издание Ф. Павленкова, 1892. 507 с.
- Толстой 1937 – *Толстой Л. Н.* Полное собр. соч. Т. 46. Дневник 1847–1854. М.: Художественная литература, 1937. 616 с.

- Трёлъч 1994 – *Трёлъч Э.* Историзм и его проблемы. М.: Юрист, 1994. 720 с.
- Тулупов 2021 – *Тулупов Н. С.* Пушкин и его окружение (1830, 1833 гг.): новые материалы о нижегородских фрагментах биографии поэта // Болдинские чтения-2021 / отв. ред. И. С. Юхнова. Нижний Новгород: ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 2021. С. 125–139.
- Филарет 1831 – Слова, говоренные синодальным членом Филаретом, митрополитом Московским, пред открытием и в продолжение губительной болезни в Москве в прошедшем 1830 году. СПб.: Синодальная типография, 1831. 75 с.
- Фуко 1999 – *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.
- Чистов 1967 – *Чистов К.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука, 1967. 342 с.
- Шатобриан 1814 – *Шатобриан Ф.-Р.* О Бонапарте и Бурбонах // Вестник Европы. 1814. № 11. С. 207–231.
- Шерих 2014 – *Шерих Д. Ю.* Агонизирующая столица. Как Петербург противостоял семи страшнейшим эпидемиям холеры. М.: Центрполиграф, 2014. 285 с.
- Шильдер 1896 – *Шильдер Н.* Император Николай I в 1830–1831 гг. (Из записок графа А. Х. Бенкендорфа) // Русская старина. 1896. № 10. С. 65–96.
- Ackerknecht 1948 – *Ackerknecht E.* Anticontagionism between 1821 and 1867 // Bulletin of the History of Medicine. 1948. № 22. P. 562–593.
- Beer 2007 – *Beer D.* “Microbes of the mind”: Moral contagion in late imperial Russia // The Journal of Modern History. 2007. № 3. P. 531–571.
- Chateaubriand 1814 – *Chateaubriand F.-R.* De Buonaparte, des Bourbons, et de la nécessité de se rallier a nos princes légitimes, pour le bonheur de la France et celui de l’Europe. Paris: Mame frères – Le Normant – H. Nicole, 1814. 87 p.
- Dégh 2001 – *Dégh L.* Legend and belief: dialectics of a folklore genre. Bloomington: Indiana University Press, 2001. 498 p.
- Dégh, Vázsonyi 1983 – *Dégh L. and A. Vázsonyi.* Does the Word “Dog” Bite? Ostensive Action: A Means of Legend-Telling // Journal of Folklore Research. 1983. № 1. P. 5–34.
- Ellis 2018 – *Ellis B.* “Fake News” in the Contemporary Legend Dynamic // Journal of American Folklore. 2018. No. 522. P. 398–404.
- Etkes 1993 – *Etkes I.* Rabbi Israel Salanter and the Mussar Movement: Seeking the Torah of Truth Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993. 404 p.
- Explication 1804 – Explication des ouvrages de peinture, sculpture, architecture et gravure des artistes vivans: exposés au Musée Napoléon, le 1er jour complémentaire, an XII de la République française. Paris: Imprimerie des Sciences et Arts, 1804. 124 p.

- Frishman 1892 – *Frishman D.* Shlosa she-akhlu [иврит] // Project Ben-Yehuda. <https://benyehuda.org/read/3737> (дата обращения: 22.03.2023).
- Goldstein 1984 – *Goldstein J.* “Moral Contagion”: A Professional Ideology of Medicine and Psychiatry in Eighteenth- and Nineteenth-Century France // *Professions and the French state, 1700–1900* / ed. Geison G. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984. P. 181–222.
- Goldstein 2009 – *Goldstein J.* The post-revolutionary Self: Politics and Psyche in France, 1750–1850. Cambridge, MA: Harvard, 2009. 430 p. DOI: 10.4159/9780674037786
- Grigsby 1995 – *Grigsby D.* Rumor, Contagion, and Colonization in Gros’s Plague-Stricken of Jaffa (1804) // *Representations*. 1995. № 51. P. 1–46. DOI: 10.2307/2928645
- HaKohen 1869 – *HaKohen B.* Reshit Bikurim. Vilna: Dfus shel reb Avraham Yitzchak Dworzec, 1869. 150 p.
- Hazareesingh 2005 – *Hazareesingh S.* Napoleonic Memory in Nineteenth-Century France: The Making of a Liberal Legend // *MLN*. 2005. № 4. P. 747–773.
- Katz 1977 – *Katz D.* The Mussar Movement Its history, leading personalities and doctrines. Vol. 1. P. 1. Tel-Aviv: Orly Press, 1977. 338 p.
- Las Cases 1824 – *Las Cases E.-A.-D.* Mémorial de Sainte Hélène: Ou, Journal Où Se Trouve Consigné, Jour Par Jour, Ce Qu’a Dit Et Fait Napoléon Durant Dix-Huit Mois. T. 2. Paris: Dépôt du *Mémorial* – Bossange frères – Béchét aîné – Roret, 1824. 480 p.
- Lipkin 1900 – *Lipkin Y.* Or Ysrael [иврит]. Vilna: Bedfus reb Yehuda Leib Mats, 1900. 183 p.
- LVIA – Lietuvos valstybės istorijos archyve (Vilnius). Ф. 378 (Канцелярия Виленского, Ковенского и Гродненского генерал-губернатора 1768–1915). Оп. 55. Д. 266а (О появившейся эпидемической болезни холере). 1848 г. Л. 61об.
- Lvov 2023 – *Lvov A.* Rabbi Israel Salanter and Cholera: Anatomy of a Legend // *Jewish Religious Life in Lithuania. 18–19<sup>th</sup> c.* / eds. Wodziński M., S. Stampfer and L. Lempertienė. Brill Publishers (In progress).
- Maggid-Steinschneider 1900 – *Maggid-Steinschneider H.-N.* Ir Vilna [иврит]. Vilna: ha’almana vеха’akhim Rom, 1900. 320 p.
- Osswald and al. 2011 – *Osswald S., D. Frey and B. Streicher.* Moral courage // *Justice and Conflicts: Theoretical and Empirical Contributions* / eds. E. Kals and J. Maes. Berlin, Heidelberg: Springer Science & Business Media, 2011. S. 391–405.
- Shanin 1997 – *Shanin T.* The Idea of Progress // *The Post-Development Reader* / eds. M. Rahnama, V. Bowtree. London: Zed books, 1997. P. 65–72.

## “Humanity” and the Legend of Healing Discipline from Napoleon to Salanter

**Alexander Lvov**

Independent Scholar

PhD in History

ORCID: 0000-0001-5738-4330

E-mail: al\_lvov@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.8

**Abstract.** The article reconstructs the transcultural folklore tradition to consider the *moral courage* and *discipline* as a cure for epidemic diseases. The starting point of the study was the legend of Rabbi Israel Salanter abolishing the Yom Kippur fast during the 1848 cholera epidemic. As the article argues, the Salanter legend formed in 20<sup>th</sup> century is typologically and genetically connected with the legend of Napoleon touching the plague buboes of his soldiers, and with its metamorphoses in the Russian Empire during the cholera epidemics of 1830–1831 and 1848. In the article, the legend of the healing discipline is considered as one of the manifestations of faith in the progress and in the ability of science to save humanity from suffering. Due to the lack of scientific ways to defeat the epidemics, the legend became a secular symbol of security. This symbol was an effective cure for the political bodies, but not for the human ones. The article traces changing status of this legend, which goes back to the Enlightenment idea of imagination as the cause of epidemics. Initially perceived as revolutionary and oppositional to the official medicine, it gradually becomes a part of generally accepted scientific knowledge.

**Keywords:** *cultural history of epidemics, urban legends, Napoleon, Alexander Pushkin, Israel Salanter, the Musar movement, disciplinary power*

### References

- Ackerknecht, E. H., 1948, Anticontagionism between 1821 and 1867. *Bulletin of the History of Medicine*, 22, 562–593.
- Arhipova, A., and A. Kirzjuk, 2020, *Opasnye sovetskie veshhi: Gorodskie legendy i strahi v SSSR* [Dangerous Soviet Things: Urban Legends and Fears in the USSR]. Moscow, Novoe Literaturnoe Obozrenie, 536.

- Beer, D., 2007, “Microbes of the Mind”: Moral Contagion in Late Imperial Russia. *The Journal of Modern History*, 3, 531–571.
- Bloch, M., 1998, *Koroli-chudotvortsy: Ocherk predstavlenii o sverkh’estestvennom kharaktere korolevskoi vlasti, rasprostranennykh preimushchestvenno vo Frantsii i v Anglii* [Kings-Thaumaturges. Study on the supernatural character attributed to royal power, particularly in France and England]. Moscow, Jazyki russkoj kul’tury, 712.
- Bogdanov, K., 2005, *Vrachi, patsienty, chitateli: Patograficheskie teksty russkoj kul’tury 18–19 vekov* [Doctors, Patients and Readers: Pathographic Texts of Russian Culture in the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> Centuries]. Moscow, OGI, 504.
- Dégh, L., 2001, *Legend and belief: dialectics of a folklore genre*. Bloomington: Indiana University Press, 498.
- Dégh, L., and A. Vázsonyi, 1983, Does the Word “Dog” Bite? Ostensive Action: A Means of Legend-Telling. *Journal of Folklore Research*, 1, 5–34.
- Dubrovskij, A., 2013, Nuzhdalsia li Pushkin v zashchite Gogolia? (k voprosu ob avtorstve “Lekarstva ot kholery”) [Did Pushkin need Gogol’s protection? (to the question of authorship of the “Cure for cholera”)]. *Tvorchestvo Gogolia i russkaia obshchestvennaia mysl’. XIII Gogolevskie chteniia*, ed. V Vikulova, 117–127. Novosibirsk, Novosibirskij izdatel’skij dom, 320.
- Ellis, B., 2018, “Fake news” in the contemporary legend Dynamic. *Journal of American Folklore*, 131, 398–404.
- Etkes, I., 1993, *Rabbi Israel Salanter and the Mussar Movement: Seeking the Torah of Truth*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 404.
- Foucault, M., 1999, *Nadzirat’ i nakazyvat’. Rozhdenie tiur’mu* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison]. Moscow, Ad Marginem, 480.
- Goldstein, J., 1984, “Moral Contagion”: A Professional Ideology of Medicine and Psychiatry in Eighteenth- and Nineteenth-Century France. *Professions and the French state, 1700–1900*, ed. Geison G., 181–222. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 319.
- Goldstein, J., 2009, *The Post-Revolutionary Self: Politics and Psyche in France, 1750–1850*. Cambridge, Massachusetts: Harvard, 2009. 430.
- Grigsby, D. G., 1995, Rumor, Contagion, and Colonization in Gros’s Plague-Stricken of Jaffa (1804). *Representations*, 51, 1–46.
- Hazareesingh, S., 2005, Napoleonic Memory in Nineteenth-Century France: The Making of a Liberal Legend, *MLN*, 4, 747–773.
- Listov, V. S., 1985, Iz tvorcheskoi istorii stikhotvoreniia “Geroi” [From creative history of the poem “Hero”]. *Vremennik Pushkinskoi komissii, 1981*, eds. D. S. Lihachov, V. E. Vacuro and S. A. Fomichev, 136–146. Leningrad, 224.
- Lvov, A., 2006, Rabbi Isroel’ Salanter, Gaskala i “teoriiia sekuliarizatsii”: analiz v fo’kloristicheskoi perspektive [Rabbi Isroel Salanter, the Haskalah and the

- “Theory of Secularization”: An Analysis from a Folkloristic Point of View]. *Vestnik evreiskogo universiteta*, 11, 39–59.
- Nemirovskij, I., 2021, O vizual’nosti stikhotvoreniia Pushkina “Geroi” [On the Visuality of Pushkin’s Poem Hero]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 6, 163–179. DOI 10.53953/08696365\_2021\_172\_6\_163.
- Osswald, S., D. Frey and B. Streicher, 2011, Moral Courage. *Justice and Conflicts: Theoretical and Empirical Contributions*, eds. E. Kals and J. Maes, 391–405. Berlin, Heidelberg: Springer Science & Business Media, 452. DOI 10.1007/978-3-642-19035-3.
- Shanin, T., 1997, The Idea of Progress. *The Post-Development Reader*, eds. M. Rahnema and V. Bowtree, 65–72. London: Zed books, 464.

*Статья поступила в редакцию 23 марта 2023 г.*

## К типологии праздника Пурим в караимских общинах Крыма в первой половине XIX века

**Максим Игоревич Гаммал**

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,  
Москва, Россия  
Старший преподаватель

ORCID: 0000-0002-0441-8303

Институт стран Азии и Африки, кафедра иудаики

Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова,  
125009, г. Москва, ул. Моховая, стр. 1,

МГУ имени М. В. Ломоносова

Тел.: +7 (495) 629-42-84

E-mail: max\_hammal@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.9

**Аннотация.** В настоящей статье дано описание и анализ традиций празднования Пурима в караимских общинах Крыма. Несмотря на то что большая часть иллюстративного материала датируется первой половиной XIX в., сами традиции сложились несколько ранее – во времена позднего Средневековья и раннего Нового времени. Центральной частью праздника был *агават Пурим* – обычай собирать пожертвования для неимущих, распевая веселые, шуточные песни на караимском языке. Эти песни составили отдельный жанр караимского фольклора, известный просто как *агават*. Кроме этого, в статье разбирается казус одновременного установления общинного поста и «Второго Пурима» в ответ на объявление указа о рекрутской повинности осенью 1827 г. и последующего освобождения от его действия караимов Российской империи. Пост предполагалось установить 29 Тишре и таким образом отмечать печальную годовщину объявления указа о рекрутской повинности. В то время как «Второй Пурим» в виде дополнительной литургии на субботу недельной главы «Китисса» отмечал день триумфального возвращения караимской делегации из Петербурга с вестью об освобождении от рекрутской повинности. Такая парадоксальная, на первый взгляд, реакция караимской общины объ-

ясняется своеобразием момента в истории караимов Российской империи: успех в приостановлении действия указа о рекрутской повинности соседствовал со все еще неопределенным юридическим статусом караимов в Российской империи, из-за чего механизм репрессивных законов в любой момент мог быть запущен вновь.

**Ключевые слова:** *Пурим, Второй Пурим, Крым, караимы, фольклор, коллективная память*

Цель настоящей статьи – прояснить характерные особенности бытования праздника Пурим в караимских общинах Крыма в первой половине XIX в. Праздник, карнавальная природа которого была заложена в предписании «сделать их днями пиршества и веселья», в караимской традиции, сложившейся в эпоху позднего Средневековья, имел свои отличные от раввинистического иудаизма черты как в литургии, так и в фольклоре. Статья тематически распадается на две части. В первой части подробно рассмотрена традиция празднования Пурима, которая сложилась в караимских общинах Крыма на рубеже позднего Средневековья и Нового времени. Вторая часть представляет собой case study одновременного учреждения «Второго Пурима» и поста в караимской общине Крыма как реакции в публичном пространстве общины на указ о рекрутской повинности 1827 г. и последующее освобождения караимов от действия этого указа. Как известно, роль праздника Пурим в жизни традиционной еврейской общины не ограничивалась лишь двумя праздничными днями, она была шире. Пурим зачастую выступал как парадигма восприятия и меморизации политических событий, закончившихся «спасением Израиля», в различных еврейских общинах и на всем протяжении существования традиционного общества. Во второй части статьи на примере вышеуказанного поста и праздника будут подробно рассмотрены адаптивные механизмы традиционной культуры, которые помогали встраивать события политической жизни в коллективную память общины.

В годовом цикле праздников, принятых в иудаизме, Пурим рассматривается как праздник второго плана, по своей значимости он

уступает трем паломническим праздникам, упомянутым в Торе. Однако его положение уникально в еврейской религиозной традиции. С одной стороны, праздник Пурим отмечает события, описанные в библейской книге Эстер, в которой (что неожиданно для библейского канона) ни разу не упоминается имя Бога, а действия разворачиваются в диаспоре – в еврейской общине Персии. С другой, именно столь «светский» характер праздника позволял ему сохраняться даже тогда, когда традиция отступала или полностью исчезала. Иллюстрацией этого могут служить столь разнесенные по времени примеры, как традиция отмечать праздник Пурим среди марранов Испании и Португалии и популярность праздника (особенно его фольклорной части – пуримшиля) в среде движения «отказников» в Советском Союзе. Неудивительно, что столь парадоксальная с точки зрения традиционного еврейского этоса природа праздника Пурим породила широкую комментаторскую традицию в Средние века [Walfish 1993]. С точки зрения религиозного закона основанием праздника служит предписание, данное в конце книги Эстер: «чтобы обязались сделать четырнадцатый день месяца Адара и пятнадцатый день его из года в год, – как дни, в которые (добились) иудеи покоя от врагов своих, и (как) месяц, что обратил для них печаль в радость и скорбь в праздник, – сделать их днями пиршества и веселья, и посылания яств в дар друг другу и подарков бедным» (Эс 9:21–22). К его характерным чертам следует отнести следующие: чтение книги Эстер как обязательной части синагогальной литургии на четырнадцатое и пятнадцатое Адара и обязательную фольклорную составляющую («сделать их днями пиршества и веселья»), конкретное воплощение которой зависит от традиции, принятой в данной общине.

Будучи праздником освобождения, в еврейской традиционной культуре Пурим становится парадигмой того, как надо меморизировать исторические события в публичном пространстве общины. Вот как эту традицию характеризует известный историк Йосеф Хаим Йерушалми в рамках обсуждения адаптивных механизмов еврейской коллективной памяти в Средневековье:

Третий способ запоминания состоял в учреждении в еврейских общинах всего мира так называемых «Вторых Пуримов» в память об избавлении от какой-то опасности или

преследований. <...> Известно великое множество таких «Пуримов», и почти все они имеют определенные общие черты. <...> Они всегда оставались локальными по характеру и в лучшем случае отмечались в одном географическом регионе. Общей парадигмой для всех них служил исходный Пурим, и потому новые избавительные события истолковывались по его образцу. Если не считать специфических дополнительных молитв, главной отличительной чертой таких «Пуримов» было составление *мегилы*, то есть свитка, повествующего о празднуемом событии в духе, стиле и сюжетной структуре, а порой – даже в тех же словах, что в библейской *Мегилат Эстер* (Книга Эсфирь) [Йерушалми 2004, 52–53].

Обращаясь к вопросу об особенностях праздника Пурим в караимской религиозной традиции, отметим, что, в отличие от раввинистической<sup>1</sup>, здесь он не выделяется в отдельную категорию в годовом цикле религиозных праздников, а подпадает под общую рубрику вместе с постами. Столь странная, на первый взгляд, классификация объясняется тем, что праздник не был «заповедью», так как не упоминается в Пятикнижии, как и большая часть постов, т.е. с точки зрения Галахи они равноценны. Так, в галахическом корпусе Элиягу Башьячи «Аддерет Элиягу» («Плащ Ильи», вторая половина XV в.) мы находим описание самого праздника и объяснение его смысла в конце главы, посвященной Йом-Киппуру («дню всепрощения») и другим постам. Автор весьма краток в описании галахических постановлений относительно праздника. Он отмечает, что, согласно мнению мудрецов, празднику не предшествует «Пост Эстер», как это принято в раввинистической традиции. Акцент сделан на «оправдание» праздника религиозной традицией, так как сама легитимность праздника, не упомянутого в Пятикнижии, могла подвергаться сомнению в караимском движении куда в большей степени, чем в раввинистическом иудаизме.

Также возможно, что причиной того, что праздник Пурим отмечается в упомянутые дни, несмотря на то что он не

<sup>1</sup> В раввинистическом иудаизме на уровне галахической систематизации праздники Пурим и Ханука выделяются в отдельную категорию и известны как *Мегилот* («Свитки»). Талмудический трактат «Мегила» посвящен обсуждению вопросов, связанных с этими праздниками.

заповедован в Торе, есть то, что было принято отмечать четыре поста в их сроки, несмотря на то что они [тоже] не заповедованы в Торе. Так, если праздник не заповедован в Торе, то трудно, чтобы он был принят всем Израилем. Поэтому обязанность [отмечать] праздник Пурим аналогична [обязанности отмечать] посты: как были приняты посты, так и был принят праздник Пурим [Башьячи 1870, 76].

Как мы видим, караимская галахическая традиция позднего Средневековья утверждала, что праздник легитимен с точки зрения религиозного закона по аналогии с постами, посвященными разрушению Первого Храма, которые также не упомянуты в Пятикнижии, но «приняты», т.е. являются частью религиозной традиции.

О том, как праздник Пурим воспринимался в караимских общинах Крыма на рубеже XVIII–XIX вв. на уровне народной культуры, мы можем судить по предписанию, данному относительно него в катехизисе Мордехая Казаза «Тув таам» («Благоразумие», 1835 г.). Катехизис был написан на караимском языке и представлял собой общее введение в караимский иудаизм – ту сумму знаний, которую должен был вынести ученик из мидраша, покинув его уже на первых ступенях обучения.

Пурим: кроме этих [праздников, упомянутых выше] 14-го и 15-го Адара установлен Пурим в ознаменование спасения Израиля праведником Мордехаем и царицей Эстер. [В праздник] надо есть [яства], пить и веселиться. [Во время праздника] надо возносить благодарности Б-гу и читать свиток Эстер [Казаз 1835, 12об.].

М. Казаз выделяет две главные черты празднования: особенности литургии на Пурим («возносить благодарности Богу и читать свиток Эстер») и фольклорную часть («есть [яства], пить и веселиться»).

Обращаясь к вопросу литургии на праздник Пурим у караимов, отметим, что главная общепринятая отличительная особенность синагогального богослужения на Пурим – чтение книги Эстер вечером 14 и 15 Адара – сохраняется и у них. Своеобразие караимской литургии заключается в том, как именно «надо возносить благодарности Богу» – в молитве, которая читается по случаю празд-

ника. В галахическом корпусе «Ган Эден» («Райский сад», 1354 г.) Аарон б. Элиягу (ум. в 1369 г.) дает подробное описание и комментарий к караимской литургии, которые оказали большое влияние на последующие поколения караимских законоучителей [Frank 2003, 576–577]. Относительно литургии на Пурим он отмечает следующее:

А в дни Пурима, из-за спасения Израиля, Израиль обязался сделать эти дни днями веселья и постановил читать соответствующие [событию] молитвы. <...> А после этого псалмы, которые подходят [для описания] унижения злодеев и спасения рабов [Божьих]. Так псалом «Плач Давида» (Пс 7), псалом «Славить буду Господа всем сердцем своим, расскажу о чудесах Твоих» (Пс 9), псалом «Почему, Господи, стоишь далеко» (Пс 10). И заканчивают молитву. После этого садятся и читают «Мегилат Эстер», как принято, и заканчивают стихом «Возденьете руки ваши в святости, благословите Господа» (Пс 134:2) После этого читают про [битвы] с Амалеком, так как Аман – потомок Амалека [Аарон б. Элиягу 1864, 79].

В приведенном отрывке, кроме характерной для караимской литургии черты – текстологического построения молитвы на библейских цитатах (как правило, из псалмов и пророков), бросается в глаза сходство ряда мест в караимской молитве на Пурим с ранней раввинистической традицией. Так, уже в «Трактате Софрим» (VI–VIII вв.) утверждается, что псалом 7 должен быть обязательной частью молитвы на праздник Пурим [Elbogen 1993, 110]. В том месте, где Аарон б. Элиягу упоминает «про [битвы] с Амалеком, так как Аман – потомок Амалека», речь идет о битве Израиля с Амалеком в Рефидиме (Исх 17:8–16) и войны Саула с амалекитянами (1 Цар 15:2–32) [Сидур 1891, 45–46], а сама трактовка событий восходит к мудрецам Талмуда, которые отождествляли Киша, упомянутого в генеалогии Мордехая, с отцом царя Саула, а Аман оказывался потомком Агага, царя амалекитян (Меггила 13б). Таким образом, караимская литургия на праздник Пурим отчасти выполняет роль комментария к книге Эстер. Такое строение караимской молитвы на Пурим в определенной степени находится в противоречии с караимской комментаторской традицией, где подобное

объяснение смысла книги Эстер известно, но не является общепринятым [Wechsler 2008, 197]. Весьма показательно, что трактовка событий книги Эстер как очередной реинкарнации войны Израиля и Амалека не вошла в столь важный для позднего караимского иудаизма компендиум библейских комментариев, как «Сэфер га-Ошер» («Книга богатства», конец XI в.) византийского караима Яакова б. Реувена; в этой книге в сжатом виде суммировалась караимская экзегетическая традиция «золотого века» караимского движения на Ближнем Востоке. Поэтому не удивительно, что именно эта часть литургии потребовала дополнительного разъяснения со стороны Аарона б. Элиягу.

Наиболее подробное и красочное описание фольклорной составляющей праздника мы находим в обзорной статье «Общие заметки о караимах» И. И. Казаса (1832–1912). Хотя статья была написана в конце XIX в., автор описывает традиции, относящиеся к первой половине XIX в.

Кроме названных праздников караимы, как и талмудисты празднуют 14-й и 15-й день месяца Адара, составляющий 12-й месяц года. Это праздник Пурим, установленный Мардехаем и Эсфирью в память избавления израильтян от замышлявшегося Аманом их повсеместного в Персии истребления. <...> Праздник этот, добровольно принятый евреями и не имеющий священного характера других предписанных Моисеем праздников, которые отличаются от субботнего дня тем, что в них дозволяется приготовление пищи, – не представляет никаких стеснений в обычной жизни, и потому составляет истинный праздник, дни полной радости и беззаветного веселия. И бедняки принимают участие в общем ликовании, так как они получают от более состоятельных людей подарки деньгами или пищевыми продуктами. Очень важное, можно сказать, жизненное значение имел в старину праздник Пурим для караимских учителей, обыкновенно бедных и не получавших ни от общества, ни от родных учащихся определенного жалования за свой тяжелый педагогический труд, который составлял единственный источник их существования. В первую ночь Пурима их ученики, разделившись по группам, ходили по домам членов общества и распевали так называемый агават, т.е. песни в

честь главы данного семейства, его жены, его детей, и выражая им всякие благожелания соответственно их занятиям, общественному положению, их возрасту и полу. За это каждый хозяин платил им в пользу учителя что-нибудь, родители же учеников вносили плату за обучение их детей, определяя ее размер добровольно, смотря по своему состоянию. Таким образом обездоленные воспитатели юношества собирали малую толику денег, на которые они должны были существовать в продолжение года, до следующего Пурима [Казас 1911, 45–46].

Центральным элементом карнавального гуляния, как мы видим, был *агават Пурим* ([выражение] любви [к близкому] в Пурим) – веселые, шуточные песни на караимском языке, которые распевались учениками. В книге А. Кефели «Сборник музыкального фольклора крымских караимов» представлено несколько образцов таких песен. Их содержание составляют пожелания благополучия и счастья семье, для которой исполняется песня, а литературная форма весьма проста [Кефели 2018, 86–89]. Наиболее популярные образцы этого жанра записывались в сборники фольклора междумы. Польский исследователь караимского фольклора проф. Генрик Янковский в статье «Чтение разрозненных листов, найденных среди страниц крымских караимских междум» приводит примеры песен на Пурим, которые были записаны даже в 1920-х – 1930-х гг., когда религиозная жизнь подвергалась систематическим гонениям со стороны государства [Jankowski 2005, 147–152]. Однако рамки жанра *агават Пурим* не ограничивались лишь анонимными образцами фольклорной литературы на караимском языке. Зачастую песни на Пурим сочиняли и представители образованной элиты караимской общины. Так, в сборнике А. Кефели представлена песня *агават Пурим* симферопольского газзана С. М. Кумыша, а в рукописном сборнике *пийотов* и *килот*, составленном Мордехаем Кокизовым, мы находим «Песнь на Пурим», принадлежащую перу р. Авраама Луцкого (1793–1855) – ведущего галахического авторитета караимов Крыма второй трети XIX в. Она написана на иврите и структурно сложнее, чем большинство песен этого жанра. В тексте песни автор неоднократно прибегает к аллюзиям на ряд библейских текстов, заставляя слушателей угадывать литературный источник. Правда, и в этом случае есть отсылка к фольк-

лорной основе жанра, так как А. Луцкий предлагает петь ее на мотив народной песни на караимском языке «На пир приходи и другим расскажи!».

Бог – Бог во спасение, нам (аллюзия на Пс 68:21. – М. Г.),  
ибо Он – всеведущий Бог (аллюзия на Сам 12:3), аминь!

Каждый раз, когда наши души в бедствии; [В исполнении] завета, Он возвращается и исцеляет [нас], аминь!

**Припев.**

[Вот] Плоды наших деяний! И хороши все наши пути!

Пусть все это будет для исцеления! И не мы не будем снова в поношении!

В дни царя Ахашвероша; Был человек Мордехай, глава [евреев]

И тогда появился Аман с [злым] замыслом; появился чтобы истребить [евреев] до конца!

**Припев.**

Милостивый [был] быстрее, прежде чем пришел удар; приготовленный для нас

В те времена была царицей Эстер; красавица Адасса.

**Припев.**

Злодей Аман сын Амдаты; и все его сыновья до Вайазаты.

Были повешены в день жребия с Поратой; да и Аспата в придачу.

**Припев.**

День, когда прольется наша кровь; вот что задумал злодей над нами

Произнес «кровь» про нашу кровь; добавим же в вино смесь пряностей.

**Припев.**

Крепитесь в рассеянии, возвращение [в землю Израиля] – краеугольный камень,

[Камень], который отвергли строители – вера (аллюзия на Пс 118:22. – М. Г.), да укрепит он нашу ослабевшую руку!<sup>2</sup>

Интерес интеллектуальной элиты к жанру *агават Пурим* не угас даже в начале XX в. – в эпоху, когда темп аккультурации кара-

<sup>2</sup> РГБ ОР. Ф. 182. Д. 262. Сборник пиятов и кинот, включая «мишлей хамишим талмидим», дата: 1861 г. Л. 47об.–48.

имов Российской империи значительно возрос, в первую очередь среди образованного класса. Автор весьма популярной караимской пьесы «Ахыр Эман» («Конец света») Аарон Леви (1873–1926), как сообщает Б. С. Ельяшевич в своей биографической статье о нем, «написал одну заурядную караимскую элегию на смерть своего учителя С. Ш. Пигита <...> и две пользовавшихся большой популярностью у караимов песни для “агавата”, т.е. колядования, если можно так выразиться, в дни праздника Пурим. Одна из них начинается куплетом: “Чок, чок, чок, чок, чок, бокалы, не теряйте время мало. Пурим де салт ойнамалы, шир, агават ирламалы” («в Пурим только танцуют и поют, распевают *агават*» – кар., ивр.) и поется она на мотив известной русской песни с такими же начальными словами» [Ельяшевич 1993, 119]. Характерная примета времени здесь – это привязка песни на *агават* уже к русскому городскому фольклору рубежа веков, в отличие от рассмотренной выше *агават* Авраама Луцкого. В 1912 г. Соломон Прик (1843–?), меламед в караимской общине Одессы, издает сборник «Игеррет Пурим» («Послание на Пурим») [Прик 1912]. Произведения, вошедшие в этот сборник, ярко иллюстрируют период кризиса традиции, в который вступили российские караимы. Первые два стихотворения «Игеррет Пурим» («Послание на Пурим») и «Диврей Пурим» («Слова Пурима») написаны на иврите и вполне традиционны по своей стихотворной форме и содержанию, так как являются парафразами книги Эстер. Но вот третье произведение «Га’атака» («Перевод») есть перевод из Расина на иврит и представляет собой небольшую пьесу на тему библейской книги Эстер, которую можно было разыграть в любительском театре. Пьеса эта дана также и в русском переводе, т.е. возможным актерам предоставлен выбор языка, на котором можно сыграть спектакль. Форма произведения, его принадлежность к эпохе европейского классицизма, перевод на русский язык – все это было уже весьма радикальным отступлением от жанра *агават Пурим*.

В традиции караимских общин Крыма был и свой «Второй Пурим». Праздник под названием «Ага думпа» («Ага перевернулся») ежегодно отмечался в караимской общине Феодосии. В легенде нет датировки событий, приведших к «спасению Израиля». Здесь мы вынуждены ограничиться лишь общим утверждением, что в коллективной памяти общины нашли отражение какие-то происше-

ствия периода османского правления в Каффе/Феодосии. Первая литературная запись легенды под названием «Гоп-гоп Ага» была дана Исааком Синани в его сочинении на русском языке «История возникновения и развития караимизма».

В память избавления, однажды, от подобной катастрофы, помощью Провидения, феодосийские караимы установили полу-праздник первого числа месяца Адар. Эпизод этот вполне характеризует тогдашнее плачевное положение тамошних наших единоверцев <...>

Однажды деспот-паша так вознегодовал на караимов, что решил в своем уме подвергнуть их поголовному истреблению, а имущество забрать в свою казну. Чтобы придать благовидный предлог этому варварству, приказал, дабы холст, нужный для белья, подведомственному ему войску был соткан караимками, выдав им из казны потребное сырье. Каждому караимскому семейству выдано было по три фунта сырых льняных ниток с условием, чтобы в течение одних суток сдан был в казну такого-же веса совершенно готовый, выбеленный холст <...>

Ни одна из караимок не приступила даже к станку в виду немислимости исполнить к сроку возложенное на них дело.

Все караимы-феодосийцы, прекратив дела и занятия, постом и молитвами обратились ко Всевышнему защитнику невинных страдальцев и угнетенных. Возложив на него все свои упования, они стали с покорностью ожидать своей участи.

Срок был назначен от захода до захода солнца. Случилось же это в первых числах февраля месяца – Адар <...>

До вечера оставалось только несколько часов, когда паша, ждавший с нетерпением заката солнца, решился, для сокращения времени, прогуляться по рейду. Подали роскошно убранный каик-ялык, паша разлегся в нем и, покуривая кальян, любовался с моря красивыми видами окрестностей. Дневное светило стало клониться к западу, рулевой стал держать к пристани и в этот самый момент откуда ни взялась «черная буря» <...> Наконец, страшная волна, подхватив, подбросила ее (лодку. – М. Г.) и кровопийца, в виду своей свиты, ожидавшей его на пристани, головою вниз бухнул в пучину морскую, которая поглотила его <...>

Караимы вздохнули свободно, они опять собрались в храм Божий; но уже теперь не для плача и поста, а чтобы принести благодарственные устные жертвы; воспеть хвалебные гимны Покровителю и Утешителю всех скорбящих [Синани 1888, 79–80].

Следуя определению Йерушалми, данному для «Вторых Пуримов», отметим локальный характер праздника «Ага думпа» и его сюжетную и временную близость к празднику Пурим. Что касается его текстуального воплощения, то, видимо, сохранившиеся литературные записи легенды, которые, к слову сказать, в каждой новой версии обрастали многочисленными дополнениями, не имеют прямого отношения к праздничному ритуалу, а являются художественной обработкой изначально фольклорного сюжета. Частью праздничного ритуала было исполнение веселой шуточной песни – своеобразного аналога *агават Пурим*, текст которой, к сожалению, не сохранился. В статье «Веселый праздник Ага думпа. Об одной самобытной традиции феодосийских караимов» крымский краевед В. Ельяшевич приводит выдержки из переписки начала 30-х гг. XX в. известного общественного караимского деятеля Б. Я. Кокеная (1892–1967) и последнего газзана севастопольской общины Т. С. Леви-Бабовича (1879–1956), где последний сообщает о «народной песне», которую было принято исполнять в праздник «Ага думпа» и которая начиналась словами «Вечер [когда] ага перевернулся/утонул» [Ельяшевич 2018, 92]. Так в ритуале «Ага думпа» воспроизводился и центральный фольклорный элемент караимского празднования Пурима в Крыму – *агават Пурим*. Кроме этого, обязательным элементом праздничного стола было сладкое блюдо «ступеч» (приготовленное из сахара и поджаренной муки), волокнистая структура которого должна была напоминать о пряже, розданной Агой-гонителем караимам [Ельяшевич 2018, 90].

Тема «Вторых Пуримов» в истории караимских общин в Новое время не ограничивается только феодосийским праздником «Ага думпа». Политические события эпохи правления Николая I нашли свое отражение в «коллективной памяти» караимской общины Крыма одновременно в виде установления еще одного «Второго Пурима» и поста. Столь необычная ситуация одновременного существования праздника и поста в ответ на действия российской

власти объясняется уникальным характером самого исторического происшествия – освобождения караимов от рекрутской повинности в 1827 г.

Напомним, что с самого начала сношений караимских общин Крыма с российскими властями им удалось выстроить отдельную от других еврейских общин империи правовую традицию. Так, уже в 1795 г. у них получилось добиться отмены в отношении караимов Крыма указа о двойном налогообложении (1792 г.), а зимой 1827/28 г. – приостановления в отношении караимов указа о рекрутской повинности, который воспринимался евреями как репрессивный акт со стороны власти. Именно тогда караимской делегации в Петербурге удается установить близкие отношения с высокопоставленными чиновниками империи и начать переговоры о создании караимской автономии, что в долгосрочной перспективе приводит к созданию Таврического и Одесского караимского духовного правления в 1837 г. и назначению светского лидера караимов Крыма Симхи Бабовича на пост главы духовного правления в 1839 г. Таким образом, успешная поездка караимской делегации в Петербург зимой 1827/28 г. стала центральным событием политической истории караимов Крыма в первой половине XIX в.

Столь впечатляющие политические успехи руководства общины требовали «прояснения» и «объяснения» сложившейся ситуации в публичном пространстве караимской общины. Хотя ко второй трети XIX в. караимы Крыма уже полвека жили в Российской империи, контакты рядового представителя караимской общины с властями были крайне редки и ограничивались, как правило, сферой деловой активности: получение паспорта или разрешения для проезда в другие губернии, прохождение таможенного досмотра и т.д. Обращение к властям вне этих рамок воспринималось как серьезное нарушение сложившегося общинного уклада и было исключительной прерогативой общинного руководства. Несмотря на олигархический строй караимской общины, ее руководству требовалась широкая поддержка действий, предпринимаемых в рамках сношений с властями, особенно тогда, когда для развития политического успеха нужно было соучастие если не всей, то значительной части общины.

Эти «прояснения» и «объяснения» руководства общины были даны в рамках традиционной еврейской литературы и принимали,

как правило, форму панегириков в честь российских властей, упоминаний о сношениях с властями и их благотворном характере для караимов в еженедельных проповедях, произносимых духовными лидерами в синагогах, сочинений, созданных в жанре традиционной караимской историографии.

В 1841 г. было издано сочинение «Иггерет Тешуат Исраэль» («Послание о спасении Израиля») – путевой дневник участника караимской делегации в Петербург Иосифа-Соломона Луцкого вместе с кратким переводом его на караимский язык [Miller 1993, 39]. Время публикации не случайно – в 1839 г. Симха Бабович был избран и утвержден правительством в должности гахама, руководителя Караимского духовного правления. И тогда же, на рубеже конца 30-х – начала 40-х гг. XIX в., отвечая на «заказ» со стороны властей, руководство караимской общины для развития достигнутого ранее политического успеха пытается найти доказательства древнего поселения караимов в Крыму. Публикация «Послания» с переводом на караимский язык, внесение изменений в литургию должны были убедить караимского обывателя в правоте общинного руководства, которое зачастую выступало инициатором активных контактов с российской властью. О том, что такая линия поведения с властями на тот момент могла восприниматься обывателем неоднозначно, свидетельствует следующий факт: близкая к караимам по своему социально-экономическому положению община крымчаков придерживалась диаметрально противоположной стратегии, стараясь лишний раз не напоминать властям о своем существовании. Своеобразие исторического момента читается между строк в тексте колофона Авраама Фирковича к караимскому переводу «Послания».

Когда я вместе с Исааком Тришканом собирался отправиться на раскопки (досл. «поиски в земле». – М. Г.) в Дербент ([в районе] «новых железных ворот»), то в доме господина нашего и учителя Исаака сына господина нашего и учителя Яакова согласно распоряжению [доверенного] князя Симхи Йеру[шалми] Бабовича я сделал и закончил перевод этой книги «Спасение Израиля» в 5601 году (т.е. в 1840 г. – М. Г.) 24 числа месяца Тишре, что есть в «пост седьмого месяца» (пост Гедалии по караимской традиции. – М. Г.) [Луцкий Иосиф-Соломон 1841, 44].

Перевод «Послания», который должен был способствовать укреплению статуса общинного руководства, был сделан А. Фирковичем накануне его экспедиции на Кавказ в 1840 г., целью которой был поиск свидетельств, подтверждающих древнее присутствие караимов в этом регионе, как действенных аргументов в пользу обособленного юридического статуса караимов в Российской империи.

В предисловии к караимскому переводу «Послания о спасении Израиля» Иосифа-Соломона Луцкого проводится прямая аналогия между событиями зимы 1827/28 гг. и библейской книгой Эстер. Под текстом предисловия стоит подпись Симхи Бабовича, на тот момент уже официально признанного лидера караимских общин Крыма. Здесь, правда, стоит заметить, что авторство Бабовича крайне сомнительно, так как он был малограмотным. Скорее всего настоящим автором предисловия был кто-то из караимских ученых луцкого происхождения, которые входили в ближайшее окружение С. С. Бабовича. Наиболее вероятным кандидатом на роль автора предисловия можно считать А. С. Фирковича, который перевел «Послание» на караимский язык. Подпись гахама под текстом предисловия скорее свидетельствовала о том, что сам перевод «Послания» и его публикация санкционированы руководством общины, а предлагаемый в тексте ритуал «вспоминания» об освобождении от рекрутской повинности имеет целью укоренить это событие в цепи традиции караимской общины.

