



ИНСТИТУТ  
СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



ЦЕНТР «СФЕР»



ЕВРЕЙСКИЙ  
МУЗЕЙ  
И ЦЕНТР  
ТОЛЕРАНТНОСТИ

Российская академия наук  
Институт славяноведения

Автономная  
некоммерческая организация  
Научно-гуманитарный  
центр «Сэфер»

Еврейский музей  
и центр толерантности

# Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции

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

# The Concept of Border in Slavic and Jewish Cultural Traditions

Academic series

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

Moscow  
2024

# Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции

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

Москва  
2024

УДК 80 + 395  
ББК 63.5 + 82.3

*Издание осуществлено при поддержке  
Еврейского музея и центра толерантности*

*В подготовке издания участвовал  
Российский еврейский конгресс*

**Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции** /  
отв. ред. О. В. Белова. – М., 2024. – 566 с.

**The Concept of Border in Slavic and Jewish Cultural Traditions** /  
ed.-in-chief O. Belova. – Moscow, 2024. – 566 p.

ISBN 978-5-7576-0502-9

ISSN 2658-3356

e-ISSN 2949-3803

DOI: 10.31168/2658-3356 (ежегодник)

DOI: 10.31168/2658-3356.2024 (выпуск)

Выпуск «Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции» ежегодника «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 6–8 декабря 2023 г. В книгу вошли 23 статьи ученых из России и Израиля, посвятивших свои исследования вопросам освоения географического, лингвистического, культурного, социального пространства, проблемам преодоления культурных, языковых и ментальных границ, механизмам формирования и разрушения или преодоления границ (как физических, так и символических), воплощению понятия «граница» в текстах языка и культуры.

The present volume of the annual series *Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences* entitled *The Concept of Borders in Slavic and Jewish Cultural Traditions* includes proceedings from the international conference of the same name held in Moscow on December 6–8, 2023. The volume presents 23 articles by scholars from Russia and Israel who devoted their researches to studying the exploration of geographical, linguistic, cultural, and social space, problems of overcoming cultural, linguistic, and mental boundaries, mechanisms of formation and destruction or overcoming of boundaries (both physical and symbolic), and shaping the concept of a boundary in language and cultural texts.

© Институт славяноведения РАН, 2024  
© Научно-гуманитарный центр «Сэфер», 2024  
© Еврейский музей и центр толерантности, 2024  
© Коллектив авторов, 2024  
© Научно-гуманитарный центр «Сэфер»,  
оригинал-макет, 2024

**ISBN 978-5-7576-0502-9**

**Редакционная коллегия:**

Ольга Белова (отв. ред., ИСл РАН)

Ирина Копченова (Центр «Сэфер», ИСл РАН)

Александра Ипполитова (ИСл РАН)

Виктория Мочалова (Центр «Сэфер», ИСл РАН)

Светлана Амосова (ИСл РАН)

**Editorial Board:**

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)

Aleksandra Ippolitova (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

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

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

**Редакционный совет:**

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

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

Аркадий Ковельман (ИСАА МГУ имени 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:**

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 (National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia)

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. . . . .	11
Preface. . . . .	16
<i>С. В. Бабкина.</i> Губитель у двери и ангел у порога: мифологема пространства, закрытого для смерти. . . . .	21
<i>А. К. Лявданский.</i> История Товита на грани письменных и устных традиций. . . . .	37
<i>М. Г. Селезнев.</i> Сюжет книги Товита: на границе мира мертвых и мира живых . . . . .	57
<i>Л. С. Чаковская.</i> Границы вокруг святости в Иерусалиме: Акелдама в поздней античности и раннем Средневековье . . . . .	74
<i>Е. П. Шварц.</i> Роль мяса в дихотомии «свой – чужой» в культуре эфиопских евреев и христиан . . . . .	111
<i>Р. С. Ашкенази.</i> Иранские евреи или еврейские иранцы? Классическая персидская литература в литературном репертуаре евреев Ирана в постмонгольский период . . . . .	125
<i>Г. С. Зеленина.</i> «Грех, в котором Иосиф обвинил своих братьев»: тревога на невидимой границе в испанской мысли Золотого века . . . . .	143
<i>И. Ю. Непряхин.</i> «Люторы» и «жидове» в конфессиональной картине мира православных книжников Великого княжества Литовского второй половины XVI в. . . . .	167
<i>А. М. Шпирт.</i> Деньги, женщины, кресты: создание сакральных границ в Речи Посполитой в XV–XVII вв. . . . .	194
<i>Д. З. Фельдман.</i> Черта еврейской оседлости в воспоминаниях иностранцев – участников Русского похода Наполеона Бонапарта в 1812 году . . . . .	216
<i>Е. С. Норкина, А. Б. Юдкина.</i> Еврейские молельни в России во второй половине XIX – начале XX в. как способ освоения «чужого» пространства . . . . .	239
<i>Ю. А. Маккавеева, Ю. Д. Будман.</i> Современная израильская контркультура евреев-мизрахим: Ars poetica . . . . .	268

<i>М. И. Гаммал.</i> Диглоссия и границы традиционной культуры в караимской общине Крыма в XIX в. . . . .	289
<i>М. М. Кондратенко.</i> Границы времени в славянских говорах . . . .	320
<i>Г. П. Пилипенко, С. А. Борисов.</i> Чешское миноритарное сообщество на сербско-румынском пограничье: языковая ситуация в селе Златица . . . . .	334
<i>А. Г. Агабабян, В. И. Колесов.</i> Западнокавказский культурный ареал горских евреев (к постановке проблемы) . . . . .	355
<i>О. В. Чёха.</i> Новогреческие легенды об открывающихся небесах . .	377
<i>Н. А. Шульман.</i> Между евреем, поляком и русским. Личная идентификация и общественные границы в романе Льва Леванды «Горячее время» . . . . .	398
<i>В. В. Мочалова.</i> Феноменология границ в польском бестселлере 1930-х годов – романе «Граница» Зофьи Налковской . . . . .	411
<i>С. Н. Амосова.</i> Семейные истории и детские воспоминания об эвакуации евреев из Латгалии, 1941–1945 гг. . . . .	424
<i>Е. А. Закревская.</i> Сюжеты о добрых и «культурных» немцах в устных рассказах об оккупации . . . . .	463
<i>О. В. Белова.</i> Поверх барьеров: преодоление ментальных и социальных стереотипов в поликультурной среде Западной области и соседних регионов в 1920–1930-е гг. . . . .	490
<i>И. С. Душакова, Е. Б. Владимиров.</i> Граница между религиозными и нерелигиозными медиа: опыт Русской Православной Церкви в российском медиапространстве. . . . .	536



# Contents

Preface ( <i>in Russian</i> ) . . . . .	11
Preface ( <i>in English</i> ) . . . . .	16
<i>Svetlana Babkina</i> . Destroyer at the Door and Angel at the Threshing Floors: the Mythologeme of the Space Closed to Death . . . . .	21
<i>Alexey Lyavdansky</i> . The Story of Tobit on the Verge of Written and Oral Traditions . . . . .	37
<i>Mikhail Seleznev</i> . The Plot of the Book of Tobit: At the Boundary Between the World of the Dead and the World of the Living . . . . .	57
<i>Lidia Chakovskaya</i> . Establishing the Borders of the Sacred in Jerusalem: Akeldama in Byzantine Period and Early Middle Ages . . . . .	74
<i>Elizaveta Shvarts</i> . The Role of Meat in the “Friend or Foe” Dichotomy in the Culture of Ethiopian Jews and Christians . . . . .	111
<i>Rosa Ashkenazi</i> . Iranian Jews or Jewish Iranians? Classical Persian Literature in Literary Repertoire of the Jews of Iran in the Post-Mongol Period . . . . .	125
<i>Galina Zelenina</i> . “The Sin Joseph Accused his Brothers of”: Anxiety on the Invisible Border in Spanish Golden-Age Thought . . . . .	143
<i>Ivan Nepryakhin</i> . “Luthors” and “Jews” in the Representations of Orthodox Scribes of the Grand Duchy of Lithuania During the Second Half of the 16 <sup>th</sup> Century . . . . .	167
<i>Andrey Shpirt</i> . Money, Women, Crosses: The Creation of Sacred Boundaries in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 15 <sup>th</sup> – 17 <sup>th</sup> Centuries . . . . .	194
<i>Dmitry Feldman</i> . The Jewish Pale of Settlement in the Memories of Foreign Participants of the Russian Campaign of Napoleon Bonaparte in 1812 . . . . .	216
<i>Ekaterina Norkina, Anna Yudkina</i> . Jewish Prayer Houses in Russia in the Second Half of the 19 <sup>th</sup> and Early 20 <sup>th</sup> Centuries as a Way to Explore “Alien” Space. . . . .	239
<i>Yulia Makkaeva, Yulia Budman</i> . Modern Israeli Counterculture of Mizrahi Jews: Ars poetica . . . . .	268
<i>Maxim Hammal</i> . Diglossia and the Boundaries of Traditional Culture in the Karaite Community of the Crimea in the 19 <sup>th</sup> Century. . . . .	298

<i>Mikhail Kondratenko</i> . The Boundaries of Time in the Slavic Dialects . . .	320
<i>Gleb Pilipenko, Sergey Borisov</i> . Czech Minority Community on the Serbian-Romanian Border:the Language Situation in Zlatița . . . . .	334
<i>Arusyak Agababyan, Vladimir Kolesov</i> . The Western Caucasian Cultural Area of Mountain Jews: to the Statement of the Problem . . . . .	355
<i>Oksana Tchoekha</i> . Modern Greek Folk Legends on the Open Heavens . . . . .	377
<i>Nelli Shulman</i> . Between a Jew, a Pole and a Russian. Personal Identity and Social Boundaries in the Novel “The Seething Times” by Lev Levanda. . . . .	398
<i>Victoria Mochalova</i> . The Phenomenology of Borders in a Polish Bestseller of the 1930s, the Novel “Boundary” by Zofia Nalkowska . . . . .	411
<i>Svetlana Amosova</i> . Family Tales and Children’s Memories of Jews of Latgalia, 1941–1945 . . . . .	424
<i>Ekaterina Zakrevskaya</i> . Plots About Kind and “Cultured” Germans in Oral Narratives About the Occupation . . . . .	463
<i>Olga Belova</i> . Over the Barriers: Overcoming Mental and Social Stereotypes in the Multicultural Environment of the Western Region and Neighboring Regions in the 1920s – 1930s . . . . .	490
<i>Irina Dushakova, Egor Vladimirov</i> . The Border Between Religious and Non-Religious Media: the Russian Orthodox Church’s Experience in the Russian Media Space . . . . .	536

# Предисловие

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.1

Очередной выпуск ежегодника «Культура славян и культура евреев: диалог сродства, различия» – «Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции» – включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 6–8 декабря 2023 г.<sup>1</sup> Конференция «Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции» стала уже двадцать седьмой в ряду регулярных встреч ученых, чьи научные интересы сосредоточены в области иудео-христианских культурных контактов, этноконфессионального диалога, а также взаимовлияния еврейской и славянских традиций. Проект, включающий в себя конференции и издание, проводится Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН совместно с Научно-гуманитарным центром «Сэфер». В конференции приняли участие 55 докладчиков с 43 докладами из России, Беларуси, Грузии, Израиля, Польши и США.

В последние годы значительно возрос интерес исследователей к языковым, этнокультурным, этноконфессиональным и социологическим процессам, характерным для «пограничных» регионов, к тенденциям трансформации языковых и ментальных стереотипов, отражающих опыт многовекового соседства, к ментальности фронта и выражающим ее языковым средствам, языковому, этнографическому и социологическому аспектам взаимодействия инокультурных традиций. В текстах культуры граница является не только маркером места, но и важнейшим элементом, связанным с понятиями «своего» и «чужого» пространства.

Учитывая многовековой опыт этнокультурного соседства славян и евреев, участники конференции обсудили вопросы освоения

---

<sup>1</sup> Хронику конференции см.: *Копченова И. В.* Международная конференция «Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции» // *Славяноведение*. 2024. № 3. С. 40–144.

географического, лингвистического, культурного, социального пространства, проблемы преодоления культурных, языковых и ментальных границ, механизмы формирования и разрушения или преодоления границ (как физических, так и символических).

Книга, подготовленная по материалам конференции 2023 года, стала 26-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 выпуски, которые 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 (все выпуски с 2019 года).

В книгу «Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции» вошли 23 статьи ученых из России и Израиля, посвятивших свои исследования широкому кругу вопросов. Это граница как элемент языковой и ментальной картины мира; феномен «открытой» границы, которая становится в большей мере линией культурного притяжения соседствующих традиций, нежели демаркационной чертой; формы культурных контактов и антагонизм традиций на пограничье культур; формирование границ внутри социума (общины, «островные традиции», субкультурные и религиозные сообщества; границы между религиозным и светским); символические границы между тем и этим светом (временные границы в системе народного календаря и традиционной обрядности, мир людей и иномирное пространство, опасное «чужое» пространство) как элемент культурного кода, их материализация в культурных символах и отражение в языке культуры; выход за пределы «своего» пространства и способы освоения «чужого» пространства (слом и трансформация культурных стереотипов, адаптация элементов иной культуры и т.п.); механизмы воздействия на нарушителей установленных границ (запреты и предписания, традиционные ритуалы осуждения и порицания); жанры книжности и фольклора (от древности до современности), отразившие поня-

тие границы и особенности ее восприятия в разные эпохи (путешествия, «хождения», паломничества, видения, легенды, мифологическая проза и т.п.); речевые жанры, оформляющие понятие границы в текстах культуры (клятва, проклятия, присловья, формулы изгнания и устрашения – врагов, болезней, мифологических персонажей, вредоносных существ и т.п.).

Книгу открывает блок статей, посвященных понятию «граница» в книжных текстах античности и средневековья, в библейской книжности, отразившей взаимодействие письменной и устной культур. Впервые в ежегоднике представлены статьи, связанные с традициями эфиопских и иранских евреев.

Несколько статей затрагивают проблематику этноконфессиональных контактов в Великом княжестве Литовском и Речи Посполитой, в караимской общине Крыма и современной израильской контркультуре евреев-мизрахим.

Лингвистический раздел представлен статьями на темы, связанные с понятиями границы и пограничности применительно к славянским диалектам и миноритарным языковым сообществам – от балканского ареала до Западного Кавказа.

Далее следует блок статей, авторы которых рассматривают феноменологию границ в литературных и фольклорных текстах, а также в нарративах «устной истории», принадлежащих к русской, польской, еврейской, новогреческой традициям.

Завершает выпуск статья, освещающая проблему «границ» между религиозными и светскими медиа (на примере опыта Русской Православной Церкви).

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

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

**Члены редколлегии:**

*О. В. Белова*

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, Москва, Ленинский проспект, 32А

E-mail: olgabelova.inslav@gmail.com

*И. В. Копченова*

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, Москва, Ленинский проспект, 32А

E-mail: students@sefer.ru

*А. Б. Ипполитова*

Александра Борисовна Ипполитова

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

ORCID: 0000-0001-8008-2330

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

Отдел типологии и сравнительного языкознания, Центр

лингвокультурных исследований BALCANICA Института

славяноведения РАН

119334, Москва, Ленинский проспект, 32А

E-mail: alhip@yandex.ru

*В. В. Мочалова*

Виктория Валентиновна Мочалова

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

ORCID: 0000-0002-3429-222X

Кандидат филологических наук

Заведующая Центром славяно-иудаики Института славяноведения  
РАН  
119334, Москва, Ленинский проспект, 32А  
E-mail: vicmos@gmail.com

*С. Н. Амосова*

Светлана Николаевна Амосова  
Институт славяноведения РАН, Москва, Россия  
ORCID: 0000-0001-7614-6549  
Младший научный сотрудник  
Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН  
119334, Москва, Ленинский проспект, д. 32А  
E-mail: sveta.amosova@gmail.com

## Preface

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.2

This volume of the annual series *Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences* is entitled *The Concept of Border in Slavic and Jewish Cultural Traditions*. It includes proceedings from the international conference *The Concept of Border in Slavic and Jewish Cultural Traditions* held in Moscow on December 6–8, 2023. The conference was the twenty-seventh annual meeting of scholars whose research interests focus on Jewish-Christian cultural contacts, ethno-confessional dialogue, and the mutual influence of Jewish and Slavic traditions. The project, which includes conferences and publication, is being conducted by the Center for Slavic-Judaic Studies of the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences in collaboration with the Autonomous non-profit organization for Academic Research and Humanitarian Purposes Center “Sefer”. The conference featured 55 speakers from Russia, Belarus, Georgia, Israel, Poland, and the USA. The speakers presented a total of 43 papers.

In recent years, there has been a significant increase in researchers’ interest in linguistic, ethnocultural, ethno-confessional, and sociological processes characteristic of “border” regions, trends in the transformation of linguistic and mental stereotypes reflecting centuries of coexistence, the frontier mentality and the linguistic means of expressing it, as well as the linguistic, ethnographic, and sociological aspects of interaction among different cultural traditions. In cultural texts, borders serve not only as spatial markers but also as crucial elements associated with the concepts of “native” and “alien” spaces. Considering the centuries-old experience of ethnocultural coexistence between Slavs and Jews, conference participants discussed issues related to the exploration of geographical, linguistic, cultural, and social spaces, challenges in overcoming cultural, linguistic, and mental boundaries, and mechanisms for forming or dismantling these boundaries (both physical and symbolic).



The proceedings of the 2023 conference constitute the 26<sup>th</sup> volume in a series that has gained recognition among academic communities in Russia and abroad, and, over the years, acquired its own audience. Since 1998, this series has published volumes dedicated to analyzing historical, philosophical, linguistic, folkloristic-ethnographic, cultural mechanisms of interaction between Slavic and Jewish cultural traditions. Since 2017, the series *Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences* has reached a new level by becoming a peer-reviewed continuous (annual) publication. In June 2023, the annual was included into the international scientific indexing and citation system Scopus (encompassing all volumes from 2019 onwards).

The volume *The Concept of Border in Slavic and Jewish Cultural Tradition* includes 23 articles by scholars from Russia and Israel. The articles address a broad range of issues. These include borders as elements of linguistic and mental worldviews; the phenomenon of the “open” border that increasingly serves as a vector of cultural attraction between neighboring traditions rather than a demarcation line; forms of cultural contact and antagonism of traditions at the cultural frontier; the formation of boundaries within a society (including communities, “island traditions”, subcultural and religious groups, as well as boundaries between the religious and the secular); symbolic borders between this world and the other (such as temporal boundaries in folk calendars and traditional rituals, the world of people and the otherworldly space, the dangerous “foreign” space) as elements of cultural codes, their materialization in cultural symbols, and their reflection in the language of culture; the crossing of the boundaries of “one’s own” space and ways of mastering “foreign” spaces (including the breaking and transformation of cultural stereotypes, adaptation of elements from another culture, etc.); mechanisms for dealing with violators of established boundaries (such as prohibitions and prescriptions, traditional rituals of condemnation and reproach); genres of literature and folklore from antiquity to modernity that reflect the concept of borders and its perception in different eras (for example, travel narratives, pilgrimages, visions, legends, mythological prose, etc.); speech genres that articulate the concept of borders in cultural texts (including oaths, curses, proverbs, expulsion and intimidation formulas against enemies, diseases, mythological characters, harmful beings, etc.).

The volume opens with a block of articles that investigate the concept of “border” in literary texts from antiquity and the Middle Ages, and the modes of interaction between written and oral cultures in biblical literature. For the

first time, the annual features articles that deal with traditions of Ethiopian and Iranian Jews.

Several articles address the issues of ethno-confessional contacts in the Grand Duchy of Lithuania and the Polish-Lithuanian Commonwealth, the Karaite community of Crimea, and in a contemporary Israeli counterculture of Mizrahi Jews.

The linguistic section features articles on topics related to the concepts of borders and borderlands as applied to Slavic dialects and minority language communities – from the Balkan area to the Western Caucasus.

Next comes a block of articles in which authors examine the phenomenology of borders in literary and folklore texts, as well as narratives of “oral history” belonging to Russian, Polish, Jewish, and Modern Greek traditions.

The book concludes with an article highlighting the problem of “borders” between religious and secular media (by using the experience of the Russian Orthodox Church as an example).

Like previous publications in the series, this book features a substantial volume of field and archival materials made available to a wider academic audience for the first time. The editors hope that this latest release in the series that has already gained popularity among specialists and established its own dedicated audience will attract interest from a broad range of researchers who work in the fields 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

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

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

*Aleksandra Ippolitova*

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

ORCID: 0000-0001-8008-2330

PhD, Senior Researcher,

Department of Typology and Comparative Linguistics, Center for  
Linguocultural Studies BALCANICA, Institute of Slavic Studies RAS

119334, Moscow Leninsky Avenue, 32 A

E-mail: [alhip@yandex.ru](mailto:alhip@yandex.ru)

*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

E-mail: [vicmoc@gmail.com](mailto: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

E-mail: [sveta.amosova@gmail.com](mailto:sveta.amosova@gmail.com)

# Губитель у двери и ангел у порога: мифологема пространства, закрытого для смерти

**Светлана Викторовна Бабкина**

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия  
Кандидат исторических наук, доцент

ORCID: 0000-0003-2441-0226

Центр изучения религий, Российский государственный гуманитарный университет

125993, г. Москва-ГСП 3, Миусская пл., д. 6

Тел: +7 (495) 250-63-40

E-mail: religion.rggu@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.3

**Аннотация.** В статье рассматриваются две истории из Танаха (Исх 12 и 2 Цар 24), в которых устанавливается граница сакрального, за которую не может проникнуть смерть. Сопоставление двух не связанных друг с другом архаичных мифов, попавших в общее поле, позволяет понять, что основная характеристика предмета, конструирующего границу, – двойственность, его символическая связь с жизнью и смертью, передающаяся пространству под ним. Воплощением этой идеи в религиозной традиции становится жертвенник Храма и жертвоприношение на нем.

**Ключевые слова:** *иеротопия, сакральное пространство, порог, лиминальный, губитель, машхит, ангел, гумно, миф*

**Ссылка для цитирования:** *Бабкина С. В.* Губитель у двери и ангел у порога: мифологема пространства, закрытого для смерти // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 21–36. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.3

Представление о священном пространстве – неотъемлемая часть нашего сознания. Его можно отыскать во всех культурах

мира, более того, даже принципы построения священного пространства часто будут схожими в совершенно разных традициях. В значительной степени это обстоятельство обусловлено тем, что пространство, как и время, – это не просто «категория», не то, что, позволяет «классифицировать факты чувственного мира», оставаясь при этом в неопределенном статусе [Лефевр 2015, 17], но очень сложный конструкт внутри культуры, существующий и функционирующий по определенным законам. Анри Лефевр прекрасно показал, что таково совершенно любое пространство, и даже выделил общие законы его «производства» [Лефевр 2015]. «Производство» же священного пространства – искусство особого рода. Помимо общих законов, по которым существует пространство вообще, пространство священное подчинено целому ряду собственных законов, позволяющих четко отличить его от пространства повседневного. В начале XXI в. А. М. Лидов предложил ввести термин «иеротопия», под которым понимается «создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества» [Лидов 2009, 9]. Иными словами, иеротопия – область знания, пытающегося дать ответ на вопрос об устройстве сакрального пространства, о том, каким образом оно сакрализуется, почему сохраняет значимость в меняющихся условиях.

Исторически формирование сакрального пространства тесно связано с мифологическими представлениями, поскольку священное пространство всегда отражает устойчивые представления о картине мира. Поэтому сходства в представлениях о структуре и функционировании сакрального пространства будут обусловлены сходствами мифологических представлений у разных народов, определяющих «конструирование» этого самого сакрального пространства. При этом логично предположить, что наиболее существенные различия будут возникать в представлениях о границе, отделяющей сакральное от профанного, поскольку именно там происходит переход между ними, именно там запускаются механизмы сакрализации, отделения и включения. А. ван Геннеп [Геннеп 2002, 19–28] описывал обряды перехода как магическо-религиозный акт, сопровождающий переход из одной сферы в другую. Место перехода часто маркируется элементами ландшафта (боло-

та, скалы, озера и т.п.) либо предметами (столбы, портики, межевые знаки и т.п.), зачастую оказывающимися апотропеями/оберегами с довольно сложной семантикой [Дынин 2013]. Граница, таким образом, оказывается местом наиболее интенсивного пространственного напряжения, где соединяются профанное, сакральное, процесс перехода одного в другое и механизм защиты.

В Танахе есть два сюжета, действие которых происходит именно в таких точках: описание ночи Песаха, когда губитель/Бог идет мимо домов израильтян, убивая египетских первенцев (Исх 12), и 2 Цар (2 Самуила), 24, когда ангел Господень убивает израильтян, но останавливается у гумна Орны Иевусянина на месте будущего Храма. В обоих случаях сакральный персонаж (ангел, Бог) карает людей, но останавливается у некой границы, которую по какой-то причине он перейти не может. Связь между сюжетами кажется очевидной. Но внимательное прочтение историй показывает, что между ними есть существенные отличия, прежде всего наличие или отсутствие крови, останавливающей смерть. Для того чтобы понять, что именно останавливает губителя/ангела и почему, нужно рассмотреть каждую из историй, а затем сопоставить их.

Казнь египетских первенцев – последняя из десяти казней, обрушившихся на Египет, пик кризиса взаимоотношений евреев с египтянами, предшествовавший Исходу. Ш. Скидмор [Skidmore 2023] под влиянием идей Р. Жирара о жертвенном кризисе [Жирар 2000, 52–86] обратил внимание на то, что вся история о пребывании евреев в Египте представляет собой историю миметического кризиса<sup>1</sup> и выстроена зеркально. Есть две группы: египтяне и евреи, противостоящие друг другу, зависящие друг от друга, «подражающие» друг другу и ненавидящие друг друга. В начале фараон отдает приказ об убийстве еврейских детей, затем реки Египта наполняются кровью, в конце кровь защищает еврейских первенцев, а египетские первенцы гибнут. Приказ об истреблении детей Израиля оказывается в этом контексте замещением насилия, существующего внутри Египта, а Израиль, как жертва, в конечном итоге

<sup>1</sup> Суть миметической теории Р. Жирара в том, что в основе культуры лежит подражание, мимесис. Но поскольку в полной мере подражание невозможно, возникает миметический кризис, обретающий форму насилия. Разрешение этого кризиса требует жертвоприношения, выбора «козла отпущения», в противостоянии с которым и при жертвоприношении которого общество обретет единство.

замещается агнцем. Губитель при этом оказывается персонификацией миметической жестокости как таковой, реализация которой ведет к разрешению кризиса. Теория не идеальна и не универсальна, прежде всего потому, что она не дает ясного представления о том, в каком именно социуме разрешается жертвенный кризис: в египетском или еврейском. Если в египетском, и все оно замещается на пограничную в нем группу евреев, которая, в свою очередь, замещается агнцем, то неясно, почему сюжет построен так, что в итоге все равно гибнут египетские первенцы, а значит, никакого замещения не происходит. Если в еврейском – да, замещение есть, но оно иное: нет единения вокруг жертвы, каждая семья закалывает своего агнца и сидит в своем доме; и в конечном итоге агнец замещается египетскими первенцами, а значит, вместо маргинальной группы, которая обычно становится изгоем в подобных ситуациях, жертвой становится «титовая» группа. Если в первом случае замещение отсутствует, то во втором замещение обретает некую обратную перспективу и все равно не ведет к разрешению кризиса, поскольку сразу же после исхода конфликт продолжается: египтяне преследуют евреев и гибнут в водах Красного моря.

Тем не менее перспектива, в которой смотрит на данный сюжет Ш. Скидмор, очень важна. Она позволяет разглядеть в нем не просто начало эпического сказания, базового для иудаизма, но отражение некоторых социально-религиозных процессов, происходивших внутри конкретной группы, обретшее литературную форму, сохранив мифологические элементы.

Для того чтобы понять подоплеку истории, очень важно понять, кто именно идет убивать, что или кто им движет, что его останавливает и почему, только после этого станет понятно, как мифологический сюжет связан со структурированием пространства.

Ответ на первый вопрос – кто убивает? – неоднозначный.

А Я в сию самую ночь пройду по земле Египетской и поражу всякого первенца в земле Египетской, от человека до скота, и над всеми богами Египетскими произведу суд. Я Господь. И будет у вас кровь знамением на домах, где вы находитесь, и увижу кровь и пройду мимо вас, и не будет между вами язвы губительной, когда буду поражать землю Египетскую (Исх 12:12–13).



Эти слова говорят о том, что пойдет сам Бог, заявляющий о своем намерении от первого лица. Но далее:

*И пойдет Господь поражать Египет, и увидит кровь на перекладине и на обоих косяках, и пройдет Господь мимо дверей, и не попустит губителю войти в дома ваши для поражения (Исх 12:23).*

Тут грамматическое лицо меняется. Мы видим взгляд со стороны на двоих: Господь и губитель-машхит. Но как они связаны? Подчиняется ли губитель Богу или представляет собой некую силу, которой Бог противостоит?

Фразе *וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית לְבֹא אֶל-בְּתִיכֶם לְנַגֵּף* можно перевести и как «и не даст разрушению войти в ваши дома для поражения». Как отмечает в своем комментарии У. Пропп [Propp 1998, 401–402] слово *וְלֹא יִתֵּן* тут и в 13-м стихе двойственно. Иногда оно может означать абстрактное «разрушение» (Иез 21:36; Притч 18:9), а иногда существо (2 Цар 24:16). Это обстоятельство отражено, например, в таргумах. Тг. Йонатан переводит 12:13 *וְלֹא יִשְׁלוֹט בְּכֹן לִיה רְשׁוּתָא לְמַחְבְּלָא בְּמַקְטְלֵי בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם* «И не будет властвовать над вами ангел смерти, которому дано дозволение поражать, убивая, в земле Египетской», тогда как Онкелос переводит 12:23 именно как *וְלֹא יִשְׁבּוּק לְחַבְּלָא לְמִיעַל לְבַתִּיכֹן* «Господь не допустит разрушению войти в дома ваши».

Этот же взгляд со стороны сохраняется и дальше:

*В полночь Господь поразил всех первенцев в земле Египетской, от первенца фараона, сидевшего на престоле своем, до первенца узника, находившегося в темнице, и все первородное из скота (Исх 12:29).*

То есть во всех трех местах мы видим активное участие в убийстве самого Бога: в двух случаях он действует сам, а в одном действует губитель, с которым Бог как-то оказывается связанным (либо Бог – тот, кто направляет, ограничивая, эту силу, либо же он тот, кто противостоит некой ограниченной, но вполне самостоятельной губительной мощи). За этим образом довольно отчетливо проступает древняя мифологема.

Образ божества, поражающего всех вокруг, был достаточно хорошо известен на Ближнем Востоке. Любопытно, но часто это была женщина-воительница. Например, Анату. В мифе о постройке дворца для Ба'лу дается очень выразительное описание того, как богиня идет по долинам, городам, побережью моря и истребляет людей, отрывая у них конечности, втыкая их в себя, погружаясь в потоки крови. Богиня доходит до своего дворца, радуясь кровавой бойне. Во дворце, дома, девственная богиня совершает омовение водой, потом росой, потом елеем – и только тогда успокаивается (КТУ 1.3 II 5–4 или 1.7) [Шифман 1999, 300–301, 308]. Мы видим ту же слепую ярость, то же обилие крови, что и в сюжете из книги Исход.

Т. Шнайдер связывает образы губителя и египетской богини-львицы, богини-воительницы Сехмет [Schneider 2015, 545–546], тексты о буйстве которой дошли до нас из птолемеевского Египта, но сами представления гораздо древнее [Goyon 2011]: страшная, опьяненная Сехмет несется по землям двух царств, истребляя все на своем пути, но при этом она именуется «госпожой жизни и смерти» (Е III, 293. 4–15), поскольку она почиталась не только богиней смерти, но и исцеления.

Оба примера отличаются от текста из книги Исход одной принципиальной деталью: в Исходе присутствует тема буйства как наказания, тогда как Анату и Сехмет буйствуют просто так, от избытка внутренней силы, порожденного опьянением. Возможно, этот тонкий нюанс как раз и представляет собой адаптацию древнего сюжета к новой, монотеистической традиции.

Близкий представленному в книге Исход образ есть в книге Исайи:

Кто это идет от Едома, в червленых ризах от Восора, столь величественный в Своей одежде, выступающий в полноте силы Своей? «Я – изрекающий правду, сильный, чтобы спасти». Отчего же одеяние Твое красно, и ризы у Тебя, как у топтавшего в точиле? «Я топтал точило один, и из народов никого не было со Мною; и Я топтал их во гневе Моем и попираю их в ярости Моей; кровь их брызгала на ризы Мои, и Я запятнал все одеяние Свое; ибо день мщения – в сердце Моем, и год Моих искупленных настал. Я смотрел, и не было помощника; дивился, что не было поддерживающего; но по-

могла Мне мышца Моя, и ярость Моя – она поддержала Меня; и попрал Я народы во гневе Моём, и сокрушил их в ярости Моей, и вылил на землю кровь их» (Ис 63:1–6).

Исайя же советует людям запереться в домах на время божественной ярости:

Ступай, народ мой, войди в покои свои и запри двери свои за собою, спрячься лишь на мгновение, пока не пройдет гнев. Ибо вот, Господь выходит из места Своего, чтобы наказать жителя земли за греховность его; и земля откроет (поглощенную) ею кровь и не покроет больше убитых своих (Ис 26:20–21).

Таким образом, и евреи, и контактировавшие с ними народы были знакомы со страшным, архаичным образом опьяненного то ли кровью, то ли вином божества, убивающего всех на своем пути, божества, дарующего жизнь и смерть.

Мы не знаем, когда именно сложился текст Исх 12 в том виде, в котором он есть теперь. У Пропп говорит о том, что в 12–13 главах тесно переплетены тексты Р, Е, D и Редактора [Propp 1998, 373–38]. С ним согласны другие исследователи, хотя о границах пластов нет единого мнения [Schneider 2015, 539–543]. Не вызывает споров то, что самая архаичная часть текста – история о губителе, проходящем по городу. Изначально она не была связана с темой исхода, но представляла собой отголосок апотропейного ритуала – избавления от какой-то массовой смерти. Подтверждает эту мысль то обстоятельство, что судя по описаниям девяти предыдущих египетских казней, вошедшим в текст, скорее всего, позже, Богу не нужно никаких знаков, чтобы отличить территорию караемых египтян от территории евреев. Более того, сами казни и становятся такими «знаками».

Что останавливает Бога/губителя? Кровь агнца. Кровь – очень подвижный символ, сигнификат которого зависит от контекста. С одной стороны, кровь напрямую связана с жизнью и потеря крови буквально равна потере жизни. Именно это обстоятельство ведет к запрету употреблять кровь в пищу (Быт 9:4–6). С другой стороны, кровь связана со скверной (например, Лев 15:19–28), но в то же время и с очищением (Лев 16:14–16). Кровь оказывается фарма-

коном, ядом или лекарством в зависимости от обстоятельств. Нельзя не отметить некоторую двойственность, присущую в данном сюжете как крови, так и Богу/губителю, контакт обоих с жизнью и смертью одновременно. Видимо, именно эта двойственность определяет их связь, а возможно, определяется ею: кровь оказывается не защитой от демонов вообще, а от этого конкретного существа, «персонифицированной жестокости», «полутотемического существа, представлявшего опасность для детей» (Propp 1998, 436)<sup>2</sup>.

По мере разработки сюжета Исхода миф о Боге/губителе начинает трансформироваться. Смысл его несколько меняется. Во-первых, добавляется описание ритуала. В нем появляется идея о том, что агнца без порока нужно взять в 10-й день, а заклать его следует только в 14-й день (Исх 12:3–6). Несколько странное предписание, но совершенно понятное в контексте общих представлений о контактичной природе жертвы-защитника: жертва и жертвователи должны быть связаны особыми узами, возникающими в результате пребывания одного в поле другого (то, что Дж. Фрезер называл «контагиозной магией»)<sup>3</sup>. В результате кровь агнцев как бы уподобляется крови тех, у кого они находились, кровь на косяке отмечает то пространство, за которым начинаются люди, оберегаемые жертвоприношением. Более того, люди едят часть жертвенного животного, буквально становясь с ним единым целым. Жертвователи должны все время оставаться в поле этой защиты. Тут опять же, вероятно, сказываются общие представления о связи ритуала с определенным пространством. Так, например, в истории о гибели Надава и Авиуда, принесших в скинию чуждый огонь, Аарону, Елиазару и Ифамару запрещено покидать скинию ради похорон братьев, поскольку они находятся в состоянии ритуальной чистоты, в процессе совершения ритуала (Лев 10:4–7). С другой стороны, есть история Раав, которой велено привязать красную веревку к окну, а самой с близкими сидеть дома и не выходить (Нав 2:17–20).

<sup>2</sup> Сюжет, таким образом, оказывается прямо связанным с историей о встрече с Богом Ципоры (Исх 4:24–26).

<sup>3</sup> На этом же принципе основано предписание о Хлебах Предложения или Хлебах Лица, которые должны лежать в скинии на протяжении недели, вбирая святость, а потом их надлежит съесть священникам, чтобы усилить свою сакральность и связь со святилищем (Исх 25:23–30 и Лев 24:5–9). На непосредственном контакте жертвователя и жертвы книга Левит настаивает и в случае других жертвоприношений. Например, Лев 7:28–36.

В первом случае речь идет о слепой сакральной силе, во втором – о человеческой жестокости во время священной войны. Оба случая прямо связаны с тем, что описано в 12-й главе книги Исход.

Во-вторых, внутри священнического круга текстов мысль о защитной функции крови воспринимается иначе. Как отмечает У. Пропп, кровь перестает быть просто репеллентом, отталкивающим демона-губителя древних преданий. Она очищает порог и пространство внутри него.

Так говорит Господь Бог: в первом месяце, в первый день месяца, возьми из стада волов тельца без порока и очисти святилище. Священник пусть возьмет крови от этой жертвы за грех и покропит ею на верей храма и на четыре угла площадки у жертвенника и на верей ворот внутреннего двора. То же сделай и в седьмой день месяца за согрешающих умышленно и по простоте, и так очищайте храм (Иез 45:18–20).

То есть, в храмовом сознании кровь очищает пространство, создает зону ритуальной чистоты, куда губитель не может войти, но может войти Бог, и, входя туда, он изнутри защищает дом от собственной демонической стороны [Propp 1998, 437]. Подобная имманентность, присущая крови, очень важна для священнического богословия и становится его маркером. Она пронизывает все представления о роли крови в ритуалах, связанных с жертвенником. Кровь несет в себе сакральную, божественную силу, и тот, кто контролирует действия с кровью, контролирует эту силу. Именно поэтому просто люди должны сливать кровь на землю, а священники кропить ею жертвенник. Д. Бьялы обратил внимание на то, что в описании единственного случая, когда Моисей действует как священник, появляется именно ритуал, связанный с кровью: он приносит жертвоприношение, кропит жертвенник, читает закон и затем кропит народ (Исх 24:5-8) [Biale 2009, 17].

Таким образом, если пытаться обозначить общую тенденцию развития сюжета, учитывая переплетение сразу нескольких пластов библейского текста, то можно предположить, что на первом этапе существовал миф о губителе и связанный с ним апотропейный ритуал. Затем, по мере формирования предания об Исходе, миф входит в эпос, и как следствие образ губителя соединяется с

образом Бога Израиля. Затем под влиянием священнической традиции сюжет превращается в предание о сакрализации пространства и людей. Ритуал становится своеобразным «инструментом»: он не только маркирует, но создает границу, на которой происходит переход чужого в свое (впоследствии только обрезанный может есть пасхальную жертву (Исх 12:48)), профанного в сакральное, скверны в чистоту, смерти в жизнь. Позже в контексте Девторономической редакции, уводящей представления о Боге от имманентности к трансцендентности, в него вводится ответ на вопрос о том, что движет Богом/губителем, – воля Бога. Она отправляет его убивать, она же его останавливает. Благодаря этому текст опять обретает мифологическое звучание, но уже на другом уровне. Сюжет, как видит его упомянутый выше Шимон Скидмор, действительно обретает смысл рассказа о жертвоприношении, большом и страшном, изживающем весь прошлый опыт и очищающем для нового, об «учредительном жертвоприношении». Только вопреки теории Р. Жирара не люди приносят эту страшную жертву, и не они выбирают, приносить ее или нет. Благодаря этому обстоятельству становится очевидно, что история может быть не только про «насилие», но, например, про власть (идея принципиально важная для девторономической традиции). Конфликт между властью фараона и властью Бога разрешается через жертвоприношение, в котором участвует сам Бог. И с этой страшной жертвой утверждается абсолютность божественной власти.

История из 24-й главы Второй книги Царств (Второй книги Самуила) – другая версия рассмотренного сюжета о губителе. В ней существенно меняется контекст: Израиль уже в Земле Израиля, уже есть свой, поставленный Богом и помазанный царь, нет и мысли о рабстве. Здесь история звучит как предание о наказании за перепись, устроенную царем Давидом. Существенно отличие – четко сформулированная идея о том, что губит людей Господь через ангела:

*И послал Господь язву на Израильтян от утра до назначенного времени; и умерло из народа, от Дана до Вирсавии, семьдесят тысяч человек. И простер Ангел руку свою на Иерусалим, чтобы опустошить его; но Господь пожалел о бедствии и сказал Ангелу, поражавшему народ: довольно, теперь опусти руку твою. Ангел же Господень был тогда у гумна Орны Иевусеянина (2 Цар 24:15–16).*

Определяет события по-прежнему воля Бога, но вершит ее уже не сам архаичный Бог/губитель, а специально призванный для этого ангел, который впоследствии превратится в Ангела Смерти. Важно отметить, что формально язва – наказание за перепись, то есть в истории просматривается мотив жертвы искупления. Но самое начало рассказа (24:1–2) говорит о том, что еще до переписи «гнев Господень *опять* возгорелся на израильтян» и, как прямое следствие, сказал царь Иоаву, военачальнику: «Пойдите по всем коленам Израилевым от Дана до Вирсавии и исчислите народ, чтобы мне знать число народа». То есть сама перепись – следствие божественного гнева. Сама по себе перепись – уже зло<sup>4</sup>. Но в данном случае грех становится орудием наказания. Правитель лишается мудрости и за него наказывается согрешившая прежде страна. Происходит «ошибка власти», но именно власти дается возможность выбора наказания (24:13–14), и в результате ответственность за мор разделяется между Богом, Давидом и ангелом. Парадоксальность сюжета заключена в том, что, хотя Давид и выглядит виноватым, его связь с Богом по-прежнему остается очень глубокой, и текст, на первый взгляд кажущийся антидавидическим, на самом деле продавидический.

Самый важный вопрос – что останавливает ангела? И первый, благочестивый и логичный ответ, который приходит в голову – милость и воля Бога: «Господь пожалел о бедствии и сказал Ангелу, поражавшему народ: довольно, теперь опусти руку твою» (24:16а). Но далее следует ремарка: «Ангел же Господень был тогда у гумна Орны Иевусеянина» (24:16б). Можно предположить, что гумно случайно оказывается на месте, где происходит чудо. И именно чудо впоследствии определяет святость места, а гумно вторично. Главное правило возникновения священного пространства – «иерофания, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства» (Элиаде 1994, 25). Следует отметить, что этот тезис неоднократно

<sup>4</sup> Бог велит Моисею исчислить народ, но каждый должен заплатить выкуп, только тогда «не будет между ними язвы губительной при исчислении их» (Исх 30:12–13). Иоав и другие военачальники Давида сразу чувствуют беду, скрытую за этим намерением царя, но Давид поступает по своей воле, которой на самом деле управляет Бог (2 Цар 24:3–4).

становился предметом критики сторонников ритуалистского подхода к теории мифа, объяснявших святость места его социальной значимостью, провоцирующей появление ритуалов, в свою очередь порождающих сакральность, обретающую форму мифа (Smith 1987, 1–23). Этот спор мифологической и ритуалистской школы напоминает спор о яйце и курице, но и мифы и ритуалы, связанные с гумном, указывают на то, что в земледельческих культурах гумно было настолько значимо, что никак не могло появиться в истории про мор и ангела случайно.

В 2015 г. вышло прекрасное исследование Дж. Уотерс [Waters 2015], посвященное месту гумна в библейской традиции. В нем показано, что гумно играло роль, своего рода, оси мира. Издревле оно было местом языческого культа (Ос 9:1–2), поэтому именно через образ идолослужения на гумне пророки проклинали Израиль (Ос 13:3). В то же время связь гумна и плодородия позволяла ему стать символом благословения Израиля (Иоил 2:22–24). На гумне Гидеон просит знамение и получает его (Суд 6:37–40), а цари Ахав и Иосафат, сидя на гумне, вопрошают пророков (3 Цар 22:10). Гумно не просто свидетель, но активный участник и жизни, и смерти.

На гумне оплакивают смерть Иакова (Быт 50:10–11). Этот факт очень важен. Иаков умирает в Египте, Иосиф просит у фараона позволения похоронить Иакова в земле Ханаанской, переносит его тело туда, по дороге делая остановку в Горен-гаатаде, который за Иорданом (גֵּרֵן הַאֲטָדָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן), то есть на «гумне в Атаде, которое уже в Ханаане». Иаков может быть погребен в Святой Земле только пройдя через оплакивание/очищение на гумне/пороге. Т. Просик [Prosic 2016] и Дж. Уотрес [Waters 2015, 74] отмечают эту особую роль гумна/порога между жизнью и смертью в истории Руфи. Вооз и Руфь – две реальности, соединенные на гумне: мужчина и женщина, землевладелец и нищенка, еврей и чужестранка из проклятого народа. Из этого союза рождается будущее рода Ноемини и Елимелеха, которого не должно было быть (снимается карет), будущее рода Вооза, из которого выходит Давид, и будущее Израиля, для которого из рода Давида придет Мессия. Возможно, именно это осевое для Израиля значение гумна имеет в виду Исайя, когда называет Израиль «измолоченным» и «сыном гумна» (Ис 21:10). Смерть и рождение зерна становятся образом смерти и жизни народа. Гумно двойственно: физическое, утилитарное соединяется с



символическим. Причем точно также, как в случае с кровью, сигнификат полностью определяется контекстом<sup>5</sup>.

Т. Просик предположила, что в истории с ангелом, остановившимся у гумна, мы скорее всего имеем дело с ресемантизацией. Цель рассказа – дать основание для присвоения места, которое уже было священным в древней, но чужой традиции. История о море и теофании из Второй книги Царств позволяет «разрушить» прежнюю святость места, не выводя его обратно в сферу профанного, но именно ресемантизируя. Священное место изображается как профанное, которое заново освящается. Оно вводится в еврейскую традицию на трех уровнях: на нем проявляется воля Бога (метафизический уровень), место выкупается за деньги (1 Пар 21:18–27) (физический, социально-экономический уровень) и там устанавливается жертвенник (ритуальный уровень). Архаичное представление о гумне как границе, точке пресечения миров входит в библейский сюжет и трансформируется, сохраняя прежнее значение, обретает новый смысл.

Что объединяет истории из Исхода и Второй книги Царств? Представление о границе, о том месте, где останавливается Бог/губитель/ангел. В обеих историях есть нечто, конструирующее границу и охраняющее ее, то, что не дает смерти пройти. В первом случае это кровь, во втором – гумно. Гумно оказывается равно крови. Оба – двойственны, оба имеют буквальное и символическое значение, оба соединяют жизнь и смерть, служат «порогом» между очищенным и освященным пространством с одной стороны, и нейтральным или скверным – с другой. И в том и в другом случае маркирование происходит через жертвоприношение: агнец и жертвенник – то, что позже воплотится в идее Храма<sup>6</sup>.

Поставив эти истории рядом, мы видим их структурное и идейное сходство при разнице исходных сюжетов. Две изначально никак не связанных мифологемы (губитель, представляющий опас-

<sup>5</sup> Эта идея соединения гумна и жертвенника наследуется впоследствии и христианской традицией [Бабкина 2023].

<sup>6</sup> В контексте сюжета о гумне, отесняющем смерть, можно прочитать и историю Жертвоприношения Исаака: нож останавливается – происходит замена жертвы – нож опускается. Жизнь сталкивается со смертью и возникает «порог», на котором впоследствии устанавливается жертвенник Храма. Гумно Орны соединяется с горой Мориа [Бабкина 2019, 21].

ность, прежде всего для детей, и гумно, как основа жизни и смерти), попав в поле монотеистической системы, в основе которой лежит представление о фундаментальном значении жертвоприношения, обретают сходство. Дверной проем/жертвенник, принимая кровь искупления, создает границу, за которой простирается пространство чистоты и безопасности, пространство, в которое не проникает смерть.

### Литература и источники

- Бабкина 2019 – *Бабкина С. В.* «Странствия» горы Сион: как топоним стал символом // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2019: Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции. С. 12–29. DOI: <https://doi.org/10.31168/2658-3356.2019.1>
- Бабкина 2023 – *Бабкина С. В.* Череп Орны и могила Адама: попытка реконструкции истории традиции // Миф, ритуал, литература / сост. Н. Б. Богданович; отв. ред. Ю. В. Иванова; науч. ред. С. Н. Давидоглу. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2023. С. 84–96.
- Геннеп 2002 – *Геннеп А., ван.* Обряды перехода / пер. с франц. М.: Восточная литература, 2002. 198 с.
- Дынин 2013 – *Дынин В. И.* О понятии апотропея, или оберега // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: История. Политология. Социология. 2013. № 1. С. 90–94.
- Лефевр 2015 – *Лефевр А.* Производство пространства / пер. с франц. М.: Институт медиа, архитектуры и дизайна «Стрелка», 2015. 432 с.
- Лидов 2009 – *Лидов А. М.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: «Феория», 2009. 362 с.
- Шифман 1999 – О Баалу. Угаритские поэтические повествования / пер. с угаритского, введ. и коммент. И. Ш. Шифмана. М.: «Восточная литература», 1999. 536 с.
- Элиаде 1994 – *Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с франц., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
- Biale 2009 – *Biale D.* Blood and Belief: An Introduction to a Jewish Symbol // *Jewish Blood: Reality and Metaphor in History, Religion and Culture* / ed. M. Hart. London; NY: Routledge, 2009. P. 14–30.
- Goyon 2011 – *Goyon J.-C. L.* Le Rituel du shtp Shmt au changement de cycle annuel. D'après les architraves du temple d'Edfou et textes parallèles du Nouvel Empire à l'époque ptolémaïque et romaine. Cairo: Bibliothèque d'étude, 2011. 166 p.

- Propp 1998 – *Propp W.* Exodus 1–18: a new translation with introduction and commentary. NY: Random House, 1998. 681 p.
- Prosic 2016 – *Prosic T.* The ‘Threshing Floor’ as Sacred Space in the Hebrew Bible: A Spatial and Anthropological Perspective // *Constructions of Space III: Biblical Spatiality and the Sacred* / eds. J. Økland, J. Cornelis de Vos, K. J. Wenell (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; Vol. 540). Bloomsbury: Bloomsbury Academic, 2016. P. 58–74.
- Schneider 2015 – *Schneider T.* Modern Scholarship Versus the Demon of Passover: An Outlook on Exodus Research and Egyptology through the Lens of Exodus 12 // *Levy T., Schneider T., Propp W.* eds., *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective* / eds. T. Levy, T. Schneider, W. Propp. Springer International Publishing, 2015. P. 537–553.
- Skidmore 2023 – *Skidmore S.* A Mimetic Reading of the Passover // *The Heythrop Journal*. 2023. 64 (3). P. 398–409.
- Smith 1989 – *Smith J. Z.* To Take the place: Toward Theory of Ritual. Chicago: University of Chicago Press, 1989. 202 p.
- Waters 2015 – *Waters J. W.* Threshing Floors in Ancient Israel. Their Ritual and Symbolic Significance. Minneapolis: Fortress Press, 2015. 208 p.

## Destroyer at the Door and Angel at the Threshing Floors: the Mythologeme of the Space Closed to Death

**Svetlana Babkina**

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

PhD in Historical sciences, Associate Professor

ORCID: 0000-0003-2441-0226

Center for the Study of Religion of Russian State University for the Humanities

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

Tel.: +7 (495) 250-63-40

E-mail: religion.rggu@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.3

**Abstract.** The article examines two narratives from the Tanakh (Exodus 12 and 2 Samuel 24) that establish a sacred boundary beyond which death cannot cross. By comparing these seemingly unrelated ancient myths, we gain insight into the dual nature of the boundary itself, symbolizing the interconnectivity of life and death that permeates the space it delineates. This concept is

ultimately embodied in religious tradition through the altar of the Temple and the sacrifices made upon it.

**Keywords:** *hierotopy, sacred space, liminal, destroyer, mashhit, angel, threshing floor, myth*

**Reference for citation:** Babkina, S. V., 2024, Gubitel' u dveri i angel u poroga: mifologema prostranstva, zakrytogo dlia smerti [Destroyer at the Door and Angel at the Threshing Floors: the Mythologeme of the Space Closed to Death]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 21–36. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.3

## References

- Babkina, S. V., 2019, “Stranstviia” gory Sion: kak toponim stal simbolom [“Wanderings” of Mount Zion: how a toponym became a symbol]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 249–263. DOI: <https://doi.org/10.31168/2658-3356.2021.15>
- Babkina, S. V., 2023, Cherep Orny i mogila Adama: popytka rekonstruktsii istorii traditsii [Orna's skull and Adam's grave: an attempt to reconstruct the history of tradition]. Bogdanovich N. B. et al., eds. *Mif, ritual, literatura* [Myth, ritual, literature], 84–96. Moscow, 592.
- Gennep A., van, 2022, *Obriady perekhoda* [Rites of Passage]. Moscow, Vostochnaia literature, 198.
- Lefevr, A., 2015, *Proizvodstvo prostranstva* [The production of space]. Moscow, Institut media, arkhitektury i dizaina “Strelka”, 432.
- Lidov, A. M., 2009, *Ierotopiia. Prostranstvennyye ikony i obrazy-paradigmy v vizantiiskoi kul'ture* [Hierotopy. Spatial icons and paradigm images in Byzantine culture]. Moscow, Feoria, 362.

# История Товита на грани письменных и устных традиций

## Алексей Кимович Лявданский

Музей антропологии и этнографии  
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,  
Санкт-Петербург, Россия  
Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики», Москва, Россия  
Старший преподаватель

ORCID: 0000-0002-2102-8606

Отдел этнографии Америки, Музей антропологии  
и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН  
199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3  
Институт классического Востока и античности,  
Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
101000, Россия, Москва, Мясницкая ул., 20  
Тел: +7 916 564-92-88  
E-mail: alyavdansky@hse.ru

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-18-00232 («Мотивы и сюжеты древневосточных письменных памятников в сравнительно-исторической перспективе»).

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.4

**Аннотация.** Книга Товита представляет собой уникальное повествование, в котором переплелись как письменные, литературные традиции, так и мотивы и сюжеты, известные из записей устных нарративов. Вопрос о границе письменного и устного немаловажен для многих книг Ветхого Завета, но для истории создания книги Товита он особенно актуален. В статье рассматриваются два повествовательных мотива, имеющих принципиально разную историю. Мотив «слепота от птичьего помета» (Тов 2:9–10) известен по устным текстам, записанным и опубликованным в XIX–XX вв.; ранее этот мотив не обсуждался в фольклорно-типологической литературе. Мотив «связывание демона» (Тов 3:17; 8:3), напротив, известен по письменным источникам, прежде всего по текстам магических арамейских чаш из Месопотамии IV–VI вв. н. э. Впервые этот мотив

обсуждался в [Dion 1976]; в данной статье предложена новая интерпретация релевантного пассажа греческого текста книги Товита в свете арамейских параллелей.

**Ключевые слова:** Библия, книга Товита, фольклор, повествовательные мотивы, заклинания, арамейская заклинательная литература

**Ссылка для цитирования:** Лявданский А. К. История Товита на грани письменных и устных традиций // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 37–56. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.4

Многие исследователи полагают, что сюжет книги Товита следует рассматривать как реализацию одного или нескольких сюжетных типов, известных по фольклорным нарративам, в частности по волшебным сказкам. Прежде всего речь идет о сюжетах «благодарный мертвец» [ATU 505; Берёзкин, Дувакин K100B] и «монстр в брачном покое» [ATU 507B; Берёзкин, Дувакин F9F]<sup>1</sup>. В книге Товита сказочные сюжеты послужили «строительным материалом» для сложной нарративной композиции, отвечающей задачам своеобразного замысла этой книги. Один из аспектов этой сложности – объединение устной (народной) и письменной (литературной) традиций. В данной работе рассматриваются два повествовательных мотива, анализ которых, как мы надеемся, поможет расширить наши знания об устных и письменных традициях, легших в основу текста, известного как книга Товита. В первой части работы представлена подборка народных сказок из разных мест и культур, в которых зафиксирован повествовательный мотив «слепота от птичьего помета»; этот мотив никогда ранее не обсуждался ни в литературе об этой библейской книге, ни в типологической литературе о фольклорных повествованиях. Во второй части рассматривается повествовательный мотив «связывание демона», который восходит, согласно имеющимся источникам, к письменным текстам, в частности к арамейским заклинаниям эпохи поздней античности.

<sup>1</sup> Подробнее о фольклорных параллелях к книге Товита см. статью М. Г. Селезнева «Сюжет книги Товита: на границе мира мертвых и мира живых» в настоящем издании, а также: Deselaers 1982, 280–308; Otzen 2002, 8–14.

## Мотив «слепота от птичьего помета» (2:9–10)<sup>2</sup>

В ту же ночь, совершив погребения, я вернулся домой и лег спать, будучи нечистым, около стены дома, а мое лицо оставалось неприкрытым. Я не знал, что на стене сидели воробьи, глаза мои были открыты, и воробьи испустили горячий помет на мои глаза, так что они покрылись белыми пленками. Я пошел к врачам, но они не смогли мне помочь. А вот Ахикар поддерживал меня, пока не уехал в Элимаиду<sup>3</sup>.