С начала времен мудрецы, что в каждой нации учат нравоучениям, наставляют, что каждый человек, который оказался в трудной ситуации, потом успешно выйдет из этого положения. В первую очередь [он], находясь в подавленном состоянии, должен не терять присутствие духа. Тем более, когда община какой-то нации оказывается в большой беде, но посредством чуда должна быть спасена к еще большему успокоению и уважению даже если она была в тяжелом положении. Так, несколько заповедей в нашей святой Торе в память о нашем пребывании в Египте, спасении и исходе служили нам основанием [этому]. В память о том, как были рабами в Египте. Так чтобы он помнил день исхода из земли Египта во все дни своей жизни! Как сказано: «Пусть он расскажет сыну своему в этот день и т.д.» <...> Как [действова-

*ли] праведник Мордехай и царица Эстер в дни, когда наша нация была в беде, а затем [было] спасение, и чтобы не забыть был написан «Свиток Эстер» (выделено мной. – М. Г.). Как сказано, что израильтяне были тверды и приняли его наставления и в отношении потомков! Желая [тем самым] указать нам правильный путь так, чтобы мы помнили и беду, что приключилась с нами ранее, и вместе с тем, что и мы спасемся! (выделено мной. – М. Г.) Чтобы, не дай Б-г, не было никаких напастей! Второе, если какие-то чудеса Всевышний умудрил, чтобы избавить от беды, то чтобы не забыть их, выразить бы нам благодарение Б-гу! Так, в каждом поколении Израиль не оставался сиротой! Ибо и прежде [не было такого], чтобы Он оставлял нас без своего внимания! [Луцкий Иосиф-Соломон 1841, 1].*

Текст предисловия устроен сложно: основной литературный прием, который использует автор, – это экзегеза библейских стихов в свете современных для автора событий, благодаря чему последние оказываются встроенными в библейскую историческую парадигму. Такой подход роднит предисловие с традиционными проповедями, где отправной точкой всегда выступает библейская цитата, которая благодаря искусству проповедника оказывается актуальной в настоящем, а современные события хоть и отчасти, но соразмерны библейским. В данном случае сюжет книги Эстер воспринимается как вневременная парадигма, посредством которой объясняются и современные события: «чтобы помнили мы и беду, что приключилась с нами ранее, и вместе с тем, что и мы спасемся!»

В конце предисловия мы находим упоминание о литургической практике, которая должна закрепить успех общинного руководства на уровне коллективной памяти общины, и дается объяснение, какой цели служит перевод на разговорный язык.

*В память о нашем возвращении из Санкт-Петербурга было решено при выносе свитка Торы [для чтения] недельной главы «Ки тиса» («Когда будешь делать» (Исх 30:12)) читать молебен и песнопения, написанные по этому поводу (выделено мной. – М. Г.) <...> А видевший все своими глазами господин и учитель наш Яшар Йеру[шалми] Луцкий специально об этой истории (рус.) оставил книгу под назва-*

нием «Спасение Израиля». Что вот как мы, несчастная религиозная община, в [создавшихся] обстоятельствах нашли послабление и спасение, и какими чудесами и удивительными делами [это сопровождалось]! [Подобно тому] как за три дня царица Эстер принесла спасение Израилю, так и наш могущественный государь великодушно оказал милость <...> Поэтому мы посчитали подходящим издать эту книгу на «святом языке» (т.е. на иврите. – М. Г.) вместе с ее переводом на наш общепотребительный язык (т.е. караимский язык. – М. Г.). Так, чтобы и ученый, и простец, и даже домохозяйка рано или поздно прочли и поняли; *и в назидание потомкам чтобы в беде ли или во спасении пусть назначат поверенного и благодарят Б-га!* (выделено мной. – М. Г.) [Луцкий Иосиф-Соломон 1841, 1об.].

Перед нами, очевидно, санкционированная сверху попытка установления «второго Пурима» в память об освобождении караимов от рекрутской повинности. В пользу такого вывода свидетельствует знак равенства, который ставится в тексте предисловия между двумя событиями и установление отдельного литургического ритуала, состоящего из молебна, как аналога «свитка», и песнопений. Суббота, в которую читается недельная глава «Ки тисса», неслучайно выбрана датой проведения праздника, так как именно в эту неделю караимская делегация вернулась из Петербурга зимой 1828 г. Заметим, что чтение этой недельной главы, как правило, выпадает на первые числа месяца Адар, и таким образом между спасением евреев Персии и освобождением караимов от рекрутской повинности устанавливается не только метафорическое (праздник Пурим как вневременная парадигма «спасения»), но и метонимическое (они расположены рядом в календаре) соответствие.

Однако, здесь же можно заметить, что ритуал субботы недельной главы «Ки тисса» воспроизводит не все части праздника Пурим, принятые у крымских караимов. В новом празднике (по сравнению, например, с «Ага думпа») полностью отсутствует фольклорная составляющая. В данном случае мы имеем дело с праздником, инициированным со стороны руководства общины и служащим ее интересам.

Характер нового для караимской общины праздника как нельзя лучше проявляется в тех произведениях, которые предполагалось

дополнительно читать в субботу недельной главы «Ки тисса». Они были включены в небольшой сборник стихотворных произведений, предназначенных, как следует из преамбулы, для публичного чтения в синагоге. У данного сборника нет названия, но большая часть произведений, вошедших в него, озаглавлены как «Шир тода» («Благодарственная песнь»), что определяет их как *пийоты*, относящиеся к жанру панегириков. Сборник был опубликован в 1833 г. в Евпатории. Судя по предисловию на караимском языке, он был первой книгой, вышедшей из печати в только что созданной караимской типографии в Евпатории (что, видимо, объясняет недочеты в его оформлении), и он же послужил причиной создания самой типографии.

В месяц Сиван 5593 года (1833 г.) община караимов, проживающих в Российской империи, Таврической губернии, в городе Евпатории, пожертвовала деньги на типографию с тем, чтобы, по милости Бога, великие деяния императора не изгладились из памяти следующих поколений! [Сборник 1833, 1].

Обращаясь к произведениям, которые вошли в состав сборника, мы можем разделить их на две группы в соответствии с жанром. Первую группу составляют тексты, выполняющие рамочную функцию в оформлении праздничной литургии чтения недельной главы. К ним относятся краткое стихотворное вступление, которое следовало произносить перед чтением недельной главы, и «песнь на вынос свитка Торы для чтения главы “Ки тисса”». Несмотря на то что в этих текстах мы находим поэтические аллюзии на освобождение караимов от рекрутской повинности, они не составляют смыслового ядра сборника. Данную функцию выполняет другая группа текстов-панегириков, вошедших в книгу. Эти стихотворные произведения, написанные в жанре, находящемся на стыке элитарной и народной культур, должны были «объяснить» и «утвердить в памяти» на уровне ритуала существенные изменения во властной структуре караимских общин Крыма и их отношений с российской властью. Они открываются «Благодарственными восхвалениями императору», затем следуют *таханун* («мольба»), которая должна была читаться после недельной главы, и «благодарственные песни

в честь» императора, князя Кочубея, графа Воронцова и графа Палена. В заслугу императору в этих текстах ставится, что он «приказал снять ярмо с сынов Писания, что живут в области Крыма», а царедворцам, что они «склонили сердце царя к верной мысли». Именно эти тексты, вернее их адресаты, зримо демонстрируют караимскому читателю успех общинного руководства во главе с Симхой Бабовичем, чьи связи с высокопоставленными чиновниками Российской империи и самим императором служат гарантией процветания караимской общины под сенью двуглавого орла. В самом конце сборника помещена «Благодарственная песнь», которая была «прочитана Яшаром (акроним Иосифа-Соломона Луцкого. – М. Г.) в синагоге в день, когда они благополучно возвратились, в субботу «Ки тисса» [Сборник 1833, 7]. Заметим, что адресаты панегириков являются зримым воплощением российской власти, а авторы стихотворных произведений – руководства караимской общины. Тексты принадлежат перу Иосифа-Соломона Луцкого, его сыну Аврааму Луцкому и Аврааму Фирковичу – группе караимских интеллектуалов луцкого происхождения, чья успешная карьера в караимской общине Евпатории была связана с тем, что они входили в круг приближенных к всесильному Симхе Бабовичу. Лишь два автора выбиваются из этого ряда: анонимный ученик Яшара, который написал стихотворное вступление, и Мордехай Казаз, хаззан общины Чуфут-Кале, написавший «песнь на вынос свитка Торы для чтения главы “Ки тисса”». Несмотря на эти исключения, очевидно, что именно «полякам», как называли луцких караимов в Крыму, принадлежала центральная роль в составлении сборника.

Что касается вопроса о том, какое место этот праздник занимал в традиции караимов Крыма, то у нас в настоящее время нет определенного ответа на этот вопрос. «Второй Пурим», санкционированный руководством общины и имевший детально разработанный синагогальный ритуал, не мог не отмечаться. Свидетельство этому мы находим в книге Исаака Синани «История возникновения и развития караимизма»: «Не успели они (караимская делегация вот главе с С. С. Бабовичем. – М. Г.) возвратиться на родину, как уже был получен указ об освобождении забритых наших рекрут. Можно себе представить, с каким радостным торжеством и триумфом они были встречены при возвращении! В ту же субботу было установлено в память этого события особое торжество и мо-

литвопение в синагоге, каковое и поныне не отменено и отправляется, во всех синагогах в соответственную субботу» [Синани 1888, 75–76]. Во второй части своей «Истории возникновения и развития караимизма» Синани приводит еще одно стихотворение на иврите с переводом на русский язык, которое было составлено Авраамом б. Самуилом Крымом в честь возвращения караимской делегации из Петербурга и стало вместе с произведениями из сборника частью синагогального ритуала в караимской общине Феодосии [Синани 1890, 275–277]. В данном случае мы имеем дело, как и с произведениями из сборника 1833 г., с добавлением к синагогальному ритуалу, которое инициировано сверху. Так, автор пияута, по словам Синани, был «местный богач, передовое лицо в обществе, муж весьма благочестивый и ученый», который «по этому случаю составил подходящее молитвопение в стихах, которое с того времени и поныне поется хором ежегодно в Феодосийской синагоге, в соответственную субботу» [Синани 1890, 275]. А замечание его о том, что «после каждого куплета общество поет хором последние два стиха» [Синани 1890, 276], как нельзя лучше характеризует привязку этого пияута к синагогальному ритуалу, так как его воспроизведение повторяло форму традиционного исполнения караимской молитвы, когда первую часть стиха читает газзан, а вторую «общество».

Хотя И. Синани подтверждает существование ритуала и в конце XIX в., стоит заметить, что к этому времени данный праздник потерял свою актуальность как с точки зрения ситуации, сложившейся внутри общины, так и с точки зрения динамики развития взаимоотношений караимской общины и российских властей. К этому времени произошла смена общинного руководства, которому не надо было опираться на события 1827 г. для оправдания своих властных полномочий, так как они были уже закреплены сложившейся традицией и государственными законами. А процесс эмансипации караимов в Российской империи, отправной точкой которого по праву считается успех караимской делегации 1827 г., был завершён уже в 1863 г., когда российские караимы были уравнены в правах с окружающим христианским населением. Тогда же произошла смена имперской элиты, и обращение на уровне ритуала к царедворцам николаевской эпохи было, возможно, и поучительно, но уже политически неактуально. Прагматика праздника

определялась политической повесткой, и с ее уходом «Второй Пурим» стал формальным дополнением к синагогальному ритуалу. Здесь же отметим, что отсутствие фольклорной составляющей и очевидное насаждение праздника сверху не делало его «праздником улицы». Он, судя по всему, не стал полноценным «Вторым Пуримом», наподобие феодосийского «Ага думпа». В свете всего вышесказанного не удивительно, что, за исключением сочинения И. Синани, мы не находим упоминаний о нем в исторических очерках, составленных караимами на рубеже столетий.

Тот же казус освобождения караимов от рекрутской повинности в 1827 г. стал причиной установления поста в караимских общинах Крыма. Упоминание о посте мы находим в писарской копии проповеди в «субботу покаяния»<sup>3</sup> с *носэ* (тема/заголовок проповеди) «Ищите Господа, когда можно найти Его, призывайте Его, когда Он близко» (Ис 55:6), принадлежащей перу Авраама Луцкого (1793–1855) и хранящейся в настоящее время в отделе рукописей Российской государственной библиотеки. Проповедь не датирована, но могла быть написана в период с 1833 г., когда Авраам Луцкий вернулся в Крым из Стамбула, по 1855 г. И все-таки, исходя из содержания проповеди, которое будет рассмотрено ниже, наиболее вероятной датировкой представляются 1830-е гг. XIX в., когда руководство караимской общины Крыма в сношениях с русскими властями старалось закрепить и расширить успех 1827 г. Текст проповеди состоит из двух частей. Первая и основная часть проповеди посвящена происхождению и смыслу «дня Всепрощения» – традиционной теме проповедей в «субботу покаяния», которая должна напомнить и актуализировать заповедь соблюдения Йом-Киппура у слушателей.

Действительно, смысл того, что Йом Киппур попадает на десятое число седьмого месяца, а не на какой-либо другой день года мудрецы обсуждали неоднократно и весьма подробно. На эту тему [наиболее убедительны] слова тех, что говорят, что так получилось из-за того, что в этот день или за день до него спустился Моисей с горы по завершению сорока дней, после того как [народ Израиля] согрешил, сотво-

<sup>3</sup> Традиционное в иудаизме название субботы, которая предшествует Йом-Киппуру («Дню Всепрощения»).

рив тельца. И поэтому было установлено на все следующие поколения, что искупление грехов сынов Израиля будет один раз в год в это самое время<sup>4</sup>.

Вывод, к которому приходит Луцкий в конце этой части, заключается в том, что, несмотря на существующие в еврейской традиции объяснения смысла «дня Всепрощения», заповедь остается непознаваемой.

Куда больший интерес для нас представляет второй раздел проповеди, озаглавленный «то, что [может быть] выброшено/пропущено [при произнесении проповеди]», в котором Луцкий обращается к насущным проблемам общины, рассматривая их сквозь призму темы поста и покаяния. Заметим, что версия этой проповеди, вошедшая в сборник проповедей и поэтических произведений Авраама Луцкого «Шошаним эдут ле-Асаф» («Руководителю: на шошаним эдут. Псалом Асафа» (Пс 80:1)) [Луцкий Авраам 2004, 213–220], не содержит данного раздела. Большая часть этого раздела – это объяснение смысла общинного поста, который был введен в караимской общине во время обнародования указа о рекрутской повинности осенью 1827 г., и необходимость его соблюдения в настоящем. Раздел открывается пространством обсуждением деления общины на праведников и раскаявшихся, где начальной точкой рассуждения служит талмудическая цитата.

Поэтому этот принцип (непознаваемости заповеди. – М. Г.), как выразил [его] один умудренный [жизнью] человек: «держись наставления, не оставляй» (Притч 4:13), согласуется с тем, что сказали мудрецы Талмуда о четырех вещах, которые надо совершать с особым рвением. [А именно,] «изучение Закона и добрые дела, молитва и [исполнение] общепринятых обычаев» (ВТ, Брахот, л. 32б). «И сердце легкомысленных внимать будет знанию» (Ис 32:4). Что за польза в этих четырех вещах, в частности, и [почему их надо совершать] с особым рвением? Почему такое число? Возрастет понимание, если разделит их на две группы: [изучение] Торы и добрые дела, с одной стороны, и молитва и [следование]

<sup>4</sup> РГБ. ОР. Ф. 182. Д. 455. Л. 31. Проповедь, автограф, дата: первая половина XIX в.

принятым обычаям, с другой. «И язык заикающихся заговорит быстро» (Ис 32:4) и ответит, что есть два вида служащих Богу: праведники и раскаявшиеся. И каждый, во исполнение своего долга перед Господом во всей полноте, должен изучать и действовать <...> Закон, что есть изучение, а добрые дела – деяния, [все это] для праведника. Молитва вместо изучения, а [следование] принятым обычаям – деяние, [все это] для раскаявшегося. Поэтому и сказали «четыре», если не было так, то мы бы сказали, что Закон и молитва – одно и то же, добрые дела и [следование] принятым обычаям – одно и то же<sup>5</sup>.

Вступление в жанре «толпа и мудрецы», данное Авраамом Луцким ко второй части проповеди, необходимо для убеждения слушателей в правомерности нового общинного поста, который вводится «праведниками», но должен быть принят и соблюдаться «раскаявшимся», т.е. в итоге всей общиной. Пост, являвшийся очевидным новшеством, не мог быть выведен путем экзегезы из текста Библии и не был частью традиции. Он мог стать легитимным с точки зрения религиозного закона лишь при общем согласии общины (*киббуц*) и только со временем войти в традицию.

Про обстоятельства установления поста Авраам Луцкий сообщает следующее:

В связи с чем вспомним пользу от раскаяния, что возникло у нас, когда мы оказались в беде из-за известного указа (указа о рекрутской повинности. – *М. Г.*). Ибо страшились мы гнева и возопили Богу наших отцов, «и исполнил Он просьбу нашу» (Езд 8:23), и потому рады были мы в тот день, и спасение [нам] будет всегда. Мы должны поставить его (пост, который соблюдался осенью 1827 г. – *М. Г.*) перед нашими глазами [как] напоминание сынам Израиля, что нам следует все наши дни искать покаяния всевозможным обстоятельствам. <...> С тех пор подтверждена истинность этого смысла, и уже в те дни пришли к общему соглашению наши общины, и мы (т.е. община Евпатории. – *М. Г.*) вместе с ними обязались держать пост [по поводу] рекрутской по-

<sup>5</sup> РГБ. ОР. Ф. 182. Д. 455. Л. 31. Проповедь, автограф, дата: первая половина XIX в.

винности, «община, устав один для вас» (Чис 15:15) – и для взрослого, и для малого. Ограда всего сущего – закон воздержания от потребления обычной пищи [в пост]. Каждый раз, когда приходило распоряжение царя, [что имело силу] закона, о поставке рекрутов в армию во время войны Государа нашего Императора с исламским царством (т.е. Османской империей. – М. Г.) до тех пор, пока война не закончится. И должна [была] вся святая община, [согласно заповеди] «все вы стоите сегодня перед Господом, Богом вашим: начальники ваши в коленах ваших, старейшины ваши и надзиратели ваши, все Израильтяне, малолетки ваши, жены ваши и пришелец твой, который в среде стана твоего, от секущего дрова твои, до черпающего воду твою» (Втор 29:9–10), сделать так, как обязались перед Господом Богом нашим (т.е. соблюдать пост. – М. Г.)»<sup>6</sup>.

Как мы видим, в конце 20-х – начале 30-х гг. XIX в. положение караимов в отношении указа о рекрутской повинности оставалось весьма неопределенным, и поэтому русско-турецкие войны (в тексте, видимо, идет речь о русско-турецкой войне 1828–1829 гг.) воспринимались как возможный предлог для возобновления действия указа о рекрутской повинности в отношении караимов, что в публичном пространстве караимской общины выражалось в соблюдении очередного поста. Столь драматичная реакция караимской общины объясняется тем, что итогом поездки караимской делегации в Петербург не стало полное освобождение караимов от рекрутской повинности, как зачастую думают. С. Бабович сумел добиться приостановления действия указа в отношении караимов вплоть до особого распоряжения [Гаммал 2015, 156–157]. Пост осени 1827 г. и посты периода русско-турецкой войны были с галахической точки зрения «постами, которые вводятся в дни напастей» (*цом цара*), т.е. однократными постами. Однако, далее Авраам Луцкий переходит от различных постов *ad hoc* к теме учреждения одного годового поста.

Вот почему во второй день следующей недели, т.е. 29 числа этого месяца (Тишре. – М. Г.) мы приняли на себя обяза-

<sup>6</sup> РГБ. ОР. Ф. 182. Д. 455. Л. 31. Проповедь, автограф, дата: первая половина XIX в.

тельство поститься также, как и в другие общинные посты, и не избегать [этого поста]. Да имеющий уши услышит и примет [эту] плату, как закон для любящих Господа. <...> И, хотя наш пост не был установлен в первом смысле (т.е. как библейская заповедь. – М. Г.), по этому поводу замечательно, что он (т.е. пост. – М. Г.) [в условиях] нашего изгнания замещает жертвоприношение, как в случае благодарственной жертвы, так и в случае искупительной жертвы, потому что он [ведет] и к раскаянию, и к смирению. «Жертвы Богу – дух сокрушенный» (Пс 51:19). <...> Вот этот пост держим мы ради Закона Господа Бога Израилева, что спас и вывел нас [из-под действия] этого указа и склонил сердце Государа Императора милостивиться над нами и освободить нас от этого бремени<sup>7</sup>.

Из текста не ясно, был ли «пост 29 числа» на момент прочтения проповеди уже сложившейся традицией или же Авраам Луцкий выступает с инициативой введения такого поста. Однако вполне понятен механизм принятия поста и его смысл. Пост, который по дате совпадал с постом 1827 г. как первым постом такого рода, введенным в караимской общине, являлся постоянной заменой всех однократных постов. Смысл нового поста проясняется через характерную для традиционной еврейской культуры парадигму сравнения поста с ритуалом в Храме: «он (т.е. пост. – М. Г.) [в условиях] нашего изгнания замещает жертвоприношение как в случае благодарственной жертвы, так и в случае искупительной жертвы, потому что он [ведет] и к раскаянию, и к смирению». Интересно, что действие нового поста, с точки зрения автора проповеди, не ограничивается только спасением караимских общин. Луцкий замечает, что при соблюдении этого поста караимами «Он (Бог. – М. Г.), в милости своей удостоит представить в выгодном свете перед ним (императором. – М. Г.) всех наших братьев, сынов Израиля, достойных сожаления!» – пост, возможно, приведет к освобождению и раввинистических общин Российской империи от действия указа.

Мы не можем проследить судьбу этого поста во времени, так как единственный до настоящего времени документ, в котором мы

<sup>7</sup> РГБ. ОР. Ф. 182. Д. 455. Л. 31. Проповедь, автограф, дата: первая половина XIX в.

находим упоминание о нем, это подробно разобранный выше писарская копия проповеди Авраама Луцкого. Как уже было сказано выше, в сборник «Шошаним эдут ле-Асаф» Авраама Луцкого проповедь вошла в краткой редакции, без второй части. Учитывая данное обстоятельство, мы даже не можем с уверенностью утверждать, что вторая часть проповеди была публично прочитана. Но в любом случае перед нами яркий пример того, как могут работать адаптивные механизмы коллективной памяти в рамках традиционной еврейской культуры.

Важнее, на наш взгляд, попытаться ответить на вопрос: как одно и то же историческое событие могло привести к столь диаметрально противоположным ритуалам как праздник и пост? Основным фактором, который способствовал такой двойной реакции со стороны караимской общины, было то, что само освобождение караимов от воинской повинности не было одномоментным актом: от объявления указа осенью 1827 г. до триумфального возвращения караимской делегации из Петербурга в начале февраля 1828 г. прошло несколько месяцев. И если на первое событие естественной реакцией в рамках традиционной еврейской культуры было введение поста, то второе, очевидно, вело к установлению «Второго Пурима». Здесь же отметим, что в рамках еврейской традиции такая реакция была вполне легитимной. В иудаизме праздник и пост не являются антонимами, а зачастую представляют собой сдвоенное событие, когда радость уживается с горечью. Практически в каждом еврейском празднике можно найти отсылку к трагическим событиям, обусловленным греховностью евреев: это и распространенный обычай во время свадьбы вспоминать о разрушенном Храме, и *марор* (горькие травы), которые должны во время пасхального седера напоминать о горькой жизни евреев в Египте, и, наконец, известная в раввинистическом иудаизме традиция соблюдать пост Эстер, который предшествует празднику Пурим. В цикле годовых праздников у караимов нет поста Эстер, который в караимской Галахе понимался как однократный пост (*цом цара*), не ставший традицией и поэтому не обязательный для последующих поколений. Однако пост, предложенный Авраамом Луцким, функционально схож с постом Эстер. К тому же сам принцип близкого соседства праздника и поста был вполне известен. Так, в обсуждении поста Гедалии, который в караимской традиции отмечается 24 Тишре, ка-

раимский экзегет XIV в. р. Аарон бен Элиягу сообщает, что, так как при упоминании поста «в двадцать четвертый день этого месяца» в книги Неемии (Неем 9:1) не сказано, к какому событию он приурочен, то «вот [часть] мудрецов посчитала, что *смысл поста в седьмой месяц в отделении праздников* (выделено мной. – М. Г.). А когда им возразили, что [такой] пост [должен был бы] быть двадцать третьего числа, ответили, что, возможно, двадцать третьего числа была суббота, и поэтому пришлось отложить до двадцать четвертого, так как никто не постится в субботу» [Аарон б. Элиягу 1864, 64].

### Литература и источники

- Аарон б. Элиягу 1864 – Аарон б. Э. Ган Эден («Райский сад»). Евпатория: Типография Авраама Фирковича, 1864. 196 л. [ивр.]
- Башьячи 1870 – *Башьячи* Э. Аддерет Элиягу («Плащ Ильи»). Одесса: Типография Л. Нитче, 1870. 228 л. [ивр.]
- Гаммал 2015 – *Гаммал* М. И. Караимы и империя: освобождение караимов от рекрутской повинности 1827 года // Израиль Древний и Новый. Труды кафедры иудаики. Вып. 1 / науч. ред. А. Б. Ковельман. М.: Индрик, 2015. С. 143–165.
- Ельяшевич 1993 – *Ельяшевич* Б. С. Караимский биографический словарь (от конца XVIII в. до 1960 г.) (Караимы. Материалы к серии «Народы и культуры» / под. ред. М. Н. Глубогло, А. И. Кузнецова, Л. И. Миссоновой. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1993. Вып. XIV. Кн. 2). 238 с.
- Ельяшевич 2018 – *Ельяшевич* В. Веселый праздник Ага думпа. Об одной самобытной традиции феодосийских караимов // Караимы Феодосии: история, религия, культура / сост. В. А. Ельяшевич, М. Б. Кизилев Симферополь: Таврида, 2018. С. 89–98.
- Йерушалми 2004 – *Йерушалми Йосеф Хаим*. Захор («Помни»): Еврейская история и еврейская память. М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2004. 167 с.
- Казас 1835 – *Казас Мордехай*. Тув таам («Благодарумие»). Гозлёв (Евпатория), 1835. 13 л. [кар.]
- Казас 1911 – *N. N. (Казас И. И.)* Общие заметки о караимах // Караимская жизнь. 1911. Кн. 3–4, август–сентябрь. С. 37–71.
- Кефели 2018 – *Кефели* А. Сборник музыкального фольклора крымских караимов. Симферополь: ИП Зуева Т. В., 2018. 432 с.

- Луцкий Авраам 2004 – *Луцкий Авраам*. Сэфер шошаним эдут ле-Асаф («Руководителю: на шошаним эдут. Псалом Асафа»). Т. 2. Ашдод: Махон «Тиферет Йосэф», 2004. 375 с. [ивр.]
- Луцкий Иосиф-Соломон 1841 – *Луцкий Иосиф-Соломон*. Иггерет Тешуат Исраэль («Послание о спасении Израиля»). Гозлёв (Евпатория), 1841. 44 с. [кар.]
- Прик 1912 – *Прик Соломон*. Иггерет Пурим («Послание на Пурим»). Одесса: Типо-литография Ф. С. Дыхно, 1912. 23+8 с. [ивр., рус.]
- РГБ ОР – Российская государственная библиотека. Отдел рукописей (Москва). Ф. 182. Оп. 1. Д. 262. Л. 47об.–48 («Песнь на Пурим»). Дата: первая половина XIX в. Ф. 182. Оп. 1. Д. 455. Л. 31 (Проповедь в «субботу покаяния»). Дата: первая половина XIX в.
- Сборник 1833 – Сборник пиютов. Гозлёв (Евпатория), 1833. 8 нумерованных листов [ивр., кар.]
- Сидур 1891 – Сидур гатефилоу кеминга гакараим т.е. Молитвенная книга по обряду караимов. Часть I. Вильна: Типография Л. Л. Маца, 1891. 464 с. [ивр.]
- Синани 1888 – *Синани И. О.* История возникновения и развития караимизма на основании монографических очерков Анана-бен-Давид, Саадии Аль-Пифоми, Соломона-бен-Ерухам и Мордехая Куматяно. По Пинскеру, Грецу, Иона Гурланду и другим источникам. Симферополь: Типография Спиро, 1888. 113 с.
- Синани 1890 – *Синани И. О.* История возникновения и развития караимизма. По Пинскеру и другим источникам. Часть II. С. Петербург: Типография дома призрения малолетних бедных, 1890. 295+VIII с.
- Elbogen 1993 – *Elbogen I.* Jewish Liturgy: A Comprehensive History. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1993. 551 p.
- Frank 2003 – *Frank D.* Karaite Prayer and Liturgy // Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources / ed. M. Polliack. Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 559–590.
- Jankowski 2005 – *Jankowski H.* Reading Loose Sheets of Paper Found among the Pages of Crimean Karaim Mejumas // Mediterranean Language Review. Vol. 16. 2005. P. 145–166.
- Miller 1993 – *Miller Ph. E.* Karaite Separatism in Nineteenth-century Russia: Joseph Solomon Lutski's Epistle of Israel's Deliverance. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1993. 225 p.
- Walsh 1993 – *Walsh B. D.* Esther in Medieval Garb: Jewish Interpretation of the Book of Esther in the Middle Ages. Albany: State University of New York Press. 386 p.
- Wechsler 2008 – *Wechsler M. G.* The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben Eli the Karaite on the Book of Esther. Leiden; Boston: Brill, 2008. 444 p.

## On Some Essential Aspects of the Purim Tradition Among Crimean Karaites in the First Half of the Nineteenth Century

**Maxim Gammal**

Lomonosov Moscow State University  
Moscow, Russia  
Senior Lecturer

ORCID: 0000-0002-0441-8308

Institute for Asian and African Studies of Lomonosov Moscow State University

Department for Jewish Studies

Mokhovaya str., 11-1, Moscow, 125009, Russia

Tel.: +7 (495) 629-43-49

E-mail: max\_hammal@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.9

**Abstract.** This paper aims to provide a detailed description and analysis of the Purim customs that were practiced among the Karaite communities in the Crimea during the first half of the nineteenth century. The paper contains two interrelated parts. In the first part, the paper presents an overview of the legal and liturgical sources that outline the traditional approach to Purim in Karaite Judaism. It focuses on the folk customs of the feast within the Karaite community, known as *Ahavat Purim*, which involved prescribed charitable contributions accompanied by merry songs in honor of a benefactor and their family. Over time, these Purim songs developed into a separate genre of Karaite folklore known simply as *Ahavat*. The second part of the paper is a case study that examines the representation of the exemption of the Karaites of the Crimea from the military conscription law of 1827 in the public space of the Karaite community. This exemption was commemorated through a fast and a “Second Purim”. This unique example demonstrates the radically opposite reactions within the Karaite community to a significant political event in their history during the first half of the nineteenth century. The fasting day fell on Tishrei 29 and thus commemorated the promulgation of the military conscription law. A very detailed account on the introduction of the fast into the life of the Karaite community is contained in the clerical copy of the sermon on the Sabbath of Repentance written by R. Abraham Lutski. The “Second Purim” took the form of supplementary liturgy on the Sabbath of *Ki tissa* weekly portion. Its purpose was to celebrate the successful return of a Karaite delegation from St. Petersburg. The major objective of a new feast was to convey to the Karaite layman an information on drastic changes in the power structure of the Karaite communities in the Crimea and

in the relations with Russian authorities through the liturgy as a channel of the traditional culture.

**Keywords:** *Purim, Second Purim, Crimea, Karaites, folklore, collective memory*

### References

- Gammal, M., 2015, *Karaimy i imperiia: osvobozhdenie karaimov ot rekrutskoi povinnosti 1827 goda* [Karaites and the Empire: liberation of Karaites from military conscription in 1827]. *Izrail Izrail' Drevnii i Novyi* [Ancient and Modern Israel], ed. A. Kovelman, 143–165. Moscow, Indrik, 223.
- Frank, D., 2003, *Karaite Prayer and Liturgy. Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, ed. M. Polliack, 559–590. Leiden, Boston, Brill, 981.
- Miller, P., 1993, *Karaite Separatism in Nineteenth-century Russia: Joseph Solomon Lutski's Epistle of Israel's Deliverance*. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 225.
- Wechsler, M., 2008, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben Eli the Karaite on the Book of Esther*. Leiden, Boston, Brill, 444.
- Yerushalmi, Y. H., 1982, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle, London, University of Washington Press, 144.

*Статья поступила в редакцию 19 июня 2023 г.*

## **Эсхатологический мотив «спасенные на бревне / камне»: структура и мифологические корни**

**Сергей Викторович Алпатов**

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,  
Москва, Россия  
Доктор филологических наук, доцент

ORCID: 0000-0003-2525-0287

Филологический факультет

Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова  
119991, г. Москва, Ленинские горы, ГСП-1,

МГУ имени М. В. Ломоносова,

1-й корпус гуманитарных факультетов

Тел.: +7 (495) 939-32-77, Fax: +7 (495) 939-55-96

E-mail: contact@philol.msu.ru

Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия»

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.10

**Аннотация.** Мотив «спасенные при конце света помещаются на единственном бревне / камне» занимает в ряду эсхатологических топосов народов Евразии особое место, определяемое методами структурно-типологического и историко-культурного анализа. Привлекаемый полижанровый материал позволяет обосновать гипотезу о системном сходстве мотивов традиционной эсхатологии и этиологии, обусловленном представлениями о циклической природе космических и социальных процессов, в ходе которых вселенский механизм возвращается к началу следующего круга времен, воспроизводящему в свою очередь модель первотворения. Выявленный структурный изоморфизм эсхатологических и этиологических текстов о спасении на дереве или камне / происхождении из дерева или камня побуждает реконструировать в качестве исконной семантики исследуемого мотивного комплекса уверенность в возобновле-

нии биологической и социальной жизни при минимальных ресурсах прежнего бытия, тогда как эсхатология «осевого времени» и последующих эпох интерпретирует формулу «уцелевшие при конце света уместятся на одном бревне / камне» как трагическую констатацию необратимого угасания человеческой цивилизации.

**Ключевые слова:** *эсхатология, мотив, камень, бревно, фольклор Евразии*

Народные эсхатологические легенды характеризуются компактным набором стереотипных мотивов и образов со свернутой семантической структурой, достаиваемой до полноценного истолкования в зависимости от прагматического контекста. Базовый когнитивный механизм эсхатологического пророчества предполагает соотнесение «пророком» и его аудиторией симптоматических черт деградирующей современности с прецедентными феноменами апокалиптических текстов, с одной стороны, и паттернами космологических текстов, изображающих вселенную в эпоху расцвета, с другой стороны. К герменевтическим задачам, решаемым самими носителями традиции, для исследователя народной эсхатологии добавляется проблема характеристики структуры мотивов с точки зрения их синхронных (ареальных, этнокультурных и социокультурных) версий, а также стадийальных (мифопоэтических, «осевых» и современных) слоев семантики.

Из всего комплекса традиционных апокалиптических мотивов<sup>1</sup> объектом настоящего исследования стал топос малого числа уцелевших после глобальной катастрофы и их концентрации на бревне либо камне, имеющий библейские (третья книга Ездры) и апокрифические (вторая книга Сивиллы) корни: спасется малое число праведников, десяток горожан / двое поселян скроются в «густых рощах и расселинах скал» [Бессонов 2014, 283–284]. Детализация образности по фольклорным вариантам формулы зависит от особенностей картины мира носителей той или иной этнокультурной традиции.

<sup>1</sup> Потоп, голод, болезни, войны, «будут летать стальные птицы», «вся земля будет проводами опутана» и др. [см. подробнее: Громов 2003].

...В последней войне уцелеют 18 русских и 18 нерусских, сядут на одно бревно и заключат мир;

вояк только на семисаженном бревне останется;

только горсточка для разведения и останется;

тех, кто не поклонится антихристу, их немного останется, человек десять... от них начнется новый род человеческий;

Адам и Ева-то были... давно-то давно, на семисаженном древе осталось токо людей... литва-то вот, война-то... – давным-давно эта страна началась, это вот начали жить с того, с Евы-то [Бессонов 2014, 284–292].

Приведенные выше варианты реализации исследуемого топоса преимущественно охватывают Русский Север и Северо-Запад<sup>2</sup>, регулярно фиксируются в Архангельской, Вологодской, Кировской, Ленинградской, Псковской областях. Существенно, что в микролокальном контексте эсхатологические универсалии привязываются к знаковому объекту природного ландшафта.

В Конёве, говорят, где-то там есть такой камень, что вот как бы лошадь. Он всё обрастает, обрастает, говорят: этот камень в землю уйдёт – и век кончится.

Говорят, какой-то там камень есть в реке ли, где ли, что вот если дойдёт такое время, что камень из воды оголится – значит, конец света будет.

И всё вот старики говорили: вот будет война, пойдёт с севера война – и вот этот Конь восстанет, и вот он остановит войну, что туда дальше она не пойдёт.

<sup>2</sup> Ср. финские параллели: «D 1451 *Пророк конца света* – Киховаухконен, Ряттякитти – предсказывает последний бой, решающую битву – происходит кровавая война – ствол в пять саженой длиной, балки плавают в крови – кровь по колено – мужчины переводятся – женщины целуют следы ног мужчин – все оставшиеся мужчины помещаются на одном единственном бревне» [Симонсуури].

У Архангела – вот ещё в революцию – там есть камень такой: вот дойдёт японец до этого святого камня, что, мол, всё – и война кончится.

Ёктыша-река через Конёво-то пробегает. На этой речке-то где-то Конь. Ну, раньше ходила, как их, легенда, что будет всемирная война, дак дойдёт до этого, до этого-то Коня-то дойдёт, и останется сколько там человек... чего-то, уместятся на одно дерево – всего солдат. Остальные все погибнут.

Старики говорили, что как останется семь солдат в Конёве, всех нас уничтожит. Какие-то солдаты сядут, семь штук, на бревне.

Будет такая война, всё нам говорили, что вот будет война дак война, останется так мало людей, что поместятся на этом камне.

У нас там есть за Каргополем, Конёво называется. Вот там есть такой камень большой. И вот на этом вот Конёве соберётся вся сила на семисажённом бревне, и больше никого не останется [Каргополье, 55–57].

Примечательно, как локальный каргопольский корпус эсхатологических мотивов варьирует образные мотивировки универсальной темы «апокалипсис завершится у центра мира»: камень зарастет (пуп земли исчезнет, время остановится) / камень оголится (преграда станет на пути потопа, хаос остановится) / «конь восстанет» (вынесет «всадников» из пучины)<sup>3</sup> / «вся сила» поместится на камне либо бревне (уцелевшие соберутся у «латыря-камня», «мирового древа»).

Этнокультурная специфика локальных версий эсхатологических топосов становится доступной для контрастного анализа на корпусе евразийских параллелей, собранных в указателе Ю. Е. Березкина<sup>4</sup> под рубриками *С7 Потоп: разрушенная преграда* и *С9 Бог помогает пережить катастрофу*, демонстрирующими

<sup>3</sup> Ср. «Как конец света придёт, надо успеть вскочить на Конь-камень; кто успеет, тот жив после конца света останется» [Шевелев 1990, 137–138].

<sup>4</sup> См.: Березкин, Дувакин.

изоморфизм эсхатологических и этиологических мотивов с ключевыми реалиями камень (гора) и бревно (ствол).

Во время потопа двадцать супружеских пар (животных-первопредков) спасаются на горе (Северные Анды. Юпа).

Птица в короне из солнечных лучей объявила, что будет потоп; велела праведнику, заживавшему в честь солнца огонь, построить дом на горе; после потопа явилась во сне, сказала, что будет столько детей, сколько плодов на пендаре; утром дерево покрылось младенцами, сосущими молоко из множества сосков (Южная Венесуэла. Пиароа).

Брат с сестрой спаслись от потопа кипятка; сестра родила белый камень, он вырос, в нем оказалось четверо младенцев. Из-за землетрясения горячие воды затопили землю; в деревянной ступке спаслись брат и сестра; сестра родила камень, тот распух, из него вышли две пары детей (Филиппины. Ифугао).

Будет потоп; старшие пары делают сундук из золота, серебра, бронзы, железа; младшая – деревянный; дождь заливает землю потопом, деревянный сундук всплывает, другие тонут; духи стрелами пробивают стоки водам; опускаясь, ковчег задерживается на сосне, каштане, бамбуке. В выдолбленном бревне спасся первопредок Du-mu (Китай, Таиланд. Мяо, Лоло).

Нарост на небесном дереве отломился и упал в реку, из него возникла женщина, приплыла к морю в лодке из листа баньяна, там сошлась с мужчиной, возникшим под действием волн из плававшего бревна. Мертвых хоронили в живом выдолбленном дереве так, чтобы выемка закрылась и заросла; в 1933 г. в Брунее было найдено дерево с тремя костяками внутри (Индонезия, Малайзия, Бруней).

В традиционном мировоззрении значительного числа народов Евразии камень рассматривается как сакральный объект, хранящий экзистенциальные ресурсы рода, дающий жизнь каждому его

представителю<sup>5</sup> и обратно аккумулирующий жизненную силу по истечении положенного срока; в ряде эпических сюжетов скала предстает сперва материнской утробой, а затем гробом героя, «будто по мерке его спины сделанным» [Кызласов 1982; Демиденко 1987; Денисова 2009; Бурнаков 2013; Неклюдов 2020]. Скандинавские мифы помещают пару людей Лив и Ливтрасир после гибели мира на ствол мирового дерева, маркируя сердцевину мирового дерева одновременно как «угодьё» и источник «гнили», так что «космический ясень – мировая ось, источник изобилия, оказывается и символом конечности мира» [Белова, Петрухин 2008, 70].

Перераспределение акцента с образа первокамня / перводрева на смежные аспекты пролиферации космоса характеризует финский миф о возникновении вселенной из яйца, отложенного уткой на колено Вяйнямёйнена, который плавает по морю, как еловое бревно [Петрухин 2005, 65]. С мотивом разбивания яйца / дерева / камня / земной тверди («расшиби, государь, камень в море, дуб в поле»), изоморфным рассечению жертвы в ритуале и рассечению тела первочеловека в мифах творения, тесно ассоциированы формулы выпускания из разомкнутой земли растений, из-под камня – рыб и животных в заговорах и заклинательных текстах весеннего календарного цикла [Шиндин 1989, 82]. В том же ряду находится сюжет русской легендарной сказки СУС –795\*\* *Червячки под камнем*<sup>6</sup>, принадлежащей христианизированной традиции и переносящей акцент с циклических космических процессов на промыслительные действия сакрального агента: Бог велит взять душу матери новорожденных близнецов, демонстрируя маловерному ангелу червячков под камнем, не оставленных без попечения.

Значимым семантическим компонентом обсуждаемого мотивного комплекса являются поверья о том, что при начале мира возникают великаны<sup>7</sup>, люди занимают середину мировой истории, а в последние времена останутся недоростки<sup>8</sup>. Тем самым универсаль-

<sup>5</sup> Ср.: «Помимо Неба и родовых камней, откуда могли происходить души новорожденных, эмбриональными центрами являлись *Ымай тас* (букв. камень Умай), *Ымай хазың тағ* (букв. гора березы Умай)» [Бурнаков 2013, 270].

<sup>6</sup> СУС, 200.

<sup>7</sup> О великанах в контексте первых этапов творения мира, горного ландшафта, мирового дерева см.: Шиндин 1989, 80.

<sup>8</sup> См. разделы указателя Ю. Е. Березкина Е5В. *Первопредки из нижнего мира*, F14. *Сын камня*, С38. *Скоро появятся люди*, I87Е. *Карлики после людей*.

ная идея конца света как исчерпания космических (природных, социальных, моральных и т.д.) ресурсов имеет системный «антропометрический» аспект: последние обитатели вселенной – карлики / число уцелевших будет мизерным.

Суммируя сказанное, отметим прежде всего, что сходство мотивов традиционной эсхатологии и этиологии обусловлено универсальными представлениями о циклическом принципе работы вселенского механизма, обновляющего обветшавший мир по модели первотворения в начале очередного круга времен. Выявленный структурный изоморфизм эсхатологических текстов о спасении на дереве (камне) и этиологических легенд о происхождении из дерева (камня) побуждает реконструировать в качестве исходной мифопоэтической семантики исследуемого мотивного комплекса уверенность в возобновлении биологической и социальной жизни из остатков прежнего бытия, тогда как эсхатология «осевого времени» и последующих эпох интерпретирует формулу «уцелевшие при конце света уместятся на одном бревне / камне» как трагическую констатацию необратимого угасания человеческой цивилизации.

### Литература и источники

- Белова, Петрухин 2008 – Белова О. В., Петрухин В. Я. Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии. М.: Наука, 2008. 280 с.
- Березкин, Дувакин – Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения: 20.03.2023).
- Бессонов 2014 – Бессонов И. А. Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014. 336 с.
- Бурнаков 2013 – Бурнаков В. А. Камень в мировоззрении хакасов (конец XIX – XX век) // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: История, филология. 2013. Т. 12. Вып. 7. С. 265–275.
- Громов 2003 – Громов Д. В. Фольклорные тексты о «ранешней» Библии // Живая старина. 2003. № 1. С. 42–44.
- Демиденко 1987 – Демиденко Е. Л. Значение и функция общенародного образа камня // Русский фольклор. Т. 24. Этнографические истоки фольклорных явлений / под ред. В. И. Ереминой (отв. ред.) и др. Л.: Наука, 1987. С. 85–98.

- Денисова 2009 – *Денисова И. М.* Образы острова и камня в русской фольклорной традиции: поиски семантических истоков // Этнографическое обозрение. 2009. № 5. С. 76–92.
- Каргополье – Каргополье: Фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / сост. М. Д. Алексеевский, В. А. Комарова, Е. А. Литвин, А. Б. Мороз, Н. В. Петров. М.: ОГИ, 2009. 544 с.
- Кызласов 1982 – *Кызласов И. Л.* Гора – прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография. 1982. № 2. С. 83–92.
- Неклюдов 2020 – *Неклюдов С. Ю.* Логика семантических трансформаций: «стрела пастуха» и «рождение из камня» // «Нарты» и другие устные традиции. Сборник в честь 60-летия Зураба Джапуа / ред.-сост. С. О. Хаджим, Н. С. Барциц. Сухум: Абгосиздат, 2020. С. 21–39.
- Петрухин 2005 – *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига, 2005. 463 с.
- Симонсуури – *Симонсуури Л.* Указатель мотивов финской мифологической прозы. <https://www.ruthenia.ru/folklore/simonsuuri/> (дата обращения: 20.03.2023).
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 436 с.
- Шевелев 1990 – *Шевелев В. В.* Культ камней в Каргопольском крае // Европейский Север: История и современность. Тез. докл. Всерос. науч. конф. / отв. ред. А. И. Афанасьева, Н. А. Кораблев, Л. В. Суни. Петрозаводск: Карельский науч. центр АН СССР, 1990. С. 136–138.
- Шиндин 1989 – *Шиндин С. Г.* Миф о сотворении мира и русские заговоры // Известия АН Латвийской ССР. 1989. № 10. С. 77–85.

## Eschatological Motif “Saved on the Log / Stone”: Structure and Mythological Roots

### Sergey Alpatov

Lomonosov Moscow State University  
Moscow, Russia  
DSc in Philology, Associate Professor

ORCID: 0000-0003-2525-0287

Philological Faculty of the Lomonosov Moscow State University  
1st corp. of Humanitarian Faculties, Leninskie Gory,  
Moscow, GSP-1, 119991, Russia  
Tel.: +7 (495) 939-32-77, Fax: +7 (495) 939-55-96  
E-mail: [contact@philol.msu.ru](mailto:contact@philol.msu.ru)

The research was carried out with the support of the Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow State University “Preservation of the world cultural and historical heritage”

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.10

**Abstract.** The popular motif “People saved at the end of the time find room on a single log / stone” occupies among the Eurasian eschatological topoi a special place determined by the methods of structural-typological and historical-cultural analysis. The polygenre material allows us to support the hypothesis of the principle similarity between the traditional eschatological and etiological motives based on idea of the cyclic nature of cosmic and social processes. The revealed isomorphism of the plots about salvation on a tree (stone) / emergence from a tree (stone) help us to reconstruct the fundamental semantics of the complex – confidence in the resumption of biological and social life even by minimal resources. At the same time the eschatology of the “axial” period interprets the formula “Survivors will fit on one log / stone” as a tragic statement of the irreversible extinction of human civilization.

**Keywords:** *eschatology, motive, stone, log, folklore traditions of Eurasia*

## References

- Belova, O. V., and V. Ya. Petrukhin, 2008, *Fol'klor i knizhnost': Mif i istoricheskie realii* [Folklore and Literature: Myth and Historical Realities]. Moscow, Nauka, 280.
- Bessonov, I. A., 2014, *Russkaia narodnaia eskhatologiya: istoriia i sovremennost'* [Russian folk eschatology: history and modernity]. Moscow, Gnozis, 336.
- Burnakov, V. A., 2013, *Kamen' v mirovozzrenii khakasov (konets 19 – 20 vek)* [A stone in the worldview of the Khakass (end of the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> centuries)]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriia, filologiya*, 12, 265–275.
- Gromov, D.V., 2003, *Fol'klornye teksty o “raneshnei” Biblii* [Folk texts about the “old” Bible]. *Zhivaia starina*, 1, 42–44.
- Demidenko, E. L., 1987, *Znachenie i funktsiia obshchepol'klornogo obraza kamnia* [The meaning and function of the general folklore image of the stone]. *Russkii fol'klor. 24, Etnograficheskie istoki fol'klornykh iavlenii* [Russian folklore. Ethnographic origins of folklore phenomena], ed. V. I. Eremina, 85–98. Leningrad, Nauka, 224.

- Denisova, I. M., 2009, *Obrazy ostrova i kamnia v russkoi fol'klornoj traditsii: poiski semanticheskikh istokov* [Images of an island and a stone in the Russian folklore tradition: the search for semantic origins]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 5, 76–92.
- Kyzlasov, I. L., 1982, Gora – praroditel'nitsa v fol'klоре khakasov [Mountain – the progenitor in the folklore of the Khakas]. *Sovetskaia etnografiia*, 2, 83–92.
- Nekliudov, S. Iu., 2020, Logika semanticheskikh transformatsii: “strela pastukha” i “rozhdienie iz kamnia” [Logic of Semantic Transformations: “Shepherd’s Arrow” and “Birth from Stone”]. “Narty” i drugie ustnye traditsii. *Sbornik v chest' 60-letiiia Zuraba Dzhapua* [“Narts” and other oral traditions. Collection in honor of the 60<sup>th</sup> anniversary of Zurab Dzhapua], eds. S. O. Khadzhim and N. S. Bartsits, 21–39, Sukhum: Abgosizdat, 576.
- Shevelev, V. V., 1990, Kul't kamnei v Kargopol'skom krae [The cult of stones in the Kargopol region]. *Evropeiskii Sever: Istorii i sovremennost'* [European North: history and modernity], eds. A. I. Afanas'eva, N. A. Korablev and L. V. Suni, 136–138. Petrozavodsk, Karelskii nauch. tsentr AN SSSR, 166.
- Shindin, S. G., 1989, Mif o sotvorenii mira i russkie zagovory [The myth of the creation of the world and Russian spells]. *Izvestiia AN LatviiSSR*, 10, 77–85.

*Статья поступила в редакцию 22 марта 2023 г.*

## Причины и предзнаменования конца света в греческих народных эсхатологических легендах

**Оксана Владимировна Чёха**

Институт славяноведения РАН,

Москва, Россия

Кандидат филологических наук, научный сотрудник

ORCID: 0000-0003-0128-0027

Отдел этнолингвистики и фольклора

Института славяноведения РАН

119334, г. Москва, Ленинский проспект, 32 А

Тел.: +7 (495) 938-17-80, Fax: +7 (495) 938-00-96

E-mail: tchoekha@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.11

**Аннотация.** В статье приводится обзор новогреческих народных эсхатологических легенд, восходящих к древнегреческому мифу о пяти человеческих веках – золотом, серебряном, бронзовом, героическом и железном, а также рассматривается механизм создания новых текстов в рамках новогреческой фольклорной традиции. Материалом для исследования послужили записи из собрания Архива рукописей Центра греческого фольклора (АХКЕЛ) в Афинах, а также ряд текстов из изданного Н. Политисом сборника «Легенды». Все тексты публикуются на русском языке впервые. В новогреческой фольклорной традиции конец света представляется возвращением к состоянию изначального хаоса с последующей гибелью всех людей. Причиной этой катастрофы станет нравственное падение человека, которое ознаменуется его физическим вырождением (последние люди будут карликами, срок их жизни сократится до десяти лет и т.п.), а также нарушением природных законов (животные и птицы начнут говорить не своими голосами, на небе перестанет появляться радуга и т.д.). Ряд рассматриваемых текстов представляет собой трансформацию общеизвестного древнегреческого мифа, другие созданы на основе существующих этиологических легенд. При этом последние изображают знаменения наступления последних дней как фантастические явления, вследствие чего и сам конец света предстает нереальным событием.

**Ключевые слова:** *новогреческий фольклор, эсхатологические легенды, золотой век*

В периоды больших социальных потрясений и кризисов, когда человек особенно отчетливо ощущает собственную уязвимость в меняющемся мире, актуализируются и получают широкое распространение представления о наступлении «конца истории». Применительно к европейским традициям источниками подобных представлений служит прежде всего библейская литература (Откровение Иоанна Богослова, Книга пророка Даниила и др.) и разнообразные прогностические апокрифические тексты, восходящие еще к эпохе Средневековья, а кроме того, дохристианские языческие сюжеты (например, германо-скандинавское пророчество о Рагнарёке). Комплекс мотивов и типы сюжетных схем таких легенд становились предметом научных исследований, в том числе и российских ученых [см. из последних: Ахметова 2010; Panchenko 2001; Stepanov 2020], и, как правило, включают в себя рассказы о пришествии Антихриста и знамениях «последних времен», например, природных катаклизмах (землетрясениях, засухе, солнечных и о лунных затмениях и пр.), падении человеческих нравов (невиданные войны и убийства), появлении фантастических или демонических существ (железных птиц, русалок) и т.д. [Белова 2012]. Новогреческая фольклорная эсхатология на этом фоне стоит особняком, хотя отдельные ее элементы сходны со славянскими (например, рассказы о физическом вырождении людей, о чем речь пойдет ниже). Главное отличие заключается в том, что, являясь наследницей древнегреческой традиции, она ориентируется главным образом на нее.

Древнегреческие эсхатологические мифы содержат представления о космических циклах гибели и обновления мира – о сменяющих друг друга пяти веках (золотом, серебряном, медном, героическом и железном), упоминаемых уже Гесиодом в «Трудах и днях» (106–201). Сходные представления о циклах в истории народов, о смене веков, соответствующей падению ценности металла, которым их обозначают, находят и в древнейшей индийской и иранской мифологии, с той лишь разницей, что между медным и желез-

ным веком Гесиод поместил век героев, без которого в греческой мифологии образовалась бы заметная пустота [Ярхо 2001, 3].

Миф о пяти земных веках с течением времени претерпел определенную трансформацию, однако продолжил свое существование в народных легендах современных греков, которые отчасти упростили его, отчасти обогатили его новыми деталями и подробностями. При этом в новогреческой фольклорной традиции конец света не представляется абсолютным концом, скорее – возвращением к состоянию изначального хаоса, когда разделенные небо и земля (море) вновь соединятся, разрушив тем самым срединный мир, где обитают люди. Об этом, например, рассказывается в легенде, различные варианты которой записывались на Пелопоннесе и на Кипре.

Όταν ήσαν κολλητά ο Ούρανός και ή Γη, έπειδή ήταν μεγάλη ή στενωχωρία και δέν ήμποροΰσαν πλέον να υποφέρουν, έσυμφώνησαν ο Θεός και ή Θάλασσα να δώσουν ο ένας τοΰ άλλου κλωτσιάις, όσο ποΰ να λάβη ο Ούρανός τo ύψος και ή Θάλασσα τo βάθος ποΰ έχρειάζονταν. Πρώτος έκλώτσησε και ο Ούρανός και ή Θάλασσα έγινε βαθύτερη· έκλώτσησε και ή Θάλασσα και ο Ούρανός ύψώθη άρκετά, άλλ' έπειδή έχρειάζετο περισσότερο ύψος, έκλώτσησε άλλη μιá φορά τή Θάλασσα. Αυτή όμως έφθόνησε τo Θεό και ήθελε να έχη περισσότερο βάθος από τo ύψος τοΰ Ούρανοΰ δια να ήναι καλύτερη· για τοΰτο δέν έκλώτσησε και αυτή, κατά τήν συμφωνία. Ο Ούρανός παραπονέθη 'ς τo Θεό, και ο Θεός έθύμωσε και για να παιδέψη τή θάλασσα για τήν περιφάνεια της, τήν έχάλινωσε με τρείς τρίχες από όρα άλόγου. Από τότε μουγκρίζει ή θάλασσα και φοβερίζει τόν Ούρανό, αλλά δέν μπορεΰ να σπάση τo χαλινάρι. Μερικοί όμως λένε, πώς κατάρθωσε ως τα τώρα να κόψη τοΰς

Некогда Небо с Землей были слиты воедино и оттого было им очень тесно. Они не могли больше этого выносить, и тогда Бог с Морем договорились оттолкнуться друг от друга, чтобы Небо получило высоту, а Море глубину, которая была им так нужна. Первым толкнуло Небо – и Море стало глубже, толкнуло Море – Небо стало выше, но так как оно нуждалось еще в большей высоте, то подтолкнуло Море еще разок. Однако Море позавидовало Богу и возжелало, чтобы его глубина была больше небесной высоты, чтобы превзойти его; поэтому оно в нарушение договора не стало подталкивать Небо вверх [второй раз]. Небо пожаловалось Богу, а тот разгневался и проучил море за его высокомерие, связал его тремя волосками из конского хвоста. С той поры Море ревет, грозит Небу, но не может порвать узду. Некоторые рассказывают, что к настоящему времени оно уже порвало два волоска и только один его

δύο τρίχες, καὶ μόνο μία τὴ βαστᾶ. Ἄν κόψη καὶ αὐτὴ θὰ ξαπολυθῆ καὶ θὰ πνίξῃ ὅλη τὴν οἰκουμένην.

удерживает. Если порвет и его, то вырвется на свободу и тогда затопит весь свет (Пелопоннес, Аттика, Кипр) [Πολίτης 1965, 122–123].

В приведенном примере в роли разрушителя света выступает море, которое из-за своего тщеславия и строптивости в буквальном смысле срывается с узды. Однако, согласно наиболее распространенным верованиям, виновниками катастрофы станут люди, постепенно теряющие свою нравственную чистоту, «стыд» (ντροπή), как об этом говорится в записи из Флорины.

Ἔχομεν ἓνα φυτό με ἄσπρο ἄνθος του. Εἰς το μέσον του ἄνθους ὑπάρχει μια μαυρίλα. Πάλια ἡ μαυρίλα αὐτὴ ἦταν μεγάλη σαν ἓνα τάλληρον. Τότε ο κόσμος εἶχε ντροπή μεγάλη. Μετά ὁμως ἄρχισε να μικραίνει ἡ μαυρίλα αὐτὴ καὶ να χάνεται ἡ ντροπὴ ἀπὸ τον κόσμον. Τώρα ἡ μαυρίλα αὐτὴ εἶναι πολὺ μικρὴ, διότι λίγη ντροπὴ ἔχει ο κόσμος καὶ ὅταν θα σβύση τελείως, θα πάνσουν οἱ ἄθρωποι να εντρέπωνται.

Есть у нас одно растение с белым цветком. В сердцевине цветка черное пятно. Раньше оно было большое, размером с монету [диаметром в 27,5 мм], тогда люди были очень совестливые. Только постепенно стало уменьшаться это пятнышко, и стыд стал исчезать из мира. Теперь пятно крошечное, потому что совсем мало у людей стыда. Когда же совсем исчезнет оно, потеряют люди стыд, наступит конец света (Флорина) [ΑΧΚΕΛ, Χφ. 2894, 333–334].

В свете подобной этической оценки мировой катастрофы особое звучание приобретают новогреческие поговорки типа: «Из-за грамотных пропадет мир» (Π'τες γραμματισμένες θα χαλάσ' ο κόσμος) (Адриануполи, Козани) [ΑΧΚΕΛ, Χφ. 180, 131, 150], или: «Мир рухнет из-за образованных» (Κόσμος ἀπ' γραμματισμένι ἂ χαλάσ') (Малая Азия) [Δεληγιάννης 1938, 361], которые именно ученым грамотеям и чиновникам отводят роль тех, кто приближает конец света, противопоставляя их «простым», «неграмотным», но близким к природе крестьянам. Нравственное падение последних людей будет сопровождаться их физической немощью и коротким сроком жизни. Так, они будут жить всего лишь десять лет и страдать от болезней.

Οι τέσσαρες αἰώνες του κόσμου καὶ ἐν τῇ πατρίδι μου δια τοῦτο λέγουν ὅτι ἦτο καιρὸς κατὰ τον ὁποῖον οἱ

Четыре века есть у мира. На моей родине по этому поводу говорят, что был век, когда люди не болели,

άνθρωποι δεν ασθενούν, έχων χίλια έτη και οτι ο ουρανός ήτο τόσον χαμηλός ώστε οι βόες έλειχον αυτόν δια της γλώσσης των. Κατόπιν ενέκα των αμαρτιών των ανθρώπων ο ουρανός υψώθη, εγενήθησαν αι νόσοι. Θα έλθη δε καιρός, καθ' ον οι άνθρωποι θα ζώσι μόνον δέκα έτη και η γη θα παύση δίδουσα καρπούς και χόρτα.

жили сто лет, и небо тогда висело так низко, что быки лизали его своими языками. Потом из-за людских грехов небо поднялось, появились болезни. Наступит время, когда люди будут жить всего десять лет и земля перестанет родить плоды и траву (Адрианополь, соврем. тур. Эдирне) [АХКЕЛ, Хф. 180, 145].

В отличие от первых людей, мифических силачей-великанов, про которых в Эпире, например, рассказывали, что они доставали головой до неба, не нуждались в мостах, потому что легко перескакивали через реки, и, обитая на соседних горах, не спускались с них, обмениваясь товарами с соседями при помощи вытянутых рук [Πολίτης 1904, 729], последние жители земли вырождаются в карликов, которым стебли нута, достигающие в высоту 70 сантиметров, будут казаться настоящими деревьями.

Τοῦ παλιοῦ καιροῦ οἱ ἄνθρωποι δὲν ἦτανε σὰν τοοῖ σημερνοῖ, ἦτανε ἀντρειωμένοι, κ' ἐμποροῦσαν νὰ σηκώσουνε μὲ τό να τους χέρι αὐτὸ τὸ χάλαιο, καὶ νὰ τονε σβουρίξη νὰ πάη ὡς που θεωρεῖ τὸ μάτι σου. Ἦ ἄνθρωπότη, παιδί μου, ἀχάμνησε ἡ συχωρεμένη ἡ λαλά μου μοῦ λέενε τὸ πῶς θὲ νᾶρθη ἕνας καιρὸς νὰ γίνουνα οἱ ἄνθρωποι τόσο μικροί, ποῦ νὰ ἀνεβαίνουνε ᾿ς τὴ ροβίθια νὰ τινάζουν τὰ ροβίθια.

В стародавние времена люди были не то что теперешние, были силачи, могли одной рукой поднять валун и так его закрутить, что полетел бы он и скрылся из виду. Род людской, дорогой мой, испортился; покойная моя бабушка говорила, что наступит время, когда люди так измельчают, что будут забираться на стебель турецкого гороха [Cicer arietinum, нут, длина стебля которого достигает 20–70 см, – прим. автора], чтобы натрясти себе бобов (Наксос) [Πολίτης 1965, 54].

Сходным образом на Крите записаны рассказы о том, что ростом последние люди будут в пядь [σπιθαμή = 231 мм] и будут нуждаться в рычагах, чтобы перекачать куриное яйцо [АХКЕЛ, Хф. 895, 614–615].

Помимо физического вырождения людей предвестниками конца света станут природные аномалии – редкие атмосферные явле-

ния (например, отсутствие на небе радуги) или противоестественное поведение животных и птиц.

Όταν τέλειωσ' ο κατακλυσμός, είδ' ο Θεός τα πτώματα των ανθρώπων και των ζώων να κυλούν στα β'νά και λυπήθηκε, που τα χε φτειάξ' αυτός. Κ' ήδωσε στο Νάε σαν όρκο το ουράνιο τόξο. Όσο βγαίν' αυτό δε θα γίν' άλλος κατακλυσμός. Αν κάν' πέντε χρόνια να βγει θα γίν' η συντέλεια του κόσμου.

Когда после Всемирного потопа Бог увидел выброшенные [водой] на горы человеческие тела и трупы животных, он опечалился из-за того, что собственными руками сотворил такое. И дал Ною в качестве клятвы [того, что подобного не повторится] радугу. До тех пор, пока появляется она на небе, не случится нового Потопа. Но если в течение пяти лет не будет [радуги], тогда наступит конец света (о. Тинос) [Φλωράκης 1971, 437].

Δεκοχτούρα – πτηνόν κ' ο εδόθη το όνομα εκ της φωνής. Όταν φωνάζη λέγουν δεκαννεά ου χαλάση ο κόσμος.

Горлица – птица, которая получила свое имя из-за того, что кричит «восемнадцать». Когда она прокричит «девятнадцать», тогда настанет конец света (о. Сими, Додеканеса) [ΑΧΚΕΛ, Χφ. 146, 74].

Το βόδι φωνάζει μά-μά-μά. Όταν θα φωνάξη μάννα τότες θα χαλάση ο κόσμος και θα γίνη η Δευτέρα παρουσία.

Бык мычит «ма-ма-ма». Когда же он проговорит «мама», тогда погибнет мир и случится Второе пришествие (о. Лерос) [ΑΧΚΕΛ, Χφ. 2279].

Приведенные примеры напрямую указывают на источник происхождения текстов о знамениях, предвещающих конец света (этиологические легенды о возникновении животных и природных явлений), а также на механизм их образования – «закольцовывание сюжета» легенды (по выражению О. В. Беловой [Белова 2004, 17]), когда событие, произошедшее в начале человеческой истории, знаменует и ее конец. Так, в легенде с Тиноса появление радуги связывается с наступлением нового века в жизни людей (возрождение их после Потопа), когда же она пропадет на пять лет, человеческий род погибнет.

Если библейский сюжет о радуге известен широко и не требует комментария, то сообщения о горлице и быках нуждаются в допол-

нительных пояснениях. Так, новогреческое название горлицы, δεκαοχτούρα (букв.: «та, которая повторяет “восемнадцать”»), мотивированное криком птицы, в котором слышат слово δεκαοχτώ (восемнадцать), связывается с легендой о несчастной бесправной женщине (сироте, младшей невестке и проч.), обращенной в птицу.

У одной сиротки была злобная мачеха. Как-то раз месили тесто, и та отправила падчерицу отнести хлеба в печь. Всего было восемнадцать хлебов. Когда хлеб испекся, и девочка принесла его из пекарни, мачеха обвинила ее, что будто бы она один хлеб съела по дороге, будто бы хлебов было девятнадцать, а принесла она восемнадцать. Бедная девочка говорила, что хлебов было восемнадцать, а эта собака и слушать ничего не хотела и устроила ей взбучку за тот хлеб, который она якобы потеряла. [Видя] такую несправедливость, девочка взмолилась Богу, чтобы тот спас ее, и Бог превратил ее в горлицу (δεκαοχτούρα). Потому и кричит она всегда «Восемнадцать» (δεκαοχτώ), что значит «восемнадцать было хлебов, а не девятнадцать» [Πολίτης 1965, 189–190].

Если сравнить эту легенду с текстом «приметы» о наступлении конца света («Когда горлица прокричит “девятнадцать”, тогда настанет конец света»), то можно предложить следующее истолкование – мир пропадет лишь тогда, когда птица обратно превратится в женщину и к ней вернется человеческая речь.

Мотив о быке, способном произнести слово «мама», также встречается в фольклорных представлениях о мире в начале творения.

В старые времена Бог [=Небо] находился совсем близко к земле, так что животные видели его и терлись об него головами. Быки, те даже царапали его [рогами], поэтому теперь, когда хотят сказать, что что-то происходило давным-давно, говорят: «В те времена, когда быки царапали Бога». Некоторые даже верят, что, если бык успевал так сделать трижды, он мог произнести «мама» [Πολίτης 1965, 123].

Поскольку небо поднялось и больше не предоставляет быкам подобной возможности, те не способны издать никаких звуков, кроме мычания. Соответственно, единственным условием наступ-

пленения конца света является возвращение ко временам творения, когда небо вновь низко повиснет над землей и бык сможет задеть его рогом.

Интересно знать, насколько реалистичным такое возвращение к началу человеческой истории представляется самим носителям традиционной культуры. Надо полагать, что они не считают это возможным и умышленно прибегают к использованию этиологических легенд для того, чтобы создать заведомо невыполнимое условие для наступления последнего дня<sup>1</sup>. Прогностические тексты о конце света оказываются своеобразными обманками, которые преследуют одну цель – отсрочить или вовсе предотвратить катастрофу. Образные выражения «пока не наступит конец света» или «пока не пропадет мир» на самом деле означают «вечно» и «всегда», как, например, в сообщении с Крита о том, что жизнь будет продолжаться до тех пор, пока не соединятся верхушками сталактит и сталагмит в одной из пещер.

Στα Τοπόλια, στο σπήλιο της αγιάς Σοφιάς πιο βαθειά από το σταλαχτίτη του «κουτσοκεφαλισμένον δεσπότη», είναι άλλοι δύο, ένας σταλαχτίτης κι ένας σταλαγμίτης και λένε πως άμα σμίξουνε αυτοί οι δυο θα χαλάση ο κόσμος.

В Тополья, в глубине пещеры святой Софии, за сталактитом «обезглавленного владыки», есть еще два, сталактит и сталагмит: когда их верхушки соединятся, тогда наступит конец света (Крит) [АХКЕЛ, Хф. 1161 В, 76].

По своей функциональной направленности тексты, упоминающие о конце света, сходны с заговорами, в которых болезни разрешается прийти и мучить человека, но при условии, что до этого она пересчитает весь песок в морях, сгрызет все горы на земле и т.д., в результате чего формальное разрешение превращается в апотропейную формулу. Неудивительно потому, что именно до Второго пришествия обречены искупать свою вину великие грешники или томиться в заточении нечистые духи.

<sup>1</sup> Другой пример подобного невозможного условия – конец света случится в тот год, когда праздники Пасхи, Рождества и Успения Богородицы придется на воскресенье: «Если три главных годовых праздника Рождество, Пасха и 15 августа придется на воскресенье, то наступит так называемая клоповая Пасха (κώρυο – Πάσκα). Тогда, по народным суеверным представлениям, Создатель устроит конец света» (Крит) [АХКЕЛ, Хф. 895, 382].

Ο Κουδεδές κάτι ήκαμενε του Χριστού και του καταρήστηκενε να ζημέχρι τη συντέλεια του κόσμου. Φωνάζει και μιλεί και λέει μόνον: ακόμη, ακόμη, ακόμη; Και καά (δηλ.) ακόμη δεν βγαίνει η ψυχή μου.

[Один] дурачок чем-то обидел Христа, и [тот] проклял его, обрек на жизнь до конца света. Он кричит и повторяет одно и то же: «Всё ещё, всё ещё, всё ещё» и т.д., т.е.: «всё ещё не вышла из меня душа» (о. Наксос) [АХКЕЛ, Хф. 2303, 92].

Μια φορά ο Σολομών είχενε ένα δούλο. Τον εκαλοταίξε, τον εκαλοπότιζε κι αυτός ίδια πως τον εγλείφανε οι σκύλοι. Μιαν ημέρα τότε καλεί ο Σολομών και του λέει: “Μα δε μου λες, μωρέ, ίντα 'χεις κι είσαι σαν τον σκύλο [=πολύ αδύνατος]; Εγώ σε ταίζω, εγώ σε ποτίζω, ίντα γίνονται κειανά που τρως; – Ίντα, να σου λέω, αφεντικό; Ένας διάβολος έρχεται και μου βυζάνει το μικρό δαχτυλάκι μου και πίνει το αίμα μου και για κειονά δε θωρώ χαέρι”. Κάνει ο Σολομών μια βούλα, δίδει του τη και του λέει: “Πάρε τούτηνιέ τη βούλα κι ότινα 'ρθη να πιπίλιση το αίμα σου να του την πατήσης στο κούτελο”. Παίρνει ο δούλος τη βούλα. Την άλλην ημέρα, να το φίλο κι έρχεται κι αρχίζει και εβύζανε το δαχτυλάκι του κοπελιού. Βγάνει κι αυτό χωστά χωστά τη βούλα και του την πατεί στο κούτελο. Στένεται ο διάβολος σουζος [=ορθός και ακίνητος] ντελόγο. Πάει ο δούλος και φέρνει το Σολομών. Ο Σολομών βάνει το διάβολο και καλεί και όλους τσι άλλους διαβόλους. Πιάνει και γεμίζει έναν ασκί διαβόλους. Παίρνει τσις ύστερα κι επήγανε κι επουργεύγανε κι ήχτισε τα άγια των αγίων. Οντόν ήτονε μπλιο να τα θολιάση δεν ήθελε να 'ναι εκείά οι διαβόλοι για να μη ζητούνε κι αυτοί ύστερα μερδικό και τώσε λέει: “Θα

Был некогда у Соломона прислужник, которого он кормил, поил, но который все равно выглядел так, будто его глодали собаки. В один из дней Соломон позвал его [к себе] и говорит: «Скажи мне, парень, что с тобой, что ты всегда тощий? Я тебя кормлю, я тебя пою, куда девается то, что ты ешь?» – «Что тебе ответить, хозяин? Является ко мне черт и сосет мой мизинец, пьет мою кровь, и оттого не видно, чтобы я поправлялся». [Тогда] Соломон пишет талисман [грамоту], дает его слуге и говорит: «Возьми это и когда [черт] придет сосать твою кровь, приложи ее ему ко лбу». Взял слуга грамоту. На следующий день, вот он, друг, является и начинает сосать палец у слуги. Тот достает спрятанную грамоту и прикладывает ее ко лбу [черта]. Сразу же застыл черт на месте. Раб приводит Соломона, тот берет черта и созывает других дьяволов, хватает их и набивает целый мешок дьяволами. Потом берет и относит их, чтобы помогали строителям при строительстве Святая Святых [=давир]. Когда пришло время возводить купол, то он не захотел, чтобы дьяволы при этом присутствовали и принимали участие, поэтому сказал им: «Иди-

πάτε στη Μαύρη θάλασσα να μου φέρετε ένα χαράκι, μια μεγάλη πέτρα να τη βάλω στο θόλο τσ' εκκλησάς". Μισεύγουνε οι διαβόλοι να па φέρουνε την πέτρα και βάνει ο Σολομών ζόρε στσι μαστόρους: "Α! γεια σας. Α! ογλήγορα, να θολιάσωμε την εκκλησά πριν να γιαγείρουνε οι διαβόλοι και βρίσκουνε την εκκλησά θολιασμένη. "Και την πέτρα ίντα δ την κάμωμε да; – Να στέκεστε στον αέρα να τη βαστάτε ίσαμε τη Δευτέρα Παρουσία. Και κρέμεται η πέτρα στον αέρα στα άγια των αγίων. Τη βαστούνε οι διαβόλοι, μα δε φαίνονται. Οι Τούρκοι εκάμανε μπερντέ και δεν φαίνεται да η πέτρα πως κρέμεται στον αέρα.

те на Черное море и принесите мне камушек, огромный камень, чтобы я сделал перекрытие на церкви». Как только дьяволы отправились за камнем, он принялся поторапливать строителей: «Эй, будьте здоровы, эй, перекроем церковь до того, как вернутся дьяволы и найдут церковь с готовым куполом». — «А с камнем этим что нам делать?» – «Оставьте в воздухе и держите его до Второго пришествия». И висит камень в воздухе<sup>2</sup>, держат его дьяволы, только они невидимы. Турки повесили занавес, так что не видно, как камень висит в воздухе (Крит) [АХКЕЛ Хф. 1162 Г, 62–64].

Подводя итог рассмотрению новогреческих эсхатологических легенд, повторим, что, несмотря на существование представлений о непрекращающемся духовном падении, которое переживают люди и которое ведет к их неминуемому концу, последний день человеческого века мыслится столь же мифическим, как и первые дни творения, а события и явления, которые должны возвестить о его наступлении, описываются как нереальные и едва ли выполнимые. Возможно, главный вывод, который должен сделать читатель подобных легенд, заключается в том, чтобы жить достойной жизнью в железном веке и не страшиться будущего, не уподобляться кроту, который еще в начале времен потерял зрение, испугавшись приближения Второго пришествия.

Ο τυφλόποντικον πρώτα είσεν ομμάτια. Μίαν (φοράν)έκουσεν πως σε κοντά θα εγέντον δευτέρα παρουσία και αις λόμ φόβον ατ'έχασεν την φώσιν ατ'!

Раньше у крота были глаза, но как-то услышал он, что близится Второе пришествие, и от страха потерял зрение! (Понт, Керасунта, современ. Гиресун) [АХКЕЛ, Хф. 31, 46].

<sup>2</sup> Не очень понятно, о каком именно камне идет речь. Вероятнее всего, в легенде смешались представления о камне Основания на Храмовой горе, черном камне Каабы в Мекке и парящем камне мечети аль-Акса в Иерусалиме. – *Примеч. автора.*

## Архивные источники

- ΑΧΚΕΛ – Αρχείο Χειρογράφων Κέντρου Ελληνικής Λαογραφίας (Архив рукописей Центра греческого фольклора).
- ΑΧΚΕΛ, Χφ. 31 – Запись Валаваниса И. в 1874 г. в Керасунте (Понт), совр. тур. Гиресун.
- ΑΧΚΕΛ, Χφ. 146 – Запись Хавьяраса Д. на о. Сими (Додеканеса).
- ΑΧΚΕΛ, Χφ. 180 – Запись Зикоса Астериоса в 1892 г. в Адрианополе, совр. тур. Эдирне.
- ΑΧΚΕΛ, Χφ. 895 – Запись Зографакиса И. Н. в 1888 г. на о. Крит.
- ΑΧΚΕΛ, Χφ. 1161 Β – Запись Лиудакиса Марии в 1938 г. в Тополья, Игнахо-рио (о. Крит).
- ΑΧΚΕΛ Χφ. 1162 Γ – Запись Лиудакиса Марии в 1938 г. в Мерабелло, Латсиде (о. Крит).
- ΑΧΚΕΛ, Χφ. 2279 – Запись Спиридакиса Георгиоса К. в 1958 г. на о. Лерос.
- ΑΧΚΕΛ, Χφ. 2303 – Запись Имеллоса Стефаноса Д. в 1959 г. в д. Филойти (о. Наксос).
- ΑΧΚΕΛ, Χφ. 2894 – Запись Девтереоса Α. Ν. в 1964 г. в с. Антартико (б. Зелово) в номе Флорины.

## Литература и источники

- Ахметова 2010 – *Ахметова М. В.* Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России. М.: РГГУ, 2010. 336 с.
- Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой. М.: «Индрик», 2004. 576 с.
- Белова 2012 – *Белова О. В.* Эсхатология народная // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: «Международные отношения», 2012. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). С. 594–597.
- Ярхо 2001 – *Ярхо В. Н.* Гесиод и его поэмы // Гесиод. Полное собрание текстов. Теогония. Труды и дни. Щит Геракла. Фрагменты. М.: Лабиринт, 2001. С. 1–20.
- Δεληγιάννης 1938 – *Δεληγιάννη Β. Ν.* Το εν τη Περιφέρεια Προύσης Χωρίον Κουβούκλια // Μικρασιατικά Χρονικά, Σύγγραμμα Περιοδικών Εκδιδόμενων υπό της Ενώσεως Συμυρναίων. Τ. 1. Σ. 287–393.
- Πολίτης 1904 – *Πολίτης Ν.* Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του Ελληνικού λαού. Παραδόσεις. Μέρος Β'. Εν Αθήναις Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, 1904. 736 σ.

- Πολίτης 1965 – *Πολίτης Ν.* Παραδόσεις. Φωτοτυπική ανατυπώσις της πρώτης εκδόσεως (1904) συμπληρωμένη με τους απαραίτητους πίνακας. Αθήναι: Εκδοτικός οργανισμός «Εργανή», 1965. Τ. 1. 660 σ.
- Φλωράκης 1971 – *Φλωράκης Α. Ε.* Τήνος, λαϊκός πολιτισμός. Αθήνα: Ελληνικό Βιβλίο, 1971. 736 σ.
- Panchenko 2001 – *Panchenko A.* Eschatological Expectations in a Changing World: Narratives About the End of the World in Present Day Russian Folk Culture // SEEFA Journal. Spring 2001. Vol. VI. No. 1. P. 10–25.
- Stepanov 2020 – *Stepanov T.* Waiting for the end of the world: European dimensions, 950–1200 / transl. by Daria Manova. Leiden, Boston: Brill, 2020. XVIII, 364 p. (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450; vol. 57).

## The End of the World in the Modern Greek Folk Legends

### Oksana Tchoekha

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences  
Moscow, Russia  
PhD in Comparative Linguistics, Research fellow

ORCID: 0000-0003-0128-0027

Department of Folklore and Ethnolinguistics, Institute of Slavic Studies  
Leninsky Avenue, 32 A  
Moscow, 119334, Russia  
Tel.: +7 (495) 938-17-80, Fax: +7 (495) 938-00-96  
E-mail: tchoekha@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.11

**Abstract.** The paper overviews Modern Greek eschatological folk legends, traced back to classic Greek Five Ages of a Man, including the Golden Age, the Silver Age, the Bronze Age, the Age of Heroes, and the present Iron Age, as well as studies the processes of creating the new legends of this kind within the Modern Folk tradition. The material for the study consists of the Hellenic Folklore Research Centre Archive records (AXKEA) along with the texts collected and commented by N. Politis in his work “Paradoseis”. All materials appear here for the first time in Russian. The End of the World in Modern Greek Folk tradition constitutes returning to a state of the primeval chaos followed by human

ruin, caused by moral fall of Man and marked by human physical degeneration (the last men turn to be dwarfs, age reduced to 10-year-time etc.) together with violation of the natural laws (animals and birds stop speaking in their voices, the rainbow disappears from the sky etc.). A number of analyzed texts represent the modified version of the classical Greek myth, while the others were accommodated through the existing etiological legends. The latter apocalyptic stories present the signs of the Last Days in absolutely fantastic way and thereby the very End of the World seems unrealistic.