Слепота Товита имеет особое значение в свете фольклорных параллелей к этой книге. С одной стороны, благодаря этому мотиву (и не только ему) сюжет книги Товита обладает сходством с широко распространенным типом повествования «больной отец» [Берёзкин, Дувакин К 83; ATU 550, 551]<sup>4</sup>. Немалая часть нарративов этого типа включает и мотивы, относящиеся к сюжету «благодарный мертвец». Мотив слепоты в целом необязательно считать конститутивным для обоих типов сюжетов, поскольку, во-первых, поводом для путешествия героя может быть и другая болезнь отца, а во-вторых, рассказы о благодарных мертвецах необязательно связаны с болезнью отца героя. Тем не менее значительная часть повествований, соответствующих типу «больной отец», включает именно мотив слепоты. Лишь изредка эти нарративы сообщают о причинах слепоты отца героя<sup>5</sup>. Мы постараемся продемонстрировать, что физически вполне объяснимая потеря зрения от воздействия птичьего помета может рассматриваться как повествовательный фольклорный мотив.

Комментарии к книге Товита указывают на ряд интересных аспектов интерпретации, связанных с Тов 2:9–10: медицинские

<sup>2</sup> Здесь и далее ссылки на текст книги Товита даются без сокращенного названия книги.

<sup>3</sup> Перевод дается по так называемой краткой греческой версии книги Товита (G1).

<sup>4</sup> См. Wills 1995, где в качестве наиболее важной сюжетной параллели к книге Товита предлагается сюжет сказки «Слепой падишах и три сына».

<sup>5</sup> Согласно материалу, собранному в [Берёзкин, Дувакин, б. г.] в разделе, посвященном сюжету K83 «Больной отец», приводятся следующие причины слепоты отца героя (как правило, это царь): увидел синюю птицу (даргинцы); видит выходящую из моря девушку, не может поймать, слепнет (лезгинцы); казаки вырвали глаза (береговые коряки); родители слепнут от огорчения, что их дочь вышла замуж за нищего калеку (сомалийцы) и др.

аспекты и идентификация глазной болезни, поразившей Товита [Ego 1999]; метафорическое значение слепоты и его связь с гомеровским эпосом [Toloni 2022, 59f]; комические или даже фарсовые характеристики этого эпизода [Cousland 2003]. Даже если ряд комментаторов уделяют большое внимание фольклорной подоплеке книги Товита, никто не пытался рассматривать это как повествовательный мотив в сравнительной перспективе. Одна из причин этого в том, что существующие каталоги мотивов, в частности «Указатель мотивов народной литературы» Стита Томпсона, не содержат этого мотива [Thompson 1966]. По своей структуре и семантике данный мотив имеет некоторые параллели, например «слепота тигра, вызванная мочой собаки» [Thompson D1331.2.7. *Dog's urine makes tiger blind*]. Поэтому выделение обсуждаемого элемента повествования как мотива соответствует по крайней мере идеологии и методу Томпсона и его последователей, если учитывать различные подходы к самому понятию мотива.

Ниже представлены три повествования, свидетельствующие об использовании в сказках мотива «слепота от птичьего помета». Документация мотива устроена следующим образом. Вначале приводятся базовые факты о локализации, языке, первичной публикации и сюжетном типе повествования; дается пересказ содержания текста, ориентированный на его мотивный состав; представлена дискуссия о типологии сюжета данного текста и о роли обсуждаемого мотива в повествовании.

- 1 Место: Балеарские острова, Испания.  
Язык: каталанский.  
Источники: Karlinger, Ehr Gott 1968; Kast 1976.  
Тип сюжета: ATU 551 "Water of Life"; Берёзкин, Дувакин K83 «Больной отец».

Король, прогуливаясь по саду, взглянул вверх, птичий помет попал ему в глаза, и он ослеп. После бесплодных попыток найти исцеление король решает воспользоваться советом добыть живую целебную воду из фонтана в замке ведьмы, живущей на далеком острове. Король обещает корону тому из трех своих сыновей, кто принесет эту воду. Младший сын приезжает в замок, где ведьма в образе юной красавицы превращает его в камень. К далекому острову



отправляется средний сын, которого ведьма превращает в глыбу льда. Когда в замок прибывает старший сын, ведьма, приняв облик его жены, превращает юношу в камень. Тогда на остров ведьмы отправляется жена старшего сына, ей удастся убить ведьму и добыть волшебную воду, с помощью которой она снимает чары с трех братьев. Она исцеляет короля от слепоты. В награду король дарит ей свою корону.

Этот текст был издан под заголовком «Женщина, которая отправилась вернуть своего мужа» (“Die Frau, die auszog, sich ihren Mann zurückzuerobern”) в сборнике сказок, записанных на острове Майорка [Karlinger, Ehrgott 1968, 248–254]. Известно, что этот текст в оригинале имеет название “La Promesa que se’n va recuperar el promès” («Невеста, которая отправилась вернуть жениха»), перевод был сделан Феликсом Карлингером с каталанского языка от анонимного информанта [Robles i Sabater, Stegmann 2003, 175].

Сюжет имеет множество убедительных параллелей среди повествований, относящихся к типу «больной отец». В сказке с острова Майорка отсутствуют мотивы, сближающие повествование с сюжетным типом «благодарный мертвец». Выше было показано, что оба этих типа тесно переплетены и часто поиски исцеления для отца осложняются эпизодами «благодарного мертвеца». В процессе подготовки статьи автору стала известна работа, вышедшая в 2023 г., в которой тоже проводится параллель между книгой Товита и обсуждаемой здесь сказкой с острова Майорка [Schröder 2023, 249]<sup>6</sup>. Ф. Шрёдер отмечает, что это известный мотив, но ограничивается лишь примером этой сказки.

2 Место: штат Нагаленд (Индия).

Язык: земе (тибето-бирманская семья).

Источник: устные тексты, собранные антропологом и фольклористом Урсулой Грэхем Бауэр<sup>7</sup>, 1940–1944 [Bauer 1940–1944].

<sup>6</sup> Доклад с обсуждением данного мотива книги Товита был прочитан автором в ноябре 2021 г. на одном из семинаров ИКВИА НИУ ВШЭ.

<sup>7</sup> Печатной публикации интересующего нас текста обнаружить не удалось, он известен только по интернет-публикации полевых материалов из архива У. Г. Бауэр, хранящегося в Кембридже в Центре южноазиатских исследований (Cambridge South Asian Archive): <https://www.s-asian.cam.ac.uk/archive/papers/betts-u-v-g-papers/>. Об антропологических и фольклорных исследованиях У. Г. Бауэр см.: McFate 2018.

Тип сюжета: ср. ATU 720 "The Juniper Tree"<sup>8</sup>; Берёзкин, Дувакин К80А «Птичка или предмет рассказывают о преступлении».

Мальчик-сирота живет у приемных родителей. Когда он вместе с другими детьми идет работать в поле, мачеха дает ему рис, смешанный с крысиным пометом. Одна из девочек, влюбленная в героя, заменяет ему еду хорошим рисом. Познакомившись с девушкой поближе, герой просит ее снять одежду, надевает одежду девочки на себя и, приспособив «шею» тыквы себе как клюв, превращается в птицу-носорога и улетает, прощаясь с девочкой. Проходят годы, девушка выходит замуж. Однажды прилетает стая птиц, и птица-носорог дарит своей возлюбленной волшебное перо, приносящее богатство. Мачеха, видя это, просит птицу тоже дать ей что-нибудь. Птичий помет, выпущенный мальчиком-птицей, попадает ей в глаза, и она слепнет.

В данном сюжете отсутствует мотив гибели мальчика (или девочки), которого тем или иным способом убивает мачеха, но остальные важные элементы сюжета ATU 720 налицо: злая мачеха жестоко обращается с пасынком; пасынок превращается в птицу; мальчик-птица одаривает подарками отца и девочку (сводную сестру), а мачеху наказывает: помет, падающий в глаза мачехи, функционально соответствует жернову, сброшенному птицей на мачеху в каноническом (для ATU) немецком варианте из сборника братьев Гримм. Отметим, что ни приведенный здесь нарратив, записанный в штате Нагаленд, ни варианты родственного сюжета ATU 720 / К80А не имеют существенных общих черт с группой сюжетов о благодарном мертвце и слепом (больном) царе. Мотив «слепота от птичьего помета» здесь играет совсем иную роль, являясь инструментом наказания антагониста (противника) героя; иная роль этого мотива подчеркивается еще и тем, что, в отличие от сюжета (1), слепота настигает жертву не в начале повествования, а в финале.

<sup>8</sup> Бездетная пара мечтает о ребенке. Рождается мальчик, но его мать умирает. Маленького мальчика убивает жестокая мачеха, перерубив ему шею крышкой сундука с яблоками. Она готовит мясо мальчика и подает кушанье отцу, который съедает его. Сводная сестра мальчика собирает его кости и кладет их под можжевельным деревом. Из дерева вылетает птица и поет о том, что произошло. Мальчик-птица приносит подарки отцу и сестре и роняет на мачеху жернов, убивая ее. Мальчик оживает.

- 3 Место: кантон Вале (Валлис) (Швейцария).  
Язык: немецкий<sup>9</sup>.  
Источник: Tscheinen, Ruppen 1872, 200–201 (№ 92 из второй части сборника).  
Тип сюжета: допустимы сопоставления с сюжетами из группы АТУ 1380–1404 “The Foolish Wife and Her Husband” («Глупая жена и ее муж») и подобными юмористическими историями.

Ведьма, вышедшая замуж за благочестивого человека, влюбилась в колдуна. Всякий раз, когда влюбленные намереваются встретиться, они превращаются в черных воронов<sup>10</sup>. Однажды ведьма находилась на вершине ледника Алеч и варила суп в котле. Она обнаружила, что у нее закончился чеснок, и устремилась вниз к своему дому, в свой сад. По пути она заметила своего мужа, сидящего высоко на ветке вишневого дерева и собирающего плоды. Ведьма в облике черного ворона полетела к нему. В этот самый момент благочестивый муж решил совершить послеобеденную молитву. Когда он обратил лицо к небу, ведьма-ворон случайно выпустила помет ему в глаза. Слепнув, он упал с дерева и мгновенно умер. Ведьма спокойно вернулась на вершину ледника и доварила суп.

Текст впервые появился в сборнике «легенд» (*Sagen*), записанных в швейцарском кантоне Вале двумя священнослужителями католической церкви, приходским священником Морицем Чейненом и каноником Петером Руппеном [Tscheinen, Ruppen 1872], где получил название «Ведьма из Хегдорна» (“Die Hexe von Hegdorn”)<sup>11</sup>. В целом тексты этого сборника характеризуются спорадическим вторжением в них авторского «голоса», комментария, что неудивительно в эпоху, когда фольклористики как дисциплины со своей методологией еще не существовало. Поэтому нельзя исключать, что какие-то детали аутентичных устных повествований, издан-

<sup>9</sup> Регион (ныне муниципалитет) Натерс, где был записан этот текст, относится к «верхнему» Вале, где преобладает (более 90% жителей) немецкоязычное население.

<sup>10</sup> Ср. соединение двух мотивов (превращение ведьмы в птицу, ее полет к возлюбленному) в «Золотом Осле» Апулея, гл. 3.21. Автор благодарит Екатерину Матусову, обратившую внимание на эти параллели.

<sup>11</sup> Хегдорн – одна из деревень округа (муниципалитета) Натерс, рядом с известным горнолыжным курортом Белальп.

ных в этом сборнике, могли быть изменены или привнесены в текст авторами. Учитывая то, что оба автора – клирики, разумно предполагать, что знание ими Библии могло как-то повлиять на состав записанных ими текстов<sup>12</sup>. Тем не менее сюжет истории о ведьме из Хегдорна обладает несомненным своеобразием, отчетливым местным колоритом, а эпизод ослепления одного из персонажей птичьим пометом совсем не выглядит чужеродным, поскольку главный герой этого рассказа – ведьма-оборотень, превращающаяся в птицу. Сюжет истории о ведьме из Хегдорна по структуре не имеет ничего общего с сюжетом книги Товита. Да и в целом он никак не вписывается в ряд с сюжетами текстов (1), (2) и книги Товита, которые структурно вполне соответствуют тому представлению о волшебной сказке, которое лежит в основе подхода В. Я. Проппа и методологически родственных работ.

Интересно отметить, что у историй о ведьмах из швейцарского сборника может быть некоторая историческая основа, что ни в коем случае не отменяет их типологически узнаваемый фольклорный характер<sup>13</sup>. Дело в том, что в этих краях по крайней мере до конца XIX в. еще были живы устные рассказы, связанные с эпохой процессов над ведьмами в Швейцарии (а именно в самом кантоне Вале в XIV в.), хорошо известных в западноевропейской историографии [Maxwell-Stuart 2011, 182–188]. В связи с этим весьма показателен текст № 93 из второй части сборника, содержащий очевидные параллели с текстом (3). Он повествует о жене местного судьи, которая превращалась в черную птицу и в таком обличье сбросила в пропасть собственного мужа, испугав его коня. Рассказ предваряет ремарка, что это история из времен процессов над ведьмами; завершается рассказ тем, что жена-оборотень закончила свою жизнь на костре как ведьма. Подобным финалом в виде авторского ком-

<sup>12</sup> Если учесть, что жертвой становится праведный и безвинный персонаж, как и в библейском рассказе, то нельзя исключать, что между Книгой Товита и рассматриваемым повествованием из кантона Вале есть не только типологическое сходство мотивов, но и генетическая преемственность. Пример сюжета, где трудно отделить одно от другого, см.: Алпатов 220, 275.

<sup>13</sup> Карло Гинзбург отмечает «фольклорное происхождение» сюжетов нарративов о ведьмах, распространившихся в XIV в. в кантоне Вале, а также в Тоди (Италия). В этих рассказах Гинзбург выделяет два важнейших мотива, полет и превращение [Гинзбург 1990, 134], которые, по-видимому, восходят еще к античным представлениям о ведьмах (см. примеч. 10).

ментария завершается и рассказ о ведьме из Хегдорна: она тоже, признавшись в своих преступлениях под пытками, была казнена на костре.

Три рассмотренных сюжета имеют мало общего между собой. Но если рассматривать группу сюжетов с обсуждаемым мотивом, включая книгу Товита, то очевидно родство сюжета (1) с рассказом в библейской книге. В целом на этом небольшом материале можно сделать вывод, что мотив «слепота от птичьего помета» не связан с определенной группой сюжетов и может выполнять различные роли в повествовании. Можно сделать и обобщение, касающееся географии этого мотива: Индия, Ближний Восток (Товит), Швейцария и Западное Средиземноморье вписываются в регион «нуклеарной Евразии», которым ограничено распространение значительно-го числа мотивов и сюжетов [Берёзкин 2015]<sup>14</sup>.

### Мотив «связывание демона» (3:17, 8:3)

Поскольку для обсуждения этого мотива необходимо обращение к греческому тексту, здесь приводятся соответствующие стихи из книги Товита. Они даются по двум основным греческим версиям. Одна из них, «краткая рецензия» (GI), зафиксирована в большинстве рукописей, включая Александрийский и Ватиканский кодексы. Вторая версия, «пространная рецензия» (GII), известна по Синайскому кодексу и некоторым фрагментарным рукописям [Fitzmyer 2003, 4].

#### 3:17

(GI) καὶ ἀπεστάλη ἰάσασθαι τοὺς δύο, τοῦ Τωβίτ λεπίσαι τὰ λευκώματα καὶ Σάρραν τὴν τοῦ Ραγουήλ δοῦναι Τωβία τῷ υἱῷ Τωβίτ γυναῖκα καὶ δῆσαι Ἀσμοδαῖον τὸ πονηρὸν δαιμόνιον, διότι Τωβία ἐπιβάλλει κληρονομῆσαι αὐτήν. ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ

<sup>14</sup> Когда статья готовилась к печати, обнаружилась дополнительная реализация изучаемого мотива в непереводительном тексте, который был записан П. П. Чубинским в Украине в XIX в. Речь идет о поверье, согласно которому помет ласточки может вызывать слепоту: «Як напаскудыть ластівка на очи, то той осліпне» [Чубинский 1872]. Связь этого поверья с сюжетом книги Товита отмечена в: Дубровина 1999. Автор благодарен Ольге Беловой за ссылку на работу С. Ю. Дубровиной.

ἐπιστρέψας Τωβίτ εἰσήλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ Σάρρα ἡ τοῦ Ραγουήλ κατέβη ἐκ τοῦ ὑπερώου αὐτῆς.

Его послали тогда вылечить их обоих: Товита, сняв белые пленки; и Сарру, дочь Рагуила, выдав ее замуж за Товию, сына Товита, и связав злого демона Асмодея, ибо Товии суждено было овладеть ею. В тот самый момент Товит вернулся и вошел в свой дом, а Сарра, дочь Рагуила, спустилась из комнаты своей наверху.

(**ГII, S**) καὶ ἀπεστάλη Раφαηλ ἰάσασθαι τοὺς δύο, Τωβειν ἀπολύσαι τὰ λευκώματα ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ, ἵνα ἴδῃ τοῖς ὀφθαλμοῖς τὸ φῶς τοῦ θεοῦ, καὶ Σαρρα τῇ Раγουηλ δοῦναι αὐτὴν Τωβεια τῷ υἱῷ Τωβειθ γυναικα καὶ λύσαι Ασμοδαιον τὸ δαιμόνιον τὸ πονηρὸν ἀπ' αὐτῆς,

Тогда Рафаила послали исцелить их обоих: Товита, сняв белые пленки с его глаз, чтобы он мог видеть через них Божий свет; и Сарру, дочь Рагуила, выдав ее замуж за Товию, сына Товита, и освободив ее от злого демона Асмодея.

### 8:3

(**GI**) ὅτε δὲ ὠσφράνθη τὸ δαιμόνιον τῆς ὁσμῆς, ἔφυγεν εἰς τὰ ἀνώτατα Αἰγύπτου καὶ ἔδησεν αὐτὸ ὁ ἄγγελος

Когда демон почуял запах, он сбежал в Верхний Египет, и ангел связал его там.

(**ГII, S**) καὶ ἡ ὁσμὴ τοῦ ἰχθύος ἐκώλυσεν, καὶ ἀπέδραμεν τὸ δαιμόνιον ἄνω εἰς τὰ μέρη Αἰγύπτου, καὶ βαδίσας Раφαηλ συνεπόδισεν αὐτὸν ἐκεῖ καὶ ἐπέδησεν παραχρῆμα.

Этот запах от рыбы воспрепятствовал демону, и он убежал в (одну из) областей Египта. Рафаил пошел и связал его там, немедленно заковав.

Известный канадский арамеист и библеист Поль Дион некогда обратил внимание на связь трех пассажей в книге Товита, а именно 3:17, 8:3 и 12:14, с практикой экзорцизма [Dion 1976, 405, 408–409]. Он отметил, что в этой библейской книге, в частности, отразились вавилонские (месопотамские) традиции изгнания демонов. По мнению П. Диона, все три отрывка относятся к магическим формулам, использовавшимся в арамейских текстах на глиняных чашах из Вавилонии в сасанидский период; соответствующие древнемесопотамские предшественники этих формул в текстах I тыс. до н. э.

также обсуждаются в работе Диона. Что касается Тов 8:3 (καὶ ἔδησεν αὐτὸ ὁ ἄγγελος «и ангел связал его (Асмодея)»), то, действительно, формулы связывания демона очень популярны в арамейских магических текстах из Ирака. Таким образом, сопоставление этой фразы в книге Товита с арамейскими формулами на чашах вполне убедительно. Как теперь видно из обширного корпуса источников, доступных исследователям в настоящее время<sup>15</sup>, «связывание демона» представляет собой не только повествовательный (формульный) мотив заклинательной литературы, но и нечто большее: можно сказать, что «связывание демона» – это важнейший концепт месопотамской арамейской магической литературы, реализующийся в текстах разнообразными способами. Этот концепт находит свое выражение в различных формулах и лексике, иногда даже не отсылающих непосредственно к действию связывания как таковому. Например, в следующем тексте метафора связывания развертывается в тексте за счет ссылок на инструменты связывания – веревку и цепь: «Все они связаны и запечатаны <...> Во имя Великого Имени связаны небеса и земля. Все они в ужасе, (ожидая,) что оружие будет применено. УНУНУН. WHWH. Веревкой великого царя, цепью из железа и свинца...» [Isbell 1975, № 43, 3–4].

Заметим, что «связывание демона» как концепт или мотив в древних источниках имеет большую и сложную историю, которая заслуживает внимательного рассмотрения в отдельной публикации. Комментаторы книги Товита и другие исследователи указывали на ряд параллелей как в древнееврейской и еврейско-христианской литературе (Книга Еноха, Книга Юбилеев, Завещания двенадцати патриархов, Новый Завет)<sup>16</sup>, так и за ее пределами<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Если в 1976 г. науке было известно лишь несколько десятков арамейских чаш с заклинаниями, то сейчас число опубликованных текстов, включая чаши на иудейском арамейском, мандейском и сирийском языках, достигло почти 600 единиц, и примерно столько же ожидают публикации (Джеймс Нэтан Форд, личное сообщение).

<sup>16</sup> Наиболее информативна работа: Niers 1985. Из комментариев на книгу Товита, обращавшихся к этому вопросу, можно отметить [Fitzmyer 2003, 243], где даются ссылки только на Первую книгу Еноха 10:4 и на Откр 12:7–9. О дополнительных параллелях между Товитом и Книгой Еноха см. статью М. Г. Селезнева «Сюжет книги Товита: на границе мира мертвых и мира живых» в настоящем издании.

<sup>17</sup> Выше уже говорилось, что на древнемесопотамские параллели указывал

Для целей данной работы обсуждение ограничивается обращением к материалу арамейских магических чаш сасанидской эпохи.

Понятие (или действие) связывания – лишь один из множества инструментов, служащих в текстах арамейских чаш преодолению демонических сил. Еще один популярный концепт – запечатывание демона, часто в сочетании со связыванием («связан и запечатан», множество примеров см.: Isbell 1975). К другим методам относятся изгнание или убийство демонов, раздевание их донага или расчесывание и т.д. В этом массиве символических действий связывание занимает значительное место: в выборке из 50 заклинаний на чашах по изданию Исбелла 25 текстов включают формулы связывания; в некоторых из них этот мотив задействован лишь один или два раза; другие построены по существу вокруг понятия связывания и упоминают различные формы и именные производные глагола «связывать» до 12–14 раз по всему тексту (№ 5, 21).

Второй отрывок книги Товита, касающийся связывания Асмодея (3:17), передается по-разному в двух основных свидетельствах греческого перевода: в G1 это καὶ δῆσαι Ἀσμοδαῖον τὸ πονηρὸν δαίμόνιον «и связав злого демона Асмодея», а в GII это καὶ λύσαι Ἀσμοδαῖον τὸ δαίμόνιον τὸ πονηρὸν ἀπ’ αὐτῆς «и освободив ее от злого демона Асмодея». П. Дион предложил рассматривать δῆσαι в 3:17 G1 как вторичное чтение: по его мнению, оно возникло под влиянием 8:3, потому что греческий переводчик попытался исправить скалькированный с арамейского языка греческий текст, восприняв его как стилистически неприемлемый. Предложение

---

П. Дион [Dion 1976]. Значение древнегреческих магических формул связывания для настоящей дискуссии не совсем очевидно, поскольку в соответствующих греческих текстах, как правило называемых κατάβεσσοι или *defixiones*, речь идет не о связывании демонов, а о символическом (в понимании носителей традиции – магическом) связывании человека, на которого направлена агрессивная, вредоносная магия. Ссылки на важнейшие работы о греческих формулах связывания можно найти у [Collins 2007, 233, № 144], где обсуждается мотив связывания сатаны в Евангелии от Марка 3:27. Интересно, что в указателе мотивов Берёзкина и Дувакина имеется мотив K100i. «Связанный демон» (Демон обманом оказывается связанным и не может действовать так, как он бы хотел). Согласно указателю, этот мотив представлен лишь в двух традициях или группах источников – в Ветхом Завете (книга Товита) и в древней Италии (латиняне), речь идет о связывании Силена («Буколики» Вергилия, «Метаморфозы» Овидия) [Берёзкин, Дувакин].



П. Диона проблематично, потому что, если следовать ему, есть два метода борьбы с демоном в книге Товита: отрывок 3:17 рассказывает о символическом разводе между демоном и его жертвой, прочитывая текст буквально – об их «развязывании»; но в 8:3 демон побежден другим способом, связыванием. В 3:17 Бог повелевает Рафаилу победить демона одним способом, а в 8:3 ангел побеждает демона другим способом. С другой стороны, по предположению П. Диона, лежащая в основе греческого теста арамейская формула есть формула развода. В арамейских заклинательных текстах в сценарии этого символического развода участвуют мужчина и женщина. Роль мужчины выполняет Йегошуа бар Перахия или анонимный маг, а женщина в этом браке (и разводе) – демон, как правило Лилит<sup>18</sup>. Следовательно, демон-мужчина Асмодей, к которому, по предположению Диона, обращено символическое разводное письмо, не соответствует этой гипотезе.

Те же источники, которыми пользовался П. Дион, – тексты арамейских магических чаш – могут дать другое решение вопроса о различных прочтениях GI и GII в 3:17. В определенном смысле мы здесь применяем метод самого П. Диона: можно предположить, что под воздействием базового арамейского текста гипотетический греческий текст версии GII может быть реконструирован как *καὶ δῆσαι Ἀσμοδαίου τὸ δαμόνιον τὸ πονηρὸν ἀπ’ αὐτῆς* «и связать Асмодея, злого демона, от нее». Действительно, такой речевой оборот показался бы странным и искаженным любому читателю, не знакомому с арамейской магической литературой. Поэтому автор или редактор этого текста мог прибегнуть к его улучшению, заменив *δῆσαι* на *λύσαι*, чтобы привести его в соответствие с однокоренным глаголом *ἀπολύσαι*, имеющимся несколько выше в том же стихе.

Предполагаемая арамейская фраза «и отвязать от нее злого демона Асмодея», которую предлагается реконструировать здесь, имеет параллели в следующих примерах из арамейских магических текстов поздней античности<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> О символическом разводе с женским демоном (демоном женского пола) в иудейской заклинательной литературе эпохи поздней античности см.: Levene, Bohak 2012.

<sup>19</sup> Тексты (1–3) зафиксированы на глиняных чашах из Месопотамии; текст (4) – амулет из Палестины. Концепт и мотив связывания используется и в арамейских заклинаниях Палестины поздней античности, но гораздо реже, чем в со-

(1) Isbell 1975, № 21, 17–18

twb ʔsyryn bʔlhʔ šryrʔ wħtmyn bšlytʔ rbʔ dɔqdmwhy br myn  
pgryh dhdyd mšršyh dmytqry dħbʔy br mħlptʔ

И снова (вы) *связаны* истинным Богом и запечатаны великим правителем, который находится перед ним, *от тела* этого Мешаршиа, которого зовут Дахабай, сын Махлапты...

(2) Isbell 1975, № 37, 5–6

wšyryn mynh mn bnh mn byth mn dyrth kwlh pgʕyn byšyn  
wšydyd byšyn wlylytʔ by[š]tʔ

И *связаны от* нее, от ее сыновей, от ее дома, от всего ее жилища злые язвы, злые демоны и злые лилиты...

(3) AMB, Bowl 8, I–IV

ʔsryʔ ʕynʔ byšʔ mn byth dkwdʔy br pʔly mn ywmʔ d[nn wl]ʕlm

С этого дня и навеки сглаз будет *связан от* дома Хвадая, сына Пали.

(4) MSF, Amulet 18, 3

ʔsyr ʔt wmrħq mnh bšmh dʔprkʔl ʔħyʔl rpʔl mpryʔl ʔwppryʔl

Пусть ты (то есть дух) будешь *связан и отдален от* нее от имя Афархаэля, Ахиэля, Рафаэля, Мафриэля, Офафиэля...

Таким образом, можно согласиться с П. Дионом, что древнегреческий текст книги Товита в некоторых пассажах отражает арамейские формулы семитского протографа. Однако в 3:17 по греческой версии GII, согласно предложенной здесь гипотезе, произошло искажение первоначального греческого текста, который, как и в версии GI того же стиха, говорил именно о «связывании» демона, как и в обеих версиях стиха 8:3.

## Заключение

Итак, были рассмотрены два мотива, предположительно заимствованные автором книги Товита из двух разных типов источников: из устных волшебных сказок и из письменных заклинаний. Таким образом, между двумя этими мотивами изначально прохо-

---

временных им текстах из Месопотамии. Соответствующая статистика будет представлена в специальной работе, посвященной концепту связывания в арамейской заклинательной литературе.

дят две границы: с одной стороны, граница устного и письменного, и, с другой стороны, жанровая граница. Повествовательный контекст книги Товита позволил стереть эти границы и органично интегрировать обсуждаемые мотивы в ткань нарратива.

В том, что касается путей введения этих мотивов в повествование книги Товита, то здесь возможны как минимум два сценария для каждого из мотивов. Оба мотива могли быть заимствованы из письменных источников: мотив «слепота от птичьего помета» – из неизвестного нам древнего источника, прямо или опосредованно связанного с фольклором; мотив «связывание демона» – из ранней рукописи Книги Еноха или из утраченного арамейского заклинательного текста, лежащего в основе более поздней традиции, зафиксированной на арамейских чашах IV–VI вв. н. э. Возможен и другой путь: оба мотива могли быть взяты из устных источников. С мотивом слепоты от птичьего помета это вполне ожидаемо, учитывая современное состояние его документации. Что касается мотива связывания демона, то бытование его и в устной традиции (а не только в письменной) вполне допустимо: исследователям заклинательных текстов хорошо известны примеры письменной фиксации устных заговорных формул и заклинательных нарративов внутри самой традиции<sup>20</sup>.

### Литература и источники

- Алпатов 2020 – Алпатов С. В. «Мысль семейная» в фольклорных нарративах на сюжет ATU 1343\* “The Children Play at Hog-Killing” // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2020: Семья и семейные ценности в славянской и еврейской культурной традиции. С. 273–293. DOI: 10.31168/2658-3356.2020.14
- Берёзкин 2015 – Берёзкин Ю. Е. Распространение фольклорных мотивов как обмен информацией, или Где запад граничит с востоком // Антропологический форум. 2015. Т. 26. С. 153–170.
- Берёзкин, Дувакин – Берёзкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов

<sup>20</sup> Речь идет именно о письменной фиксации в традиционных сборниках заклинаний, гримуарах и подобного рода источниках, а не о записи заговоров исследователями.

- по ареалам. Аналитический каталог. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения: 17.04.2024).
- Гинзбург 1990 – *Гинзбург К.* Образ шабаша ведьм и его истоки // *Одиссей. Человек в истории.* 1990. Личность и общество. М.: Наука, 1990. С. 132–146.
- Дубровина 1999 – *Дубровина С. Ю.* Библейские сюжеты в народных легендах о растениях // *Живая старина.* 1999. № 2. С. 8–9.
- Чубинский 1872 – *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 1. Вып. 1. СПб.: Тип. В. Безобразова и комп., 1872. 468 с.
- AMB – *Naveh J., Shaked S.* Amulets and magic bowls. Aramaic incantations of Late Antiquity. Jerusalem: The Magnes Press, 1998. 304 p.
- ATU – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. 3 vols. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004. 1190 p.
- Bauer 1940–1944 – The Boy Who Became a Hornbill // Cambridge South Asian Archive. Papers of Mrs Ursula V. G. Betts (U. G. Bower). Box II, file 2. Nzemi folk tales collected by U.G. Bower, 1940–1944. <https://www.lib.cam.ac.uk/nagas/record/r86605.html> (дата обращения: 29.09.2023).
- Collins 2007 – *Collins A. Y.* Mark: A Commentary (Hermeneia). Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007. 894 p.
- Cousland 2003 – *Cousland J. R. C.* Tobit: A comedy in error? // *The Catholic Biblical Quarterly.* 2003. Vol. 65. № 4. P. 535–553.
- Deselaers 1982 – *Deselaers P.* Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. Freiburg, Switzerland: Universitätsverlag; Göttingen, Germany: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. 534 S.
- Dion 1976 – *Dion P.-E.* Raphaël l'exorciste // *Biblica.* 1976. Vol. 57. P. 399–413.
- Ego 1999 – *Ego B.* Buch Tobit. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999. 141 S. (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2, Lief. 6)
- Fitzmyer 2003 – *Fitzmyer J. A.* Tobit (Commentaries on Early Jewish Literature). Berlin; NY: Walter de Gruyter, 2003. 374 p.
- Hiers 1985 – *Hiers R. H.* “Binding” and “Loosing”: The Matthean Authorizations // *Journal of Biblical Literature.* 1985. Vol. 104. № 2. P. 233–250.
- Isbell 1975 – *Isbell Ch. D.* Corpus of the Aramaic Incantation Bowls. Missoula: Scholars Press, 1975. xiv, 200 p. (Society of Biblical Literature Dissertation Series, 17).
- Karlinger, Ehr Gott 1968 – *Karlinger F., Ehr Gott U.* Märchen aus Mallorca. Düsseldorf; Köln: Diederichs, 1968. 85 S.
- Kast 1976 – *Kast V.* Die Entwicklung des Weiblichen im Märchen // *Analytische Psychologie.* 1976. Bd. 7. № 4. S. 298–314.

- Levene, Bohak 2012 – *Levene D., Bohak G.* Divorcing Lilith: from the Babylonian incantation bowls to the Cairo Genizah // *Journal of Jewish studies*. 2012. Vol. 63. № 2. P. 197–217.
- Maxwell-Stuart 2011 – *Maxwell-Stuart P. G.* Witch Beliefs and Witch Trials in the Middle Ages: Documents and Readings. London; NY: Continuum, 2011. 240 p.
- McFate 2018 – *McFate M.* Military anthropology: Soldiers, scholars and subjects at the margins of empire. Oxford: Oxford University Press, 2018. 352 p.
- MSF – *Naveh J., Shaked S.* Magic spells and formulae. Aramaic incantations of Late Antiquity. Jerusalem: The Magnes Press, 1993. 296 p.
- Otzen 2002 – *Otzen B.* Tobit and Judith (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha). London; NY: Sheffield Academic Press, 2002. 162 p.
- Robles i Sabater, Stegmann 2003 – *Robles i Sabater F., Stegmann T. D.* Bibliographie der ins Deutsche übersetzten katalanischen Erzählungen und Märchen // *Zeitschrift für Katalanistik*. 2003. Bd 16. S. 145–184.
- Schröder 2023 – *Schröder F.* Die Femme Fatale in Märchen und Bibel. Stuttgart: Opus Magnum, 2023. 312 S.
- Thompson 1966 – *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. Revised and enlarged ed. 6 vols. Bloomington: Indiana University Press, 1966. 3548 p.
- Toloni 2022 – *Toloni G.* The Story of Tobit: A Comparative Literary Analysis. Leiden: Brill, 2022. 257 p. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, vol. 204)
- Tscheinen, Ruppen 1872 – *Tscheinen M., Ruppen P. J.* Walliser Sagen, gesammelt und herausgegeben von Sagenfreunden. Sitten: Buchdruckerei Schmid, 1872. 283 S.
- Wills 1995 – *Wills L. M.* The Jewish Novel in the Ancient World. Ithaca; NY: Cornell University Press, 1995. 279 p.

## The Story of Tobit on the Verge of Written and Oral Traditions

### Alexey Lyavdansky

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera),  
Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russia  
HSE University, Moscow, Russia  
Senior Lecturer

ORCID: 0000-0002-2102-8606

Department of American Ethnography, Peter the Great Museum of Anthropology and  
Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy of Sciences  
Universitetskaya naberezhnaya, 3, Saint-Petersburg, 199034, Russia

Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University  
Miasnitskaia str., 20, Moscow, 101000, Russia  
Tel.: +7 916 5649288  
E-mail: alyavdansky@hse.ru

The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 21-18-00232 (“Motifs and Plots of Ancient Eastern Texts in Comparative-Historical Perspective”).

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.4

**Abstract.** The Book of Tobit presents a unique narrative that weaves together written literary traditions with motifs and plots derived from oral narratives. The exploration of the boundaries between written and oral is significant for many books of the Old Testament, but it holds particular relevance for understanding the genesis of the Book of Tobit. This article examines two narrative motifs that originate from fundamentally different pedigrees. The motif of “blindness from bird droppings” (Tobit 2:9–10) is documented in oral texts recorded and published in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, yet it has not been previously discussed in folkloristic literature. In contrast, the motif of “binding the demon” (Tobit 3:17; 8:3) is rooted in written texts, primarily from magical Aramaic bowls dating back to the 4<sup>th</sup> to 6<sup>th</sup> centuries AD. This motif was initially discussed by [Dion 1976]; this article offers a new interpretation of the relevant passage in the Greek text of the Book of Tobit, drawing on Aramaic parallels.

**Keywords:** *Bible, Book of Tobit, folklore, narrative motifs, Aramaic incantation literature*

**Reference for citation:** Lyavdansky, A. K., 2024, *Istoriia Tovita na grani pis'mennykh i ustnykh traditsii* [The Story of Tobit on the Verge of Written and Oral Traditions]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 37–56. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.4

## References

Alpatov, S. V., 2020, “Mysl' semeinaia” v fol'klornykh narrativakh na suzhet ATU 1343\* “The Children Play at Hog-Killing” [The Concept of Family in Traditional Narratives of Tale Type ATU 1343\* “The Children Play at Hog-Killing”]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia*

- [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 273–293. DOI: 10.31168/2658-3356.2020.14
- Berezkin, Yu. E., 2015, Rasprostranenie fol'klornykh motivov kak obmen informatsiei, ili Gde zapad granichit s vostokom [Spread of Folklore Motifs as a Proxy for Information Exchange, Or Where the West Borders the East]. *Antropologicheskij forum*, 26, 153–170.
- Collins, A. Y., 2007, *Mark: A Commentary (Hermeneia)*. Minneapolis, MN, Fortress Press, 894.
- Cousland, J. R. C., 2003, Tobit: A comedy in error? *The Catholic Biblical Quarterly*, 65 (4), 535–553.
- Deselaers, P., 1982, *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie*. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Deutschland, Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht, 534.
- Dion, P.-E., 1976, Raphaël l'exorciste. *Biblica*, 57, 399–413.
- Dubrovina, S. Yu., 1999, Bibleiskie suizhety v narodnykh legendakh o rasteniakh [Biblical Themes in Folk Legends about Plants]. *Zhivaja starina*, 2, 8–9.
- Ego, B., 1999, *Buch Tobit* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd 2). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 141.
- Fitzmyer, J. A., 2003, *Tobit (Commentaries on Early Jewish Literature)*. Berlin / New York, Walter de Gruyter, 374.
- Ginzburg, K., 1990, Obraz shabasha ved'm i ego istoki [Image of a Coven of Witches and Its Origins]. *Odissej-1990. Lichnost' i obshchestvo* [Odyssey-1990. Personality and Society], 132–146. Moscow, Nauka, 222.
- Hiers, R. H., 1985, “Binding” and “Loosing”: The Matthean Authorizations. *Journal of Biblical Literature*, 104 (2), 233–250.
- Isbell, Ch.D., 1975, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls* (Society of Biblical Literature Dissertation Series, 17). Missoula, Scholars Press, xiv, 200.
- Kast, V., 1976, Die Entwicklung des Weiblichen im Märchen. *Analytische Psychologie*, 7 (4), 298–314.
- Levene, D., and G. Bohak, 2012, Divorcing Lilith: from the Babylonian incantation bowls to the Cairo Genizah. *Journal of Jewish studies*, 63 (2), 197–217.
- Maxwell-Stuart, P. G., 2011, *Witch Beliefs and Witch Trials in the Middle Ages: Documents and Readings*. London, New York, Continuum, 240.
- McFate, M., 2018, *Military anthropology: Soldiers, scholars and subjects at the margins of empire*. Oxford, Oxford University Press, 352.
- Naveh, J., and S. Shaked, 1993, *Magic spells and formulae. Aramaic incantations of Late Antiquity*. Jerusalem, The Magnes Press, 296.
- Naveh, J., and S. Shaked, 1998, *Amulets and magic bowls. Aramaic incantations of Late Antiquity*. Jerusalem, The Magnes Press, 304.
- Otzen, B., 2002, *Tobit and Judith* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha). London, New York, Sheffield Academic Press, 162.

- Robles i Sabater, F., and T. D. Stegmann, 2003, Bibliographie der ins Deutsche übersetzten katalanischen Erzählungen und Märchen. *Zeitschrift für Katalanistik*, 16, 145–184.
- Schröder, F., 2023, *Die Femme Fatale in Märchen und Bibel*. Stuttgart, Opus Magnum, 312.
- Toloni, G., 2022, *The Story of Tobit: A Comparative Literary Analysis* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, vol. 204). Leiden, Brill, 257.
- Wills, L. M., 1995, *The Jewish Novel in the Ancient World*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 279.



# Сюжет книги Товита: на границе мира мертвых и мира живых

## Михаил Георгиевич Селезнев

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,  
Санкт-Петербург, Россия  
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,  
Москва, Россия  
Доктор филологических наук, профессор, старший научный сотрудник

ORCID: 0000-0002-0536-6381

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН  
199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3  
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»  
101000, Россия, Москва, Мясницкая ул., 20  
Тел.: +7 (903) 170-76-49  
E-mail: mgseleznev@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.5

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-18-00232 («Мотивы и сюжеты древневосточных письменных памятников в сравнительно-исторической перспективе»).

**Аннотация.** Рассматривается вопрос о связи книги Товита с «бродячими» фольклорно-мифологическими сюжетами, такими, в частности, как история о «благодарном мертвце». Известно множество вариантов этого сюжета, широко представленного в фольклоре Европы и Азии. Все фольклорные примеры сюжета о «благодарном мертвце» засвидетельствованы намного позже, чем библейская книга Товита. Но мы показываем в статье, что несмотря на это, рассматриваемые нами фольклорные мотивы первичны по отношению к библейской книге, а не восходят к ней, как полагали некоторые исследователи. Книга Товита вся пронизана специфически иудейским и специфически библейским колоритом, вся насыщена явными и неявными отсылками к текстам канонических книг Библии. Например, сам сюжет ее по сравнению с фольклорными параллелями испытал сильнейшее влияние библейских историй о том, как Авраам искал жену для Исаака, а Иаков странствовал за женой в Паддан-Арам. Поэтому невозможно представить себе, чтобы книга Товита могла лечь в

основу такого огромного количества сказок и легенд на просторах Евразии, которые при этом – самое главное! – напрочь лишены даже малейших следов всех этих внутрибиблейских отсылок и специфически библейского колорита.

Соотнесение книги Товита с фольклорным сюжетом о «благодарном мертвец» заставляет нас по-иному взглянуть на многие ее аспекты и, в частности, увидеть до какой степени ее действие – как, пожалуй, ни в одной другой библейской книге! – разворачивается на границе мира живых и мира мертвых. А это, в свою очередь, дает нам возможность усмотреть еще ряд параллелей и переключек между книгой Товита и некоторыми другими древневосточными (библейскими и вне-библейскими) текстами.

**Ключевые слова:** *книга Товита, фольклор, «благодарный мертвец»*

**Ссылка для цитирования:** *Селезнев М. Г. Сюжет книги Товита: на границе мира мертвых и мира живых // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 57–73. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.5*

## 1. Сюжет книги Товита и история о «благодарном мертвец»

Как давно отмечено исследователями книги Товита – и в еще большей степени исследователями фольклора, – сюжет этой книги тесно связан с «бродячими» фольклорно-мифологическими сюжетами и мотивами, такими, в частности, как история о «благодарном мертвец»<sup>1</sup>. Этот сюжет был впервые выделен немецким фольклористом Карлом Зимроком [Simgock 1856]. Хотя работа Зимрока была посвящена исключительно немецкому фольклору, на с. 131–132 он осторожно указывает на сходство выделенного им мотива с сюжетом библейской книги Товита. К началу XX в. тезис о близости книги Товита к историям о «благодарном мертвец» стал уже общепринятым у исследователей мирового фольклора. Среди многочисленных фольклористических работ на эту тему

<sup>1</sup> Хочу выразить благодарность моему другу и коллеге А. К. Лявданскому, который познакомил меня с удивительным миром фольклористических исследований Библии, и в частности книги Товита.

можно отметить такие классические труды как: Gerould 1908; Liljeblad 1927.

В каталоге фольклорных сюжетов Аарне-Томпсона-Утера (ATU) история о «благодарном мертвце» (“The Grateful Dead”) индексируется под номером 505. Известно множество вариантов этого сюжета, широко представленного в фольклоре Европы и Азии. Поскольку известные фольклористам сказки и легенды с этим сюжетом засвидетельствованы в эпохи намного более поздние, чем книга Товита, то некоторые полагают, что эти сказки и легенды на самом деле зависят от книги Товита, другие же считают, что совпадение может быть случайным [см. обзор в: Fitzmyer 2003, 40–41]. Тем не менее зависимость книги Товита от блуждающих фольклорных мотивов гораздо более вероятна, чем обратная зависимость или чистая случайность. Особую близость к сюжету Товита демонстрируют фольклорные произведения, в которых, как и в книге Товита, мотив «благодарный мертвец» сочетается с мотивом «монстр в брачном покое» (ATU 507B).

Наиболее систематическое исследование сходств и расхождений между фольклором и повествованием Товита было проведено Деселарсом [Deselaers 1982, 280–291]. Для сравнения он взял старую армянскую народную сказку, которая впервые была сопоставлена с книгой Товита [см. в: Köhler 1858, 203] и в которой, как и в книге Товита, мотив «благодарный мертвец» сочетается с мотивом «монстр в брачном покое». Вот краткое ее изложение.

Однажды зажиточный человек, проезжая по лесу, натывается на людей, которые повесили на дерево труп и жестоко избивают его. Умерший, говорят они, был им должен деньги и не отдал. Герой сказки отдает долг и хоронит умершего. Проходят годы, и постепенно наш герой беднеет. Меж тем в городе живет богач с единственной дочерью, которой он хочет найти мужа, но у нее уже было пять мужей, и все они умерли в первую брачную ночь. Однажды к главному герою приходит незнакомец и предлагает поступить к нему на службу, не требуя никакой платы сейчас, но с условием получить половину всего, что тот приобретет. Он советует герою согласиться на брак с этой девушкой, а в первую брачную ночь сам становится с мечом в брачном покое. Когда новобрачные засыпают, изо рта невесты выползает змея, что-

бы ужалить жениха до смерти, но слуга отрубает ей голову и выбрасывает ее вон. Через некоторое время слуга требует половину всего имущества своего господина, в том числе и половину женщины, но затем отменяет прежний договор и признается, что на самом деле он – дух того человека, труп которого герой когда-то спас от позора и благочестиво похоронил. С этими словами он исчезает.

Близость этой сказки к повествованию книги Товита поражает. Разнообразные повествовательные элементы в одной и той же связи и последовательности представлены и в сказке, и в книге Товита. Вот как можно было бы описать общий знаменатель обоих нарративов.

Когда главный герой повествования был богат, он похоронил мертвеца, которому грозила участь остаться без погребения. Затем, когда герой обеднел, к нему приходит незнакомец и поступает к нему на службу. В городе живет богатый, единственная дочь которого находится во власти злого создания, которое убивает всех ее мужей в первую брачную ночь. Слуга советует герою посвататься к ней, а сам в первую брачную ночь помогает обезвредить это злобное создание и выкидывает его вон. Речь заходит о том, чтобы герой поделил со слугой половину обретенного им состояния, но тот сообщает ему, что он не человек, а сверхъестественное существо, которое пришло воздать ему добром за добро, оказанное мертвецу, и, сказав это, исчезает.

Невозможно представить себе, чтобы столь сложный сюжет развился в двух разных нарративах независимо. Правдоподобнее, что перед автором книги Товита было какое-то фольклорное произведение, близкое к этой сказке (у нее есть еще близкие аналоги в других регионах Старого Света). Ничего необычного в этом нет: фольклорные мотивы и их комбинации могут жить, почти не изменяясь, столетиями и тысячелетиями. Он переработал это фольклорное произведение, включив его в контекст Библии и еврейской традиции.

Прежде всего, в книге Товита вневременной нарратив сказки обретает свое место в пространстве еврейской диаспоры (Ассирия,

Мидия) и во времени еврейской истории (эпоха ассирийских нашествий на Иудею). Герои повествования становятся набожными иудеями, они постоянно молятся своему Богу, произносят наставления в духе книги Притч и строго соблюдают иудейские обычаи, такие как кашрут, эндогамия, дела милосердия.

Если в сказке причиной того, что мертвец остается без достойного погребения, являются его неоплаченные долги, то в книге Товита – гонения на иудеев со стороны Синаххериба, который, как следует из книги Товита, после своего позорного отступления из Иудеи истребил множество иудеев диаспоры и отказывал им в достойном погребении. Это никак не соотносится с реальной историей Ближнего Востока времен Синаххериба, но, надо полагать, отражает полную опасностей и превратностей жизнь еврейской диаспоры эллинистического времени (ср. Книгу Эсфири).

С точки зрения библейских параллелей важно, что действие книги Товита повторяет историю поиска и обретения невесты библейскими патриархами Исааком и Иаковом. Во всех этих случаях речь идет о путешествии, целью которого является или оказывается женитьба на невесте из еврейского племени (важность эндогамии для еврейской диаспоры). История Иакова близка к истории Товита тем, что Иакову предстоит на своем пути встретиться с агрессивным сверхъестественным существом; опасность подстерегает его у реки, которую он должен перейти в своем путешествии. История Исаака напоминает историю Товита тем, что инициатива в развитии действия принадлежит слуге. Существует множество переключек между нарративом книги Товита и этими двумя историями из книги Бытия – в деталях действия, разговоров, пиршеств, благословений и под. Деселарс особенно пристально рассматривает сближения с историей о женитьбе Исаака и выдвигает весьма правдоподобную гипотезу: обращение к истории о женитьбе патриарха служит для автора книги Товита средством ввести имевшийся в его распоряжении фольклорный материал в мир еврейских нарративов и сделать его приемлемым для еврейской веры [Deselaers 1982, 297]. Таким образом, фольклорный сюжет со всеми его перипетиями оказывается в конечном счете подчинен сюжету, построенному по образцу историй из книги Бытия. Но этот образец из книги Бытия подразумевает наличие двух героев, а именно отца, который заботится об эндогамном браке сына, и самого сына.

Это приводит к тому, что главному герою фольклорного сюжета в книге Товита тоже соответствуют два персонажа – Товит и его сын Товия. Главный герой фольклорного сюжета как бы раздваивается (правда, имена обоих персонажей почти идентичны, как едины они и в своем благочестии).

Хотя погребение умерших – обязанность набожного иудея, в библейской традиции любой контакт с душой мертвеца считается отступничеством. Таким образом, на смену благодарному мертвецу, вернувшемуся в мир живых, чтобы отплатить добром за оказанную ему услугу, приходит ангел, посланный Богом, чтобы отплатить Товиту добром за его благочестие. Однако в словах ангела в Тов 12:12–13 именно погребение мертвых особо выделяется как признак благочестия Товита и причина вмешательства ангела:

Когда молился ты и невестка твоя Сарра, я возносил память молитвы вашей пред Святого, и когда ты хоронил мертвых, я также был с тобою. И когда ты не поленился встать и оставить обед свой, чтобы пойти и убрать мертвого, твоя благотворительность не утаилась от меня, и я был с тобою.

Это явная реминисценция мотива «благодарный мертвец». Ангел Рафаил выступает в качестве представителя, в каком-то смысле даже заместителя «благодарного мертвеца».

Для выяснения вопроса о том, в каком направлении могло идти заимствование – от сказок типа рассмотренной нами армянской сказки к книге Товита или наоборот, – принципиально важно, что «библейзация» сюжета в книге Товита приводит, как мы видели, не только к появлению «еврейского» колорита и массы переключек с историями патриархов, но и влияет на базовую структуру сюжета: приводит, с одной стороны, к «раздвоению» главного героя на отца и сына, с другой стороны – к раздвоению «благодарного мертвеца» на собственно мертвеца и ангела, воздающего добром за погребение мертвеца. Изменение структуры сюжета продиктовано именно «библейзацией» фольклорной истории. Обратное развитие – упрощение структуры нарратива от той, что представлена в книге Товита, до той, что представлена в сказке, – было бы необъяснимо.

Необходимо обратить внимание и на самое, быть может, важное отличие в структуре сюжетов: в книге Товита, как и положено биб-

лейской книге, за всеми событиями и их перипетиями стоит Бог. Появление этого мотива при «библеизации» архаического фольклорного сюжета в еврейской среде совершенно естественно. Его устранение, возвращение к архаике – если предположить, что, напротив, сюжет сказки заимствован из книги Товита – выглядит странным и маловероятным, особенно с учетом того, что это заимствование должно было бы происходить в монотеистической среде.

В целом невозможно представить себе, чтобы книга Товита могла лечь в основу такого огромного количества сказок и легенд на просторах Евразии, которые при этом были бы напрочь лишены малейших следов и всех внутрибиблейских отсылок, характерных для книги Товита, и всего ее специфически библейского колорита, и всей ее специфически монотеистической теологии.

Соотнесение ангела Рафаила с «благодарным мертвецом» фольклорных историй дает нам возможность усмотреть еще ряд параллелей и переключек между книгой Товита и некоторыми другими древневосточными (библейскими и вне-библейскими) текстами.

## **2. Книга Товита: на границе мира мертвых и мира живых**

Можно сказать, что все действие книги Товита происходит на границе с царством мертвых. Книга начинается с того, что Товит регулярно хоронит умерших. Затем мы читаем, что он сам находится на грани смерти и просит Бога умереть. Женихи Сарры умирают один за другим. Сарра сама собирается покончить с собой. Рыба хочет убить Товию. Демон Асмодей также готов убить Товию. Отец Сарры роет могилу для Товии. Мать Товии считает его мертвым и оплакивает его смерть. Нет другой книги в Библии, где граница между царством живых и царством мертвых была бы столь пронизаема.

Никельсбург в комментарии к Первой книге Еноха, где тоже встречается ангел Рафаил, обращает внимание на мотив, характерный для апокалиптической литературы: ангел выступает для героя апокалипсиса в качестве своего рода гида по иному миру (в «Божественной комедии», которая явно следует модели апокалипсиса, Данте, влюбленный в античность, заменяет ангела на Вергилия).

Никельсбург вскользь замечает, что, возможно, схожая идея представлена и в книге Товита, где Рафаил выступает проводником Товии по Месопотамии и Мидии, а также объясняет ему магические свойства рыбьих внутренностей [Nickelsburg 2001, 295].

Стоит обратить внимание, что в описании путешествия Товии, если вынести за скобки такие ключевые для сюжета эпизоды, как визит Товии к Рагуилу, отцу Сарры, и визит Рафаила к Гаваилу за деньгами, упоминается лишь одна-единственная деталь: приход путников к реке Тигр, где рыба хотела пожрать Товию. Конечно, значимость этой детали во многом обусловлена тем, что именно рыба служит источником магических снадобий для отпугивания демона и для исцеления Товита. Но возможно, значимость для повествования этой реки, которая мыслится в книге Товита как отделяющая Ассирию от Мидии объясняется также и наложением действия книги на географию загробного мира. Путешествие в загробный мир часто подразумевает пересечение реки, которая служит его границей и которая для пересекающего полна опасностей (неудивительно, что рыба из этой реки, как и положено стражу загробного мира, хочет пожрать незваного гостя!).

### 3. Ангел Рафаил и мертвецы

Книга Товита и Первая книга Еноха – древнейшие памятники, упоминающие ангела Рафаила. Относительная хронология этих двух книг спорна. Так или иначе, речь идет о раннеэллинистическом времени, когда, возможно, под влиянием персидской англологии и демонологии в еврейской культуре начинают складываться собственные версии англологии и демонологии, появляются такие фигуры, как Рафаил, Михаил, Гавриил.

На первый взгляд, этимология имени Рафаил вполне очевидна: это теофорное имя, образованное по известной схеме, от древнееврейского *rāfā* ‘исцелять’ и ‘*el*’ ‘Бог’ – весьма подходящее имя для того, кто *исцеляет* Сарру и Товита, будучи послан *Богом*. Игра слов явно отражена в Тов 3:17 (εἰσηκούσθη ἡ προσευχὴ ἀμφοτέρων ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ ἀπεστάλη Раφαηλ ἰάσασθαι τοὺς δύο). Но мы покажем, что за именем Рафаил скрывается еще одна сеть ассоциаций. Эти ассоциации и этимология от *rāfā* ‘исцелять’



не противоречат друг другу. Возможно, оба фактора способствовали формированию образа и имени ангела.

Многие черты ангела Рафаила в книге Товита напоминают образ ангела Рафаила в Первой книге Еноха. Так, в книге Товита Рафаил связал Асмодея, «злейшего из демонов». В Енох 1:10 Рафаил связал Азазеля, главного демона, и бросил его в яму. Даже образ победы над демоном один и тот же: не «судить», не «попрать», не «уничтожить», а «связать» (вероятно, чтобы был в узах до Страшного суда).

Игра слов с глаголом *rāfā* 'исцелять', явная в Товите, присутствует также в Енох 1:10, где Бог повелевает Рафаилу «исцелить землю», а также в Енох 1:40, где Рафаил «поставлен над всеми болезнями и всеми ранами сынов человеческих».