**Keywords:** *Modern Greek folklore, eschatological legends, Golden Age*

### References

- Akhmetova, M. V., 2010, *Konets sveta v odnoi ot del'no vziatoi strane: Religioznye soobshchestva postsovetskoj Rossii* [The Apocalypses in One Particular Country: Religious Communities of Post-Soviet Russia and their Eschatological Myth]. Moscow, RGGU, OGI, 2010, 336.
- Belova, O. V., ed., 2004, "Narodnaia Bibliia": *Vostochnoslavianskiie etiologicalicheskie legendy*. ["The Folk Bible": East-Slavic Eschatological Legends]. Moscow, Indrik, 576.
- Belova, O. V., 2012, *Eskhatologija narodnaia* [Folk Eschatology]. *Slavianskie drevnosti: Etnolingvističeskii slovar'*. [Slavic Antiquities. Ethnolinguistic Dictionary], ed. N. I. Tolstoy, 5, 594–597. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniia, 2012, 736.
- Panchenko, A., 2001, Eschatological Expectations in a Changing World: Narratives About the End of the World in Present Day Russian Folk Culture. *Folklorica, the Slavic, East European, and Eurasian Folklore Association Journal*. VI, 1, 10–25.
- Stepanov, T., 2020, *Waiting for the end of the world: European dimensions, 950-1200*, transl. by Daria Manova. Leiden, Boston, Brill, 2020, 364.
- Yarho, V. N., 2001, *Gesiod i ego poemy* [Hesiod and his Works]. *Gesiod. Polnoe sobranie tekstov. Teogonija. Trudy i dni. Fragmenty* [Hesiod. Complete Works. Theogony. Works and Days. Abstracts.], 1–20. Moscow, Labirint, 2001, 256.

*Статья поступила в редакцию 15 августа 2023 г.*

## «Наше время кончилось»: эсхатологические мотивы в рассказах о Холокосте

**Светлана Николаевна Амосова**

Институт славяноведения РАН,  
Москва, Россия  
Младший научный сотрудник

ORCID: 0000-0001-7614-6549

Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН  
119334, г. Москва, Ленинский проспект, 32 А  
Тел.: +7 (495) 938-17-80, Fax: +7 (495) 938-00-96  
E-mail: sveta.amosova@gmail.com

Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РНФ № 23-28-00796 «Каталог текстов и сюжетов о Холокосте (на материалах экспедиций, соцмедиа и СМИ)», <https://rscf.ru/project/23-28-00796/>

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.12

**Аннотация.** В статье рассматриваются вернакулярные формы памяти о войне и Холокосте. Материалами для статьи послужили интервью, записанные в бывших еврейских местечках России (Смоленская, Брянская области), Беларуси (Витебская, Могилевская, Гродненская области), Украины (Ивано-Франковская область), Латвии (Латгалия) и Литве (г. Биржай) в 2009–2017 гг. В статье анализируются фольклорные / клишированные тексты о Холокосте. Одним из основополагающих в рассказах о Холокосте является мотив о несопротивлении евреев во время расстрела. В индивидуальных текстах этот мотив может быть воспроизведен по-разному. Данные нарративы, по сути, являются неким переходным жанром от устной истории к фольклору. С одной стороны, перед нами личные воспоминания и повествование о пережитом опыте, но, с другой стороны, при их анализе можно отметить повторяющиеся речевые клише, встречающиеся в рассказах разных информантов, и набор общих сюжетов, которыми описываются причины несопротивления евреев. Как нам кажется, мы имеем дело с особым сформировавшимся жанром локальной фольк-

лоризированной истории. Зачастую речевые клише, используемые при описании и объяснении событий, связаны с понятиями «судьбы» и эсхатологическими представлениями «конца времен» для евреев. Нарративы, которые рассматриваются в статье, дополняют, расширяют и уточняют географию бытования ряда сюжетов, вводятся в научный оборот новые тексты, что позволит в дальнейшем работать над указателем сюжетов и мотивов по этой теме.

**Ключевые слова:** *Холокост, устная история, фольклоризация, евреи, этнография соседства*

Долгое время тема Холокоста не была объектом специальных исследований, и даже устноисторические и фольклорные тексты о событиях войны на оккупированных территориях не публиковались исследователями. За последние два десятилетия вышло несколько статей и публикаций по этой теме [см., например: Амосова 2015; Белова 2014; Белянин, Закревская 2023; Никитина, Лейдерман 2023; Розенблат, Еленская 2009; Энгелькинг 2018; Shternshis 2014]. В ряде публикаций, где исследователи описывали локальный или «еврейский» текст местечка или же стереотипные представления о евреях, также встречаются нарративы о Холокосте и судьбе евреев во время войны [см., например: Амосова 2016; Белова 2013; Мороз 2015; Савина 2017; Ясинская 2017]. Однако ряд аспектов памяти о Холокосте остается недостаточно изученным. Речь идет об индивидуальных нарративах, описывающих события, которые произошли в местечках, где живут информанты, и зачастую основанных на личном опыте. Исследователи обратили внимание, что многие устноисторические тексты о событиях Холокоста клишированы, их можно рассматривать как устноисторические тексты-стереотипы [Белова 2014, 294], как фольклорные формы локальной памяти [Энгелькинг 2018] или же как фольклорные тексты [Белянин, Закревская 2023]. В статье я рассмотрю ряд нарративов, в которых события Холокоста рассматриваются, как мне кажется, через призму апокалиптических и эсхатологических представлений. Текстологический анализ этих нарративов позволяет нам не только проанализировать их сюжетно-мотивную структуру, но и понять, как в пределах устного индивидуального текста личная память вза-

имодействует с коллективной и в каких образных и языковых клише это воплощается. Важным элементом этих нарративов являются повторяющиеся речевые клише, которыми информанты описывают события; я выделю клише, которые чаще всего встречаются в интервью, и проанализирую географию их распространения.

Материалами для статьи послужили интервью, которые были собраны в экспедициях центра «Сэфер» и музея «Евреи в Латвии», а также в индивидуальных экспедициях автора. Основной целью полевой работы являлась запись представлений о евреях и стереотипов о них, бытующих среди этнических соседей в бывших еврейских местечках. География экспедиций была довольно широкая: Россия (Смоленская, Брянская области), Беларусь (Витебская, Могилевская, Гродненская области), Украина (Ивано-Франковская область), Латвия (Латгалия) и Литва (г. Биржай). Все материалы были записаны в 2009–2017 гг. от информантов 1920-х – 1930-х гг. рождения, которые являлись непосредственными свидетелями событий Холокоста и даже помнили довоенную жизнь местечек. Также был записан ряд интервью от «второго поколения», т.е. людей 1940-х – 1950-х гг. рождения, которые пересказывали рассказы своих старших родственников или соседей. Зачастую тема Холокоста не являлась основной в интервью, о ней интервьюер не спрашивал специально, но как только сообщалось, что собираются истории о евреях, то одной из первых и главных тем рассказов становились именно события Холокоста и войны.

Можно выделить несколько основных тем, которые появляются в наших интервью в рассказах о Холокосте и судьбе евреев во время войны:

- истории о еврейской жизни во время оккупации (жизнь в гетто и другое);
- истории о массовом убийстве в городе;
- истории о спасении евреев;
- истории о «божественном наказании» участников убийств евреев;
- истории о «еврейском золоте» и поисках сокровищ;
- истории о причинах убийства нацистами евреев;
- нарративы о местах массовых убийств и современном состоянии места расстрела.

В статье я не буду рассматривать все основные темы, связанные с Холокостом, а обращусь лишь к двум типам историй – нарративам о массовом убийстве евреев и о причинах убийства евреев нацистами. Нарративы, которые я буду рассматривать, можно отнести к вернакулярным формам памяти, которые от индивидуального рассказа и воспоминания перешли к объективизации наррации, которую А. Энгелькинг назвала процессом фолькоризации [Энгелькинг 2018, 29]. В процессе превращения устной истории в фольклор рассказы обретают элементы фольклорного текста. Повествовательный шаблон традиции начинает доминировать над конкретными историческими деталями, т.е. в исторический текст включаются «мифологические» мотивы, характерные для разных фольклорных жанров, в нарративах появляются библейские аллюзии и скрытые цитаты, сакрализованная фигура общинного лидера, сопоставление числа жертв и палачей и др. В ряде этих устно-исторических нарративов можно выделить несколько сюжетов, которые были записаны в различных регионах, однако можно отметить и сюжеты, встречающиеся лишь в отдельных местечках. В статье будут рассмотрены также некоторые речевые клише, с помощью которых информанты описывают события Холокоста в их местечках.

Одним из центральных или ключевых мотивов рассказов о Холокосте является **мотив несопротивления евреев** во время расстрела. Следует отметить, что этот общий ключевой сюжет разделяется на ряд различных подсюжетов или мотивов, а также можно выделить ряд речевых клише и общих мест, которые с ним связаны. На уровне речевых клише / формул или даже отдельных сюжетов эти темы могут быть оформлены по-разному в индивидуальных рассказах. Сюжет о несопротивлении евреев связан зачастую с концептом судьбы: война и Холокост воспринимаются как каприз, которому нельзя противостоять.

### **«Они шли, як овечки»**

В местечке Бешенковичи в рассказах о том, что евреи шли на расстрел и не сопротивлялись, они противопоставляются местному населению, которое, по мнению информантов, никогда бы так не поступило. Появляются сравнения евреев со стадом животных: «шли как овечки», «гнали как баранов»; такое поведение

объясняется тем, что это «такой народ» или они считали, «что так нужно».

Тут их похоронено за Двиной. Их вели толпой, их там очень много расстреляли, там направо в лесу, там после делали как мемориал. Теперь там всё разволокли, ничего там нет. Их много <...> расстреляли. Я помню, что говорили, что ввели их туда толпой, **они шли, як овечки**. <...> [А никто не утекал из них?] Они **такой народ, раз так надо, значит, надо** [Besh\_16\_Hatkewich].

Тридцать тысяч завели на Стрелку и расстреляли там. **Их гнали, как баранов**. Ну, наш человек никогда бы так не пошёл, это же утечь можно было. Гнали три человека [Они не утекали?] Нее, их поставили к яме и всех туда сложили [Besh\_16\_Soshnevy].

Е. Розенблат и И. Еленская отмечают, что в рассказах из западных областей Белоруссии мотив пассивности евреев является одним из самых устойчивых и распространенных [Розенблат, Еленская 2009, 156]. Подобное сравнение характерно не только для Белоруссии: например, оно встречается и в Латгалии.

Соб.: А евреи не знали, что их ведут на расстрел?

Инф.: Ну, все рассчитывали на жизнь, никто не думал, когда их повернули, был крик.

Соб.: Никто не пытался сопротивляться?

Инф.: Нет, они евреи **они такой народ**, что **они, как овечки** [Kras\_12\_16\_Kosinskiy].

Опираясь на довольно значительный корпус интервью из Брестской области, Е. Розенблат и И. Еленская указывают, что в большинстве случаев несопротивление еврейского населения объясняется стереотипом о «еврейской трусости» [Розенблат, Еленская 2009, 158]. В наших же текстах, как мне кажется, в большей степени представлена идея фатальности и неизбежности гибели еврейского населения, а также представление о судьбе, которую нельзя изменить.

Да, 1068 евреев за Двиной погибло. Я очевидец, можно сказать. Собирали, гнали. Сами себе яму копали, там рас-

стреливали и яма дышала. [А вы что бачили?] Я что бачил? Дядя мой, он ещё на войну не пошёл, не хватало ему годов. Дак заставляли немцы, ну по городу, по Бешенковичам, видят немцы и хоп, и убирались. А тут его в наряд, а дело было зимой, зимой собирали по Бешенковичам и туда, а которых живых ловили и туда гнали. А наших, допустим, наших одного пленного ведут два немца и ён старается удрать. А там два немца и двадцать вели туда, они только: ой-ёй-ёй! [А почему?] Немцы расстреливали [А почему не убежали?] Разговор вели: **нам так суждено** [Besh\_16\_Prokofev 1].

Эти тексты можно охарактеризовать как эсхатологические: именно в таком ключе анализирует рассказы о войне и Холокосте из белорусского и украинского Полесья польская исследовательница А. Энгелькинг. Она показывает, что война воспринимается крестьянами как природная стихия, которая охватывает все человечество, жертвами становятся все и противиться этому совершенно невозможно [Энгелькинг 2018, 35–36].

### «Слово раввина»

С мотивом еврейского несопротивления и покорности смыкается еще один, который О. В. Белова назвала «словом раввина» [Белова 2014, 291]. Именно раввин в наших записях призывает евреев к несопротивлению или является ключевым персонажем, который проводит людей на расстрел.

<...> Да, около Берзенихи. Их вот тут и вели, вот так за речку, второй мост, вот будете – второй мост, и потом направо, и там сосенки, и увидите. Они уже чувствовали, но шли люди. **Раввин впереди, раввин**, а конвой – два немца пьяных. Вот идёт, так беги, беги! Лучше смерть на лету поймать, ну, повезёт, повезет, а нет, так нет. Они шли, **как стадо баранов**. А идут через речку, что осталось, они в речку бросали [Sub\_12\_05\_Potashov\_Balodis].

В этом тексте, записанном в местечке Субате (Латгалия), раввин не произносит никакой речи, однако он возглавляет колонну. Здесь также появляется устойчивое речевое клише, которое характерно для ряда белорусских текстов, описывающих евреев, которые идут

на расстрел: «как стадо баранов». Еще в одном тексте из этого же местечка раввин призывает евреев к повиновению, и они не оказывают сопротивления.

Инф.: <...> Ну, удивлялись, почему они так не разбежались. Так шли, говорит.

Соб.: А почему они не разбежались?

Инф.: Ну у них закон, слышал, что у них закон такой.

**Раввин сказал: повинуйтесь.** И они идут так, повинуются [Sub\_12\_17\_Cherkasov].

Подобные рассказы о слове / благословении раввина на смерть распространены в различных регионах. Так, О. В. Белова опубликовала несколько текстов из пгт Желудок Гродненской области Белоруссии [Белова 2014, 290–291]; Е. Розенблат и И. Еленская также упоминают этот мотив и приводят несколько полных текстов из Брестской области [Розенблат, Еленская 2009, 157, 172–173]; А. Цала также приводит подобные тексты, зафиксированные в Восточной Польше в окрестностях Пшемышля [Cala 1995, 96]. Собранные нами тексты происходят из Латгалии и Галиции. Таким образом, этот мотив имеет довольно широкое распространение, но в основном тексты записываются в регионах, которые до 1939 или 1940 г. не входили в состав СССР, а соответственно, там были раввины и активная еврейская религиозная жизнь. В нашей коллекции исключение составляют два текста. Первый был зафиксирован в Бешенковичах, однако в данном тексте раввин меняется на другого персонажа, который обладает большим авторитетом и является знаковым для местных евреев, но не имеет никакого отношения к религиозной жизни.

За Двиной выкопали яму, значит, и сказано было, что евреев завтра будут убивать. И их всех собрали, и папа, папа же был очевидцем, собрали там, и всех в одной колонне довели. Довели вниз, там сейчас магазин называется «Ромашка». Там заставили раздеться до нижнего белья, а это был февраль месяц. И потом вдоль Двины четыре конвоира – спереди, сзади, по бокам – вели их на расстрел, на эту сторону. [А раввин был с ними?] Не знаю, кто был с ними, но накануне этого, вот папа говорил, вот в этом доме их главный.

Забыла фамилию, **но он был начальником Доротдела, он собрал их и сказал: «Мы должны принять это всё, как кару Божью». Нам надо, мы должны.** [А почему?] Не знаю почему. И они согласились. Но их вели четыре конвоира, вот впереди один и два по бокам. И их довели до этой ямы и там расстреливали [Besh\_16\_Voronko].

Второй текст был записан в Полоцком районе Витебской области, где также авторитетным лидером выступает раввин [см: Белова 2014, 291–292]. Можно предположить, что данный мотив имел в качестве основы какой-либо антирелигиозный публицистический текст или тексты, но найти этот источник или источники нам пока не удалось.

### «Наше время кончилось»

Если обратиться к анализу развернутых текстов, которые якобы произносил раввин перед расстрелом евреев, то фиксируется ряд общих мест, характерных для разных регионов. Так, в большинстве текстов, записанных в Западной Белоруссии, появляется речевое клише «наше время кончилось» / «нам пришло время уже». В текстах появляется идея конечности истории народа, некоего локального апокалипсиса, но не общие эсхатологические представления, когда гибнут все люди, а лишь окончание существования одной группы. Такая речевая формула зафиксирована в текстах, записанных в г. Глубокое Витебской области, пгт Желудок Гродненской области и в Брестской области.

И ён [раввин. – Н.С.] сказаў, ён сказаў: «Нам так надо, **пришло время**, нам надо, так погибать надо такой судьбой». Всё, они ему и поверили. Да. [Сопrotивляться не надо?] Не, и ёны не сопротивлялись. «Нам так надо». Всё. [Почему так?] Ну не знаю. Это яны... яму... ён священник. Ён сказал, як надо, яны все застались жа: «**Всё, это так пришло время наше такое**» [Савина 2017, 173].

Люди говорили, что рабин на немецкую машину залез и сказал, что «**наше время кончилось**, не пробуйте не уцикаць, ничего. Мы уже свое отжили». Он успокоил людей. Ему, наверное, приказали немцы. Они были на трех-четырёх маши-

нах. Человек 30 немцев и 2 тысячи человек расстреляли [Сидорова-Шпилькер 2013, 42].

Помню, як немцы расстреливали их. Выйшав ихни рабин, самы старшы. И сказав: «**Не бойцесь, нам пришло время уже**. Это было давным-давно нужно уже». А пришло время такое и усе пашли [Белова 2014, 290].

Были слухи, что раввин собрал евреев и сказал: «Мы согрешили, не сопротивляйтесь, **наше время пришло**, мы должны уйти» [Розенблат, Еленская 2009, 172].

### «Так хочет Бог»

В Латгалии же раввин произносит сходный по смыслу текст о том, что это решение свыше, которому нельзя противиться, но речевое клише иное, чем в белорусских текстах – в этих текстах есть ссылка на Бога: «так хочет Бог» / «так Богу надо».

Как у нас поп, а у них как называли? Рябин, рябин. И три, три только охранника шли, три охранника шли, вели их, столько много вели, может быть, человек каких пятьсот вели, и три охранника. Я говорю, да я бы, я была бы женщина, я бы этих охранников на месте бы прикокола бы и разбежалась, разбежались бы, я бы Бог знает, где была. А рябин их уговаривал: **Это так Богу надо, это так нас Бог, это так Богу надо**. А такие мальцы, здоровые такие мальцы шли на смерть [Sub\_12\_09\_Mikhailovy].

<...> в Илуксте которых вели, вели их мало, эти айсерги называлось, айсерги вели их, понимаете, молодые мужики, там их три-четыре, а ведут по 20–30 человек, зажать могли. Но раввин ихний сказал, что нельзя, это значит, **Бог так хочет**. Вот. Нельзя трогать. Запретил [Sub\_12\_15\_Uzola].

Они шли очень мирно, никто никакого сопротивления не оказывал. [А почему?] Ну, говорят, что рябин – это их священник – им сказал, что они не должны никакое сопротивление оказывать, что **так это Бог сказал**, что это так должно быть, мы должны погибнуть. И они шли очень мирно. <...> [Sub\_12\_16\_Zaiceva].

Знаете, я слышал такую вещь, что раввины евреям, которых, значит, которые были обречены, объясняли такую вещь, что сопротивляться не нужно, бесполезно, и это, как говорится, **якобы наказание от Бога**, за что не знаю. Такое я слышал, не могу сказать откуда. Раввины якобы, как говорится, такой посыл давали, чтобы человек был спокоен [Kras\_12\_19\_Malinovsky].

Еще одним устойчивым мотивом в рассказах о расстрелах во всех регионах, где были записаны интервью, является указание на количество: всегда подчеркивается, что жертв было много (несколько десятков, сотен или даже тысяч), а вот конвоиров крайне мало (например, два, три, четыре): у жертвы была возможность спастись, но она не сопротивлялась, потому что иначе это противоречило бы некому высшему замыслу.

### **«Не плачьте, не сумуйте, не чикайте»**

В селе Лысец Ивано-Франковской области Украины также записан текст о раввине, который «благословляет» свою паству на смерть, но речевое клише здесь отличается от белорусских и латгальских вариантов.

Один був у Франківське на тім мисте, де жідів постріляли. Прийшли до тієї жідівської божниці, вийшов рабін і казав, казали встати, повернутися до них і він іс приказанья таки, вынес те приказанья и читав, и там сказано: **«Не плачьте, не сумуйте, не чикайте»**. Німець казав, чотири німці, вони каже цею: «Поверніся до мені». Він повернувся, вклонився їм, каже: «Не плачьте, не сумуйте, не чикайте». Каже: «Іди, тут записано: маєте своїм ходом ийти». <...> В могилу. І вони нікуди не чикали, голову так поклонились і там пішли. Так их там расстрілювали. Так їх там розстрілювали. А розстрілювали там день і ніч, була така яма, було повалци, там було повалци, стояв німець с пулеметом і всі день і ніч, і вони падали, падали. День і ніч постійно били [IF\_Lys\_02\_Shpilyarevich].

Раввин в этом нарративе не просто произносит эти слова, а читает их из некой книги, которая хранилась в синагоге, и там было записано предсказание о судьбе евреев, что спастись не нужно.

Сама формула «не плачьте, не сумуйте, не чикайте» похожа на формулы десяти заповедей, к которым как раз отсылает данный текст. Здесь еще появляется устойчивое речевое клише, которое, например, встречается в белорусских текстах: «сами до гробу пойдут / живыми до гробу пойдут» [см.: Белова 2014, 296], или же как в этом тексте: «маете своїм ходом ийти».

### «Судьба наша такая»

Еще одно речевое клише, которое встречается в текстах, записанных на разных территориях, также можно отнести к типу клише, относящихся к определенности и предначертанности судьбы, невозможности ее изменить, а следовательно, в этой ситуации избежать гибели. Формула «судьба такая» встречается, в отличие от остальных формул, в записях из разных регионов. Так, у нас есть записи из Галиции (с. Букачивцы Ивано-Франковской области), юго-восточной Латвии (г. Субате), Западной Белоруссии (пгт Желудок Гродненской области). Стоит отметить, что только в одном из текстов это клише вставляется в речь раввина, в остальных случаях это говорят евреи, которые отказываются спастись.

Мама підгодує, підгодує, потім відправляла. А були такі: «Я не хочу йти, тому що нам так написано». Каже: «Написано то вам, но ти ж можеш спастися?» Те батька їх відправляв. [То есть некоторые отказывались?] Так, **це нам судьба такий**, така судьба. Потому что Каин убил Авеля, в общем це таке, но все равно вси цей відправлял в торбу каких хоть сухарей, чегось и лісам: «Ідите» [IF\_010\_Buk\_02\_Anna].

Соб.: А не говорили, почему они не убежали?

Инф.: А вот им сказали ихние, ну, как сказать, что **наша судьба, так надо нам**. Они спокойно так шли, не плакали. Ничего так. Так, как не на смерть. И говорили: одних стреляло, а другие на очереди так в яму, так говорили.

Соб.: Они говорили, что у них судьба такая?

Инф.: Да, так говорили. **Судьба такая им надо. Такая судьба** [Sub\_12\_03\_Romanovska].

Ну, и когда, вот, уже гнали их... а с собаками немцы понаезжали, всё, они шли начали кричать: ну, это страшно, представьте, что смерть какая тебе ждёт и – уже это по рассказу –

во, сама ни мама не видела. И гнали их, они плакали, кричали. А вот ихний рабин и сказал йим, что **«наша такая судьба и мы должны смириться с этим»**. И вот после того поговорил он с ними, и они успокоились. <...> [А почему рабин им сказал, что судьба у них такая? За что?] Ну... за что? Всё время гаварыли, что жида Иисуса Хрыста казнили! Вот ихна судьба така, что им надо за это тоже отпокутывать всё [Белова 2013, 74].

Последний текст интересен тем, что появляется еще один мотив, объясняющий причины Холокоста и, следовательно, невозможность спасения евреев, – это их расплата за распятие Иисуса Христа.

### **«Его кровь на нас»**

Как в тексте из белорусского Желудка, так и в приведенном ниже тексте из г. Краславы в Латгалии, который приведен ниже, мотив кары за распятие Христа контаминируется с мотивом обращения раввина.

<...> **Оказывается, все же это виноват равин еврейский. Он их, значит, настраивал, что там. Как он обращался: «Отцы, дети?» Как там у них я не знаю, что это наша кара за то, что еврейский народ причинил христианству, за Иисуса Христа. Это наша расплата. Вот так настраивал.** <...> Да, и тут, конечно, если бы евреи бежали тогда из Дагды, там же Освейские болота, ой. Немцы еще, там есть такие точки, где за пять лет ни одного немца не было. Освейские болота, там острова такие. Там партизанский край начался. И можно было скраться, можно, **поскольку Всевышний повел нас на эту каторгу, евреи так** <...> [Kras\_12\_01\_Egorov].

В Латгалии этот мотив встречается в нескольких вариантах, в том числе таких, где нет фигуры раввина, но причиной Холокоста считается расплата за распятие Иисуса Христа. Вот несколько текстов, которые были записаны в г. Аглона, г. Резекне и с. Вишки.

Папа рассказывал <...> Он шёл через мост в Даугавпилсе, и папа горевал, так как он был свободен от армии, и шёл он, и слышал, что ведут евреев раздетых до половины через

строй и плетками, и ужас один. И он не мог вынести, и слышит он, а слух хороший у молодого человека: «**Ой, мы это заработали**». [Это евреи так говорили?] Так, да, это который старше говорил, которому моложе, сказал. Папа говорил, так жалко их было. [А вот говорили: заработали? А за что?] **Ну это Христа не признали бывшие предки**, не они сами. А потом-то я слышала другое: что они все виноваты. Но наши предки, который народ не грешит? Нет таких народов [Agl\_13\_01\_Agloinite].

Эта история идёт, **когда Христа распяли, сказали: это кровь будет всегда над нами**, ну вы будете всю жизнь гонимы. Так вот гонения есть по всему свету. Так вот и Великая Отечественная война – гонения были на евреев. <...> И вот евреев во время войны много расстреляли, убивали [а почему убивали?] Вот из-за этого гонения. Это я опять же скажу и из-за религиозной стороны, да, что евреи и поляки, что евреи все портят, портят, они избранные и портят [Так они избранные или портят?] Они избранные и портят всю нам жизнь, почему они сюда пришли, они должны быть у себя на родине [Vish\_13\_06\_Bicane].

[А почему евреев убивали?] Ну это надо смотреть с Германии. Но если так... То **евреи Христа распяли** [Rez\_15\_14\_Racko].

Как отмечают исследователи, стереотипные представления о связи убийств во время Холокоста с распятием Христа очень распространены [Белова, Петрухин 2008, 228–230; Мороз 2021, 163–164]. Холокост воспринимается как расплата, в различных записях информанты отсылают к фрагменту Евангелия: «Кровь на нас и на детях наших» (Матф 27:25). Здесь появляется мотив судьбы и предсказания: евреи знали, что рано или поздно их ждет расплата за содеянное. Мотив расплаты имеет очень широкое географическое распространение. В частности, А. Б. Мороз приводит тексты из Велижского района Смоленской области [Мороз 2021, 163–164]<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В фильме польско-американского режиссера Агнешки Холанд 2011 г. “In Darkness” («Во мраке») на тридцать первой минуте фильма, когда главный герой Леопольд Соха, который помогает евреям прятаться, разговаривает со своей женой и хочет рассказать ей о том, что он помогает евреям, появляется имен-

**«Сегодня нам, завтра будет и вам»**

Еще один мотив, на котором хотелось бы остановиться, это связь судеб местного нееврейского населения и евреев. А. Энгелькинг, анализируя тексты, записанные от полесских крестьян, отмечает, что белорусские крестьяне говорят о сходстве судеб белорусов и евреев: евреев расстреливали, а белорусов сжигали целыми деревнями или же угоняли на работы в Германию. Исследовательница подчеркивает параллелизм судеб жертв в этих рассказах, зачастую именно мотив сходства судеб маркирует весь рассказ о войне и Холокосте [Энгелькинг 2018, 32–34]. Подобные тексты были записаны и в Латгалии (в г. Субате и г. Прейли), где нееврейское население (особенно старообрядческое) говорило о том, что были слухи, будто после евреев будут расстреливать и другие группы населения.

При немцах, да. Вот, этим, кто... кого не расстреляли ещё. Ну, они по частям стреляли. Партию сгонят – расстреляют, потом, через несколько дней вторую гонят. А остальным, которых не расстреляли, им нашили звезды на спину, жёлтые такие. По тротуару они не имели права ходить, только по проезжей части. Вот. И вот, кто-нибудь у нас придёт в школу и говорит: **«Вот, завтра за нам[и] придут, нас будут расстреливать!»** [Еврейские дети, да?] Не-а, эти, русские, свои. Знаете, может какая молва, где-то прошла или что-то. Мы книжки собираем и ходу, и ходу <...> [DU MVC 794].

Да, такие слухи были, говорили, что **евреев расстреляют, будут русских расстреливать**. Не то, что староверов, будут русских расстреливать. Но говорили тогда, что немец дал приказ, чтобы не расстреливать. А что это всё местные расстреливали, ни один немец не выстрелил [Sub\_12\_16\_Zaiceva].

Только вот **на второй день нам уже сказали, что русских будут стрелять**. Тогда мы уже оселись, значит, нечего нам жить. Так и жили. <...> Ходили по сараям, закрывали нас. [Да?] Да. Русских хотели стрелять [Sub\_12\_14\_Buchanova\_1,2].

---

но эта отсылка к Евангелию от Матфея, и жена не говорит прямо о том, что помогать евреям – грех, но намекает на то, что спасение евреев противоречит замыслу Бога.

Инф. 2: Это не люди, это скоты <те, кто расстреливал>. Нация им не нравилась. Они и русских хотели сделать. [Инф. 1: Да! Русских потом] Инф. 2: **Они евреев, а потом хотели русских.** Но когда уже в Даугавпилс пришли русские, тут они уже маленько поскрывались кто куда, кто куда сбежал. Вот как было [Sub\_12\_09\_Mikhailovy].

В ряде текстов данные слухи оформляются в виде предсказания, которое произносят евреи, идущие на расстрел.

<...> Получилось, почему их сразу стали выгонять из домов, я лично видел, я стоял с матерью. **Только помню это Поташ, мать Поташа сказала: «Сегодня нам, завтра будет и вам».** Эти слова были, так и получилось. Тут их расстреляли, тут пришли русские, тут еще и наших родителей в Сибирь загнали, и я попал тоже в Сибирь <...> [Kras\_12\_24\_Airapetov].

В этом тексте информант говорит о том, что еврейское предсказание сбылось уже после войны, когда в марте 1949 г. многие семьи из Латвии были депортированы в Сибирь. Зачастую эти события (первая депортация в июне 1941 г., война, Холокост и вторая депортация в 1949 г.) в Латгалии рассматриваются как единый комплекс, который полностью поменял судьбу людей, изменил облик местечек, то есть как некое эсхатологическое событие.

В Латгалии, несмотря на распространенность сюжета о сходстве судеб евреев и неевреев, не появляется какой-либо речевой формулы, которая бы маркировала этот сюжет, а вот в белорусских текстах, записанных в г. Лепеле, и украинских из пгт Солотвин Ивано-Франковской области появляются сходные устойчивые формулы-предсказания: «Нами учинят, вами замесят» / «Нами расщепят, а вами замесят» [Белова 2014, 288; Мороз 2015, 48].

Анализируя рассказы о Холокосте и войне, О. В. Белова и А. Энгелькинг отмечают, что они приобретают формульность, превращаясь в типизированный текст, однако зачастую не утрачивают полностью достоверность: в текстах остаются имена жертв и палачей, количество жертв и указание на место казни [Белова 2014, 295; Энгелькинг 2018, 41]. Значимыми элементами этих повествований становятся идея неизбежности судьбы и апокалиптические на-

строения. Для описания Холокоста в бывших еврейских местечках характерны представления о войне как о всеобщей катастрофе и локальном апокалипсисе. Мы рассмотрели лишь часть формул и сюжетов, которые встречаются в проанализированных нарративах. В целом каталогизация сюжетов и выявление речевых клише и стереотипов, сопоставление текстов из разных регионов представляются нам очень важными и перспективными задачами. Нарративы, которые рассматриваются в статье, дополняют, расширяют и уточняют географию бытования ряда сюжетов, вводятся в научный оборот новые тексты, что позволит в дальнейшем работать над указателем сюжетов и мотивов по этой теме.

### Информанты

АЦС, Besh\_16\_Voronko – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в пгт Бешенковичи Витебской обл. Республики Беларусь от Воронько Ирины Романовны, прим. 1956 г.р., род. в пгт Бешенковичи. Соб. А. А. Рэдулеску.

АЦС, Besh\_16\_Hatkewich – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в пгт Бешенковичи Витебской обл. Республики Беларусь от Хаткевича Александра Кузьмича, 1942 г.р., род. в д. Доброгоры Бешенковичского р-на Витебской обл. Республики Беларусь. Соб. А. Н. Синило, А. А. Рэдулеску.

АЦС, Besh\_16\_Prokofev\_1 – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в пгт Бешенковичи Витебской обл. Республики Беларусь от Прокофьева Николая Пименовича, 1935 г.р., род. в пгт Бешенковичи. Соб. А. Н. Синило, А. А. Рэдулеску.

АЦС, Besh\_16\_Soshnevy – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в пгт Бешенковичи Витебской обл. Республики Беларусь от Сошнева Виктора Андреевича, 1951 г.р., род. в пгт Бешенковичи. Соб. Р. Зенюк, А. Пахомова.

АЦС, Kras\_12\_01\_Egorov – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в г. Краслава в Латвии от Егорова Олега Константиновича, 1931 г.р., род. в г. Дагда в Латвии. Соб. С. Н. Амосова, Е. Смирнова.

АЦС, Kras\_12\_19\_Malinovsky – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в г. Краслава в

- Латвии от Малиновского Яниса (Ивана Ивановича), 1939 г.р., род. под г. Краслава в лесничовке (доме лесничего). Соб. С. Н. Амосова, М. Гехт.
- АЦС, Kras\_12\_24\_Airapetov – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в г. Краслава в Латвии от Айрапетова Виктора (Давида) Соломоновича, 1926 г.р., род. в г. Краслава. Соб. Ю. О. Андреева, В. Иванов, Д. В. Терешина.
- АЦС, Kras\_12\_16\_Kosinskiy – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в г. Краслава в Латвии от Косински Ромуальда, 1930 г.р., род. в д. Озалкауэ в Латвии. Соб. Ю. О. Андреева, Д. В. Терешина.
- АЦС, Sub\_12\_17\_Cherkasov – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в г. Субате в Латвии от Черкасова Федора Ильича, 1937 г.р., род. в д. Валтаре Резекненского р-на в Латвии. Соб. Ю. О. Андреева, Д. В. Терешина.
- АЦС, Sub\_12\_09\_Mikhailovu – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в г. Субате в Латвии от Михайловой Серафимы (Инф. 2), 1935 г.р., род. в Даугавпилском р-не; Михайлова Михаила (Инф. 1), 1935 г.р., род. в г. Субате в Латвии. Соб. М. Д. Алексеевский.
- АЦС, Sub\_12\_26\_Potashov\_Balodis – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в г. Субате в Латвии от Поташова Павла Абрамьевича, 1951 г.р., род. в г. Субате в Латвии; Балодиса Олега, 1964 г.р., род. в г. Субате в Латвии. Соб. С. Н. Амосова, М. В. Вятчина
- АЦС, Sub\_12\_15\_Uzola – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в г. Субате в Латвии от Узоль Валерии Станиславовны, 1937 г.р., род. в г. Илуксте в Латвии. Соб. С. Н. Амосова.
- АЦС, Sub\_12\_16\_Zaiceva – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в г. Субате в Латвии от Зайцевой Доминики, 1932 г.р., род. в г. Субате в Латвии. Соб. В. Иванов, Е. Смирнова.
- АЦС, Sub\_12\_03\_Romanovska – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в г. Субате в Латвии от Романовска Ванды, 1929 г.р., род. в г. Субате в Латвии. Соб. С. Н. Амосова.
- АЦС, Sub\_12\_14\_Buchanova – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в г. Субате в Латвии от Бучановой Марфы Матвеевны, 1929 г.р., род. в г. Субате в Латвии. Соб. С. Н. Амосова.
- АЦС, Rez\_15\_14\_Racko – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в г. Резекне в Латвии от

- Рачко Генриха, 1949 г.р., род. в г. Резкне. Соб. К. Гансовская, С. Погодина.
- АЦС, IF\_Lys\_02\_Shpilyarevich – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в с. Лысец Ивано-Франковской обл. Украины от Шпиляревича Людвиг, 1929 г.р., род. в с. Лысец. Соб. С. Н. Амосова.
- АЦС, IF\_010\_Buk\_02\_Anna – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», зап. в с. Букачивцы Ивано-Франковской обл. Украины от Анны Петровны, 1947 г.р., род. в с. Букачивцы. Соб. С. Н. Амосова.
- АМЕЛ, Agl\_13\_01\_Agloinite – Полевой архив музея «Евреи в Латвии» (г. Рига), зап. в г. Аглона в Латвии от Аглоините Марии, 1937 г.р., род. в г. Риге в Латвии. Соб. С. В. Просина, М. В. Вятчина.
- АМЕЛ, Vish\_13\_06\_Vicane – Полевой архив музея «Евреи в Латвии» (г. Рига), зап. в с. Вишки в Латвии от Бичане (Аглониеге) Марты, примерно 1962 г.р., род. в г. Аглона в Латвии. Соб. М. В. Вятчина, С. В. Просина.
- DU MVC 794 – Архив устной истории Даугавпилсского университета, зап. в г. Прейли в Латвии от Ефремовой Анны, 1927 г.р., род. в г. Прейли в Латвии. Соб. Д. Сталидзанае.

### Литература и источники

- Амосова 2015 – *Амосова С.* Воспоминания о Холокосте (из коллекции краеведческого музея г. Биржай) // Евреи на карте Литвы: Биржай. Проблемы сохранения еврейского наследия и исторической памяти / отв. ред. И. Копченова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН, 2015. С. 195–204.
- Амосова 2016 – *Амосова С.* «Еврейские» Любавичи в рассказах местных жителей // Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН, 2016. С. 231–242.
- Белова 2013 – *Белова О. В.* Портрет этнического соседа: евреи глазами славян (по фольклорно-этнографическим материалам с Гродненщины) // Желудок: память о еврейском местечке / отв. ред. И. Копченова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН, 2013. С. 63–81.
- Белова 2014 – *Белова О. В.* Историческая память и современный фольклор (на примере народных рассказов из бывших еврейских местечек поль-

- ско-украинско-белорусского пограничья) // *Historia mówiona w świetle nauk humanistycznych i społecznych* / red. S. Niebrzegowska-Bartmińska et al. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2014. S. 283–297.
- Белова, Петрухин 2008 – *Белова О. В., Петрухин В. Я.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2008. 569 с.
- Белянин, Закревская 2023 – *Белянин С., Закревская Е.* Как история становится фольклором: механизмы фольклоризации историй о войне и Холокосте // *Фольклор: Структура, типология, семиотика*. 2023. № 3 (в печати).
- Мороз 2015 – *Мороз А. Б.* Еврейский Лепель глазами сельских жителей // *Лепель: память о еврейском местечке* / отв. ред. С. Амосова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН, 2015. С. 35–52.
- Мороз 2021 – *Мороз А. Б.* За что Гитлер не любил евреев: фольклорные версии истоков Холокоста // *Judaic-Slavic Journal*. № 2(6) (2021): История и культура белорусского еврейства. С. 155–172. DOI: 10.31168/2658-3364.2021.2.08
- Никитина, Лейдерман 2023 – *Никитина И. О., Лейдерман А. Л.* Евреи в Ильино: история, соседство и память // *Живая старина*. 2023. № 2. С. 21–24.
- Розенблат, Еленская 2009 – *Розенблат Е., Еленская И.* Память о Холокосте в Белоруссии. Стереотипы, мифы, табу // *История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции* / отв. ред. О. В. Белова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН, 2009. С. 153–179.
- Савина 2017 – *Савина Н.* Заметки о локальном тексте Глубокого // *Глубокое: память о еврейском местечке* / отв. ред. И. Копченова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН, 2017. С. 153–176.
- Сидорова-Шпилькер 2013 – *Сидорова-Шпилькер М.* Евреи местечка Желудок // *Желудок: память о еврейском местечке* / отв. ред. И. Копченова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН, 2013. С. 39–54.
- Энгелькинг 2018 – *Энгелькинг А.* Сказ полесского села, или о фольклоризации памяти о Второй мировой войне // *Славяноведение*. 2018. № 6. С. 27–46. DOI: 10.31857/S0869544X0001763-2
- Ясинская 2017 – *Ясинская М.* Образ иноэтнического и иноконфессионального соседа в нарративах жителей бывшего местечка Бешенковичи // *Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной тради-*

ции / отв. ред. О. В. Белова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН, 2017. С. 315–332.