Но есть и еще один важный аспект образа Рафаила в Первой книге Еноха. Согласно Енох 1:20, где описаны сферы ответственности семи ангелов, Рафаил поставлен «над духами (умерших) людей» (ὁ ἐστὶ τῶν πνευμάτων τῶν ἀνθρώπων), тогда как, например, Уриил поставлен «над миром и над Тартаром», а Рагуил занимается «миром светил». В последующих главах (1 Енох 21–23) это раскрывается подробнее. В Енох 1 (гл. 21) Уриил показывает испуганному Еноху наказание падших ангелов в темнице ангелов (Тартар?). В следующей, 22-й главе Рафаил объясняет Еноху смысл глубоких пустот в большой и высокой горе: «духи душ умерших должны собраться там» до дня суда над ними. Енох слышит голос мертвеца, чьи жалобы доносятся до небес, и Рафаил говорит ему, что это голос умершего Авеля, которого убил Каин, его брат. В гл. 23 Рагуил показывает Еноху судьбу небесных светил. Таким образом, у каждого из ангелов есть своя сфера ответственности, и сфера Рафаила – именно царство мертвых.

Особая связь Рафаила с миром мертвых в этих главах Первой книги Еноха соответствует его роли в книге Товита как того, кто воздаст добром за услуги, оказанные мертвым (и даже в каком-то смысле заменяет собой «благодарного мертвеца»).

#### 4. Имя «Рафаил» и рефаимы

Еврейской Библии известно слово «рефаим» (*rəfā'im*; мн. ч. от сущ. *rāfā'* / *rāfā*). Оно имеет два значения, которые четко распределены по двум группам текстов.

**Группа 1.** В исторических нарративах (в том числе в «исторических» фрагментах Пятикнижия) «рефаим» – это наименование древнего народа, который некогда населял землю обетованную к западу от Иордана (Быт 15:20; Нав 17:15), а также Заиорданье (Быт 14:5; Втор 2:10–11; 20–21). Последним из рефаимов Библия называет Ога, царя Башанского, который правил в Заиорданье – в Аштароте и Эдреях (Втор 3:11, 13; Нав 12:4, 13:12). Согласно библейскому нарративу Ог был побежден и убит Моисеем. Некоторые тексты сравнивают рефаимов с великанами (Втор 2:10–11; 20–21). Так, «железное ложе» Ога, которое, согласно Втор 3:11, хранилось в Равве Аммонитской, было девять локтей в длину и четыре локтя в ширину.

После Моисея и Иисуса Навина мы уже ничего в библейских нарративах не слышим о рефаимах, но в рассказе о войнах Давида с филистимлянами некоторые филистимские богатыри, отличавшиеся особым ростом и силой (в том числе Голиаф), описываются как происходившие из «рода Рафы» (*rāfā / rāfā'*) или «из потомков рефаимов» (*rāfā'īm*): 2 Сам 21:16–22; 1 Пар 20:4–8.

**Группа 2.** Поэтические тексты (в том числе пророческие книги) не упоминают о рефаимах как о народе, зато слово «рефаим» здесь часто встречается в параллели с мертвецами. Рефаимы обитают в Шеоле (мире мертвых). Похоже, впрочем, что это не общее именование мертвецов, а название какой-то особо значимой группы мертвых.

Так, в Ис 14:9 перед нами сцена того, как погибший царь Вавилона сходит в Шеол.

Шеол внизу всколыхнулся навстречу тебе [погибшему царю Вавилонскому]	שְׂאוֹל מִתַּחַת רָגְזָה לְךָ לְקִרְיַת בּוֹאֵךְ עוֹרֵר לְךָ רְפָאִים כְּלִי-עֲתוּדֵי אֲרָץ	Isa. 14:9
Разбудил он всех рефаимов, всех владык земли, с престолов поднял царей народов.	הַקִּיּוֹם מִפְּסוּאֵיהֶם כָּל מַלְכֵי גוֹיִם:	

Стоит обратить особое внимание на то, что рефаимы упоминаются здесь в параллели с «владыками земли» и «царями народов». Видимо, подобно им, рефаимы здесь – не простые мертвецы, а какие-то владыки или богатыри былых времен.

К числу самых трудных для понимания мест Книги Исаии относится 26-я глава. В Иса 26:14 говорится, что мертвые не оживут и не встанут (ср. Пс 87/88:11), несколькими стихами ниже (Ис 26:19)

говорится прямо обратное. Независимо от того, как сочетаются эти стихи друг с другом и один ли у них автор, в обоих случаях слово «рефаимы» здесь выступает в параллели со словом «мертвецы».

Мертвые не оживут; рефаимы не встанут,  
Ты [Бог] покарал, истребил их,  
уничтожил всякую память о них.

מתים בלִי־חַיִּי רִפְאִים בלִי־קָמוּ Isa. 26:14  
לְבוֹ פְלֹדֶת וּתְשׁוּמִידִם  
וּתְאַבֵּד פְּלִי־זְכָר לְמוֹ:

Оживут мертвецы Твои, восстанут  
мертвые тела!  
Проснитесь, радостно восклицайте,  
лежащие в прахе!  
Роса Твоя – роса светил!  
Земля отпускает рефаимов.

יְחַיֵּוּ מַתֵּי־דָבָרְךָ יְקוּמוּ Isa. 26:19  
הַקְּיִצוּ וְרַנְּנוּ שִׂכְנֵי עֶפְרָיִם  
כִּי טַל אֹרֶחַ טִלְפָּה  
וְאַרְצְךָ רִפְאִים תִּפְּלֵל: ס

Схожий параллелизм мы можем видеть в книгах Иова и Псалмов.

[Перед Ним (Богом)] трепещут рефаимы  
внизу,  
Воды и их обитатели,  
Обнажен перед Ним Шеол,  
Аваддон ничем не прикрыт.

הַרִפְאִים יְחֹלְלוּ מִתַּחַת Job 26:5  
מַיִם וְשִׁכְנֵיהֶם:  
עָרוֹם שְׂאוֹל נִגְדָה  
וְאַיִן כְּסוּת לְאַבְדּוֹן:

Разве будешь Ты над мертвыми творить  
чудеса?  
Встанут ли рефаимы, чтобы прославить  
Тебя?

הֲלֹמְתִים תַּעֲשֶׂה־פְּלָא Ps. 87/88:11  
אִם־רִפְאִים יְקוּמוּ יוֹדוּךָ סְלָה:

В книге Притч (21:16) оказаться в мире рефаимов значит оказаться в мире мертвых. Такая судьба ждет нечестивцев.

Человек, который сбился с пути познания,  
упокоится в собрании рефаимов

אָדָם תּוֹעֵה מִדֶּרֶךְ הַשְּׂפָלָה Prov. 21:16  
בְּקִבְלֵי רִפְאִים יָנוּחַ:

Дом распутной женщины – прямой путь в Шеол, к рефаимам,  
которые притаились рядом с ней.

Ее [распутной женщины] дом – дорога к смерти,  
ее пути ведут к рефаимам.

כִּי שְׂנֵאָה אֶל־מִנּוֹת בֵּיתָהּ Prov. 2:18  
וְאֶל־רִפְאִים מִעֲגֻלְתֶּיהָ:

Они [неразумные] не знают, что там  
[рядом с распутной женщиной] рефаимы,  
что ее гости – в глубине Шеола.

וְלֹא־יָדְעוּ כִּי־רִפְאִים שָׁם Prov. 9:18  
בְּעַמְקֵי שְׂאוֹל קְרָאִיהֶם: פ

Современные исследователи предполагают, что оба типа употребления слова «рефаим» в еврейской Библии восходят к одному изначальному узусу: рефаимы как «герои древности». От них остались, с одной стороны, псевдоисторические легенды, с другой стороны – такой образ царства мертвых, в котором они занимают некое особое место, являются, так сказать, «важнейшими представителями усопших».

В пользу такого понимания происхождения и истории слова «рефаим» свидетельствуют упоминания героев-рефаимов (Rḫum) в угаритских текстах: KTU 1.20–22 («О рефаимах»); KTU 1.6, VI, 45–53 («Эпос о Баале»); KTU 1.15, III, 2–15 («Эпос о Кирте»); KTU 1.161 («Плач по царю Никмадду»); KTU 1.108 («Гимн в честь Rḫu, царя вечности»). Это герои, воители, они пируют и общаются с богами. К ним возводят свой род угаритские цари.

Литература по рефаимам в угаритском эпосе огромна (см., например, недавнюю монографию Йогева [Yogev 2021], где рассматривается не только угаритский, но также древнееврейский, финикийский и пунический материал, с критическим анализом более ранних работ). Однако по многим важнейшим вопросам консенсуса до сих пор нет. В частности, неубедительной выглядит попытка Йогева доказать, что в угаритских текстах слова Rḫu / Rḫum могли применятся к живым царям или воителям [Yogev 2021, напр. 56, 69, 84].

Семантическое развитие слова «рефаимы» в языках древнего Ханаана – от «героев древности» к «важнейшим представителям усопших» и далее просто к «усопшим» – удивительно напоминает историю греческого слова ἥρωες ‘герои’. Словарь Лидделла-Скотта-Джонса выделяет у греческого слова ἥρωες такие значения: (1) герои эпоса, в частности, гомеровского; (2) согласно Гесиоду – поколение, промежуточное между людьми медного и железного веков, герои мифов фиванского и троянского циклов; (3) герои, которым отпращивается религиозный культ (полубоги, локальные божества, герои древности, такие как Геракл или Сизиф). Эти значения близки друг к другу и объединяются в одну группу (I). Отдельно, с пометкой «позднее» (“later”) и подчеркивая особую частность такого употребления для надписей, словарь выделяет другую группу значений (II) – «усопшие». Особенно обращает на себя внимание (ср. ниже про рефаимов в неопунической надписи!) употребление выражения θεοῖς ἥρωσι в качестве греческой параллели к *Dis Manibus*

в греко-латинской двуязычной эпитафии [LSJ sub voce]. Ср. краткое замечание Де Мора [De Moor 1976, 336] о том, что поразительной параллелью к угаритскому представлению о R<sup>u</sup>m может служить греческий культ героев.

Спустя несколько столетий после падения Угарита (примерно в то время, когда стал складываться корпус текстов еврейской Библии) рефаимы упоминаются в двух финикийских надписях, на саркофагах сидонских царей Табнита и его сына Эшмуназара (КАИ 13, 14; первая половина V в. до н. э.). Контексты упоминаний идентичны, это проклятия в адрес того, кто осмелится осквернить гробницу: да не будет у такого человека потомства и да не удостоится он «упокоения с рефаимами» (*mškb 't rp'm*). Очевидно, «упокоение с рефаимами» – это достойное погребение и достойное посмертие. Как и в случае библейских упоминаний (группа II), неясно, все ли достойно погребенные умершие являются «рефаимами» или речь идет только о какой-то особо значимой группе мертвых (царях, героях).

Последнее из дошедших до нас упоминаний рефаимов – надпись на неопуническом мавзолее из Эль Амруни (Тунис), который датируется ориентировочно первой половиной II в. н. э. [Ferchiou 1989, с фотографиями надписей]. Упокоившийся в этом мавзолее Q. Apuleus Maxssimus Rideus открывает свою латинскую эпитафию стандартной латинской формулой *Dis Manibus* – «богам-манам» (духам предков). Неопуническая эпитафия, дублирующая латинскую, начинается так: *l'lnm] 'r'p'm* – «богам-рефаимам» (КАИ 117). Стоит вспомнить упомянутое выше употребление выражения θεοῖς ἥρωσι в качестве греческой параллели к *Dis Manibus* в греко-латинской двуязычной эпитафии.

Упоминания разбросаны во времени – Угарит XIV в. до н. э., еврейская Библия, Сидон V в. до н. э., неопунический мавзолей начала н. э. Меняется и значение – от «героев древности» к «усопшим». Но эти разбросанные упоминания свидетельствуют о стойкой более чем полуторатысячелетней традиции, обнимавшей собой важнейшие культуры северо-западного семитского мира.

Поскольку рефаимы – это «герои древности», но при этом не-еврейские, то не удивительно, что предания о них в библейских нарративах приобретают негативный характер: это «чужие» богатыри, представители тех племен, которых евреи когда-то должны были истребить при завоевании земли обетованной. Они были страш-

ны, как и другие богатыри чуждых племен, например великаны-анакиды (אֲנָקִים, אֲנָקִים), но Бог отдал их земли сынам Израиля.

Интересно, что финикийские надписи и библейская книга Притч относятся к перспективе оказаться вместе с рефаимами диаметрально противоположным образом. Для финикийских надписей одно из самых страшных проклятий – не удостоиться «упокоения с рефаимами». Для книги Притч, напротив, «упокоиться в собрании рефаимов» – это страшная угроза. Может быть, дело в том, что библейские авторы испытывали отвращение к этому мифологическому концепту (“the opposite and negative approach of the Biblical scribes towards this concept of myth” [Yogev 2021, 108–109])? На наш взгляд, существует и более простое объяснение: уж если тебе суждено упокоиться, то лучше упокоиться достойным образом (перспектива финикийских надгробных надписей); но если ты пока еще жив, то лучше тебе вообще избегать таких ситуаций, которые грозят упокоением (перспектива нравоучений книги Притч). Библейская поэзия употребляет слово «рефаимы» в параллели со словом «мертвецы»; ниоткуда не следует, что то место царства мертвых, где обитают рефаимы, хуже других его мест.

Демонология и ангелология развиваются в еврейской религиозной традиции относительно поздно – в позднеперсидский и эллинистический периоды. Общепризнано, что большое влияние на становление еврейской ангелологии и демонологии оказывали соседние культуры. Однако местные представления, включая еврейский фольклор, народную магию и т.п., также, несомненно, вливались в этот синтез. Имена демонов могли заимствоваться; так, демон, убивавший женихов Сарры, зовется Асмодей (Ἀσμοδαῖος, Ἀσμοδαύς), как предполагается от персидского \**aēšma-daēva* ‘демон гнева’ (DDD sub voce *Asmodeus*). Однако важно, что имена ангелов никак не связаны с персидской или какой-то другой «соседней» ангелологией: еврейская традиция создавала эти имена заново, из подручного материала.

В случае имени Рафаил ангельское имя связано игрой слов сразу с двумя наборами ассоциаций. Один набор порожден созвучием имени Рафаил с глаголом *rāfā* ‘исцелять’. Другой связывает его с миром мертвецов (*rāfā’īm*; *rp’um*). Эти два набора ассоциаций наличествуют уже в древнейших памятниках, упоминающих Рафаила, т.е. и в Первой книге Еноха, и в книге Товита.

## Литература

- ATU – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. 3 vols. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004. 1190 p.
- DDD – Dictionary of Deities and Demons in the Bible. 2<sup>nd</sup> ed. / eds. K. van Der Toorn, B. Becking; P.W. van der Horst. Leiden / Boston / Köln: Brill, 1999. 1000 p.
- De Moor 1976 – *De Moor J. C.* Rapi'uma – Rephaim // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1976. № 3. S. 323–345.
- Deselaers 1982 – *Deselaers P.* Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. Freiburg, Switzerland: Universitätsverlag; Göttingen, Germany: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. 534 S.
- Ferchiou 1989 – *Ferchiou N.* Le Mausolée de Q. Apuleus Maxssimus à El Amrouni // Papers of the British School at Rome. 1989. Vol. 57. P. 47–76.
- Fitzmyer 2003 – *Fitzmyer J. A.* Tobit (Commentaries on Early Jewish Literature). Berlin; NY: Walter de Gruyter, 2003. 374 p.
- Gerould 1908 – *Gerould G. H.* Grateful dead: the history of a folk story. London: David Nutt, 1908. 177 p.
- KAI – Kanaanäische und aramäische Inschriften. 5<sup>th</sup> ed. / eds. H. Donner, W. Röllig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. xviii + 79 S.
- Köhler 1858 – *Köhler R.* Die dankbaren Todten und der gute Gerhard // Germania. 1858. № 3. S. 199–209.
- KTU – Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten. The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places. 3<sup>rd</sup> ed. / ed. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín. Münster: Ugarit-Verlag, 2013. 782 S. (Alter Orient und Altes Testament. Bd 360/1).
- Liljeblad 1927 – *Liljeblad S.* Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern. Lund: Lindstedts, 1927. 265 S.
- LSJ – A Greek-English lexicon compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Rev. and augm. throughout by Sir H. S. Jones. Oxford: Clarendon Press; NY: Oxford University Press, 1996. 2448 p.
- Nickelsburg 2001 – *Nickelsburg G. W. E.* 1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2001. 616 p.
- Simrock 1856 – *Simrock K. J.* Der gute Gerhard und die dankbaren Todten: Ein Beitrag zur deutschen Mythologie und Sagenkunde. Bonn: Marcus, 1856. 180 S.
- Yogev 2021 – *Yogev J.* The Rephaim: Sons of the Gods. Leiden: Brill, 2021. 216 p.

## The Plot of the Book of Tobit: At the Boundary Between the World of the Dead and the World of the Living

### Mikhail Seleznev

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera),  
Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russia  
HSE University, Moscow, Russia  
DSc, Professor, Senior Research Fellow

ORCID: 0000-0002-0536-6381

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera),  
Russian Academy of Sciences  
Universitetskaya Naberezhnaya, 3  
Saint-Petersburg, 199034, Russian  
Institute for Oriental and Classical Studies, Faculty of Humanities, HSE University  
Myasnitskaya str., 20  
Moscow, 101000, Russia  
Tel.: +7 (903) 170-76-49  
E-mail: mgseleznev@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.5

The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 21-18-00232 (“Motifs and Plots of Ancient Eastern Texts in Comparative-Historical Perspective”).

**Abstract.** The article considers the connection of the Book of Tobit with “stray” folklore and mythological plots, such as, in particular, the “story of the grateful dead man”. Many variants of this story, widely represented in the folklore of Europe and Asia, are known. They are attested much later than the biblical book of Tobit. But in our paper we show that, despite this, the motifs present in the folklore stories are primary in relation to the biblical book, and not derived from it, as some researchers believed. The Book of Tobit is imbued with a specifically Jewish and biblical flavor. Its plot, in comparison with folklore parallels, is greatly influenced by the biblical stories of Abraham seeking a wife for Isaac and Jacob wandering to Paddan-Aram in search of a wife. It is inconceivable that the book of Tobit could have formed the basis of numerous tales and legends completely devoid of any traces of these biblical references and biblical coloring.

The comparison of the Book of Tobit with the folkloric motif of the “grateful dead” makes us think about the extent to which the action of the Book of Tobit – as perhaps of no other biblical book! – takes place on the boundary between the



world of the living and the world of the dead. This, in turn, allows us to look more closely at a number of other parallels between the book of Tobit and some other ancient Eastern (biblical and extra-biblical) texts.

**Keywords:** *Book of Tobit, folklore, “grateful dead”*

**Reference for citation:** Seleznev, M. G., 2024, Siuzhet knigi Tovita: na granitse mira mertvykh i mira zhivyykh [The Plot of the Book of Tobit: At the Boundary Between the World of the Dead and the World of the Living]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 57–73. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.5

## References

- De Moor, J. C., 1976, Rapi'uma – Rephaim. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 3, 323–345.
- Deselaers, P., 1982, *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie*. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Deutschland, Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht, 534.
- Ferchiou, N., 1989, Le Mausolée de Q. Apuleus Maxssimus à El Amrouni. *Papers of the British School at Rome*, 57, 47–76.
- Fitzmyer, J. A., 2003, *Tobit (Commentaries on Early Jewish Literature)*. Berlin / New York, Walter de Gruyter, 374.
- Liljeblad, S., 1927, *Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern*. Lund, Lindstedts, 265.
- Nickelsburg, G. W. E., 2001, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*. Minneapolis, MN, Augsburg Fortress, 616.
- Yogev, J., 2021, *The Rephaim: Sons of the Gods*. Leiden, Brill, 216.

# Границы вокруг святости в Иерусалиме: Акелдама в поздней античности и раннем Средневековье

**Лидия Сергеевна Чаковская**

Государственный институт искусствознания, Москва, Россия  
Кандидат философских наук, старший научный сотрудник

ORCID: 0000-0002-3522-8385

Сектор Классического искусства Запада  
Государственного института искусствознания  
125375, Россия, Москва, Козицкий пер., 5  
Тел.: +7 (495) 694-03-71  
E-mail: chakovskaya@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.6

**Аннотация.** Статья посвящена Акелдаме, местности, связанной с предательством Иуды. Недавние археологические изыскания в этой части Иерусалима позволяют по-новому реконструировать логику возникновения святого места. Обширная долина Геенны под Сионским холмом, сначала место погребений периода Первого Храма, а затем проклятое место жертвоприношений Ваалу, к I в. н. э. становится частью иерусалимского некрополя. Когда в IV в. император Константин начинает свой проект христианизации Иерусалима и Святой Земли, Геенская долина оказывается не связанной ни с каким библейским или евангельским событием, на основе которого ее было бы легко превратить в святыню. Напротив, и жертвы Ваалу, и самоубийство Иуды делают Геенну непростым местом для поклонения паломников. Тем не менее она концептуализируется, как предполагается в исследовании, как оскверненная святая земля, нуждающаяся в искуплении. Присутствие в южной части долины величественных гробниц знати и священства Второго Храма (так называемые Акелдамские гробницы) облегчает выбор места, в котором можно наглядно представить иерусалимскую знать, отвергнувшую Мессию. В статье исследуется логика возникновения святого места и механизм культурной памяти, которая очерчивает границы территории, чтобы затем насытить ее смыслами.

**Ключевые слова:** *Акелдама, Геенна, гробницы священников Иерусалимского Храма, Иуда Искариот, паломничество, Онуфрий Великий*

**Ссылка для цитирования:** Чаковская Л. С. Границы вокруг святости в Иерусалиме: Акелдама в поздней античности и раннем средневековье // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 74–110. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.6

Акелдама – «земля горшечников» и «село крови», находящееся на южном склоне долины Гехинном (Енномова долина, Геенна) в Иерусалиме. Превращение Акелдамы в святое место позволяет подробно изучить механизм появления освященного места и его границ в Иерусалиме IV–VI вв.

Долина Гехинном (далее Геенна) – обширная долина под Сионским холмом, единственное возвышение которой – это холм (Ketef Hinnom), лежащий прямо на водоразделе Иудейской горной гряды, по которой проходила с севера на юг дорога между Бершебой, Хевроном и Шхемом, встречающаяся с долиной Кидрон. Для прибывающих с юга в город путешественников долина Геенны была единственным местом, откуда можно было свернуть с главной дороги, чтобы попасть в Город Давида. Фактически Геенский холм позволял полностью контролировать южный подход к городу и существенную часть западного окружения города [Barkay 2000, 86]. Неудивительно, что контроль над Геенским холмом позволил Помпею войти в Иерусалим, а Титу отрезать Иерусалим от дорог для осады [Иудейская война, V, 12:2].

Долина Геенны издавна служила местом погребений. Согласно библейским свидетельствам, тут находилось древнее ханаанское святилище, посвященное Молоху, которое продолжало использоваться нечестивыми иудейскими царями (4 Цар 16:33, 21:6). «Тофет» – языческое святилище в Геенне сделал ее проклятым местом для великих пророков Исайи (66:24), Иеремии (7:31–32; 19:5–6, 11; 32:35) и Иезкииля (16:20–21; 20:25–26, 30–31; 23:36–39). Евангелия, упомянув Геенну 11 раз, говорят о ней как о месте посмертных мучений.

Название Акелдама – «земля крови» – евангельское, а не ветхозаветное. Однако использовать предание об Акелдаме и «земле горшечника» в качестве исторического свидетельства, как делают это энциклопедические словари, сложно, поскольку евангельский

текст конструирует топографию Иерусалима, подчиняя повествование определенной задаче. Мы можем проследить, как это происходит.

Итак, название Акелдама появляется в Деяниях апостолов в ретроспекции первой главы, рассказывающей о самоубийстве Иуды:

...но приобрел землю несправедною мздою, и, когда низринулся, расселось чрево его, и выпали все внутренности его; сделалось известно всем жителям Иерусалима, так что земля та на отечественном их наречии названа Акелдама, то есть «земля крови» (Деян 1:18–19).

Деяния апостолов предлагают греческую кальку с арамейского со звучным именем, которое легко приложить к топографии города. Слова апостола Петра подразумевают, что это земля, оскверненная самоубийством Иуды, поэтому она стоила так дешево. Латинский перевод Евангелия – Вульгата добавляет прямо в текст Матфея глоссу, опирающуюся на вышеприведенное место из Деяний о том, что поле называется Акелдамой, то есть полем крови. Это дальнейшее развитие евангельского обширного повествования об Иуде и сделке, связанной с покупкой земли:

Тогда Иуда, предавший Его, увидев, что Он осужден, и, раскаявшись, возвратил тридцать сребреников первосвященникам и старейшинам, говоря: согрешил я, предав кровь невинную. Они же сказали ему: что нам до того? смотри сам. И, бросив сребреники в храме, он вышел, пошел и удавился. Первосвященники, взяв сребреники, сказали: непозволительно положить их в сокровищницу церковную, потому что это цена крови. Сделав же совещание, купили на них **землю горшечника**, для погребения странников; посею и называется земля та «землею крови» до сего дня (Мф 27:3–9).

Евангелист Матфей, чье повествование постоянно сопоставляет события с пророчествами, предлагает дополнительный смысл, и «цена крови» начинает относиться не к Иуде, а к Христу. Таким образом, Матфей сразу же показывает, какие пророчества сбылись в этом действии:

Тогда сбылось реченное через пророка Иеремию, который говорит: «и взяли тридцать сребреников, цену Оцененного, Которого оценили сыны Израиля, и дали их за землю горшечника, как сказал мне Господь (Мф 27:9–10).

Евангелист Матфей объединяет два пророчества (Иеремии и Захарии) для того, чтобы соединить землю гнева Господня с продажей Мессии. Пророчество Захарии говорит о цене Мессии, но не о земле, почему при переводе Семидесяти толковников «для горшечника» заменено на «в горнило», которое служит метафорой Храма:

И скажу им: если угодно вам, то дайте Мне плату Мою; если же нет, – не давайте; и они отвесят в уплату Мне тридцать сребреников. И сказал мне Господь: брось их в церковное хранилище, – высокая цена, в какую они оценили Меня! И взял Я тридцать сребреников и бросил их в дом Господень для горшечника (Зах 11:12–13).

Пророчество Иеремии очень конкретно в своем описании места, которое будет свидетельствовать о бедствии:

Так сказал Господь: пойди и купи глиняный кувшин у горшечника; и возьми с собою старейших из народа и из старейшин священнических, и выйди в долину сыновей Енномовых, которая у ворот Харшиф, и провозгласи там слова, которые скажу тебе, и скажи: слушайте слово Господне, цари Иудейские и жители Иерусалима! так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: вот, Я наведу бедствие на место сие, о котором кто услышит, у того зазвенит в ушах (Иер 19:1–3).

Разрушение и поругание города у пророка – это результат поклонения Ваалу, о котором свидетельствует Геенская долина, где оно происходило: «когда место сие не будет более называться Тофетом или долиною сыновей Енномовых, но долиною убиения» (Иер 19:6). Пророчество Исаяи завершится видением этой земли, где горит огонь и лежат трупы отступников:

И будут выходить и увидят трупы людей, отступивших от Меня: ибо червь их не умрет, и огонь их не угаснет; и будут они мерзостью для всякой плоти (Ис 66:24).

Так долина сыновей Енномовых превратилась в страшную огненную геенну посмертного воздаяния. Евангелист Матфей пишет Евангелие в момент второго разрушения Иерусалима, то есть когда на глазах жителей Иерусалима пророчество сбывается. Богоизбранный народ с точки зрения евангелиста вновь обратился к ложным богам, а не к посланному Мессии. И именно долина Геенская снова должна засвидетельствовать это, как когда-то перед Вавилонским пленом. Евангелист Матфей конструирует Акелдаму как иерусалимское поле, предлагая и легенду места. Когда-то цари Иуды отказались здесь от Бога и предпочли Ваала, теперь их наследники – первосвященники и Иуда Искариот отвергли Мессию. По логике иерусалимского мифа Иуда пошел и повесился именно там, где куплена земля для погребения странников, которая в свою очередь полна нечистоты от поклонения Ваалу. Акелдама позволяет увидеть в Евангелии тот пласт исторического материала, в котором деяния и служение Иисуса связаны с «историей, политикой, ожиданиями и судьбой еврейской нации», что когда-то составляло «передний край евангельского послания» [Caird 1965, 5–6]. Необходимо, чтобы евангельский текст можно было «проверить на местности» и убедиться, что это действительно то самое место, где пророчество сбылось.

В IV в. блаженный Иероним Стридонский приезжает на Святую Землю и составляет корпус толкований на Священное Писание, в которых старается объединить текстологию с путеводителем для прибывающих паломников. В толковании на пророка Иеремию он подчеркивает положение земли горшечников у Горшечных ворот:

Нет никакого сомнения, что в храме Божиим или в капище, бывшем в долине сына Еннома, они поставили идола Ваала, – в долине, где была и роща Ваала и жертвенник его, на котором они западали и сожигали сыновей своих [Иероним Стридонский 6, кн. 5, XIX: 4–5].

На этом самом месте, по словам пророка Иеремии, произошло осуждение совета Иуды:

...уничтожу совет Иуды и Иерусалима на месте сем, и сразу их мечом пред лицом врагов их и рукою ищущих

души их, и отдам трупы их в пищу птицам небесным и зверям земным (Иер 19:7).

Иуда Иудеи (то есть колено Иудово) превращается в Иуду-предателя, а Иерусалим в исторической перспективе евангельских текстов снова завоеван, и его жители снова ждут чудесного спасения. Когда-то совет Иуды и Иерусалима отошли от Бога, теперь у евангельского Иуды общее коммерческое мероприятие с начальниками иудейскими. Первосвященники иерусалимского Храма, покупая землю для кладбища, действуют тут как представители Иуды. Именно так понимает это Иероним Стридонский в толковании на Евангелие от Матфея:

Но если согрешил он, предавший кровь праведную, то насколько больше согрешили иудеи, которые купили кровь праведную и, принеся плату, побудили ученика к предательству? [Иероним Стридонский 16, XXVII].

Долина убиения, обширная долина периода Первого Храма, превратилась в *землю крови* – место сузилось (границы проведены) и стало удобным для освоения паломниками в начале IV в., когда складываются основные святые места города.

Итак, мы остановились на том, как в письменных источниках рождается образ Акелдамы: это кладбище – земля в Геенне, место нечистое, но принявшее в себя невинных, принесенных в жертву, и оскверненное идолопоклонством. Тут же будут лежать непогребенные жители во время разрушения Иерусалима в годы Иудейской войны, и тут же будет пространство для чужих (земля для погребения странников). Это земля, купленная первосвященниками Иуды за невинную кровь Христа (цена крови) и принявшая в себя повесившегося Иуду Искариота. Таким образом, Акелдама – образ оскверненной земли, балансирующий между нечистотой и святостью. Она часть истории святого города и свидетельствует о драме отвержения Мессии избранным народом.

Вплоть до времени Елены и Константина христиане с большой осторожностью относились к материальности святых мест. Все изменилось после 325 г. н. э., когда Константин провозгласил план превращения Иерусалима в святой город Римской империи

[Telfer 1957, 697]. Вместе с библейскими книгами христиане осмыслили и особенности земли Ханаана – земли, обещанной потомкам Авраама.

Земля и наследование земли – вопрос острой полемики между евреями и христианами талмудической эпохи. Уже евангелист Матфей проводит параллель между наследованием земли кроткими в заповеди блаженств (Мф 5:5) и наследованием земли, обещанным Аврааму (Быт 15:7) [Wilken 1992, 48]. Когда и как произойдет наследование земли? А. Ковельман исследовал загадочное место трактата Мишны «Санхедрин», в котором идет речь о доле в будущем веке:

У всех израильтян есть доля в будущем мире, ибо сказано: «И народ твой – все праведники, навеки унаследуют землю, отрасль насаждения Моего, дело рук Моих для прославления (Ис 60:21)» (Санхедрин 10:1).

А. Ковельман отметил, что раввинистическая мысль о будущем веке пространственная (в отличие от библейского временного *олама*), а потому «будущий мир подобен Ханаану, его наследуют и делят на доли» [Ковельман 2008, 17]. Раввинистическая мысль находится под мощным влиянием античной философии. В размышлениях о доле в будущем веке произошло переосмысление стоического представления о бесконечно творимых мирах: миры будущего получили пространственное измерение. Ярким воплощением этого в Иерусалиме стала долина Гехинном, в которой появится и христианское святое место; об этом сообщается в сборнике мидрашей «Берешит Рабба» (6:6):

Р. Яннай и р. Шимон б. Лакиш говорят: Геенна – не что иное, как день, сжигающий грешников. И где доказательство этому? [Ибо вот приходит день как пылающая печь, и все грешники и творящие злое станут как солома], и день проходящий сожжет их (Малахия 3:19). А наставники наши говорят: [Действительно] существует Геенна, ибо сказано: «Огонь Его на Сионе и печь в Иерусалиме» (Исайя 31:9). Р. Йехуда б. Илай говорит: Не день и не Геенна это, а огонь, выходящий из тел грешников и сжигающий их. И где доказательство этому? Написано: «Беременны вы сеном, разроди-



тесь соломою; дыхание ваше – огонь, который пожрет вас» (Там же, 33:11) [цит. по: Ковельман 2008, 18].

Огонь стойков превратился в огонь, горящий в иерусалимской долине Гехинном.

Под мощным напором греческой философии и римской политики все преобразуется в универсальный мир, или «этот» и «будущий». Но за будущим миром <...> просвечивает Ханаан, за всемирным пожаром – долина сынов Енномовых, огонь на Сионе и печь в Иерусалиме [Ковельман 2008, 18].

С Геенной произошла «характерная история перехода от топографического к универсальному» [Ковельман 2008, 18], которое можно увидеть и у пророка Исаяи (видение Геенны в последней главе явно выходит за пределы локальной конкретики). Как *универсальное* иерусалимская Геенна принимает Иуду Искарюота и священников Иуды, которым нет доли в будущем веке (раннехристианская мысль, начиная с апостола Павла, не переставала размышлять об участии евреев, не принявших Мессию в будущем наследовании), пока к IV в. она снова не становится *топографическим* в специально очерченном, ограниченном для этого месте Акелдамы. Топоним становится символом, проходя этапы, которые С. Бабкина показала на примере иерусалимской горы Сион (название Сион применялось в течение истории к трем различным локациям).

...Сначала слово существует как мифологизированный топоним, потом становится метафорой, затем овеществляется, становясь топонимом, и через это овеществление снова оживает, превращаясь в символ, соединяющий несколько реальностей и вводящий человека в символическую систему, его породившую [Бабкина 2023, 24].

Акелдама стала местом для идеального приложения и трансформации еврейской «легенды об искупающей земле», на которую метафорически была пролита кровь. Об особом характере земли Израиля и ее свойствах, которые сохраняются и переживаются и по сей день, рассуждал рав Адин Штайнзальц.

В Торе есть такое понятие: Земля Израилева исторгает, а точнее выблевывает того, кто ей не подходит. Прямо таким физиологическим словом пользуется Тора <...> Сказано (Лев 18:27–28): «Все эти мерзости делали люди этой Земли... и она выблевала народы, бывшие здесь прежде вас». Это представление касается не только целых народов, но и отдельных людей [Штайнзальц 2001].

Представление о земле, которая принимает, освящает или отвергает, нашло яркое художественное воплощение в новелле Шмуэля Агнона «Прах Земли Израиля» (1937). Земля играет активную роль, участвуя в жизни героя.

Пока жив был отец ваш, ждала его Земля эта, а как приблизился его смертный час и не взошел на нее, послала ему горстку своего праха [Агنون 2004, 93].

Трактат Ктубот уподобляет похороненного в Земле Израиля похороненному под жертвенником Храма (Ктубот 111а), а Шульхан Арух, кодекс еврейских законов XVI в. рекомендует, если это возможно, под умершего и на него насыпать Землю Израиля, так как «искупит земля Его народ Его» [Шульхан Арух 199:1–2; цит. по: Мочалова 2008, 40]. Представление об искупающих свойствах земли чрезвычайно актуализируется после подавления восстания Бар-Кохбы, когда само существование евреев на Святой Земле оказалось под угрозой [Gafni 1981, 100]. Тогда евреи диаспоры начинают прикладывать огромные усилия, чтобы быть похороненными в некрополе Бет-Шеарим в Галилее и в других местах Святой Земли.

Зададимся вопросом, по какому принципу было выбрано место для Акелдамы в обширной геенской долине? Как известно, изгнание евреев из города после 70 г., расквартирование Десятого легиона, подавление восстания Бар-Кохбы в 132–135 гг., переименование города в Элию Капитолину приводят к тому, что память о местах тех или иных событиях утрачивается (тем более что к этому были приложены специальные усилия императора Адриана, как об этом свидетельствуют и Евсевий Кесарийский [Жизнь Константина, III:26], и Иероним Стридонский [Иероним Стридонский 2: 195].

Небольшая оставшаяся еврейская и христианская общины живут за пределами городских ворот на Сионском холме [Бордосский путник 1882, 28], откуда как раз и видна юго-западная часть долины Геенны, Катэф Хином, где сейчас располагается шотландская церковь св. Андрея и относительно недавно были проведены раскопки [Barkay 2000, 91]. При раскопках были найдены монеты римских прокураторов Копония, Валерия Гратуса и Понтия Пилата [Barkay 2000, 92], а также римские захоронения кремированных остатков в урнах, которые были помещены в еврейские гробницы I в. до н. э. – I в. н. э. Задолго до этого тут находилось кладбище периода Первого Храма [Barkay 2000, 93], что огромная редкость в иерусалимской археологии (были обнаружены сделавшие сенсацию серебряные свитки-амулеты со священническим благословением (Числ 24–26) – самый ранний из известных на сегодняшний день библейских текстов [Barkay 2000, 102–104]).

Но Акелдамой становится не римское кладбище, в котором, видимо, было забыто его предшествующее бытование, а другое кладбище в долине Геенны, и похоже, совсем не безродных странников, оказавшихся случайно в городе, а знати периода Второго Храма. Об этом свидетельствуют гробницы Акелдамы – еще одной части Иерусалимского некрополя, к которому относятся и гробницы Катэф Хиннома, и гробницы Кедрона и другие гробницы, окружающие город со всех сторон [Barkay, Kloner, Mazar 2000, 119].

Некрополь Акелдамы датируется периодом Второго Храма [Avni, Greenhut, Ilan 2000, 206] и включает в себя около 80 гробниц, некоторые из которых никогда после этого не использовались. Среди них есть уникальные, например так называемая Гробница погребальной пелены (гробница плащаницы), в которой сохранился фрагмент пелены и остатков волос умершего [Gibson 2009] – находка чрезвычайно редкая в иерусалимском климате [Matheson et al. 2009]. Во второй и третьей пещере этой гробницы сохранились погребальные оссуарии периода Второго Храма [Avni, Greenhut 1996] с надписями на еврейском и греческом языках [Ilan 1996]. Тут были похоронены две семьи, судя по всему, из прозелитов – семья Эроса (пещера 2, зал В) и семья Аристана (пещера 3, зал В). Семья Аристана происходила из Сирии [Ilan 1996, 66] и из прозелитов, как об этом свидетельствует надпись на оссуарии. Это редкое для периода Второго Храма имя упоминается в Мишне:

Аристон привез первые плоды из Апамеи и они приняли их от него, сказав: тот, кому принадлежит земля в Сирии подобен тому, кто владеет землей недалеко от Иерусалима (Мишна Хала 4:11).

Было высказано предположение, что эта могила действительно принадлежала человеку, упомянутому в Мишне [Пан 1991–1992, 150–154], и, следовательно, память об этом месте как месте погребения знатных паломников в Иерусалим продолжала сохраняться. Трудно не упомянуть также то, что еврейское имя Аристона было Иуда – надпись на оссуарии гласит «Аристон. Аристон из Апамеи, Иуда прозелит» [Пан 1996, 66].

Когда в IV в. император Константин начинает свой проект христианизации Иерусалима и Святой Земли («план Святая Земля», по определению У. Телфера [Telfer 1957]), и паломники свободно начинают путешествовать в Иерусалим, перед Иерусалимской церковью встает вопрос о воссоздании евангельских событий в пространстве города. В течение IV в. Кедронская долина – иерусалимский некрополь периода Второго Храма – очень быстро получает отождествление с Иосафатовой долиной суда (об этом свидетельствует Бордоский путник, составленный в 333 г. и Ономастикон Евсевия Кесарийского начала IV в.). Обширная Геенская долина, встречающаяся с Кедронской долиной под горой Сион, становится естественной антитезой святости последней. Она расположена не так далеко от Кедронской, в отличие от Кетеф Хиннома, и будет удобна для паломников, идущих к Силоамскому источнику.

Посмотрим на описания первых иерусалимских паломников. Бордоский путник не упоминает Акелдаму вовсе, Евсевий Кесарийский в «Ономастиконе библейских названий» и блаженный Иероним видят ее в разных местах, хотя Иероним, который переводит «Ономастикон» на латинский язык в 389–391 гг., уточняя труд Евсевия, составленный ок. 335 г., описывал правильно:

**Акелдама** (Ἀκελδαμά), село крови, в Евангелиях; оно и ныне показывается в Элии, к Северу от Сиона [Ономастикон, 59 (Евсевий Кесарийский)].

**Ахелдама** (Acheldama), поле крови, которое и ныне показывается в Эли, к Югу от горы Сиона [Ономастикон, 59 (Иероним Стридонский)].

Значит, ко времени Иеронима место в Геенской долине окончательно оформилось, в то время как во время Евсевия, который, по мнению ученых, составил свой текст до начала планомерных работ императором Константином [Попов 2019, 37], оно еще оставалось евангельским топосом, важным для христианских экзегетов в большей степени, чем для христианских паломников. Евсевий Кесарийский упоминал Акелдаму в «предместье Элии» вместе с купелью белильщика и Тофетом (места жертв Ваалу, за которые обличал царей иудейских пророк Иеремия) [Ономастикон, 508]. При переводе на латинский Иероним уточняет, что Тофет – это «место <...> возле купели белильщика и поля Акелдамах» [Ономастикон, 508]. Неточность Евсевия может быть связана с тем, что кладбище близ Кетеф Хиннома, которое использовалось римлянами во II в., возможно, виделось ему естественным преемником языческих культов и представлений [Barkay 2000, 91], потому он предложил поместить Акелдаму именно сюда. Блаженный Иероним более точен, поскольку пишет позже. Раскопки Кетеф Хиннома обнаружили, что над римским кладбищем в V–VII вв. была построена церковь очень больших размеров – 45 на 27 м [Barkay 2000, 89], которая была разрушена в VIII в.

Предпринятое недавно исследование гробниц Акелдамы как ничто другое демонстрирует логику создания святого места. Помимо гробницы Аристана среди некрополя Акелдамы есть несколько гробниц, которые представляют собой лучшие образцы иродианской архитектуры. Богато украшенные, они могли прекрасно иллюстрировать полемику Иисуса с фарисеями, в которой говорилось именно о гробницах (Мф 23:29–30; Лк 11:47–48). Одна из гробниц, особенно масштабная, представляет собой пещеру, из которой шли выдолбленные в камне ниши для погребения – кохим. Сегодня эта пещера – часть церкви в монастыре святого Онуфрия (монастырь был построен в 1882–1892 гг. на месте существовавшего в XIII в. храма или монастыря и затем заброшенного) и называется пещерой убежища апостолов. Начиная со Средних веков паломникам рассказывали, что в этой пещере прятались в страхе апостолы после взятия Христа под стражу в Гефсимании. В византийский период церковь в этом месте не засвидетельствована (о ней не упоминает ни паломница Эгерия (IV в.), ни Антонин из Пьяченцы (VI в.)). На высокий статус хозяина гробницы указывал вход в погребальную пещеру, оформленный дорическим портиком с триглифно-

метопным фризом, украшенным гроздьями винограда и розетками. Архитекторы гробниц Акелдамы черпали вдохновение из богатой резьбы фризов, украшающей Храмовую гору. Такая архитектурно-скульптурная аллюзия на Храм связывала хозяев гробницы со средоточием религиозной жизни Иерусалима и древней Иудеи [Peleg-Barkat 2016, 38–39; Ritmeyer 1994].

Вторая гробница также находится на территории монастыря святого Онуфрия, входной портик в нее представляет собой дистиль в антах – популярный способ оформления эллинистических гробниц Иерусалима. Величественные колонны, объединенные поновленными в византийский период невысокими арками, напоминают тройные ворота, ведущие на Храмовую гору. Это общая черта украшения как гробниц знатных жителей Иерусалима, так и украшений входа на Храмовую гору. Например, тройными воротами была оформлена южная стена Храма, хорошо видная из долины Геенны.

Однако самая великолепная гробница находится рядом со входом в монастырь и в настоящее время, как и две предыдущие, принадлежит этой обители. Монастырь долгое время сдавал гробницу местным жителям, которые использовали ее как загон для скота, поэтому за прошедшие с момента публикации Ритмейеров 20 лет состояние гробницы и ее декоративной резьбы существенно ухудшилось. Тройной портик входа в гробницу украшен резной конхой над центральным дверным проемом, ее остатки можно различить до сих пор. Вход вел в квадратный центральный зал гробницы, украшенный ложным куполом с каменной резьбой – розеткой с аканфовыми ветвями по углам. Подобные розетки – одна из ярких черт архитектуры Храма Ирода, встречающаяся, например, на Двойных воротах, ведущих на Храмовую гору [Peleg-Barkat 2017, 121–169]. Самая богато украшенная гробница Акелдамы не только была вдохновлена Храмом, но и продолжала зрительно напоминать Храмовую гору даже тогда, когда сам Храм был уже в руинах. Кому могла принадлежать эта гробница? Сопоставление ее местоположения с текстом «Иудейской войны» Иосифа Флавия позволяет предположить, что хозяин гробницы Акелдамы – первосвященник Анна (Анан), хотя доподлинно утверждать это невозможно [Peleg-Barkat 2016, 39; Ritmeyer 1994]. О местонахождении гробницы сообщает Иосиф Флавий. Строя оборонительную стену, римляне ведут ее

к западу в долину того же источника (Силоама), затем стена подымалась по направлению к усыпальнице первосвященника Анана и, обняв гору, на которой некогда располагался лагерь Помпей, обратилась к северу [Иудейская война, V, 12:2].

Про личность первосвященника Анана и его семью Иосиф Флавий сообщает в своих «Древностях». Во-первых, Флавий сообщает о династии первосвященников, нескольких из которых звали Анна (Анан):

Анан старший, был очень счастлив: у него было пять сыновей, которые все стали первосвященниками после того, как он сам очень продолжительное время занимал это почетное место [Древности, XX, 9:1].

Это свидетельство согласуется с характером гробницы, которые чаще всего в период Второго Храма представляли собой семейные склепы.

Во-вторых, первосвященник и его семья имели непосредственное отношение не только к судьбам иерусалимской христианской общины доконстантиновой эпохи, но и к суду над Иисусом (Ин 18:13–24) и допросам апостолов (Деян 4:6):

Анан же младший, о назначении которого мы только что упомянули, имел крутой и весьма беспокойный характер; он принадлежал к партии саддукеев, которые, как мы уже говорили, отличались в судах особенною жестокостью. Будучи таким человеком, Анан полагал, что вследствие смерти Феста и неприбытия пока еще Альбина наступил удобный момент (для удовлетворения своей суровости). Поэтому он собрал синедрион и представил ему Иакова, брата Иисуса, именуемого Христом, равно как нескольких других лиц, обвинил их в нарушении законов и приговорил к побитию камнями [Древности, XX, 9:1].

Итак, Акелдама, как можно предположить, – не кладбище странников, а гробница первосвященника или священников, память о которой сохранялась в иерусалимской общине. Сохранение

памяти о вождях народа, сделавших неправильный выбор, было важным не только в иудео-христианской среде, но и в еврейской (Псахим 57А). «Бордосский путник» свидетельствует о том, что на Сионе показывали «дом Каиафы», рядом с которой находилась и колонна бичевания. На странное противоречие между землей бедняков и отверженных и династией первосвященников обращалось внимание в статье Ритмейеров и в обзорных научно-популярных текстах, создаваемых для многочисленных туристов и просвещенных паломников. Однако это противоречие исчезает, если принять во внимание логику символизации, действующую в Иерусалиме. Место легендарной нечистоты для христиан, только недавно отделившихся от еврейской общины, «овеществляется» в гробнице первосвященника, просматриваемой с горы Сион, где обнаруживается дом Анны и Каиафы (это прекрасно видно на фотографии, сделанной до 1892 г. при строительстве монастыря св. Онуфрия в Акелдаме) [Re'em 2018]. Иоанн Златоуст, комментируя Евангелие от Матфея, сравнивает роскошные гробницы с тропеумами:

...строили гробницы, воздвигая великолепные здания, как бы трофеи, и тем показывали, что они поставляли для себя славу в преступлении отцов своих [Иоанн Златоуст, 74].

Предатель Христа – это всего лишь частный случай общего предательства Мессии избранным народом. Топоним проклятой земли обрастает новыми символическими смыслами и ждет зримого события, чтобы превратиться в землю святости и начать аккумулировать новые легендарные смыслы.

Такое действие совершают не интеллектуалы, а палестинские монахи – родоначальники монашества Иудейской пустыни, преемники египетских отшельников. Именно они практически осуществляют превращение земли в Святую Землю. Иероним Стридонский начал жизнеописание палестинских монахов, затем продолженное Кириллом Скифопольским. Собранные жизнеописания показывают историю монашества в Палестине как новую колонизацию, подобную библейской. Монахи подобны Аврааму и Иисусу Навину. Как сказал авва Сисой, последователь Антония Великого, проживший в пустыне 72 года: «Я читаю Новый Завет и



не забываю Ветхого» [Достопамятные сказания, 23, 29]. В Палестине освоенная первыми поколениями монахов земля раскрывает свое библейское прошлое. В пустыне можно напрямую общаться с Моисеем: авве Антонию Моисей разъясняет непонятные места из книги Левит [Достопамятные сказания, 26], неграмотным дает знание Библии без учения. Монах случайно оказывается в пещере, в которой до этого молился Иоанн Предтеча, который сам рассказывает это. Или как благодаря подвигу чудесным образом в Иудейской пустыне появляется источник воды, как меняется характер диких животных из-за присутствия святого человека, ну и главное: как монахи выходят один на один на сражение с дьяволом.

В IV в. в гробницах Кедронской долины селятся первые монахи [Di Segni 2007, 382]. Гробницы Второго Храма скоро оказываются отождествлены с именами евангельских героев – пророка Захарии, Симеона Богоприимца и Иакова, брата Господня, первого епископа Иерусалимской церкви. Документально засвидетельствована история, происшедшая в 351 г. Поселившийся в Кедронской гробнице отшельник Епифаний увидел видение: ему явился Иаков, брат Господень, и открыл, что он был погребен именно в этой пещере. Иаков велел Епифанию обратиться к епископу Кириллу Иерусалимскому, чтобы обрести его мощи вместе с мощами Захарии, отца Иоанна Крестителя, и праведного Симеона. Кирилл Иерусалимский отнесся к такому заявлению с опаской: место погребения праведного Иакова было известно в Иерусалиме! Однако отшельник заручился поддержкой некоего Павла из Элефтерополиса, который не только осуществил раскопки, но и построил для мощей церковь перед входом в пещеру [Di Segni 2007, 383]. 1 декабря 351 г. обретенные мощи были перенесены в церковь святого Сиона, а в 352 г. перенесены обратно в церковь в Кедронской долине и помещены под алтарь. Энтузиазм монахов по обретению (*inventio*) святых мощей был столь велик, что вызывал недоумение у блаженного Иеронима. По иерусалимскому преданию, сохраненному у историка Егезиппа, которого цитирует Евсевий Кессарийский, Иаков, брат Господень, был сброшен со стены Храма и похоронен у юго-восточного угла Храма, его могила сохранялась общиной христиан. Авторитет Иакова Праведного, согласно рассказу Егезиппа и Евсевия, была столь велик, что

разумные люди из иудеев сочли дерзостное преступление, над ним совершенное, причиной осады Иерусалима, последовавшей сразу после его мученической кончины [Евсевий Кесарийский. Церковная история, II, 23, 19].

Тем не менее видение монаха Епифания, подкрепленное поддержкой Павла, заставило Кирилла Иерусалимского принять новое место погребения святого в Кедронской долине, теперь называемой долиной Иосафатовой, то есть долиной Страшного суда.

Как мы помним, в смерти Иакова был повинен и первосвященник Анна, похороненный в Акелдаме. Евсевий Кесарийский цитирует Иосифа Флавия, говоря, что воистину Иерусалим был разрушен в наказание за смерть праведника. Гробницы Акелдамы, видимые с горы Сион, – антитеза гробницам святых Кедронской долины, это место грешников, чей отец дьявол.

Ваш отец дьявол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи (Ин 8:44).

На состязание с дьяволом и выйдут монахи, которые поселятся в пещерах гробниц иерусалимской знати. О кельях монахов в Акелдаме первым упоминает паломник из Пьяченцы, посетивший Иерусалим в VI в.:

По выходе от Силоама, мы пришли на поле, купленное на цену Господа и называемое Ахелдамах, т.е. поле крови, на котором погребаются все чужестранцы. Между могилами находятся келии рабов Божиих. Много чудотворцев. Овощи и лозы повсюду, между могилами [Путник Антонина 1895, XXVI].

Устойчивая иерусалимская традиция связывает пещеру в гробнице в нынешнем монастыре св. Онуфрия с египетским отшельником IV в. Онуфрием Великим. Документальное подтверждение существования этой традиции впервые обнаруживается только в эпоху крестоносцев. Доминиканский монах Рикольдо де Монтекроче в «Книге странствий» (1288–1289) дает нам первое свиде-

тельство о пещере св. Онуфрия рядом с кладбищем для погребения странников, построенным крестоносцами:

Выходя из города, мы вошли на поле Акелдама, где и до сего дня погребают странников. Рядом мы нашли келью святого Онуфрия и других святых отцов [Riccoldo of Monte Croce 2012, 367].

Насколько нам известно, ни в одном из агиографических преданий о св. Онуфрии не упоминается о его посещении Иерусалима [Войтенко 2018, примеч. 230, 292]. Научное изучение этого предания еще впереди [Войтенко 2018, 292], поэтому пока предложим несколько наблюдений о том, как монахи связаны с землей Акелдамы и почему эта связь так важна для появления святого места. Прежде всего, культ именно этого отшельника засвидетельствован в Иерусалимском королевстве (1099–1291). Старейшие латинские рукописи жития святого происходят из Италии и датируются XI в. Почитание св. Онуфрия распространялось также из южной Италии [Войтенко 2018, 16], хотя разграбление Константинополя, где хранилась глава св. Онуфрия, в начале XIII в. немало поспособствовало распространению его культа по Западной Европе [Майоров 2010, 51]. Как раз в XIII в. на горе Морроне близ Сульмоны (область Аруццо, провинция Аквила) строится скит св. Онуфрия, где также почитался отшельник Петр Морронский, основатель ордена отшельников св. Дамиана (Орден морронитов) [Майоров 2010, 51]. С середины XV в. церковь святого Онуфрия существует в Риме трудами монахов-отшельников конгрегации св. Иеронима, чей скит, а потом монастырь были построены на Яникульском холме. С 1650 г. св. Онуфрий считается покровителем города Палермо.

Со второй половины XII в. череп св. Онуфрия находился в Мюнхене, куда он был привезен основателем города герцогом Саксонии и Баварии Генрихом Львом, который избрал Онуфрия своим покровителем [Майоров 2010, 52]. Культ св. Онуфрия распространился в Польше, Белоруссии и Галицко-Волынской Руси. Изображение св. Онуфрия в соборе святой Софии в Киеве покрыто граффити с обращениями к святому [Майоров 2010, 53]. На Руси св. Онуфрию будут посвящать кладбищенские церкви.

Житие Онуфрия Великого, отшельника IV в., начавшего свой подвиг в монастыре Эрити близ Гермополя в Фиваиде Египетской, известно практически на всех языках христианского мира и имело чрезвычайно широкое распространение как на востоке, так и на западе. Онуфрий Великий еще молодым монахом захотел принять на себя подвиг пророка Илии и Иоанна Крестителя и отправился в пустыню, где нашел себе наставника. Старец отвел Онуфрия во внутреннюю пустыню в четырех днях пути, наставил его и оставил там для прохождения подвига. Шестьдесят лет Онуфрий подвизался в пустыне, получая пропитание от плодов финиковой пальмы, чудесным образом выросшей рядом с его кельей [Дмитрий Ростовский 2010]. Житие Онуфрия было записано при его жизни монахом Пафнутием, который засвидетельствовал подвиг и смерть отшельника. Ни в одном житии св. Онуфрия не встречается рассказ о том, что святой отправился в Иерусалим, однако желание увидеть святые места – частый мотив в древних патериках.

Уже в конце IV в. в течение нескольких десятилетий после его смерти культ св. Онуфрия распространяется из монастырей Скита по многим монастырям Верхнего и Нижнего Египта и в Нубии [Войтенко 2011, 116]. В Элефантине была найдена ампула с изображением св. Онуфрия [Войтенко 2011, 121]; в музее Бенаки хранится византийская глиняная лампа с надписью «авва Онуфрий анахорет» [Войтенко 2011, 121]. Иконографический образ св. Онуфрия обладал исключительной устойчивостью. В нем отражено содержащееся и в многочисленных версиях его жития представление об идеальном отшельнике.

...Мотив идеального отшельничества в тексте «Жития» выделен максимально рельефно: <...> «Житие», возможно, возникло в среде нижеегипетского монашества в конце IV в. как своеобразная ностальгия по идеальным временам, тогда уже недостижимым [Войтенко 2011, 115].

В монастырях Египта самое раннее изображение святого датируется VII–VIII вв. (монастырь святого Иеремии в Саккаре). Седой старец изображен в позе оранта, а одеждой ему служит седая борода [Войтенко 2012, 31]. На фреске XIII в. церкви монастыря аль-Барамус в Скиту (современное название: Вади-Натрун) в изображе-

нии св. Онуфрия появляется пальма и пещера [Войтенко 2012, 33]. Изображение пещеры угадывается и на плохо сохранившейся фреске монастыря аль-Барамус (969–1173), на которой св. Онуфрий изображен в позе оранта [Войтенко 2012, 35]. Возможно, с Акелдамой – проклятым местом святого города стремились связать самых великих отшельников, которые могли провести жизнь в подвиге, поселившись в могилах «как ежедневно готовящиеся умереть» [Житие преп. Антония, 19].

Житие святого говорит о желании Онуфрия удалиться в пустыню, что было вдохновлено подвигами пророка Илии и Иоанна Предтечи. Во многих житиях первых поколений монахов мы встречаем желание походить на Иоанна и Илию среди мотивов для ухода в пустыню. Основатель монашества Иудейской пустыни исповедник Харитон пришел сначала поклониться святыням Иерусалима. Святой Евфимий, один из создателей палестинского монашества, проводил время в пустыне «подражая любомудрию Илии и Иоанна» [Житие Евфимия, 10]. Илия и Иоанн, оба жители палестинских пустынь, фигурируют во многих житиях. Например, старец Иоанн в пустыне аввы Евстрогия обрел пещеру Сапас у Иордана. В этой пещере с ним не только говорит Иоанн Креститель, но, как сообщает нам автор патерика «сюда же был послан Илия Фесфитянин во время бездождия» [Синайский патерик 2008, 20–21]. Как раз в первой половине IV в., до времени Юлиана Отступника, происходит обретение (*inventio*) мощей Иоанна Предтечи в пещере пророка Илии [Di Segni 2007, 383]. В правление Юлиана Отступника иерусалимские монахи спасают мощи от осквернения и посылают их частицы в Александрию.

...В Севастии, в городе Палестины, с иступленным сердцем обгаженными кровью руками они разорили могилу Иоанна Крестителя. Разбили кости и, собрав вновь, сожгли, а святые останки, перемешанные с пеплом, рассеяли по земле. Но случилось, что по провидению Божьему туда именно в то время для молитвы прибыли некие люди из Иерусалима из монастыря Филиппа, Божьего человека [Руфин Аквилейский. Церковная история, II (11), 29].

Желание увидеть святые места и поклониться мощам могло привести и авву Онуфрия в Иерусалим, где по преданию, он *вымо-*

лил всех погребенных в Акелдаме и отмолил Акелдаму у Бога [Святая Земля 2000, 80–81].

На этом сюжете остановимся подробнее. Войтенко обращает внимание на своеобразное место жития Онуфрия, где тот сам устанавливает свой культ, говоря, что кто «во имя его» будет «творить благое ближнему или даже просто молиться, того Господь сделает причастником трапезы святых в “первый день тысячи лет”» [Войтенко 2011, 115].

Так можно предположить, что сюжет искупления погребенных в Акелдаме связан с ожиданием конца времен и наступления тысячелетнего царства, предсказанного в Апокалипсисе (Откр 20:4). В пророчестве говорится о двойном суде: сначала сатана будет скован на тысячу лет (Откр 20:2), а умершие святые воскреснут. По прошествии же тысячи лет будет второй суд, которого избегнут воскресшие в первом воскресении (Откр 20:6). Таким образом, подвиг Онуфрия включает в себя две части: борьбу с дьяволом, который владеет этим местом, и спасение тех, кто был похоронен в «земле странников», для того чтобы подготовить и это место к пришествию Христа. Самое авторитетное толкование на Апокалипсис, составленное в IV в. епископом Андреем Кесарийским, говорит о низвержении сатаны в бездну:

Великий Ириней свидетельствует, что в пришествие Христа диавол впервые узнал, что он осужден в бездну и геенну [Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис, 20, 60].

В этой же бездне окажутся все, не записанные в книге жизни (Откр 21:1–15). Подготовка к наступлению будущего царства видна в исторических событиях, например, в воссоздании христианского Иерусалима после смерти Юлиана Отступника. Андрей Кесарийский пишет:

О связании дьявола свидетельствует и прекращение идолослужения, разрушение языческих капищ, прекращение кровавых жертв и распространение по всему миру познания воли Божией [Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис, 20, 60].

Иерусалим земной, не аллегорический, скоро станет сценой нового пришествия Христа. Об этом рассуждали еще апологеты II в., а в IV–V вв. это толкование приобретает и политическую, и аскетическую окраску. Вот что пишет, например, Ириной Лионский о тысячелетнем царстве:

Сего Иерусалима образ – Иерусалима на прежней земле, в котором праведные предварительно готовятся к нетлению и приготавливаются к спасению. И сей скинии образ получил Моисей на горе, и ни что не может быть принято за аллерию, все верно, истинно и существенно, быв создано Богом для наслаждения праведных людей. [Ириной Лионский, V, 35:2].

Так эсхатология заставляет задуматься о реальной Святой Земле и судьбе похороненных в ней.

...Понятие «святая земля» проникает в христианский словарь в контексте эсхатологии. В еврейской традиции понятия эсхатологии и восстановления были практически синонимами [Wilken 1992, 58].

Для монахов же наступление последних времен имеет конкретный смысл: оно позволяет понять поведение главного противника рода человеческого – дьявола. Если Антоний Великий считал, что нынче люди слабые и потому «Бог в нынешнем времени не допускает таких искушений, какие были прежде» [Достопамятные сказания, 23], то авва Сисой, следующее поколение отцов, к которому принадлежит и Онуфрий Великий, говорит о том, что искушений больше, ибо конец ближе:

Ужели сатана также искушал и древних? – Нет <...> ныне более, ибо время его близко, и он приходит в смятение [Достопамятные сказания, 9].

В древних языческих гробницах и руинах живут демоны, с которыми ведут беседы монахи, которым дана власть изгнать демонов. Блаженный Иероним сетовал, что даже в Иерусалиме он видит «колонию, приведенные из различных народов в Иерусалим, и каждое

семе́йство чтито особых демонских чудовищ» [Иероним Стридонский 7, 10, XXXV:1–2]. Представить себе, что именно сделал Онуфрий Великий, можно, обратившись к историям других великих подвижников IV–V вв. Павел Простой, ученик Антония Великого, вышел один на один с «главным, лютейшим демоном, который даже извергал хулы на Небо».

Авва Антоний повелевает тебе выйти из сего человека» <...> Дьявол с ругательством вскричал: «Не выйду!» Павел, взяв свою милоть, стал бить ею бесноватого по спине, говоря: «Выдь, авва Антоний повелевает». Но демон стал еще сильнее поносить Павла, вместе с Антонием. <...> Наконец Павел сказал: «Выдь, или я пойду и скажу Христу; если ты не выйдешь, клянусь Иисусом, я тотчас пойду скажу Ему, и тогда горе тебе!». Лютый демон начал поносить и Иисуса, продолжая кричать: «Не выйду!» <...> Разгневавшись на демона, святой Павел вышел из своей келии в самый полдень. (В это время, особенно в этих местах, бывает у египтян такой жар, как будто в печи вавилонской.) И стал он на горе, как неподвижный столп под открытым небом, и молился так: «Иисусе Христе, распятый при Понтийском Пилате! Ты видишь, что я не сойду с камня, не буду ни есть, ни пить до смерти, если Ты не услышишь меня теперь, и не изгонишь беса из сего человека, и не освободишь его от духа нечистого». <...> Тотчас бес вышел и, превратившись в огромного дракона локтей в семьдесят, ушел в Чермное море [О Павле Простом].

Онуфрий берет на себя подвиг молитвы за *отверженных* – за Иуду и за иудейских первосвященников. Принимая на себя молитву за тех, кого нельзя простить, праведник актуализирует искупающие свойства земли, превращая проклятую землю в землю искупающую, одно из воплощений искупающей крови. О силе этой чудодейственной молитвы говорит греческий фрагмент анонимного паломника «О святых местах» (ок. 1187 г.):

От святого Сиона ниже в четырех стадиях располагается село горшечника для погребения странников. Там до сего дня хоронят добрых старцев (καλοῦῆρος – monachos), которые на суд не приидут. Оно располагается в миле от Святого Гроба [Anonymus 1864, 977].



В словах «на суд не приидут» сохраняется память о тысячелетнем царстве, о том, что суд для умерших уже совершился, они уже искуплены. Греческий аноним доносит до нас православное предание об Акелдаме.

Еще одно свидетельство находим в житии ирландского святого Колмана Эло, племянника святого Коломба (ум. в 611 г.). В Дублинской версии жития Бог обещает святому Колману исполнить три его желания, и одно из них связано с кладбищем: похороненные на кладбище монастыря получают вечный покой [Королев 2019]. В другом эпизоде рассказывается, как земля Акелдамы попадает к святому из Рима. Римский папа Григорий Великий присылает в качестве прощального подарка святому Колману семь мешков со святой землей из Рима. Землю нужно рассыпать на церковном кладбище в Ланн-Эло, чтобы похороненные здесь не увидели ада. Насельники монастыря Дермаг воспользовались невнимательностью настоятеля Кормака Уа Лиатана и похитили землю! Святой Колман отправился в монастырь, вступил в переговоры о земле и был вынужден оставить ее в Дермаге, произнеся при этом проклятие настоятелю Кормаку, предсказав, что его съедят волки [Королев 2019, 354–361]. Другая версия жития говорит, что часть земли осталась в монастыре св. Колмана [Donkin 2017, 119]. Мы предполагаем, что речь шла не только о земле, на которую проливалась кровь римских мучеников, но и о иерусалимской земле, которая, перенесенная в Рим, наделяет особыми свойствами, в частности свойствами земли из Акелдамы: лежащие в Акелдаме не приходят на суд! Так римская земля, сначала принявшая землю из Иерусалима, затем сама становится источником земли, распространяя дальше измененные свойства.

Итак, в иерусалимской Акелдаме благодаря монахам-отшельникам метафора снова овеществилась и готова снова стать символом: теперь Акелдама становится символом очищенной земли, обладающей удивительными свойствами. На знаменитой карте из Мадабы VI в., на которой изображена Святая Земля с Иерусалимом в ее центре, Акелдама – обязательная спутница святого города, она свидетельствует, как и другие библейские места, о исполнении времен.

...Топография истории Израиля и топография церковной истории сливаются в единую территорию с центром в христианском Иерусалиме [Wilken 1992, 178].

Отметим в завершение, что память о заступничестве Онуфрия Великого за умерших сохранилась в русской традиции, где Онуфрию посвящали кладбищенские церкви и призывали его для избавления от внезапной смерти, особенно в случае опасных родов и при болезнях детей [Трубачева 2005, 33]. Предпринявший путешествие в Иерусалим в XIV в. диакон Игнатий говорит о находящейся в селе Скудельничем пещере «великаго Антония пустынника» [Кавелин 1871, 11], видимо, путая ее с пещерой Онуфрия Великого, но подтверждая существование иерусалимской традиции, что кто-то из великих основателей египетского монашества боролся тут с дьяволом. В XIV в. в Акелдаме, видимо, еще стояла церковь в пещере св. Онуфрия [Pringle 2007, vol. III, no 348, 341], хотя о византийском прошлом монастыря сведений нет. Арсений Суханов свидетельствует об остатках церкви святого Онуфрия:

Тут же и церковь преподобного отца Онуфрия, иссечена из горы из самородного камня целого, и бывает служба по преставльшихся в субботу мясопустную, и во иные не во многие; а ныне та церковь разорена и кельи, была подписана стенным письмом. Тут же недалеко от того места поставили армяне палатку каменную велику и высокоу без дверей, токмо наверху окна, яко творила у погреба поделаны на сводах, как можно человеку пролезть, и армяне своих странных тут погребают, спуская в те окна в палатку ту [Арсений Суханов 1870, 179].

В 1842 г. в пещерах еще были заметны следы византийских фресок, о которых напишет и о. Леонид (Кавелин), живший в Иерусалиме в 1858–1859 гг. В 1874–1892 гг. в Акелдаме появился монастырь св. Онуфрия, а пещера св. Онуфрия стала частью церкви [Pringle 2007, no. 348, 341].

Вернемся в византийский период. К VII в. рядом с кельями отшельников появляется кладбище, о котором пишет Аркульф:

Брат наш Аркульф часто посещал это небольшое поле, расположенное к югу от горы Сиона; оно имеет каменную

ограду, внутри которой погребаются со тщанием весьма многие чужестранцы; другие же, прикрытые лохмотьями или кожами, оставляются в небрежении, непогребенными и таким образом гниют, валяясь на земле [Аркульфа 1898, XX].

Ко времени Карла Великого Акелдама находится в ведении каноников-августинцев, и тут появляется госпиталь франков и базилика [Pringle 2007, vol. III, no. 332, 223]. В 1143 г. патриарх Иерусалимский передает землю Акелдамы ордену Госпитальеров св. Иоанна, чтобы они устроили кладбище для погребения паломников, умерших в госпитале св. Иоанна. Иоанн Вюрцбургский свидетельствовал, что каждый день умирало около пятидесяти иерусалимских больных [Voas 2001, 185].

В позднем Средневековье в Акелдаме сооружают костницу (речь идет скорее о скудельнице, хотя в некоторые периоды времени она функционировала и как костница), умело вписывая ее в сложный ландшафт с перепадом высот и частично используя несколько погребальных римских пещер, высеченных в материковой породе, а частично выстраивая объем из местного камня. Здание завершают крестовыми сводами с девятью специальными проемами, чтобы спускать тела умерших на веревках или же просто сбрасывать вниз [Pringle 2007, no. 332, 226]. Получившееся в итоге здание костницы Акелдамы имело размеры 22 на 22 м и высоту 12 метров, с толщиной стен около 3 метров. Остатки костницы были подробно исследованы относительно недавно [Re'em 2018]. На сегодняшний день невозможно с точностью сказать, в какой именно период была построена костница. Амит Реэм на основе литературных источников предполагает, что это произошло в начале XIV в. [Re'em 2018, 148–152; Чехановец, Реэм 2019, 161]. Рядом с костницей была выстроена церковь. К XIV в. в Акелдаме появляется сад и на короткое время начинает действовать монастырь, который скоро закрывается из-за враждебности мусульман [Pringle 2007, no. 332, 224]. В начале XV в. Акелдама оказывается в руках армян; так продолжается до XVIII в. [Pringle 2007, no. 332, 224]. Церковь Богоматери, когда-то стоявшая либо над костницей, либо рядом с ней, была разрушена во время осады города Аюбидами в 1187 г.

Костница – уникальное сооружение для погребения умерших, которое позволило сконцентрировать всю долину Геенны и чудес-

ные свойства земли в одном месте. И сегодня ее остатки с возвышающимися на высоту семи метров столбами и сводом производят масштабное впечатление. Было подсчитано, что костница имела объем 4500 м<sup>3</sup> и могла вмещать до 12800 тел умерших [Чехановец, Реэм 2019, 161]. Паломники будут подчеркивать чудо, которое уже подразумевал Аркульф: нет никакого неприятного запаха, исходящего от места погребения!

Символизм испускающей земли проявляется ярче всего в позднем Средневековье, когда правильное взаимодействие с землей Акелдамы обретает статус индульгенции. В 1346–1350 гг. францисканец Никколо да Поджибонси предпринимает путешествие в Иерусалим и составляет описание своего путешествия – «Заморскую книгу» (*Libro d'Oltramare*). Описывая, какие индульгенции можно получить, Никколо говорит о том, как паломники обходят Акелдаму, читая «Отче наш» и псалмы и молитвы, за что получают прощение (*perdonanza grandissima*) [Donkin 2017, 111].

Когда-то греческий паломник писал о том, что погребенные здесь не приходят на суд. Теперь земля приобретает особые свойства – она способна быстро очищать кости умершего от мягких тканей, таким образом зримым образом «очищая» погребенных здесь. Немецкий священник Людольф Зюдхеймский, посетивший Святую Землю между 1336–1341 гг. в «Описании Святой Земли» пишет, что кости погребенных в Акелдаме тел очищались за три дня [Ludolphus de Sudheim, 349; Donkin 2017, 12]. Данкин отмечает, что земля из Акелдамы – не просто контактная реликвия: обычно она не фигурирует в списке реликвий. Ее смысл не столько в том, что она свята, сколько в том, что она имеет уникальные свойства и способна менять участь умерших [Donkin 2017, 12]. Как мы показали, эти свойства связаны с тем, что именно Акелдама представляет собой символ оскверненной и искупленной земли, вернувшей себе характер обетованной земли, о котором свидетельствует книга Левит.

Свойства земли Акелдамы сохраняются при переносе их на другие кладбища Европы. В Риме у собора святого Петра находится тевтонское кладбище Campo Santo Teutonico, служившее для погребения немецко-говорящих жителей Рима и паломников. Уже в IX в. там находилась служба погребения паломников. В позднем Средневековье, когда римское паломничество соревнуется с другими паломническими центрами за авторитет, возникает представле-

ние, что земля кладбища содержит землю из Акелдамы, ведь тут давно погребают странников и бедных. В голландской версии путеводителя по святыням Рима (*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*) конца XIV в. говорится о том, что земля привезена сюда с поля, купленного Иудой за тридцать серебрянников и каждый, произносящий тут молитву «Отче наш», получает прощение грехов на 15 тысяч лет [Donkin 2017, 110]. В нотариальном акте 1454 г. рассказывается, как один из основателей братства Кампо Санто погребал умерших бесплатно, ведь землю, купленную за деньги, за которые был продан Христос, нельзя продавать [Dunkin 2017, 110]. Один из основателей братства Кампо Санто Фредерик де Мейденбург бесплатно похоронил в 1400 г. 3500 странников [Donkin 2017, 113]. Однако так как это земля из Акелдамы, перенесенная на римскую почву, то она может извергнуть тех, кто погребен в ней недостойно, причем «недостойно» относится не к нравственным качествам умершего, а к тому, насколько он подходит под евангельское описание «странника», который единственный может быть похоронен в этой земле. Так появляется традиция, что на тевтонском Кампо Санто не могут быть погребены римляне, но только странники, ведь земля может извергнуть тех, кто погребен недостойно. Анонимный английский автор сочинения *Ynformacio*, написанного между 1480 и 1526 г., описывает, что на кладбище в Риме требуется всего четырнадцать дней для того, чтобы тело преданного земле истлело, а тело чужака будет извергнуто вон [Bartal, Bodner, Kuhnel 2017, XXIII].

Другое кладбище, на которое в позднем Средневековье были перенесены свойства земли Акелдамы, находилось в Пизе, где о земле из Акелдамы свидетельствуют с середины XIV в.: как и в Акелдаме, тело тут очищается за 30 дней [Donkin 2017, 114; Bodner 2015].

...Свойства кладбища, как они описываются в литературе индульгенций, были сформированы разными способами: одни присущи веществу и месту, откуда они произошли, а вторые, видимо, происходят из церковного назначения того места, где вещество находится сейчас. Как бы то ни было, в обоих случаях они включают в себя не только святость самого вещества, сколько материальность святого места [Donkin 2017, 113].

Святость земли из Акелдамы имеет более сложный характер, чем другие контактные реликвии, которых в Риме было множество, начиная с находящихся в римской церкви Санта Кроче ин Джерусалемме, которая, как считалось, была построена на земле, привезенной императрицей Еленой на кораблях из Палестины [Toesa 1967, 102–105]. Святость Акелдамы не связана с тем, что по ней ходил Спаситель, но с продемонстрированным нами символизмом оскверненной и искупленной земли. Она также является свидетельством укорененной в библейском богословии идеи, что каждое слово Писания исполняется буквально – кладбище Акелдамы может служить *только* для странников, «а ерусалимца не положить никою» [Хождение Василия Познякава].

Русские путешественники описывают Акелдаму, начиная с игумена Даниила (1106–1108 гг.), который упоминает, что крестоносцы устроили тут кладбище для странников:

И много пещер высечено на склоне горы в камне, и в тех пещерах теперь гробы устроены, в камне высечены удивительно и чудесно: тут погребаются пришлые странники бесплатно, так; ничего ведь не дают за то святое место, ибо оно выкуплено кровью Христа [Хождение игумена Даниила].

Трифон Коробейников побывал в Иерусалиме в 1593–1594 гг. и засвидетельствовал не только чудесные свойства земли Акелдамы, но и стремление путешественников увезти что-нибудь отсюда:

А которые православные христиане приходят от всех стран <...> поклониться гробу Господа нашего Иисуса Христа и святым местом, и которому пришьелцу иные страны прилучится отъити ко Господу, и тех Христиан кладут в селе Скудельниче том; <...> В том селе ископан погреб каменной в горе, кабы пещера; и двери малые учинены, и в том погребу приделано как бы закрома два, а кладутся христиане в том погребу без гроба на землю; а егда положат христианина праведнаго или грешнаго, и лежит тело его 40 дней цело и мягко, и смраду от него нет, и егда исполнится 40 дней, об одну ночь тело его земля будет, а кости его наги будут. И пришед тот человек, которой в том селе живет, землю ту сберет лопатою, во един закрома, а в

другой заком кости. А кости целы и до сего дня, а земля аки голуба. И егда кто от православных христиан придет помолится, и не велят ни кому из того села на мощи имать ничтоже; аще которой человек возмет что втай от тех мощей, и егда придет корабль на море, тогда корабль на море не может идти, и учнут Турки обыскивати христиан, и а еще что найдут от тех костей, и свергнут того человека в море совсем, а корабль пойдет своим путем [Коробейников, Греков, 63].

Русская традиция более сдержана, нежели латинская, и в большей степени сосредоточена на участии умерших, ведь отсутствие запаха свидетельствует о благоприятном посмертном существовании. В латинской традиции переживание свойств земли Акелдамы острее. Так об этом свидетельствует Авраам Норов в своих подробнейших путевых записках, вышедших в 1835 г.:

Каждый шаг на земле Иерусалима освящен и оставляет неизгладимые впечатления. Один из латинской братии рассказывал мне на днях простодушный и трогательный анекдот. Когда-то поклонник просил у одного священника иерусалимского, чтоб он дал ему на дорогу горсть Святой земли. «Друг мой, – сказал ему священник, – есть ли кругом Иерусалима место, которое не было б свято? Кровь небесного Иисуса Христа и мучеников освятила навеки этот слой». С сим словом он наклонился, взял горсть земли – и кровь заструилась по руке его [Норов 1844, 2, 7].

Итак, подведем итоги. Евангельская Акелдама – пространство нечистоты, земли, залитой кровью, которая вопиет не к отмщению, а к искуплению (как могилы еврейской знати). Превращение ее в святое место связано с активным действием палестинских монахов, в данном случае «агентом сакрализации» оказывается Онуфрий Великий. Благодаря его длительному пребыванию тут, происходит трансформация из нечистого места в святую землю, которая, распространяясь по миру, приводит верных на суд в долине Иосафатовой, когда, по пророчеству Исаяи «кости ваши расцветут, как молодая зелень, и откроется рука Господа рабам Его, а на врагов Своих Он разгневется» (Ис 66:14).

## Литература и источники

- Агнон 2004 – *Агнон Ш. Й.* Новеллы / пер. с иврита. М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2004. 544 с.
- Андрей Кесарийский – Андрея, архиепископа Кесарийского толкование на Апокалипсис вновь переведенное с греческого П.М.Б. / [перевод с греческого прот. Михаила Боголюбского]. М.: Тип. насл. Гурьяновых, 1884. 239 с.
- Аркульфа 1898 – *Аркульфа.* Рассказ о святых местах, записанный Адамнаном ок. 670 года / пер. И. Помяловского // Православный Палестинский сборник. Т. XVII. Вып. 1. СПб., 1898.
- Арсений Суханов 1870 – Проскинитарий. Хождение строителя старца Арсения Суханова в 7157 (1649) году в Иерусалим и в прочие места. Казань: Университетская тип., 1870.
- Бабкина 2019 – *Бабкина С. В.* «Странствия» горы Сион: как топоним стал символом // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2019: Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции. С. 12–29. DOI: <https://doi.org/10.31168/2658-3356.2019.1>
- Бордосский путник 1882 – Бордосский путник / пер. В. Хитрово // Православный Палестинский сборник. Т. II. СПб., 1882.
- Войтенко 2011 – *Войтенко А.* Культ св. Онуфрия Великого в Византийском Египте // Византийский Временник. 2011. Т. 70 (95). С. 114–123.
- Войтенко 2012 – *Войтенко А.* Коптская монастырская иконография св. Онуфрия Великого // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. 2012. Вып. 1(39). С. 30–40.
- Войтенко 2018 – *Войтенко А.* Святой Онуфрий Великий в агиографической традиции (IV–XIV вв.). Дисс. ... докт. историч. н. М.: ИВИ РАН, 2018. 530 с.
- Димитрий Ростовский 2010 – *Димитрий Ростовский.* Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского. Москва: Ковчег, 2010. [https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij\\_Rostovskij/zhitija-svjatykh/506#source](https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/506#source)
- Достопамятные сказания – Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Сергиев посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2019.
- Древности – *Иосиф Флавий.* Иудейские древности / пер. Г. Г. Генкеля. СПб., 1900.
- Евсевий Кесарийский. Церковная история – *Евсевий Кесарийский.* Церковная история / введ., комм. И. В. Кривушина. СПб.: Издательство Олега Абышко. 2013.



- Жизнь Константина – *Евсевий Кесарийский*. Четыре книги Евсевия Памфила, епископа Кесарии Палестинской, о жизни блаженного василевса Константина // Сочинения Евсевия Памфила, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской духовной академии. Т. 2. СПб.: тип. Е. Фишера, 1852. С. 51–285.
- Житие Евфимия – Житие иже во святых отца нашего Евфимия / пер. И. Помяловского // Палестинский Патерик. М.: Издательство братства святителя Алексия, 2017. С. 6–70.
- Житие преп. Антония – Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах // Преподобный Антоний Великий. Житие и послания. М.: Синтагма, 2010. С. 5–154.
- Иероним Стридонский 2 – *Иероним Стридонский*. Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 2: Письма [44–86]. Киев: тип. И. И. Чоколова, 1894.
- Иероним Стридонский 6 – *Иероним Стридонский*. Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 6. Шесть книг толкований на пророка Иеремию. Киев: Тип. Корчак-Новицкого, 1880.
- Иероним Стридонский 7 – *Иероним Стридонский*. Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 7. Толкование на книгу пророка Исаяи. Киев: б.и., 1882.
- Иероним Стридонский 16 – *Иероним Стридонский*. Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 16. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. Киев: б.и., 1901.
- Иоанн Златоуст – *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Матфея // [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/besedy-na-evangelie-ot-matfeja/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-na-evangelie-ot-matfeja/)
- Иринеи Лионский – *Иринеи Лионский*. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. П. Преображенского, Н. Сагарды. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008.
- Иудейская война – *Иосиф Флавий*. Иудейская война / пер. с древнегреч. М. Финкельберг и А. Вдовиченко; под ред. А. Ковельмана. М.: Мосты культуры – Иерусалим: Гешарим, 1992.
- Кавелин 1871 – *Леонид (Кавелин)*. Иерусалим, Палестина и святой Афон по русским паломникам XIV–XVII веков // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М.: Университетская тип., 1871. Кн. 1, отд. 2. С. 1–122.
- Ковельман 2008 – *Ковельман А.* Мир и Ханаан в трактате Мишны «Санхедрин» // Сакральная география в еврейской и христианской традиции / отв. ред. О. В. Белова. М.: Сэфер, Ин-т славяноведения РАН, 2008. С. 9–33.
- Коробейников, Греков – Путешествие московских купцов Трифона Коробейникова и Юрия Грекова // Путешествия в Святую Землю. Записки

- русских паломников и путешественников XII–XX вв. / сост. Б. Романов. М.: Журнал «Лепта», 1995. С. 50–77.
- Королев 2019 – *Королев А. А.* Колман Эло // Православная энциклопедия. 2019. Том XXXVI. С. 354–361. <https://www.pravenc.ru/text/1841768.html>
- Майоров 2010 – *Майоров А.* Перенесение мощей и культ св. Онуфрия Великого в Галицко-Волынской Руси и Западной Европе // Русин. 2010. № 3. С. 50–57.
- Мочалова 2008 – *Мочалова В.* Пути и способы перемещения в Святую Землю в еврейской традиции // Сакральная география в еврейской и христианской традиции / отв. ред. О. В. Белова. М.: Сэфер, Ин-т славяноведения РАН, 2008. С. 33–47.
- Норов 1844 – *Норов А. С.* Путешествие по Святой Земле в 1835 г. Ч. 1–2. СПб.: типография А. Смирдина, 1844.
- О Павле Простом – О Павле Простом // *Палладий, еп. Еленопольский.* Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. М.: Благовест, 2013. С. 110–120.
- Ономастикон – Евсевия Памфилова, епископа Кесарии палестинской, «О названиях местностей, встречающихся в Священном Писании». Блаженного Иеронима, пресвитера Стридонского, «О положении и названиях еврейских местностей» / пер. И. Помяловского // Православный палестинский сборник. Вып. 37. Т. 13 (1). СПб., 1894. 547 с.
- Попов 2019 – *Попов И. Н.* «Ономастикон» Евсевия Кесарийского и «Бурдигальский итинерарий» о святых Иерусалима: особенности начального этапа развития христианской Святой Земли // Византийский временник. 2019. Т. 103. С. 32–53.
- Путник Антонина 1895 – Путник Антонина из Плаценции конца VI-го века / пер. И. Помяловского // Православный Палестинский сборник. Т. XIII. Вып. 3. СПб., 1895.
- Руфин Аквилейский. Церковная история – Рождение латинской христианской историографии (с приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского) / ред. В. М. Тюленев. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.
- Святая Земля 2000 – Святая Земля: Исторический путеводитель по памятным местам Израиля, Египта, Иордании и Ливана / ред. М. В. Бибиков. М., 2000.
- Синайский патерик 2008 – Синайский патерик, или Луг духовный / пер. М. И. Хитрова. М.: Сретенский монастырь, 2008.
- Трубачева 2005 – Икона «Онуфрий Великий, с житием в 14-ти клеймах» – памятник русской северной живописи Петровской эпохи / сост. и отв. ред. М. С. Трубачева; авт. текста М. С. Трубачева, Н. Г. Тимофеев. М.: Сканрус, 2005.

- Хождение Василия Познякова – Хождение на Восток гостя Василия Познякова с товарищи / пер. и коммент. О. А. Белобровой // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. Т. 10: XVI век. СПб.: Наука, 2000. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5142> (6.06.2024)
- Хождение игумена Даниила – Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. Т. 4: XII век. СПб.: Наука, 1997. 687 с.
- Чехановец, Реэм 2019 – *Реэм А., Чехановец Я.* Русский помянник из Акелдамы // Вестник ПСТГУ. 2019. Сер. V: Вопросы истории и теории христианского искусства. Вып. 34. С. 157–170.
- Штайнзальц 2001 – *Штайнзальц А.* Земля Израиля устраивает нам экзамен. Беседа с раввином Зои Копельман // Отцы и дети. Вып. 35, январь 2001 – тевет 5761. М., 2001. С. 7–13.
- Anonymus 1864 – *Anonymus.* De locis hierosolymitanis // *Patrologiae Cursum Completus: Series Graeca* / ed. J. P. Migne. T. 133. Paris: Garnier, 1864. Col. 973–990.
- Avni, Greenhut 1996 – *Avni G., Greenhut Z.* The Akeldama Tombs: Three Burial Caves in the Kidron Valley, Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 1996. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1fzhdq5>
- Avni, Greenhut, Ilan 2000 – *Avni G., Greenhut Z., Ilan T.* Three New Burial Caves of the Second Temple Period in Akeldama (Kidron Valley) // *Ancient Jerusalem Revealed* / ed. H. Geva. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000. P. 206–219.
- Barkay 2000 – *Barcay G.* Excavations at Ketef Hinnom // *Ancient Jerusalem Revealed* / ed. H. Geva. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000. P. 85–107.
- Barkay, Kloner, Mazar 2000 – *Barkay G., Kloner A., Mazar A.* The Northern Necropolis of Jerusalem during the First Temple Period // *Ancient Jerusalem Revealed* / ed. H. Geva. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000. P. 119–128.
- Bartal, Bodner, Kuhnel 2017 – *Bartal R., Bodner N., Kuhnel B.* Natural materials, place, and representation // *Natural Materials of the Holy Land and the Visual Translation of Place, 500–1500* / eds. B. Kuehnel, R. Bartal and N. Bodner. NY: Routledge, 2017. P. 3–19.
- Boas 2001 – *Boas A. J.* Jerusalem in the Time of the Crusaders. London, New York, 2001.
- Bodner 2015 – *Bodner N.* Earth from Jerusalem in the Pisan Camposanto // *Between Jerusalem and Europe: Essays in Honour of Bianca Kühnel* / eds. R. Bartal and H. Vorholt. Leiden: Brill, 2015. P. 74–93.
- Caird 1965 – *Caird G. B.* Jesus and the Jewish Nation. The Ethel M. Wood Lecture delivered before the University of London on 9 March 1965. London: The Athlone Press, 1965.

- Di Segni 2007 – *Di Segni L.* On the Development of Christian Cult Sites on Tombs of the Second Temple Period // *ARAM Periodical*. 2007. Vol. 19. P. 381–401. DOI: 10.2143/ARAM.19.0.2020736
- Donkin 2017 – *Donkin L. E. G.* Earth from elsewhere: burial in terra sancta beyond the Holy Land // *Natural Materials of the Holy Land and the Visual Translation of Place, 500–1500* / eds. B. Kuehnel, R. Bartal and N. Bodner. NY: Routledge, 2017. P. 109–126.
- Gafni 1981 – *Gafni I.* Reinterment in the Land of Israel. Origin and Development of the Custom // *The Jerusalem cathedra*. 1981. Vol. 1. P. 96–104.
- Gibson 2009 – *Gibson S.* The Final Days of Jesus: Archaeology as Evidence. San Francisco: Harper Collins, 2009.
- Ilan 1991–1992 – *Ilan T.* New Ossuary Inscriptions from Jerusalem // *Scripta Classica Israelica*. Vol. 11. 1991–1992. P. 149–159.
- Ilan 1996 – *Ilan T.* The Ossuary and Sarcophagus Inscriptions // *The Akeldama Tombs. Three Burial Caves in the Kidron Valley* / eds. G. Avni, Z. Greenhut. Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 1996. P. 57–72. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1fzhdq5>
- Ludolphus de Sudheim – *Ludolphus de Sudheim.* De Itinere Terre Sancte // *Archives de l'Orient latin* / ed. W. A. Neumann. T. 2. Paris: Ernest Leroux, 1884. P. 305–377.
- Matheson et. al 2009 – *Matheson C. D., Vernon K. K., Lahti A., Fratpietro R., Spigelman M. et al.* Molecular Exploration of the First-Century Tomb of the Shroud in Akeldama, Jerusalem // *PLoS ONE*. 2009. 4(12): e8319. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0008319>
- Peleg-Barkat 2016 – *Peleg-Barkat O.* Interpreting the Uninterpreted: Art as a Means of Expressing Identity in Early Roman Judaea // *Jewish Art in Its Late Antique Context* / eds. U. Leibner and C. Hezser. Tübingen: Mohr Siebeck, Germany, 2016. P. 27–48.
- Peleg-Barkat 2017 – *The Temple Mount Excavations in Jerusalem, 1968–1978, Directed by Benjamin Mazar, Final Reports. Vol. V: Peleg-Barkat O.* Herodian Architectural Decoration and King Herod's Royal Portico (Qedem series 57). Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University of Jerusalem, 2017.
- Pringle 2007 – *Pringle D.* Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Re'em 2018 – *Re'em A.* The Medieval Burial Structure at Akeldama: Terminological and Chronological Reflections and Some New Insights in Light of the Archaeological and Textual Evidence // *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region. Vol. XII* / eds. J. Uziel, Y. Gadot, Y. Zelinger, O. Peleg-Barkat, O. Gutfeld. Jerusalem, 2018. P. 134–171. (Hebrew).
- Riccardo of Monte Croce 2012 – *Riccardo of Monte Croce.* Pilgrimage (1288–89) // *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land. 1187–1291* / ed. D. Prin-

- gle. Farnham: Ashgate, 2012. P. 361–376. (Crusade texts in translation, vol. 23).
- Ritmeyer 1994 – *Ritmeyer L., Ritmeyer K.* Potter's Field or High Priest's Tomb? // *Biblical Archeological Review*. 1994, November/December. P. 22–35, 76–78. <https://library.biblicalarchaeology.org/article/potters-field-or-high-priests-tomb/>
- Telfer 1957 – *Telfer W.* Constantine's Holy Land Plan // *Studia Patristica*. 1957. Vol. 1. P. 696–700.
- Toesca 1967 – *Toesca I.* A Majolica Inscription in S. Croce in Gerusalemme // *Essays in the History of Art Presented to Rudolf Wittkower on his Fifty Sixth Birthday* / eds. D. Fraser, H. Hibbard, M. J. Lewine. London: Phaidon, 1967. P. 102–105.
- Wilken 1992 – *Wilken R.L.* The Land called Holy; Palestine in Christian history and thought. New Haven: Yale University Press, 1992.

## Establishing the Borders of the Sacred in Jerusalem: Akeldama in Byzantine Period and Early Middle Ages

**Lidia Chakovskaya**

The State Institute for Art Studies

Moscow, Russia

PhD, Senior Researcher

ORCID: 0000-0002-3522-8385

Department of Western Classical Art, The State Institute for Art Studies

Kozitski per., 5

Moscow, 125375, Russia

Tel.: +7 (495) 694-03-71

E-mail: chakovskaya@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.6

**Abstract.** Akeldama, known in the New Testament as the “field of blood” and “potter’s field”, has recently become the focus of intense research. The history and function of this site have been clarified in recent studies [Re'em, 2018; Tchehanovetz, Re'em, 2019]. This article explores how the desecrated land where Judas Iscariot took his life transformed into a holy site, believed to possess miraculous properties. The earliest mention of Akeldama dates back to igumen Daniil in the 12<sup>th</sup> century and continues to be referenced up to the 19<sup>th</sup> century. It was included in the itineraries of Russian pilgrims. The discovery of a Russian

*pomiannik* – a book with the list of names to be prayed for in Jerusalem – within the Akeldama burial structure provides new insights into the significance of Akeldama in the popular imagination of Russian pilgrims.

**Keywords:** *Akeldama, Gehenna, tombs of the priests of the Jerusalem Temple, Judas Iscariot, pilgrimage, Onuphrius the Great*

**Reference for citation:** Chakovskaya, L. S., 2024, Granitsy vokrug sviatosti v Ierusalime: Akeldama v pozdnei antichnosti i rannem srednevekov'e [Establishing the Borders of the Sacred in Jerusalem: Akeldama in Byzantine Period and Early Middle Ages]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 74–110. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.6

## References

- Babkina, S. V., 2019, “Stranstviia” gory Sion: kak toponim stal simvolom [“Wanderings” of Mount Zion: how a toponym became a symbol]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 249–263. DOI: 10.31168/2658–3356.2021.15
- Bartal, R., N. Bodner, and B. Kuhnel, 2017, Natural materials, place, and representation. *Natural Materials of the Holy Land and the Visual Translation of Place, 500–1500*, eds. R. Bartal, N. Bodner and B. Kuhnel, 3–19. New York, Routledge, 300.
- Boas, A. J., 2001, *Jerusalem in the Time of the Crusaders*. London, New York, 288.
- Peleg-Barkat, O., 2016, Interpreting the Uninterpreted: Art as a Means of Expressing Identity in Early Roman Judaea. *Jewish Art in Its Late Antique Context*, eds. U. Leibner, and C. Hezser, 27–48. Tübingen, Mohr Siebeck, Germany, 390.
- Peleg-Barkat, O., 2017, *The Temple Mount Excavations in Jerusalem, 1968–1978. Directed by Benjamin Mazar, Final Reports, vol. V: Herodian Architectural Decoration and King Herod's Royal Portico* [Qedem series 57]. Jerusalem, Institute of Archaeology, Hebrew University of Jerusalem, 269.
- Wilken, R. L., 1992, *The Land called Holy; Palestine in Christian history and thought*. New Haven, Yale University Press, 374.

# Роль мяса в дихотомии «свой–чужой» в культуре эфиопских евреев и христиан

**Елизавета Павловна Шварц**

Гамбургский университет, Гамбург, Германия  
Студентка магистратуры “Manuscript Cultures”, 1-й курс

ORCID: 0009-0008-8921-1387

Институт Изучения Азии и Африки, Отдел африканистики и эфиопистики,  
Гамбургский университет

21046, Германия, Гамбург, Edmund-Siemers-Allee, 1

Тел.: +49 40 42838-4874

E-Mail: elizaveta.shvarts@studium.uni-hamburg.de

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.7

**Аннотация.** Настоящая статья посвящена анализу символической роли мясной пищи и мясных пищевых запретов во взаимоотношениях эфиопских иудеев и христиан. После того как в XVII в. во время правления царя Сисиния бета эсраэль было запрещено владеть землей, эфиопские христиане и иудеи оказались вовлечены в экономическую систему разделения труда, основанную на этноконфессиональной принадлежности. Но взаимодействие эфиопских иудеев и христиан не ограничивалось обменом производимых товаров, а включало в себя и личные контакты. Так, соседей-иноверцев нередко приглашали на нерелигиозные праздники, важным составляющим меню которых были мясные угощения. Кроме того, мясная пища традиционно является важным маркером религиозной идентичности у эфиопских монотеистов. Для достижения поставленной в статье цели были изучены научная литература по теме, записанная устная традиция бета эсраэль на амхарском языке, средневековый эфиопский свод законов Фэтха нагаст, а также заметки миссионеров Й. М. Флада и Г. А. Штерна. В ходе исследования был сделан вывод об амбивалентном характере роли мясной пищи во взаимоотношениях эфиопских евреев и христиан, которая в зависимости от контекста могла выполнять как сегрегирующую, так и консолидирующую функцию.

**Ключевые слова:** *бета эсраэль, эфиопские евреи, эфиопское христианство, гастрономическая культура, пищевые запреты*

**Ссылка для цитирования:** Шварц Е. П. Роль мяса в дихотомии «свой–чужой» в культуре эфиопских евреев и христиан // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 111–124. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.7

До массовой репатриации в Израиль эфиопские евреи<sup>1</sup> проживали на севере и северо-западе Эфиопии, преимущественно в Гондаре и его окрестностях [Эрлих, Соломон<sup>2</sup>, Каплан 2012], а после основания Аддис-Абебы в конце XIX в. – и в новой столице [Balata, Takatal 2016, 113]. В то время как в повседневной жизни бета эсраэль в основном разговаривали на амхарском языке (и лишь немногочисленная группа — на тигринье), языком литургии служил геэз [Эрлих, Соломон, Каплан 2012]. До перехода на амхарский и тигринью эфиопские евреи разговаривали на языке квара (кушитская семья), который полностью вышел из употребления предположительно в начале XIX в. и является на данный момент мертвым языком [Teferra 2017, 9], хотя отдельные слова и выражения на языке квара продолжают использоваться в повседневной речи и молитве и по сей день [Kaplan 2003, 558].

Изначально бета эсраэль жили в Сэменском царстве<sup>3</sup>, которое располагалось на севере современной Эфиопии и предположительно простиралось от озера Тана на юге и почти вплоть до Аксу-

<sup>1</sup> Самоназвание эфиопских евреев – *бета эсраэль* (ቤተ ክህናት; /béta 'esrā'él/; букв. «дом Израиля» (геэз)). В научной литературе встречается этноним «фалаша», однако он воспринимается самими эфиопскими евреями как этнофлизм, поэтому в данной работе использоваться не будет.

<sup>2</sup> Хагар Саламон и А. Соломон – варианты транслитерации имени одной и той же исследовательницы. Мы используем частотный вариант Хагар Саламон, однако в ссылках указываем написание так же, как в источнике.

<sup>3</sup> Этот термин условен и происходит от названия горной цепи (Сэменские горы), на территории которой предположительно было расположено государственное образование бета эсраэль, существовавшее вплоть до полной потери ими политической автономии в XVII веке [Kaplan 1992, 79–96]. Некоторые исследователи предполагают, что до завоевания эфиопскими христианами у бета эсраэль было несколько независимых друг от друга политических центров, а не единое «царство» [Abbink 1987, 142]. В англоязычной научной литературе, помимо наиболее употребительного *Kingdom of Simien*, встречаются также такие названия, как *Kingdom of Beta Israel* и *Kingdom of the Gideons*.



ма на севере. Достоверных данных о дате создания государства или его точном типе устройства на настоящий момент нет, основными источниками по истории Сэменского царства являются устная традиция бета эсраэль и эфиопские царские хроники. Тем не менее известно, что первым эфиопским монархом, совершавшим походы против бета эсраэль с целью подчинить своей власти их территории, был Амда Сион (1314–1344), а уже в XV в. царь Исаак (1413–1430) одержал победу над войском эфиопских евреев, после чего предпринял попытку ввести запрет для бета эсраэль на владение землей в Эфиопии. Однако процесс полного вытеснения эфиопских иудеев с их территорий продолжался на протяжении двух последующих столетий и завершился только лишь при правлении царя Сисиния (1607–1632) [Эрлих, Соломон, Каплан 2012; Abbink 1987, 143].

После утраты своей земли бета эсраэль пришлось освоить ремесла, чтобы прокормиться [Kaplan 1992, 65–69]. Традиционно мужскими ремеслами в Эфиопии считались ткачество, а также кузнечное и плотницкое дело [Yāyah 1996, 96], в то время как женщины бета эсраэль, как правило, занимались плетением корзин и гончарством [Yāyah 1996, 97]. В Северной Эфиопии занятие ремеслами (особенно кузнечным делом) было сопряжено с различными предрассудками, а ремесленников подозревали в колдовстве и одержимости *Будой*<sup>4</sup>, поэтому амхара и тиграй<sup>5</sup> не стремились занять эту экономическую нишу. Однако, хотя эфиопские христиане и боялись кузнецов, они нуждались в производимых ими изделиях, в то время как бета эсраэль, лишённые права владеть землей, нуждались в выращиваемых амхара и тиграй продуктах питания. Таким образом, бета эсраэль и их соседи-христиане начиная с XVII в. оказались вовлечёнными в систему разделения труда, основанную на этнорелигиозной принадлежности, и, как следствие, стали экономически зависимыми друг от друга [Шварц 2023, 326]. При этом взаимодействие христиан и иудеев в Северной Эфиопии не ограничивалось торговлей на рыночной площади.

<sup>4</sup> Христиане Северной Эфиопии верили в Буду, потустороннюю силу, ворующую и поедающую детей. В одержимости Будой подозревали чаще всего тех кузнецов, которые продавали свои изделия на рынках [Boylston 2018, 88–89].

<sup>5</sup> Амхара и тиграй – одни из крупнейших народов современной Эфиопии, традиционно исповедуют христианство.

Так, боязнь Буды стимулировала амхара и тиграй иметь добрососедские отношения с деревенскими кузнецами. Некоторые семьи на протяжении поколений старались пользоваться услугами одной и той же династии кузнецов, полагая, что «свой» ремесленник не станет умышленно вредить постоянным клиентам [Salamon 1999, 26]. Кроме того, иудеи имели право арендовать землю у христиан [Abbink 1987, 143] или быть нанятыми для работы на христианских полях. Это способствовало межэтническим контактам, так как некоторые бета эсраэль жили на арендованных у амхара и тиграй землях<sup>6</sup> на протяжении нескольких поколений [Salamon 1999, 26]. Иудеи и христиане принимали активное участие и в ритуальной жизни друг друга. К услугам иноверцев прибегали, например, для того, чтобы обойти религиозные запреты<sup>7</sup>.

Таким образом, бета эсраэль тесно взаимодействовали с соседями-христианами в повседневной жизни. Несмотря на многочисленные табу в культуре бета эсраэль, касающиеся общения с иноверцами<sup>8</sup>, по многочисленным свидетельствам информантов Хагар Саламон и моих собственных, совместные приемы пищи как во время трудового дня, так и в нерелигиозные праздники не были редкостью. Далее будет подробно рассмотрено, как эфиопским христианам и иудеям удавалось проводить совместные трапезы вопреки жестким религиозным предписаниям и ограничениям; а поскольку от ежедневного рациона бета эсраэль [Flad 1869, 18] праздничные застолья отличало обязательное наличие мясных блюд как в христианской, так и в иудейской культуре, основным фокусом настоящей работы является роль мясной пищи во взаимоотноше-

<sup>6</sup> В регионе Тыграй бета эсраэль чаще, чем в иных областях, продолжали заниматься сельским хозяйством [Abbink 1987, 143], в других же областях они в основном занимались ремеслами, так как арендовать землю было экономически невыгодно.

<sup>7</sup> Так, например, из-за строжайшего запрета у бета эсраэль на прикосновение к мертвому телу в качестве носильщиков во время похорон у них выступали христиане [Salamon 1999, 47].

<sup>8</sup> Эфиопским иудеям запрещалось употреблять в пищу любую еду, приготовленную иноверцем [Abbink 1987, 147], в отличие от эфиопских христиан, в культуре которых запрет распространялся только на употребление мясной пищи, приготовленной нехристианином. Упомянутые запреты будут рассмотрены подробнее далее.

ниях эфиопских христиан и евреев в период с начала XIX в. до массовой репатриации бета эсраэль в 1991 г.<sup>9</sup>

Основным источником мясных пищевых запретов у эфиопских иудеев и христиан было так называемое Восьмикнижие (амх. *ḥḫṭ /'orit/*), состоящее из Пятикнижия, Книги Иисуса Навина, Книги Судей и Свитка Рут. Помимо этого, важным источником предписаний для повседневной жизни для христиан Эфиопии являлся средневековый свод законов Фэтха нагаст (геэз *ፍትሐ ነገሥት /fetha nagašt/* ‘закон царей’)<sup>10</sup>, где гл. 23 посвящена одежде и питанию.

Сразу же стоит отметить противоречащий характер двух источников запретов. Так, Фэтха нагаст, пересказывая видение апостола Петра о сосуде со «всякими четвероногими земными, зверями, пресмыкающимися» (Деян 10:12), фактически разрешал христианам употреблять в пищу всех животных [Fetha Nagašt 1999, 198–199], кроме «вредных» для души и тела человека. Под «вредным» для тела подразумевались падаль, ядовитые и дикие животные [Fetha Nagašt 1999, 199]. Что конкретно стоило считать «вредным для души», не уточнялось. На практике<sup>11</sup> же эфиопские христиане не употребляют в пищу нечистых, согласно Пятикнижию, зверей и рыб, называя их *эркус* (амх. *ḥḫṭ-ḥ /'erkus/* ‘нечистый’).

Однако говорить о том, что эфиопские христиане придерживаются кашрута или употребляют кошерную пищу, было бы в корне неверно, так как правила кашрута не ограничиваются отказом от поедания тех или иных видов животных, а включают в себя еще целый ряд предписаний, регулирующих забивание и разделывание скота, которые соблюдаются только эфиопскими иудеями, но не христианами [Guindeuil 2014, 60]. Поэтому употребляемая эфиопскими христианами мясная пища априори была не пригодна для бета эсраэль как некошерная. Хотя методы забивания и разде-

<sup>9</sup> Из-за небольшого количества источников и научной литературы по теме сузить временные рамки к моменту написания данной работы не представляется возможным.

<sup>10</sup> Свод законов был составлен Ибн ал-Ассалем в XIII в. на арабском языке и переведен на геэз коптским ученым Петросом Абду Саидом во время правления эфиопского императора Зара Якоба (1434–1468). Фэтха нагаст широко использовался монархами, которые ссылались на него в принятии юридических решений и осуществлении своей власти [Pankhurst 2011, 33–34].

<sup>11</sup> Данный вывод сделан на основе общения с информантами в декабре 2021 г. в Санкт-Петербурге и в июле 2020 г. в Тель-Авиве и научной литературы.

лывания животных не имели для амхара и тиграй религиозного значения, есть мясные блюда, приготовленные иудеями, они также не могли, так как Фэтха нагаст запрещает поедание мяса животного, забитого иноверцем, ссылаясь на то, что перед убоем читают благословение, то есть посвящают животное какому-то определенному Богу (или нескольким), в связи с чем употребление мяса от животного, забитого иноверцем, приравнивается к признанию его Бога своим и отходом от собственной религии [Fetha Nagašt 1999, 198–199]<sup>12</sup>. Таким образом, мясные блюда у эфиопских монотеистов традиционно считались маркером религиозной идентичности.

Причины, по которым эфиопские христиане не употребляют в пищу мясо запрещенных Ветхим Заветом животных, до сих пор точно не установлены. Одни ученые видят в этой практике «пережитки» иудейского прошлого у эфиопских христиан<sup>13</sup>, другие связывают ее с более поздними церковными реформами. Так, эфиопист Томас Гуиндвил полагает, что именно в XIV в. во время активных войн с Ифатом у амхара и тиграй начал появляться запрет на употребление в пищу мяса запрещенных Ветхим Заветом животных [Guindeuil 2014, 64]. В житии аввы Ионы описывается, как мусульмане заставляли плененных христиан поедать верблюжье мясо, в то время как для христиан этот акт был равноценен отречению от собственной веры. Однако в житии нет прямого указания на то, что христианам запрещается употреблять в пищу верблюжье мясо из-за предписаний Ветхого Завета, поэтому, скорее всего, вероотступничество заключалось в несоблюдении запрета на поедание мяса, забитого иноверцем [Guindeuil 2014, 64]. Являясь жителями нагорья, эфиопские христиане не занимались разведением верблюдов, потому что в данных ландшафтных условиях это не представляется возможным, и, следовательно, ни амхара,

<sup>12</sup> О соблюдении данного запрета на практике свидетельствуют доклад миссионера Йоханна Мартина Флада, около 60 лет служившего миссионером среди бета эсраэль (с 1854 г. вплоть до его смерти в 1915 г.) [Flad 1869, 23], а также показания моих информантов.

<sup>13</sup> Существует нарратив о том, что до христианизации в Аксуме был повсеместно распространен иудаизм. Хотя этому нет никаких доказательств, данный нарратив пользуется популярностью у современных эфиопских христиан и некоторых эфиопистов.

ни тиграй не привыкли употреблять верблюжьи мясо или молоко в пищу. Мусульманские же народы, с которыми христиане воевали, напротив, разводили верблюдов, так как жили на низменности. Поэтому у эфиопских христиан верблюжатина начала отождествляться исключительно с принадлежностью к исламу. Изначально же различие было не религиозное, а исключительно географическое: мусульмане из народа аргобба так же, как амхара и тиграй, не занимались разведением верблюдов, потому что проживали в нагорьях [Guindeuil 2014, 65]. Согласно Гуиндвилу, именно во время военных кампаний XIV в. наблюдается вмешательство церкви, способствовавшее теологическому обоснованию нечистоты верблюжьего мяса как противоречащего предписаниям книги Левит [Guindeuil 2014, 65]. Скорее всего, причинами этого обоснования были необходимость поддержания боевого духа эфиопских христиан и строгое разграничение между ними и противниками-мусульманами.

Позднее, в XVII в., мясные пищевые запреты также играли немаловажную роль в противостоянии эфиопской и католической церквей. Так, например, когда император Сисиний, перешедший из эфиопского миафизитства в католицизм, пытался крестить народ вайто, проживающий у озера Тана и традиционно промышляющий ловлей бегемотов, вайто отказывались переходить в христианство, мотивируя это тем, что гиппопотамы составляют основу их рациона, в то время как «настоящие» христиане не едят бегемотов. Сисиний же, в свою очередь, отрицал необходимость мясных пищевых запретов, ссылаясь на католическую доктрину [Guindeuil 2014, 75]. Эта история наглядно показывает, что ветхозаветные мясные пищевые запреты уже закрепились среди последователей Эфиопской православной церкви к XVII в. настолько сильно, что стали важным маркером религиозной идентичности как внутри сообщества, так и за его пределами.

Но несмотря на табу на употребление мяса, забитого иноверцем, совместные мясные трапезы эфиопских иудеев и христиан все же не были редкостью, они приглашали друг друга в гости, особенно на крупные нерелигиозные празднества, в первую очередь – на свадьбы. Для застолий под открытым небом возводили хижины из палок и хвороста, которые обычно по окончании празднования разбирались, причем для иноверцев сооружались отдельные

хижины, в которых они совершали трапезу совместно с другими братьями по вере<sup>14</sup>. Если иудей приглашал к себе на празднование христиан, то он отдавал им барана непосредственно перед началом, и гости-христиане забивали животное и готовили мясо во время церемонии в посуде, которую они принесли с собой, так как бета эсраэль было запрещено есть из посуды, из которой до этого ел иноверец. Если же, напротив, хозяин-христианин приглашал к себе в гости бета эсраэль, то он выделял им барана заранее, минимум за день до праздника, чтобы гости-иноверцы успели забить животное и слить его кровь [Salamon 1999, 42]. Совместное принятие пищи – процесс социокультурный. Совместная трапеза – это прежде всего общение, при котором еда становится «символом» и «знаком» [Капкан, Лихачева 2008, 35]. Так, хотя праздничная трапеза у эфиопских христиан и иудеев была совместной лишь номинально, застолье в разных шатрах не воспринималось как оскорбление, потому что являлось символом толерантности и терпимости к иноверцам, а празднество с отдельными шатрами для представителей каждой религии символизировало многоконфессиональную эфиопскую деревню в миниатюре. Поэтому неудивительно, что информанты, с которыми общалась Хагар Саламон, были благодарны и признательны соседям-христианам за то, что те, уважая еврейские обычаи, готовили скот заранее [Salamon 1999, 43]. Можно предположить, что подобное терпимое и уважительное отношение к пищевым особенностям и предписаниям иноверцев

<sup>14</sup> Как правило, христиане и иудеи только совершали трапезы в разных шатрах, танцевали же они вместе, хотя были регионы, в которых иноверцы даже танцевали раздельно [Salamon 1999, 43]. Запрет на прикосновение к иноверцу особенно строго соблюдался эфиопскими иудеями в Сэмене (историческая провинция, часть Гондара), где дотрагиваться до христиан нельзя было как во время совместной трапезы, так и во время работы. В этом регионе бета эсраэль могли дотрагиваться до мотыг и лопат, которых ранее касался христианин, только в том случае, если инструменты были мокрыми [Salamon 1999, 26]; дотронувшийся до иноверца или его предметов бета эсраэль считался нечистым и не мог переступить порог своего дома или входить в контакт с другими иудеями, пока не совершал ритуальное омовение [Flad 1869, 58]. За это эфиопские иудеи получили у христиан прозвище «Атэнкунь» (амх.: አትንኩን / 'atenkuñ/) [Эрлих, Соломон, Капкан 2012], то есть в переводе с амхарского «не трогайте меня». Ели иудеи и христиане в разных шатрах, так как у бета эсраэль было строжайше запрещено пускать в дом иноверца, о чем свидетельствуют и воспоминания миссионера Генри Аарона Штерна [Isaacs 2012, 196–197].