Cała 1995 – *Cała* A. The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem: Hebrew University in Jerusalem, 1995.

Shternshis 2014 – *Shternshis* A. Between Life and Death: Why Some Soviet Jews Decided to Leave and Others Chose to Stay Home in 1941 // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2014. № 15, 3. P. 1–28. DOI: 10.1353/kri.2014.0039

## "Our Time Is Gone": Eschatological Motifs in Holocaust Narratives

**Svetlana Amosova**

Institute of Slavic Studies  
Russian Academy of Sciences  
Moscow, Russia  
Researcher

ORCID: 0000-0001-7614-6549

Center Judea-Slavic  
Institute of Slavic Studies of Russian Academy of Sciences  
Leninsky Avenue, 32 A  
Moscow, 119334, Russia  
Tel.: +7 (495) 938-17-80, Fax: +7 (495) 938-00-96  
E-mail: sveta.amosova@gmail.com

The research was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation, project № 23-28-00796 “Catalog-Index of narratives and motifs about the Holocaust (based on materials from field work, social media and the media)”, <https://rscf.ru/en/project/23-28-00796/>

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.12

**Abstract.** This article focuses on interviews conducted in various regions of Russia (Smolensk, Bryansk regions), Belarus (Vitebsk, Mogilev, Grodno regions), Ukraine (Ivano-Frankivsk regions), Latvia (Latgale), and Lithuania (Biržai) between 2009 and 2017. The article devotes vernacular forms of memory of the Second World War and the Holocaust, with a particular emphasis on the theme of non-resistance during executions. These narratives serve as a bridge

between oral history and folklore, representing a unique genre of local folklorized history. Speech clichés are associated with concepts of “fate” and eschatological ideas of the “end of times” for Jews. These narratives complement, expand and clarify the geography of existence of a number of plots. This will allow us to further work on an index of plots and motifs on this topic.

**Keywords:** *Holocaust, oral history, folklorization, Jews, neighborhood ethnography*

## References

- Amosova, S., 2015, *Vospominaniia o Kholokoste (iz kollektzii kraevedcheskogo muzeia g. Birzhai)* [Testimonies of Mass Executions of Jews (from the Collection of the Biržai Local History Museum)]. *Evrei na karte Litvy: Birzhai. Problemy sokhraneniia evreiskogo nasledii i istoricheskoi pamiatii* [Jews on the Map of Lithuania: the Case of Biržai. Preserving Jewish Heritage and Historical Memory], ed. I. Kopchenova, 195–204. Moscow, Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, 366.
- Amosova, S., 2016, “Evreiskie” Liubavichi v rasskazakh mestnykh zhitelii. *Norma i anomaliiia v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [Norm and Anomaly in Slavic and Jewish Cultural Tradition], ed. O. Belova, 231–242. Moscow, Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, 272.
- Belianin, S., and E. Zakrevskaia, 2023, *Kak istoriia stanovitsia fol'klorom: mekhanizmy fol'klorizatsii istorii o voine i Kholokoste* [How history becomes folklore: folklorization mechanisms of war and Holocaust stories]. *Fol'klor: Struktura, tipologiia, semiotika*, 3 (In print).
- Belova, O., 2013, *Portret etnicheskogo soseda: evrei glazami slavian (po fol'klorno-etnograficheskim materialam s Grodnenshchiny)*. *Zheludok: pamiat' o evreiskom mesteche* [The Shtetl of Zheludok in Contemporary Cultural Memory], ed. I. Kopchenova, 63–81. Moscow, Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, 328.
- Belova, O., 2014, *Istoricheskaiia pamiat' i sovremennyi fol'klor (na primere narodnykh rasskazov iz byvshikh evreiskikh mestecek pol'sko-ukrainsko-belorusskogo pogranich'ia)* [Historical memory and contemporary folklore. The case of folk tales from former Jewish towns from the Polish-Ukrainian-Belarussian borderland]. *Historia mówiona w świetle nauk*

- humanistycznych i społecznych* [Oral History in the Light of the Humanities and Social Sciences], ed. S. Niebrzegowska-Bartmińska et al., 283–297. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 386.
- Belova, O., and V. Petrukhin, 2008, “*Evreiskii mif*” v slavianskoi kul'ture [Jewish Myth in Slavic Culture]. Moscow, Ierusalim, Mosty kul'tury / Gesharim, 570.
- Cała, A., 1995, *The Image of the Jew in Polish Folk Culture*, Jerusalem, Hebrew University in Jerusalem Press, 236.
- Engelking, A., 2018, Skaz polesskogo sela, ili o fol'klorizatsii pamiati o Vtoroi mirovoi voine [The tale of a Polesia village, or on the folklorisation of the memory on World War Two]. *Slavianovedenie*, 6, 27–46. DOI: 10.31857/S0869544X0001763-2
- Moroz, A., 2015, Evreiskii Lepel' glazami sel'skikh zhitelei [Jewish Lepel through the Eyes of Its Inhabitants]. *Lepel': pamiat' o evreiskom mestechke* [The Shtetl of Lepel in Contemporary Cultural Memory], ed. S. Amosova, 35–52. Moscow, Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, 496.
- Moroz, A., 2021, Za chto Gitler ne liubil evreev: fol'klornye versii istokov Kholokosta [Why Hitler Didn't Like the Jews: The Folklore Version of the Reasons Behind the Holocaust]. *Judaic-Slavic Journal*, 2(6): Istoriiia i kul'tura belorusskogo evreistva [History and Culture of Belarusian Jewry]. 155–172. DOI: 10.31168/2658-3364.2021.2.08
- Nikitina, I., and A. Leiderman, 2023, Evrei v Il'ino: istoriia, sosiedstvo i pamiat' [The Jews in Il'ino: history, neighbourhood, and memory]. *Zhivaia starina*, 2, 21–24.
- Rozenblat, E., and I. Elenskaia, 2009, Pamiat' o Kholokoste v Belorussii. Stereotipy, mify, tabu [The memory of Holocaust in Belarus'. Stereotypes, myths, taboo]. *Istoriiia – mif – fol'klor v evreiskoi i slavianskoi kul'turnoi traditsii* [History – Myth – Folklore in Jewish and Slavic Cultural Traditions], ed. O. Belova, 153–179. Moscow, Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies Russian, Academy of Sciences, 439.
- Savina, N., 2017, Zametki o lokal'nom tekste Glubokogo. *Glubokoe: pamiat' o evreiskom mestechke* [The Shtetl of Hlybokae in Contemporary Cultural Memory], ed. I. Kopchenova, 53–176. Moscow, Moscow, Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies Russian Academy of Sciences, 376.
- Shternshis, A., 2014, Between Life and Death: Why Some Soviet Jews Decided to Leave and Others Chose to Stay Home in 1941. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 15, 3, 1–28. DOI: 10.1353/kri.2014.0039
- Sidorova-Shpil'ker, M., 2013, Evrei mestechka Zheludok [The Jews of the Shtetl of Zheludok], *Zheludok: pamiat' o evreiskom mestechke* [The Shtetl of Zheludok in Contemporary Cultural Memory], ed. I. Kopchenova, 39–54. Mos-

cow, Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies Russian Academy of Sciences, 328.

Yasinskaya, M., 2017, *Obraz inoetnicheskogo i inokonfessional'nogo soseda v narrativakh zhitelei byvshego mestechka Beshenkovichi* [The ethnic and confessional neighbor's image in the narratives of the residents of shtetl Beshenkovichi]. *Kontakty i konflikty v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [Contacts and Conflicts in Slavic and Jewish Cultural Tradition], ed. O. Belova, 315–332. Moscow, Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, 384.

*Статья поступила в редакцию 15 августа 2023 г.*

УДК 821.161.1

## «Последние времена» в публицистике русского политического консерватизма XIX века

**Георгий Сергеевич Прохоров**

Государственный социально-гуманитарный университет,  
Коломна, Россия

Доктор филологических наук, профессор

ORCID: 0000-0003-4652-8698

Кафедра русского языка и литературы, филологического факультета

Государственного социально-гуманитарного университета

140410, г. Коломна Московской обл., ул. Зеленая, д. 30, каб. 408

Тел.: +7 (926) 121-19-87

E-mail: hoshea.prokhorov@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.13

**Аннотация.** В центре статьи – апокалиптика русского консерватизма XIX в., прослеживаемая преимущественно на примере сочинений Константина Леонтьева, Федора Достоевского и митрополита Моисея (Богданова-Платонова-Антипова). За общим признанием движения мира к завершению мы находим контрастное отношение к «последним временам». Для Константина Леонтьева они окрашены в глубочайший пессимизм, поскольку сопровождаются разрушением мира под тяжестью естественных законов и духовной деградации человечества. Апокалиптика Достоевского, наоборот, вполне оптимистична, в ее центре – преобразование мира, возвращение ему и людям исконно задуманного Богом облика. В русскую консервативную публицистику может вплестаться еврейская тема, но интенсивно она присутствует только в варианте Достоевского, составляя ключевой момент юдофобии. Его евреи – носители исключительно земного и исключительно посюстороннего политического проекта возрождения своего государства, а потому они противостоят общечеловеческому чаянию мессианских времен, всячески задерживают их наступление, предлагают обывателям различные завлекающие симулякры.

**Ключевые слова:** *«последние времена», русская апокалиптика, евреи, консерватизм, Константин Леонтьев, Федор Достоевский*

[Феклуша:] Последние времена, матушка Марфа Игнатъевна, последние, по всем приметам последние. Еще у вас в городе рай и тишина, а по другим городам так просто содом.  
 [1-й горожанин:] Что бы это такое, братец ты мой, тут нарисовано было; довольно затруднительно это понимать.  
 [2-й горожанин:] Это геенна огненная <...>.  
 [Барыня:] Куда прячешься, глупая! От бога-то не уйдешь! Все в огне гореть будете в неугасимом!

А. Н. Островский. «Гроза»

Оптимизм и очарование прогрессом, характерные для второй половины XIX в., вроде бы не должны были способствовать апокалиптике. Наука достигает все новых высот, технологии улучшают жизнь людей, прогресс мыслится бесконечным. Однако если мы присмотримся к хрестоматийной и выдержанной в стилистике реализма XIX в. драме «Гроза» А. Н. Островского – автора далекого от всякой мистики, то заметим, что действиям героев сопутствуют многочисленные реплики о «последних временах». Они носят иронический характер, приписаны непросвещенным обывателям, но само их множество показывает, насколько разговоры о конце света видятся Островскому характерными для русского горожанина.

Тема последних времен присутствуют широко и отнюдь не только в ироничных репликах пьесы Островского. Например, в русском консерватизме. И тут примечательно: русский консерватизм XIX в. – явление более чем далекое от тех обывателей, которых мы встречаем в «Грозе», да и в других драмах Островского. Русский консерватизм скорее элитистский. Иван Киреевский, отец и братья Аксаковы, Хомяков, Гиляров-Платонов, отец и сын Гильфердинги, Достоевский, Аполлон Григорьев, Леонтьев, Катков и т.д. – люди, получившие прекрасное образование в европейском духе. Свой консерватизм они во многом вывели из европейского романтизма [ср. Степпун 1910, 65–91] и оттуда же вынесли ключевое для себя понятие – *Volkgeist* (народность). А потому вслед за манифестным: «мы должны поклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа; поклониться пред правдой народной и признать ее за правду», следует уточнение: «даже и в том ужасном случае,

если она вышла бы отчасти и из Четьи-Минеи» [Достоевский 1994, 50]. За внешней иронией обнаруживаем, что принятие «правды народной» – скорее моральный долг, проистекающий не (с)только из веры в народные представления как истинные и более *высокие*, сколько из признания ценности принадлежности к этносу: «Мы должны склониться, как блудные дети, двести лет не бывшие дома, но воротившиеся, однако же, все-таки русскими» [Достоевский 1994, 50–51].

Среди «мыслей и образов» простого люда, *почвы*, видное место занимает апокалиптика. Соответственно, консервативная публицистика активно работает с этим концептом. Общее место у публицистов – мир движется к эсхатону, который где-то рядом. При этом непосредственное представление о последних временах разнится в зависимости от склада характера того или иного автора. (Русский консерватизм был скорее зонтичным явлением, так что помимо общих, пришедших с романтизмом констант единой концепции не имел [Фетисенко 2007, 98–114].) Проследим за темой «последних времен» в сочинениях двух эмблематичных и во многом полярных фигур – Федора Достоевского и Константина Леонтьева.

### «Последние времена» в публицистике Леонтьева

Константин Леонтьев – военный врач, дипломатический сотрудник в различных городах Османской империи, писатель и публицист. В 1882 г. он создает памфлет «Наши новые христиане: Достоевский и Толстой» как отклик на «Пушкинскую речь» Достоевского. Произнесенная в ходе Пушкинского праздника на открытии монумента на Страстном бульваре, она поначалу вызвала фурор в самых разных слоях русского общества [Викторович 2021, 122–132]. Константин Леонтьев выступил в качестве непримиримого оппонента Достоевского, он полемизировал с «Пушкинской речью», обнаружив в ней, как и вообще в деятельности Достоевского (а заодно и Толстого), разрушение устоев христианства. Уравнивание Достоевского и Толстого в их отношении к христианству кажется гротеском, однако для данного критика носит принципиальный характер.

Согласно Леонтьеву, ключевая и неоспоримая христианская истина заключается в движении тварного мира к завершению, гибели,

Страшному суду. Движение предсказано Библией, ясно выражено в речах Иисуса. Апокалиптика неотделима от мирочувствования Леонтьева, причем ее восприятие пронизано глубочайшим пессимизмом. «Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на земле обещают нам Христос и его апостолы; а напротив того, нечто вроде *неудачи* апостольской проповеди на земном шаре, ибо *близость конца* должна (выделено К. Леонтьевым. – Г. П.) совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами» [Леонтьев 1912, 182]. Обожаемые Достоевским «всепрощение», «всепонимание», «общность человечества» – для Леонтьева пустые слова, а скорее симулякры, призванные околдовать простого обывателя и сманить его с прямой дороги к Царствию Небесному: «Христос пророчествовал не гармонию всеобщую (мир всеобщий), а всеобщее разрушение» [Леонтьев 1912, 183].

В мире вокруг много плохого, зло пронизывает человеческую жизнь, однако, увы, несовершенство мира и личные трагедии – нормальность бытия. Ныне плохо, а будет хуже. Естество никаких поводов к оптимизму не открывает: «Помните и то, что всему бывает конец, даже скалы гранитные выветриваются, подмываются; даже исполинские тела небесные гибнут...» [Леонтьев 1912, 189]. Что вытекает из так переживаемого эсхатона? Во-первых, не надо бояться навредить – конечно, будет хуже. Во-вторых, не надо ничего страшиться – ужасы неизбежны. В-третьих, людей надо не жалеть, помогая им в решении мелких проблем (при том что любая проблема этой жизни мелкая). Людей нужно поддерживать по-настоящему, то есть учить стойко, смело, уверенно идти к концу, который только и есть подлинное спасение от кошмаров вокруг: «Верно только одно, точно – одно, одно только несомненно: – Это то, что все должно погибнуть» [Леонтьев 1912, 189].

Печальный конец этого мира не дано отвратить человеку. У праведников же есть возможность спастись в трансценденции Царствия Небесного: «[Церковь] говорит: “званных много; проповедано будет Евангелие везде, но избранных будет мало, только нудящие себя восходят в Царствие Небесное”» [Леонтьев 1912, 186]. По Константину Леонтьеву, задача подлинно православного, подлинно консервативного публициста – понуждать читателя, напоминая о возможности войти в Царствие Небесное. При этом аморально сочувствовать читателю в его земной жизни, лишь созерцая, как он движется в погибель.

## Леонтьев и апокалиптика русской церковной публицистики

Представления Леонтьева демонстрируют отчетливую корреляцию с текстами официальных, ранговых церковных публицистов. Во многом их объединяет ракурс взгляда на историю, аисторизм, так что текущее людское бытие – лишь кажущаяся эволюция. В действительности все уже случилось в момент сотворения Богом мира, в момент произнесения Библии. То, что в секулярном сегменте общества зовут историей, – лишь набор примеров (exemple) к библейскому нарративу. Соответственно, люди и мир такие же, как и прежде; они стоят перед теми же вызовами, что и прежде, а в центре любого вызова – борьба Сатаны против Бога. Варьируется видимая оболочка данной борьбы, но подлинно внимательному человеку очевиден эфемерный характер изменений. «Некоторые из нынешних раскольнических мыслей в первый раз внесены были в Россию еретиком Мартином, пришедшим к нам из Армении около половины XII в. (1149 г.). <...> Эти первые раскольнические мысли, чуждые русским и перенесенные к ним совне, как бы исчезли в нашей Церкви. Не прежде, как в XV столетии они стали обнаруживаться у нас вновь» [Макарий 1855, 3]. Учение еретика Мартина Армянина, доктрины католицизма, протестантизма, идеи русского старообрядчества – все эти разные по времени и содержанию концепции представляются автору учебника по существу одним и тем же, отделяющим верных от Бога и ведущим в погибель. (Более того, автору не важно, что Мартин Армянин – герой подложного «Соборного деяния на еретика Арменина, на мниха Мартина» начала XVIII в., в XIX в. о подложности данного текста уже хорошо знали.) Аисторизм обеспечивает интенсивный интерес к апокалиптике, но сам характер мирочувствования, быть может, опирается на свойственное поздней античности и Средневековью предпочтение невидимого единого видимым многочисленным частностям [Бройтман 2001, 165–166, 267–268]. Христианские патристика и догматика сложились в тех культурных условиях и несут в себе установки риторического традиционализма.

Комплекс «аисторизм – последние времена» отчетливо проявляет себя в церковной публицистике XIX в., например у митропо-

лита Моисея (Богданова-Платонова-Антипова). Он родился в 1773 г. и умер в 1834 г., был одним из последних учеников Славяно-греко-латинской академии, выпускником Санкт-Петербургской духовной академии. Впоследствии – ректор Киевской духовной семинарии, основатель Киевской духовной академии, экзарх Грузии. Митрополит Моисей был сильным ритором, весьма начитанным и образованным человеком, а его сочинения обычно сочетают жанрово-стилистические стратегии древнерусской словесности с отсылками к современной русской светской литературе [Прохоров 2023, 74–81]. Когда через Новгород в Санкт-Петербург доставляли тело императора Александра I, митрополит Моисей был епископом Новгородским и Старорусским, а потому ему довелось писать и произносить надгробное слово. Текст был записан, обработан и дошел до нашего времени. Этот текст для нас и важен своим сочетанием конкретно-исторического и апокалиптического звучаний.

В надгробных словах свойственно обращаться к деяниям усопшего; делает это и митрополит Моисей. И вот что ритор ставит в центр свершений покойного Александра I:

...земное царствование Александра составлялось по чертежу царства небесного <...>. [В]се деяния Александровы устремлены были к распространению на земли христианского благочестия. Воззрим на воинские. Может быть, при сем тотчас подумают, что дела воинские трудно соединить с христианским благочестием, что даже и несовместно в Царстве Иисуса Христа, в Царстве мира и любви быть духу воинственному. Весьма совместно; ибо необходимо нужно. И в Раю был враг; и в первый раз на земле враг показался в Раю; надобно было сражаться и в Раю [Моисей 1826, 9].

Собравшимся вокруг гроба императора митрополит Моисей фактически демонстрирует, как только что почивший Александр I «подправлял» Адама. Первый человек капитулировал перед дьяволом, за что был изгнан из рая, став смертным. Русский царь вступил в противоборство со своим супостатом, более того, его выиграл. Очевидно, подразумевается противостояние Александра I с французским императором Наполеоном I, который и изображается в качестве дьявола. Сопоставление не оригинальное для русской

культуры, ср. оценки Наполеона Анной Павловной Шерер, гостями ее салона, Пьером Безуховым в романе Толстого «Война и мир». Или, например, в гораздо более раннем «Гимне лиро-эпическом на прогнание Французов из отечества» Г. Р. Державина:

...уже перун  
Предвечного висит закона  
Поверх главы Наполеона:  
Еще немного – он падет,  
И сонм тех царств, что с ним идет,  
Вдруг на него весь обратится;  
Содом, Гомор с ним вспелится.

О, так! таинственных числ зверь,  
В плоти седьмглавый Люцифер,  
О десяти рогах венчанный,  
Дни кончит смрадны [Державин 1813, 17–18].

Только и для Державина, и тем более для Толстого сопоставление Наполеона с Сатаной – эффектная, суггестивная метафора, призванная дегуманизировать французского императора. У митрополита Моисея пары Александр I / Адам и Наполеон / дьявол – проявление описанного О. М. Фрейденберг архаического тождества, при котором «система первобытной образности – это система восприятия мира в форме равенств и повторений» [Фрейденберг 1997, 51]. В церковной и околоцерковной русской публицистике, по крайней мере XIX в., мы продолжаем находить реализацию этого древнего принципа поэтики, функционирующего вопреки новым нормам светской литературы того же периода.

...Прошедший полувек ознаменован был на Западе явным и ужасным преступлением. Там явились умы, которые мнимо, льстящую чувственностью к пагубной свободе, человеческой образованностью привлекали отовсюду к себе легкомысленных и проповедывали неверие, дабы воцарить своеволие. Нечестие возрастало постепенно. Сперва начало ослабевать чувство христианского благочестия от чтения острых, но ядовитых, исполненных нечестия книг; потом во святых местах наук, где воспитывающееся юношество удобно

может принимать семена добродетели или порока – будущего всеобщего благоденствия или бедствия, начали явно говорить о ненужде христианского благочестия, а потом дерзнули проповедывать о сем и в храмах Божиих. Наконец плод нечестия созрел и первые вкусили его те, от которых произошло сие нечестие. Французский народ, любимый едва ли не целою Европою, совершил неслыханное злодеяние; разрушил Престол и Олтари; вместо Христа, Вседержителя, курил фимиам пред лжеимянным разумом; вместо спасительного единодержавия водворил пагубное безначалие. <...>. Среди всеобщего возмущения одна Россия, одно любезное наше Отечество, охраняемое благочестием, сохраняло спокойствие. Но бич Божий возносится и на наше Отечество, возгарается и у нас неслыханная война <...>. Но здесь мера долготерпения Божия исполняется; вопль доходит до небес; настает Божий суд; восстает Бог отмщений; Александр делается благодетельным орудием Божьего благоволения; воинством его Всевышний производит суд над Западом [Моисей 1826, 14–15].

В изображении митрополита Моисея война 1812 г. предстает битвой Бога с Сатаной, достойной пера Тассо и Мильтона. Более того, то же самое противостояние 1812 г. вполне может быть и библейским Исходом из Египта, который перевоплотился в революционную Францию. Чем бы ни была Отечественная война 1812 г., ее трактовка ритором надгробного слова демонстрирует непризнание исторического процесса как такового. Реалии Библии воплощаются в новых формах и локациях, заставляя вспомнить архаическую поэтику: «в прошлом (архаике. – Г. П.) каждый мужчина – Зевс, каждая женщина – Гера, каждая девушка – Артемида, имена которых они в Греции клялись и сущности которых тем самым уподоблялись» [Фрейденберг 1997, 204].

### **«Последние времена» у Достоевского**

Рядом с Константином Леонтьевым в русской культуре всегда стоит иной консерватор: «свой-другой» Леонтьева – Федор Достоевский; их личные взаимоотношения были чрезвычайно сложны

[Буданова 1991, 199–222; Фетисенко 2005, 145–161]. Бесспорна принадлежность обоих к одному общественно-политическому лагерю, очевидно внимание друг к другу [Бочаров 1996, 162–189; Фетисенко 2005, 160–161]. С другой стороны, понимание Достоевским и Леонтьевым подлежащих защите и охранению ценностей сильно различается, вплоть до ощущения, что «православие Достоевского и Леонтьева, по сути, две разные религиозные системы» [Семикопов 2011, 57]. Немаловажное различие между двумя консерваторами пролегает в их отношении к «последним временам» [ср.; Семикопов 2010, 133–153]. Апокалиптика значима для Достоевского ничуть не менее, чем для Леонтьева. Читатель западник, вероятно, даже нашел бы, что в художественном творчестве и публицистике Достоевского неприлично много апокалиптики; об этом «избытке» знал сам писатель, вспомним самоироничный заголовок, данный им главе «Дневника Писателя» (ноябрь, 1877 г.): «Опять в последний раз прорицания».

И все же при тематической и некоторой мотивной общности характерный для Достоевского образ предельного будущего – другой.

Взгляните на этого вертящегося офицера очень маленького роста (такого, очень маленького ростом и зверски вертящегося, офицера вы встретите непременно на всех балах среднего общества). Весь танец его, весь прием его состоит лишь в том, что он с каким-то почти зверством, какими-то саккадами, вертит свою даму и в состоянии перевертеть тридцать-сорок дам сряду и гордится этим; но какая же тут красота! Танец – это ведь почти объяснение в любви (вспомните менуэт), а он точно дерется [Достоевский 1994, 13].

Люди празднуют Рождество, отмечают его в собрании балом. Однако торжественная зала далека от чего-то культурного и цивилизованного, предстающий перед читателем образ весьма дик («в состоянии перевертеть тридцать-сорок дам сряду»). Можно было бы ожидать рассуждения о падении нравов, об отхождении обывателей второй половины XIX в. от евангельской чистоты, наконец, об апостасии – после восемнадцати веков христианства. Од-

нако, по Достоевскому, эсхатологическое пространство может открыться даже в такую залу и для таких людей, причем к их личному и ко всеобщему благу:

...беда ваша в том, что вы сами не знаете, как вы прекрасны! Знаете ли, что даже каждый из вас, если б только захотел, то сейчас бы мог осчастливить всех в этой зале и всех увлечь за собой? И эта мощь есть в каждом из вас, но до того глубоко запрятанная, что давно уже стала казаться невероятной [Достоевский 1994, 14].

Стоит только захотеть – и любой человек войдет в мессианские времена, причем наступление последних отнюдь не выглядит как *Dies Irae*. «Вы не верите, что вы так прекрасны? А я объявляю вам честным словом, что ни у Шекспира, ни у Шиллера, ни у Гомера, если б и всех-то их сложить вместе, не найдется ничего столь прелестного...» [Достоевский 1994, 13]. Оборот «а я объявляю вам», конечно, отсылает к евангельскому: «вы слышали, что сказано древним, а я говорю вам». В Нагорной проповеди Иисус призывает отставить юридическую казуистику вокруг Торы, поскольку на эти упражнения попросту нет времени. Царство Небесное у порога – и время стяжать его. Отсылка к евангельскому штампу игрива, даже провокационна. Получается, что журналистика Достоевского представляет сейчас голос Иисуса. Но если учесть, что русский консерватизм вырос на идеях романтизма, а тому близко представление о писателе как продолжателе божественного акта творения, то, вероятно, сопоставление себя с Иисусом не столь уж причудливо. Это позволяет Достоевскому напомнить давно высказанное утверждение о близости Царства Небесного, о возможности войти в него.

В отличие от Леонтьева, призывающего мужаться накануне «последних времен», Достоевскому в целом свойственен эсхатологический оптимизм. Бог любит свое творение, соответственно, не настроен никого мучить [Достоевский 1994, 39]. Потому Иван Карамазов может бунтовать, возвращать свой «билет», но при этом знает и признает, что, во-первых, «билет» в золотой век у него в кармане, а во-вторых, вернуть его невозможно [Достоевский 1991, 275–276].

## На фоне «последних времен»: Евреи

С момента своего зарождения русский консерватизм был неравнодушен к еврейским делам. Евреи интересовали Державина («Мнение об отвращении в Белоруссии голода и устройстве быта евреев»), Ивана Аксакова («Еврейский вопрос»), Даля («Разыскание об убиении евреями христианских младенцев и употреблении крови их», «Еврей и цыгане»), Хомякова («Записки о всемирной истории»), Достоевского, Гилярова-Платонова («Предварительные замечания к книге *В каком смысле могут принадлежать евреям права гражданства в христианских государствах?* На основании сочинений Паулуса составил и собственными примечаниями снабдил Н. Г.»), Данилевского («Россия и Европа»). Интересовали, потому что после поглощения Речи Посполитой, движения на Кавказ и в Среднюю Азию православная империя вдруг оказалась домом для огромной нехристианской общины. В стране, конечно, жили не только христиане (православные и инославные), но и мусульмане, буддисты, язычники. Православное царство, по существу, никогда не было собственно православным, таковой статус – скорее социально-политическая мечта. Впрочем, когда консервативная публицистика выделяет евреев среди представителей любых этносов и религий, то беспокойство вызывает не разрушение чаемой идиллии. Русский консерватизм собственноручно оформил евреев в этническую группу, в «вымышленное сообщество» (Б. Андерсон). И в центре этого оформления поставил, как ни парадоксально, еще не родившийся на тот исторический момент политический сионизм. Для русского консерватора еврей – не человек, исповедующий нечто причудливое, подобно всем инородцам Российской империи («Черемисы, мордва, чуваша – тоже народ. Но народность их простирается только на отличие от других в происхождении и в языке» [Гиляров-Платонов 2013, 249]), а представитель иной политической нации.

...Всякая другая нация может принять евреев к себе, на праве подданных, или, по большей мере, на праве граждан, только под свое покровительство, – но не более. Права полного гражданства могут быть им даны только тогда, когда они сами перестанут держать себя особым, самостоятель-

ным народом. Для этого, пожалуй, им нет надобности переменять свою религию. (К такой перемене не должно склонять никакими преимуществами и выгодами.) Но они должны фактически отказаться от подчинения своим особым государственно-национальным законам; они должны доказать, – и доказать убедительно, – что в каждой стране, которая принимает их под свое покровительство, они принадлежат именно к народу этой страны, а не к одному какому-то избранному народу [Гиляров-Платонов 2013, 246; ср. Державин 1872, 245].

Быть может, еврей даже представитель иного государства: «у них нет государства видимого, у них есть оно, невидимое, идеальное, будущее, которого они ждут и которому они служат» [Гиляров-Платонов 2013, 250]. Для Гилярова-Платонова это государство сугубо земное, политическое образование. Сходное осмысление мы находим, пожалуй, в первом крупном русском тексте о евреях в России – у Державина [ср. Державин 1872, 260].

Державин, Гиляров-Платонов, Иван Аксаков говорят о современных им евреях, которые после разделов Речи Посполитой оказались заброшены на территорию Российской империи. Указанных публицистов интересует социально-политический аспект взаимодействия двух наций, волей судеб оказавшихся бок о бок в общих границах. Соответственно, для данных авторов пересечение еврейской темы с апокалиптикой не характерно. Однако, как только мы бросаем взгляд на публицистику Достоевского, картина меняется. Его евреи – не просто обыватели столиц и окраин, но и носители идеи, de-facto персонажи сюжета всемирной истории. Потому обсуждение социально-политического еврейского вопроса для Достоевского неотделимо от прояснения семантики и функции персонажей в общем сюжете. В этот момент образ евреев переплетается с темой «последних времен».

...В чем, однако, заключается этот status in statu, в чем вековечно-неизменная идея его и в чем суть этой идеи? Излагать это было бы <...> невозможно <...> по той даже причине, что не настали еще все времена и сроки, несмотря на протекшие сорок веков, и окончательное слово человечества об этом великом племени еще впереди [Достоевский 1995, 93].

По Достоевскому, мир стремится к завершению, а Второе Пришествие составит апофеоз человеческой истории и тварного бытия, за которым – переход в трансценденцию Царствия Небесного. Только вот евреи не стремятся к подобному переходу, да и не могут стремиться, поскольку их интересует не Небесный Иерусалим, а земной, географический.

Еще в детстве моем я читал и слышал про евреев легенду о том, что они-де и теперь неуклонно ждут Мессию, все, как самый низший жид, так и самый высший и ученый из них, философ и кабалист-раввин, что они верят все, что Мессия соберет их опять в Иерусалиме [Достоевский 1955, 94].

Социально-политическое недоверие к искренности еврейской интеграции, столь важное для Державина или Гилярова-Платонова, у Достоевского присутствует: «потому-то-де евреи <...> предпочитают лишь одну профессию – торг золотом <...>, когда явится Мессия, то чтоб не иметь нового отечества, не быть прикрепленным к земле иноземцев, <...> иметь всё с собою лишь в золоте и драгоценностях, чтоб удобнее их унести» [Достоевский 1995, 94]. Но этот социально-политический аспект составляет лишь периферию еврейского вопроса, скорее даже затеняет ключевую проблему. Все племена и языки Земли «чают воскресения мертвых и жизни будущего мира», притом что еврейский проект посякосторонен, заключен в восстановлении еврейского государства в земле Израиля.

Применительно к общечеловеческой истории такой проект – симулякр, поскольку всячески оттягивает наступление золотого века. И в этом плане отсрочивает облегчение всем, в том числе и самим евреям [Достоевский 1995, 105–106]. (Перед лицом вечности Достоевский не делает различий между христианином и иудеем.) Вместо совокупных усилий всего человечества во имя достижения золотого века для всех евреи стремятся к золотому веку для себя, а потому их проект исключительно националистичен и эгоистичен. Сам по себе еврейский национализм Достоевский не отвергает: когда-то он был необходим, только так можно было построить сообщество, способное противостоять мейнстриму, идолопоклонству. Времена изменились. «Христос (кроме его остального значе-

ния) был поправкою этой идеи (племенной. – Г. П.), расширив ее в всечеловечность. Но евреи не захотели поправки, остались во всей своей прежней узости и прямолинейности» [Достоевский 1988б, 191]. Неудивительно, что они замкнулись и отгородились от всего человечества [Достоевский 1988б, 191]. В этой еврейской сконцентрированности на себе и своем заметна главная, по мысли писателя, болезнь современности – обособление.

Право, мне всё кажется, что у нас наступила какая-то эпоха всеобщего «обособления». Все обособляются, уединяются, всякому хочется выдумать что-нибудь свое собственное, новое и неслыханное. <...> Разрывают прежние связи без сожаления, и каждый действует сам по себе и тем только и утешается. <...> ни в чем почти нет нравственного соглашения; всё разбилось и разбивается и даже не на кучки, а уж на единицы. И главное, иногда даже с самым легким и довольным видом [Достоевский 1994, 91].

Еврейский проект – модель и образец обособления. Достоевский, по-видимому, отталкивается от «августинианской парадигмы» слепого еврея, согласно которой представители этого этноса сохраняются в мире как свидетели распятия. Они – напоминание о поворотном пункте истории, но при этом сами они утратили способность понимать суть бытия. Мотив блуждающего, странствующего Вечного Жида не чужд Достоевскому, образ узнаваем в новом Гарпагоне из «Петербургских сновидений в стихах и прозе» [Достоевский 1988а, 489]. Впрочем, писатель встречает напоминающую Вечного Жида фигуру не в среде, которая демонстрировала бы приниженность и тщетность существования, – напротив, на гедонистическом Невском проспекте, прямо у Гостиного двора. Капитализм, биржа, банки, повсеместное стремление к доходу, невиданный рост общественного богатства – все это порождает вопрос об истинности христианских постулатов, заставляет беспокоиться о «крахе христианского проекта».

...Уж конечно, восторжествуют на некоторое время. Это так очевидно, что спорить нельзя: они ломаются, они идут, они же заполнили всю Европу; все эгоистическое, все враждебное человечеству, все дурные страсти человечества – за

них, как им не восторжествовать на гибель миру! [Достоевский 1988б, 191–192].

Сохраненный некогда Богом как очевидная манифестация потерянности мира без Христа, в XIX в. вдруг «жид торжествует». И уже кажется, что светлое будущее возможно для мира и человечества без Иисуса. Притом для Достоевского «христианский проект» связан с самыми глубинами его личности: «если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [Достоевский 1985, 176].

Как евреям удастся противостоять логике исторического процесса? Оставшись вне Христа и вне истины, народ трансформировался.

Мысль эта, что породы людей, получивших первоначальную идею от своих основателей и подчиняясь ей исключительно в продолжение нескольких поколений, впоследствии должны необходимо выродиться в нечто особенное от человечества, как от целого, и даже, при лучших условиях, в нечто враждебное человечеству, как целому, – мысль эта верна и глубока. Таковы, например, евреи, начиная с Авраама и до наших дней, когда они обратились в жидов. <...> вместо всечеловечности обратились во врагов человечества, отрицая всех, кроме себя, и действительно теперь остаются носителями антихриста [Достоевский 1988б, 191].

По мысли Достоевского, в мире есть действующее лицо, которое категорически не заинтересовано в завершении бытия, поскольку, в отличие даже от евреев, его в Царствии Небесном ничего хорошего не ждет. Это Сатана. Хватаясь за земное существование, евреи помогают Сатане отсрочить конец. Парадоксально: Достоевскому, вероятно, были бы очень близки агадические и хасидские нарративы о мире грядущем, который стоит на пороге и который надо стяжать и в который лишь по ограниченности и глупости не удастся войти. Однако о таких нарративах Достоевский явно не знал. Русский консерватизм, вглядываясь в евреев и интересуясь ими, поразительно глух к еврейским сообщениям о самих себе, даже если последние переведены или написаны на русском языке.

«Последние времена» – весьма частотная и устойчивая тема в публицистике русского консерватизма XIX в. В то же время представления о них серьезно варьируются от публициста к публицисту. Есть жесткий вариант, при котором мир движется к гибели, поскольку все, что имеет начало, имеет и конец. В таком изводе, наиболее ясно выраженном в сочинениях Константина Леонтьева, земной человек и бытие лишены всякой ценности, которая появляется лишь у некоторых людей, праведников, кто войдет в Царствие Небесное. Мягкий вариант апокалиптики находим в сочинениях Достоевского, где в центре оказывается всепрощение, а место на Небесах уготовано каждому. Взгляд Леонтьева более традиционен и коррелирует с концепцией аисторизма, характерной для митрополита Моисея и в целом для русских церковных публицистов.

С апокалиптикой может быть связана еврейская тема. Впрочем, степень ее выраженности в сочинениях русских консерваторов XIX в. разнится, что обусловлено прагматикой текста.

Если публицист обращается к евреям как к ближневосточному этносу, оказавшемуся в России в результате включения в ее состав земель Польши и Великого княжества Литовского, то отчетливый социально-политический ракурс не способствует проникновению апокалиптики в рассуждения о евреях, сочинение сконцентрировано на проработке вопросов сосуществования православных и иудеев в одном государстве.

...Как бы то ни было: ежели всевысочайший Промысел, для исполнения каких своих неведомых намерений, сей по нравам своим опасный народ оставляет на поверхности земной и его не истребляет, то должны его терпеть и правительства, под скипетр которых он прибегнул; споспешествуя установлению судеб, обязаны простирать и о Жидах свое попечение таким образом, чтобы они и себе и обществу, между которым водворились, были полезными [Державин 1872, 246].

Если в таком социально-политическом контексте всплывают какие-то упоминания о «последних временах» (см. только что приведенную цитату), то они остаются неразвернутыми: разговор ведется о путях интеграции евреев в исторически данное общество Российской империи.

Если же публицист трактует евреев как персонажей мировой истории, то или эти персонажи замыкаются в давно прошедшем времени, не имеющем непосредственного выхода в день сегодняшний (Данилевский, Хомяков), или – при признании наличия у евреев современности и будущего – еврейская тема обрастает мощнейшей апокалиптикой, что мы видим у Достоевского. Его образ еврея амбивалентен, равно как и приписываемая этому народу роль в истории. «Великое племя», для окончательной оценки которого «не вышли еще времена и сроки», но в то же время крайние обособленцы и эгоисты, заменившие собственным националистическим и сугубо земным проектом общечеловеческий. Поскольку последний состоит в достижении всем человечеством трансцендентности, то всепрощение оказывается переплетенным со всеобщей христианизацией, если не в обрядах, то в системе верований и ценностей. Противостоя христианизации, евреи помогают Сатане отсрочить наступление мессианского времени, выдвигая и продвигая различные яркие симулякры, будь то биржи, банки, рост благосостояния или возрождение еврейского государства в земле Израиля. Быть может, они задерживают становление мессианских времен по духовной слепоте, не осознавая, что творят. В отличие от Алексея Хомякова, Николая Данилевского, Ивана Аксакова Федор Достоевский никогда не разделял евреев-современников и библейский Израиль. И в то же время на примере текстов Достоевского мы видим смычку традиционной религиозной юдофобии августирианского типа с социально-экономическим антисемитизмом, набирающим популярность в течение XIX столетия. Наблюдаемый в середине XIX в. успех еврейской эмансипации, рост экономической и культурной значимости еврейства трактуется как отчетливое свидетельство происходящего подрыва устоев христианских обществ.

#### Литература и источники

- Бочаров 1996 – Бочаров С. Г. Леонтьев и Достоевский: статья первая. Спор о любви и гармонии // Достоевский: Материалы и исследования. 1996. № 12. С. 162–189.
- Бройтман 2001 – Бройтман С. Н. Историческая поэтика. М.: РГГУ, 2001. 418 с.