было вызвано зафиксированным в Фэтха нагаст запретом на порицание чужих пищевых табу. Кодекс также призывал проявлять терпимость к тем, кто желает соблюдать ветхозаветные пищевые предписания [Fetha Nagašt 1999, 199–200], которым фактически досконально следовали бета эсраэль.

Но хотя может показаться, что эфиопские иудеи и христиане обладали детальными познаниями гастрономической культуры друг друга и проявляли полную толерантность по отношению к пищевым привычкам соседей-иноверцев, на практике гастрономические различия нередко служили поводом для предубеждений и закрепления ложных стереотипов.

Так, например, хотя в Эфиопии отсутствовал кровавый навет, обвинение эфиопских иудеев как потомков древних израильтян в смерти Иисуса было распространено. Положение усугублялось тем, что эфиопские христиане периодически неправильно интерпретировали традицию сливать кровь убитого животного: в висящей на дереве туше<sup>15</sup> они видели разыгрываемое представление казни Иисуса Христа, а в следующих за слитием крови приготовлении мяса и застолье – празднование его гибели и надругательство над его смертью [Salamon 1999, 38, 92]. Вероятно, такое противоречивое отношение к гастрономической культуре бета эсраэль со стороны соседей-христиан можно объяснить тем, что амхара и тиграй на самом деле не очень хорошо были знакомы с ветхозаветными предписаниями, касающимися забития и разделывания скота, а заранее выдавали гостям-иудеям баранов, так как знали, что весь процесс приготовления мясной пищи занимает длительное время, но не понимали, из каких конкретно шагов он состоит. Можно также предположить, что они, хотя и знали о необходимости слить кровь, представляли себе этот процесс как-то иначе.

Бета эсраэль также встречали непониманием некоторые гастрономические привычки своих соседей-христиан, например употребление в пищу сырого мяса, распространенное у амхара и тиграй

<sup>15</sup> Информанты Хагар Саламон сливали кровь путем подвешивания туши убитого животного. Флад описывает иной способ: сразу же после свежевания мясо разрезали на маленькие куски, которые потом долго полоскали в воде, меняя ее, пока она не переставала иметь розоватый оттенок [Flad 1869, 20, 22–23]. На настоящий момент для географического распределения этих способов сливая крови мало данных.

[Salamon 1999, 102]. Кроме того, среди эфиопских евреев существовал предрассудок о том, что эфиопские христиане раскапывают могилы прозелитов (бета эсраэль, перешедших в христианство) для того, чтобы использовать их тела в церковных обрядах [Salamon 1999, 102–104]. Вероятно, бета эсраэль неправильно интерпретировали слова Иисуса Христа, в которых он сравнивает свои плоть и кровь с хлебом и вином (Мф 26:27–28). Поэтому некоторые из них пребывали в уверенности, что во время литургии христианами используется настоящая кровь, а не вино. Что же касается раскапывания могил, то можно предположить, что это поверье было вызвано предписанием хоронить прозелитов за оградой христианского кладбища, тогда как такие могилы, особенно расположенные вблизи дороги, быстро разрушались, что могло навести на мысль об их преднамеренном разрушении с целью совершить ритуальные манипуляции с телом. Данное предубеждение можно объяснить также ответной реакцией бета эсраэль на обвинения кузнецов, значительная часть которых была иудеями, в одержимости Будой.

Таким образом, мясная пища и связанные с ее употреблением предписания и запреты имели амбивалентный характер в отношениях между эфиопскими иудеями и христианами и выполняли как сегрегирующую, так и консолидирующую функцию. С одной стороны, мясная пища являлась у эфиопских монотеистов маркером религиозной принадлежности, а употребление в пищу мяса, забитого иноверцем, приравнивалось к отречению от собственной веры, что было закреплено в кодексе Фэтха нагаст. Так мясная пища помогала разграничивать «своих» и «чужих», тем более пищевые привычки другого нередко встречали непонимание из-за недостаточного знания обычаев соседей-иноверцев. Низкая осведомленность и предрассудки приводили к взаимным обвинениям в канибализме. С другой стороны, во время совместных застолий появлялась возможность проявить толерантность к чужим религиозным воззрениям посредством уважения пищевых предписаний гостей-иноверцев. В этом случае мясная пища символизировала терпимость и возможность мирного сосуществования.



## Литература и источники

- Капкан, Лихачева 2008 – *Капкан М. В., Лихачева Л. С.* Гастрономическая культура: понятие, функции, факторы формирования // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2008. № 55. С. 34–43.
- ПМА – Полевые материалы автора. Работа с пятью информантами родом из Гонадра и Аддис-Абебы в Тель-Авиве и Санкт-Петербурге, 2020–2021 гг.
- Шварц 2023 – *Шварц Е. П.* Ремесленники Бета Исраэль во время правления Феодора II (1855–1868 гг.) // Африканистика в России: прошлое и настоящее: Сборник научных статей к 120-летию Дмитрия Алексеевича Ольдерогге / отв. ред. А.Ю. Желтов. СПб.: Издательство РХГА, 2023. С. 324–337.
- Эрлих, Соломон, Каплан 2012 – *Эрлих Х., Соломон А., Каплан С.* Эфиопия: христианство, ислам, иудаизм. Раанана: Издательство Открытого Университета, 2012. 542 с. <http://online-books.openu.ac.il/russian/ethiopia-christianity-islam-judaism> (дата обращения: 27.03.2024)
- Abbink 1987 – *Abbink J.* A socio-structural analysis of the Beta-Esraël as an «infamous» group in traditional Ethiopia // Sociologus. 1987. № 37. P. 140–154.
- Balaṭa, Takatal 2016 – *Balaṭa D., Takatal 'Ā.* Yaṭabiān tārik. Kaḡondar 'eska šewā yatabālawu ya 19–20 kefela zaman yabēta 'esrā'ēloč tārik. Eilat, 2016. 330 p. [амхарский]
- Boylston 2018 – *Boylston T.* The Stranger at the Feast: Prohibition and Meditation in an Ethiopian Orthodox Christian Community. Berkeley, CA: University of California Press, 2018. 181 p.
- Fetha Nagašt 1999 – *Fetha nagašt.* Šegāwi wamanfasāwi yaḡeg meneč. Addis-Ababa: Tesfa Gebre Selassie Publisher, 1999. 453 p. [геэз и амхарский]
- Flad 1869 – *Flad J. M.* Kurze Schilderung der bisher fast unbekanntenen abessinischen Juden (Falascha). Stuttgart: Selbstverlag Kornthal bei Stuttgart, 1869. 78 S.
- Guindeuil 2014 – *Guindeuil Th.* What do Christians (Not) Eat: Food Taboos and the Ethiopian Christian Communities (13<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> c.) // Annales d'Éthiopie. 2014. № 29. P. 59–82. DOI: 10.3406/ethio.2014.1558
- Isaacs 2012 – *Isaacs A. A.* Biography of the Rev. Henry Aaron Stern. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 518 p.
- Kaplan 1992 – *Kaplan S.* The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia. From the Earliest Times to the Twentieth Century. NY: New York University Press, 1992. 246 p.
- Kaplan 2003 – *Kaplan S.* Betä Esra'el // Encyclopaedia Aethiopica. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. Vol. 1. P. 552–559.

- Pankhurst 2011 – *Pankhurst R.* Slavery and Emancipation in Traditional Ethiopia: The Role of the Fetha Nagast, or Laws of the Kings // *African and Asian Studies*. 2011. № 10. P. 32–40. DOI: 10.1163/156921011X558600
- Salamon 1999 – *Salamon H.* The Hyena People: Ethiopian Jews in Christian Ethiopia. Berkeley, CA: The University of California Press, 1999. 168 p.
- Teferra 2017 – *Teferra A.* Jewish Amharic // *Handbook of Jewish Languages*. Leiden: Brill, 2017. P. 8–21. DOI: 10.1163/9789004297357\_003
- Yāyah 1996 – *Yāyah 'Ā.* Bēta 'esrā'él ba'iteyopeyā. Tārikāčawu, bāhelāčawu, 'ānwanwarāčawu. Addis Ababa, 1996. 97 p. [амхарский]

## The Role of Meat in the “Friend or Foe” Dichotomy in the Culture of Ethiopian Jews and Christians

**Elizaveta Shvarts**

Universität Hamburg, Hamburg, Germany

Student of the MA program “Manuscript Cultures”, 1<sup>st</sup> semester

ORCID: 0009-0008-8921-1387

Abteilung für Afrikanistik und Äthiopistik, Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg

Edmund-Siemers-Allee 1,

Hamburg, 21046, Deutschland

Tel.: +49 40 42838-4874

E-mail: elizaveta.shvarts@studium.uni-hamburg.de

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.7

**Abstract.** This article analyzes the role of meat in the interactions between Ethiopian Jews and Christians from the mid-19<sup>th</sup> to the mid-20<sup>th</sup> century. Following the prohibition on land ownership during King Susenyos’s reign in the 17<sup>th</sup> century, the Beta Israel became part of a labor division system based on ethno-religious affiliation, alongside the Amhara and Tigray peoples. However, the interactions between Ethiopian Jews and Christians extended beyond mere trade; they also involved numerous personal connections. They frequently invited each other to secular celebrations, such as weddings, where meat dishes were typically served. Additionally, meat traditionally plays a role of a marker of religious affiliation among Ethiopian monotheists. To achieve the objectives of this study, a wide range of scholarly literature was examined as well as recorded oral traditions of the Beta Israel in Amharic, the medieval Ethiopian legal code Fetha Negest, and notes from missionaries Johann Martin Fald and Henry Aaron Stern. The study concludes that meat played an ambivalent role

in the relationships between Ethiopian Jews and Christians and was capable of both fostering mutual tolerance and perpetuating prejudices, depending on the social context.

**Key words:** *Beta Israel, Ethiopian Jews, Ethiopian Christianity, food culture, food taboos*

**Reference for citation:** Shvarts, E. P., 2024, Rol' miasa v dikhotomii "svoi/chuzhoi" v kul'ture efiopskikh evreev i khristian [The Role of Meat in the "Friend or Foë" Dichotomy in the Culture of Ethiopian Jews and Christians]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 111–124. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.7

## References

- Abbinck, J., 1987, A socio-structural analysis of the Beta-Esraël as an "infamous" group in traditional Ethiopia. *Sociologus*, 37, 140–154.
- Boylston, T., 2018, *The Stranger at the Feast: Prohibition and Mediation in an Ethiopian Orthodox Christian Community*. Berkeley, California, The University of California Press, 181.
- Erlich, H., S. Kaplan, and H. Solomon, 2012, *Efiopiya: khristianstvo, islam, iudaizm* [Ethiopia – Christianity, Islam, Judaism]. Ra'anana, Open University of Israel Publisher, 542.
- Guindeuil, Th., 2014, What do Christians (Not) Eat: Food Taboos and the Ethiopian Christian Communities (13<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> c.). *Annales d'Éthiopie*, 29, 59–82. DOI:10.3406/ethio.2014.1558
- Isaacs, A. A., 2012, *Biography of the Rev. Henry Aaron Stern*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 518.
- Kapkan, M. V., and L. S. Likhacheva, 2008, Gastronomicheskaya kul'tura: poniatie, funktsii, faktory formirovaniia [Gastronomic Culture: Concept, Functions, and Factors of Formation]. *Izvestiia Uralskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2. Gumanitarnye nauki*, 55, 34–43.
- Kaplan, S., 1992, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia. From the Earliest Times to the Twentieth Century*. New York, New York University Press, 246.
- Pankhurst, R., 2011, Slavery and Emancipation in Traditional Ethiopia: The Role of the Fetha Nagast, or Laws of the Kings. *African and Asian Studies*, 10, 32–40. DOI:10.1163/156921011X558600
- Salamon, H., 1999, *The Hyena People: Ethiopian Jews in Christian Ethiopia*. Berkeley, California, The University of California Press, 1999, 168.

- Shvarts, E. P., 2023, Remeslenniki Beta Israèl' vo vremia pravleniia Feodora II (1855–1868 gg.) [The Beta Israel Craftsmen under the Reign of Tewodros II (1855–1868)]. *Afrikanistika v Rossii: proshloe i nastoiashchee: Sbornik nauchnykh stateĭ k 120-letiiu Dmitriia Alekseevicha Ol'derogge* [African Studies in Russia: The Past and the Present. To the 120-year anniversary of Dmitriy Olderogge]. St. Petersburg, Izdatel'stvo RKHGA, 2023, 324–337.
- Teferra, A., 2017, Jewish Amharic. *Handbook of Jewish Languages*, 8–21. Leiden, Brill, 760. DOI: 10.1163/9789004297357\_003

# Иранские евреи или еврейские иранцы?

## Классическая персидская литература в литературном репертуаре евреев Ирана в постмонгольский период

**Роза Сергеевна Ашкенази**

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

ORCID: 0009-0003-5514-6621

Санкт-Петербургский государственный университет, Восточный факультет, кафедра теории и методики преподавания языков и культур Азии и Африки  
199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7–9

Тел.: +7 (812) 328-7732

E-mail: 79213556830@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.8

**Аннотация.** Евреи имеют долгую историю проживания на территории Ирана, в ходе которой они были подвержены сильному мусульманскому влиянию персов. Это проявилось не только в возникновении еврейско-персидской литературы на этнолекте классического персидского языка, но и в создании еврейско-персидских рукописей с текстами мусульманских авторов. Это манускрипты с произведениями персидской поэзии, но переписанные не при помощи персидского алфавита, привычного для этих произведений, а еврейским письмом. Данная статья посвящена тому, какие произведения персидской литературы читали евреи Ирана в постмонгольский период, а именно в периоды правления династии Сефевидов (1501–1722 гг.) и династии Каджаров (1794–1925 гг.). Это поэмы таких знаменитых поэтов, как Джами, Низами, Хафиз и Руми, а также тексты поэтов, известные практически только за пределами Ирана. Их произведения систематизированы как по стилю («высокая» литература, «простонародная» литература и «поздняя классика»), так и по составу кодексов (рукописи, содержащие одно крупное произведение, сборники поэзии одного автора и сборники с произведениями разных поэтов). В работе представлен перечень поэтов, чьи произведения выявлены автором статьи в еврейско-персидских списках с учетом рукописей, которые стали доступны исследователям лишь недавно, и предложена гипотеза, почему евреи Ирана переписывали тексты персидской литературы еврейскими буквами.

**Ключевые слова:** *еврейско-персидские рукописи, персидская литература, евреи в Иране, еврейская идентичность*

**Ссылка для цитирования:** *Ашкенази Р. С. Иранские евреи или еврейские иранцы? Классическая персидская литература в литературном репертуаре евреев Ирана в постмонгольский период // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 125–142. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.8*

На протяжении почти всей истории своего существования евреи жили диаспорами на обширной территории, которая включала многие регионы мира. Иудеи, живя в той или иной местности рядом с представителями нееврейского большинства, заимствовали от них некоторые черты местной культуры. Исключением не стали и контакты между евреями и персами, одним из результатов которых стало возникновение еврейско-персидских рукописей. Под еврейско-персидскими рукописями в широком смысле понимаются все тексты, написанные на еврейско-иранских языках, имевших распространение на территориях современного Ирана, Афганистана, Центральной Азии и Китая. Рукописи из этих регионов сегодня хранятся в Национальной библиотеке Израиля (The National Library of Israel), Институте «Бэн-Цви» (Ben-Zvi Institute), Еврейской теологической семинарии Америки (Jewish Theological Seminary of America), Объединенном еврейском колледже (Hebrew Union College), Британской библиотеке (The British Library) [Ашкенази 2023, 849–850]. В настоящий момент довольно сложно установить точное происхождение рукописей, не имеющих колофоны. Тем не менее происхождение всех использовавшихся в данной работе рукописей мы относим к местам проживания иранских евреев (то есть к современной территории Ирана). Рассматриваемые нами списки датируются в основном двумя периодами – эпохой правления Сефевидов (1501–1722 гг.) и эпохой правления Каджаров (1794–1925 гг.), поскольку преимущественно в эти эпохи создавались интересные нас по содержанию манускрипты.

Репертуар еврейско-персидских рукописей весьма обширен. Это переводы священных еврейских книг на еврейско-персидский этнолект, комментарии на них, толковые словари, грамматики

древнееврейского языка, сборники сказок, научные трактаты и исторические хроники [Ашкенази 2023, 849–850]. Важной составляющей рукописного наследия иранских евреев являются транслитерации. Они представляют собой записанные при помощи еврейского письма списки произведений мусульманских поэтов, протографы которых были созданы на классическом персидском языке в арабской графике. Другими словами, евреи Ирана адаптировали тексты мусульманской культуры для еврейского читателя. Подобная практика была известна, например, и в Османской империи, где существовали газеты на османском языке, печатавшиеся еврейскими буквами. Известен также еврейский список XVI в. исторического сочинения «История населения Османской империи» (осм. *Tevārīh-i Āl-i Osmān*), протограф которого был создан в арабской графике [Mignon 2017, 635–637]. Традиция же записи текстов чужой литературной традиции еврейскими буквами была широко распространена только в Иране, так как транслитерации из других регионов Персофонии<sup>1</sup> дошли до нас только в единичных экземплярах.

На сегодняшний день практически отсутствуют исследования, посвященные месту персидской литературы в культуре евреев Ирана. Единственной попыткой систематизировать имеющиеся данные является работа датского ираниста Й. П. Асмуссена “*Classical New Persian Literature in Jewish-Persian Versions*” (1968 г.), однако автор опирался на ограниченный круг источников, доступный ему на момент написания статьи. Кроме того, исследователь не делал выводов о значении персидской литературы для еврейской культуры. В данной статье мы попытаемся понять, какие группы мусульманских авторов интересовали евреев Ирана и что это значило для еврейской культуры и идентичности.

Прежде чем приступить к анализу рукописей, обозначим, что мы будем понимать под термином «классическая персидская литература». Это огромный пласт текстов, написанных на персидском языке в разных частях Персофонии в период с IX по XV в. – эпоху, когда был сформирован персидский литературный канон и такими

<sup>1</sup> Персофония – термин, используемый для обозначения региона влияния и распространения персидского языка и культуры, в особенности литературы, который был введен Б. Фрагнером. Он включает в себя территорию современных Ирана, Центральной Азии, Турции, Кавказа, Индии [Фрагнер 2018, 12].

авторами, как Низами Гянджеви, Са‘ди, Руми, Хафиз, Джами, созданы лучшие образцы персидской словесности. Творчество этих поэтов относится к «высокой» литературе. Однако в классический период создавались и другие произведения – менее изысканные с точки зрения языка, менее глубокие по сюжетам, но снискавшие популярность у неискушенных читателей. Мы будем называть такие сочинения «простонародные».

Кроме того, евреи Ирана переписывали поэтические тексты, относящиеся к так называемой поздней классике, или «индийскому стилю». Он появился в XVI в. и для него были характерны следующие черты: жанрово сниженная тематика, более простой, «народный» язык, но при этом одновременно в рамках стиля существовали и стихотворения на философские темы, написанные усложненным языком, зачастую трудным для понимания без специальных знаний. Особенностью этого периода также является появление литературы для более широкого круга читателей. Теперь поэзия создавалась не только для знатных людей, но и в торгово-ремесленной городской среде, что повлияло на изменение литературной тематики [Ардашников 2021, 169–175].

В еврейско-персидских списках мы находим тексты авторов трех вышеуказанных категорий («высокая» литература классического периода, «простонародная» литература, «поздняя классика»). Обозначим общий список авторов, встретившихся в еврейско-персидских рукописях. Это Низами Гянджеви, Джами, Руми, Саиб Тебризи, Хафиз, Амин ад-Дин Мухаммад Сафи Сабзавари, Ахли Ширази, Са‘ди, Хваджу Кермани, Омар Хаям, Баба Фигани Ширази, Вахши Бафки, Мухаммад ‘Урфи Ширази, Ибн Ямин, Салим, Мухаммад Риза Нав’и, Шах Ниматулла, Салман Саваджи, Баба Тахир, Мирза Али Шаиб Исфакхани, ‘Аттар.

### **«Высокая» персидская литература в еврейско-персидских списках**

Из авторов, чьи имена входят в пантеон «высокой» персидской литературы, в еврейских списках встречаются: Баба Тахир (XI в.), Омар Хаям (XI–XII вв.), Низами Гянджеви (XII в.), ‘Аттар (XII–



XIII вв.), Са'ди (XIII в.), Руми (XIII в.), Джами (XV в.), Хваджу Кермани (XIII–XIV вв.), Ибн Ямин (XIV в.), Салман Саваджи (XIV в.), Хафиз (XIV в.), Ахли Ширази (XV–XVI вв.), Баба Фигани Ширази (ум. 1519 г.), Вахши Бафки (XVI в.), Мухаммад 'Урфи Ширази (XVI в.), Саиб Тебризи (XVII в.) и Калим Хамадани (XVII в.).

Среди персидских авторов, значимых для еврейского читателя, можно особо выделить Низами Гянджеви и 'Абд ар-Рахмана Джами, поскольку имеются иллюстрированные еврейско-персидские списки с их сочинениями. Низами Гянджеви создал сборник поэм «Хамса», в который вошли поэмы «Сокровищница тайн» (Maḳzan al-asrār), «Хосров и Ширин» (Ḳosrow o Širin), «Лейли и Меджнун» (Leyli o Majnun), «Семь красавиц» (Haft Peykar), «Искандер-наме» (Eskandar-nāma) [Parrello 2000]. До нас дошло шесть еврейско-персидских списков этого автора со следующими поэмами: «Сокровищница тайн» (фрагмент в сборнике, NLI Ms. 28°5120, 1921 г.), «Хосров и Ширин» (J TSA Ms. 1398, XVII в.; BZI Ms. 966, XVII в.; Yad Mayer "Khosrow wa Shirin", 1910 г.; MIAJ Ms.157/27, XVII в. [Carmeli 2021, 132]) и «Семь красавиц» (BL Or. 4730, XVIII–XIX вв.). В рукописях J TSA Ms. 1398, MIAJ Ms.157/27 и BL Or. 4730 содержатся миниатюры, выполненные в персидской миниатюрной традиции. Вероятнее всего, они выполнены мусульманскими художниками, поскольку выбранные для иллюстрирования сцены мы также обнаруживаем в арабографичных списках с этими поэмами.

В еврейско-персидских списках с произведениями Джами, последнего крупного автора периода классической литературы [Ардашникова 2021, 11], мы также обнаруживаем миниатюры. Всего известно пять списков, которые сейчас хранятся в Еврейской теологической семинарии Америки. Из них два являются иллюстрированными (Ms. 1496, XVII в. и Ms. 1534, 1852–1853 гг.) [Moreen 2015, 37, 53, 55, 71, 174] и содержат текст одной из самых известных поэм Джами, входящей в сборник «Семь корон» под названием «Йусуф и Зулайха». Этот сюжет впервые появляется в мидрашах и был популярен также в еврейско-персидской литературе. В частности, поэму с таким же сюжетом сочинил известный еврейско-персидский поэт XIV в. Шахин Ширази [Netzer 2009]. Рукописи с миниатюрами всегда стоили дорого и высоко ценились, следовательно, мы можем сделать вывод, что поэмы Низами и Джами для евреев Ирана были особо значимы. Кроме того, у евреев Ирана были

популярны произведения Хафиза Ширази (20 списков), Атгара (17 списков<sup>2</sup>), Са'ди (15 списков), Руми (4 списка), Саиба Табризи (4 списка) и Баба Тахира (4 списка).

Особым вниманием в еврейской среде пользовалось творчество мистического поэта Хафиза Ширази (ум. в 1389 г.), в чьих строках зачастую заложен глубинный смысл, недоступный тому, кто не знаком с суфийской мудростью [Ардашникова 2021, 75–79, 82–83]. До нас дошло 20 еврейско-персидских рукописей с текстами Хафиза. Большинство из них представляют собой сборники стихов разных поэтов. Например, в списке из Королевской библиотеки Копенгагена, датируемом XVII в. (Ms. Hebr. Add. 16), содержится 171 газель Хафиза и поэма «Саки-наме», но, кроме того, этот манускрипт переплетен с другой рукописью с текстом поэмы «Фатх-наме» еврейско-персидского поэта Имрани [Asmussen 1968, 51]. Наличие в данном кодексе произведений и персидского, и еврейского авторов говорит о том, что для евреев Ирана они были одинаково важны и включались в одну литературную традицию. До нас также дошли рукописи, в которых содержатся только стихотворения Хафиза, например список HUC Ms. 2203. Существует мнение, что почитание Хафиза в еврейской среде было обусловлено популярностью среди евреев Ирана суфизма, который впоследствии также повлиял на еврейско-персидскую литературу [Farridnejad 2021, 7], поэтому неудивительно, что мы находим его произведения в таком количестве.

Следующим по популярности персидским автором был известный мистик, писавший под псевдонимом Са'ди (ум. в 1292 г.). Его жизнь была полна скитаний, в результате которых он получил богатый мистический и жизненный опыт, сильно отразившийся в его творчестве. В 15 имеющихся у нас еврейско-персидских списках с его произведениями мы находим преимущественно газели. Также популярностью среди евреев пользовалось одно из важнейших произведений поэта «Гулистан» (перс. *Gulistān*), представляющее собой рифмованную прозу со стихотворными вставками [Ардашникова 2021, 34–36]. Мы находим это произведение в двух списках – JTSA Ms. 1443 и JTSA Ms. 1447. Примечательно, что помимо

<sup>2</sup> Поэмы, указанные в еврейско-персидских рукописях как принадлежащие Атгару, лишь приписываются ему, поэтому в данной статье они рассматриваться не будут [Asmussen 1973, 106].

«Гулистана» в этих списках содержатся и другие произведения: в Ms. 1443 – поэмы известного еврейско-персидского Шахина (XIV в.) «Ардашир-нама» (евр.-перс. *Ardashīr-nāma*) и «Эзра-нама» (евр.-перс. *Ezrā-nāma*) и в Ms. 1447 – поэма Ахли Ширази (ум. 1535 г.) «Свеча и мотылек» (перс. *Sham' va parvānih*) [Moreen 2015, 32, 34]. «Гулистан» представляет собой дидактическое произведение, не имеющее сквозного сюжета. Оно было популярно в разных частях Персофонии благодаря тому, что каждый мог найти в нем советы на многие случаи жизни [Ардашникова 2021, 36–37]. Видимо, по этой причине оно также было популярно среди евреев Ирана, поскольку обладало универсальным, общечеловеческим смыслом, не привязанным к определенной религиозной традиции.

Популярно среди евреев было и творчество Джалал ад-Дина Руми (1207–1273), проживавшего на территории Анатолии. Этот поэт положил свою жизнь на служение суфизму, что отчетливо видно в его лирике. Его крупнейшими произведениями стали «Великий Диван» (перс. *Dīvan-i Kabīr*) и «Поэма о скрытом смысле» (перс. *Masnawī-yi ma'navī*), которая считается венцом не только творчества Руми, но и всей суфийской поэзии [Ардашникова 2021, 20–28]. В еврейско-персидских списках мы находим как транслитерации «Поэмы о скрытом смысле» (J TSA Ms. 1368 и J TSA Ms. 10157, которые изначально являлись одним кодексом), так и отдельные стихотворения поэта, помещенные в сборники с произведениями других авторов (например, Ms. 5544) [Moreen 2015, 336, 339]. Отдельно стоит отметить рукопись J TSA Ms. 1368, поскольку в ней содержится ряд особенностей: это интерполяции, которых нет в оригинальной версии; порядок слов в некоторых строчках отличается от того, который был в поэме изначально; наличие глосс на полях страниц, в которых прокомментированы не только сложные для прочтения географические названия и имена собственные, но и мусульманские термины, неизвестные большинству еврейских читателей [Moreen 2019, 584–585]. Наличие такой рукописи дает нам право предположить, что для евреев это был в первую очередь текст не мусульманской культуры, с которой они не были глубоко знакомы, а знаковый текст персидской поэзии, в котором они открывали важные для себя смыслы, то есть использовали ее секулярно.

Стоит также упомянуть одного из первых поэтов на новоперсидском языке, а именно автора, известного как Баба Тахир (XI в.).

Как пишет Ян Рипка, Баба Тахир почитался суфиями как святой, а его стихотворения были весьма популярны среди простого народа, поскольку они отражали те трудности, с которыми сталкивались обычные люди в каждодневной жизни [Рурка 1968, 234]. Возможно, по этой причине лирика Бабы Тахира имела популярность и у евреев. До нас дошло четыре списка с его стихотворениями. Эти рукописи, хранящиеся в Национальной библиотеке Израиля, представляют собой сборники авторов разных эпох. Например, в списке NLI Ms. 28\*3868 также содержатся произведения Са'ди, а в списке NLI Ms. 38\*3126 – произведения Руми и Хафиза.

Помимо транслитераций текстов периода классической персидской литературы до нас дошло четыре списка с произведениями Саиба Табризи (1601–1677), который является одним из выдающихся представителей «индийского стиля». Он совершил хадж в Мекку и много совершенствовался духовно, поэтому его стихи наполнены глубоким смыслом и размышлениями на важные для того периода темы. Талант поэта был замечен на самом высоком уровне, вследствие чего он был приглашен ко двору шаха 'Аббаса II [Ардашникова 2021, 222–223]. Стоит упомянуть два списка с его сочинениями, которые сейчас хранятся в Национальной библиотеке Израиля (NLI Ms. Heb. 4\*389; NLI Ms. Heb. 28\*3128). По всей видимости, они представляли когда-то единую рукопись, а сейчас хранятся как две отдельных единицы хранения. Список NLI Ms. Heb. 4\*389 представляет собой фрагмент из двух листов, а список NLI Ms. Heb. 28\*3128 является «основным» корпусом дивана Саиба Табризи. Он содержит 194 листа и около 500 газелей, расположенных в порядке согласно арабскому алфавиту. Стихотворения во «фрагменте» идут в том же порядке, что свидетельствует о наличии у рукописи арабографичного протографа. Кроме того, наличие алфавитной системы расположения стихов говорит о том, что евреям, для которых изготавливалась эта рукопись, был знаком персидский алфавит, и они могли им пользоваться.

Стоит отметить также известного поэта «эпохи Хафиза» Салмана Саваджи (XIV в.). В еврейско-персидском репертуаре мы находим его поэму «Джамшид и Хуршид». Данное произведение повествует о Джамшиде, сыне могущественного правителя Китая по имени Шапур, и его любви к румийской принцессе по имени Хуршид [Zolfaqari 1978a]. Рукопись RDL Ms. Hebr. Add. 17 из Королев-

ской библиотеки Копенгагена содержит 71 лист текста поэмы, переписанного еврейским алфавитом. В списке отсутствует начало, и тем не менее он дошел до нас почти в полном объеме. Как отмечает И.П. Асмуссен, данный еврейско-персидский список близок по используемой терминологии с некоторым арабографичными копиями данного сочинения, которые он изучал [Asmussen 1968, 46–51]. Это показывает, что еврейская версия поэмы близка к первоисточнику в оригинальной графике.

### **«Простонародная» персидская литература в еврейско-персидских списках**

Под термином «простонародная» персидская литература мы понимаем произведения, сюжет и стиль которых сильно уступают тем, что были описаны в предыдущем параграфе. Подобные сочинения были популярны среди простого народа, их язык был несложен для понимания, а сюжеты достаточно клишированы и включали в себя основные элементы, характерные для увлекательного повествования, которое сможет удовлетворить неискушенного читателя [Ардашникова 2021, 352–354]. В еврейско-персидских списках мы обнаруживаем три подобных сочинения: «Бахрам и Гуляндам» Амин ад-Дина Сафи Сабзавари (XIII в.), «Хейдар-бег» ‘Абд аль-Махди (XVI в.) и «Кипарис и Роза» Таскина [Netzer 1985, 40]. К сожалению, нам не удалось найти подробную информацию об авторах двух последних поэм, а также списки, в которых бы они содержались, поэтому в этом разделе речь пойдет только о поэме «Бахрам и Гуляндам», а исследование оставшихся произведений станет задачей для будущих работ.

Поэма «Бахрам и Гуляндам», написанная в 1264–1265 гг. [Netzer 1985, 40], относится к типу любовных поэм, к которым также принадлежат сочинения Джами «Йусуф и Зулейха» и Низами «Хосров и Ширин». В центре произведения Сафи находится Бахрам, сын правителя Рума, который влюбляется в Гуляндам, дочь китайского царя. Ради встречи с возлюбленной молодой человек отправляется в Китай, но по пути его ждут различные препятствия. Среди них – сражение с дивами и бой с женихом Гуляндам – болгарским принцем. После битв Бахрам приходит в резиденцию к китайскому пра-

вителю, где живет Гуляндам. Но в это же время свои войска в Китай направляет болгарский правитель, поскольку узнает о смерти сына от рук Бахрама. Румский царевич при помощи джиннов атакует присланную армию и в конце повествования женится на Гуляндам [Zolfaqari 1978b]. До нас дошло 10 еврейско-персидских списков с текстом данной поэмы. Примечательно, что среди них имеется иллюстрированная копия, выполненная во второй половине XVII в. [Amar 2012, 67]. Кроме того, основываясь на имеющихся у нас данных, мы можем заключить, что поэма «Бахрам и Гуляндам» являлась самой популярной поэмой среди евреев Ирана в постсефевидский период. К этому времени принадлежат все дошедшие до нас списки этого произведения за исключением той иллюстрированной рукописи, о которой было сказано выше.

### Поэтические еврейско-персидские сборники

Отдельно стоит выделить сборники с произведениями разных поэтов. Такие сборники упоминались при рассмотрении авторов «высокой» персидской литературы, однако здесь пойдет речь о сборниках, которые являются единственным свидетельством того, что евреи Ирана были знакомы с определенными авторами. До нас дошло большое количество сборников. Их особенностью является наличие в них различных авторов как по популярности, так и по стилю. Кроме того, нередко в этих рукописях помимо персидских мусульманских авторов присутствуют произведения еврейско-персидских авторов.

Наиболее показательной является рукопись JTSA Ms. 1422 из Еврейской теологической семинарии Америки. Этот сборник, содержащий 117 листов, был переписан в Гиляне в 1822 г. В нем содержатся произведения как персидских, так и еврейских авторов. Среди них – произведения таких известных еврейско-персидских авторов, как ‘Имрани и ‘Амина, а среди персидских мусульманских поэтов мы встречаем такие известные имена, как Са‘ди и Саиб Табризи [Moreen 2015, 175]. Однако этот сборник интересен теми персидскими авторами, которых мы встречаем только в нем. Среди них: Шах Ниматуалла Вали (XIV–XV вв.), ‘Урфи Ширази (XVI в.), На‘ви (XVI в.), Вахши Бафки (XVI в.), Калим Кашани (XVII в.), Са-

лим (XVII в.) [Asmussen 1968, 51–52]. Стоит сказать, что ‘Урфи Ширази, На‘ви, Калим Кашани и Салим творили преимущественно в Индии. Наличие их произведений в сборниках поэзии, переписанных в Иране, дает нам право предположить, что у иранских евреев существовали контакты с евреями Индии, от которых они узнавали о местных поэтах, которые были не очень известны в Иране.

Стоит также упомянуть еще два сборника: рукопись HUC Ms. 17 из Еврейского объединенного колледжа и рукопись VL Or. 10194 из Британской библиотеки. Только эти списки содержат произведения Бабы Фигани (ум. 1519 г.) и Хваджу Кермани (ум. 1361 г.) соответственно [Asmussen 1968, 46, 51]. Оба эти автора являлись значительными фигурами своих эпох, и неудивительно, что они были известны евреям Ирана.

## Выводы

Рассмотренный выше материал дает нам право утверждать, что евреи Ирана были хорошо знакомы с персидской классической литературой, поскольку в еврейско-персидских материалах мы находим имена авторов, различающихся как по уровню мастерства, так и по географической принадлежности. На данный момент у нас есть разные типы рукописей с текстами персидских поэтов, которые, по нашему мнению, могли служить разным целям. Так, иллюстрированные рукописи и рукописи, в которых содержится только одна большая поэма или небольшие по объему произведения одного автора, по-видимому, заказывались людьми определенного уровня достатка. Списки с миниатюрами показывали статус владельца, и мы можем предположить, что такими кодексами владели самые богатые люди или же они покупались во владение сразу всей общины. Помимо них до нас дошло немалое количество рукописей, представляющих собой сборники произведений разных авторов. Данных поэтов можно объединить хронологически, как это мы видим в сборнике J TSA Ms. 1422. Возможно, это объясняется тем, что книги использовались как хрестоматии или учебники, в которых были собраны образцы поэзии определенных периодов или стилей.

Стоит также сказать, что такие рукописи являются источником, на основании которого мы можем сделать некоторые выводы отно-

сительно идентичности евреев Ирана. Само наличие таких списков говорит о хорошем знакомстве евреев с персидской мусульманской культурой, а интерес к ней – о том, что евреи Ирана находились в лоне этой культурной традиции. Последний тезис также подтверждается наличием в смешанных поэтических сборниках еврейских авторов. Это показывает, что иудеи воспринимали еврейско-персидскую и персидскую мусульманскую литературу как единую традицию, которая воспринималась ими в том числе как достояние евреев Ирана, легитимных жителей территории, на которой они жили. Таким образом, мы можем говорить об амбивалентности культуры евреев Ирана, которая, с одной стороны, выражалась в наличии рукописей религиозного содержания и использовании еврейского алфавита вместо арабографичного персидского для записи нужных им текстов, с другой стороны, в инкорпорировании для личного пользования текстов чужой им по религии культуры, частью которой, по-видимому, они себя считали.

К сожалению, на данный момент у нас нет точного ответа на вопрос, почему евреи Ирана переписывали именно тех авторов, которые были рассмотрены в настоящей статье. Возможно, выбор поэта зависел от выбора заказчика, который был обусловлен симпатией к стилю поэта или культурными аспектами, как это, возможно, обстояло с Са'ди или Руми, или же решающим фактором являлась доступность протографа, с которого переписывалась рукопись. Этот и другие вопросы, как, например, те, которые возникают в отношении еврейско-персидских миниатюр, станут темами для дальнейших более подробных исследований, которые прольют свет на то, кем же были евреи Ирана: иранскими евреями, то есть людьми, которые осознавали себя как отдельно существующую группу на чужой земле, или еврейскими иранцами, людьми, считающими себя иранцами по культуре и легитимно проживающими в Иране, но иными по религии.

#### Рукописные источники

BL Or. 10194 – The British Library. Or. 10194. Shirim. XV в. 177 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990001242930205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=Or.%2010194](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001242930205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=Or.%2010194)



- BL Or. 4730 – The British Library. Or. 4730. Haft Peykar. XVIII–XIX вв. 141 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIP TS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990001220710205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=חַפְּתֵי פַּיְקָר](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIP TS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001220710205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=חַפְּתֵי פַּיְקָר)
- BZI Ms. 966 – Ben Zvi Institute. Ms. 966. Khosrov va Shirin. XVII в. 138 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIP TS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990001151750205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=nizami](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIP TS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001151750205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=nizami)
- HUC Ms. 17 – Hebrew Union College. Ms. 17. Неизв. название. Неизв. дата. Неизв. кол-во листов.
- HUC Ms. 2203 – Hebrew Union College. Ms. 2203. Divan Parsi. Неизв. дата. 160 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCR IPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990001276440205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=2203](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCR IPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001276440205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=2203)
- JTSA Ms. 10157 – Jewish Theological Seminary of America. Ms. 10157. Matnavi-ye Ma’navi. 1885 г. 40 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS99003476099020 5171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=1368](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS99003476099020 5171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=1368)
- JTSA Ms. 1368 – Jewish Theological Seminary of America. Ms. 1368. Matnavi-ye Ma’navi. 1885 г. 204 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS99000103371020 5171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=1368](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS99000103371020 5171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=1368)
- JTSA Ms. 1398 – Jewish Theological Seminary of America. Ms. 1398. Khosrov va Shirin. XVII в. 142 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS99000103424020 5171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=nizami](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS99000103424020 5171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=nizami)
- JTSA Ms. 1422 – Jewish Theological Seminary of America. Ms. 1422. Div’an parsi-ehudi. Неизв. дата. 118 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS99000103460020 5171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=Ms.%201422](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS99000103460020 5171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=Ms.%201422)
- JTSA Ms. 1443 – Jewish Theological Seminary of America. Ms. 1443. Kovets. Неизв. дата. 256 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990001034840205171&s cope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=1443](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001034840205171&s cope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=1443)

- JTSA Ms. 1447 – Jewish Theological Seminary of America. Ms. 1447. Kevets be-parsit-yehudit. Неизв. дата. 105 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990001034910205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=1447](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001034910205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=1447)
- JTSA Ms. 1496 – Jewish Theological Seminary of America. Ms. 1496. Shir ‘al Yusuf va Zulaikha. Неизв. дата. 12 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990001035460205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=ms%201496](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001035460205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=ms%201496)
- JTSA Ms. 1534 – Jewish Theological Seminary of America. Ms. 1534. Yusuf va Zulaikha. 1852–1853. 139 л.
- RDL Ms. Hebr. Add. 16 – The Royal Danish Library. Ms. Hebr. Add. 16. Shirim be-parsit. XVI – XVII вв. 100 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990001805340205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=Ms.%20Hebr.%20Add.%2016](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001805340205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=Ms.%20Hebr.%20Add.%2016)
- JTSA Ms. 5544 – Jewish Theological Seminary of America. Ms. 5544. Shirim be-parsit-yehudit. XIX в. 25 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990000582860205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=5544](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000582860205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=5544)
- MIAJ Ms.157/27 – The Museum of Islamic Art in Jerusalem. Ms.157/27. Khosrov va Shirin. XVII в. 277 л.
- NLI Ms. 28°3128 – National Library of Israel. Ms. 28°3128. Div’an Tsa’ib (lakutim): mivḥar Tsa’ib zut’a midiv’an Tsa’ib. XVII в. 194 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990000455480205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=28°3128](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000455480205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=28°3128)
- NLI Ms. 28°3868 – National Library of Israel. Ms. 28°3868. Yalkut shirit hagut parsit. Конец XIX в. 37 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990000459390205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=28°3868](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000459390205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=28°3868)
- NLI Ms. 28°512 – National Library of Israel. Ms. 28°512. Kevets be-sifrut parsit-yehudit. 1921 г. 34 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990000460150205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=nizami](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000460150205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=nizami)

- NLI Ms. 38°3126 – National Library of Israel. Ms. 38°3126. Div'an magrebi: be- parsit be-niv mekomi. Вторая пол. XIX в. 61 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990000455460205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=38\\*3126](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000455460205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=38*3126)
- NLI Ms. 4°389 – National Library of Israel. Ms. 4°389. Div'an Tsa'ib. XVII в. 2 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990027857470205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=4°389](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990027857470205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=4°389)
- RDL Ms. Hebr. Add. 17 – The Royal Danish Library. Ms. Hebr. Add. 17. Shirim be-parsit. XVII в. 40 л. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990001805350205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=Ms.%20Hebr.%20Add.%2017](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001805350205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=Ms.%20Hebr.%20Add.%2017)
- Yad Mayer – Yad Mayer Collection. Шифр неизв. Khosrov va Shirin. 1910 г. Неизв. кол-во листов. “Ktiv” Project, The National Library of Israel: [https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX\\_MANUSCRIPTS990001797550205171&scope=PNX\\_MANUSCRIPTS&SearchTxt=nizami](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001797550205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=nizami)

### Литература и источники

- Ардашникова 2021 – *Ардашникова А. Н., Рейснер М. Л.* Персидская литература IX–XVIII веков: в 2 т. Т. 2. Персидская литература в XIII–XVIII вв. Зрелая и поздняя классика. М.: ООО «Садра», 2021. 384 с.
- Ашкенази 2023 – *Ашкенази Р. С.* Рукопись «Хосров и Ширин» Низами на еврейско-персидском языке из коллекции Элькана Натана Адлера // *Ориенталистика*. 2023. № 6 (5). С. 858–869. DOI: 10.31696/2618-7043-2023-6-5- 858-869
- Фрагнер 2018 – *Фрагнер Берта Г.* «Персофония». Региональность, идентичность, языковые контакты в истории Азии / пер. с нем. Э. Н. Сагетдинова, науч. ред. П. В. Башарин. М.: Фонд Марджани, 2018. 136 с.
- Amar 2012 – *Amar A.* Art in the Shadow of Oppression: The Visual Culture of Iranian Jews // *Light and Shadows: The Story of Iranian Jews* / ed. D. Yerousalmi. Tel-Aviv: Beit Hatfutsot, The Museum of Jewish People; Los-Angeles: The Fowler Museum at UCLA, 2012. P. 52–86.
- Asmussen 1968 – *Asmussen J. P.* Classical New Persian Literature in Jewish-Persian Versions // *Studies in Bibliography and Booklore*. 1968. Vol. 8. № 2/4. P. 44–53.

- Asmussen 1973 – *Asmussen J. P.* ‘Attār of Nishāpūr in the Judeo-Persian Literary Tradition // *Asmussen J. P. Studies in Judeo-Persian Literature*. Leiden: Brill, 1973. P. 67–109.
- Carmeli 2021 – *Carmeli O.* An Unknown Illuminated Judeo-Persian Manuscript of Nizāmī’s *Khosrow and Shīrīn* // *Ars Judaica The Bar Ilan Journal of Jewish Art*. 2021. Vol. 17. № 1. P. 131–140. DOI: 10.3828/aj.2021.17.7
- Farridnejad 2021 – *Farridnejad Sh.* The Jewish Ḥāfeẓ: Classical New Persian Literature in the Judeo-Persian Garšūni Literary Tradition // *Journal of the Royal Asiatic Society*. 2021. № 31 (3). P. 515–534. DOI: 10.1017/S1356186321000274
- Mignon 2017 – *Mignon L.* Judeo-Turkish // *Handbook of Jewish Languages / eds. L. Kahn, A. D. Rubin*. Leiden: Brill, 2017. P. 635–641.
- Moreen 2015 – *Moreen V. B.* Catalogue of Judeo-Persian manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary of America. Leiden: Brill, 2015. 488 p.
- Moreen 2019 – *Moreen V. B.* Reflections on a Judaeo-Persian Manuscript of Rūmī’s Mathnavī // *Irano-Judaica VII: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages / eds. J. Rubanovich, G. Herman*. 2019. Jerusalem: Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East. P. 579–595.
- Netzer 1985 – *Netzer A.* ‘Otsar kitve ha-yad shel yehude paras be-mekhon ben tsvi [иврит]. Jerusalem: Mekhon Ben-Tsevi, 1985. 234 p.
- Netzer 2009 – *Netzer A.* Judeo-Persian communities of Iran. IX. Judeo-Persian Literature // *Encyclopaedia Iranica*. <https://iranicaonline.org/articles/judeo-persian-ix-judeo-persian-literature> (дата обращения: 27.03.2024)
- Parrello 2000 – *Parrello D.* Qamsa of Nezāmi // *Encyclopaedia Iranica*. <https://iranicaonline.org/articles/kamsa-of-nezami> (дата обращения: 27.03.2024)
- Рупка 1968 – *Рупка J.* History of Iranian Literature. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1968. 928 p.
- Zolfaqari 1978a – *Zolfaqari H.* Jamshid wa Hurshid [фарси] // *Daneshname-ye farhang-e mardom-e iran*. <https://www.cgie.org.ir/fa/article/240463/جمشید-و-خورشید> (дата обращения: 27.03.2024)
- Zolfaqari 1978b – *Zolfaqari H.* Bahram wa Gulandam [фарси] // *Daneshname-ye farhang-e mardom-e iran*. <https://www.cgie.org.ir/fa/article/239445/گلندام-و-بهرام> (дата обращения: 27.03.2024)

## Iranian Jews or Jewish Iranians? Classical Persian Literature in Literary Repertoire of the Jews of Iran in the Post-Mongol Period

**Roza Ashkenazi**

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia

MA

ORCID: 0009-0003-5514-6621

St. Petersburg State University, Faculty of Asian and African Studies, Department for Theory and Methods of Training in Languages and Cultures of Asia and Africa 199034, St. Petersburg, Universitetskaya embankment, 7–9

Tel.: +7 (812) 328-77-32

E-mail: 79213556830@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.8

**Abstract.** Jews have a long history of living in Iran. During their coexistence, they were strongly exposed to the Muslim influence of the Persians, which manifested itself not only in the emergence of Judeo-Persian literature in the ethnolect of classical Persian, but also in the production of Judeo-Persian manuscripts with texts of Muslim authors. Their peculiarity is that they are texts of Persian poetry, rewritten using not the Persian alphabet, usual for these works, but the Hebrew script. This article discusses what works of Persian literature were read by the Jews of Iran in the post-Mongol period, especially during the reign of the Safavid dynasty (1501–1722) and the Qajar dynasty (1794–1925). At the moment, we have no research on the place of Persian literature in the culture of Iranian Jews. The only attempt to systematize the available data is the work of the Danish researcher J. P. Asmussen “Classical New Persian Literature in Jewish-Persian Versions” (1968), but the author relied on a limited range of sources available to him at his time. In addition, the researcher did not draw conclusions about the significance of Persian literature for Jewish culture. This work will give a list of poets found by the author in the Judeo-Persian manuscripts, taking into account new data, and some conclusions on the topic why the Jews of Iran rewrote the texts of Persian literature in Hebrew letters.

**Keywords:** *Judeo-Persian manuscripts, Persian literature, Jews in Iran, Jewish identity*

**Reference for citation:** Ashkenazi, R. S., 2024, *Иранские евреи или еврейские иранцы? Классическая персидская литература в литературном репертуаре евреев Ирана в постмонгольский период* [Iranian Jews or Jewish Iranians? Classical Persian Literature in Literary Repertoire of the Jews of Iran in the

Post-Mongol Period]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 125–142. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.8

## References

- Amar, A., 2012, Art in the Shadow of Oppression: The Visual Culture of Iranian Jews. *Light and Shadows: The Story of Iranian Jews*, eds. D. Yeroushalmi, 52–86. Tel-Aviv, Beit Hatfutsot, The Museum of Jewish People, Los-Angeles, The Fowler Museum at UCLA, 200.
- Ardashnikova, A. N., and M.L. Rejsner, 2021, *Persidskaja literatura 9–18 vekov*, 2, *Persidskaja literatura v 13–18 vv. Zrelaja i pozdnjaja klassika* [Persian literature of the 9<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries, 2, Persian literature in the 13<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries. Mature and late classics]. Moscow, OOO “Sadra”, 384.
- Ashkenazi, R. S., 2023, Rukopis’ “Khosrov i Shirin” Nizami na evreisko-persidskom iazyke iz kollektcii El’kana Natana Adlera [The manuscript of Nizami’s “Khosrow and Shirin” in Judeo-Persian from the collection of Elkan Nathan Adler]. *Orientalistika*, 6 (5), 858–869. DOI: 10.31696/2618-7043-2023-6-5-858-869
- Asmussen, J. P., 1968, Classical New Persian Literature in Jewish-Persian Versions. *Studies in Bibliography and Booklore*, 8, 2/4, 44–53.
- Asmussen, J. P., 1973, ‘Aṭṭār of Nīshāpūr in the Judeo-Persian Literary Tradition. *Studies in Judeo-Persian Literature*, 67–109, Leiden, Brill, 135.
- Carmeli, O., 2021, An Unknown Illuminated Judeo-Persian Manuscript of Nizāmī’s Khosrow and Shīrīn. *Ars Judaica The Bar Ilan Journal of Jewish Art*, 17, 1, 131–140. DOI: 10.3828/aj.2021.17.7
- Farridnejad, Sh., 2021, The Jewish Ḥāfez: Classical New Persian Literature in the Judeo-Persian Garšūni Literary Tradition. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 31(3), 515–534. DOI: 10.1017/S1356186321000274
- Fragner, Bert G., 2018, “Persofoniia”. *Regional’nost’, identichnost’, iazykovye kontakty v istorii Azii* (transl. from German, “Persophopnie”. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens) [“Persofonia”. Regionality, identity and language contact in the history of Asia]. Moscow, Fond Mardzhani, 136.
- Moreen, V. B., 2019, Reflections on a Judaeo-Persian Manuscript of Rūmī’s Mathnavī. *Irano-Judaica VII: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, 7, 579–595.
- Rypka, J., 1968, *History of Iranian Literature*. Dordrecht, Reidel Publishing Company, 928.

# «Грех, в котором Иосиф обвинил своих братьев»:

## тревога на невидимой границе в испанской мысли Золотого века

**Галина Светлояровна Зеленина**

Московский государственный университет

имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия

Кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник

ORCID: 0000-0001-9411-4102

Институт стран Азии и Африки,

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

125009, Москва, ул. Моховая, 11, стр. 1

Отдел западноевропейского Средневековья и раннего Нового времени,

Институт всеобщей истории РАН

119334, Москва, Ленинский проспект, дом 32А

Тел.: +7(495)938-11-00

E-mail: galinazelenina@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.9

Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 22-18-00481 «Межкультурные коммуникации в христианском Средиземноморье в условиях глобальных вызовов XIV–XV вв.: формы, динамика, результаты».

**Аннотация.** Основываясь на инквизиционных материалах и трактатах XVII в., автор рассматривает развитие антииудейской полемики и антииудейских фобий без иудеев – в эпоху, когда (после изгнания евреев из владений Католических королей в 1492 г. и обращения оставшихся, а также после принудительного крещения евреев в Португалии в 1497 г.) на Пиренейском полуострове остались лишь крещеные иудеи, *конверсо*, и их потомки. Но бдительные представители охранительного дискурса продолжали видеть в конверсо иудеев на основании этнического происхождения («расы») и связываемой с ним предполагаемой склонности к «ереси» – криптоиудаизму. Риторика источников и их популярность показывают, что исчезновение видимой межконфессиональной границы приводило к перманентному подозрению существования невидимой и поиску

скрытых врагов, усугубляя тревогу и порождая слухи о локальных и транснациональных еврейских заговорах, которые обретали форму подложных писем и сатирических новелл. Антииудейские фобии испанского раннего Нового времени развивались одновременно со страхами перед ненормативным гендерно-сексуальным поведением, нашедшими отражение во множестве судебных процессов над содомитами (т.е. участниками различных запрещенных каноническим правом сексуальных отношений), проводившихся в том числе инквизицией. Обилие иностранцев, инородцев и предполагаемых скрытых иноверцев среди фигурантов этих процессов и выдвигаемые антииудейскими публицистами обвинения конверсо в заражении испанцев содомией позволяют сделать вывод о том, что видимые и невидимые границы между «своими» и «чужими» по этническому, конфессиональному и сексуальному признакам, проводимые в католической мысли этого времени, если не накладывались друг на друга, то соседствовали, и неутраченный страх перед скрытыми «чужими» катализировал апокалиптические ожидания.

**Ключевые слова:** *эсхатология, Испания, раннее Новое время, инквизиция, конверсо, евреи, гендер, сексуальность*

**Ссылка для цитирования:** *Зеленина Г. С. «Грех, в котором Иосиф обвинил своих братьев»: тревога на невидимой границе в испанской мысли Золотого века // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 143–166. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.9*

Марраны, так назывались эти новообращенные христиане, были еще несчастнее обращенных евреев. Католики им не доверяли и, при всяком удобном случае, оскорбляли; а в синагогах их предавали проклятию за отступничество. При таком безвыходном положении из марранов образовался класс самых развратных и порочных людей [РНС 1871, 231].

## I

В 1650 г. в Сарагосе посмертно вышел сборник сатирических новелл дона Франсиско де Кеведо-и-Вильегаса «Час воздаяния, или Разумная фортуна» (*La Fortuna con seso y la hora de todos*), 39-я глава которого под названием «Остров монопантов» (*La Isla de los Mono-*



*pantos*) описывает заговор иудеев и собственно монопантов, скрытых иудеев, живущих «в некоей республике на островах между Черным морем и Московией, неподалеку от Татарии», с целью «покончить с христианством», доведя «Европу до полного разорения», и самим властвовать над миром [Кеведо 1971, 449, 457].

Захарий Исаакович Плавский, крупный советский литературовед-испанист, отрицал антисемитизм Кеведо, неприятный ему как еврею и неприемлемый в описании им Кеведо как прогрессивного автора, занимавшегося критикой своего реакционного государства.

Действие новеллы разворачивается в синагоге Салоник, где собрались представители различных еврейских общин, изображенные весьма непривлекательно. Это обстоятельство иногда использовалось для доказательства антисемитизма Кеведо. Между тем это не так. В произведениях Кеведо нетрудно обнаружить удивительную в испанце XVII века широту взглядов на национально-религиозные отличия и разнь. <...> Образы евреев – ростовщиков и банкиров в «Острове монопантов» воплощают в себе ненавистную Кеведо власть «всемогущего рыцаря дона Дублона». Но есть в этих образах и дополнительный смысл, который может ускользнуть от сегодняшних читателей: в конце 1630-х годов в Испании упорно циркулировали слухи о связях Оливареса с банкирами-евреями, так что <...> [и]удействующая секта монопантов в новелле – это все та же дворцовая камарилья, группировавшаяся вокруг королевского фаворита. Об этом свидетельствуют и название секты («монопант» по-гречески значит «один над всеми»), и имя князя монопантов Прагаса Чинкольоса (анаграмма имени Гаспара Кончильоса, графа Оливареса)... [Плавский 1971, 16].

Действительно, и Прагас Чинкольос, и другие греческие имена мудрецов-монопантов, членов их «синедриона», – анаграммы имен мадридских придворных, и все же представляется, что если греческий язык и экзотическое географическое расположение между Московией и Татарией – своего рода декорации, служащие остранению, то образ монопантов, «иудеев, скрывающих веру и исповедующих ее тайно, приняв одежду и язык христиан», важен для Ке-

ведо сам по себе. Кеведо гиперболизирует их пугающие христиан способности и демонизирует цели, например:

Монопанты вчетверо превосходят всех прочих людей изворотливостью, искуснейшим лицемерием и скрытностью необычайной; к тому же и наружность их столь неопределенная, что любая нация и любой закон признают их за своих [Кеведо 1971, 449].

Все эти присущие нам черты скрыты под обличьем и повадками, свойственными любому народу, нас почитает за своих любая секта и любая нация. Турку наши волосы кажутся тюбаном, христианину – шляпой, мавру – феской, а вам – ермолкой. Мы не зовемся и не желаем зваться королевством или республикой и не знаем иного имени, кроме монопантов. Оставим прозвища королям и республикам и возьмем себе могущество, не рядясь в спесивые слова; пусть другие властвуют над миром, лишь бы нам властвовать над ними [Кеведо 1971, 457].

При этом он идет еще дальше испанских сюжетов того времени о заговоре иудеев и конверсо – прежде всего, ритуального навета в Ла-Гуардии и письма евреев Константинополя, прекрасно ему известного, – и инсинуирует, будто конверсо – главные враги христиан, они страшнее и опаснее иудеев и стремятся обмануть их самих.

«Остров монопантов» занимает свое место в не бесконечном, но заметном ряду антииудейских произведений пиренейского Золотого века, таких как «Защита Толедского статута» Диего де Симанкаса (Диего Веласкеса), «История смерти и славного мученичества святого невинного младенца из Ла-Гуардии, уроженца города Толедо» Родриго де Йепеса, «Краткое рассуждение против еретического вероломства иудеев» Висенте да Кошты Матуша, «Караул, выставленный против иудеев на башне церкви Божьей» Франсиско де Торрехонсильо, – зиждущихся на плечах гигантов: патристики и средневековой антииудейской полемики, в том числе «Крепости веры» (*Fortalitiū fidei*) Алонсо де Эспины. При этом антииудейская полемика XVI–XVII вв. – это антииудейская полемика без иудеев: их место занимают *конверсо*. «Иудеи» и «конверсо» – зачастую взаимозаменяемые понятия в этом корпусе текстов: говоря

«иудеи», их авторы подразумевали конверсо, считая их скрытыми иудеями и сетуя на их притворное крещение и обманную интеграцию в христианское общество. Исчезновение видимой границы между этноконфессиональными группами усилило страхи, авторы трактатов предостерегали от обманов и угроз, исходящих от мнимых единоверцев.

## II

Мотив обмана повсеместен и централен в католическом дискурсе этого времени, обличающем врагов христианской веры и призывающем на ее защиту. Обманывают женщины, прежде всего ведьмы, еретики, крещеные евреи. Последние – «притворные христиане» (*cristianos fingidos*) – обманывают окружающих уже самим фактом своего неискреннего крещения. «Молот ведьм» так классифицирует разные варианты «противления вере»:

Грех неверия заключается в противлении вере. Это может происходить двояким образом: или противлением еще не принятой вере, или противлением уже принятой вере. В первом случае – это неверие язычников. Во втором случае мы имеем две возможности: противление вере, принятой *лишь внешне* (здесь и далее курсив мой. – Г. З.), или противление вере, принятой внутренне. Евреи, принимающие христианство внешне, относятся к первой группе, а еретики – ко второй [Шпренгер, Инститорис 1932, 152].

Тема сокрытия, притворства, хитрости и обмана гремит в обличениях криптоиудеев инквизицией как Старого, так и Нового Света. Во введении к сводному отчету по мексиканскому аутодафе 1646 г., одному из звеньев в серии процессов, проведенных инквизицией Новой Испании в 1640-х гг., прелюдии к Великому ауто 1649 г., доктор Педро де Эстрада-и-Эсковедо писал:

Мехико и Новая Испания кишат евреями (*hebreos*), которые, *скрывая постоянной ложью свою измену (perfidia), внешне подражали* действиям католиков <...> Если бы можно сорвать *маску*, под которой *скрывается* беспокойная <...> на-

ция, вечно *обманутая*, которая верит, что, кто с нею, тот не ослепнет, а без нее обманывается, и что открыть глаза свету Евангелия значит закрыть их божественному почитанию <...>. [С]еньоры апостольские инквизиторы увидели столько *сокрытого коварства* <...> и столько *обманов* <...>. Еврейская строптивость упорствовала в *притворстве*, но этот апостольский трибунал предусмотрительно сорвал с нее *маску* и опознал ее по явным признакам <...>. Святой трибунал победил *хитрости* иудаизма в этих королевствах <...> против него не устояло упорство иудеев в том, чтобы *прятаться* и *притворяться*. С благоразумием и острым нюхом (*olfacto*) эти мудрые судьи выслеживали и охотились в сложных *лабиринтах* на ядовитых чудовищ этого самого гнусного отступничества <...> *сокрытых* иудеев [García 1910, 18–21].

Алармизм Эстрады-и-Эсковедо не был голословным – он подкреплялся многочисленными историями о хитростях, уловках, плутнях и одурачивании старых христиан, изложенными в резюме дел осужденных на этом ауто. Практически в каждом втором из пяти десятков дел присутствуют того или иного рода притворство и симуляция, рассчитанные на соседей в досудебной повседневной жизни или на судей во время следствия. К первой категории относится саботаж исповеди: «...считали грехом исповедаться <...>, а католическим исповедникам говорили выдумки (*embustes*), чтобы покончить с христианским народом» [García 1910, 59], – и притворство по всевозможным поводам с целью скрыть соблюдение законов иудаизма: симулируют раздражение или головную боль, чтобы не идти в гости и не есть там свинину, хромоту – чтобы не ходить куда-то в субботу, усталость – чтобы не пускать старохристиан в свой дом. Встречаются и обвинения в более изощренном обмане, основанном на магических манипуляциях, которые в то же время представлены как иудейская ритуальная практика: Франсиска Техосо, булочница, со своими сестрами,

чтобы улучшить продажи хлеба, который пекла, и чтобы он выходил вкуснее и белее, замешивали тесто на воде, которая прежде служила им для омовения некоторых мерзких частей [тела], делая круги и совершая иудейские обряды в виде благословений на тесто [García 1910, 51].

Во время следствия притворство и обман, по мнению инквизиторов, становятся чуть ли не главной стратегией защиты подсудимых. Диего Мендес де Сильва был осужден в том числе за «злонамеренность, с которой вел себя на следствии вплоть до того, что долгое время притворялся безумным и придурковатым...» Бланка Мендес на следствии вела себя «злонамеренно и упрямо, притворяясь безумной и немой» (а на самом деле «во время заточения обнаружила ненависть <...> которая обыкновенно царит и присутствует в сердцах иудеев и их потомков против Священной канцелярии и ее служителей, изрыгая многие неслыханные проклятия и желая съест их в виде фарша...»). Клара Техосо в тюрьме «притворялась больной» [García 1910, 41, 44–45, 46], Эсперанса Родригес

долгое время все отрицала, а увидев, что загнана в угол, притворилась безумной и стала есть вшей, говорить слова и совершать действия, за которые ее бы сочли таковой, как, например, порвала свои блузы и сделала большую куклу со своей мантилей, поясом и детским чепчиком на голове, и целовала ее, делая вид, будто кормит ее грудью, говоря, что это ее младенец и чтобы присмотрели за ним и не убивали его, а иногда, нарочно ее спрятав, плакала и умоляла, чтобы ее вернули; думая таким путем избежать признания в своих тяжких преступлениях и выдачи своих сообщников, о которых она знала, что они соблюдают этот закон Моисея [García 1910, 47–48].

Франсиско Нуньес Наварро «злонамеренно <...> притворялся простаком и тупицей <...> изображал смятение и страх» [García 1910, 49]. Исабель дель Боске, девица 24 лет, швея, «будучи арестована, притворилась, что имела откровение с Небес и слышала некий голос, который увещевал ее признаться и облегчить свою совесть» [García 1910, 58]. Леонор Нуньес притворялась «простоватой, глухой и глупой», Мануэль Диас де Кастилья, будучи арестован, «притворялся сумасшедшим и испуганным, делая вид, будто хочет повеситься, кричал и делал другие вещи, чтобы подкрепить свое притворство...» [García 1910, 66, 75]. Томас Нуньес де Перальта, «отъявленный» иудей, будучи в тюрьме, призывал к запирательству других заключенных, для чего обманывал их, говоря, будто папа и король с ближайшей флотилией пришлют всеобщее помилование [García 1910, 86]. Исабель Дуарте советовала притвор-

ство как универсальную поведенческую стратегию в инквизиционной тюрьме:

...разговаривая с другими иудеями о том, какие способы они использовали, чтобы избежать признания в инквизиции своих преступлений и сообщников, лучшим способом назвала притвориться безумными, ссылаясь на произошедшее в севильской инквизиции с доктором-медиком-иудеем, который притворился безумным и освободился из инквизиции и почти год ходил по этому городу, одетый в рубище, и, когда они оставили его без внимания, бежал в Голландию жить свободно как иудей [García 1910, 61].

Размыв границу между законами и верами, между иудаизмом и христианством, христиане-симулянты продолжают всевозможными способами размывать границу между истиной и ложью. Анти-иудейские трактаты XVII в., в частности, два наиболее популярных (судя по числу переизданий): «Караул, выставленный против иудеев на башне церкви Божьей» (1674) Франсиско де Торрехонсильо и его основной источник – «Краткое рассуждение против еретического вероломства иудеев» (1623) португальца Висенте да Кошты Матуша – также перечисляют различные обманы, творимые конверсо. Их цель – скрыть свою подлинную сущность и никуда не девшуюся вражду к христианству («а если кто скажет, что ненависть к святейшему имени Иисуса питали древние иудеи, а нынешние признают это святейшее имя <...> то это обман»), замаскировать границу, по-прежнему отделяющую их от христиан, и навредить христианам, поглумиться над христианской верой.

В Вила-Висозе в Португалии жили несколько беат-иудеек (sic!), и они делали много варенья (conserva), смешанного с грязью их самих, и угощали им монахов. Мне самому некоторые говорили, что съели много такого варенья. Те же самые беаты шли в церковь и приносили с собой маленькие свечечки, которые давали, чтобы служить мессу, такие короткие, что невозможно было вытащить фитиль – только зубами, а они [беаты] прежде втыкали эти свечечки в свои мерзкие части и таким образом насмеялись над теми, кто помогал служить мессу. Еще одна беата говорила, что благо-

честиво подносила вино босоногим братьям из монастыря Света в Алькончеле – для мессы, а потом вместе с другими призналась на ауто инквизиции, устроенном в Эворе, что всегда мочилась в это вино... [Torrejoncillo 1691, 151–152].

Популярная фальсификация «Письмо евреев Константинополя таковым в Толедо», приуроченная ко времени изгнания из Испании, на самом деле составленная, по видимости, в середине XVI в. в окружении архиепископа Толедского для обоснования его намерения ввести в Толедском соборе статут чистоты крови<sup>1</sup> (хотя сюжеты об аналогичных письмах циркулировали и были зафиксированы инквизицией и раньше<sup>2</sup>), пугала и одновременно внушала доверие центральным своим мотивом – обмана и скрытого вреда. Кеведо, относясь с некоторой иронией к самому тексту, подтверждал правдоподобность его содержания, говоря, что он уверен не столько в том, что иудеи Константинополя дали такой совет иудеям Испании, сколько в том, что иудеи Испании ему последовали<sup>3</sup>. Авторы трактатов приводят его полностью.

Письмо, которое иудеи Константинополя отправили таковым в Толедо

Братья и друзья наши, мы получили ваше письмо, в котором вы указываете нам на бедствия и муки, в которых пребываете, и чтобы выйти из них, просите у нас совета и помощи, каковую мы оказали бы вам с большой охотой и по доброй воле, своими руками и своим имуществом, как наш Закон и Нация нас обязывают, если бы столь большое рас-

<sup>1</sup> О чем свидетельствуют введение и эпилог, обрамляющие публикацию писем в одном из списков «Зеленой книги Арагона» [Graetz 1889, 108].

<sup>2</sup> В следственных материалах инквизиционных трибуналов встречаются упоминания писем от евреев Константинополя. Допрашиваемые мельком видели их или слышали о них. В письмах шла речь о том, что в Турции евреям – но только обрезанным – предоставляются всяческие блага, что там можно ездить верхом на христианах, что Мессия уже родился и живет рядом с Константинополем или же что вот-вот придет антихрист, разрушит христианские храмы и превратит их в конюшни, евреям же и их синагогам выкажет почтение [Roth 1995, 295].

<sup>3</sup> “Yo, Señor, no estoy tan cierto de les diesen este consejo los judíos de Constantinopla a los de España, como de que los judíos de España le han ejecutado” [цит. по: Álvarez Chillida 2002, 48–49].

стояние не препятствовало бы нам; но мы дадим вам один полезный совет, с помощью которого вы сможете сохранить ваше имущество и отомстить христианам и этому народу испанскому, который так добивался и добивается преуменьшения нашего святого закона и состояния иудаизма; итак, как только можете, успокойте душу и скройте вашу боль; и те, у кого есть большие владения и имения и кто может без убытка продать их, пусть продает и приезжает сюда, и мы поможем вам сохранить ваше состояние так, чтобы вы не очень чувствовали отсутствие родины, а те, кто этого не может сделать, креститесь, как повелевает эдикт этого Короля, но только чтобы исполнить его, сохраняя в вашей груди наш святой закон, и раз вы говорите, что у вас отнимают ваши владения, сделайте ваших сыновей адвокатами и торговцами – и пусть они отнимают владения у них и у их сыновей – их владения. А раз вы говорите, что у вас отнимают жизни, сделайте ваших детей медиками, хирургами, аптекарями и цирюльниками – и пусть они отнимают жизни у них, у их сыновей и их потомков. И раз вы говорите, что оные христиане совершают над вами бесчестье и оскверняют ваши церемонии и синагоги, сделайте ваших сыновей клириками и монахами, чтобы они с легкостью могли осквернять их храмы и профанировать их таинства и жертвы [Torrenjoncillo 1691, 86–88; Mattos 1631, 71–72].

Торрехонсильо далее рассказывает о том, как испанские конверсо последовали этому совету, и конструирует своего рода «дело врачей».

С того времени они выполнили это так хорошо, что медики, хирурги, аптекари и прочие почти все были избощены в этом преступлении. Так рассказывает Игнасио Мальдонадо дель Вильяр, откуда он взял это письмо, а кроме того говорит, в частности, что в одном месте в Испании был схвачен один медик, *конфесо*<sup>4</sup>, который там умертвил с помощью яда более трехсот человек; а другого, который был женат на женщине из той же касты, всегда, когда он возвращался с визитов, ожидала его жена и, снимая с него плащ, говорила ему: «Да придет в добрый час наш мститель»; и он, поднимая

<sup>4</sup> То же, что и *конверсо*.



вверх руку, отвечал: «Да придет и отомстит». Еще подобное говорят о другом, который был сожжен в Лиссабоне, что он умертвил многих монахов, клириков и идалго, поскольку из каждой дюжины убивал одного, и ему говорили его сестры, когда он приходил к ним в гости: «Да придет в добрый час наш защитник и страж закона Моисеева», и он отвечал: «И также мститель» [Torrejncillo 1691, 87–88].

### III

В еврейском мессии-«мстителе» португальские и испанские авторы видели антихриста, утверждая со ссылкой на блж. Иеронима, Исидора Севильского, Григория Великого, что антихрист будет евреем из одного из «потерянных» колен Израилевых – колена Данова и евреи признают его мессией. Кошта Матуш и Торрехонсильо по целой главе отводят антихристу и апокалиптическим прогнозам [Mattos 1631, 174–185; Torrejncillo 1691, 217–230]: «Антихрист родится среди иудейского народа» (со ссылкой на комментарий блж. Иеронима на Дан 11:25 и Дан 4:24), а исторически точнее – «придет из числа конверсо и иудеев и их потомков»; причем в парадигме моральной связи между предками и потомками авторы проецируют одиозность потомка на предков: «Поскольку грехи сыновей заложены уже в отцах, <...> дурные наклонности, присущие антихристу, происходят от отцов [его] иудеев и конверсо, в чьем роду обнаруживается немало иудействующих и сожженных» [Torrejncillo 1691, 217–218]. Родившись от конверсо, то есть, надо полагать, на Пиренейском полуострове, антихрист тем не менее «будет обрезан в Иерусалиме <...> в соответствии с обрядом иудеев» [Torrejncillo 1691, 219]. Далее «еврейский народ, позор человечества, оскорбление мира, презираемый всеми, проклятый Богом, отвратительный, грязный и слепой по собственной воле», будет во всем помогать антихристу в его войне за власть над миром: «...и не оставит камня на камне в его борьбе за захват царства <...> Дают посулы и взятки варварским нациям, среди которых живут, в Московии, Иберии, России, Галатии, Персии и Турции, чтобы собрали огромные армии, и все они будут служить антихристу и признают его своим царем» (со ссылкой на *Oratio* Ипполита Римского) [Torrejncillo 1691, 219,

222]. Почитая антихриста как Мессию, ожидая от него восстановления Иерусалима и храма, евреи будут «еще больше насмехаться над верой господа нашего Иисуса Христа» и «мстить христианству»; но когда антихрист «бесславно» погибнет, они осознают, что он их обманывал, признают свои ошибки и «подлинно» раскаются и обратятся [Torrejancillo 1691, 224–225, 226, 228]<sup>5</sup>. Последний, постапокалиптический, прогноз лишний раз подчеркивает, что на данный момент, до прихода и падения антихриста, все новые христиане – «притворные» и обращение их не подлинно.

Решающая роль отводилась конверсо и в других испанских эсхатологических сценариях XVI–XVII вв. Если сами конверсо (точнее, бывшие конверсо, писали они уже в эмиграции, по возвращении в иудаизм), ориентируясь на эсхатологические образы Книги пророка Даниила (Дан 7:3–7), выводили в роли апокалиптического зверя преследовавшую их Святую канцелярию, то испанцы самого страшного из тех же или аналогичных (Откр 9:3–10, 13:1–2) монстров или из всадников Апокалипсиса (Откр 6) отождествляли с криптоиудаизмом, создавая демонические образы «хищного злого зверя, основы греха, пищи измены, убежища смерти, потери жизни <...> [который] есть ересь», или «четвертого эскадрона еретиков, средством и лекарством от которого была святая инквизиция» [Bernáldez 1962, 96; Mendieta 1870, 17–18]<sup>6</sup>.

Исчезновение видимой конфессиональной границы, таким образом, многократно усугубляло тревогу и подозрения и придавало вообразяемой угрозе апокалиптический масштаб.

#### IV

Параллельно, в тот же раннеמודерный период в странах Европы, в том числе Пиренейского полуострова, формировалась и нарастала тревога в отношении сексуально-гендерных диссидентов. Резюмируя результаты, полученные в новейших исследованиях этой проблематики, выделим следующие – значимые для нашего материала – этапы и особенности этого процесса.

<sup>5</sup> О роли евреев в апокалиптических сценариях раннего Нового времени в других странах Европы, прежде всего Германии, см.: Гау 1999; Gow 1995, 131–154.

<sup>6</sup> Подробнее см.: Зеленина 2014.

1. В эпоху позднего Средневековья и раннего Нового времени в Европе, в том числе в Испании, происходит формирование и реализация нетолерантности к гендерной дисфории<sup>7</sup> и сексуальной инаковости – они осуждаются риторически и преследуются в судебном и внесудебном порядке. Параллельно росту нападок на содомию в разных европейских странах происходит развитие гомосексуальной идентичности и субкультуры, и существуют разные точки зрения на то, связаны эти процессы или нет<sup>8</sup>.

2. Конкретные следственные материалы, равно как и статистика подобных дел, позволяют говорить о близости, если не тождестве, воображаемых границ, отделяющих «чужих» по различным признакам – носителей ненормативной расы, конфессии и сексуальности. Инициаторы преследований и теоретики полагали сексуальную и гендерную инаковость связанной или совпадающей с инакомыслием – «ересью» (в обоих случаях предполагалось участие дьявола) и/или иноэтничностью, в которой видели залог ереси и причины ненормативного сексуального поведения. Испанские инквизиторы держали это в уме, расследуя сексуально-гендерное диссидентство, проверяли происхождение, и иногда смешанное происхождение или еретические взгляды упоминались в приговорах (как в делах Елены де Сеспедес/Елено де Сеспедеса [AHN. Inquisición, 234, ехр. 24]<sup>9</sup>, Эсперансы де Рохас). В Англии содомия приписывалась самым разнообразным удаленным народам, не христианам или, по крайней мере, не англиканам. Эта ассоциация особенно выпукло выступает в травелогах, в том числе записках иностранцев о России<sup>10</sup>. Чаще всего «самый мерзкий противоестественный грех Содома» приписывали туркам и китайцам, некоторые же памфлетисты, основываясь на других «добрых авторах», заочно обнаруживали его у самых разных народов в самые разные эпохи: у евреев, итальянцев, персов, греков, татар, кельтов, древних римлян, мавров, перуанцев, древних жрецов Венеры, Сарданапала и Неро-

<sup>7</sup> Несовпадение гендерного самоощущения с биологическим полом.

<sup>8</sup> Так, Х. Кокс не видит здесь взаимосвязи, считая антисодомскую риторику не ответом на развитие гомосексуальной субкультуры, а результатом внутренней динамики английского протестантизма [Cocks 2017].

<sup>9</sup> Это дело достаточно хорошо описано, см., например: Burshatin 1996; Burshatin 1999. О других подобных делах см.: Soyer 2012.

<sup>10</sup> Подробнее см.: Зеленина 2002.

на, а поскольку филиппика принадлежит перу англиканина, также и у «нечистых пап, кардиналов, папских епископов, аббатов, священников, иноков и монахов (таковы порочные плоды приносимого ими и вызывающего такое восхищение обета безбрачия)» [Prynne 1633, 212–214].

3. Испанских судей, преследующих содомитов, особенно тревожило участие чернокожих рабов, мусульман, морисков, поскольку сексуальные контакты христиан с такими партнерами, прежде всего при предполагаемой «активной» роли последних, воспринимались как инверсия социального порядка. Сходная подозрительность распространялась и на иноземцев различного происхождения: доля чужестранных подданных среди обвиненных в содомии значительно превосходила их долю в населении Арагона, Каталонии и Валенсии [Monter 2003, 276–303, особ. 288, 289, 291, 316; Berco 2007, 20]. Некоторые ученые полагают, что обвинение в содомии, как и ряд других сравнительно новых обвинений, служило инструментом социального контроля и предлогом борьбы с социальными врагами или «чужими»: иностранцами, инородцами, иноверцами, будь то новые христиане в Испании или католики в Англии [Monter 2003].

Подобная трактовка, однако, не объясняет, почему предлогом становилась именно содомия, а не какое-нибудь тривиальное уголовное правонарушение (скажем, воровство). Возможно, те или иные идеологически и политически влиятельные группы действительно видели тут внутреннюю связь. Кроме того, следует различать ситуации явной фальсификации обвинений ради устранения врага или конкурента и процессы, в которых сами «судьи верили, что судят за случай содомии» [Berco 2007, 21]. Сodomия с ее семантической аурой представляется не просто случайно выбранным предлогом – сама суть этого «греха» имела значение. Понятие сексуального мезальянса служило определяющим фактором при осуждении и наказании мужского гомосексуального поведения [Berco 2007, 130] и при подозрении насчет такового: поступало и немало ложных обвинений против иностранцев, в итоге отвергнутых следствием.

Кроме того, «счесть преследование содомии просто поводом для контроля над меньшинствами значит предполагать последовательность и единомыслие, которых в государствах раннего Нового времени не было» [Berco 2007, 136–137]. Процессы над содомитами – отражение социальных и этнических отношений, границ и

иерархий в барочной Испании [Verco 2007, 16]. Обилие иностранцев среди фигурантов подобных дел – результат, скорее, не воли инквизиторов, а воли доносчиков, т.е. отражает подозрительное отношение испанцев к иностранцам. В отличие от простых доносчиков, выделявших чужих по принципу иного подданства, «сексуальная экономика» инквизиторов фокусировалась на нарушении религиозных, классовых и этнических границ как угрозе социальной стабильности. Прежде всего инквизиторов волновали мориски, чернокожие и рабы-мусульмане (африканское происхождение и исламское вероисповедание): людей из этих категорий больше всего среди «отпущенных», т.е. переданных на казнь светской власти [Verco 2007, 137–138].

4. Источники этого времени, ссылаясь на богатую церковную традицию, видели в содомии как преступлении против природного и божественного порядка катализатор небесного гнева, чреватый бедствием для народа, среди которого этот грех совершается, и придавали ей, как и Моисеевой ереси, образ болезни, эпидемии. Законы Католических королей выделяли «отвратительное преступление, недостойное быть названным», для самих преступников сопряженное с «умалением твердости в вере», как особый «позор земли» и «оскорбление Господу нашему», за которое «Он негодует и насылает чуму и прочие бедствия на эту землю» (1497)<sup>11</sup>. Аналогичную риторику мы встречаем в «Руководстве исповедников» (1602) верховного церковного судьи сарагосского архиепископства Мартина Каррильо («это тот порок, что порождает чуму и бедствия в городах»)<sup>12</sup> и в других церковных сочинениях XVII столетия

<sup>11</sup> Porque entre los otros pecados y delitos que ofenden a Dios nuestro señor e infaman la tierra, especialmente es el crimen cometido contra orden natural, contra el qual las leyes y Derechos se deben armar para el castigo deste nefando delito, no digno de nombrar, destruidor del orden natural, castigado por el juicio divino; por el qual la nobleza se pierde, y el corazón se acobarda, y se engendra poca firmeza en la Fe; y es aborrecimiento en el acatamiento de Dios, y se indigna a dar a hombre pestilencia y otros tormentos en la tierra [Novísima recopilación 1975, 427–428].

<sup>12</sup> «Это порок столь грязный и мерзкий, что даже дьявол, который искушает человека и склоняет совершить это деяние, устраняется и покидает развратного человека во время самого акта (как говорит св. Антоний), как будто он устыжен <...> И, как говорит тот же святой, это тот порок, что порождает чуму и бедствия в городах» (“Es vicio que causa en las ciudades peste y tempestades, como lo dize el mismo sancto”) [Carrillo 1602, 87r].

[Carrillo 1627, 15v–24r; Castelblanco 1680, 270; Carrasco 1685, 374–380; Apolinar 1663, 156–160]. В апокалиптических сценариях, инкорпорирующих тему сексуальных девиаций, выстраивается следующий семантический ряд: Содом, Вавилон, антихрист. Сам сюжет гибели Содома связывает сексуальные девиации и эксцессы с социальным бедствием, крахом определенного общества, локальным концом времен. Англиканские авторы отождествляли Содом с Римом, что делало Рим главным врагом истинной церкви, антихристом, которому суждено быть поверженным перед Вторым пришествием [Cocks 2017, 236].

## V

Обращает на себя внимание определенное сходство конверсо и содомитов как героев раннемодерного испанского дискурса: и те, и те – новые объекты страха и преследований, сформировавшиеся в таком масштабе именно в этот период; и те, и те – в отличие от чернокожих, мусульман, иудеев – отделены трудноразличимой границей и потому считаются еще опаснее.

Формирование нации в барочной Испании задействовало механизм, описанный Георгом Моссе на материале аналогичных процессов в Центральной Европе XIX в. [Mosse 1985, 140–147]: нация формировалась, отсекая различных «чужих», целенаправленно представляемых вредными и опасными, и этими «чужими», «своими чужими», постоянно присутствующими и трудно отличимыми от нормативных членов общества, в Испании XVI–XVII вв. были наследники двух практически коренных на полуострове, но чуждых новой политике и нации «рас» (в терминологии того времени) – марраны и мориски, а также содомиты. Ведущую (но не монопольную) роль в преследовании этих групп играла Святая канцелярия. Мы далеки от того, чтобы, как некоторые исследователи, считать «расовую ненависть» главным мотором ее деятельности [Нетаниягу 2015], и тем не менее расовая подоплека присутствовала в инквизиционном дискурсе, который априори допускал наложение и сопряжение разных инаковостей и девиаций и потом находил подтверждение этому: ересь искали у людей с «нечистым» происхождением, ибо, как «Святая инквизиция

в наше время обнаружила», для иудействования достаточно четверти, восьмой и даже двадцать одной доли еврейской крови [Torrejoncillo 1691, 62], а случаи содомии, по декрету Супремы 1509 г., попадали под юрисдикцию кастильской инквизиции при наличии элемента ереси. Публицисты XVII в. тоже обнаруживали ересь и содомию в одном лице – лице конверсо. Кошта Матуш скрупулезно, со ссылками на авторитетные источники, на протяжении целой главки доказывает еврейское происхождение различных запретных сексуальных отношений, которыми теперь по вине конверсо оказались заражены и испанцы.

Глава 16. О том, что иудеи суть также идолопоклонники и содомиты

Сказано в Писаниях, что некоторые самые тяжелые грехи привела в мир иудейская злонамеренность, и тому, кто имеет о них какое-нибудь представление, не будет внове, что <...> их хитрость вкупе с природной извращенностью легко находила способы, чтобы привнести в мир великие оскорбления Богу <...>. Два греха – идолопоклонства и содомии, – которые, по мнению ангелического доктора святого Томаса [Фомы Аквинского], начались вместе во времена Авраама <...>. Тот грех, в котором Иосиф обвинил своих братьев, глав каждого племени израэлитов, представлялся некоторым из серьезных докторов отвратительным грехом [pecado nefando], который покарал Бог в омерзительных городах [Ciudades abominables] и который потом вновь поднялся в сыновьях Иакова, и утверждают также, что это тот грех, который они совершили, когда поклонялись Тельцу, и так считают некоторые святые и отцы, которые объясняют слова Исхода, где говорится об этом. <...> И все места, куда они прибывали, заражались этим огромным грехом, и это очень достоверно, как по склонности к сладострастию, присущей всем, кто как псы или как кони разнуздывается, и так об этом говорит славный святой Хуан Христом [Иоанн Златоуст] <...>. Праздность в особенности их сподвигает на эти вины и омерзительные грехи <...>. Когда Исайя говорит: «Слушайте слово Господа, князя Содомы, внимайте, народ Гоморры», он не с жителями Содомы и Гоморры говорит, но с иудеями, в которых особенно были видны эти грехи <...> и поскольку столько лет они подчинялись римлянам, и ездили

и приезжали в Рим, и по всей Иудее было столько солдат и гарнизонов римских, и к ним прилипли эти отвратительные обычаи, прежде всего те, которые, по слабости плоти, враг ввел с особой легкостью <...>. Истина такого историка, как Иосиф [Флавий], не замедлит подтвердиться, он же говорит о разрушении Иерусалима, когда <...> небо, разгневанное отвратительными грехами и злоупотреблениями природой, совершенными иудеями, обрушило молнии в их наказание и земля разверзлась и поглотила их живьем <...> и славный апостол, еще более заслуживающий нашего доверия, подтверждает то же самое в [послании] жителям Рима <...> и мужчины, и женщины занимаются непристойностями <...> и этими, и другими грехами показывают, что не знают Бога <...> и так отвратительна их вина, что похоже, что из-за нее покинул их Господь и постигли их прочие их беды. <...> И еще того хуже: поскольку более прочих бесчисленных зол, которые произошли от прихода этого извращенного народа, возросло это великое зло, которое, несомненно, они и принесли <...> и преуспели в разрушении чести коренных жителей [naturales] <...> И по правде, я говорил об этом с важными людьми и идалго, которые несколько лет жили среди иудеев Африки, <...> и мне рассказали, что этот грех, столь отвратительный, совершенно обычен для них и что они дошли до того, что стали злоупотреблять собственными женами и с собственными сыновьями грешили [Mattos 1631, 151–155].

Торрехонсильо, как и в других случаях, пересказывает свой основной источник, со ссылками как на самого Кошту Матуша, так и на Библию (2 Цар 23:7; 2 Мак 4:9), но короче: содомия предстает у него более проходным мотивом, одним из разных зол, привнесенных конверсов в испанское общество [Torrejuncillo 1691, 93], причем упоминает он его в той же главке «Почему не должно доверять иудеям или верить их делам», в которой приводит «Письмо евреев Константинополя».

\* \* \*

Проблема притворного крещения и, соответственно, реально значимой, но официально упраздненной границы, за которой, и при этом совсем близко, на расстоянии вытянутой руки, находился скрытый враг, провоцировала тревогу, мучившую испанское обще-



ство, и, по меньшей мере, раздуваемую инквизиторами и бдительными авторами популярных трактатов, не устающими фантазировать о злых умыслах, исходящих от конверсо, будь то врачебное вредительство или заражение содомией. Последний сюжет аккумулялировал страх перед невидимыми врагами, сексуальным грехом и, возможно, сексуальным насилием и нарушением естественного и социального порядка сексуальными контактами на пересечении видимых и невидимых этноконфессиональных границ.

Пока не представляется возможным ответить на вопросы о замысле и бытовании этих текстов и наличии реальной подоплеки под слухами и обвинениями, которые они транслируют. Были ли антииудейские мистификации и трактаты отражением распространенных в обществе фобий или пропагандой таковых и заодно апологией инквизиции, которая преследовала как конверсо, так и содомитов, и тех, и других подозревая в ереси, возможно, ею самой и заказанной? Насколько интенсивно испанцы ожидали конца времен и явления антихриста или это, скорее, традиционная топика, призванная придать форму и тем самым отчасти сгладить тревогу, вызываемую скрытыми врагами и их реальными и воображаемыми обманами в повседневной жизни? Лежали ли реальные сексуальные практики и гендерные идентичности, не укладывающиеся в «естественный порядок», в основе обличений конверсо или же зиждущаяся на традиционных источниках инвективная риторика и интимные отношения с участием инородцев, иноверцев и «приторных христиан» не были связаны друг с другом?

### Литература

- Гау 1999 – Гау Э. «Рыжие евреи»: апокалиптика и антисемитизм в Германии в средние века и раннее новое время // Вестник Еврейского университета в Москве. 1999. № 2 (20). С. 41–61.
- Зеленина 2002 – Зеленина Г. С. Свидетельства иностранцев XVI–XVII веков о москвичах-содомитах // Адам и Ева: Альманах гендерной истории. 2002. Вып. 3. С. 196–213.
- Зеленина 2014 – Зеленина Г. С. «Вся Европа дрожит при упоминании его имени»: апокалиптический монстр, пожирающий сам себя // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Вып. 3 / отв. ред. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2014. С. 73–104.

- Кеведо 1971 – *Франсиско де Кеведо*. Избранное. Л.: Художественная литература, 1971. 463 с.
- Нетаниягу 2015 – *Нетаниягу Б.* Истоки инквизиции в Испании XV века. Ростов-на-Дону: Феникс, 2015. 1124 с.
- Плавский 1971 – *Плавский З.* Сатирическая муза Франсиско де Кеведо // *Франсиско де Кеведо*. Избранное. Л.: Художественная литература, 1971. С. 3–21.
- РНС 1871 – Религиозно-нравственное состояние католичества в последние три века пред Реформацией // Тамбовские епархиальные ведомости. 1871. № 4. С. 211–245.
- Шпренгер, Инститорис 1932 – *Шпренгер Я., Инститорис Г.* Молот ведьм / пер. с лат. Н. Цветкова. Борисов: ОГИЗ, ГАИЗ, Атеист, 1932. 300 с.
- AHN. Inquisición, 234, exp. 24 – Archivo Histórico Nacional (España). *Sección Inquisición, legajo 234, exp. 24*. Proceso de fe de Elena de Céspedes. 1587–1589. <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/4580314>
- Álvarez Chillida 2002 – *Álvarez Chillida G.* El Antisemitismo en España. La imagen del judío (1812–2002). Madrid: Marcial Pons, 2002. 543 p.
- Apolinar 1663 – *Apolinar Fr.* Manual moral. Madrid: Imprenta Real, 1663. 374 p.
- Berco 2007 – *Berco C.* Sexual Hierarchies, Public Status Men, Sodomy, and Society in Spain's Golden Age. Toronto: University of Toronto Press, 2007. 248 p.
- Bernáldez 1962 – *Bernáldez A.* Memorias del reinado de los Reyes Católicos / ed. por M. Gómez-Moreno y J. de Mata Carriazo. Madrid: Real Academia de la Historia, 1962. 708 p.
- Burshatin 1996 – *Burshatin I.* Elena alias Eleno: Genders, Sexualities, and Race in the Mirror of Natural History in Sixteenth Century Spain // *Gender Reversals and Gender Cultures: Anthropological and Historical Perspectives* / ed. S. P. Ramet. L., NY: Routledge, 1996. P. 105–122.
- Burshatin 1999 – *Burshatin I.* Written on the body: slave or hermaphrodite in sixteenth-century Spain // *Queer Iberia: Sexualities, Cultures and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance* / ed. J. Blackmore and G. S. Hutcheson. Durham N.C.: Duke University Press, 1999. P. 420–456.
- Carrasco 1685 – *Carrasco Fr.* Manual de escrupulosos. Valladolid: Francisco Márquez, 1685. 628 p.
- Carrillo 1602 – *Carrillo M.* Manual de confesores. Barcelona: Sebastián de Cormelles, 1602.
- Carrillo 1627 – *Carrillo V.* Al incendio de Sodoma // *Elogios de mugeres insignes del Viejo Testamento*. Huesca: Pedro Bluson, 1627. 510 p.
- Castelblanco 1680 – *Castelblanco S. de.* Trabajos del vicio. Madrid: Lorenzo García de la Iglesia, 1680. 347 p.
- Cocks 2017 – *Cocks H. G.* Visions of Sodom? Religion, Homoerotic Desire, and the End of the World in England, c. 1550–1850. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2017. 352 p.

- García 1910 – *García G.* Autos de Fe de la Inquisición de México con extractos de sus causas, 1646–1648. Documentos inéditos o muy raros para la historia de México. Vol. 28. México: Vda. de C. Bouret, 1910. 274 p.
- Gow 1995 – *Gow A.C.* The Red Jews: Antisemitism in the Apocalyptic Age, 1200–1600. Leiden, NY, Köln: Brill, 1995. 432 p.
- Graetz 1889 – *Graetz H.* But réel de la correspondance échangée entre les Juifs espagnols et provençaux et les Juifs de Constantinople // *Revue des études juives*. 1889. Vol. 19. № 37. P. 106–114.
- Mattos 1631 – [*Mattos V. Da Costa*]. Discurso contra los judíos / traducido por D. Gavilán Vela. Salamanca: Antonia Ramirez, 1631. 237 p.
- Mendieta 1870 – *Mendieta G. de.* Historia eclesiástica indiana. México: Antigua librería, 1870. 792 p.
- Monter 2003 – *Monter W.* Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 364 p.
- Mosse 1985 – *Mosse G.* Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985. 250 p.
- Novísima recopilación 1975 – Novísima recopilación de las Leyes de España. T. V. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 1975. 532 p.
- Prynne 1633 – *Prynne W. Histrio-Mastix.* The players Scourge, or Actors Tragædie, divided into two parts. London: Printed by E.A. and W.I. for M. Sparke, 1633. 512 p.
- Roth 1995 – *Roth N.* Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain. Madison: University of Wisconsin Press, 1995. 504 p.
- Soyer 2012 – *Soyer Fr.* Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal. Inquisitors, Doctors and the Transgression of Gender Norms. Leiden, Boston: Brill, 2012. 328 p.
- Torrejoncillo 1691 – *Torrejoncillo Fr. de.* Centinela contra los judíos puesta en la torre de la iglesia de Dios. Pamplona: Juan Micon, 1691. 240 p.

## “The Sin Joseph Accused his Brothers of”: Anxiety on the Invisible Border in Spanish Golden-Age Thought

### Galina Zelenina

Lomonosov Moscow State University  
Moscow, Russia  
Institute of World History, Russian Academy of Sciences  
Moscow, Russia  
PhD in History, Associate Professor, senior research fellow

ORCID: 0000-0001-9411-4102

Institute for Asian and African studies, Lomonosov Moscow State University  
Mokhovaya str., 11, bld. 1  
Moscow, 125009, Russia  
Department of Medieval and Early Modern Studies,  
Institute of World History, Russian Academy of Sciences  
Leninsky Avenue, 32A,  
Moscow, 119334, Russia  
Tel.: +7(495)938-11-00  
E-mail: galinazelenina@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.9

The research is sponsored by the Russian Science Foundation, project 22-18-00481 “Intercultural Communications in the Christian Mediterranean in the Context of Global Challenges of the 14<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries: Forms, Dynamics, Results”

**Abstract.** Drawing on seventeenth-century inquisitorial materials and treatises, the author examines the development of anti-Jewish polemics and anti-Jewish phobias without Jews – at a time when, after the expulsion of Jews from the domains of the Catholic kings in 1492 and the conversion of those who remained, as well as forced baptism in Portugal in 1497, only baptized Jews, the Conversos, and their descendants remained on the Iberian peninsula. But the vigilantes of the guardian discourse continued to see the Conversos as Jews on the basis of their ethnic origin (“race”) and their alleged tendency towards the “heresy” of crypto-Judaism. The rhetoric of the sources and their popularity show that the disappearance of the visible interreligious border led to a permanent suspicion of the invisible border and a search for hidden enemies, exacerbating fears and giving rise to rumors of local and transnational Jewish conspiracies, which took the form of forged letters and satirical novellas. The anti-Jewish phobias of early modern Spain developed alongside fears of prohibited gender-sexual behavior, reflected in plenty of trials (including inquisitorial)

of sodomites (i.e. participants in various sexual relations forbidden by canon law). The abundance of foreigners, aliens and alleged hidden heretics among the defendants in these trials, and the accusations by anti-Judaic publicists that the conversos were infecting Spaniards with sodomy, suggest that the visible and invisible ethnic, confessional and sexual boundaries between *us* and *them* in Catholic thought at this time were contiguous, if not overlapping, and the persistent fear of hidden outsiders catalyzed apocalyptic expectations.

**Keywords:** *eschatology, Spain, early modernity, Inquisition, conversos, Jews, gender, sexuality*

**Reference for citation:** Zelenina, G. S., 2024, “Grekh, v kotorom Iosif obvinil svoikh brat’ev”: trevoga na nevidimoi granitse v ispanskoi mysli Zolotogo veka [“The Sin Joseph Accused his Brothers of”: Anxiety on the Invisible Border in Spanish Golden-Age Thought]. *Kul’tura Slavan i Kul’tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 143–166. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.9

## References

- Álvarez Chillida, G., 2002, *El Antisemitismo en España. La imagen del judío (1812–2002)* [Antisemitism in Spain. The Image of the Jew (1812–2002)]. Madrid, Marcial Pons, 543.
- Berco, C., 2007, *Sexual Hierarchies, Public Status Men, Sodomy, and Society in Spain’s Golden Age*. Toronto, University of Toronto Press, 248.
- Burshatin, I., 1996, Elena alias Eleno: Genders, Sexualities, and Race in the Mirror of Natural History in Sixteenth Century Spain. *Gender Reversals and Gender Cultures: Anthropological and Historical Perspectives*, ed. S. P. Ramet, 105–122. London, New York, Routledge, 248.
- Burshatin, I., 1999, Written on the body: slave or hermaphrodite in sixteenth-century Spain. *Queer Iberia: Sexualities, Cultures and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, eds. J. Blackmore and G. S. Hutcheson, 420–456. Durham N.C., Duke University Press, 487.
- Cocks, H. G., 2017, *Visions of Sodom? Religion, Homoerotic Desire, and the End of the World in England, c. 1550–1850*. Chicago & London, The University of Chicago Press, 352.
- Gow, A.C., 1995, *The Red Jews: Antisemitism in the Apocalyptic Age, 1200–1600*. Leiden, NY, Köln, Brill, 432
- Gow, A., 1999, “Ryzhie evrei”: apokaliptika i antisemitizm v Germanii v srednie veka i rannee novoe vremia [The “Red Jews”: Apocalyptic ideas and An-

- tisemitism in Germany in the Middle Ages and Early Modernity]. *Vestnik Evreiskogo universiteta v Moskve*, 2(20), 41–61.
- Monter, W., 2003, *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*. Cambridge, Cambridge University Press, 364.
- Mosse, G., 1985, *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison, The University of Wisconsin Press, 250.
- Netanyahu, B., 2015, *Istoki inkvizitsii v Ispanii 15 veka* [The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain]. Rostov-on-Don, Feniks, 1124.
- Roth, N., 1995, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*. Madison, University of Wisconsin Press, 504.
- Soyer, Fr., 2012, *Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal. Inquisitors, Doctors and the Transgression of Gender Norms*. Leiden, Boston, Brill, 328.
- Zelenina, G. S., 2002, Svidetel'stva inostrantsev 16–17 vekov o moskovitakh-sodomitakh [Foreigners' testimonies on Muscovites-sodomites in the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries]. *Adam i Eva: Al'manakh gendernoi istorii*, 3, 196–213.
- Zelenina, G. S., 2014, “Vsia Evropa drozhit pri upominanii ego imeni”: apokalipticheskii monstr, pozhiraiushchii sam sebja [“All the Europe is trembling at his name being mentioned”: An Apocalyptic Monster Devouring Himself]. In *Umbra. Demonologiya kak semioticheskaya sistema*, eds. D. Antonov and O. Khristoforova, 3, 73–104. Moscow, RGGU, 464.

# «Люторы» и «жидове» в конфессиональной картине мира православных книжников Великого княжества Литовского второй половины XVI в.

**Иван Юрьевич Непряхин**

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики», Москва, Россия  
Архив Российской Академии наук, Москва, Россия  
Аспирант, научный сотрудник

ORCID: 0009-0008-1955-1319

Школа исторических наук Национального  
исследовательского университета «Высшая школа экономики»  
105066, Россия, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4, стр. 3  
Отдел комплектования Архива Российской Академии наук  
117218, Россия, Москва, ул. Новочеремушкинская, 34  
Тел.: +7(499)129-53-39  
E-mail: nepryahin-ivan@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.10

**Аннотация.** Характерной чертой полемической книжности Великого княжества Литовского второй половины XVI в. является обвинение протестантов и сочувствующих им православных в «жидовстве». Такая ситуация привела к возникновению в историографии вопроса об «иудайзантизме» восточнославянских «еретиков» этого времени. В статье проводится попытка дискурс-анализа обвинительных пассажей православных полемистов с целью выяснения оснований подобной религиозной критики протестантов, что позволит определить место «люторов» и «жидов» в православной картине мира XVI в. В ходе анализа украинско-белорусской антиеретической литературы (анонимный трактат против «гусов», послания старца Артемия) была выявлена синонимичность понятий «лютор» и «жидовин» в сочинениях полемистов. Важным основанием отождествления двух разных конфессий стали иконоборческие идеи протестантов, что, по мнению книжников, было проявлением «жидовства». Такая тенденция была свойственна и для полемической литературы Московского царства (противолютеранское сочинение Максима Грека, «Исти-

ны показание» Зиновия Отенского, Ответ Ивана Грозного Яну Роките), которая в первую очередь воспринимала «люторов» как иконоборцев. Отождествление иконоборцев, иудеев и протестантов не является результатом незнания в восточнославянском регионе событий религиозной жизни Западной Европы. Напротив, такая синонимичность, во-первых, является следованием византийской традиции возведения иконоборческой ереси к иудаизму (что было заимствовано из византийских хроник); во-вторых, уподобление «люторов» «жидам» становилась особым полемическим приемом, позволяющем поставить протестантов на место главных противников христианства – иудеев.

**Ключевые слова:** протестантизм, иудаизм, полемическая литература, Великое княжество Литовское, православная литература

**Ссылка для цитирования:** Непряхин И. Ю. «Люторы» и «жидове» в конфессиональной картине мира православных книжников Великого княжества Литовского второй половины XVI в. // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 167–193. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.10

Важнейшим инструментом социальной идентификации является язык, с помощью которого индивид может охарактеризовать свое мировоззрение и описать восприятие своего окружения. Часто для такой идентификации используется одно слово (словосочетание), наделенное рядом характеристик. Такой способ описания окружающего мира был свойствен и людям Средневековья, которые наделяли отдельные человеческие сообщества (народы, конфессии) положительными или негативными характеристиками. Особое значение такой идентификации придавалось во время религиозной полемики с вероотступниками, которые объявлялись «еретиками», что демонстрировало восприятие «ортодоксом» своего противника как маргинала, опасного для христианства. С проблемой актуализации религиозной картины мира столкнулись жители Великого княжества Литовского (далее – ВКЛ), когда начиная со второй половины XVI в., на их территорию стали проникать «реформационные» идеи, проповедуемые как европейскими, так и местными мыслителями. Это движение стало причиной развития в



регионе полемической литературы, целью которой было опровержение новых учений.

До наших дней сохранилось относительно небольшое количество сочинений, направленных против реформационного движения в украинско-белорусских землях [Журова 2021б, 24]. Однако при обращении к ним исследователь сталкивается с проблемой наименования православными книжниками идеологических противников: в одних и тех же текстах «еретики» называются как «люторами» (собирательное название всех протестантов и близких к ним вероотступников), так и иудействующими («жидами»). Возникает вопрос о релевантности этих наименований реальному содержанию опровергаемого учения. Можно ли говорить о реальном «иудаизантизме» восточнославянских еретиков этого периода или же обвинение в «жидовстве» является полемическим приемом? Что могут говорить таковые обвинения о характере антипротестантской (и антиеретической вообще) литературы православных земель Речи Посполитой? Для ответа на эти вопросы следует обратиться к моделям описания книжниками «жидовства» и «люторства» своих противников.

### **«Ересь гусов» глазами анонимного православного полемиста**

Первым и крайне ярким примером являются сведения о движении «гусов» [Бегунов 1996, 356–375; Дмитриев 2002, 122–144; 2004, 200–201; 2016, 233–239; 2017, 231–232; Турилов 2022, 27–39], с которым столкнулись жители Киевской митрополии во второй половине XVI в. В целях обличения «гусов» было создано пространное полемическое сочинение, содержащее описание «ереси» и «еретических» общин и рассказывающее легендарную историю ее происхождения (часто сочинение именуют «Беседой на ересь гусов», хотя это название не встречается в тексте [Бегунов 1996, 362–364; Дмитриев 2016, 233–239]). Текст сохранился в трех списках, относящихся к третьей четверти XVI в.<sup>1</sup>, и был направлен против совре-

<sup>1</sup> ОР РНБ. Ф. 588 (Погодин). № 840; ОРКР ЗНБ СГУ. Инв. № 228; ОРКР ЛНБ. Суг. Ms. С:22/1014023. В работе будет использоваться Саратовский список [ОРКР ЗНБ СГУ. Инв. № 228], поскольку он лучше всего сохранил содержание текста.

менного тексту движения, о чем говорят многочисленные восклицания автора о «нынешнем» учении «еретиков».

Какие идеи были свойственны «гусам»? Опираясь на слова полемиста, можно обнаружить, что особенностью их учения являлось отрицание всех христианских текстов за исключением библейских:

гѣте: «мы хоцѣмъ послѣшати токмо книги прѣчьскыя, и Моисеовы книги, и Ѵалтырь, и Ёвгліе, и апѣльскаа оученіа, и Откровеніе стго Ёоанна Бгослова»<sup>2</sup>;

слышахомъ бо, яко вы, гжси, не вѣроуете поученіа и рассжженіа стыхъ оць, еже сжть рассжждали на тѣхъ седмѣ съборовъ<sup>3</sup>;

почто да и тѣмъ гѣте, яко нѣсть прѣданіа стыхъ апсль, и не вѣроуете ихъ<sup>4</sup>.

Важно отметить, что Ветхий Завет активно использовался «гусами» в их проповедях. Так, опираясь на книгу Исход, «еретики» выступали против иконопочитания, поклонения Кресту, а также против освящения церквей в честь святых.

Такожде вси гжси <...> оуничижите стыхъ иконъ их и крѣсть чѣстныи отвръгосте от себе <...> И како пакы гѣте, яко не подобаеть цѣркви именовати въ имена стыхъ? Бжди кои от стыхъ, но токмо именовати ихъ въ имена Гѣскимъ праздникомъ<sup>5</sup>.

Вероятно, именно проповедь иконоборчества и крестоборчества «гусов» сильнее всего возмущали полемиста – в тексте он многожды гневно указывает на это. Например:

оучите простїи людие не поклонатиса крѣстоу и чѣстнымъ иконамъ, оукараете ихъ, гѣлаще: «комуу са поклана есте, или

<sup>2</sup> ОРКР ЗНБ СГУ. Инв. № 228. Л. 209–210.

<sup>3</sup> Там же. Л. 222.

<sup>4</sup> Там же. Л. 222.

<sup>5</sup> Там же. Л. 216 об.

въ кого вѣроуете, или что помогоуть вамъ таковыа доски шаромъ помазанны?»<sup>6</sup>;

И скажите ми, кое смрад, и нечистота, и нелѣпота видѣсте вы въ чѣстныхъ иконахъ? И толико на мнозѣ съблажнѣтеса и не въсхоште поклонитиса имь, а ни почитати и съ любовіѣж и съ страхомъ поцѣловати любезнѣ от срѣдца, но идолы ихъ именууете быти<sup>7</sup>;

И глѣте, ѿко крѣсть осжженіе бысть, понеже тѣло Хвѣо осждиша на немь іоудеѣ и распаша. И глѣмь, ѿко отнели же осждиса тѣло Хвѣо на немь, осжженіе есть именууетса; и нѣсть ползы оу неи ни единыа дѣство не имать глѣати; и не подобаеъ поклонитиса емоу, ѿко прѣстоמוу нѣкоемоу дрѣвоу<sup>8</sup>.

Опираясь на библейские тексты, «гусы» отрицали монашество как институт:

глѣте, ѿко сїи чинь, и оуставъ, и законоположеніе не обрѣтоесте его въ сѣтыхъ Писанїи, ниже въ Ветхомъ Завѣтѣ, ниже въ Новомъ по преданїю сѣтыхъ апслѣ, паче же и от Гѣа заповѣданное имь. Но глѣте, ѿко сами сїи тако изволиша жити кромѣ прочїихъ людей, и отъ произволенїа ихъ и лѣности ихъ ради, и ѿко да не съ бреженіемъ жительстоуютъ<sup>9</sup>.

Так, можно убедиться, что многие идеи «еретиков» коренились в их обращении к Ветхому Завету, в книгах которого они не обнаруживали догматы иконопочитания, крестопочитания, почитания святых и заповеди о монашестве. Опираясь на этот факт, полемист обвиняет «еретиков» в переходе в иудаизм:

Но обаче не прельстишаса въ жидовьскомъ, но ниже послѣдовахъ Ветхомоу Завѣтоу. Ико же вы днсь, гжси, прельститеса и послѣдствоуетъ Старомоу Завѣтоу<sup>10</sup>;

<sup>6</sup> Там же. Л. 204 об.

<sup>7</sup> Там же. Л. 187 об.

<sup>8</sup> Там же. Л. 192.

<sup>9</sup> Там же. Л. 231 об.

<sup>10</sup> Там же. Л. 217 об.

и отнели же вы остависте Новии Завѣтъ, еже самъ Гѣ постави, и послѣдоуете дрѣвнему жидовьскомуу законоположенію<sup>11</sup>.

А в некоторых фрагментах автор напрямую заявляет, что «гусы» исповедуют иудейскую веру:

како оубо жидове исповѣдахъ быти Бѣ<sup>12</sup>.

Что можно сказать о характере этой «ереси», согласно приведенным обвинениям? Принимая во внимание эти сведения, М. В. Дмитриев предлагает трактовать «гусов» как «иудаизантов» [Дмитриев 2004, 200–201; 2016, 235–238], вписывая это движение в широкий историографический контекст «иудаизантизма» православных вольнодумцев [Дмитриев 2016, 218–223, 240–264]. Действительно, в современной историографии достаточно сильно представление о реальном обращении восточнославянских еретиков к иудейскому наследию, об их частичном переходе в иудаизм [Алексеев 2012, 499; Taube 1995, 177–179; Таубе 1997, 239–246]<sup>13</sup>. Но, как представляется, такой подход игнорирует особенности мировоззрения православного книжника-полемиста, который при осуждении «еретиков» мог придавать своим противникам образ главного врага христианства – иудея, отчего негативность образа «еретика» лишь усиливалась. Кроме того, представления о «еретиках» в ВКЛ как «иудаизантах» могут быть подвергнуты сомнению: во-первых, полемические православные тексты напрямую говорят о протестантском происхождении своих оппонентов (указание «люторы», «гусы», название имен «ересиархов»), «иудаизантизм» которых никак не проявляется в их самостоятельных текстах (например, «Катехизис» Симона Будного, предисловие к Библии Василя Тяпинского и т.д.); во-вторых, при анализе языка православной полемики можно обнаружить сведения, противоречащие «иудаизантскому» характеру «еретических» учений в ВКЛ.

<sup>11</sup> ОРКР ЗНБ СГУ. Инв. № 228. Л. 199.

<sup>12</sup> Там же. Л. 202 об.

<sup>13</sup> Историографический обзор этих работ см.: Дмитриев 2016, 207–213; Печников 2018, 346–347.