- Буданова 1991 – Буданова Н. Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // Достоевский: Материалы и исследования. 1991. № 9. С. 199–222.
- Викторович 2021 – Викторovich В. А. Эффект «Пушкинской речи» в русской журналистике // Неизвестный Достоевский. 2021. Т. 8. № 2. С. 122–156.
- Гиляров-Платонов 2013 – Гиляров-Платонов Н. П. Предварительные замечания к книге *В каком смысле могут принадлежать евреям права гражданства в христианских государствах?* На основании сочинений Паулуса составил и собственными примечаниями снабдил Н. Г. // Никита Петрович Гиляров-Платонов: Исследования. Материалы. Библиографии. Рецензии / под ред. А. П. Дмитриева. СПб.: Росток, 2013. С. 245–264
- Державин 1813 – Державин Г. Р. Гимн лиро-эпический на прогнание Французов из отечества 1812 года во славу Всемогущего Бога, Великого Государя, верного народа, мудрого вождя и храброго воинства российского. СПб.: Медицинская тип., 1813. 42 с.
- Державин 1872 – Державин Г. Р. Мнение об отвращении в Белоруссии голода и устройстве быта евреев // Сочинения Державина / под ред. Я. Грота. Т. 7. СПб.: Тип. Академии Наук, 1872. С. 244–305.
- Достоевский 1985 – Достоевский Ф. М. Письмо к Н. Д. Фонвизиной // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 28 (1). Л.: Наука, 1985. С. 175–177.
- Достоевский 1988а – Достоевский Ф. М. Петербургские сновидения в стихах и прозе // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 3. Л.: Наука, 1988. С. 482–502.
- Достоевский 1988б – Достоевский Ф. М. Письмо к Ю. Ф. Абаза // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 30 (1). Л.: Наука, 1988. С. 191–192.
- Достоевский 1991 – Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 9. Л.: Наука, 1991. 696 с.
- Достоевский 1994 – Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876 // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 13. СПб.: Наука, 1994. 541 с.
- Достоевский 1995 – Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1877, 1880 (август), 1881 // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 14. СПб.: Наука, 1995. 783 с.
- Леонтьев 1912 – Леонтьев К. Н. Наши новые христиане: Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой // Собрание сочинений К. Леонтьева: в 9 т. Т. 8. М.: Тип. В. М. Саблина, 1912. 357 с.
- Макарий 1855 – Макарий (Булгаков), еп. История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб.: Тип. Королева и К°, 1855. 368 с.

- Моисей 1826 – *Моисей (Богданов-Платонов-Антипов), еп.* Слово по окончании Литургии пред совершением панихиды при теле по случаю перенесения его чрез Новгород в бозе почившего и вечной памяти достойного благочестивейшего великого государя императора Александра Первого, говоренное в Новгородском Софийском теплом соборе Моисеем, епископом Старорусским, викарием Новгородским, февраля 24 дня 1826 года. СПб.: Штаб военных поселений, 1826. 59 с. (2-я пагинация).
- Прохоров 2023 – *Прохоров Г. С.* Древнерусские литературные жанры в литературном наследии архиепископа Моисея (Богданова-Платонова) // Труды Коломенской духовной семинарии. 2023. № 1 (20). С. 74–81.
- Семикопов 2010 – *Семикопов Д. В.* Эсхатологические взгляды Ф. М. Достоевского и К. Н. Леонтьева // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2010. № 8. С. 133–153.
- Семикопов 2011 – *Семикопов Д. В.* Два типа экклезиологии в русской религиозной философии второй половины XIX века (Леонтьев contra Достоевский) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2011. № 9. С. 43–63.
- Степун 1910 – *Степун Ф.* Немецкий романтизм и русское славянофильство // Русская мысль. 1910. № 3. С. 65–91.
- Фетисенко 2005 – *Фетисенко О. Л.* Окрест Оптиной: Достоевский и спор о «сентиментальном христианстве» в пометах К. Н. Леонтьева на книге «Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения...» // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 17. СПб., 2005. С. 145–161.
- Фетисенко 2007 – *Фетисенко О. Л.* Н. П. Гиляров-Платонов, Т. И. Филиппов и К. Н. Леонтьев в их жизненных и литературных взаимоотношениях // Возвращение Н. П. Гилярова-Платонов. Коломна: КГПИ, 2007. С. 98–114.
- Фрейденберг 1997 – *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997. 445 с.

## “The End Times” in Journalism of Russian 19<sup>th</sup> Century Political Conservatism

**George Prokhorov**

State University of Social Studies and Humanities

Kolomna, Russia

DSc in Philology, Professor

ORCID: 0000-0003-4652-8698

Department of Russian Language and Literature

State University of Social Studies and Humanities

Zelyonaya str., 30

Kolomna, Moscow Region, 140411, Russia

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

E-mail: hoshea.prokhorov@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.13

**Abstract.** This article examines the perspectives on *the End times* presented by influential figures in the Russian conservative movement, including Konstantin Leontyev, Fyodor Dostoevsky, and Bishop Moisey (Bogdanov-Platonov-Antipov). While these figures agree that the universe is approaching its end, they offer contrasting evaluations of this process. Leontyev's view of *the End times* is pessimistic, characterized by the decay of the physical world and the spiritual degradation of humanity. In contrast, Dostoevsky's apocalyptic vision is generally optimistic, suggesting that in *the End times*, both the world and humanity will regain their original, pre-fall state. This article also touches on the topic of Jews discussing *the End times*, with Dostoevsky frequently incorporating Jews into his apocalyptic narratives. According to Dostoevsky, Jews are inherently focused on the material world due to their desire for the restoration of a Jewish state in historical Israel. Chasing their political goal, Jews promote simulacra – technical progress, capitalism, market oriented economy, egalitarianism, etc. – and postpone the beginning of the new world.

**Keywords:** *end times, Russian apocalyptic ideas, Jews, political conservatism, Dostoevsky, Leontyev*

### References

Bocharov, S. G., 1996, Leont'ev i Dostoevskii: stat'ia pervaiia. Spor o liubvi i garmonii [Leontyev and Dostoevsky: article one. A discussion on love and harmony]. *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*, 12, 162–189.

- Broitman, S. N., 2001, *Istoricheskaia poetika* [Historical poetics]. Moscow, RGGU, 418.
- Budanova, N. F., 1991, Dostoevskii i Konstantin Leont'ev [Dostoevsky and Konstantin Leontyev]. *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. 9, 199–222.
- Fetisenko, O. L., 2005, Okrest Optinoi: Dostoevskii i spor o “sentimental'nom khristianstve” v pometakh K. N. Leont'eva na knige “Prepodobnogo ottsa nashego Avvy Dorofeia dushepoleznye poucheniia...” [Around the Optina Monastery: Dostoevsky and the discussion on the “sentimental Christianity” according to the marginalities of K. N. Leontyev in the book of “The Directions on Spiritual Training of Our Venerable Father Abba Dorotheus”]. *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*, 17, 145–161.
- Fetisenko, O. L., 2007, N. P. Giliarov-Platonov, T. I. Filippov i K. N. Leont'ev v ikh zhiznennykh i literaturnykh vzaimootnosheniakh [N. P. Gilyarov-Platonov, T. I. Filippov and K. N. Leontyev in their mundane and professional interaction]. *Vozvrashchenie N. P. Giliarova-Platonova* [Repealing Gilyarov-Platonov], eds. Alekseev, A. A., and G. S. Prokhorov, V. A. Viktorovich, 98–114. Kolomna, KGPI, 448.
- Freidenberg, O. M., 1997, *Poetika siuzheta i zhanra* [Poetics of plot and genre]. Moscow, Labirint, 445.
- Prokhorov, G. S., 2023, Drevnerusskie literaturnye zhanry v literaturnom nasledii arkhiepiskopa Moiseia (Bogdanova-Platonova) [Genres of the old Russian literature in archbishop Moisey (Bogdanov-Platonov)'s oeuvre]. *Trudy Kolomenskoi dukhovnoi seminarii*, 1 (20), 74–81.
- Semikopov, D. V., 2010, Eskhatologicheskie vzgliady F. M. Dostoevskogo i K. N. Leont'eva [Approaches of F. M. Dostoevsky and K. N. Leontyev to eschatology]. *Trudy Nizhegorodskoi dukhovnoi seminarii*, 8, 13–153.
- Semikopov, D. V., 2011, Dva tipa ekklesiologii v russkoi religioznoi filosofii vtoroi poloviny XIX veka (Leont'ev contra Dostoevskii) [Two branches of ecclesiology in Russian religious philosophy of the 2nd half of 19th century: (Leontyev vs. Dostoevsky)]. *Trudy Nizhegorodskoi dukhovnoi seminarii*, 9, 43–63.
- Viktorovich, V. A., 2021, Effekt “Pushkinskoi rechi” v russkoi zhurnalistike [The effect of the Pushkin Speech in Russian journalism]. *Neizvestnyi Dostoevskii*, 2, 122–156.

Статья поступила в редакцию 2 мая 2023 г.

## Драматический цикл «Мессии» в контексте творчества Давида Пинского

**Галина Аркадьевна Элиасберг**

Российский государственный гуманитарный университет,

Москва, Россия

Кандидат филологических наук, доцент

ORCID: 0000-0002-8051-8912

Кафедра теологии иудаизма, библеистики и иудаики

Российского государственного гуманитарного университета

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

Тел.: +7 (495) 250-64-70, Fax: +7 (495) 250-67-58

E-mail: ga Eliasberg@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.14

**Аннотация.** Целью работы является анализ пьес писателя и драматурга Давида Пинского (1872–1959), вошедших в цикл «Мессии», над которым он работал на протяжении четырех десятилетий, обратившись к осмыслению событий своего времени сквозь призму истории религиозных движений и воззрений иудаизма. Основными источниками стали четыре пьесы, вошедшие в сборник «Мессии» (Варшава, 1939), а также драма «Немой Мессия» (1911) и мемуарные статьи Пинского. В задачи исследования входил подробный анализ символично-романтической пьесы «Дер фремдер» («Незнакомец»; первая публикация под названием «Дер эйбикер ид», 1906; в русском переводе «Вечный Жид», 1908), основанной на мидраше о младенце Менахеме. Пьеса получила широкую известность как одна из первых постановок театра «Габима». Также в статье анализируются драма «Немой Мессия» (1911) и три исторические пятиактные трагедии: «Раби Акива и Бар-Кохба», «Шломо Молхо и Давид Реувени» и «Шабтай Цви и Сарра». Проведенное исследование показывает, что в данном драматургическом цикле Пинский продемонстрировал преемственность переломных эпох в истории еврейского народа и неизменность национальных чаяний, получивших отражение в мессианских движениях древности, Средневековья и раннего Нового времени. В этих пьесах отражена борьба между разумом и верой, материальным и духовным

мирами, волей человека и волей Творца. В цикле «Мессии» автор мастерски соединил религиозную традицию и исторические свидетельства, народные чаяния и сионистские идеи.

**Ключевые слова:** *еврейская литература, еврейская драматургия, еврейский театр, литература на идише, еврейские мессианские движения, саббатянство, мессианская драма, мидраш*

Более полувека писатель и драматург Давид Пинский (1872–1959) оставался связующим звеном, соединявшим еврейскую литературу рубежа XIX–XX вв. с художественными поисками следующих поколений, его называли четвертым классиком после Менделе Мойхер-Сфорима, Шолом Алейхема и И.-Л. Переца [Rozhansky 1993; Berkowitz 2003; Элиасберг 2004]. Он написал десятки рассказов, три романа о еврейских эмигрантах в Америке, был публицистом и литературным критиком, но особую известность получил как драматург, ратовавший за обновление еврейского театра и создавший более пятидесяти пьес [Zylbercweig 1959]. Его литературная и общественная деятельность оказала существенное влияние на развитие еврейской литературы и театра не только в России и Польше, где он сформировался как писатель, но и в США, куда приехал в 1899 г., а затем в Израиле, где проживал с 1949 г.: был председателем Идишского литературного общества Израиля и, несмотря на преклонный возраст, оставался творчески активным. Здесь были созданы драмы на библейские сюжеты «Царь Саул» и «Самсон и Далила» (1955–1956); ряд его литературных произведений был посвящен молодому еврейскому государству.

Помимо литературной деятельности, Пинский участвовал в социалистическом движении: стал членом Бунда вскоре после его организации, но в 1905 г. вышел из партии. После Кишиневского погрома 1903 г. сблизился с сионистским направлением, в 1912 г. вступил в ряды Поалей Цион и в дальнейшем стал одним из ее лидеров в США, редактором многих ее изданий, включая журнал «Идишер кемфер» [Pinski 1961, 11–12]. Пинский был тесно связан с рабочим движением, но его художественное творчество нельзя отнести только к социально ориентированной литературе: как лите-

ратор он испытал глубокое влияние европейского модернизма [Madison 1975]. В его творчестве нашли отражение идейные и художественные искания современников, что наглядно демонстрирует и драматический цикл «Мессии», над которым Пинский работал на протяжении четырех десятилетий (1906–1940), обратившись к осмыслению событий своего времени сквозь призму истории религиозных движений и воззрений иудаизма.

Мессианские ожидания пронизывают всю историю еврейского народа, они отражены в ТаНаХе, Талмуде и раввинистической литературе. Вера в Машиаха утверждается в молитве Шмоне Эсре, постулируется в «Тринадцати символах веры» Маймонида и развернуто излагается им в главах «Мишне Тора», передающих представления о Машиахе из рода Давида: он «не будет совершать чудеса и знамения, создавать то, чего не было в мире», – утверждал Маймонид, приводя пример рабби Акивы: «великий мудрец из мудрецов Мишны, и он стал оруженосцем царя Бен-Козивы и говорил о нем, что тот Машиах <...> пока он не был убит за грехи. А когда его убили, стало ясно, что он не Машиах; и не просили у него мудрецы ни чудес, ни знамений»<sup>1</sup>. Так Маймонид описывает лжемессию, через которого не могут осуществиться пророчества. В противоположность рационалистическим представлениям мессианские чаяния породили мистические толкования в «Зохаре», в каббалистическом учении И. Лурии и его последователей [Шолом 2016]. История еврейских мессианских движений, их взлетов и неудач отражена в научных исследованиях XIX–XX вв., в трудах Г. Греца, С. М. Дубнова, С. Л. Цинберга, Г. Шолема и других современников Пинского. Интерес к мессианским представлениям был характерен для многих сторонников сионистского движения, включая Ахад-Гаама, И. Клаузнера и других идеологов XX в. [Авинери 2004, 11–28]. В пьесах из цикла «Мессии» Пинский мастерски соединял религиозную традицию и исторические свидетельства, народные чаяния и сионистские идеи. В этих драмах отражены мессианские ожидания переломных эпох: антиримских восстаний после разрушения Второго Храма («Рабби Акива и Бар-Кохба»), гонений на евреев в христианской Европе («Немой Мессия», «Шломо

<sup>1</sup> Рамбам. Мишна Тора. Законы о Царе Машиахе. <https://monoteism.ru/mishnatora-rambam-zakony-o-care-mashiaxe/> (дата обращения: 09.07.2023).

Молхо и Давид Реувени»), подъема саббатанского движения («Шаббтай Цви и Сарра») и хасидизма («Баал-Шем Тов и разбойник»). Основанные на историческом материале, эти пьесы были обращены к современникам, ставшим свидетелями роста антисемитизма в Европе, погромов и революционных событий в России, трагедии Первой мировой войны.

Глубокие знания еврейской традиции были связаны с семьей писателя и его воспитанием. Давид Пинский родился 5 апреля 1872 г. в Могилеве-на-Днепре в Белоруссии. Сохранилось семейное предание о том, что на следующий день после брит-милы его поцеловал и благословил автор библейских комментариев рав Мальбим (Меир Лейб бен Иехиэль Михаэль (1809, Волочиск – 1879, Киев)), который находился в то время в городе, но вскоре его покинул, опасаясь доноса маскилов. В дальнейшем Пинский символически воспринимал это благословение [Shtarkman 1969, 7]. Его отец Мордехай-Ицхак был поставщиком военного обмундирования для русской армии и с 1873 г. значительную часть времени проживал в Москве в районе Зарядье, в то время как семья оставалась в Могилеве, где мальчик учился в хедере и к семи годам начал изучать Гемару. В воспоминаниях о детстве Пинский с большой теплотой писал о своих религиозных наставниках, отмечал, что много читал на иврите и идише, а с 11 лет начал читать на русском языке, бывал на спектаклях русских и еврейских театров, гастролировавших в Могилеве. Глубокое впечатление произвели на него пьесы «Раши» и «Доктор Альмосадо», которые ставила труппа Гартштейна. В 1884 г. он сочинил свою первую пьесу на идише, которую сыграл с друзьями в доме бабушки в дни Суккота. Мать Сарра-Шифра хотела видеть сына раввином, но он объявил, что собирается стать редактором, поскольку в то время с увлечением читал журнал «Ха-Мелиц», одновременно мечтал и об актерской карьере. Его старший брат, игравший на скрипке и флейте, участвовал в любительских спектаклях, на которые приглашал Давида. Таким образом, еще в детстве он познакомился с театральным миром. Когда ему исполнилось 13 лет, семья переехала в Москву. Здесь он начал изучать светские предметы, его любимым писателем был Глеб Успенский. Пинский писал о религиозности отца, называл его «баал-тфиле», вспоминал, как тот приглашал на миньян соседей по Купеческому подворью на Варварке. Отец часто повторял, что ис-

кренняя молитва должна идти от сердца. Отметим, что в каждой драме из цикла «Мессии» есть эмоциональные монологи, в которых выражена эта идея, глубоко укорененная в еврейском религиозном сознании. Пинский вспоминал, что в Москве он задумал трагедию «Моисей» и записал несколько листов на русском языке белыми стихами [Pinski 1942, 233–235].

В 1890–1891 гг. Пинский жил в Витебске, где вместе с Р. Брайниным организовал кружок «Бней Цион фарайн», писал палестинофильские стихи на идише и сочинял к ним мелодии. В мемуарной статье Пинский отметил, что одну из этих песен использовал в первом акте драмы «Немой Мессия» [Pinski 1942, 235]. Через год он отправился в Вену, чтобы изучать медицину, и по дороге посетил Варшаву, мечтая познакомиться с И.-Л. Перецем, который ввел его в круг близких ему литераторов; с этого времени завязалась их многолетняя дружба. За границей Пинский стал убежденным социалистом, что нашло отражение в его творчестве [Элиасберг 2004, 189–193]. В Вене он пробыл недолго и вскоре вернулся в Варшаву. Сюда же пришлось перебраться его родителям после изгнания евреев из Москвы в 1891 г., приведшего к разорению семьи. Отец надеялся на защиту знакомых московских купцов, с которыми работал много лет, но те отказали в помощи, и он глубоко страдал от этого унижения. Тема еврейских гонений будет звучать в цикле мессианских драм Пинского.

Литературным дебютом Пинского стала публикация в 1893 г. двух стихотворений; в 1894 г. вышел фельетон «Аф дер провинц» («По провинции»), положивший начало серии рассказов «Штет ун штетлех» («Города и местечки»). В основе его рассказов тех лет лежала социальная проблематика, литература рассматривалась как оружие в борьбе за социальную справедливость. В 1894 г. Перец и Пинский выпустили сборник «Литератур ун лебн» («Литература и жизнь») и серию «Ди йонтев блетлех» («Праздничные листки»), задачей которой было распространение социалистических идей. Публикации серии продолжались до отъезда Пинского в Берлин весной 1896 г., где он посещал университет и также начал публиковаться в социалистической газете «Абент блат» (Нью-Йорк). В Берлине он познакомился с немецкими литераторами, увлекся драматургией Г. Гауптмана и Х. Ибсена. В декабре 1899 г. Пинский приехал в Нью-Йорк по приглашению газеты «Абент блат» и вскоре

стал ее литературным редактором; в газете «Дер арбетер» вел рубрику о революционном движении в России. Его называют одним из создателей еврейско-американской прозы социальной тематики [Niger 1972, 91].

Ранние пьесы Пинского 1899–1906 гг. были посвящены восточноевропейскому еврейству. В этот период были созданы произведения, ставшие визитной карточкой его драматургии: пьесы «Семейство Цви» (в русском переводе «Погромные дни», 1903) и «Дер Фремдер» («Незнакомец», 1906; в русском переводе «Вечный Жид»), получившие большой общественный резонанс, а также психологические драмы «Янкл-кузнец» (1906), «Айзик Шефтель» (1899) и комедия «Клад» (1906) [Элиасберг 2004].

Под влиянием дискуссий о национальной культуре 1900-х – 1910-х гг. Пинский начал разрабатывать сюжеты, основанные на историческом материале [Niger 1972, 98–99]. Теперь многие его рассказы и драмы были посвящены отдаленным эпохам в истории еврейского народа. На собственные средства Пинский опубликовал в Нью-Йорке пятитомное собрание своих пьес (1918–1920), распределив их по тематическому принципу: объединяющим мотивом первого тома стало понятие «Шмерц» (скорбь), во втором были представлены комедии; пьесы третьего тома объединяла тема «бал-халоймес» – героя-мечтателя (драмы «Айзик Шефтель», «Семейство Цви», а также две пьесы из будущего цикла «Мессии»: «Дер Фремдер» («Незнакомец») и «Штумер мошиах» («Немой Мессия»). Пьесы четвертого и пятого томов посвящены теме любви в разных ее проявлениях, сюда были включены и драмы на библейские сюжеты: «Мирьям из Магдалы» (1911), цикл пьес «Царь Давид и его жены» (1913–1915) и «Адония» (1919).

Через двадцать лет в Варшаве в иных политических условиях под угрозой нараставшего фашизма был издан сборник его пьес под общим названием «Машихим» («Мессии», 1939), в который помимо «Незнакомца» вошли еще три драмы: «Раби Акива и Бар-Кохба» (1928), «Шломо Молхо и Давид Реувени» (1930) и «Шаббгай Цви и Сарра» (1935). В период между двумя мировыми войнами Пинский поддерживал связь с коллегами в Польше, которую посетил в 1932 и 1936 гг. Сборник «Мессии» был напечатан в издательстве Ch. Brzoza. На титуле книги было указано, что она выпущена частным книжным предприятием Dovid Pinski bikher Incorporirt,

хотя в действительности такого не существовало. Эта книга показывала преобладание переломных эпох в истории еврейского народа и неизменность его национальных чаяний, получивших отражение в мессианских движениях древности, Средневековья и раннего Нового времени. Ожидания и разочарования героев пьес Пинского были созвучны надеждам и исканиям его читателей в XX в. Можно отметить переключку мессианского цикла Пинского с символистскими драмами «Ночь на старом рынке» и «Золотая цепь» И.-Л. Переца и «Голомом» Х. Лейвика.

Начало работы над циклом «Мессии» связано с годами первой русской революции. Одноактная драма «Дер фремдер» («Незнакомец», первое название «Дер эйбикер ид») стала самой известной не только среди пьес этого цикла, но и в литературном наследии Пинского в целом. Она получила мировую известность как одна из ранних постановок «Габимы». Написанная в августе 1906 г., пьеса была напечатана в Нью-Йорке в газете «Дер арбетер» в декабре 1906 г., а затем в «Дос идише фолк» (Вильно, 1907). В контексте творчества Пинского этой пьесой был обозначен переход от главенства социально-психологических тем к темам национальным. Ее перевод на русский издан в «Еврейском альманахе: Per Aspera» (Киев, 1908) [Пинский 1908]. В Вене в сезоне 1908/09 гг. она была поставлена на немецком языке. Английский перевод появился в журнале «Менора» (1918), в мае 1929 г. пьеса была сыграна на английском языке в Бостоне [Zylbercweig 1959, 1770–1774]. Однако самой известной стала ее постановка в театре «Габима»: в переводе на иврит драма «Ха Йехуди Ха-Ницахи» в постановке В. Мчедлова была впервые сыграна в Москве в январе 1920 г. [Иванов 1999, 37–40]. О ней сохранился ряд откликов, включая статью М. Горького, писавшего в 1922 г.:

Я трижды видел в этом театре одноактную пьесу Пинского «Агасфер», или «Наби» <...> артист Цемах <...> дал потрясающий образ пророка эпохи разрушения Иерусалима Титом <...> Не понимая языка, наслаждаясь только его силой и звучностью, я чувствовал все муки пророка <...> «Что тебе – русскому, атеисту – Иерусалим и Сион, что тебе гибель Храма?» – спрашивает разум. А сердце горестно трепещет, видя муки пророка <...> Это потому так глубоко чувствуешь чу-

жое, как свое, что на сцене молодые талантливые люди живут правдивее, чем в этой, действительной, волчьей жизни, где, защищая себя и любимое свое, человеку так часто приходится лицемерить и лгать. Я говорю о человеке еврее, о том, кого травят как крысу, и свои и чужие собаки, о человеке, который – по природе своей... талантлив и хочет работать на благо души своего народа и умеет непобедимо, страстно любить даже ту страну, где его мучают, – страну погромов [Горький 1922].

В отклике Горького ярко обозначены темы, вдохновившие Пинского на работу над циклом «Мессии». Пинский увидел свою пьесу во время гастролей «Габимы» в Нью-Йорке, но возражал против режиссерской трактовки. Нарекание вызвал и перевод пьесы на иврит, который, по его мнению, утратил свою естественность [Zylbercweig 1959, 1774]. Языком художественного творчества Пинского был идиш, но в своих произведениях на библейские и исторические сюжеты он стремился использовать обороты и лексику древнееврейского языка, а в целом неизменно подчеркивал присущее еврейской литературе двуязычие [Pinski 1961, 297–308].

Публикация пьесы в томе «Мессии» под названием «Дер Фремдер» («Незнакомец») сопровождалась повтором авторского пояснения из издания 1914 г., где указывалось ее первое название «Дер эйбикер ид» («Вечный Еврей») [Pinski 1939, 3–36]. Пинский писал:

Эта одноактная пьеса, хотя и является самостоятельным произведением, представляет собой первую часть тетралогии – пятиактных трагедий, которые обращаются к некоторым моментам мессианских поисков народа-изгнанника. «Эйбикер ид» в моей тетралогии не схож с вечным «Евреем Странником» – Агасфером из христианской легенды. Христианский герой пассивен, он странствует по миру и не обретет пристанища до возвращения христианского Мессии. Мой «Эйбикер ид» активен. Он должен искать. Он должен странствовать до тех пор, пока не найдет Машиаха. «Дер Фремдер», основанный на мидраше из «Эйха Раба», стал отправной точкой, за которой последуют три трагедии: «Раби Акива», «Шломо Молхо» и «Натан из Газы» [Pinski 1914, 9]<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Здесь и далее перевод наш. – Г. Э.

В заметке 1914 г. названия двух будущих пьес включали имя одного героя, а название третьей, известной как «Шабтай Цви и Сарра», указывает на то, что по начальному замыслу главным должен был стать образ каббалиста Натана из Газы – глашатая саббатянского движения. Эти сведения позволяют судить об истории формирования единого цикла и изменениях, внесенных автором в дальнейшем.

Сюжет драмы основан на сказаниях о рождении Мессии. Помимо указанного мидраша из «Эйха Раба» (VI в.) о младенце по имени Менахем (Утешитель), рожденном в день разрушения Второго Храма, подобный мидраш есть и в более раннем трактате Брахот (2:4, 5а) из Иерусалимского Талмуда (вторая половина IV в.) [Кипервассер 2012, 180]. Оба источника построены на диалогах. Первый – разговор пахаря с арабом, толкующим причины, по которым дважды «замычала его телица»: сначала это горькая весть о разрушении Храма, а затем радостная о рождении в Вифлееме Иудейском, в Бират-Арбо, младенца Менахема сына Хизкии. Далее сообщается, что пахарь оставил работу в поле, купил ткани для пеленок и отправился на поиски. Второй и третий диалоги происходят в городе между пахарем и матерью Менахема, которая сначала рассказывает о рождении сына в день разрушения Храма и получает пеленки без денег в счет будущей встречи. «С появлением на свет сына твоего Храм был разрушен; но уверен я, что через него же Храм будет восстановлен снова <...> бери пеленки для сына, а я в другой раз приду, и ты заплатишь за них», – говорит ей пахарь. Но затем узнает от нее о пропаже младенца: «Его нет больше у меня... сейчас после того, как ты встретился со мною, налетели ветры бурные, вырвали его из рук у меня, унесли, – и нет его» [Агада 1993, 196–197].

Эти мидраши породили целый ряд комментариев, фольклорных версий и аналогий. Одноактная пьеса Пинского может рассматриваться как своеобразный драматургический мидраш, расширяющий толкование этого сюжета для читателей XX в. Автор расширяет состав действующих лиц, включая старцев с именами известных раввинов (Тарфон, Гамлиэль, Гурион), стражников, калек и служанку, а также добавляет диалоги второстепенных персонажей и массовые сцены, подчеркивающие исторический, психологический и эмоциональный фон рубежной эпохи, придавая

новое смысловое и символическое звучание легендарному повествованию. Местом действия обозначен «город Бират-Арбо». Первая сцена разыгрывается на рыночной площади, куда стекаются испуганные старики, женщины и дети; в городе не осталось сильных мужчин – они ушли на войну. Среди толпы выделяются три старца. Гурион сообщает о трагическом известии из Иерусалима: еврейские воины боролись, «как львы... Они долго держались, и каждый шаг вперед стоил римлянам много крови. Но, увы! – римляне все же победили, и в руках наших бойцов осталась лишь одна крепость – Храм Божий. Наши заперлись в Храме, и римляне их осаждают» [Пинский 1908, 132]. Гамлиэль и Тарфон говорят о голоде и бедствиях жителей Иерусалима, женщины из знатных домов, дочери Бетеса и Накдимона ходят в поисках зерен для пропитания. Эти реплики также основаны на мидрашах, которые вошли в известную антологию «Сефер ха-агада» (1908–1909), составленную Х.-Н. Бяликом и И. Равницким.

Тарфон оплакивает возможное разрушение Храма, но Гурион не может в это поверить, он призывает поститься и молить Всевышнего о спасении. Среди всеобщих рыданий раздается голос Странника, спрашивающего о «человеке по имени Цадкия, у которого родился сын в тот самый день, когда пал Храм Божий, и которого нарек он именем Менахем». Так горожане узнают о разрушении Храма, но, не веря в это, обвиняют вестника в лжепророчестве. Странник уверяет, что ему было знамение о рождении того, «кто утешит нас в великом горе нашем и избавит нас от врагов наших». Он рассказывает, что был землепашцем в Галилее, больше всего на свете дорожил своей пашней, и когда разгорелась война, он «один из всех крепких... мужчин остался в поле возле волов своих и не пошел на помощь народу и стране». Калека на площади стыдит его, но тот говорит о мучительной борьбе, которая шла в его душе: «Для народа я – один из многих, а для земли своей – я всё». Ему было горько смотреть, как разоряется страна, но он «был словно прикован к земле и не мог оторваться от нее». Люди хотят слышать о знамении, и Странник рассказывает о своей встрече со «стариком с белыми как снег волосами и бородой, одетым арабом». Он передает его слова о Храме и младенце по имени Менахем, после которых старец исчез, и тогда герой понял, что тот был послан ему Богом. Буря чувств пронеслась в его душе, он осознал,

что «поле стало ему тесно», «одна мысль заполнила все его существо: почему Бог избрал именно меня для открытия этой тайны?» Ему показалось, что кто-то шепнул: «Земной червь, к земле прикованный, – тебя Бог хочет наказать за твое равнодушие к печалям и страданиям народным... ты не хотел отстаивать его святыню – иди же и отыщи его освободителя, отыщи того, кто воздвигнет вновь Храм Божий...» Герой был охвачен ужасом, но вновь услышал голос: «Бог и раньше, и теперь предоставил тебе выбор... Прежде избрал ты ненадлежащее, а теперь избирай настоящее» [Пинский 1908, 135–136]. Так Странник объяснил свои поиски, но собравшиеся сомневаются в правдивости его слов: «какое же чудо ты проявишь перед нами, чтобы мы тебе поверили?» Гурион и Тарфон обвиняют его в распространении ложных слухов для того, чтобы легче продать свой товар, и грозят убить обманщика, но тот просит дать ему три дня для того, чтобы весть о Храме подтвердилась. Согласившись, старцы приставляют к нему стражников, чтобы не дать покинуть город.

В следующей сцене появляются женщины, рассматривающие его ткани, подходит и та, которую никто здесь не знает. Она рассказывает, что пришла из Иерусалима, десять дней назад – в день разрушения Храма – родила сына, «по желанию его отца – мой несчастный сын прозван Менахемом». Это имя она считает неподобающим: новорожденный пришел в этот мир в день скорби. Как может она «радоваться своему ребенку, когда... весь народ Израильский погибает?» Себя и ребенка называет несчастными. Женщина рассказывает, как провожала мужа, ушедшего воевать «за святыню и свободу народа», она и сама бы пошла вместе с ним, если бы не младенец. Вспоминает о своих горячих молитвах, с которыми обращалась к Богу, прося удержать роды. Когда же ей сообщили, что муж взят в плен, она отправилась на его поиски. Таким образом, вслед за Странником женщина сообщает о разрушении Храма, а затем посланники подтверждают это известие. Странник призывает собравшихся: «Проливайте слезы о погибшем и радуйтесь восходящему. Сын у нее родился и имя ему Менахем – утешителем и освободителем народа он будет, соиздателем нашим... Ты, счастливая, веди нас к своему сыну! Твой сын – дитя счастья и утешения!» [Пинский 1908, 148–149]. Однако радостную весть омрачили слова прибежавшей служанки: налетевший ветер

вырвал из ее рук ребенка. «Не говорила я разве, что это дитя несчастья?» – воскликнула его мать. Однако Странник полон надежды его отыскать: «Бог это на меня возложил». На глазах у собравшихся его лицо преобразается: он превращается в старца, и в этот миг все признают в нем пророка. Герой восклицает: «Самый ужасный грех тяготеет над моей головой. Не хотел я бороться за свободу народа моего. И теперь Божья кара постигла меня. Я должен буду по всему миру блуждать – я это вижу. И долго придется мне искать, я это чувствую. Я готов. Я иду. Я сделаю то, что должен!» [Пинский 1908, 150].

Символично-романтический подтекст драмы Пинского был обращен к современникам, переживавшим трагические события революционного времени. Она отражала готовность к борьбе за свободу, веру в устремления сионизма и гуманистические идеалы. На идише драма впервые была поставлена на профессиональной сцене в Нью-Йорке летом 1942 г. Важно отметить, что ее играли в Виленском гетто: театровед З. Зарецкая писала о ее постановке режиссером Максом Вискиндо, предложившим идею создания театра в гетто. Исторический фон и звучавшая в ней надежда на избавление оказались созвучны переживаниям узников. Вискинд был отправлен в Трешлинку в сентябре 1942 г., и вторая постановка была осуществлена в 1943 г. режиссером Марком Бергольским, о которой свидетельствуют сохранившиеся фотографии, сделанные в мае 1943 г. [Зарецкая 2011]. Пьеса «Незнакомец» играет ключевую роль во всем цикле «Мессии», ее мотивы, а также аллюзии на легенду о Менахеме прослеживаются во всех драмах, связанных с этим циклом. В этих пьесах о переломных эпохах еврейской истории звучит имя Менахем: это может быть имя героя или упоминание имени, известного из мидраша. Пьесы Пинского наполнены эмоциями, передающими ожидание чуда, которое должно свидетельствовать об истинном Машиахе, посланном по воле Всевышнего, однако явление чудесного преображения представлено только в драме «Незнакомец», основанной на легендарном сказании.

Тематически к этому циклу относится драма «Штумер Моших: трагедия в трех актах» («Немой Мессия», даты написания 29 июля – 3 августа 1911 г.) из эпохи Средневековья [Pinski 1919, 45–110]. Об истории ее создания, первых постановках и откликах критиков Пинский писал в 1952 г. [Pinski 1961, 311–320]. Поводом для работы

стало его знакомство с актером Эммануэлем Райхером (1843–1924) в Берлине, где в 1910–1911 гг. в «Немецком театре» М. Рейнхарда ставилась комедия Пинского «Клад». Райхер дебютировал на немецкой сцене в 1870-е гг. и в начале XX в. стал одним из признанных актеров в Германии. Пресса благожелательно отзывалась о его игре, но в 1909 г. появились статьи с утверждениями о том, будто в его жестах заметны характерные еврейские черты. В беседе с Пинским актер признался, что болезненно воспринимает эти замечания, рассчитывать на работу в еврейском театре было сложно, он не верил, что может вернуться к идишу. Сочувствуя ему, Пинский решил написать пьесу, в которой актеру ничего не придется произносить, потому что герой будет немым, и стал думать, в какой из эпох еврейской истории можно представить подобного немого Мессию – так возникла мысль о временах «великого изгнания». Опираясь на труды Г. Греца, он выбрал период изгнания евреев из Франции в 1306 г. во времена короля Филиппа IV. Продолжить работу с Райхером не удалось: тот отправился на гастроли. По возвращению домой Пинский не оставил своей идеи, текст был создан за несколько дней с 29 июля по 3 августа 1911 г. Теперь ему не нужно было думать об актере, и главной стала мысль о трагедии еврейского народа. Пьеса была издана в Нью-Йорке в еженедельнике «Ди идише вохеншриффт» в марте–апреле 1912 г. (в том же году Пинский стал членом партии Поалей Цион). Отдельным изданием она была опубликована в 1914 г. Эпиграфом к ней стал трагический вопрос: «Наше сегодня – как наше вчера, будет ли завтра похоже на позавчерашний день?» [Pinski 1919, 48]. В 1918 г. вышел ее английский перевод А. Гольдберга [Pinski 1918, 167–229]. На еврейской сцене она впервые была представлена в Нью-Йорке в ноябре 1919 г. в «Дос нае кунст театр» («Новом еврейском художественном театре») в постановке Э. Райхера, сыгравшего главную роль. В 1925 г. в Яффо был издан ее перевод на иврит. Публикация пьесы сопровождалась фрагментами из исторических источников, приведенных в трудах Греца, которые драматург использовал при создании сценического действия: королевский указ о возвращении, дарование одежды и повозок, сведения об изгнанниках, уносивших надгробия родных.

Драма «Немой Мессия» открывается сценой со стражниками у городских ворот. Они ждут евреев, которым приказано с восходом солнца покинуть Иллирию. В их репликах нет жалости: для солдат

они чужаки, «кровопийцы» и «убийцы Христа», что не мешает им думать о том, как можно пожить за их счет. Они высмеивают Леви, несущего на своих плечах надгробие, но тот говорит, что под этим камнем он оставил самое дорогое в своей жизни. Старый раввин Иехиэль убеждает, что нужно терпеливо принять случившееся: все происходит по воле Бога. Слепой изгнанник уверяет, что теперь непременно должен явиться Машиах: перед его приходом страдания увеличиваются. Его сын с горечью вспоминает, как просил позволить остаться его жене до предстоящих родов или хотя бы отдать его повозку, но у христиан, проповедующих братскую любовь, нет жалости. Можно ли верить в справедливость Всевышнего? В этом вопросе, ставящим под сомнение еврейскую веру, его отец, напротив, видит еще одно подтверждение скорого освобождения: перед приходом Машиаха безверие усилится, слабые и сомневающиеся оставят народ и примут веру врагов. Слепой вспоминает о мессианских предвестиях в «Зохаре». Рав Йосеф призывает не горевать о брошенных домах, потому что народ уносит самое ценное – свою веру. Евреи оплакивают потерю родины, а лидеры общины Авигодор, Соссен и Иехиэль обсуждают, куда направиться: в Германию, Италию или Испанию. Однако юная Рахиль, дочь придворного врача Менахема Пенини, призывает идти в Сион. «Неужели тебе не жаль оставить могилу матери?» – спрашивает ее Мириам, оставляющая могилы пятерых детей. Рахиль отвечает ей словами отца, призывавшего покинуть старую родину и строить новый дом на древней земле: не только вспоминать Сион в молитвах, но искренне верить и идти к заветной цели. Ее романтическим призывам возражают прагматичные горожане, понимающие, что страна Израиля пребывает в запустении. Всех беспокоит судьба ее отца: никто не знает, чем завершился его визит ко двору короля. Вскоре появляется сам Пенини, и все с ужасом понимают, что тот не может говорить – власти приказали отрезать ему язык.

Дальнейшие действия разворачиваются на морском берегу, где раскинулся лагерь изгнанников. Рахиль беседует со своим женихом Хилелем, она рассказывает о мечтах отца объехать все земли, где живут евреи, убеждая их вернуться в свой «древний дом». Девушка понимает, что должна быть рядом с ним. Отец будет воплощать волю Всевышнего и вести народ, а она, подобно Аарону, станет его языком. Хилель сомневается в том, что доктор Пенини мо-

жет уподобиться Мессии, но Рахиль, напротив, верит в видение, представшее отцу: в ожидании смерти он услышал голос, который сообщил, что его жизнь будет сохранена, и призвал вывести евреев из галута. Дочь ловит каждый взгляд отца, стараясь понять его мысли и передать их народу. Хилель говорит Пенини о своей любви к Рахиль и просит ее руки, тот соглашается, но свадьба должна быть в Святой Земле. Неожиданно прибывает гонец с вестью о смерти короля Филиппа IV и сообщением о том, что его наследник Луи X призывает евреев вернуться. Все ликуют, Мириам и Леви торжествуют: они могут вернуться к дорогим могилам. И только Рахиль напоминает о том, что ранее они единодушно решили отправиться в Эрец Исраэль и собрались на берегу в ожидании корабля. «До изгнания <...> мы не думали покидать Иллирию, – уверяет ее рав Соссен. – Если бы ты или отец <...> стали бы говорить нам о Святой Земле или не знаю кто пришел бы к нам и заговорил даже ангельскими голосами, мы бы слушали, но не сдвинулись с места» [Pinski 1919, 93–94]. Рахиль видит слезы на глазах отца и понимает его страдания.