Так, среди текстов, почитаемых «гусами» можно обнаружить кроме Ветхого Завета также и книги Нового Завета, на которые «еретики» опирались во время проповеди [ОРКР ЗНБ СГУ. Инв. № 228. Л. 209–210, 283 об.]. Возникает вопрос: нельзя ли считать выражения книжника, связанные с обвинением в «жидовстве», полемическим приемом, направленным на уничтожение своего противника? Возможно, отрицательное отношение к иудаизму как явлению [Дмитриев 2017, 224–237] стало применяться некоторыми авторами как маркер, с помощью которого достигалось формирование более негативного образа обличаемых?

Вопрос о не-иудаизантском характере «ереси гусов» дополняется еще одним обстоятельством. На полях списка полемического сочинения, хранящегося в Саратове, напротив обвинения лидера «гусов», попа Богдана, в проповеди иудейских иконоборческих идей, имеются записи переписчика: «Како разумѣти стѣх в помощь призывати против люторов» (напротив обвинения) и «Поп лютер» (напротив имени ересиарха)<sup>14</sup>. Возникает ситуация, при которой православные воспринимают «гусов» одновременно и как «жидовствующих», и как «люторов» (т.е. приверженцев реформационных учений). Можно ли говорить, что полемисты вкладывали одинаковый смысл в оба понятия? Чтобы приблизиться к ответу на вопрос, следует привлечь другой комплекс текстов, посвященных противостоянию с еретиками в ВКЛ, – послания старца Артемия.

### **«Жи́ды» и «люторские учителя» в посланиях старца Артемия**

Старец Артемий – один из виднейших писателей-нестяжателей второй половины XVI в., бежавший в 1550-х гг. из Московского царства в литовские пределы из-за обвинения в связи с «еретическими» группами. Столкнувшись с реформационным движением в Киевской митрополии, Артемий создал ряд посланий против «люторских учителей» [Калугин 2001, 458–462; Журова 2021б, 23–28; Дмитриев 2022, 109–135].

<sup>14</sup> ОРКР ЗНБ СГУ. Инв. № 228. Л. 187.

Все послания старца, созданные в период его жизни в Литве, были датированы С. Г. Вилинским 60–70-ми гг. XVI в. [Вилинский 1906, 154], что хронологически примыкает ко времени создания сочинения против «гусов». Особенно ценен факт, что некоторые послания, помимо неназванных «люторских учителей», имеют прямого адресата – проповедника реформационных идей Симона Будного. Это позволяет точнее говорить о «протестантском» характере обличаемых идей.

Как же характеризует «еретиков» старец? В «Послании к люторским учителям», Артемий передает их слова:

Вы глаголете, яко не подобаеть рукотворенію поклоня-  
тися [Артемий 1878, 1244];

и паки глаголете: «такоже и кресту Христову не поклоняйся, то есть висѣлица; и крестнаго знаменія на лиці не чини, не мотай руками; литоргія не требѣ; аще ли въсхощетъ кто причащатися, то казнодѣя даеъ хлѣбъ прежде, а потомъ вино; а прѣвая служба и все церковное пѣніе недобре; таже и преданныя посты отъ церкви въ общину не постити; а опитеміи за грѣхи не требѣ, токмо поклоняніе истинно; и крещеніе, и всяко послѣдованіе древнее, и молитвы прежде писанныя отъ святыхъ, яко непотребны, отставити; постническое житіе, рекше отшелничества міра, отнюдь ни на кою же ползу, занеже всего того во Евангеліи не писано» [Артемий 1878, 1250–1251].

При этом на протяжении всего послания Артемий упоминает отрицание «люторами» иконопочитания, крещения и почитания святых [Артемий 1878, 1211–1212, 1247–1250]. Подобное же возмущение вызывает у Артемия осуждение ими монашества [Артемий 1878, 1236–1238].

Эту же тему можно обнаружить в «Послании до Симона еретика Будного» [Артемий 1878, 1287–1328], в котором имеется особый акцент на иконоборчестве оппонента:

...вы нынѣ, яко бы съврѣшенныи, разума достигше, хвалитесь сатанскимъ богословеніемъ, истиною же – богоборствомъ. Вымысли сіа суть древнихъ проклятыхъ ересей началниковъ, глаголю же отъ Жидовъ прельщеннаго Льва

Исаврянина, который началъ иконоборную ересь... [Артемий 1878, 1291].

Во время описания идей «еретиков», старец (подобно автору сочинения против «гусов») обвиняет «люторов» в «жидовстве». Так, в «Послании против люторских учителей» читается, что «еретики» «жидовская же Десятисловіа, а не Евангеліе, проповѣдуютъ» [Артемий 1878, 1205]. Выступая против реформационной проповеди, старец пишет:

Вы же колико съблазнисте вѣрныхъ ученіемъ вашимъ, яко нѣкимъ отъ нихъ Жидовску съборищу прійти, Десятисловіа ради, и похвалити... [Артемий 1878, 1226].

Подобную же характеристику Артемий дает «люторам» в отдельных посланиях князьям Чарторыйскому («Мнятъ бо на помощь имѣти своимъ ересемъ Моисеова закона сѣнь мимошедшую» [Артемий 1878, 1270]) и Ивану Зарецкому («Понеже ко Моисейскому закону [«еретики»] обратилися и, вмѣсто Евангеліа, Десятисловіе проповѣдаютъ» [Артемий 1878, 1278]). Наиболее полно обвинение в проповеди «люторами» иудейских идей обнаруживается в первом послании Симону Будному, в котором Артемий напрямую говорит, что «люторы» предпочитают «Моисеев закон» христианской вере [Артемий 1878, 1309]. Пытаясь образумить протестантского проповедника, Артемий призывает его:

если еще несъвършенне *жидовствуеши*, обратися покаяніемъ къ Богу и къ святѣй его съборнѣй церкви и апостолстѣй, и остави сънмици *Люторскія ереси* (курсив мой. – И. Н.) [Артемий 1878, 1310].

Так возникает ситуация, когда обвинения «еретиков» в «жидовстве» и иконоборчестве не только встречаются одновременно в тексте, но и находятся в одном предложении как синонимы.

Любопытно, что обвинение «еретиков» в иконоборчестве обнаруживается в анонимном «Списании против люторов» (1580 г.), на которое, вероятно, повлияли [Дмитриев 1990, 30–31] послания Артемия:

Глаголетъ въ Десятисловію: «не вчини собѣ всяко подобіе», то почто повелѣ Самъ Богъ сотворити подобіе херувимска? Тако несмыслени быша Лютори, яко и Самого Бога не единогласно и Моисея преступника закону и всѣхъ пророкъ сътвориша [Списание 1903, 47];

И ровняють Лютори образы ко идоломъ [Списание 1903, 51]<sup>15</sup>.

Более того, обвинение в иконоборчестве, как и у Артемия, сопровождается обвинением в «жидовстве»:

Сами жь Люторы глаголють, ижъ не есть есмо подъ закономъ, но подъ благодатию по апостолу, то почто отъ Десятисловія учать, къ Мойсіискому закону возвратилися, радость творяще хрестоубійцамъ Жидомъ? [Списание 1903, 141].

В таком случае подтверждается предположение об обвинении «еретиков» в «жидовстве» как полемическом приеме, который имел целью усилить негативный портрет вероотступника. Стоит обратить внимание, что понятие «люторы» приобретает собирательный характер: независимо от принадлежности «еретиков» к разным учениям, они получают общее именование «люторов». Оба понятия – и «люторы», и «жидове» – имеют единую основу: им в полемических текстах свойственны в первую очередь иконоборчество и во вторую – отрицание культов креста, святых, осуждение монашества. Фактически эти характеристики неизменно присутствуют как во время называния полемистом «еретиков» иудействующими, так и во время именовании их «люторами», отчего понятия становятся взаимозаменяемыми. Вероятно, для книжников именно иконоборчество становилось главным основанием для причисления «еретиков» к «люторам» (теперь уже синонимичных «жидовам»).

Дополнительным аргументом в пользу синонимичности двух образов становится иконопись<sup>16</sup>. Так, характерным примером

<sup>15</sup> Крайне любопытно сравнить мотивы «Списания» с антииудейским «Особным мовением до жидов». Его краткий обзор см.: Грищенко 2023, 96–97.

<sup>16</sup> Данный аргумент возник в ходе дискуссии по докладу. Автор хотел бы выразить огромную благодарность и признательность В. А. Дымшицу и В. А. Маркович за обращение внимания на данный материал. См.: Маркович 2022, 57–74.



отождествления иудейских персонажей с протестантами становится изображение украинско-белорусскими иконописцами иудея Иефании на иконах Успения Богоматери в протестантских одеждах (черный берет, белые воротник и манжеты, платье талар) [Хадыка 1984, 32–35; Вецер 2005, 110–111; Маркович 2022, 64]. Такая подмена образа апокрифического иудея протестантом обнаруживается в иконах Успения конца XVI в. (Каменецкий район Беларуси [Хадыка 1984, 31; Вецер 2005, 143]) и XVII вв. (Музей народной культуры в Саноке, Польша [Хадыка 1984, 35]; Церковь Богоматери в Миролье, Словакия [Химка 2011, 167–168, 177]; Рахов, Закарпатская Украина; Бережаны, Западная Украина [Ukrainian icons 2008, 164–165]; Николаевская церковь в Кричеве, Беларусь [Высоцкая 2007, 57]), что показывает восприятие иконописцем протестантов как главных врагов православия, и в частности иконопочитания [Хадыка 1984, 34; Маркович 2022, 71–74]. Подмена иудеев «люторами» обнаруживается на иконе XVII в. «Вход Господень в Иерусалим», происходящей из с. Хотинец Львовской области Украины. В правой части иконы изображен народ Израиля, встречающий Христа у врат города. На иконе имеется надпись «жидове» над головами израильтян. Но любопытно, что изображенные иудеи предстают в одеждах городских жителей ВКЛ [Православная икона 2008, 80–81], в том числе похожих на облачения протестантов. Иконопись фактически становится инструментом полемики, которая, следуя за полемическими текстами, отождествляет две разные религиозные группы.

Такое приравнивание «люторов» иудеям (а обе эти группы – иконоборцам) было характерным для всего восточнославянского региона Европы XVI в. Аргументы в пользу этого положения можно обнаружить в текстах, происходящих из соседнего Московского царства.

### **«Люторы» и «жидове»: сведения из Московии**

Главными полемическими памятниками второй половины XVI в., в которых обнаруживаются сведения о восприятии московскими книжниками проповедников «реформационных» учений являются, во-первых, сочинения, созданные с целью обличения

ереси Феодосия Косого, и, во-вторых, Ответ Яну Роките царя Ивана IV Грозного.

Одним из первых сочинений, направленных на обличение ереси Феодосия Косого, является «Слово на открытие мощей Никиты, епископа Великого Новгорода» Зиновия, инока Отенского, датированное 1558 г. [Калутин 1894, 318–319] и содержащее в себе краткое изложение учения Косого – отрицание им культа святых и Богородицы, а также его иконоборчество<sup>17</sup>. В этом сочинении примечательна характеристика автором «феодосиан» как «обновляющих немецкое злословие Мартыновы ереси»<sup>18</sup>. Такое сопоставление древнерусского ересиарха с лютеранством обнаруживается в другом произведении Зиновия – «Истины показание к вопросившим о новом учении». В нем полемист ставит Феодосия Косого в один ряд с другими противниками христианства:

и убо Востокъ весь разварти Бахметомъ, Западъ же Мартиномъ нѣмчиномъ, Литву же Косымъ, предпутіе творя антихристу предотечами его – Бахметомъ и Мартиномъ и Косымъ [Зиновий 1863, 48–49].

Во всех текстах против Феодосия Косого отсутствует прямое его обвинение в иудаизме – имеются лишь указания на то, что иконоборческие идеи он черпал из Ветхого Завета [Дмитриев 1990, 54–59, 87]. Однако при обвинении Косого в «люторстве» можно обнаружить те же идеологические критерии, на основании которых украинско-белорусские полемисты называли «еретиков» «люторами» или «жидами», – это борьба с иконопочитанием и обрядовостью церкви.

Подобную, но более похожую на украинско-белорусские «образцы» критику «еретических» учений можно обнаружить в Ответе Ивана Грозного Яну Роките о его вере, относящемся к 1570 г. Этот источник особенно важен тем, что известно вероисповедание оппонента русского царя – тот относился к «чешским братьям», одной из ветвей протестантизма, берущей начало в учениях Яна Гуса и таборитов [Марчалис 2009, 15–38]. Следует отметить, что Иван IV в начале Ответа идентифицирует Рокиту как протестантского проповедника, напрямую связывая его с лютеранством («О вашем

<sup>17</sup> ОР РГБ. Ф. 256 (Румянцев). № 154. Л. 43 об., 87 об.

<sup>18</sup> Там же. Л. 33.

учителя Люторе») [Ответ Яну Роките 2001, 220]. Характеризуя учение чешского проповедника, царь отмечал игнорирование оппонентом церковного предания, непочитание им святых, отрицание всех постов и монашества. Центральное место в Ответе занимает вопрос иконоборчества.

А что идолослужение вы, лютори, прилагаете ко иконному поклонению, и тому пространнѣйша напреди слово явить [Ответ Яну Роките 2001, 244];

Си писалъ еси о иконномъ поклонении, и сие убо твое безумие вкратцѣ обличу тя <...> А что ко Второзаконию прибѣгаеши, азъ выше сего писал тебѣ: аще ли к Закону Моисееву прибѣгаеши, то подобает ти вся законная творити. Аще ли едино обрѣзание сотвориши, не токмо вся законная... [Ответ Яну Роките 2001, 258–260].

Особенно важен второй приведенный фрагмент, в котором иконоборчество «лютора» Рокиты сводится Иваном IV к почитанию Второзакония, что можно трактовать как обвинение в иудаизантизме<sup>19</sup>.

Таким образом, в полемических текстах второй половины XVI в., происходящих с территории Московского царства, как и в украинско-белорусских сочинениях, обнаруживается синонимичность обвинений «еретиков» в «люторстве» и «жидовстве», при этом главными критериями таковых обвинений становятся иконоборчество (в первую очередь) и отвержение церковных уставов и обрядов (во вторую очередь). Фактически подобные обвинения полемистами «люторских учителей» становятся своеобразной тенденцией, присущей большому количеству антиеретических сочинений. Этот тренд, вероятно, отображает не реальное иудаизантское содержание «ересей», но скорее представляется риторической фигурой, с помощью которой книжники размечали конфессиональные границы (на уровне «свой – чужой») окружающего мира. Но могли ли такие обвинения являться следствием не только попыток полемистов создать негативный образ противника, но и отсутствия у них сведений о Реформации?

<sup>19</sup> Подобное же обвинение встречается и в других фрагментах текста [Ответ Яну Роките 2001, 226, 242, 262].

## Обвинение в «жидовстве»: незнание или полемический прием?

Развитие религиозной жизни в Западной Европе в XVI в. не осталось незамеченным в православном мире. Уже в начале 1550-х гг. появляется противолютеранское сочинение Максима Грека, основанное в первую очередь на устных рассказах о Реформации [Журова 2021а, 60–64]. Именно в этот период Москву посещали европейцы, которые были представлены протестантами [Цветаев 1887, 4–61; Казакова 1980, 222–227; Опарина 2023, 16–17]. Доподлинно не известно, насколько подробно в этом столетии православие было знакомо с вероисповеданиями Мартина Лютера, Жана Кальвина и других реформаторов. Тем не менее эти имена часто возникают в приведенных выше текстах, что явно говорит о знании в восточнославянском регионе о событиях на Западе.

Лучше об учениях протестантов были осведомлены жители ВКЛ, которые вступали с ними в прямое общение (уже упомянутые анонимные авторы и старец Артемий, а также князь Андрей Курбский) [Казакова 1980, 223]. В конце XVI – начале XVII в. именно в этом регионе были созданы небольшие письменные рассказы об истории протестантизма, содержащиеся в полемических текстах. Несмотря на наличие в них легендарных элементов (например, указание на кардинальский чин Лютера), имеются обвинения протестантов в отвержении литургии, иконоборчестве, упразднении молитв [Опарина 2023, 21–27]. Наиболее показательной является краткая история Реформации, помещенная в анонимную «Книгу о образех», напечатанную в 1598 г. в Вильно. Этот текст оказался востребованным в православной полемике в XVII в. и был дважды переведен в Москве, сохранив в себе «историю» Реформации [Опарина 2023, 27]. В рассказе важна характеристика протестантов как «образорцев»:

Потом же в лѣто 1351 по Хрѣстѣ воста иконоборство в немецких странах <...> Потом же в лето 1571 по Хрѣстѣ воста Мартин Лютар, его ж и нѣнѣ учение нециї держат. Появзи же Мартина вторе воста иконоборец ученикъ Мартинов Кальвин. То премени учение своего учителя Мартина Лютаря. Того ж Кальвина иконоборца держа учение зборовуся иже

ся нарица ему евангелинаам. Потом же некто друг предна-  
ченаго Калвина, и паче горчаиший блазнителю і иконоборец  
воста именем Михаил Серветъ...<sup>20</sup>

Можно заметить, что основная часть противолютеранской по-  
лемики концентрировалась вокруг иконоборчества протестантов.  
Судя по приведенным текстам, православных наиболее интересова-  
вали (и возмущали) вопросы отвержения реформаторами обрядо-  
вой стороны богослужения и ее богословское наполнение, нежели  
требования о причастии под обоими видами, неподчинении Вати-  
кану и переводе Библии на народные языки. Можно утверждать,  
что книжники Московии и ВКЛ воспринимали «люторов» как ико-  
ноборцев именно в силу несогласия полемистов в первую очередь с  
антиобрядовой стороной их учений. Об этом ярко свидетельствует  
одно из первых противолютеранских сочинений – «Слово о по-  
клонѣнии святых икон противу явльшагося в нѣмцѣх иконоборца  
Лютора» Максима Грека [Журова 2021а, 64–65]. Этот текст изобра-  
жает Мартина Лютера как иконоборца и вовсе не описывает другие  
черты «лютеранской ереси» [Голышенко 1979, 244–253].

Почему же во второй половине XVI – начале XVII в. «еретики» в  
православных полемических текстах описываются не просто как  
иконаборцы, но как иудействующие? Почему слова полемистов  
«люторы» и «жидове» становятся синонимичными?

Для ответа на вопрос следует вернуться к словам старца Арте-  
мия: «глаголю же отъ Жидовъ прельщеннаго Льва Исаврянина, ко-  
торый началъ иконоборную ересь...» [Артемий 1878, 1291]. В этом  
пассаже основателями иконоборческой ереси предстают иудеи, с  
которыми Артемий отождествлял «люторов». Такое же утвержде-  
ние о причастности иудеев к иконоборчеству обнаруживается и в  
Лицевом летописном своде:

По Феодосіи царствова Левъ, иже о тои Саврїя, иже Ко-  
нанъ, лет 25. Да якоже убо на Лва злаго преиде Греческая  
держава. Оле Божїихъ соудебъ, недерзновенное бо его при-  
ноужаше хранити благочестїе даже до девятаго лѣта. Да, яко  
послѣде прїять время, и дерзновенїе изверже лукавое, ро-  
женїе чрево боза сѣдеса, и плод ехиднороденъ изыдет отту-

<sup>20</sup> РС НИА СПБII РАН. Ф. 238. Оп. 1. Д. 36. Л. 26–27. Ср. Опарина 2023, 26–27.

ду. Увѣдѣвше оубо нечестивїи жидове сего власть, борзыма ногама приходятъ к мучителю и стязаютъ долгъ о прореченїи царства и просят не злато, ниже каменїе честно. Царю же отвѣщавшу: «Аще что просита, то вама готово будет дано». Отвѣщавша же, ркоста богохулника: «Сего просивѣ оу тебе, державный царю, да образ назарянина Христа и матери его Марїи изо всѣх церкви свѣдание да потребиши...» [Лицевой летописный свод 2014, 18–19].

Вероятно, эти легендарные сведения об истоках иконоборчества могли быть заимствованы из известных на Руси византийских хроник, значительно повлиявших на восточнославянское летописание, в особенности из Хроники Георгия Амартола IX в.<sup>21</sup> и Хроники Константина Манассии XII в.<sup>22</sup> Обширные фрагменты первой вошли в состав Повести временных лет [Творогов 1987, 468–469], а вторая стала основой Русского хронографа, Никоновской летописи и позже томов о всемирной истории Лицевого летописного свода [Салмина 1989, 495]. Важно, что эта легенда о связи византийского иконоборчества с иудеями прослеживается с периода иконоборчества (730–787 гг.) и становится характерной тенденцией всего византийского историописания: сообщения о прельщении Льва Исавра евреями обнаруживаются в хрониках Феофана Исповедника, Георгия Амартола, Льва Грамматика, Георгия Кедрина, Иоанна Зонары, Константина Манассии, Михаила Глики [Fishman-Duker 2012, 790]. Согласно справедливым наблюдениям Ж. Дагрона и А. Камерон, происхождение еретических учений от иудаизма было важным топосом всей византийской литературы, которая наделяла евреев особой функцией «осужденного народа» [Dagron 1991, 361–363; Cameron 2003b, 351–360]. Авторы хроник в этом отношении лишь следовали раннехристианским богословским текстам [Fishman-Duker 2012, 785], которые зачастую отождествляли с понятием «ересь» любые ложные идеи, находя их истоки в иудаизме и языческой философии [Cameron 2003b, 359–360]. Такая же ситуация возникла при необходимости обличения иконоборчества, что при-

<sup>21</sup> Пассаж об иконоборце Льве Исавре как совращенном иудеями императора см.: Истрин 1920, 467–469.

<sup>22</sup> Полностью Хроника Константина Манассии на русском языке не издана до сих пор.

вело к формированию полемической связи «иконоборец – иудей» [Dagron 1991, 368].

Эта тенденция не замкнулась внутри Византии – напротив, она получила свое развитие в древнерусской полемической книжности. Идея об иудеях – противниках иконопочитания (и православия в целом) была проанализирована О. В. Чумичевой, показавшей условность идеологической грани между католицизмом и иудаизмом в мировоззрении московских книжников XV в.: для православных полемистов отождествление «ереси» (в том числе – католицизма) с иудаизмом отвечало системе мировоззрения и одновременно с этим превращалось не только в следование византийской традиции, но и в универсальный полемический прием [Чумичева 2010, 219–223]. Крайне важными представляются исследования М. В. Печникова и А. А. Манохина, которые убедительно доказывают искусственный характер обвинений в «жидовстве» членов «новгородско-московской ереси» конца XV – начала XVI в., целью чего было наибольшее осуждение идеологических противников православия [Печников 2018, 354; Печников 2020, 218–220; Манохин 2021, 426–428]. Любопытно, что и в процессе формирования образа новгородско-московских «жидовствующих» могла быть использована легенда об истоках иконоборчества императора Льва III: главные обличители «ереси» (Иосиф Волоцкий и архиепископ Геннадий Новгородский) наверняка были знакомы не только со сведениями из византийских хроник, но и с «Многословным свитком» – славянским переводом «Послания трех восточных патриархов императору Феофилу», в котором содержалось обличение византийского иконоборчества [Чумичева 2010, 225–226; Афиногенов 2013, 243–244]<sup>23</sup>.

Итак, можно убедиться, что иконоборчество, основание которого зиждется в заповеди о несотворении кумиров (Исх 20:4–5), в православной полемической культуре ВКЛ и Московии тесно связывалось с еврейским влиянием. В период XVI в. эти сведения, почерпнутые из византийских хроник и богословских текстов, оказались крайне востребованными в полемике с «люторами», под чьим именем скрывались как протестанты, так и сочувствующие им восточнославянские «еретики». Именно иконоборчество, которое

<sup>23</sup> Публикацию «Многословного свитка» см.: Afinogenov 2014.

представлялось православным XVI в. главной сутью протестантизма, стало основанием именованя «люторов» «жидовами». Вероятно, книжники, используя такой полемический прием, не подразумевали реальный иудаизантизм «еретиков». Такое языковое маркирование представляет собой особенность всей византийско-православной полемической литературы, которая, как представляется, не адресовала полемику своим противникам, а скорее являлась особым жанром дидактики, педагогики и социологии знания, особым способом систематизации окружающего мира, методом закрепления и актуализации существующей христианской догмы [Cameron 2003a, 471–492; Berzon 2014, 179–191]. Важной частью православия являлось иконопочитание, отчего приведенные тексты и концентрировали свое внимание именно на его защите, опуская особенности протестантских идей как не заслуживающих внимания. Формирование же синонимичности «лютор» – «жидовин» следует воспринимать, во-первых, как следование некоторой византийско-православной (исторической) традиции отождествления иконоборчества с иудеями; во-вторых, как способ полемики, выстраивающий религиозную границу между православным и «еретическим» мирами. Именно в целях наибольшего осуждения «люторы» отождествляются с иудеями, заменяя их на пьедестале главных противников православного мира.

#### Литература и источники

- Алексеев 2012 – Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М.: Индик, 2012. 560 с.
- Артемий 1878 – Артемий. Послания // Русская историческая библиотека. Т. 4. СПб.: Типография и Хромофотография А. Траншеля, 1878. Стлб. 1201–1448.
- Афиногенов 2013 – Афиногенов Д. Е. «Многосложный свиток» – славянский перевод Послания трех восточных патриархов императору Феофилу // Богословские труды. Вып. 45. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. С. 238–271.
- Бегунов 1996 – Бегунов Ю. К. Ян Гус и восточное славянство (По материалам новонайденного источника) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 49. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. С. 356–375.



- Вецер 2005 – *Вецер І. Э.* Ікананіс XVII ст. // Ікананіс Заходняга Палесся XVI–XIX стст. Мінск: Беларуская навука, 2005. С. 107–160.
- Вилинский 1906 – *Вилинский С. Г.* Послания старца Артемия (XVI века). Одесса: «Экономическая» типография, 1906. 425 с.
- Высоцкая 2007 – *Высоцкая Н.Ф.* Сакральная живопись Беларуси XV–XVIII веков. Минск: Беларусь, 2007. 219 с.
- Гольщенко 1979 – *Гольщенко В. С.* Неизданное полемическое сочинение Максима Грека в списке XVII в. // Памятники русского языка: исследования и публикации. М.: Наука, 1979. С. 239–253.
- Грищенко 2023 – *Грищенко А. И.* Машьякъ-антихрист, мессия еврейский, и его компания: ранние гебраизмы восточнославянской книжности в эсхатологическом контексте // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2023: «Последние времена» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 85–123. DOI: 10.31168/2658-3356.2023.6
- Дмитриев 1990 – *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М.: Издательство МГУ, 1990. 134 с.
- Дмитриев 2002 – *Дмитриев М. В.* «Єресь гусів» та «єресь Феодосія Косого» в українсько-білоруському релігійному житті третьої чверти XVI ст. // Вісник Львівського університету. Серія історична. Львів: Вид-во Львівського університету, 2002. Вип. 37. Ч. 1. С. 122–144.
- Дмитриев 2004 – *Дмитриев М. В.* Иудаизм и евреи в украинско-белорусской православной письменности XVI века // До джерел. Збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського, з нагоди його 70-річчя. Т. II. Київ; Львів: Простір-М, 2004. С. 186–206.
- Дмитриев 2016 – *Дмитриев М. В.* От антииудаизма к иудаизантизму в православной культуре Востока Европы в конце XV–XVI вв. // Polystoria: Цари, святые, мифотворцы в средневековой Европе. М.: Издательский дом ВШЭ, 2016. С. 207–264.
- Дмитриев 2017 – *Дмитриев М. В.* Иудаизм и евреи в зеркале восточно-европейских православных и католических текстов XV–XVI вв. // Polystoria: зодчие, конунги, понтифики в средневековой Европе. М.: Издательский дом ВШЭ, 2017. С. 213–245. DOI: 10.17323/978-5-7598-1540-2\_213-245
- Дмитриев 2022 – *Дмитриев М. В.* Ответ православной культуры Восточной Европы на вызов протестантизма в середине XVI в.: пример посланий старца Артемия // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.). Вып. 7. М.: ИРИ РАН, 2022. С. 109–135.

- Журова 2021a – Журова Л. И. История слов Максима Грека против Лютера (в защиту иконопочитания) // Сибирский филологический журнал. 2021. № 4. С. 56–68. DOI: 10.17223/18137083/77/5
- Журова 2021b – Журова Л. И. Послания старца Артемия: к вопросу о противолютеранской полемике в публицистике XVI в. // Гуманитарные науки в Сибири. 2021. Т. 28. № 3. С. 23–28. DOI: 10.15372/HSS20210304
- Зиновий 1863 – *Зиновий*. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань: Университетская типография, 1863. 1008 с.
- Истрин 1920 – *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Т. 1: Текст. Пг.: Отдел русского языка и словесности Российской академии наук, 1920. 612 с.
- Казакова 1980 – *Казакова Н. А.* Западная Европа в русской письменности XV–XVI веков. Из истории международных культурных связей. Л.: Наука, 1980. 278 с.
- Калугин 1894 – *Калугин Ф. Г.* Зиновий, инок Отенский и его богословско-полемические и церковно-учительные произведения. СПб.: Типография А. Катанского и Ко, 1894. 410 с.
- Калугин 2001 – *Калугин В. В.* Артемий // Православная энциклопедия. Т. 3. Анфимий – Афанасий. М.: Православная энциклопедия, 2001. С. 458–462.
- Лицевой летописный свод 2014 – Лицевой летописный свод XVI века. Всемирная история. Кн. 9. М.: Актеон, 2014. 424 с.
- Манохин 2021 – *Манохин А. А.* Собор 1490 г. как основа конструирования «ереси жидовствующих» // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 412–430. DOI: 10.47132/1814-5574\_2021\_4\_412
- Маркович 2022 – *Маркович В. А.* От иконы к карикатуре: эволюция образа неверного иудея Авфонии на иконах Успения Богородицы от русской иконописи конца XV века до белорусской и украинской иконописи XVII–XVIII веков. Магистерская дисс. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2022. 93 с.
- Марчалис 2009 – *Марчалис Н.* Люторъ иже лють. Прение о вере царя Ивана Грозного с пастором Рокитой. М.: Языки славянской культуры, 2009. 376 с.
- Опарина 2023 – *Опарина Т. А.* Русский человек XVII века: выбор веры. М.: Квадрига, 2023. 400 с.
- ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.
- ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки.
- ОРКР ЗНБ СГУ – Отдел редких книг и рукописей Зональной научной библиотеки Саратовского национального исследовательского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского.

- ОРКР ЛНБ – Отдел редких книг и рукописей Литовской национальной библиотеки им. М. Мажвидаса.
- Ответ Яну Роките 2001 – Ответ Яну Роките // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. XVI век. СПб.: Наука, 2001. С. 218–277.
- Печников 2018 – *Печников М.В.* Был ли «жидовин еретик» в свите кн. Михаила Олельковича в 1470–1471 гг. // «Вертоград многоцветный»: Сборник к 80-летию Б. Н. Флори. М.: Индрик, 2018. С. 346–354.
- Печников 2020 – *Печников М. В.* Иван III и новгородский розыск 1487–1490 гг. Часть 2 // Средневековая Русь. Вып. 14. М.: Индрик, 2020. С. 153–220.
- Православная икона 2008 – Православная икона России, Украины, Белоруссии. М.; Киев; Минск: Государственная Третьяковская галерея, 2008. 205 с.
- РС НИА СПбИИ РАН – Русская секция Научно-исторического архива Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук.
- Салмина 1989 – *Салмина М. А.* Хроника Константина Манассии // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2. Л–Я. Л.: Наука, 1989. С. 494–496.
- Списание 1903 – Списание против Люторов. В двух редакциях // Русская историческая библиотека. Т. 19. СПб.: Сенатская типография, 1903. Стлб. 47–182.
- Таубе 1997 – *Таубе М.* Послесловие к «Логическим терминам» Маймонида и ересь жидовствующих // *In memorem*. Сборник памяти Я. С. Лурье. СПб.: Феникс, 1997. С. 239–246.
- Творогов 1987 – *Творогов О. В.* Хроника Георгия Амартола // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.). Л.: Наука, 1987. С. 467–470.
- Турилов 2022 – *Турилов А. А.* Известия о Яне Гусе в сочинениях православных книжников XV–XVI веков // *Славяноведение*. 2022. № 4. С. 27–39. DOI: 10.31857/S0869544X0021050-8
- Хадька 1984 – *Хадька Ю. В.* Аб датаванні групы помнікаў канца XVI – пачатку XVII ст. // Помнікі старажытнабеларускай культуры: Новая адкрыцці. Мінск: Навука і тэхніка, 1984. С. 30–36.
- Химка 2011 – *Химка Д.-П.* Образ евреев в украинской иконе XIV–XVIII вв. // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы. М.: Индрик, 2011. С. 161–180.
- Цветаев 1887 – *Цветаев Д. М.* Литературная борьба с протестантством в Московском государстве. М.: Университетская типография, 1887. 178 с.
- Чумичева 2010 – *Чумичева О. В.* Иноверцы или еретики: понятие «жидовская мудрствующие» в полемическом контексте на Руси конца

- XI – начала XVI в. // Очерки Феодалной России. Вып. 14. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2010. С. 209–226.
- Afinogenov 2014 – *Afinogenov D. E.* *Mnogosložnyj Svitok: The Slavonic Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilos.* Paris: Collège de France, 2014. 240 p.
- Berzon 2014 – *Berzon T. S.* *Heresiology as Ethnography. Theorising Christians Difference // Religious Competition in the Third Century C.E.: Jews, Christians, and the Greco-Roman Worlds.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. P. 179–191.
- Cameron 2003a – *Cameron A.* *How to Read Heresiology // Journal of Medieval and Early Modern Studies.* 2003. Vol. 33. № 3. P. 471–492.
- Cameron 2003b – *Cameron A.* *Jews and Heretics – A Category Error? // The Ways that Never Parted: Texts and Studies in Ancient Judaism.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. P. 345–360.
- Dagron 1991 – *Dagron G.* *Judaisers // Travaux et Mémoires.* Vol. 11. Paris: Collège de France, 1991. P. 359–380.
- Fishman-Duker 2012 – *Fishman-Duker R.* *Images of Jews in Byzantine Chronicles: A General Survey // Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures.* Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 777–798.
- Taube 1995 – *Taube M.* *The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs.* 1995. Vol. 3. P. 168–198.
- Ukrainian icons 2008 – *Ukrainian icons 13<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries. From Privat Collections.* Kiev: Rodovid press, 2008. 350 p.

## **“Luthors” and “Jews” in the Representations of Orthodox Scribes of the Grand Duchy of Lithuania During the Second Half of the 16th Century**

### **Ivan Nepryakhin**

School of History, HSE University; Archive of the Russian Academy of Sciences.  
Moscow, Russia.

Graduate student, Research fellow

ORCID: 0009-0008-1955-1319

Acquisition Department, Archive of the Russian Academy of Sciences

Novocheremushkinskaya street, 34,

Moscow, 117218, Russia

Tel.: +7(499)129-53-39

E-mail: nepryahin-ivan@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.10

**Abstract.** The article examines the phenomenon of accusing Protestants of Judaism within the context of Orthodox scholarship in the Grand Duchy of Lithuania during the second half of the 16th century. Such accusations prompted a study of the “Lutors” in this region, suggesting that they had adopted Jewish ideas of Orthodox Christians. This article employs discourse analysis to investigate the accusatory passages used by Orthodox polemicists, aiming to uncover the roots of their religious criticism of Protestants. The analysis seeks to clarify the roles of “Lutors” and “Jews” in the Orthodox worldview of the 16th century. The author reviews Orthodox polemical texts targeting Protestants, Hussites, and local “heretics,” leading to the identification of a synonymy between the terms “Lutor” and “Jew.” This association, as posited by polemicists, stems from both groups’ shared commitment to iconoclastic ideas. This tendency is characteristic of the polemical literature of Muscovite Rus’. The Orthodox perception of iconoclasts as restorers of Judaism is reflected in the Byzantine Chronicle of George Amartol, a contemporary of the iconoclastic disputes. Furthermore, equating Jews and Protestants emerged as a strategic polemical device, positioning “Lutors” as primary adversaries of the Orthodox Church.

**Keywords:** *Protestantism, Judaism, polemical literature, Grand Duchy of Lithuania, Orthodox literature*

**Reference for citation:** Nepryakhin, I. Yu., 2024, “Liutory” i “zhidove” v konfessional’noi kartine mira pravoslavnykh knizhnikov Velikogo kniazhestva Litovskogo vtoroi poloviny 16 v. [“Luthors” and “Jews” in the representations of Orthodox Scribes of the Grand Duchy of Lithuania in the second half of the 16<sup>th</sup> century]. *Kul’tura Slavan i Kul’tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 167–193. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.10

## References

- Afinogenov, D. E., 2013, “Mnogoslozhnyi svitok” – slavianskii perevod Poslania trekh vostochnykh patriarkhov imperatoru Feofilu [The *Mnogoslozhnyi svitok* – a Slavic translation of the Epistle of the Three Eastern Patriarchs to Emperor Theophilus]. *Bogoslovskie trudy* [Theological works], 45, 238–271.
- Begunov, Yu. K., 1996, Jan Gus i vostochnoe slavianstvo (Po materialam novonaidennogo istochnika) [Jan Hus and the Eastern Slavs (Based on the materials of a newly found source)]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [Works of the Department of Ancient Russian Literature], 49, eds.

- A. A. Alekseev and M. A. Salmina, 356–375. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin, 543.
- Berzon, T. S., 2014, Heresiology as Ethnography. Theorising Christians Difference. *Religious Competition in the Third Century C.E.: Jews, Christians, and the Greco-Roman Worlds*, 179–191. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 400.
- Cameron, A., 2003a, How to Read Heresiology. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 33/3, 471–492.
- Cameron, A., 2003b, Jews and Heretics – A Category Error? *The Ways that Never Parted: Texts and Studies in Ancient Judaism*, 345–360. Tübingen, Mohr Siebeck, 410.
- Chumicheva, O. V., 2010, Inovertsy ili eretiki: poniatie “zhidovskaia mudrstvuiushchie” v polemicheskom kontekste na Rusi kontsa 11 – nachala 16 v. [Infidels or heretics: the concept of “Judaic wisdom” in the polemical context in Russia of the late 11<sup>th</sup> – early 16<sup>th</sup> century]. *Ocherki Feodal’noi Rossii [Essays of Feudal Russia]*, 14, 209–226. Moscow; St. Petersburg, Al’ians-Arkheo, 552.
- Dagron, G., 1991, Judaisers [Judaisers]. *Travaux et Mémoires [Works and Memories]*, 11, 359–380. Paris, Collège de France, 595.
- Dmitriev, M. V., 1990, *Pravoslavie i Reformatsiia. Reformatsionnye dvizheniia v vostochnoslavianskikh zemliakh Rechi Pospolitoi vo vtoroi polovine 16 v.* [Orthodoxy and the Reformation. Reformation movements in the East Slavic lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the second half of the 16<sup>th</sup> century]. Moscow, Izdatel’stvo MGU, 134.
- Dmitriev, M. V., 2002, “Eres’ gusiv” ta “eres’ Feodosiia Kosogo” v ukrains’ko-bilorus’komu religiinomu zhitti tret’oi chverti 16 st. [“Heresy of guses” and “heresy of Feodosiy Kosoy” in the Ukrainian-Belarusian religious life of the third quarter of the 16<sup>th</sup> century]. *Visnik L’viv’skogo universitetu. Seriia istorichna*, 37/1, 122–144.
- Dmitriev, M. V., 2004, Iudaizm i evrei v ukrainsko-beloruskoi pravoslavnoi pis’mennosti 16 veka [Judaism and Jews in the Ukrainian-Belarusian Orthodox literature of the 16<sup>th</sup> century]. *Do dzherel. Zbirnik naukovikh prats’ na poshanu Olega Kupchinskogo, z nagodi iogo 70-richchia* [To the sources. Collection of scientific papers in honor of Oleg Kupchinsky, on the occasion of his 70<sup>th</sup> birthday.], 2, eds. Girich I. B., Hrytsak Ya. I. and Krikun N. G., 186–206. Kiiv; L’viv, Prostir-M, 655.
- Dmitriev, M. V., 2016, Ot antiiudaizma k iudaizantizmu v pravoslavnoi kul’ture Vostoka Evropy v kontse 15–16 vv. [From anti-Judaism to Judaism in the Orthodox culture of Eastern Europe at the end of the 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries.]. *Polystoria: Tsari, sviatye, mifotvortsy v srednevekovi Evrope* [Polystoria: Kings, saints, myth-makers in medieval Europe], eds. M. A. Boytsov and O. S. Voskobonnikov, 207–264. Moscow, Izdatel’skii dom VShE, 310.

- Dmitriev, M. V., 2017, Iudaizm i evrei v zerkale vostochnoevropeskikh pravoslavnykh i katolicheskikh tekstov 15–16 vv. [Judaism and Jews in the mirror of Eastern European Orthodox and Catholic texts of the 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries]. *Polystoria: zodchie, konungi, pontifiki v srednevekovoi Evrope* [Polystoria: architects, kings, pontiffs in medieval Europe], eds. M. A. Boytsov and O. S. Voskoboynikov, 213–245. Moscow, Izdatel'skii dom VShE, 349. DOI: 10.17323/978-5-7598-1540-2\_213-245
- Dmitriev, M. V., 2022. Otvet pravoslavnoi kul'tury Vostochnoi Evropy na vyzov protestantizma v seredine 16 v.: primer poslanii startsa Artemiia [The response of the Orthodox culture of Eastern Europe to the challenge of Protestantism in the middle of the 16<sup>th</sup> century: an example of the epistles of Elder Artemy]. *Issledovaniia po istochnikovedeniiu istorii Rossii (do 1917 g.)*, [Research on the source study of the history of Russia (before 1917)], 7, ed. L. P. Naidenova, 109–135. Moscow, IRI RAN, 504.
- Fishman-Duker, R., 2012, Images of Jews in Byzantine Chronicles: A General Survey. *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, 777–798. Leiden; Boston, Brill, 1010.
- Grishchenko, A. I., 2023, Mash'iak-antikhris, messiia evreiskii, i ego kompaniia: rannie gebraizmy vostochnoslavianskoi knizhnosti v eschatologicheskom kontekste [Mashyak the Antichrist, the Jewish Messiah, and His Company: The Early Hebraisms of the East Slavic Literature in Eschatological Context]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 85–123. DOI: 10.31168/2658-3356.2023.6
- Kazakova, N. A., 1980, *Zapadnaia Evropa v russkoi pis'mennosti 16–17 vekov. Iz istorii mezhdunarodnykh kul'turnykh svyazei* [Western Europe in Russian writing of the 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries. From the history of international cultural relations]. Leningrad, Nauka, 278.
- Khadyka, Yu. V., 1984, Ab datavanni grupy pomnikaŭ kantsa 16 – pachatku 17 st. [About the dating of a group of monuments of the late 16<sup>th</sup> – early 17<sup>th</sup> century]. *Pomniki starazhytnabelaruskai kul'tury: Novyia adkrytysi* [Monuments of ancient Belarusian culture: new discoveries], ed. S. V. Marcelev, 30–36. Minsk, Navuka i tekhnika, 173.
- Khimka, D.-P., 2011, Obraz evreev v ukrainskoi ikone 14–18 vv. [The image of Jews in the Ukrainian icon of the 14<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries]. *Evrei i khristiane v pravoslavnykh obshchestvakh Vostochnoi Evropy* [Jews and Christians in Orthodox societies of Eastern Europe], ed. M. V. Dmitriev, 161–180. Moscow, Indrik, 296.

- Manokhin, A. A., 2021, Sobor 1490 g. kak osnova konstruirovaniia “eresi zhidovstvuiushchikh” [The Cathedral of 1490 as the basis for the construction of the “heresy of the Jewdaizers”]. *Khristianskoe chtenie*, 4, 412–430. DOI: 10.47132/1814-5574\_2021\_4\_412
- Marchalis, N., 2009, *Liutor izhe liut. Prenie o vere tsaria Ivana Groznogo s pastotom Rokitoi* [Liutor izhe liut. The debate on the faith of Tsar Ivan the Terrible with Pastor Rokita]. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury, 376.
- Markovich, V. A., 2022, *Ot ikony k karikature: evoliutsiia obraza nevernogo iudeia Avfonii na ikonakh Uspeniia Bogomateri ot russkoi ikonopisi kontsa 15 veka do belorusskoi i ukrainskoi ikonopisi 17–18 vekov* [From icon to caricature: the evolution of the image of the infidel Jew Avfonia on the icons of the Assumption of the Mother of God from Russian iconography of the late 15<sup>th</sup> century to Belarusian and Ukrainian iconography of the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries], master's thesis. St. Petersburg, 93.
- Oparina, T. A., 2023, *Russkii chelovek 17 veka: vybor very* [The Russian man of the 17<sup>th</sup> century: the choice of faith]. Moscow, Kvadriga, 400.
- Pechnikov, M. V., 2018, Byl li “zhidovin eretik” v svite kn. Mikhaila Olel'kovicha v 1470–1471 gg. [Was there a “Jew heretic” in the retinue of Mikhail Olelkovich in 1470–1471]. “Vertograd mnogotsvetnyi”: *Sbornik k 80-letiiu B. N. Flori* [Vertograd mnogotsvetnyi: A collection for the 80<sup>th</sup> anniversary of B. N. Floria], 346–354. Moscow, Indrik, 528.
- Pechnikov, M. V., 2020, Ivan III i novgorodskii rozyisk 1487–1490 gg. Chast' 2 [Ivan III and the Novgorod search 1487–1490. Part 2]. *Srednevekovaia Rus'* [Medieval Russia], 14, 153–220. Moscow, Indrik, 224.
- Taube, M., 1995, The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers. *Jews and Slavs*, 3, 168–198.
- Taube, M., 1997, Posleslovie k “Logicheskim terminam” Maimonida i eres' zhidovstvuiushchikh [Afterword to the “Logical Terms” of Maimonides and the heresy of the Jewdaizers]. *In memoriam. Sbornik pamiati Ia. S. Lur'e* [In memoriam. Articles of memory of Ia. S. Lurie], 239–246. St. Petersburg, Feniks, 428.
- Turilov, A. A., 2022, Izvestiia o Iane Guse v sochineniakh pravoslavnykh knizhnikov 15–16 vekov [News about Jan Huss in the writings of Orthodox scribes of the 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries]. *Slavianovedenie*, 4, 27–39. DOI: 10.31857/S0869544X0021050-8
- Vetser, I. E., 2005, Ikanapis 17 st. [Iconography of the 17<sup>th</sup> century]. *Ikanapis Zakhodniaga Palessia 16–19 stst.* [Iconography of the Western Polesie of the 16<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries], ed. V. F. Shmatov, 107–160. Minsk: Belarускаia navuka, 2005, 348.
- Vysotskaia, N. F., 2007, *Sakral'naia zhivopis' Belarusi 15–18 vekov* [Sacred painting of Belarus of the 15<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries]. Minsk, Belarus', 219.



- Zhurova, L. I., 2021a, Istoriiia slov Maksima Greka protiv Liutera (v zashchitu ikonopochitaniia) [The history of Maxim the Greek's words against Luther (in defense of icon worship)]. *Sibirskii filologicheskii zhurnal*, 4, 56–68. DOI: 10.17223/18137083/77/5
- Zhurova, L. I., 2021b, Poslaniia startsa Artemiia: k voprosu o protivoliuteranskoi polemike v publitsistike 16 v. [The Epistles of Elder Artemy: on the question of the anti-Lutheran polemic in journalism of the 16<sup>th</sup> century]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, 28/3, 23–28. DOI: 10.15372/HSS20210304

# Деньги, женщины, кресты: создание сакральных границ в Речи Посполитой в XV–XVII вв.

**Андрей Михайлович Шпирт**

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

Кандидат исторических наук

ORCID: 0000-0002-0611-9809

Лаборатория истории культуры, Исторический факультет,  
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова  
119991, Россия, Москва, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4  
Тел.: +7 (495) 939-35-66  
E-mail: futesas@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.11

**Аннотация:** В статье рассмотрены некоторые аспекты еврейско-христианских отношений с перспективы социальной или культурной антропологии. Автор ставит широкий круг вопросов о создании и соблюдении социальных, гендерных и религиозных границ и институциональном неравенстве как структуре большой длительности. Особое внимание уделяется сакральным границам. Сакральное создает, восстанавливает или подчеркивает связь человека с божественным. Другие особенности сакрального – цикличность и регламентированность. В этом отношении сакральное часто локально – ритуальное, церковное или околоцерковное пространство, место памяти. В данной статье исследуется также «публичное» сакральное, которое воображается в постреформационную эпоху с ее переустановкой религиозных границ между победителями и побежденными. На примере конфликтов между иудеями и униатским духовенством в середине XVII в. и на основе литературы, актовых и фольклорных источников показана перспективность новых подходов в изучении иудео-христианских отношений в поликонфессиональном пространстве Речи Посполитой.

**Ключевые слова:** *Речь Посполитая, еврейско-христианские отношения, религиозное насилие, культурная антропология*

**Ссылка для цитирования:** Шпирт А. М. Деньги, женщины, кресты: создание сакральных границ в Речи Посполитой в XV–XVII вв. // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 194–215. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.11

Понятие границы – значимая категория в философии (граница между бытием и ничто), социологии (социальные барьеры и проблема маргинальности), политике (межгосударственные границы и геополитическое воображение), в социальной или культурной антропологии (номадизм, карнавализация, культурный диалог) и во многих естественных науках. К проблеме границ, их создания, поддержания и трансгрессии обратились историки религиозных отношений. Как на макроуровне, так и на локальных микроуровнях для существования различных конфессиональных общин было необходимо создание и поддержание религиозных границ. Чем стабильнее и четче были границы, а «стены» между общинами – прочнее, тем слабее были конфессиональное напряжение и межгрупповое насилие. При этом нередко границы определялись и переопределялись в результате правовых (судебных) и неправовых конфликтов, которые возможно препятствовали их перерастанию в более острую фазу. Религиозные общины в Средние века и Новое время существовали в системе иерархии и подчинения, для обозначения которой Фабио Лопес-Ласаро вместо прежнего гармоничного и утопичного «сосуществования» (*convivencia*) использовал другой весьма меткий термин – «разъединение» (*disvivencia*) [Lopez-Lazaro 2008, 106]. В свою очередь Дэвид Фрик определил межконфессиональное разнообразие Вильны XVII в. как «общины судебных состязаний» [Frick 2013, 409].

В своей недавней статье Анастасия Ватури проследила судьбы еврейской общины и протестантского меньшинства в Кракове XVI – начала XVII в. Исследовательница указывает на связь между практиками веротерпимости, религиозной топографией и социально-политическими отношениями [Vaturi 2023]. Отношение католического большинства к религиозным меньшинствам в древней польской столице представлено в виде траектории: от принятия религиозных меньшинств в общем пространстве городского центра перед и

во время Реформации к их изгнанию в конфессиональную или постреформационную эпоху, когда городское пространство осознается как полностью (но полностью ли? – А. III.) сакральное (from contested to sacred space).

Статья А. Ватури открывается и завершается двумя показательными цитатами итальянских священников XVI в. Первая принадлежит нунцию Никколо Стоппио (1564): «еретики в Кракове настолько влиятельны, что имеют смелость брать оружие и сеять хаос в королевском городе» [Vaturi 2023, 264]; вторая секретарю нунция Энрико Каэтани Джованни Паоло Муканте (1596): «Краков богат церквями и реликвиями святых; бесчисленные храмы и непрекращающиеся церковные службы, как будто этот город – второй Рим» [Там же, 277].

Это развитие от практической к антагонистической веротерпимости, на наш взгляд, вполне успешно соотносится с разработанной немецкими протестантскими юристами эпохи конфессионализации конструкцией, в которой все публичное пространство закрепляется за господствующей конфессией, остальные религии довольствуются правом частного или домашнего исповедания [Voigt-Goy 2022].

Статья А. Ватури – прекрасный пример работы, написанной в русле историографического направления так называемого пространственного поворота, когда исследователи анализируют, каким образом городское пространство или инфраструктура города (жилищные и санитарные условия, доступ к пище, плотность населения) определяют характер социальных отношений. В таких работах большое внимание уделяется и границам. Само пространство изначально неоднородно, создается социальными и культурными факторами и подвергается делению и квалификации по таким категориям, как сакральное и светское, частное и общественное, известное и воображаемое, эмпирическое и мифическое, знакомое и чуждое, дружелюбное и враждебное, благое и злонамеренное. Различия проводились и формулировались на основе множества характеристик начиная от языка, цвета кожи и религиозных убеждений и заканчивая местом рождения, проживания, профессиональной деятельности. Они могут быть как символическими, так и воплощенными в физические объекты, такие как стены и ворота, забор, межа на поле, край леса. Главный вопрос, который ставят исследователи, работающие в этом направлении: как пространствен-

ные импульсы, исходящие от городской хозяйственной и общественной жизни, воздействуют на общественные и социальные отношения [Макогон 2012, 170]. «Пространственный поворот», кажется, вполне удачно дополняет историческую антропологию с ее подходом к выявлению корреляций между «подвалом» и «чердаком» – идеальным и материальным, процессами в духовной жизни и социально-экономическими структурами<sup>1</sup>.

О процессе сакрализации общественного пространства также пишет Магда Тетер в своей монографии «Грешники перед судом. Евреи и святотатство в постреформационную эпоху» [Teter 2011]. Книга рассказывает о правовой реформе середины XVI в., которая создала судебную систему без участия клириков даже в качестве писарей и нотариев. В результате в XVII в. светский суд оказался втянут в рассмотрение религиозных вопросов, и шляхта, а не духовенство, решала, что является сакральным, инакомыслием и противоречит христианским истинам. Изначально реформа должна была защитить протестантов от церковных судов и католической Церкви (и, возможно, маркировала границу между протестантами и более радикальными религиозными диссидентами – анабаптистами и антитринитариями), но в результате превратила религиозные грехи в преступления [Teter 2011, 64]. М. Тетер также отмечает резкое устрожение закона в отношении таких преступлений, как прелюбодеяние, богохульство, святотатство, двоеженство, аборт и детоубийства. Возможно, некоторые наблюдения и выводы автора могут показаться анахронизмом – дихотомия между церковью и государством, грехом и преступлением, светским и религиозным, – но тем не менее следует еще раз отметить основной вывод Магды Тетер: религиозные границы укреплялись не только в религиозной полемике, в каноническом и светском праве, но и через судебное разбирательство и уголовный суд; судебное преследование стало частью широкой борьбы за смысл сакрального во время религиозной и политической неопределенности (в первую очередь вокруг проблемы Евхаристии), которая завершилась переклассификацией пространства как единственно католического и сакрального. Это наблюдение полемизирует с мнением Януша Тазбира о Речи Посполитой как «государстве без костров» или о Контрреформации

<sup>1</sup> Ср. со статьями Адама Теллера [Teller 1995] и Якуба Вымулка [Wysmułek 2022; 2023].

как постепенном и безболезненном процессе. «Костры» разжигали светские суды, которые осуждали богохульников и святотатцев на смертную казнь [Teter 2011, 225].

Эти наблюдения, возможно, подтверждают идею Эрнста Канторовича о новом образе мышления, сложившемся в раннее Новое время. Если в Средние века в сферу общественного устройства были перенесены церковные и философские представления, то в раннее Новое время восторжествовала новая модель ученой юриспруденции, религия права, *religio juris*: власть и ассоциируемое с ней государство выступает как эманация права [Канторович 2015]<sup>2</sup>.

Проблема сакральности в научной литературе тесно связана с насилием; сакральность нередко выступает триггером религиозного насилия [Зыгмонт 2022], что особенно заметно при обращении к религиозным войнам XVI в. Вместе с тем стоит попытаться понять, продолжает ли «публичная» сакральность провоцировать насилие в отношении уже побежденных противников или, наоборот, уменьшает уровень конфессионального напряжения, поскольку между победителем и его противником установились более прочные и понятные границы институционального неравенства?<sup>3</sup>

<sup>2</sup> В этой связи интересно сравнить нравоучительную историю из «Кав Ха-Яшар» (1705) Цви Гирша Кайдановера о Йоэле Бааль Шем Тове из Замостья и демонах («хиционим») из Познани (Кав Ха-Яшар, 69). Чтобы изгнать духов из еврейского дома еврейская община обращается к иезуитам («езвитер») и только после их неудачи к еврейскому проповеднику, который проводит обряд экзорцизма в раввинском суде. В сочинении Кайдановера человек помещен в центр космической трагической драмы, а человеческое тело – поле безжалостной битвы между двумя мирами – дьявольским и божественным. Темные силы преследуют людей, чтобы уничтожить мир и получить власть над божественным творением. Показательно, что в данном рассказе эта битва разворачивается по всем правилам судебного поединка. Текст представлен и проанализирован: Et-kes 2005, 11–13; Hundert 2004, 144–146.

<sup>3</sup> «Уровни публичной сакральности», возможно, следует искать в уподоблении государства телу Христа, в распространении новых идеологий, в частности взгляда на Польшу как на католический бастион или представлений о святых городах (например, о Познани как о Новом Иерусалиме). В случае с «бастионной» идеологией следует отметить, что во второй половине XVII в. из бастиона Европы Польша превращается в бастион осажденной крепости [Pełacz 1995]. Как такие идеологии влияли или как отражали действительное ухудшение правового и социального положения иноверцев в XVII–XVIII вв., является объектом дискуссий.

В настоящей статье на нескольких примерах мы покажем, как конструировались и оценивались религиозные границы между евреями и христианами в социальной, экономической, гендерной и сакральной сферах. Эта тема обычно рассматривается в контексте несоответствия нормативного права и практики, влияния экономики и социальной динамики на религию. В научной литературе также редко можно встретить сравнительные исследования об отношении к евреям различных христианских конфессий и изменении этих отношений на протяжении определенного времени. Поэтому другая задача статьи – анализ этой проблематики в перспективе исторической длительности.