Третий акт открывается сценой, в которой Хилель утешает плачущую Рахиль. Она считает себя виновной в том, что не сумела убедить людей: в ее словах не было горячей убежденности, а в сердце жил страх, что Хилель вернется в Иллирию. Жених уверяет, что все должны идти назад в родной край, где молодые будут вместе, но для Рахили это невозможно: нельзя возвращаться в землю, где отец был так унижен и искалечен. Вера в великий идеал Сиона – их семейное наследие. Хилель считает, что только чудо может быть знаком того, что Менахем Пенини избран для спасения народа. В следующей сцене к изгнанникам прибывает граф с указом нового короля; он старается быть дружелюбным, однако лидеры общины не торопятся высказывать радость. Из дипломатических соображений они вспоминают, что в древности у них была своя родина, и только после «борьбы лицом к лицу с врагом» народ был вынужден ее покинуть, в то время как из Иллирии их «выгнали как собак». Граф признает несправедливость, но новый король предоставит им одежду, провизию, повозки и лошадей. Люди радуются этому известию, и Авигдор от имени общины славит Всевышнего и короля. Заметив Пенини, граф выражает сожаление о случившемся и протягивает королевский указ, но тот с гневом его разрывает. Граф

оскорблен, однако объясняет этот поступок болезнью и торопливо уезжает. Рахиль видит, что все готовы вернуться к прежней жизни, и лишь надежда на чудо поддерживает ее силы. На глазах у собравшихся отец вручает ей пергамент: она должна всем рассказать о его видениях. Авигдор возмущен тем, что Менахем Пенини хочет, чтобы они поверили, будто он Мессия. В это время Лея, жена Авигдора и мать Хилеля, кричит, обращаясь к Пенини: «Он Мессия!» В этом возгласе Рахиль видит чудесное проявление воли Всевышнего, а Слепой умоляет вернуть ему зрение, чтобы увидеть Машиаха. В слезах Пенини простирает руки к небу, и люди, вдохновленные его порывом, падают на колени. Однако Рахиль замечает безумный взор Леи: та бродит между собравшимися и каждого из них называет Мессией. Девушка понимает, что чуда не произошло, люди смеются. Менахем Пенини ошеломлен, с криком он бросается в море – толпа с ужасом смотрит в волны, а безумная Лея продолжает свой танец, выкрикивая «Мессия! Мессия!».

Вспоминая о постановке 1919 г., Пинский привел ряд критических замечаний в свой адрес, включая полемическую статью Аб Кахана в «Форвертсе», однако спустя десятилетия он подчеркивал важность идеи, заложенной в его произведении: мечта об Эрец Исраэль живет в сердце еврейского народа, преследования сделали его народом-изгнанником, но мессианская вера указывает ему дорогу к древнему дому, который не может заменить ни одна из стран рассеяния, любовь к Эрец Исраэль остается в нем навсегда. Эта ситуация трагична, как трагична подобная раздвоенность [Pinski 1961, 314]. Пинский завершал свою статью воспоминаниями о митинге в Нью-Йорке в честь провозглашения декларации Бальфура в 1917 г., на котором он читал стихи из «Немого Мессии» под бурные овации зала. Эти воспоминания были опубликованы в год 80-летнего юбилея Пинского, к которому была приурочена постановка этой пьесы в «Юнг идиш театр» в Буэнос-Айресе, подготовленная режиссером М. Берлинером, исполнявшем роль Пенини [Rozhansky 1952].

Драматург признавал, что все герои – «дети его фантазии, как и сам сюжет», и, поскольку пьеса не была основана на строго историческом материале, он не включил ее в том 1939 г. В отличие от рассмотренных пьес последующие пятиактные драмы не ставились на театральной сцене как ввиду их сложности и отсутствия

коммерческих перспектив, так и по обстоятельствам, в которых оказался театр на идише, переживавший непростой период своей истории, связанный со сменой поколений и процессом языковой ассимиляции: с середины 1920-х гг. он терял своего массового зрителя и актеров, переходивших на европейскую и американскую сцены. Однако пьесы Пинского не утратили своего значения, напротив, они свидетельствуют о том высоком художественном и идейном уровне, которого достигла еврейская драматургия первой половины XX в.

Пьеса «Раби Акива и Бар-Кохба: трагедия в пяти актах» (даты написания 5–31 июля 1928) посвящена эпохе антиримского восстания 132–135 гг. [Pinski 1939, 37–132]. Ее открывает массовая сцена на торговой площади, где вестники сообщают об отмене императором Адрианом обещания отстроить Иерусалимский Храм, что вызывает гнев и отчаяние собравшихся. Среди толпы появляется Незвестный, призывая людей не протягивать руки в мольбе, а сжать кулаки – начать борьбу и сбросить иго римлян: если хотите иметь Храм, сначала освободите землю; если хотите быть народом Всевышнего, сначала освободите себя, не покорность, а свою волю покажите римлянам [Pinski 1939, 42]. За происходящим наблюдает рабби Акива, чутко прислушиваясь к настроениям людей. «От народа черпает он свои силы», – говорит о нем рабби Иошуа, отправляя за ним слугу. Рабби Иошуа болен, известие об Адриане его огорчает, ведь ранее он сам ездил в Рим и заручился обещанием. В следующей сцене представлен спор р. Акивы и р. Иошуа, каждый из них на примере известных притч доказывает свою точку зрения. Рабби Иошуа призывает терпеливо переносить гонения, видя в них испытания, посланные Всевышним. Возражая ему, р. Акива утверждает, что Бог хочет, чтобы народ воевал во имя Всевышнего.

Действие второго акта происходит в доме р. Акивы в Бней-Браке, где собрались его ученики. Они обсуждают известие о кончине р. Иошуа, который отправился в Александрию, надеясь смягчить сердце Адриана, но нашел там лишь оскорбления и насмешки. Молодежь готова воевать, чтобы сбросить иго Рима. Акива рассказывает, что в поездках по стране убедился в готовности многих сражаться и умереть в войне за Всевышнего. Он предчувствует, что вскоре должен явиться вождь – Мелех Ха-Машиах, защитник и освободитель, а свою задачу видит в том, чтобы подготовить его

приход. Акива говорит о войне Машиаха, однако р. Иоханан предостерегает, что это может принести только беды. Молодежь вдохновлена словами р. Акивы, он рассказывает о рождении младенца Менахема, пока сокрытом, но время всегда зависит от людей: Машиах может прийти, если народ услышит голос Бога. Поколение, готовое отдать жизнь за Всевышнего, это поколение Машиаха, провозглашает р. Акива, уверяя, что Мессия уже пришел [Pinski 1939, 70–73]. Раввины р. Тарфон, р. Ханина и р. Йоси приглашают р. Акиву в Санхедрин для обсуждения грозящей опасности, однако тот идет не с ними, а отправляется в Иерусалим вслед за посланниками, которые иносказательно описывают ему Машиаха. Действие заканчивается лирическим диалогом: жена р. Акивы Рахиль также вдохновлена вестью о Машиахе и готова быть рядом с мужем.

Начало третьего акта представляет сцену в комнате на постоялом дворе, где Акива и Рахиль беседуют с Неизвестным, который хочет получить поддержку духовного лидера. Для подтверждения своих мессианских догадок р. Акива пытается узнать его истинное имя, но тот не помнит своих родителей, никогда не слышал о Менахеме. Это имя означает «Утешитель», и оно ему не подходит: он воин, раньше его звали Шимон, а теперь называют Бар-Косва. Он хочет вести войну с врагами и просит р. Акиву быть его помощником – укрепить народ своей волей. Акива вдохновлен и толкует ответы гостя в духе своих ожиданий, но у Рахили, заметившей его взгляд, закрадываются сомнения в том, что этот человек послан для великой миссии. Следующая массовая сцена происходит на Храмовой горе: раввины и народ приветствуют вождя, провозгласившего, что его высшая цель – свобода Израиля. Акива толкует его речь, опираясь на слова пророков, называет его Бар-Кохбой (Сыном Звезды), основываясь на словах из Торы: «Взошла звезда от Яакова» (Числ 24:17). Он видит в нем Машиаха и ждет приказа на строительство Храма по слову Всевышнего, однако тот считает, что это дело будущего, а теперь война должна идти «во всех уголках нашей страны» далеко от Иерусалима: Храм будет построен свободным народом в освобожденной стране. Для р. Акивы и р. Ионатана такое решение непонятно, оно противоречит мессианским упованиям, и потому в уста усомнившегося р. Ионатана автор вкладывает слова из мидраша (Иерусалимский Талмуд, трактат Таниит, IV): «Трава вырастет на твоих щеках, р. Акива, а Мессия все

еще не придет!» («Разрушение Бетара») [Агада 1993, 190]. Таким образом, дважды р. Акива слышит сомнения близких ему людей, но не хочет им верить.

В четвертом акте представлен спор р. Акивы и Бар-Кохбы в зале дворца в Бетаре, куда приходят делегаты из покоренных Римом стран, предлагающие своих воинов для борьбы с римской армией, но р. Акива призывает не вступать в союз с язычниками: те готовы бороться за свободу, а евреи должны бороться за свою свободу служить Всевышнему: их свобода, как и жизнь, принадлежит только Богу. Он верит, что Бог придет на помощь своему Мошиаху, и тот одержит победу. Однако Бар-Кохба, зная мощь армии Юлия Севера, не может надеяться на чудо. Как военный стратег он считает, что для победы над Римом нужно «разжечь огонь восстания» во всех землях: в Персии, Испании, Египте и Аравии. Возражая ему, р. Акива говорит, что тот «желает того, что неугодно Богу». «Мы никогда не пойдем друг друга, – завершает спор Бар-Кохба. – Я борец за свободу. Готов отдать за нее жизнь» [Pinski 1939, 105]. Таким образом, Пинский показал столкновение безусловной веры и решений, продиктованных рациональным подходом. Финальный пятый акт начинается массовой сценой на площади в крепости Бетар, где защитники держат оборону. Бар-Кохба доволен своими воинами и надеется, что римляне, утратив силы, вскоре уйдут. Все слушают вождя, но один из них, Рыжий, усмехается его самонадеянности: он считает, что не Бар-Кохба принесет победу, потому что тот «изгнал Бога», но она будет достигнута молитвами рабби Элазара. Эти слова вызывают смех собравшихся, а Бар-Кохба приказывает привести р. Элазара.

Согласно талмудическим сказаниям, р. Элазар из Модеена был дядей Бен-Козибы. Во время осады Бетара он проводил все дни в посте и молитвах, благодаря которым крепость оставалась непобеденной (Иерусалимский Талмуд, Таанит, IV). «Некий самаритянин» явился к военачальнику римлян и сказал: пока тот «в пепле валяется, не взять Бетара», и предложил устроить так, что город падет. Пробравшись в крепость, лазутчик сделал вид, что шепчет о чем-то на ухо р. Элазару, а потом обманом возбудил против него подозрение Бен-Козибы, который в гневе толкнул его с такой силой, что старец умер, и в тот же миг раздался с небес Голос, осуждающий убийцу: «Тобою сокрушена мышца Израи-

ля...» Мера прегрешений исполнилась, Бетар был взят, и Бен-Козба убит [Агада 1993, 191]. Пинский использовал этот мидраш о праведнике, создав диалоги, раскрывающие мотивы действий и психологию своих героев.

Слова Рыжего о том, что молитва сильнее стен крепости, задела гордость вождя: ему всегда удавалось разгадывать военные хитрости Севера, он сам умен и хитер, но в то же время чувствует влияние «иной силы». Он понимает, что обязан удерживать крепость: «Я Самсон, а Элазар должен быть моими волосами... Попробую отрезать волосы и посмотреть, в чем моя сила» [Pinski 1939, 118]. Бар-Кохба уверен, что его сила в крепких стенах Бетара. В беседе с р. Элазаром он утверждает, что посты и молитвы напрасны, предлагает ему снять рубище и отряхнуть пепел. Рабби Элазар обвиняет царя в богохульстве. Раньше подобное обвинение Бар-Кохба слышал от р. Акивы, но теперь он требует подчинения царской воле и в гневе сжимает старцу горло – тот умирает. Обвиняя царя, Рыжий кричит: «Ты осиротил Израиль». Потрясенный Бар-Кохба приказывает не трогать Рыжего: он сам не знал, как крепка его рука, а тот не знает, что говорят уста. Вождь дает распоряжение достойно похоронить старца. В это время доносятся крики о предательстве: пойман самаритянин, указавший римлянам подземный вход, за что Юлий Север обещал пощадить его народ. Бар-Кохба приказывает повесить предателя, и тот кричит, что он спас свой народ, а Бар-Кохба свой народ потерял. Вождь требует укрепить стены крепости, но понимает, что всем грозит гибель. Он просит прощения у р. Элазара, вспоминает р. Акиву, который, возможно, уже казнен римлянами. Мысленно обращаясь к душе р. Элазара, он просит его сказать р. Акиве, что любит его, хотя не подчинился ему: скажите оба Всевышнему, который знает сердца, что он, Бар-Кохба, ничего не хотел для себя, он был освободителем народа. Больше всего любил свой народ и готов за него умереть. Герой признает святость р. Элазара и полагает, что р. Акива и был Мошиахом [Pinski 1939, 122]. Подобный Самсону по силе, Бар-Кохба устремляется на защиту крепости: он бросает камни на врагов, но римляне привозят машины, пробивающие стены; герой и его воины гибнут.

Следующая сцена построена на контрасте с батальной: ее действие происходит на чердаке, где прячутся р. Акива и его ученики,

им известно о падении Бетара. Рабби Акива понимает причины трагедии: он сам назвал Бар-Козиву «Сыном Звезды», приняв его за Машиаха, и призвал к войне во имя Всевышнего, но воин «восстал против Бога» – и он мертв. Не Бога, а свободу он хотел для народа, но принес еще большие беды: теперь римляне хотят «подрубить корни» веры – запретить изучать Тору. Перед лицом грядущих страданий р. Шимон бен Гамлиэль готов оплакивать живых больше, чем мертвых. Рабби Акива вступает с ним в спор: многие умерли за свободу, но живущие остались жить во имя Тору и Всевышнего; мы должны спастись, чтобы вести народ. Он говорит о важнейших заповедях иудаизма и в ответ на вопрос учеников, что важнее – учить или прятать Тору, чтобы ее сохранить, приводит притчу о лисице и рыбах [Агада 1993, 254–255], доказывая необходимость продолжать учение.

Рахиль приходит с плохими вестями: римляне ищут р. Акиву и его учеников. Рабби Акива просит р. Тарфона, р. Йосефа и учеников покинуть его и спрятаться, чтобы жить и распространять учение. Рахиль и р. Акива остаются одни; в этой лирической сцене они предстают как идеальная любящая пара, которую соединил Всевышний. Доносятся шаги римлян – р. Акива схвачен, солдаты готовятся к расправе. Центурион говорит о своей ненависти к нему и к Бар-Кохбе: прежде его родная Греция правила миром, но теперь она римская колония, греки верно служат империи, а у евреев, «ничтожных и слабых», хватило мужества поднять восстание и пять лет бороться с Римом. Он требует казни, чтобы тот «не мозолил» ему глаза. Грек слышит молитвы р. Акивы, но не понимает его религиозных чувств: ты зовешь нас язычниками, но ты сам язычник, просто у тебя один Бог. Рабби Акива полон решимости отдать свою жизнь ради освящения имени Всевышнего. Однако для центуриона явно лишь то, что его идейный противник «служит Богу, который требует человеческих жертв». После казни р. Акивы грек произносит: «Теперь он только плоть» [Pinski 1939, 130–131]. Однако последние слова мученика «Шма, Израэль!» подхватывают голоса учеников, читающих кадиш, что вновь обращает к магистральной теме цикла: величие веры и ее носителя – еврейского народа.

Эту драму, в отличие от романтико-символических «Незнакомца» и «Немого Мессии», можно назвать собственно мессианской, отражающей исторические религиозные движения и порожден-

ную ими борьбу между разумом и верой. Пинский пишет яркие массовые сцены, выводит множество персонажей, создает ощущение огромного пространства Римской империи, подчеркивая конфликт Рима с теми, кто открыто выступает против него. Главный герой р. Акива полон предчувствий прихода Машиаха, а Бар-Кохба обращается к нему за поддержкой. В каждом из трех действий отражены религиозные споры: р. Иошуа, р. Иоханан и р. Ионатан возражают р. Акиве, который увидел в нем освободителя, посланного Всевышним. В четвертом действии он сам выступает против решения Бар-Кохбы о союзе с язычниками в борьбе с Римом, а в пятом р. Акива признает свою ошибку, но также и Бар-Кохба, делавший ставку на военное искусство, приходит к пониманию духовной силы и веры р. Акивы и р. Элазара. Эти герои воплощают разные течения еврейской мысли: рациональное, которому следовали политики, и мистическое, вдохновлявшее религиозных лидеров и народ. Последующие пьесы цикла последовательно отражали эти два течения в переломные эпохи еврейской истории.

Драма «Шломо Молхо и Давид Реувени: трагедия в пяти актах с эпилогом» (дата создания 3 июля – 9 августа 1930 г.) посвящена мессианскому движению XVI в. [Pinski 1939, 133–240]. Ее события разворачиваются в годы правления последнего императора Священной Римской империи Карла V, отражая положение евреев и марранов в Испании, Португалии и Германии. Действия переносятся из Португалии в Цфат, Рим, Регенсбург и Мантую. Она открывается сценой в резиденции португальского короля Иоанна, где Реувени принят как посланник царя далекой страны у реки Самбатион, где живут потомки исчезнувших колен Израиля; его комнату украшает бело-голубой флаг. Собравшиеся у его дверей евреи из Испании видят в нем освободителя и просят о помощи, но в своей политической игре Реувени опасается показывать свое расположение, как и в беседах с королевским секретарем Диогу Пирешем. Сохранивший приверженность иудаизму, молодой марран полон мессианских ожиданий, в видениях ему открылись тайны каббалы, он совершает обряд обрезания и объявляет свое новое имя Шломо Молхо, однако этот поступок заставляет обоих бежать из Португалии. Если в паре Бар-Кохба и р. Акива отражено столкновение воина и духовного учителя, то здесь – политика и вдохновенного мистика.

Молхо отправляется в Цфат, где провозглашает Реувени Машиахом бен Иосифом – предвестником Машиаха из дома Давида. Здесь происходит его чудесная встреча с Дворой, внучкой благочестивого старца и дочерью кдойшим – мучеников, принявших смерть ради освящения имени Всевышнего. Молхо объявляет ее своей невестой, посланной Небесами в помощь его душе. Из Цфата Молхо отправляется в Рим, где среди нищих пытается отыскать человека по имени Менахем, но слышит от них лишь слова ненависти к евреям. Знатные евреи видят опасность в его проповедях, врач Мантина называет его лжемессией. Молхо попадает на допрос в Ватикан, его видения и предсказания природных бедствий вызывают интерес папы Климента VII, который спасает его от инквизиции. Однако в этом Молхо видит лишь проявление чуда. Освобождению Реувени в Испании также помогли письмо папы и выкуп. Оба героя сталкиваются с неприятием со стороны лидеров еврейских общин. Вместе они отправляются в Регенсбург ко двору Карла с предложением вооружить их армию для борьбы с Турцией, уверяя, что проживающие в его землях евреи могут собраться, чтобы освободить древнюю родину, однако такие доводы не в состоянии убедить христианского короля. Он отправляет в тюрьму объявившего себя принцем Реувени, а Молхо передает инквизиции. На площади в Мантуе Молхо продолжает верить в спасительное чудо, отказываясь от предложенного раскаяния и возвращения в христианство – он погибает на костре с криком «Нет!» В эпилоге представлена комната в Цфате, где накануне Субботы Двора и старец вспоминают песнопения Молхо и томящегося в тюрьме Реувени; в страданиях героев старец видит знамения «хевлей мошиах» – «мессианских мук», предшествующих приходу Мессии. Таким образом, ни политик, ни мистик не достигают желанной цели, однако на духовном уровне победа, как и в драме о р. Акиве, остается за героем, воплощающем религиозные представления народа.

Тема «хевлей машиах» звучит и в первой сцене драмы «Шаббтай Цви и Сарра: трагедия в пяти актах» (даты написания 12 июля – 18 августа 1935 г.) [Pinski 1939, 241–350]. Действие начинается в синагоге польского местечка, где обсуждаются вести о готовящемся нападении поляков. Раввин призывает общину поститься, но в это время раздаются голоса: «Откройте, мы привели невесту Машиаха!» Синагогу заполняет толпа, окружающая девушку. Старцы рас-

сказывают, что спрятались на кладбище, когда она появилась и приказала отвести ее к раввину. Девушку зовут Сарра, ее родители кдойшим, они погибли во время набега гайдамаков, когда ей было шесть лет. На развалинах штетла девочку нашли монахини и отвели в монастырь, где она выросла, но не прошла обряд крещения и вместо христианских молитв шептала еврейские, которым научили ее родители и брат. Сарра рассказывает, что во сне ей явился израненный отец и чудесным образом вывел ее из монастыря. Она просит одежду и повозку, чтобы ехать навстречу своему жениху Машиаху: «Это дорога к Геуле!» [Pinski 1939, 257]. Следующая сцена переносит действие в комнату Шаббтая Цви, где герой перечитывает «Зохар», пытаясь постичь, почему были посланы бедствия евреям Польши. Его душа полна предчувствий встречи с предназначенной ему невестой. В видениях ему является Молхо и объявляет, что они оба воплощают душу Менахема, рожденного в день разрушения Храма. Дата рождения Шаббтая совпадает с Девятым Ава, и в этом, как и в подсчете гематрий, он видит знаки своего предназначения и объявляет ученикам, что он Машиах: «Тяжелые беды нашего народа – это тяготы Машиаха. Будет Геула, и я спаситель» [Pinski 1939, 260]. Далее чередуются сцены в Амстердаме и Лионе, отражающие путь Сарры, со сценами в Каире, где к Шаббтаю является Натан из Газы, приветствуя его как Машиаха. Здесь же происходит встреча Сарры и Шаббтая, который видит в ней «гилгул» (воплощение) души невесты Молхо Дворы и жены р. Акивы Рахиль. Дальнейшие сцены разворачиваются в иерусалимском доме Шаббтая и Сарры, куда прибывают его приверженцы из разных стран и где происходит его спор с доктором Яковом Цемахом и равом Яковом Хигитом, которые обвиняют его в обмане и требуют покинуть Иерусалим. Затем действие переносится в Смирну, где толпа встречает их песнопениями и танцами и грозит расправой выступающим против него Хаиму Пения и раву Шломо Альгази. Здесь Шаббтай объявляет о свадьбе с Саррой – она станет женой Машиаха. Собравшиеся на площади прославляют ее красоту, а в ее восторженном монологе звучат слова о величии Всевышнего и его чудесах. Действие четвертого акта резко контрастирует с предыдущим и разворачивается перед воротами тюрьмы в Константинополе, откуда выводят Шаббтая: с него снимают кандалы, но не освобождают, а отправляют в Абидос. Кульминацией драмы служит сцена

перед тюрьмой в Абидосе, где накануне Субботы танцуют евреи из Германии, Венгрии, Италии, Марокко, Польши, Амстердама, Лондона и Авиньона, приветствуя своего вождя, объявившего 17 Тамуза не траурным, а праздничным днем. Один из них видит в этом воплощение мессианских представлений о «киббуц галуיות» – собирании изгнанников. Массовую сцену сменяет напряженный спор Шаббтая с каббалистом из Польши Нехемией ха-Когеном, обвинившим его в ложных толкованиях. Разрыв с Нехемией огорчает героя, но он пытается понять, для чего тот был ему послан, и когда приходит известие, что Нехемия «надел тюрбан» (принял ислам для спасения своей жизни), то и Шаббтай в ходе опасной для него беседы с султаном делает подобный выбор. Заключительное действие разворачивается в доме Шаббтая, получившего имя Мехмед Эфенди, однако он по-прежнему верит, что все разрешится чудесным образом, ему откроются новые знания, он соединит мусульман, христиан и евреев. Его горячие сторонники Натан и Примо приносят вести о том, что народ по-прежнему с ним, люди верят, что тюрбан надел Ангел, принявший его образ, а сам Машиах на Небесах, откуда и принесет спасение. И лишь Сарра глубоко разочарована, она поняла, что Шаббтай не мессия: он отверг путь страдания, в то время как она, страстно моля о чуде, была готова на мучения во имя веры. Утратив жизненные силы, она умирает.

В этой пьесе Пинский опирается на известные исторические фигуры и факты. Создавая образ мечтателя-мистика, он вводит не только описание его видений, гематрий и песнопений, но подчеркивает его настойчивый интерес к личности Христа, в то время как героиня, воспитанная в монастыре, всей своей жизнью стремилась уйти от христианства. Не примирившись с предательством веры, она объявляет, что не принимает мусульманское имя и умрет с именем Сарра. В заключительных репликах она вспоминает мидраш о матери Машиаха – женщине героической эпохи и героического духа: когда буря уносит ее младенца, та с болью в сердце умирает [Pinski 1939, 350]. Таким образом, в этой драме Пинский выстраивает связь со всеми пьесами, входящими в его мессианский цикл, в котором духовная победа неизменно остается за героем, воплощающим народное сознание и религиозное чувство.

Рассмотренные пьесы свидетельствуют о высоком уровне, достигнутом еврейской драматургией в первой половине XX в. Для

больших исторических трагедий, вошедших в цикл «Мессии», характерно сочетание массовых и лирических сцен, эмоциональных религиозных диспутов и мистических монологов, отражающих сложные психологические переживания героев. В них действуют десятки персонажей, передается широкая география, которую охватывали мессианские движения. Особую роль здесь играют женские образы. «В мессианских драмах тема женщины, женской судьбы и сердца получила свое достойное вознаграждение за долгие годы исканий Пинского», – отмечал Б. Ривкин, рассматривая творческое развитие драматургии писателя. В контексте мессианского цикла он анализировал также драму «Баал Шем-Тов и разбойник» (1940), герой которой не мессия, но носитель веры в Машиаха, глубоко укоренной в народном сознании [Rivkin 1942, 248]. В своих монументальных драмах Пинский запечатлел память о ключевых моментах многовековой еврейской истории и силах ее направлявших [Regelson 1940, 13]. Если в центре внимания символично-романтических драм первых десятилетий XX в. «Незнакомец» и «Немой Мессия» были сионистские идеи, то исторические трагедии, созданные в 1920-е – 1930-е гг., во многом отражали религиозно-философские проблемы. Мессианские трагедии Пинского были призваны продемонстрировать конфликт между материальным и духовным мирами, борьбой и терпеливым ожиданием, волей человека и волей Творца. В пьесе «Раби Акива и Бар-Кохба» иудаизм противостоял язычеству, в драмах о Шломо Молхо и Шаббтае Цви – христианству. Отметим, что в отличие от талмудической трактовки, осуждающей Бар-Кохбу, у Пинского вождь защитников Бетара наделен героическими чертами, его монологи об активном сопротивлении и самоотверженной борьбе созвучны призывам лидеров национальных партий, а слова р. Акивы, объяснявшего необходимость сохранения учения и веры после поражения восстания, можно связать с трагическим опытом, пережитым еврейством в годы Первой мировой войны и революционных событий в России. В героическом ключе решен у Пинского и образ Давида Реувени, споры о личности которого продолжаются до сих пор. Подобно многим политикам и идеологам, он делает ставку на дипломатические усилия и терпит неудачу, как и готовый к религиозным компромиссам Шаббтай Цви. Каждый из героев Пинского стремился понять свое предназначение, выбрать путь активного дей-

ствия или духовного служения, воплощая рациональные и мистические направления в еврейской мысли. Обращаясь к своим современникам в годы острой идейной борьбы, Пинский показывал их неразрывную связь с историческими судьбами еврейства, подчеркивая величие народа и его веры, что в определенном смысле продолжало идейные дискуссии рубежа XIX–XX вв., в которых принимали участие лидеры сионистского направления Ахад-Гаам и Клаузнер, фольклисты С. М. Дубнов и С. Л. Цинберг, чей девяти томный труд «История еврейской литературы: Европейский период» (1929–1939) отражал многовековое противостояние рациональных и мистических течений в еврейской мысли и литературном творчестве [Элиасберг 2005, 420–507]. В мессианском цикле Пинского духовную победу одерживали герои, воплощавшие близкое народу религиозное сознание, что возвращало современников к идеям его литературного наставника И.-Л. Переца, отраженным в стилизованных «хасидских» рассказах и «народных историях» 1900-х гг., обращенных к поколению модернизированной еврейской интеллигенции рубежа XIX–XX вв., осознавшей трагизм своей оторванности от национальных корней. Книга «Машихим» была издана на иврите в переводе Ш. Мельцера и с предисловием Д. Садана в 1952 г. в Израиле к 80-летнему юбилею писателя. Глубоко символично, что работа Пинского над этими пьесами была связана со временем, близким к Девятому Ава, как и уход из жизни самого драматурга, по еврейскому календарю пришедшийся на 7-й день месяца Менахем Ав, а сборник, приуроченный к 10-й годовщине его йорцайта, открывался фрагментами из монологов двух его героев: призывавшего к борьбе Бар-Кохбы и р. Акивы, провозглашавшего единство устремлений народа и Творца [Dovid Pinski 1969, II].

### Литература и источники

- Авинери 2004 – *Авинери III*. Основные направления в еврейской политической мысли. М.; Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2004. 475 с.
- Агада: Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей / пер. С. Г. Фруга. М.: «Раритет», 1993. 318 с.

- Горький 1922 – *Горький М.* Вахтангов в театре «Габима» // Театр и музыка. 1922. № 1–7. С. 9–10.
- Зарецкая 2011 – *Зарецкая З.* На баррикадах культуры. Театр Вильнюсского гетто как модель еврейского сопротивления катастрофе // Семь искусств. 2011. № 6 (19). <https://www.7iskusstv.com/2011/Nomer6/Zareckaja1.php>
- Иванов 1999 – *Иванов В.* Русские сезоны театра «Габима». М.: Артист. Режиссер. Театр, 1999. 315 с.
- Кипервассер 2012 – *Кипервассер Р.* Метаморфозы любви и смерти в талмудических текстах. М.; Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2012. 234 с.
- Пинский 1908 – *Пинский Д.* Вечный Жид [пер. Г. Л-ской] // Еврейский альманах: Per Aspera. Кн. I. Киев, 1908. С. 131–150.
- Шодем 2016 – *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2016. 510 с.
- Элиасберг 2004 – *Элиасберг Г.* Жизнь и творчество драматурга Давида Пинского // Материалы Одиннадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике / ред. Р. М. Капланов, В. В. Мочалова. Вып. 16. Ч. 2. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН, 2004. С. 188–202.
- Berkowitz 2003 – *Berkowitz J.* Pinski, Dovid // Jewish Writers of the Twentieth Century / ed. Sorrel Kerbel. New York; London: Fitzroy Dearborn, 2003. P. 428–429.
- Dovid Pinski 1969 – Dovid Pinski: Tsum tsentn yortsayt / ed. M. Shtarkman and L. Rubinshtein. New York: Yidish-natsional arbeter farband, 1969. 69 p.
- Madison 1975 – *Madison Ch.* David Pinski: A Dramatist of Disparate Qualities // Madison Ch. Yiddish literature: It Scope and Major Writers. New York: Schocken Books Inc., 1975. P. 182–196.
- Niger 1972 – *Niger Sh.* Dovid Pinski // Niger. Sh. Geklibene verk. B. I (Yidische Shrayber fun 20stn yorhundert). New York: Alvetlekher Yidisher Kultur-kongres, 1972. P. 85–101.
- Pinski 1914 – *Pinski D.* Der eybiger Yid: tragedie in fier opteylungen. New York: M. Gurevich ferlag, 1914. 63 p.
- Pinski 1918 – *Pinski D.* Three plays / translated from the Yiddish by Isaac Goldberg. New York: Arno Press, 1918. 234 p.
- Pinski 1919 – *Pinski D.* Dramen. New York: Ferlag «Poaley Zion», 1919. Vol. 3. 308 p.
- Pinski 1939 – *Pinski D.* Meshikhim: Dramen. Warsaw: Wydawnictwo Ch. Brzoza, 1939. 353 p.
- Pinski 1942 – *Pinski D.* Ikh vaks a shrayber // Di Tsukunft. New York, 1942, April. P. 233–235.

- Pinski 1961 – *Pinski D.* Oysgeklibene shrift: dertseilungen, drames, eseyen, memuar'n / ed. Shmuel Rozhanski. Buenos-Aires, 1961. 352 p.
- Regelson 1940 – *Regelson A.* Der moshiakh-gedank dramatzirt // *Der yidisher kemfer.* 1940. 31 May. P. 13–14.
- Rivkin 1942 – *Rivkin B.* Di vegn fun Dovid Pinski's dramaturgye // *Di Tsunkft.* 1942. April. P. 243–249.
- Rozhansky 1952 – *Rozhansky Sh.* Dovid Pinski, “Der Shtumer Moshiah” un der fonentreger // *Yung Yidish teater.* Buenos-Ayres, 1952. № 1 (Detsember). P. 6.
- Rozhansky 1993 – *Rozhansky Sh.* Dovid Pinsky, der veltyid fun dray epohes af dray kontinentn // *Goldene keyt.* 1993. № 135. P. 5–13.
- Shtarkman 1969 – *Shtarkman M.* Dovid Pinski der vort-kinstler un kemfer farn yidishn kium (shtrihn tsu der karakteristik) // *Dovid Pinski: zum tsentn yor-zait.* New York, 1969. P. 3–7.
- Zylbercweig 1959 – *Zylbercweig Z.* Pinsky Dovid // *Leksikon fun yidishn teatr.* New York, 1959. Vol. 3. P. 1762–1806.

## Dramatic Cycle “Messiah” in the Context of David Pinsky Oeuvre

### Galina Eliasberg

Russian State University of the Humanities

Moscow, Russia

PhD in Philology, assistant professor

ORCID: 0000-0002-8051-8912

Russian State University of the Humanities

Department of Theology of Judaism, Biblical Studies and Judaic Studies

Miuskaya sq. 6, bld.1, office 605

Moscow, GSP-3, 125993, Russia

Tel: +7 (495) 250-64-70, Fax: +7 (495) 250-67-58

E-mail: gaeliasberg@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.14

**Abstract.** The aim of the work is to analyze the plays of the Yiddish writer and playwright David Pinsky (1872–1959), included in the Messiah cycle, on which he worked for four decades, turning to understanding the events of his time through the prism of the history of the religious movements and the views of Judaism. The main sources were his four plays from the collection “Messiahs”

(Warsaw, 1939), as well as the drama “The Dumb Messiah” (1911) and Pinsky’s memoirs. The study included a detailed analysis of the play “Der fremder” (“The Stranger”; the first publication under the title “Der eybiker id”, 1906; in Russian translation “Vechnyy Zhid”, 1908), based on the midrash about a born baby named Menachem; this play is widely known as one of the first productions of the Habima Theater, as well as the drama “The Dumb Messiah” (1911) and the historical five-act tragedies “Rabbi Akiva and Bar Kochba”, “Shlomo Molkho and David Reuveni” and “Shabbtai Zvi and Sarah”.

The study shows that in this dramatic cycle Pinsky demonstrated the continuity of critical epochs in the history of the Jewish people and the immutability of national aspirations, which were reflected in the messianic movements of Antiquity, the Middle Ages and the Early Modern era. These plays show the struggle between reason and faith, the material and spiritual worlds, the will of man and the God’s will. In this cycle Pinsky skillfully combined religious tradition and historical evidence, aspirations of the Jewish people and Zionist ideas.

**Keywords:** *Jewish literature, Jewish dramaturgy, Yiddish literature, Jewish messianic movements, Sabbatianism, messianic drama, midrash*

## References

- Avineri, Sh., 2004, *Osnovnye napravleniia v evreiskoi politicheskoi mysli* [Main trends in Jewish political thought]. Moscow, Jerusalem, Mosty kulturu, Gesharim, 475.
- Berkowitz, J., 2003, Pinski Dovid. *Jewish Writers of the Twentieth Century*, ed. Sorrel Kerbel, 428–429. New York, London, Fitzroy Dearborn, 695.
- Eliasberg, G., 2004, Zhizn’ i tvorchestvo dramaturga Davida Pinskogo [The life and creative work of the playwright David Pinsky]. *Materialy Odinnadtsatoi ezhegodnoi mezhdunarodnoi mezhdistsiplinarnoi konferentsii po iudaike* [Proceedings of the Eleventh Annual International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies], eds. R. M. Kaplanov, V. V. Mochalova, 16, 2, 188–202. Moscow, Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, 528.
- Gor’kii, M., 1922, Vakhtangov v teatre Habima [Vakhtangov at the Habima Theater]. *Teatr i Musica*, 1–7, 9–10.
- Ivanov, V., 1999, *Russkie sezony teatra “Gabima”* [Russian seasons of the theater “Gabima”]. Moscow, Artist. Rezhisser. Teatr, 315.
- Kipervasser, R., 2012, *Metamorfozy liubvi i smerti v talmudicheskikh tekstakh* [Metamorphoses of Love and Death in Talmudic Texts]. Moscow, Jerusalem, Mosty kul’turny, Gesharim, 234.

- Madison, Ch., 1975, David Pinski: A Dramatist of Disparate Qualities. *Madison Ch. Yiddish literature: It Scope and Major Writers*, 182–196. New York, Schocken Books Inc., 540.
- Niger, Sh., 1972, Dovid Pinski. Niger. Sh. Geklibene verk. B. I (Yidishe Shrayber fun 20<sup>stn</sup> yorhundert) [Selected writings. Vol. 1 (Yiddish writers of the 20<sup>th</sup> century)]. New York, Alveltlekher Yidisher Kultur-kongres, 85–101.
- Rozhansky, Sh., 1993, Dovid Pinsky, der velyid fun dray epohes af dray kontinentn [David Pinsky the World Jew of three historical epochs on three continents]. *Goldene keyt*, 135, 5–13.
- Sholem, G., 2016, *Osnovnye techeniia v evreiskoi mistike* [Main trends in Jewish mysticism]. Moscow, Jerusalem, Mosty kul'tury, Gesharim, 510.
- Zaretskaya, Z., 2011, Na barrikadakh kul'tury. Teatr Vil'niussskogo getto kak model' evreiskogo soprotivleniia katastrofe [On the barricades of culture. Theater of the Vilnius Ghetto as a Model of Jewish Resistance to the Catastrophe]. *Sem' iskusstv*, 6 (19). <https://www.7iskusstv.com/2011/Nomer6/Zareckaja1.php>

*Статья поступила в редакцию 24 июля 2023 г.*

**«Тот, кто занят делами Мессий ...  
даже если он всего лишь  
рассказывает их историю»:  
система персонажей и повествователей  
в «Книгах Якова» Ольги Токарчук**

**Ирина Евгеньевна Адельгейм**

Институт славяноведения РАН,  
Москва, Россия  
Доктор филологических наук

ORCID: 0000-0001-5208-0848  
Институт славяноведения РАН  
119334, г. Москва, Ленинский проспект, 32 А  
Тел.: +7 (903) 292-11-37  
E-mail: adelgejm@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2022.15

**Аннотация.** Статья посвящена анализу сложной системы повествователей и героев в многофигурном историческом романе Ольги Токарчук «Книги Якова» (2014) – истории мистически-мессианской еврейской секты XVIII в. Якова Франка (1726–1791), продолжателя деятельности Шабтая Цви (1626–1676). Повествовательное многоголосие, использование пластов письменной и устной наррации, обилие перспектив, связи между повествователями, героями и автором рассматриваются с точки зрения задач и взглядов последнего (рассказ о чрезвычайно противоречивой фигуре лидера секты, о драматической эволюции его идей и стратегий, о разнообразных путях самоидентификации, о коммуникации с Другим и пр.; художественное и идеологическое сопротивление нарративу исторического романа Генрика Сенкевича – выведение на первый план еврейской и женской перспективы; понимание Большой Истории как сети историй малых). Конструкция романа на конкретном историческом материале реализует исповедуемый писательницей принцип экс-центричности и чуткости мироощущения и повествования как эмпатического переживания множества (и, следовательно, множественности) моделей опыта и их многообразных, глубинных связей, глубокое сопереживание Другому. Инструментом, как всегда у Ольги Токарчук, оказывается нарратив телесности и пограничья.

**Ключевые слова:** *Ольга Токарчук, Яков Франк, система персонажей, повествователь, мессия, Сенкевич, исторический роман*

Самый большой и самый шумевший в Польше роман нобелевского лауреата 2018 г. Ольги Токарчук посвящен радикальной мистически-мессианской еврейской секте XVIII в. Якова Франка (1726–1791) – ее предыстории, зарождению и развитию, вплоть до заката и прослеживания линий потомков франкистов.

Яков Франк – продолжатель деятельности Шабтая Цви (1626–1676) – каббалиста, объявившего себя мессией, лидера массового еретического направления иудаизма, охватившего в XVII в. многие еврейские общины и получившего его имя – саббатрианство. Токарчук связывает появление и популярность идей и личности Франка с предпросветительским религиозным синкретизмом и историческим хаосом.

Есть искушение сказать, что Франк был восточной, экзотической, евроазиатской версией Просвещения, дух которого носился тогда над континентом. <...> Корни этого восточного варианта Просвещения <...> уходят в предшествующее столетие <...>, в стык трех больших религий, ислама, иудаизма и христианства, в мир синкретический, по-своему глобальный. В этом тигле в середине XVII в. появляется Шабтай Цви, еврейский мессия. Его неожиданную популярность подпитывают апокалиптические рассказы тысяч беженцев с Подолья, спасавшихся от погромов Хмельницкого. Общественные беспорядки, насилие и жестокость порождают настроения конца света и начинают ассоциироваться с «родовыми муками» мессии. <...> Обеспокоенный султан вынуждает Шабтая принять ислам <...>, и эту необходимость перехода в другую религию Шабтай вписывает в мессианскую идею. Начинаются спекуляции мистиков <...> о необходимости пройти через все религии. Возрождается <...> идея, что свет может находиться также там, где темнее всего, и чем грязнее и грешнее чужая религия, тем больше можно обрести этого света. Это механизм, который потом очень ловко использовал Франк. Я сознательно употребляю слово «ловко» – он прекрасно осознавал, что делает [Tokarczuk 2015].

Это история надежд и страхов, успехов и неудач, пророчеств, проклятий, чудес. Но также и история интриг, переговоров, протекций, взаимных обвинений и подлогов, насилия. По словам одного из критиков, «Книги Якова» можно читать как «прекрасный политический роман»: это «скрупулезный анализ способов борьбы за влияние, представляющий разнообразный арсенал средств, где есть место и вере, и подкупу, и театру, и доносу, и лжи» [Królak 2014]. Это история превращения живой идеи в систему и в конечном счете ее вырождения, история печальной эволюции утопической мечты о свободном демократическом сообществе, история страданий, сомнений, разочарований и моментов религиозного экстаза, разломов внутри сообщества, верности и предательства. Именно этого трагического финала касается сама писательница, говоря о сложности и противоречивости фигуры Франка:

...его идеи менялись со временем. Франк – человек-хамелеон, это видно по его доктрине, которая трансформировалась в зависимости от политической ситуации, от места, в котором он оказывался, от связей, которыми обзаводился. Безусловно, в молодости он был прекрасно образованным знатоком книг, мистиком, почти святым, на которого, как верили окружающие, снизошел Святой Дух. Некоторое время у Франка была своя школа, много учеников. Приняв ислам, а затем христианство, он сделался политиком <...>. Яков охотно рассказывал старую восточную притчу о том, что религии подобны башмакам, в которых человек идет к Богу, и в зависимости от погоды, дороги, всевозможных обстоятельств мы надеваем такие башмаки, какие нам требуются <...>. Думаю, что, когда Франк и его адепты вернулись в Польшу, он <...> решил, что стоит побороться за независимое место для своей общины, которая уже не была еврейской, но еще не стала христианской – это происходило до крещения. <...> Франкисты мечтали о клочке земли <...> под властью польского короля, но одновременно радовались независимости. Из этого ничего не получилось, часть последователей Франка покинула его, не желая креститься и дальше жить в рамках польского католицизма. Мне кажется, именно тогда Франк в полной мере становится политиком. Он приезжает в Варшаву и пытается добиться у власть имущих поддержки своего политического плана – некоторой

автономности в рамках Католической церкви. У Якова было много покровителей среди аристократии и части епископства. Он потерпел поражение, был обвинен в ереси и заточен в Ченстоховский монастырь, где, видимо, пережил глубокую травму и – в каком-то смысле – спустя тринадцать лет заключения стал совершенно другим человеком. <...> Есть некая драматическая цезура между этими двумя личностями: танцующим мистиком <...> и циничным игроком, преследующим собственные интересы и достигающим сказочного богатства. Проповеди Франка меняются, он начинает сулить своим адептам деньги, золото, всевозможные материальные блага. В сущности, это печальная история. Она заканчивается полным фиаско, растратой потенциала людей, которые на самом деле были готовы сделать очень много. Франк умирал в долгах, страдал манией величия [Tokarczuk 2015].

Концепция Токарчук отсылает к идее частных историй и частных нарративов, для писательницы, по ее собственным словам, не существует Большой Истории – «есть только человеческие жизни» [Koziej 2015, 18], а за логикой исторических событий всегда стоят психология и мотивации конкретных людей.

Историю образуют мелкие события, частное человеческое время, отдельные человеческие тела, их преходящесть, их болезни, их любви. История складывается из повседневности, предметов, поступков, о которых мы уже мало что знаем, поскольку эта большая История их не сохраняет. Но ведь это и есть суть жизни. Я решила рассказать эту историю словно бы посредством существований разных людей, их восприимчивости, переживаний, их тел [Tokarczuk 2015].

«Книги Якова» (2014) – огромный (912 с.), опирающийся на документы<sup>1</sup> многоголосный исторический роман, действие которого

<sup>1</sup> Среди источников автор называет прежде всего следующие: *A. Kraushar*. Frank i frankiści polscy 1726–1816 (1895); *Księga Słów Pańskich*. Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka (opr. J. Doktora; 1997); *P. Maciejka*. The Mixed Multitude: Jakub Frank and the Frankist Movement 1755–1816 (2011); *P. Maciejka*. Coitus interruptus in And I Came this Day unto the Fountain // R. Jonathan Eibeschutz's. And I Came this Day unto the Fountain (2014); *G. Scholem*. Mistycyzm żydowski (1997); *K. Rudnicki*. Biskup Kajetan Sołtyk 1715–1788 (1906); *G. Pikulski*. Sąd żydowski we

происходит в Османской империи, Речи Посполитой, Габсбургской монархии, Германии: Рогатин, Смирна, Салоники, Буск, Никополь, Крайова, Мендзыбоже, Буск, Камене́ц-Подольский, Королёвка, Иванье, Львов, Варшава, Ченстохова, Вена, Брюнн (Брно), Оффенбах-на-Майне и пр. Приграничное селение и императорская резиденция, местечки и столицы, плебания и епископский дворец, деревни сектантов...

В романе огромное количество персонажей – около двух десятков героев первого плана, еще больше второстепенных. Это фигуры реальные и вымышленные, евреи и поляки, богатые и бедные, раввины и епископы, талмудисты и саббатианцы, а затем франкисты, польское духовенство и польская шляхта, император Иосиф II и императрица Мария-Терезия. Кроме того, масса персонажей безымянных (или вскользь названных или охарактеризованных): ремесленники, торговцы, паломники, ученики, секретари епископа, гости на еврейской свадьбе, спорщики в местечке, людный тракт, караван, бегущие из Польши саббатианцы, участники диспута во Львове, крестящиеся франкисты, две группы евреев в Рогатине, обитатели разных районов в Смирне или Салониках... Неслучайна частотность слов «столпотворение», «толпа» (более ста), зачастую с эпитетами «живописная», «пестрая», «разноязыкая», «разноцветная», «разношерстная» и др. Повествование включает в себя десятки взаимосвязанных цепочек отношений, связей, родства, свойства, знакомств, репутаций. К тому же роман очень подвижный: большинство героев постоянно перемещаются (бегство, торговля, различные миссии и др.).

Большая История изображается Токарчук через множество взаимосвязанных (случайно и неслучайно) историй малых, нередко отсылающих также и к Истории более поздней. Это, по выражению К. Щуки, «камерный театр социальной истории, а не большой те-

---

Iwowski Kościele Archikatedralnym 1759 r. (1906, wyd. IV); корреспонденция К. Коссаковской; материалы городского архива в Оффенбахе-на-Майне. Как утверждают историки [Ołędzka 2021], у Токарчук есть некоторые сдвиги по отношению к источникам в плане эволюции доктрины Якова Франка, мотиваций его действий, изображения польской Церкви как института – роман безусловно является выражением либерально-левых симпатий автора (что подтверждает и сама Токарчук: «Это роман исторический, но написанный с совершенно современным сознанием. <...> Я живу в XXI веке и так вижу мир. В этом смысле это – роман современный» [Tokarczuk 2015]).

атр военных (в прямом и переносном смысле. – *И. А.*) действий» [Szczyka 2014]. Так, история Шабтая Цви дается через семейную историю (настроения, действия, ожидания современников); положение крестьян в Речи Посполитой – через конкретную драматическую историю беглого крестьянина, через повседневные наблюдения евреев; пропасть, разделяющая евреев и поляков, – через мелкие анонимные истории, истории и предыстории персонажей (например, историю любви юного шляхтича к еврейской девушке), а также реальные истории Марцина Миколая Радзивилла и Валентия Потоцкого, через доносы, обвинения, сфабрикованные дела, через разговоры за столами в польских гостиных и др.

История франкистов и их окружения – это история путей личной и коллективной самоидентификации в нарастающем хаосе истории, и пути эти связаны с коммуникацией, поэтому в определенном смысле «Книги Якова» можно назвать романом именно о коммуникации прежде всего о взаимоотношениях различных «своих» и различных «чужих». Попытки коммуникации – удачные или нет, реальные или гипотетические, способствование им или препятствование – постоянно в центре повествования. Отсюда мощный эпистолярный пласт повествования, о котором пойдет речь ниже, а также, например, фрагмент о передаваемой из рук в руки информации.

С той поры, как Яков пересек Днестр, за ним следуют всякие шпионы, однако Ента видит их лучше, нежели они видят Якова. Наблюдает, как на грязных столешницах в корчмах они строчат корявые доносы и доверяют их посылным, которые отвозят документы в Каменец и Львов. Там, в канцеляриях, у секретарей, доносы принимают более совершенную форму – превращаются в трактаты, в изложение фактов, в распределенные по рубрикам события, переносятся на более качественную бумагу и снабжаются печатями – и уже в виде официальных писем отправляются по почте в Варшаву, к утомленным чиновникам этого разваливающегося государства, в купающийся в роскоши дворец папского нунция, а также, через секретарей еврейских общин, в Вильну, Краков и даже Альтону и Амстердам. Их читают епископ Дембовский, мерзнувший в скромном дворце в Каменце, и раввины Львовского и Сатанов-

ского кагалов Хаим Коэн Рапапорт и Давид бен-Авраам, которые состоят в переписке, полной недоговоренностей, поскольку этот постыдный и неловкий вопрос трудно облечь в чистые и святые слова древнееврейского языка. Наконец их читают также турецкие чиновники, которым необходимо знать, что происходит у соседей, и потом, у них с местной знатью свои дела. Спрос на информацию велик [Tokarczuk 2014, 659].

Отсюда и особые герои, выполняющие в романе определенные функции – связующие элементы в плане коммуникации между «своими» и «чужими», с разной степенью вовлеченности в дела Другого и сохранения стороннего взгляда. Это Антоний Коссаковский по прозвищу Моливда – польский поэт, авантюрист, путешественник, переводчик, толмач. Он оказывается в разное время, а порой и одновременно связан с тринитариями, богомилами, евреями, католиками, служит секретарем в королевской или епископской канцелярии, переводчиком на допросе франкистов и пр. Моливда толкует, связывает, транслирует, в значительной степени при этом сохраняя взгляд отчасти сторонний – будь то восприятие паломников на Афоне или франкистов. Это ксендз Бенедикт Хмельёвский, автор первой польской энциклопедии, фигура, глубоко укорененная в предшествующей эпохе с ее предрассудками, но одновременно исполненная веры в идеи энциклопедизма и пансофизма, ощущающая необходимость в переменах. В частности, идеи пансофизма и подталкивают ксендза к попыткам наладить коммуникацию с Другим, а инструментом становятся книги («билетом к народу Израиля» он называет собственную книгу, принесенную в подарок раввину [Tokarczuk 2014, 891]). Это «Беглец» – беглый крестьянин, спасенный евреями, а затем «переданный» ими ксендзу Хмельёвскому. Это Грицко – православный русин, которого после смерти родителей опекает та же самая еврейская семья: выучив язык, он также часто оказывает услуги переводчика. Это и доктор Рубин Ашер, который в силу своих профессиональных занятий лечит и саббатянцев, и франкистов, и талмудистов, и поляков, и, позже, жителей Вены.

Эта концепция потребовала создания сложной системы повествователей.

В какой-то момент я почувствовала себя совершенно беспомощной, у меня было впечатление, что я уже исчерпала все нарративные возможности. Действие этого романа происходит на протяжении пятидесяти лет на территории значительной части Европы. Герои стареют, меняют фамилии, социальный статус и язык, они постоянно находятся в динамике. Вокруг них бурлит непростая действительность, в которой идеи просвещения сталкиваются с остатками барокко, идут войны, образуются конфедерации, а на небе можно наблюдать впечатляющие природные явления. Люди умирают и рождаются. Как все это рассказать? [Tokarczuk 2020, 177].

В «Книгах Якова» присутствует повествование от первого лица (летопись горячего сторонника Якова Нахмана, многочисленные письма, доносы и другие тексты, реплики героев), от второго лица (частично письма, диалоги), от третьего лица (несобственно прямая речь и речь повествователя, слухи, байки), наконец, то, что сама Токарчук назвала повествованием «от четвертого лица»: перспектива, которой единственной доступны те области, «куда их (повествователей от третьего лица. – *И. А.*) взгляд и внимание добраться не могли: историческое время, сложные события, которые происходят „над головами” героев и которые те видят лишь во фрагментах и отражениях, и прежде всего – вся космическая упорядоченность всевозможных синхронностей, связей, взаимных влияний, соотношений, ассоциаций, исторических и биологических процессов» [Tokarczuk 2020, 177]. Токарчук связывает появление такого рода повествователя с современным зрением («Эта перспектива дрона обладает огромной силой, некоторым образом она коррелирует с той технической революцией, в которой мы все участвуем сейчас, во времена, когда при помощи одного клика можно увидеть знакомые места с самых неожиданных паноптических точек. Мы уже все живем в мире паноптикума, и паноптический рассказчик стал продуктом нашего времени» [Tokarczuk 2020, 177]), что лишний раз подтверждает наблюдение К. Щуки о том, что писательница «одной рукой отсылает к барокко, а другой – к Интернету» [Szczuka 2014].

Появление перспективы Енты имеет в романе сюжетное обоснование, тесно связанное с мистическим аспектом повествования и идеей силы слова. В прологе старушка глотает магический амулет

(который повесил ей на шею хозяин дома, где должны играть свадьбу, чтобы смерть занемогшей гостьи не омрачила праздник) – и мощь слова соединяется с брэнной материей, тело не умирает, но и не возвращается к жизни. Не живая и не мертвая, Ента теперь «видит все» (эта формула в разных вариантах повторяется на протяжении всего романа).

Проглоченная бумажка застревает в пищеводе, где-то на уровне сердца. Пропитывается слюной. Черные, специально приготовленные чернила постепенно расплываются, и буквы теряют форму. В человеческом теле слово разделяется надвое: материю и сущность. Когда первая тает, вторую, утратившую форму, поглощают ткани тела, ибо сущность всегда нуждается в материальном носителе; даже если это чревато множеством несчастий.

Ента просыпается, а ведь она была уже почти мертва. Теперь она это ясно ощущает, это подобно боли, течению реки, содроганию, давлению, движению.

В районе сердца опять возникает легкая вибрация, сердце бьется слабо, но мерно, уверенно. Иссохшая грудь вновь наполняется теплом. Ента моргает и с трудом поднимает веки. Видит склонившееся над ней обеспокоенное лицо Элиши Шора. Пытается улыбнуться, но лицо плохо ее слушается. Элиша Шор хмурит брови, смотрит укоризненно. Его губы шевелятся, но ушей Енты голос не достигает. Откуда-то появляются руки – крупные руки старика Шора, они тянутся к шее Енты, забираются под одеяло. Шор делает неловкую попытку повернуть беспомощное тело и заглянуть под него, рассмотреть простыню. Нет, Ента не чувствует его усилий, она ощущает лишь тепло и присутствие бородатого, потного мужчины.

Затем, внезапно, словно по мановению чьей-то руки, Ента видит всё сверху – себя и лысеющую макушку Шора, с которой, пока старик возился с телом, упала кипа.

Отныне так оно и будет: Ента видит всё [Токарчук 2014, 900].

Перспектива Енты охватывает целое, она необходима для упорядочения остальных голосов и перспектив. Это инстанция, которой становятся доступны механизмы мироздания – все связи, передачи,

шестеренки, узелки, мостики, а также устройство «мессианского механизма» [Tokarczuk 2014, 581]. Через нее вводятся некоторые предыстории, но и она узнает ключевой элемент своей предыстории, только получив этот статус. Писательница рассказывает:

Когда появилась Ента, работа сразу же сдвинулась с места. Удерживая в поле сознания более широкие рамки повествования, которые привнесла Ента, имея возможность перемещаться во времени и строить паноптические образы, одновременно детальные и обобщающие, отказываясь от поспешных оценок и эмоциональных привязанностей, я смогла приглядеться к судьбам своих героев заново, увидеть их будущее и отыскать его смысл в прошлом. Ента стояла рядом, готовая помочь в тех ситуациях, с которыми два оставшихся рассказчика – классический «от третьего лица» и Нахман – абсолютно не справлялись. Она могла конденсировать события, не игнорируя важных деталей. Умела наметить карты, благодаря которым читатель мог представить себе всю арену действий. Никогда не забуду той благодарности, которую я испытала к этому персонажу, Енте, и моей привязанности к ней [Tokarczuk 2020, 178].

Это своего рода «дух повествования», который удерживает под контролем или, во всяком случае, в поле зрения не только нарратцию, но и саму писательницу. Ента – одна из двух героинь, которые непосредственно, почти на уровне зрительного контакта, связывают рассказываемый мир с фигурой автора. Вторая – Хая, дочь раввина Элиши Шора, пророчица, периодически гадающая на самодельной доске при помощи слепленных из хлеба и глины фигурок. Переключка этих двух сцен очевидна. Ента в финале смотрит сверху вниз и видит автора:

...ей кажется, будто кто-то ее зовет. Кто еще может знать ее по имени? И там, внизу, замечает фигуру, лицо, озаренное белым светом, видит необычную прическу, причудливую одежду, но Ента уже давно ничему не удивляется – разучилась. Однако она видит, как в результате движения пальцев в ярком плоском световом пятне из ниоткуда появляются буквы и послушно выстраиваются в ряд. Единственная ассоциация, которая возникает у Енты – следы в снегу, ведь, гово-

рят, умершие утрачивают умение читать, это одно из самых неприятных последствий смерти... Так что бедная Ента не может распознать свое собственное имя в этом ЕНТА ЕНТА ЕНТА на мониторе. Она теряет интерес к происходящему и исчезает где-то наверху [Tokarczuk 2014, 24].

Хая поднимает глаза и видит, во-первых, Енту, во-вторых, автора повествования, героиней которого она является.

Хая узнаёт старушку, знает, что это Ента – видимо, она умерла не до конца, это Хаю не удивляет. Ее удивляет еще чье-то присутствие, которое носит совершенно иной характер. Это кто-то, ласково наблюдающий за ними – за ней самой и за конторой, а также за всеми разбросанными по свету братьями и сестрами, за прохожими на улице. Этот кто-то рассматривает детали – вот сейчас, например, он разглядывает доску и фигурки. Хая догадывается, чего этот кто-то хочет, поэтому относится к нему как к несколько докучливому другу. Поднимает закрытые глаза и пытается заглянуть этому кому-то в лицо, но не знает, возможно ли это [Tokarczuk 2014, 133–132].

Таким образом, достигается возможность разных перспектив – более узких и более широких, изнутри и извне, более субъективных (Токарчук говорит о неизбежной самоидентификации с повествователем от первого лица [Koziej 2015, 18]) и более объективных, более увлеченных и вовлеченных (преданный Якову Нахман, по словам писательницы, «единственный, кто способен вполне охватить и воспринимать всерьез весь этот мистицизм франкизма и саббатанства» [Koziej 2015, 18]) и более скептических. Перспективы перемежаются, множатся (постепенно появляются новые, например в Ченстохове – стража, слуги, настоятеля, посещающих Якова франкистов, в Вене – императора Иосифа II, в Оффенбахе-на-Майне – писательницы Софии фон Ларош), одна дополняет другую (например, диспут саббатанцев и талмудистов дан с перспективы Енты, сверху, то от сводов, то через глаза деревянной фигуры Христа, а также через два письма польских персонажей; богемильская деревня изображается через восприятие Моливды, а также о ней рассказывается от первого лица, через хронику Нахмана

и т.д.). Можно обнаружить в повествовании и многочисленные «стыки» – дорассказывание историй, предысторий, продолжений историй в разные моменты при помощи разных перспектив.

Кроме того, в повествовании существуют дополнительные письменные и устные пласты. Среди героев немало людей пишущих, авторов собственных текстов. Это уже упоминавшийся ксендз Бенедикт Хмелёвский, к названию чьего труда («Новые Афины, или Академия, полная всяких наук, на разные титулы, как на классы, поделенная, разумным для памяти, идиотам для науки, политикам для практики, меланхоликам для забавы возведенная, или о Боге, о множестве богов, выборе прекрасных слов и разных чудных делах, о сивиллах, зверях, рыбах, птицах, о математике и чудесах света, власти и политике, о языках и деревьях, о стихиях, вере и иероглификах, о рассказах и нравах разных народов, о любопытных странах, весь мир в ней основательно и кратко описан») – отсылает полное заглавие романа Токарчук («КНИГИ ЯКОВА, или БОЛЬШОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ через семь границ, пять языков и три большие религии, не считая иных малых. Рассказанное УМЕРШИМИ, АВТОРОМ же дополненное методом КОНЪЕКТУРЫ, из множества различных КНИГ почерпнутое, а также подкрепленное ВО-ОБРАЖЕНИЕМ, которое является величайшим ДАРОМ, данным человеку природой. Умным – чтобы помнили, Сородичам – чтобы призадумались, Профанам – чтобы узнали, а Меланхоликам – в утешение»). Это Эльжбета Дружбацкая, малоизвестная барочная поэтесса; староста Лабенцкий, автор «Наставлений юношам...»; Мария София фон Ларош – немецкая писательница эпохи Просвещения; невестка Элиши Шора, автор рассказов для женщин; наконец Нахман, автор труда о Шабтае Цви и полудневника-полулетописи секты франкистов, преданный соратник Якова, его «непосредственный свидетель и голос» [Tokarczuk 2014, 673]. Письма (около двух с половиной десятков) выделены в подглавки с соответствующими заглавиями или представляют собой рассыпанные по тексту романа фрагменты. Это голоса героев, своего рода комментарии к происходящему (порой пересекающиеся: три письма подряд к одному адресату – два из них посвящены автору третьего), но некоторые из них образуют самостоятельные сюжеты (прежде всего это переписка ксендза Хмелёвского и Эльжбеты Дружбацкой, где они обсуждают, в частности, вопросы оригинальности

творчества, проблемы языка, потребности и возможности читателя и пр.). К письменному пласту можно отнести также записи снов, видений Якова, доносы (одна из подглавок так и названа: «Сплетни, письма, доносы, указы, рапорты»). Помимо этих письменных развернутых монологических высказываний в повествование включены устные: рассказы в дороге, разного рода признания, слухи (повторяющаяся несколько десятков раз формула «говорят, что...»), проповеди и «байки» Якова и др. Наконец своеобразным текстом в тексте следует назвать иллюстрации, во множестве присутствующие в книге.

Это тщательно выстроенное мозаичное повествование – выражение убеждения автора, что историю невозможно рассказать последовательно от начала до конца. Словами одного из героев об этом говорится так: «Правда – то, что можно выразить посредством множества историй...» [Tokarczuk 2014, 77].

С этим же связано то, что единственный персонаж, который не рассказывает о себе ни от первого лица, ни через несобственно прямую речь, – главный герой романа Яков Франк (исключение составляет лишь один эпизод из детства Якова, который тот рассказывает сам, хотя узнает об этом читатель все же через Нахмана, но тот не пересказывает, а именно *воспроизводит* слова Франка о поведении во время детской игры, характеризующем будущего лидера как человека не столько жестокого, сколько способного полностью погрузиться в условную реальность). Портрет харизматического лидера, сочетающего в себе противоречивые черты мудреца и простака, пророка и актера, аскета и развратника, мистика, балансирующего на грани величия и абсурда, дается через восприятие окружающих, извне. Это наблюдения других персонажей, ощущения, рефлексии (касающиеся профанного и сакрального, воплощающиеся в живых диалогах, письмах, доносах, слухах, хронике Нахмана, включающей в том числе и то, и другое, и третье). Яков «отражается» в глазах поляков и евреев, франкистов и талмудистов. По словам Токарчук, «сила его личности была неправдоподобно велика. Всего было в нем слишком много, поэтому единственным способом написать этот роман, было создание точек зрения разных фигур и повествование о Франке разными способами» [Tokarczuk 2015].

«Книги Якова» – роман «наперекор Сенкевичу» [Tokarczuk 2015]. «Я даже подумала, что каждое поколение должно писать

свою собственную изнанку канона исторического романа, каким обеспечил нас Сенкевич» [Foks 2015, 90], – признается Токарчук. «Маргинальная» еврейская перспектива переносится здесь в центр, а католическая польскость – на обочину, причем, по словам критика, оказывается «щедро сдобрена православной нищетой, мучениями крепостных, восточным колоритом» [Szczyka 2014].

О значимости этого шага говорит звучащая в главе-эпilogue реплика правнучки одного из главных героев книги Элиши Шора – известной польской пианистки Марии Шимановской. В разговоре с автором так и не опубликованной истории секты Якова Франка (это своего рода предтеча «Книг Якова», неслучайно Токарчук характеризует текст как «первую книгу о путешествии во времени, по местам, языкам и через границы» [Tokarczuk 2014, 29], в очередной раз отсылая к заглавию собственного романа) она возражает против обнародования этой информации, так как опасается «дискредитации» родных.

– Мой кузен, Ян Кант, имеет слишком хорошую репутацию в стране, где постоянно царят хаос и разложение. Легко обвинить человека в... – Она заколебалась, а потом закончила: – ...во всем чем угодно и дискредитировать. Знаете, я ночами не сплю, все время боюсь, что вот-вот случится что-нибудь ужасное... Зачем нам сейчас узнавать обо всем этом? [Tokarczuk 2014, 28].

Это аллюзия на еще более позднее стыдливое полузамалчивание франкистского, т.е. еврейского, происхождения жены Адама Мицкевича, которой стала дочь Марии Шимановской.

Мария Янион указывает два пути ассимиляции «франкистской матрицы» в польской культуре XIX в. Одна, за подписью Зигмунта Красиньского, формировала антисемитский стереотип. «Выкресты наши, франкисты, это особенное племя людей, удивительным образом суеверное, но в конце концов лишившееся всякой веры», – писал Красиньский в одном из писем.

Второй путь, путь Мицкевича, дарил евреям статус старших братьев, усматривал руку Провидения в сосуществовании поляков и «Израиля» на территории прежней Речи Пос-

политой. <...> Товяны несомненно чтити еврейское происхождение «братьев и сестер», в том числе, естественно, жены Мицкевича Целины. Муж считал ее еврейкой-христианкой, то есть франкисткой. <...> В эмигрантской среде говорили, что «товянство с самого начало воняло евреями». <...> Зачем нам теперь это знание? <...> В середине XIX в. карьере Шимановской могло повредить копание в генеалогическом древе и открывание того, что в наше время Ирена Грудзиньская-Гросс описала как «подозрительное происхождение» великих поляков. <...> Еще в 1975 (!) году Мирон Бялошевский жалуется в своем «Тайном дневнике», что из книги Алины Витковской о Мицкевиче цензура вырезала фрагменты, касающиеся франкистского происхождения жены поэта. <...> Это цензура послемартовская, период гробовой тишины вокруг еврейской темы, но и цензура среды тогдашних полонистов <...>. «Обнародование» этой информации считалось ненужным, провоцирующим, неуместным [Szcuka 2014].

Таким образом, это история, по словам писательницы, «беспардонно деконструирующая образ», который она «получила в наследство как читательница Сенкевича».

Да, это наперекор Сенкевичу. Я показываю Кресы Речи Посполитой с совершенно другой стороны... Я надеялась, что, будучи рассказанной, эта история словно иголкой проткнет воздушный шарик мифа или стереотипа нашей польскости, католической идентичности. Если полтора десятка тысяч франкистов приняли католичество и стали основой польского мещанства, то корни многих из нас уходят в другую традицию [Tokarczuk 2015].

Кроме того, на первый план в значительной степени выведены женщины. «Мы плаваем в океане фактов и возможностей и видим то, что нам подходит, – замечает Токарчук в интервью. – Сенкевич смотрел на историю сквозь призму своего времени и не видел женщин, зато видел усатых бравых мужиков, размахивающих саблями» [Tokarczuk 2015]. Героини романа в большинстве своем – самостоятельные, умные, решительные, добивающиеся своего: Хая, мудрая, любимая дочь Элиши Шора, пророчица, участвующая в дискуссиях

наравне с мужчинами; Гитля – дочь раввина Пинкаса, гордая, независимая, авантюристка, сподвижница-стражница-любовница Якова Франка, затем жена доктора Ашера, которая шлифует для него линзы и пишет вместе с ним статью о Просвещении; также Катажина Коссаковская, урожденная Потоцкая, – покровительница франкистов, деятельная, влиятельная; Звезховская – «волчица», организующая жизнь общины. Однако среди героинь есть и две очень печальные женские фигуры: жена Якова, воплощающая трезвый и тревожный взгляд на происходящее, и его дочь, телом и духом принадлежащая отцу. Они оказываются заложницами и жертвами идеи, хотя, в сущности, доктрина Франка может быть понята как призыв к эмансипации женщин. Тринадцатилетнее заключение Франка в Ченстохове приобретало в этом смысле космическое измерение: его собственной задачей, как он утверждал, было охранять, а затем освободить заключенную в образе Ченстоховской Богоматери Деву, которая станет окончательным спасителем. Неслучайно «верховные» повествователи романа – также женщины (автор и Ента), а гадания Хаи подобны сознанию и манипуляциям писателя.

Фигурки, расставленные на плоской поверхности, образуют различные конфигурации <...>. Хая <...> умеет выложить на своей доске любое «дальше» и любое «ближе», как во времени, так и в пространстве, и может с перспективы фигурки показать притяжение или, наоборот, отторжение. Она также ясно различает раздоры и союзы... В результате получаются узоры, соединяющиеся друг с другом помостами или перешейками, а между ними – дамбы и плотины, клинья и гвозди, шарниры, обручи, которые прижимают друг к другу ситуации со схожими краями, точно клёпки в бочке [Tokarczuk 2014, 133].

Таким образом, эта рассказанная Токарчук история – один из вариантов реализации исповедуемого ею принципа экс-центричности и чуткости мироощущения и повествования как эмпатического переживания множества (и, следовательно, множественности) моделей опыта, глубокое сопереживание «прихотливой хрупкости жизни» [Tokarczuk 2014, 556], ее неповторимости и многообразия связей с миром. Рефлексия летописца Нахмана очевидно перекликается с Нобелевской речью писательницы: «То, что он пишет на крышке ящика, поставленного на колени, в дорожной пыли и

неустроенности – по сути, тиккун, исправление мира, штопанье прорех в ткани, что вся состоит из накладывающихся друг на друга узоров, завитков, переплетений и полосок. Именно так следует понимать это странное занятие. Одни лечат людей, другие строят дома, третьи изучают книги и переставляют слова в поисках их истинного смысла. А Нахман пишет» [Tokarczuk 2014, 822]. «Чуткость подмечает наши связи, сходства и идентичности. Это взгляд, который видит мир как живой, дышащий организм, где все взаимосвязано и взаимозависимо» [Tokarczuk 2019].

Именно на это работает в данном случае характерная для Токарчук нарративная стратегия, основанная на нарративе телесности, определяющем ряд опорных идей, которые развиваются путем исследования системы взаимосвязанных пограничій. Категория же пограничья в прозе Токарчук всегда и инструмент художественного осмысления окружающего мира, и своего рода нравственная цель, поскольку эстетически и этически неразрывно связана с идеей эмпатии. «Порогообразующий» нарратив телесности / материальности выступает у Токарчук в роли особого конструкта, с помощью которого, с одной стороны, осваивается реальность окружающего мира, с другой – совершается коммуникация с ним (через потенциального адресата текста). Сенсорно ориентированное письмо способствует работе механизмов эмпатии, а категория пограничья оказывается не только инструментом художественного осмысления окружающего мира («невыносимого и грандиозного в своей диковинности» [Tokarczuk 2020, 108]), силовым полем, обеспечивающим единство всего массива прозы Токарчук, но и своего рода нравственной целью, поскольку также – и эстетически, и этически – неразрывно связана с идеей эмпатии. Идея пограничья – это, в сущности, идея сосуществования людей в пространстве, стремящемся к отсутствию самой идеи границ как того, что непримиримо разделяет.

Здесь же возникает пограничье буквальное – историческое, культурное, религиозное, временное, и система Токарчук обретает еще и конкретное наполнение. Так, с одной стороны, через телесное, наблюдаемое другими персонажами, переданы все чисто человеческие болезненные переживания, делающие парадоксальную и порой отталкивающую фигуру Франка более живой и вызывающей сострадание. С другой, с телесностью связано и многое в его доктрине, поскольку, в отличие от своих предшественников, Франк не ограничивал спасение духовным измерением, полагая, что оно должно найти

выражение в материальном и наоборот. Кроме того, по словам Токарчук, это «времена довикторианские, сексуальная стихия еще присутствует повсюду, <...> является частью жизни» [Tokarczuk 2015]. С совершенно конкретным – наряду с универсальным – контекстом связаны в этом романе пограничья религий и языков, пограничье слова и молчания, материи и имени, земного и небесного, предсказанного и сбывшегося, оседлости и кочевья, движения и неподвижности, света и тьмы и др. Сама реальная фигура Якова Франка, по словам писательницы, «словно бы стоит на границе» [Koziej 2015, 23]. Одну из важнейших задач литературы Токарчук видит в том, чтобы «вводить некоторые моменты в поле общей рефлексии», и сверхзадача «Книг Якова» – попытаться увидеть свои корни в этом «огромном тигле в самом центре Европы», вместо того чтобы продолжать «рисовать националистические образы осажденной крепости, шляхтичей под знаменами с Богородицей, неизменно обороняющих эту крепость от чужаков» [Koziej 2015, 23].

Но главной болевой точкой оказывается, как во все времена, пограничье между человеческим отчаянием и надеждой. И именно к этому выводу приходит Ента, когда начинает «видеть всё».

Отец Енты, собственными глазами видевший Первого, то есть Шабтая, принес Мессию на своих губах в дом и передал любимой дочери. Мессия – нечто большее, чем просто фигура и человек, это то, что течет в твоей крови и живет в твоём дыхании, это самая дорогая и драгоценная человеческая мысль: что спасение есть. И поэтому нужно возвращать его, словно прихотливейшее из растений, лелеять, поливать слезами, днем выставлять на солнце, а ночью прятать в теплой комнате [Tokarczuk 2014, 315].

#### Литература и источники

- Foks 2015 – Foks D., Tokarczuk O. Brakujące światy // Tygodnik Powszechny. 2015. № 44. S. 90–91.
- Koziej 2015 – Nie ma żadnej historii, są tylko osoby, są tylko biografie... (Z Olgą Tokarczuk rozmawia Ryszard Koziej) // Świętokrzyski Kwartalnik Literacki. 2015. № 1–2. S. 18–23.

- Królak 2014 – *Królak P.* W poszukiwaniu mesjasza. Olga Tokarczuk na tropie polskich historii nieznanych // *Xiegarnia.pl*. 21.10.2014 <https://xiegarnia.pl/artykuly/w-poszukiwaniu-mesjasza-olga-tokarczuk-na-tropie-polskich-historii-nieznanych/> (дата обращения: 21.01.2023).
- Ołędzka 2021 – *Ołędzka M.* Rozbieżności i ich skutki, czyli kilka słów o światopoglądzie wpisanym w “Księgi Jakubowe” Olgi Tokarczuk // *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio FF. Philologiae*. Vol. 39 (2021), I. S. 219–237.
- Szczuka 2014 – Kazimiera Szczuka o “Księgach Jakubowych”: okruchy światła. *Krytyka Polityczna*. 07.12.2014. [https://web.archive.org/web/20191216153924/https://krytykapolityczna.pl/kultura/czytaj-dalej/szczuka-o-ksiegach-jakubowych-okruchy-swiatla/?hide\\_manifest](https://web.archive.org/web/20191216153924/https://krytykapolityczna.pl/kultura/czytaj-dalej/szczuka-o-ksiegach-jakubowych-okruchy-swiatla/?hide_manifest) (дата обращения: 21.01.2023).
- Tokarczuk 2014 – *Tokarczuk O.* Księgi Jakubowe. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2014. 912 s.
- Tokarczuk 2015 – Olga Tokarczuk: Między Polakami i Nie-Polakami [wywiad] // *Krytyka Polityczna*. 05.10.2015. <https://krytykapolityczna.pl/kultura/nike-dla-tokarczuk/> (дата обращения: 21.01.2023).
- Tokarczuk 2019 – Olga Tokarczuk. Czuły narrator. Pełny tekst wykładu noblowskiego Olgi Tokarczuk // *Głos.pl*. 10.12.2019. <https://glos.pl/czuly-narrator-pełny-tekst-wykladu-noblowskiego-olgi-tokarczuk> (дата обращения: 27.01.2023).
- Tokarczuk 2020 – *Tokarczuk O.* Czuły narrator. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020. 304 s.

**“He Who is Busy With the Affairs of the Messiahs ...  
Even if He Only Tells Their Story”:  
The System of Characters and Narrators  
in Olga Tokarczuk’s Books of Jacob**

**Irina Adelgeym**

Institute of Slavic Studies RAS

Moscow, Russia

DSc in Philology, Leading Researcher

ORCID: 0000-0001-5208-0848

Institute of Slavic Studies RAS

Department of Modern Literature of Central and South-Eastern Europe

Leninsky Avenue, 32 A, Moscow, 119334, Russia

Tel.: +7 (495) 938-17-80, Fax: +7 (495) 938-00-96

E-mail: adelgejm@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2022.15

**Abstract.** This article examines the complex structure of narrators and characters in Olga Tokarczuk's novel "The Books of Jacob" (2014), which tells the story of the mystical-messianic Jewish sect led by Jacob Frank (1726–1791), the successor of Shabtai Zvi (1626–1676). The analysis focuses on the use of multiple perspectives, written and oral narratives, and the connections between the author, narrators, and characters. The article explores how Tokarczuk portrays the controversial figure of Jacob Frank, his evolving ideas and strategies, and different forms of self-identification and communication, and communication with the Other, etc. It also discusses how the novel challenges the dominant narrative of Henryk Sienkiewicz by highlighting Jewish and female perspectives and presenting a network of interconnected small histories within the larger context of Big History. Tokarczuk's construction of the novel using concrete historical material reflects her commitment to an exo-centric worldview and a narrative that emphasizes empathy with the Other and understanding of different experiences. The narrative itself is characterized by a focus on corporeality and borderlands.

**Keywords:** *Olga Tokarczuk, Jacob Frank, character system, narrator, messiah, Sienkiewicz, historical novel*

## References

- Królak, P., 2014, W poszukiwaniu mesjasza. Olga Tokarczuk na tropie polskich historii nieznanych [In Search of the Messiah. Olga Tokarczuk on the trail of Polish unknown stories]. *Xiegarnia.pl*, 21.10.
- Ołędzka, M., 2021, Rozbieżności i ich skutki, czyli kilka słów o światopoglądzie wpisanym w Księgi Jakubowe Olgi Tokarczuk [Divergences and their consequences, or a few words about the worldview inscribed in Olga Tokarczuk's The Jakob Books]. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio FF, Philologiae*, 39, 219–237.
- Szczuka, K., 2014, Kazimiera Szczuka o „Księgach Jakubowych”: okruchy światła [Kazimiera Szczuka on "The Books of James": crumbs of light]. *Krytyka Polityczna*, 07.12.

*Статья поступила в редакцию 6 марта 2023 г.*



## Материалы предыдущих конференций, осуществленных в рамках данного проекта

- От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре (М., 1998).
- Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2000).
- Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2001).
- Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2002).
- Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга (М., 2003).
- Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2004).
- Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2005).
- Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2006).
- Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2007).
- Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2008).
- История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции (М., 2009).
- Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2010).

- Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2011).
- «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2012).
- Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2013).
- Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2014).
- Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2015).
- Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2016).
- Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2017).
- Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2018).
- Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2019).
- Семья и семейные ценности в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2020).
- Смех и юмор в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2021).
- Профессионалы и маргиналы в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2022).

**«ПОСЛЕДНИЕ ВРЕМЕНА»  
В СЛАВЯНСКОЙ И ЕВРЕЙСКОЙ  
КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ**

Научный редактор: М. В. Ясинская  
Корректор: Е. Л. Чеканова  
Верстка: И. А. Пичугин  
Подписано в печать 15.11.2023

Формат издания 60×90 1/16

Усл. печ. л. 21

Тираж 300 экз.

Заказ

«Культура славян и культура евреев:  
диалог, сходства, различия»  
<https://slavsjewsculture.org>