Религиозные границы в экономике, социальной и гендерной сферах определялись не только каноническим правом, но также королевскими и магнатскими привилегиями и соглашениями с городскими магистратами, которые давали правовую и институциональную основу для еврейской общинной жизни. Особый интерес представляют соглашения еврейских общин с магистратами, которые заключались без участия королевских чиновников. Этот тип источника дает информацию об интеграции евреев в локальные и социальные структуры. Соглашения между магистратами и еврейскими общинами затрагивали вопросы розничной торговли и экономической деятельности, еврейской недвижимости, налогообложения, участия в городской обороне и др. В отличие от привилегий, которые чаще всего создавались королевской канцелярией на основе прежних грамот без участия еврейской общины, договоры с магистратами заключались в результате переговоров и компромиссных решений [Guesnet 2010; Węgrzynek 2018].

Первые соглашения между евреями и горожанами относятся ко второй половине XV в. Договор 1485 г. между еврейской общиной и краковским магистратом разделял экономические сферы между еврейскими и христианскими купцами. Еврейские торговцы лишились права розничной торговли, возможности покупать у купцов товары и продавать их христианам [Zaremska 2011, 208]. Вместе с тем соглашение официально закрепляло еврейское присутствие в экономической сфере – в ростовщичестве, ломбарде, торговле непогашенными залогами или истекшими облигациями. Как пишет А. Ватури, договор отражал политику церкви по укреплению католической идентичности городских улиц за счет ограничения эко-

номической деятельности евреев по воскресеньям и христианским праздникам и снижения их веса в религиозном ландшафте до приемлемого уровня [Vaturi 2023, 268]. Впоследствии евреям, которые в самом конце XV в. были вынуждены уехать из Кракова в Казимеж, разрешили арендовать у жителей польской столицы дома и магазины и хранить товары на городском рынке.

В договоре 1485 г. обращает на себя внимание разрешение наряду с мужской и еврейской женской торговли: «...бедные евреи и еврейки могут шапки и воротники продавать, которые сами сделали в своих домах в будние дни, а на улицах и площадях только в ярмарочные и торговые дни» [Zaremska 2011, 208–209]. Подобные разрешения также присутствуют в договорах из Львова и Познани. По мнению М. Балабана, они были вызваны отсутствием конкуренции в этой сфере деятельности [Bałaban 1906, 409].

Разрешение женской торговли представляет собой яркий пример противоречий между социально-экономическими, гендерными и религиозными факторами. Для городских властей феминизация ремесла и торговли скорее всего означала экономическую маргинализацию еврейского меньшинства – через вытеснение их торговой деятельности с рынка в частные дома и мелочную торговлю. Иначе на женскую экономическую активность смотрели еврейские элиты. Публичная деятельность женщин обычно порицалась. В 1620 г. кагал Жолквы запретил женщинам заходить в дома христиан без сопровождения компаньонки под угрозой штрафа в один фунт воска [Gminy żydowskie 2003, 151]. В 1607 г. Ваад Литвы запретил бездетной семье держать аренду питейных заведений, чтобы жена не осталась одна с пьющими неевреями. В 1628 г. Литовский ваад постановил, что еврейка не должна ходить без сопровождения мужа или другого женатого еврея или мальчика. Потребность в двух мужчинах отражает высокий уровень общественной тревожности относительно безопасности женщины [Fram 2007, 39]. В 1751 г. Литовский ваад принимает очередное грозное постановление, в котором развозчицы товаров (*tendlerke*) уже попадают под общинное отлучение. Новое решение запрещало торговать женщинам даже в сопровождении мужчин.

Контролеры (*metunim*) в каждом городе должны следить за тем, чтобы ни одна женщина не ходила с товаром по



домам неевреев под каким-либо предлогом и должны искоренить и уничтожить этот злой обычай так, что само слово *tendlerke* более не упоминалось. Они должны быть оттолкнуты, изгнаны и отлучены из каждой еврейской общины, их помолвки расторгнуты, их сыновья не будут обрезаны, а браки с ними запрещены; [никто] не должен стоять с ними близко до тех пор, пока они не согласятся оставить свою работу [PM 1925, 257].

Наконец, любой домовладелец получал безнаказанное право конфисковать и присвоить их товары [PM 1925, 258]<sup>4</sup>.

В глазах еврейской элиты женщины внутри еврейского дома рассматривались как угроза мужскому духовному благополучию, однако при встрече с неевреями они становились набожными еврейками, чья сексуальная непорочность находилась под постоянной угрозой из-за распутства христианских соседей [Fram 2007, 20].

Режимы религиозного существования были основаны на расчетах затрат и доходов. Экономические отношения укрепляли религиозное разнообразие и низовую веротерпимость на рыночной площади. Эта веротерпимость проявлялась в форме институционального неравенства, экономической и социальной маргинализации еврейского городского населения. Смысл границ постоянно и неприметно менялся в зависимости от времени, социальной среды, потребностей и уровня их понимания. Наиболее ярко это проявляется в противоречиях между внутренними (еврейскими) и внешними (христианскими или государственными) границами. Кроме того, в еврейских источниках можно найти постановления властей и церковные каноны без какого-либо указания источника – такое явление Я. Кац назвал «внутренней рационализацией внешней угрозы» [Petersen 2002, 162]. То, что имеется внутри собственной картины мира, выглядит упорядоченным и приемлемым, все, что располагается вне ее, – часто враждебным и опасным.

<sup>4</sup> Через некоторое время христианские власти попытались ограничить женскую торговлю. Так, в 1521 г. Сигизмунд I в грамоте, адресованной львовскому магистрату, запретил «женщинам и женам евреев ходить от двери к двери в город с корзиной, явно или тайно, носить на продажу ткани, перец, шафран и другие пряности, золотканную пряжу, шелковые ткани и обычное сукно и любые другие вещи под карой потери таких вещей» [Привілеї 2010, 413].

Функция любой границы <...> сводится к ограничению проникновения, фильтрации и адаптирующей переработке внешнего во внутреннее [Быстрова 2013, 255].

Используя подход американского антрополога Джеймса Скотта, Мария Димлинг проанализировала еврейские творческие реакции на доминирующий христианский мир, состоявший из церквей, икон, крестов, праздников, запахов и др. На основе источников XV–XVII вв. из немецких земель она пишет о еврейских стратегиях поведения, избегающих открытой, но прибегающих к скрытой оскорбительной враждебности: передача особых сообщений, использование закодированного языка (уничижительный и пренебрежительный язык, каламбуры, игры слов), акты пассивного сопротивления [Diemling 2012].

Видимо, самым известным символом христианского мира был крест. Евреи встречали крест в различных материальных формах: он выставлялся в церкви и на шпилях соборов, использовался на могилах и во время процессий, изображался на одежде крестоносцев и духовенства. Это был не только религиозный символ смерти и воскрешения, но также знак христианской власти, и его фактическая вездесущность в Средневековой Европе должна была быть постоянным напоминанием о политической слабости евреев. Средневековые европейские евреи часто бурно реагировали на крест или распятие, считая их «мерзостью» идолопоклонства (*tiuv*). Элиотт Горовиц привел ряд позднеантичных и средневековых свидетельств, когда евреи высмеивали и оскверняли крест [Horowitz 2006, 149–185]. Исраэль Юваль отмечает, что мотив мести являлся главной особенностью немецкого средневекового еврейства (*geula pokemet*). Если для евреев Испании в последние времена наступит обращение иноверцев, то в Германии – их убийство (хотя сама месть откладывается на мессианскую эпоху и зависит от Бога, а не от людей) [Yuval 1992]. По данным Марии Димлинг, к концу Средних веков и в раннее Новое время случаи осквернения креста евреями были крайне редки [Diemling 2012, 400].

Ситуация в польско-литовском государстве существенно отличалась от положения евреев в Священной Римской империи. Речь Посполитая была многоконфессиональным государством, в котором евреи обрели широкие экономические возможности. В горо-

дах, особенно на востоке страны, они составляли весьма значительный процент населения. Евреи проживали не только на землях, принадлежавших королю, но также во владениях магнатов и церкви<sup>5</sup>. М. Тетер выступает против подходов, в рамках которых история евреев в Польше рассматривается как история меньшинства или диаспоры. Оба подразумевают еврейскую уязвимость, зависимость и замкнутость. М. Тетер предлагает территориальный подход и демонстрирует не уникальность, но типичность еврейского опыта в плюралистической правовой и политической системе Речи Посполитой [Teter 2023, 43]. В этой связи особое внимание следует уделить локальной истории и культурной антропологии, одним из аспектов которой является изучение создания, восприятия и поддержания религиозных границ.

22 мая 1590 г. брестско-владимирский епископ Мелетий Хребтович подал жалобу на двух евреев – учеников владимирской синагоги. Согласно жалобе епископа Феофана (замещавшего Хребтовича) и крылошан соборной Владимирской церкви, два еврея, «на взгарду закону и веры христианское», якобы бросили в церковную процессию, проходившую через еврейский квартал, несколько камней [Архив ЮЗР 1859, 265–267]<sup>6</sup>. Христиане просили по справедливости наказать их «яко свовольников и спротивников веры христианское». За все время судебного разбирательства, продолжавшегося около месяца, православная сторона не могла привести убедительных доказательств, указывавших на вину двух еврейских «школьников». После принесения присяги два еврея были освобождены от наказания. Компромисс (принесение евреями присяги), на который обратила внимание Н. Старченко, означал собой прекращение судебного дела и освобождение от взаимных претензий путем внесудебного соглашения (произнесение присяги). По мнению историка, подобного рода полюбовные суды – весьма распространенные в Украине, – являлись действенным меха-

<sup>5</sup> О еврейских и христианских пространствах в Речи Посполитой см.: Neude 2015.

<sup>6</sup> На Литовском вааде 1623 г. было принято решение, предостерегающее евреев от насмешек в адрес христиан; категорически запрещалось «вступать в драку с каким бы то ни было неевреем». При этом если кто-либо «будет дразнить или бить какого бы то ни было нееврея и вследствие этого попадет в беду, то ему не должно быть оказываемо никакого пособия ни на полушку, даже в случае если бы ему грозила полная гибель» [Областной пинкос 1909, 38].

низмом поддержания равновесия в достаточно конфликтном обществе того времени. «Они давали возможность тяжущимся сторонам избежать судебных издержек, ускорить процесс, и главное – достичь действительного соглашения без дальнейшего разворачивания конфликта, к чему мог бы привести, и часто приводил, судебный приговор» [Старченко 2003, 95–96].

Опубликованные М. В. Довбищенко источники показывают, что отношения между евреями, православным и униатским духовенством на Волыни могли быть весьма напряженными.

В 1597 г. отец Поликарп подал жалобу на владимирских евреев, чьи дома «церков Николскую стиснуть мели» (Никольская церковь находилась на Еврейской улице, и многие евреи жили не на замковой, но на церковной земле) [Пам'ятки 2001, 93]. При этом сам источник, возможно, показывает неконфликтную сторону отношений. Владимирский епископ Ипатий Потей, разрешивший евреям на прежних условиях жить на землях Никольской и Успенской церквей, и другие священники не имели ничего против того, что еврейские дома находятся вблизи униатских церквей.

25 июня 1636 г. священник Николай Богданович протестовал против владимирских евреев, которые оскорбили его духовное достоинство и Евхаристию:

...лжечи и соромотечи словами непристойными попыхаючи и потручаючи оден до другого говорили и мовили мене так: пос[т]ой попе, пошто тут идешь с тоєю чи трутизною чи чарами и так мене болшей ніж две годинов межи собою при браме того замку соромотячи и с пренасвятшого Сакраменту у мене в руках будучого поруганя и смешки собе творечи держали и з мене из пренясвятшого Сакраменту смиялис [Пам'ятки 2001, 230].

В 1639 г. еkkлесиарх владимирской соборной церкви Федор Дубницкий пожаловался на еврейского суконщика Зоволя Юсковича, который вместе с «геретиками» (!)

назневагу и згорчене и нъшим не только жебы шапъки мел зняти<sup>7</sup>, але есче и инъших до того приводечи нездймо-

<sup>7</sup> Это каноническое католическое требование к иудеям, которые во время церковных процессий или выноса Святых Даров должны были снимать головные

вали побужал и намовлял, а што на бо́льшая и тых, которые с побожъности своее хрестияньское за Насвятъшимъ Сакраменьтом шли они протестуючогосе словами неуцтивыми гонорови хрестиянству и вере правдивой хрестияньской шкодячими называючи Пренясвятший Сакрамент зоболонами лжил соромотил [Пам'ятки 2001, 258].

Эти примеры, возможно, следует рассматривать, как подтверждение мнения Мордехая Надава и Юдит Калик о высоком уровне конфликтности между евреями, православными и униатами, так как в случае с католиками подобного рода конфликты были бы невозможны [Kalik 2003]. Следует отметить, что в данном случае вербальные конфликты не переросли в форму физического насилия.

В начале 1669 г., когда в Бресте проходил каптуровый сеймик, священник Спасской церкви Григорий Воинец и писарь брестского капитула и священник Троицкой церкви Лаврентий Лазарович воздвигли крест посреди еврейских дворов и ближе к ночи провели церковную процессию, которая спровоцировала беспорядки, избиения и ограбления евреев<sup>8</sup>. Сеймик обратился к униатскому

уборы. Так, например, перемышльский епископ Вацлав Иероним Сераковский в 1743 г. предписывал: «Во время процессии Божьего Тела, когда ее проводят и будут проводить от собора кафедрального или других церквей по городу и по улицам со Святым Таинством, также когда священник к больному с таинством идет и мимо проходить будет, как только услышит звонок, сразу же к своим каменицам, домам, магазинам и лавкам уходить и прятаться, двери и окна закрывать все евреи и еврейки должны и тем более умышленно из своих домов и квартир выходить или из дверей, окон и с крыш смотреть не осмеливались бы под угрозой тюремного заключения в один день и штрафа в 10 гривен от каждого еврея или еврейки. Те евреи и еврейки, которые перед вешалками и лавочками сидят, и если совсем по причине траты или воровства спрятаться в своих квартирах не могут, тогда перед своими вешалками встать, мужчины шапки и ермолки снимут и скромно вести себя должны также, как и католики: не любопытствовать и не приглядываться сметливо (*dwornie*)» [Żydzi w Przemysłu 1903, 213]. Близкий по содержанию декрет также был издан Сераковским в 1745 г. для Жешова [Żydzi Polscy 2001, 64].

<sup>8</sup> «...Неожиданно крест установили, вечером или ночью устроили к нему шествие с множеством людей своевольных, пьяных и веры схизматической, разные насилия евреям, живущим на Руськой улице, совершили, окна разбивали, евреев ранили и грабили, имущество и серебро во время беспорядка отняли» («...krzyż z nienacka postawiwszy, pod wieczor albo w nocy processyie do niego odprawiając z wielą ludzi swawolnych, opitych y wiary schizmatyckiey, różne violentie żydom

митрополиту Гавриилу Коленде с просьбой убрать крест. В ответном послании городским властям митрополит пожаловался на непослушание брестского капитула и направил в Брест комиссара Гавриила Купальского с просьбой перенести крест «с непривычного и безобразного места» в базилианский монастырь [АВАК 1870, 71–72]. Если капитул пытался вернуть месту его былую сакральность, то высшему духовенству оно казалось «непривычным и безобразным». В ходе затянувшегося судебного процесса униатское духовенство предъявило претензии и на здание брестской синагоги, якобы построенной на месте церкви Сергия и Вакха [АВАК 1871, 69]. Через некоторое время униаты начали процесс с православным духовенством, пытаясь отобрать (вернуть) у православных земельные владения несуществовавшей тогда церкви Воздвижения Креста [Висзулю 2014].

Сходную символическую и эмоциональную форму приблизительно в это же время приобрел конфликт между евреями и христианами в Пинске. 7 января 1663 г. члены пинского магистрата оставили в гродском суде жалобу на евреев, которые после окончания военных действий в Полесье между польско-литовскими войсками и армией Московского государства вернулись в город, стали разбирать улицу, выкапывать клады<sup>9</sup> и во время работ якобы обнаружили христианские захоронения; тела христиан они выбросили наружу, разрушили городской вал и убрали иезуитский крест (sic!)<sup>10</sup>. В этих конфликтах крест выполнял коммуникативно-символическую роль. Он служил знаком избранности и приобщенности к воображаемому господству христианского населения перед лицом достаточно многочисленной еврейской общины.

Спор вокруг церковного участка в Бресте во многом напоминает конфликты между еврейской общиной и католическим духовенством из-за различных объектов недвижимости. Так, познанские кармелиты пытались построить на месте Свидвинского дома, где в 1399 г. якобы произошло евхаристическое чудо, часовню. В начале

---

na Ruskiey ulicy mieszkaiącym nieraz poczynili, okna powybijali, żydów poranili, ruchoomości u srebra ich podczas tumultu nieraz rabowali” [АВАК 1871, 74–75].

<sup>9</sup> Прежде чем покинуть город перед неприятелем, беженцы обычно закапывали свое имущество в огородах.

<sup>10</sup> Жалоба христиан передана в ответе еврейской общины, записанном только 26 сентября 1669 г. [АВАК 1902, 20].

XVII в. львовские иезуиты безуспешно пытались отобрать у еврейской общины целый квартал с синагогой (Зарваница) для постройки коллегии. В 30-е годы XVII в. бенедиктинцы на месте бывшей протестантской церкви «Бруг» (Стог) построили однефное монастырское здание, что, по словам А. Ватури, ознаменовало пространственную победу над протестантами и религиозным разнообразием [Vaturi 2023, 276].

В фольклорных источниках напряжение, которое вызывали распятие, иконы и статуи святых, переводилось в борьбу между сверхъестественными силами, что одновременно обозначало отказ от прямой конфронтации. Так, по одной из легенд, во время посещения Макова Мазовецкого Леви Ицхак из Бердичева увидел в городке место, которое посчитал святым (*makom kadosh*). Но на нем стоял крест, поставленный в память о чуме; поднялся ветер необыкновенной силы и сбросил крест с пьедестала. Впоследствии еврейская община смогла договориться с городскими властями о постройке синагоги [Tuszewicki 2015, 97].

На тему отношения к сакральным объектам также можно смотреть через призму структур большой длительности. В современную эпоху сакральное не исчезает, но, наоборот, в некотором роде становится основанием для секулярности (в этом проявляется ее отличие от божественного). Сакральное интернализируется в социальных структурах и становится основанием для новых форм экономической и политической власти. Как в светских, так и в традиционных обществах сакральное интегрирует индивида в коллектив через совместное обращение к трансцендентному [Ньюмен 2021].

Наиболее ярко проблема соотношения сакрального и профанного проступает в области национализации религиозного и сакрализации национального. В начале июля 2013 г. в Умани, недалеко от могилы Нахмана из Брацлава – популярного объекта еврейского паломничества, местные жители, казаки, активисты при участии православных и греко-католических священников установили поклонный крест. Через месяц на кресте появились оскорбительные надписи, а в 2018 г. он был подожжен [Хасиды 2018].

Другой яркий пример сакрализации национального мы находим в конфликте вокруг освенцимских крестов в Польше. Процесс музеефикации территории бывшего концлагеря шел параллельно с созданием сакральных объектов. Так, в 1983 г. дом кооператива ин-

валидов «Химик» стал приходской церковью, а в здании бывшего театра, где во время войны хранились баллоны с циклоном В, возник женский кармелитский монастырь. В 1988 г. кармелитки поставили крест на территории лагеря возле 11 барака. В августе 1998 г. недалеко от входа в лагерь смерти в Биркенау было возведено несколько сотен небольших крестов, что вызвало острую публичную полемику. Эти публикации поднимали важные для современной Польши вопросы отношений государства и религии, религии и национализма, общества и церкви, религии и секуляризации и, наконец, христианизации Холокоста. В условиях секуляризации сакральность не исчезала, но приобретала новые формы.

По наблюдению Женевьевы Зубжицки, автора посвященной этой полемике книги, реванш религии обратился ее провалом – инструментализацией, сведением к роли символического носителя национальной идентичности [Zubrzycki 2006]. Можно предположить, что современная вторичная секуляризация религии и ее символов, или их сакрализация в светской форме, уходит своими корнями не только в долгий XIX в., но и, возможно, в постреформационную или конфессиональную эпоху.

Проблемы религиозного плюрализма и веротерпимости рассматриваются не только в литературных и теологических источниках, но также и на уровне повседневных отношений. В области социальной истории и исторической антропологии большое значение имеет исследование процессов формирования и восприятия границ между религиозными группами, степень их уважения или нарушения. Религиозные границы имели различные функции, значения и пределы и могли оцениваться, восприниматься по-разному как христианами, так и евреями. Следует отметить их подвижность, динамичность, медиатативность; нередко границы создаются двумя сторонами в процессе посредничества и обсуждения [Шпирт 2020]. Эти наблюдения касаются и области сакрального: где оно завершается, чему противостоит и существует ли только потому, что производятся или конструируются акты кощунства и святотатства?

Категории сакрального чрезвычайно многообразны и подвижны. В научной литературе подробно рассмотрены отношения сакрального с властью, социальными институтами, психологией. Сакральное имеет разные измерения – теологическое (соотношение



сакрального и божественного), антропологическое («святой человек»), ритуальное (особые слова, молитвы и одновременно нечто запрещенное или табуированное), пространственно-временное (время и место). Сакральное создает, восстанавливает или подчеркивает связь человека с божественным и одновременно шире или амбивалентнее последнего [Ростова 2016]. Другими особенностями сакрального можно назвать цикличность и регламентированность. В этом отношении сакральное часто локально – церковное или околицерковное пространство, место памяти. В данной статье мы предложили поговорить о «публичном» сакральном пространстве, которое воображается в постреформационную эпоху с ее переустановкой религиозных границ между победителями и побежденными. «Публичная» сакральность приобретает не менее значимые формы в современную секулярную эпоху, притом что предполагается, что именно эта сфера в отличие от частной жизни в настоящее время претерпевает заметную десакрализацию.

Наконец, следует обратить внимание на акторов сакрального – низовое и высшее духовенство, члены братств, миряне и др. Во многих случаях высшее духовенство выступало против инициатив низовых священников (капитулы) или светских лиц. В этом случае, возможно, стоит говорить о «диком сакральном», которое, по словам С. Зенкина, не приручено и не всегда предсказуемо:

...сакральное в своем «диком» (то есть в нерелигиозном, не-божественном) состоянии обладает огромной формообразующей силой <...> производит мощные эстетические эффекты, и в своих «синтетических», социально-идеологических применениях способно быть одной из движущих сил исторических и политических процессов [Зенкин 2012, 414].

#### Источники и литература

- АВАК – Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией. Т. 4. Вильна: тип. Губернского правления, 1870. 617 с.; Т. 5. Вильна: тип. Губернского правления, 1871. 452 с.; Т. 29. Вильна: тип. «Русский почин», 1902. 543 с.
- Архив ЮЗР 1859 – Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. 1. Киев: в Университетской тип., 1859. 555 с.

- Быстрова 2013 – *Быстрова А. Н.* Проблема границ в культуре // Омский научный вестник. 2013. № 2. С. 253–256.
- Зенкин 2012 – *Зенкин С. Н.* Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012. 537 с.
- Зыгмонт 2022 – *Зыгмонт А. И.* Насилие и сакральное как топос французской мысли XX–XXI веков // Социология власти. 2022. Т. 34. № 3–4. С. 8–28.
- Канторович 2015 – *Канторович Э. Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Институт Егора Гайдара, 2015. 752 с.
- Макогон 2012 – *Макогон Т. И.* «Пространственный поворот» и возможность новационных подходов в социально-философском дискурсе // Известия Томского политехнического университета. 2012. Т. 321. № 6. С. 167–172.
- Ньюмен 2021 – *Ньюмен С.* Политика профанного // Портал АКРАТЕИА. 16 мая 2021 г. <https://akrateia.info/politika-profannogo> (Дата обращения: 20.09.2024)
- Областной пинкос 1909 – Областной пинкос Ваада главных еврейских общин Литвы. Собрание постановлений и решений Ваада (Сейма) от 1623 до 1761 г.: Печатано с рукописной копии, хранящейся в г. Гродне, с дополнениями и вариантами по спискам городов Бреста и Вильны / пер. И. И. Тувима; под ред., с предисл. и примеч. С. М. Дубнова. СПб., 1909. Т. 1. 324 с. (Приложение к журналу «Еврейская старина»).
- Пам’ятки 2001 – Пам’ятки. Архів Української Церкви. Т. 3 / упор. М. Довбищенко. Вип. 1. Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст. Київ: б.и., 2001. 464 с.
- Привілеї 2010 – Привілеї національних громад міста Львова (XIV–XVIII ст.) / упор. М. Капраль. Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка; Львівське відділення Інституту української археології та джерелознавства ім. М. Грушевського НАН України, 2010. 575 с. (Львівські історичні пам’ятки. Т. II).
- Ростова 2016 – *Ростова Н. Н.* Сакральное как концепт // Вестник Воронежского государственного университета. 2016. № 3. С. 112–120.
- Старченко 2003 – *Старченко Н. С.* Евреи на Волини в конце XVI – первой трети XVII в.: некоторые наблюдения над непростым соседством // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / отв. ред. О. В. Белова. М.: Дом еврейской книги, 2003. С. 92–104.
- Хасиды 2018 – Хасиды в Умани подожгли деревянный крест. Посол Израила принес извинения // Религиозно-информационная служба Украины. 17.09.2018. [https://risu.ua/ru/hasidy-v-umani-podozhgli-derevyannyy-krest-posol-izraylya-prines-izvineniya\\_n93110](https://risu.ua/ru/hasidy-v-umani-podozhgli-derevyannyy-krest-posol-izraylya-prines-izvineniya_n93110) (дата обращения: 15.05.2024)

- Шпирт 2020 – *Шпирт А. М.* Священное, оскверненное и борьба за религиозные границы в городах Речи Посполитой в XVI–XVII вв. // *Judaic-Slavic Journal*. 2020. № 1 (3). С. 51–76. DOI: 10.31168/2658-3364.2020.1.04
- Bałaaban 1906 – *Bałaaban M.* Żydzi lwowscy na przełomie XVI–XVII w. Lwów: nakł. Księgarni H. Altenberga; Warszawa: E. Wendle i Ska, 1906. 608 s.
- Buczyło 2014 – *Buczyło A.* Czy źródła sądowe pozwalają na wiarygodną rekonstrukcję przyczyn konfliktów? Spór o grunty po cerkwi Podwyższenia Krzyża Św. w Brześciu // *Emocje w życiu mieszkańców miast na przestrzeni dziejów. Zbiór studiów / pod red. A. Buczyły, J. Możdżeń, A. Mutrynowskiej.* Toruń: TNT, 2014. S. 161–174.
- Diemling 2012 – *Diemling M.* Navigating Christian Space: Jews and Christian images in early modern German lands // *Jewish Culture and History*. 2012. Vol. 12. № 3. P. 397–410. DOI: 10.1080/1462169X.2012.714265
- Etkes 2005 – *Etkes I.* The Besht: Magician, Mystic and Leader. Hanover & London: University Press of New England; Waltham: Brandeis University Press, 2005. 354 p.
- Fram 2007 – *Fram E.* “My Dear Daughter” Rabbi Benjamin Slonik and the Education of Jewish Women in the Sixteenth Century Poland. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2007. 357 p.
- Frick 2013 – *Frick D.* Kith, Kin and Neighbors. Communities and Confessions in Seventeenth-Century Wilno. Ithaca & London: Cornell University press, 2013. 560 p.
- Gminy żydowskie 2003 – *Gminy żydowskie w dawnej Rzeczypospolitej. Wybór tekstów źródłowych / oprac. i tłum. A. Michałowska.* Warszawa: Wydawnictwo Akademickie “DIALOG”, 2003. 188 s.
- Guesnet 2010 – *Guesnet F.* Agreements between Neighbors. The ‘Ugody’ as a Source on Jewish-Christian Relations in Early Modern Poland // *Jewish History*. 2010. Vol. 24. P. 257–270.
- Heyde 2015 – *Heyde J.* Making Sense of “the Ghetto”. Conceptualizing a Jewish Space from Early Modern Times to the Present // *Jewish and non-Jewish Spaces in Urban Context / ed. by A. Gromova, F. Heinert, S. Voigt.* Berlin: Neofelis Verlag, 2015. P. 37–61.
- Horowitz 2006 – *Horowitz E.* Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence. Princeton: Princeton University Press, 2006. 360 p.
- Hundert 2004 – *Hundert G. D.* A Genealogy of Modernity. Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century. Berkeley; Los Angeles: Univ of California Press, 2004. 307 p.
- Kalik 2003 – *Kalik J.* The Orthodox Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth // *Jewish history*. 2003. Vol. 17. № 2. P. 229–237.
- Lopez-Lazaro 2008 – *Lopez-Lazaro F.* Recent Works on the Early Modern History of Spanish Muslims // *The Catholic Historical Review*. 2008. Vol. 94. № 1. P. 102–107.

- Pekacz 1995 – *Pekacz J.* Antemurale of Europe. From the History of National Megalomania in Poland // *History of European Ideas*. 1995. Vol. 20. P. 419–424.
- Petersen 2002 – *Petersen H.* “Daz man nit zol in der shtat gin...”: Jewish Communal Organization in Sixteenth-Century Polish towns // *Jewish Studies at the Central European University*. 2002. Vol. 2. P. 153–162.
- PM 1925 – *Pinkas ha-medina o pinkas vaad ha-kehilot be-medinat Lita*. Berlin: ‘Ayanot, 1925. 685 p.
- Teller 1995 – *Teller A.* Warunki życia i obyczajowość w żydowskiej dzielnicy Poznania w pierwszej połowie XVII wieku // *Żydzi w Wielkopolsce na przełomie dziejów / pod red. J. Topolskiego i K. Modelskiego*. Poznan: Wydawnictwo Poznańskie, 1995. P. 57–71.
- Teter 2011 – *Teter M.* Sinners of Trial: Jews and Sacrilege after the Reformation. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2011. 358 p.
- Teter 2023 – *Teter M.* How Jewish is the History of the Polish-Lithuanian Commonwealth? // *Multicultural Commonwealth. Poland-Lithuania and its Afterlives / ed. by S. Bill, S. Lewis*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2023. P. 27–44.
- Tuszewicki 2015 – *Tuszewicki M.* Demonology at the Crossroads. The Presence and Significance of non-Jewish Beliefs within Ashkenazi Folklore // *Scripta Judaica Cracoviensia*. 2015. Vol. 13. P. 93–112.
- Vaturi 2023 – *Vaturi A.* From Contested Space to Sacred Topography. Jews, Protestants, and Catholics in Reformation Cracow // *Early Modern Toleration. New Approaches / ed. by B. J. Kaplan, J. Geraerts*. London: Routledge, 2023. P. 264–283.
- Voigt-Goy 2022 – *Voigt-Goy C.* “Private”, “Public” and “Domestic” Exercise of Religion – Origins of an Instrument of Early Modern Religious Peacemaking // *Searching for Compromise? Interreligious Dialogue, Agreements and Toleration in 16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> century Eastern Europe / ed. by M. Ptaszyński, K. Bem*. Leiden; Boston: Brill, 2022. P. 35–55. DOI: 10.1163/9789004527447\_003
- Węgrzynek 2018 – *Węgrzynek H.* Agreements between Towns and Kahals and their Impact on the Legal Status of Polish Jews // *New Directions in the History of the Jews in the Polish Lands / ed. by A. Polonsky, H. Węgrzynek, A. Żbikowski*. Boston: Academic Studies Press, Polin Museum, 2018. P. 219–230.
- Wysmulek 2022 – *Wysmulek J.* Change and adaptation. Jewish households in Lviv, Worms and Poznan in early modern times // *The History of the family*. 2022. Vol. 27. P. 145–180.
- Wysmulek 2023 – *Wysmulek J.* Household Cohabitation Patterns in Multiethnic Seventeenth-Century Lviv // *The Journal of Interdisciplinary History*. 2023. Vol. 54. P. 205–237.

- Yuval 1992 – *Yuval I.* Ha-nakam ve-ha-qelala, ha-dam ve-ha-alila. Me-alilot qdoshim le alilot dam // *Zion*. 1992. Vol. 58. P. 33–90.
- Zaremska 2011 – *Zaremska H.* Żydzi w średniowiecznej Polsce. Gmina krakowska. Warszawa: Instytut historii PAN, 2011. 551 s.
- Zubrzycki 2006 – *Zubrzycki G.* The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland. Chicago: University of Chicago Press, 2006. 280 p.
- Żydzi Polscy 2001 – *Żydzi Polscy 1648–1772. Źródła / oprac. i wstępem opatrzył A. Kaźmierczyk.* Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2001. 298 s.
- Żydzi w Przemyślu 1903 – *Schor M.* Żydzi w Przemyślu do końca XVIII wieku: opracowanie i wydawnictwo materyału archiwalnego. Lwów: Nakł. Funduszu Konkursowego, 1903.

## **Money, Women, Crosses: The Creation of Sacred Boundaries in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Centuries**

**Andrey Shpirt**

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia  
PhD

ORCID: 0000-0002-0611-9809

Laboratory of culture history, Faculty of History,  
Lomonosov Moscow State University,  
Lomonosovsky Avenue, 27, build. 4,  
Moscow, 119991, Russia  
Tel.: +7 (495) 939-35-66  
E-mail: futesas@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.11

**Abstract.** The article seeks to explore various aspects of Jewish-Christian relations through the lens of social and cultural anthropology. Based on a wide range of literature, act and folklore sources the author poses some questions on sacred and religious violence, creation, perception and observance of social, gender and religious boundaries, institutional inequality as a long durée structure. Sacred space is usually perceived as the result of a synergy of divine and anthropogenic factors. The sacred creates, restores or emphasizes the human connection with the divine. Other features of the sacred are cyclicity and regulation. In this regard, the sacred is often local – ritual, ecclesiastical

or near-church space, a place of memory. The literature notes a close connection between the sacred and violence. This article also intends to talk about the “public” sacred space that had been imagined in the post-Reformation era with its re-establishment of religious boundaries between the victors and the vanquished. The potential of new approaches in the study of Jewish-Christian relations in the multi-confessional space of the Polish-Lithuanian Commonwealth is demonstrated based on the example of conflicts between Jews and the Uniate clergy in the middle of the 17<sup>th</sup> century.

**Key words:** *Polish-Lithuanian Commonwealth, Jewish-Christian relations, Religious violence, cultural anthropology*

**Reference for citation:** Shpirt A. M., 2024, Denġi, zhenshchiny, kresy: sozдание sakral'nykh granits v Rechi Pospolitoi v 15–17 vv. [Money, Women, Crosses: The Creation of Sacred Boundaries in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Centuries]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 194–215. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.11

## References

- Buczyło, A., 2014, Czy źródła sądowe pozwalają na wiarygodną rekonstrukcję przyczyn konfliktów? Spór o grunty po cerkwi Podwyższenia Krzyża Św. w Brześciu [Do judicial sources allow for a reliable reconstruction of the causes of conflicts? Dispute over Church of the Exaltation of the Holy Cross possession in Brest]. *Emocje w życiu mieszkańców miast na przestrzeni dziejów* [Emotions in the lives of city residents throughout the history], 161–174. Toruń, TNT, 214.
- Bystrova, A. N., 2013, Problema granits v kul'ture [The problem of boundaries in culture]. *Omskii nauchnyi vestnik*, 2, 253–256.
- Kantorowicz, E. H., 2015, *Dva tela korolia. Issledovanie po srednevekovoi politicheskoi teologii* [The king's two bodies: a study in mediaeval political theology]. Moscow, Institut E. Gaidara. 752.
- Makogon, T. I., 2012, «Prostranstvennyi povорот» i vozmozhnost' novatsionnykh podkhodov v sotsial'no-filosofskom diskurse [“Spatial turn” and a possibility of new approaches in social-philosophical discourses]. *Izvestiia Tomskogo politechnicheskogo universiteta*, 321, 167–172.
- Rostova, N. N., 2016, Sakral'noe kak kontsept [Sacral as a concept]. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta*, 3, 112–120.
- Shpirt, A. M., 2020, Sviashchennoe, oskvernennoe i bor'ba za religioznye granitsy v gorodakh Rechi Pospolitoi v 16–17 vv. [Sacred, Desecrated and Struggle

- for Religious Boundaries in the cities of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Centuries]. *Judaic-Slavic Journal*, 3, 51–76.
- Starchenko, N. S., 2003, Evrei na Volyni v kontse 16 – pervoi treti 17 v.: nekotorye nabliudeniia nad neprostym sosedstvom [Jews in Volyn in the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries. Some remarks on daunting neighborhood]. *Svoi ili chuzhoi? Evrei i slaviane glazami drug druga* [Insiders or Aliens? Jews seen by Slavs, Slavs seen by Jews], ed. O. V. Belova, 92–104. Moscow, Dom evrejskoj knigi, 504.
- Teller, A., 1995, Warunki życia i obyczajowość w żydowskiej dzielnicy Poznania w pierwszej połowie 17 wieku [Living conditions and customs of Jews in Poznan in the first half of the 17<sup>th</sup> century], *Żydzi w Wielkopolsce na przełomie dziejów* [Jews in Wielkopolska throughout the history], eds. J. Topolski and J. Modelski, 57–71. Poznan, Wydawnictwo Poznańskie, 220.
- Yuval, I., 1992, Ha-nakam ve-ha-qelala, ha-dam ve-ha-alila. Me-alilot qdoshim le alilot dam [Vengeance and Damnation, Blood and Defamation: From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations]. *Zion*, 58, 33–90.
- Zaremska, H., 2011, *Żydzi w średniowiecznej Polsce. Gmina krakowska* [Jews in Medieval Poland. Cracow Jewish community]. Warszawa, Institute of history, 551.
- Zenkin, S. N., 2012, *Nebozhestvennoe sakral'noe. Teoriia i khudozhestvennaia praktika* [Undivine sacral. Theory and art practice]. Moscow, Izdatel'stvo RGGU, 537.
- Zygmunt, A. I., 2022, Nasilie i sakral'noe kak topos frantsuzskoi mysli 20–21 vekov [Violence and the Sacred as the Topos of 20<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Century French Thought]. *Sotsiologiia vlasti*, 34, 8–28.

# Черта еврейской оседлости в воспоминаниях иностранцев – участников Русского похода Наполеона Бонапарта в 1812 году

**Дмитрий Захарович Фельдман**

Российский государственный архив древних актов, Москва, Россия  
Кандидат исторических наук, главный специалист

ORCID: 0000-0002-7035-8185

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

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.12

**Аннотация.** Статья, основанная на мемуарах иностранцев – участников Русского похода императора Наполеона I Бонапарта в 1812 г., посвящена проблеме отражения в эго-текстах факта наличия черты еврейской оседлости как важнейшей составной части «еврейского вопроса» в Российской империи. Поскольку во Франции и завоеванных ею странах Европы еврейское население получило гражданские права и свободы в соответствии с принципом еврейской эмансипации, факт закрепления в законодательстве России запрета на проживание евреев вне территории черты оседлости был отмечен в целом ряде военных мемуаров. В то же время многие авторы, в основном пленные офицеры, приводят примеры нарушения закона о еврейской оседлости, встречая евреев в городах Центральной России.

**Ключевые слова:** *Отечественная война 1812 года, Наполеон Бонапарт, Великая армия, евреи, черта оседлости, Белоруссия, Центральная Россия, военнопленные, мемуары*

**Ссылка для цитирования:** *Фельдман Д. З. Черта еврейской оседлости в воспоминаниях иностранцев – участников Русского похода Наполеона Бонапарта в 1812 году // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 216–238. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.12*



Как известно, в 1791 г. именным указом императрицы Екатерины II в Российской империи на законодательном уровне ее новым подданным евреям (иудеям) было запрещено водворяться за пределами Белоруссии, Новороссии и Крыма, а также записываться вне этих регионов в городские сословия. Тем самым было положено начало складыванию так называемой черты постоянной еврейской оседлости, которая окончательно сложилась к 1812 г. в составе 16 губерний Северо-Западного, Западного и Юго-Западного краев Российской империи и стала основой всей внутренней политики государства по еврейскому вопросу на протяжении 125 лет, вплоть до ее отмены Временным правительством в 1917 г. По сути черта оседлости представляла из себя внутреннюю границу для проживания в Российском государстве одного из ее многочисленных народов – «русских евреев», как их именовали в дореволюционной литературе.

Тема функционирования черты еврейской оседлости в отдельные критические периоды российской истории, в частности во время Отечественной войны 1812 года, – как составная часть истории российского еврейства, уже становилась предметом нашего исследования [Фельдман 2016, 51–63]. При этом рассматривались такие проблемы, как особенности бытования черты в этот период, нарушения законодательства о черте оседлости со стороны евреев и последствия этих нарушений, исключения из общих правил для отдельных лиц, которые имели место, и другие вопросы, связанные с проживанием евреев в столичных городах Санкт-Петербурге и Москве. Одним из таких исключений стал длительный переезд вслед за отступавшей русской армией главы белорусской хасидской общины, родоначальника династии цадиков Шнеерсонов, рабби Шнеура Залмана бен Баруха из Ляд (по русским документам – Залмана Боруховича) с семьей и учениками из своей резиденции в Центральную и Юго-Западную Россию [Фельдман 2019, 138]. В то же время вызывает большой интерес тема восприятия существования черты оседлости евреев иностранными участниками военного похода Наполеона I Бонапарта в Россию в 1812 г.: французами, немцами, итальянцами и др.

Известно, что во время Французской революции евреи были уравниены в гражданских правах с остальным населением. Кроме того, до 1789 г. во Франции существовал закон, согласно которому

евреи призывались в армию лишь в чрезвычайных случаях, о чем составлялись договоры между еврейскими общинами и местными властями. Евреи были обязаны выставлять ополчение, снаряженное за свой счет; чаще всего это было пожарное подразделение или части для охраны городских укреплений. Данное ограничение было отменено Французской революцией, по законодательству которой евреям, наряду со всеми французскими гражданами, было вменено в обязанность нести военную службу. Это явилось следствием политики Наполеона по отношению к евреям Франции и всех завоеванных им европейских стран, в которых он декларировал принцип еврейской эмансипации, благодаря чему еврейское население этих стран смотрело на него как на освободителя. Причем нередко иудеям даровались гражданские права даже в тех странах, которые находились в состоянии войны с Францией, чтобы умалить в глазах местных евреев славу Наполеона как их исключительного защитника. Так, в частности, произошло в Пруссии, где в 1811 г. был принят закон о предоставлении евреям равных с остальными гражданами прав (отмененный в 1815 г. почти сразу после окончательного падения Наполеона). В 1806 г. Наполеон объявил о созыве в Париже собрания представителей еврейского населения Франции, Италии, большей части Германии и других завоеванных стран и так называемого Великого Синедриона раввинов и духовных руководителей еврейских общин, целью которых провозглашалось пробуждение у евреев гражданских чувств (которых они были лишены из-за вековых притеснений) и превращение их в полезных граждан путем приведения в соответствие требований их религии с обязанностями французских граждан [Бенбасса 2004, 143–149; Дубнов 2002, 111–123].

Несомненно, что и после Наполеона страны Западной и частично Центральной Европы уже не могли вернуть евреев к прежнему совершенно бесправному положению. Однако такая политика имела и оборотную сторону, приводя к серьезным последствиям. Наполеоновские реформы поставили перед евреями в самой острой форме проблему сохранения своего национального лица и своей национально-культурной самобытности в условиях все возрастающих возможностей участия в гражданской, культурной и политической жизни народов, среди которых они жили. Попытки решения этой проблемы, вызвавшие острые споры и раскол среди евро-

пейского еврейства, оказались в значительной степени тщетными. Евреи, решившие воспользоваться открывшимися благодаря политике Наполеона возможностями, логикой вещей принуждались либо к ассимиляции, либо к такой глубокой реформе иудаизма, которая была связана с утратой большей части национальных традиций, обычаев и духовных ценностей.

Как же воспринимали иностранцы, служившие в рядах наполеоновской Великой армии, сам факт существования в России серьезных ограничений, касающихся мест проживания для евреев? Как они реагировали на примеры нарушения закона о еврейской оседлости? Информацию об этом можно почерпнуть из мемуаров иностранных военных – участников Русской кампании Наполеона Бонапарта 1812 г., тем более, что специально в данном ракурсе указанные эго-тексты в русском переводе к изучению еще не привлекались. Пожалуй, впервые данный источник использовал при написании своей обстоятельной академической монографии об участии евреев в Отечественной войне 1812 года, опубликованной буквально накануне юбилея победы, историк С. М. Гинзбург [Гинзбург 1912]. Анализируя научную деятельность Гинзбурга и его вклад в общерусскую историографию войны 1812 года, современный израильский исследователь В. Лукин особо отметил факт включения в научный оборот мемуарной литературы, авторами которой являются участники похода Великой армии в Россию [Лукин 2012, 50–51].

О существовании черты оседлости евреев или «дозволенных им местностях», как зачастую она упоминается в литературе, в первую очередь сообщают пленные офицеры Великой армии, отправленные на жительство в губернии Центральной России. Они же приводят факты проживания евреев вне черты оседлости (даты в цитируемых мемуарах приводятся как в оригинале, по новому стилю). Попутно стоит заметить, что в иностранных военных мемуарах иудеев в основном именуют – «евреи», но встречаются и такие термины, как «жиды», а также, иногда, – «израильтяне» и «сыны Израиля», которые, скорее всего, не носят откровенно антисемитской окраски; причем все перечисленные термины могут упоминаться в одной и той же работе.

Начать, пожалуй, стоит с фрагментов военных мемуаров *Христофа-Людвига фон Йелина*, служившего во время похода в Россию обер-лейтенантом 2-го Вюртембергского линейного пехотного

полка герцога Вильгельма, входившего в состав 25-й пехотной (вюртембергской) дивизии 3-го армейского корпуса под командованием маршала М. Нея. В своих воспоминаниях Йелин упомянул о существовании в Российской империи черты еврейской оседлости, когда пленные перешли «из русской Польши в настоящую Россию» (то есть из Белоруссии в Великороссию), указав на тот населенный пункт, за которым евреям запрещалось постоянное проживание:

20 мая 1813 г. мы прибыли в Местикороб, местечко, где не было уже евреев, так как евреям запрещено жительство в России [Йелин 2003, 192].

По-видимому, плохо знавший русский язык иностранец имел в виду «местечко Короп», в то время небольшой уездный городок на самом востоке Черниговской губернии (бывшего Новгород-Северского наместничества, затем Малороссийской губернии), недалеко от границы с Орловской губернией, через которую транспорт с военнопленными двигался в Пензенскую губернию. Как известно, в декабре 1812 г. немецкий офицер был взят в плен в госпитале в Вильно, в апреле 1813 г. отправлен с транспортом пленных Великой армии вглубь страны, в июне прибыл в Пензенскую губернию, а с июля по декабрь того же года находился в плену в Саранске Пензенской губернии.

В декабре 1813 г. пленникам сообщили о принципиальном решении об их освобождении, и в январе 1814 г. в составе большой группы военнопленных Йелин был отправлен на родину. По этому поводу вюртембержец замечает:

28 марта 1814 г. мы переправились через Днепр с опасностью для жизни, так как был ледоход, и прибыли в какой-то еврейский городок. Здесь нам снова пришлось четыре дня ожидать лошадей [Йелин 2003, 197].

Обратный путь Йелина из плена на родину снова пролегал через еврейские города и местечки Белоруссии:

14 апреля (1814 г. – Д. Ф.) рано утром мы уселись в повозку и быстро доехали до городка Снова, миновали его и оста-

новились на ночлег в ближайшей корчме. 15 апреля проехали местечки Столовичи и Полонку вплоть до города Слонима, где переночевали и отдыхали следующий день, потому что еврей не соглашался ехать в шабаш [Йелин 2003, 198].

Среди личных документов немецких солдат и офицеров, которые в 1812 г. служили в Великой армии Наполеона, воспоминания вюртембергцев занимают важное место. Еще одним из таких авторов является барон *Франц-Юлиус фон Зоден*, служивший во время этой военной кампании в чине обер-лейтенанта 4-го Вюртембергского полка линейной пехоты, как и Йелин, в 25-й пехотной дивизии 3-го армейского корпуса. В декабре 1812 г. Зоден, находясь в госпитале в Вильно, попал в русский плен. В апреле следующего года он отправился с транспортом военнопленных из Вильно вглубь России. Вместе с некоторыми другими военнопленными Зодену определили на жительство уездный город Саранск, в котором он и пробыл с июля по декабрь 1813 г., а в начале января 1814 г. большой транспорт военнопленных из стран Рейнского союза, в котором был и барон, двинулся в обратный путь.

Интересное сравнение характера и быта евреев и русских крестьян имеется в воспоминаниях этого вюртембергского офицера во время его отправки из Белоруссии в Великороссию, когда 10 мая 1813 г. пленные, среди которых он находился, выступили по дороге на Тамбов и, переправившись через Днепр, «вступили теперь на старорусскую землю и не находили в деревнях более абсолютно ни одного еврея»:

С плутоватым польским евреем мы могли не только объясняться, но он также давал все за деньги. Не так было у русских. Русский крестьянин раболепен, боязлив и недоверчив по отношению к чужеземцу. Хотя мы были бедные невооруженные пленники, они прятали все из страха, что мы заберем и не заплатим. Неопрятность в русских домах превосходит таковую у польских евреев. Телята и свиньи живут мирно с русской семьей в одной комнате; только собакам доступ туда закрыт; даже в сильный мороз их безжалостно вытаскивали. Этот злой и невежественный народ покрывает всех пленных именем «французы»; они считают нас за варваров и язычников. Попы обзывают нас чертями

или людьми, которые не имеют никакого представления о Боге [Зоден 2006, 22].

Из уст неприятеля это сравнение, как видим, оказалось явно не в пользу крестьян.

В военных мемуарах иногда можно встретить довольно курьезные случаи, которые происходили с евреями, причем на территории, весьма далекой от губернной черты оседлости. Например, Зоден, проживавший во второй половине 1813 г. в Саранске, рассказывая о лечении пленными медиками местных жителей, с юмором сообщил о событии, свидетелем которого он стал. Данный эпизод касался больного еврея, которого ради смеха взялся лечить один пленный офицер, выдав себя за врача:

Очень почитались в России врачи, в чем мы сами могли убедиться. Среди нас находились два молодых лекаря, которые во врачебной науке еще мало были сведущи. Они были завалены работой и, благодаря заработкам, их положение значительно улучшилось. Им поступали выгодные предложения остаться на постоянное жительство в этой округе. Но всегда победу одерживали любовь и привязанность к Отечеству. Один из врачей имел такую же фамилию, что и бывший с нами офицер (полковой хирург Э. Клейн и обер-лейтенант 1-го Вюртембергского егерского батальона Г. фон Клейн. – Д. Ф.). Это обстоятельство однажды привело к случаю, о котором я вкратце расскажу. Как-то вечером мы все вместе в приподнятом настроении, не спеша, пили чай у доброго Зоммера (саранский знакомый Зодена, уроженец Курляндии, учитель народного училища. – Д. Ф.). Внезапно среди нас появился один еврей и спросил доктора. Его не было с нами, но зато был офицер, его однофамилец. Едва еврей высказал свою просьбу, как офицер, выдав себя за врача, вызвался ему помочь. В обществе своего друга он тотчас отправился на квартиру еврея. Мнимый врач превосходно сыграл взятую на себя роль. Он пощупал пульс пациента, осмотрел его язык и вскоре обнаружил причину недомогания еврея – колики. Из-за отсутствия в Саранске аптек мнимый врач прописал больному примочки и горячий чай из ромашки, который он всегда держал при себе для собственных нужд. Оба средства не достигли своей цели, и на другой день боль-

ному стало хуже. Однако через три дня врач получил от еврея гонорар, хотя страдания пациента продолжались вот уже восемь дней. Мнимый врач, ощупав еврею живот, убедился, что здесь нужна быстрая помощь. Шутка готова была закончиться трагически. Еврей не имел резиновой спринцовки для клизмы, и псевдо-врач обещал этот инструмент достать. Но сам пошел за настоящим врачом. Посредством употребления всех средств тому удалось уже через день поставить больного на ноги. Этот обман еврею так и не открыли. А оба врача, как настоящий, так и псевдо-, спокойно разделили между собой положенный за лечение гонорар [Зоден 2006, 24].

Оставляя в стороне комизм ситуации, следует задаться вопросом: как в такой российской глубинке оказался еврей, поскольку в то время, да еще в условиях военной обстановки евреям было запрещено выходить за пределы черты оседлости? Здесь возможны два объяснения. Во-первых, известно, что с началом военных действий, в обстановке всеобщей подозрительности и шпиономании, охватившей российские власти, многих бродяг и нескольких белорусских евреев, находившихся – опять же нелегитимно – в нескольких уездах Московской губернии, где они содержали питейные заведения, по распоряжению главнокомандующего русскими войсками князя М. И. Кутузова отправили в Нижний Новгород, а также в Саратов, откуда они вполне могли перебраться в Саранск. Во-вторых, указанный еврей, в нарушение закона, просто дав взятку некому местному должностному лицу, мог еще раньше продолжительное время находиться в городе по своим коммерческим делам.

О том, что в Пензенской губернии появились товары еврейских торговцев, Зоден сообщил при описании Саранской ярмарки, проходившей в августе 1813 г.:

Ярмарка началась в понедельник. Мы не замедлили ее посетить. Множество повозок, расставленных вблизи базара, поразило нас. Мы робко подошли к главному входу. Едва мы вошли, как нашему взору открылся прекрасный вид <...> Из-за бедности мы покупали немного. Все же, почти ежедневно, мы посещали ярмарку, где нас радовал вид красивых еврейских, арабских и тюркских вещей [Зоден 2006, 25].

Кстати, о проживании в соседней с Саранском Пензе, куда также была отправлена часть военнопленных, сообщает в своих воспоминаниях баварский офицер барон *Фридрих-Вильгельм-Карл фон Фуртенбах*:

В Пензе, кроме иудеев, можно встретить различные религиозные течения. Есть там лютеранская и реформистская церковь, так как количество немцев в городе и окрестностях значительно [Фуртенбах 2008, 5].

В сентябре 1811 г. он поступил обер-лейтенантом в 5-й Баварский линейный пехотный полк, который во время Русского похода 1812 года входил в состав 20-й пехотной (баварской) дивизии 6-го армейского корпуса под командованием маршала Л. де Гувьона Сен-Сира. Однако в январе 1813 г. Фуртенбах был взят в русский плен за Неманом и переправлен в Могилев, где была сформирована партия из пятидесяти пленных обер-офицеров, по распоряжению Санкт-Петербургского главнокомандующего генерала от инфантерии С. К. Вязмитинова отправленных через Брянск, Орел и Тамбов на жительство в Пензенскую губернию, куда он прибыл в августе того же года. Он был размещен на жительство и проживал в уездном городе Краснослободске. Но уже в ноябре барон получил известие об освобождении всех баварцев и в следующем месяце отправлен на родину в Баварию.

Несколько интересных наблюдений, содержатся в опубликованных воспоминаниях графа *Карла-Антон-Вильгельма фон Веделя*. Он почерпнул их во время полугодового – с ноября 1812 по май 1813 года – нахождения в плену в Витебске. Подобно высказываниям предыдущих мемуаристов, Ведель также фиксирует факт существования в России черты оседлости евреев. Немецкий офицер вспоминает, что в составе группы пленных 6 мая они выступили из Витебска по направлению к Вологде, а 18 мая, после третьей переправы через Двину, очутились, как он пишет, «в искони-русской земле»:

Бросалось в глаза полное отсутствие евреев, кишащих в бывших польских городах, но в настоящей России не терпимых [Ведель 1916, 236].



Стоит добавить, что Ведель был уроженцем Восточной Фрисландии, области, расположенной на границе Голландии с германскими землями, а во время наполеоновского похода служил поручиком в 9-м польском легкоконном полку 1-й дивизии легкой кавалерии, находившейся в составе 1-го кавалерийского корпуса под командованием генерала графа Э.-М.-А. Шампюна де Нансути, который принимал участие в сражениях при Островно, Витебске, Смоленске и Бородино.

Мекленбуржец по происхождению *Карл-Фридрих-Людвиг-Эмиль фон Зукков* также оставил после себя подробные воспоминания о военном походе в Россию в 1812 г. В то время он служил в чине обер-лейтенанта в Вюртембергской гвардии, затем в 4-м линейном пехотном полку, состоявшем в 11-й пехотной дивизии 3-го армейского корпуса маршала М. Нея, и участвовал во многих крупных сражениях этой войны. Немецкий офицер, сообщая о входе в Вильно при отступлении, называет этот город «столицей русской Польши» [Наполеон 2004, 400].

Список германских офицеров, оставивших свои мемуары об участии в Русском походе Наполеона Бонапарта и военной карьере в целом, переведенные на русский язык, был бы неполным без имени *Генриха-Августа-Готтлиба фон Фосслера*, который находился во время этой кампании в звании лейтенанта в 3-м Вюртембергском конно-егерском полку герцога Людвиг, входившем в состав 16-й легкой кавалерийской бригады 2-й легкой кавалерийской дивизии, причисленной ко 2-му Резервному кавалерийскому корпусу под командованием короля Неаполя маршала И. Мюрата. Раненый в Бородинском сражении, Фосслер чудом выжил при катастрофическом отступлении Наполеона из Москвы. В январе 1813 г. ему удалось вернуться в Швабию (Королевство Вюртемберг), где он был произведен в обер-лейтенанты, а затем вновь попал в гущу военных событий. Однако во время службы на саксонском театре военных действий близ Дрездена в апреле того же года Фосслер был захвачен казаками и почти год провел в русском плену в Чернигове в Малороссии, откуда вернулся на родину только в марте 1814 г., хотя официально его плен закончился в ноябре 1813 г., когда Вюртемберг присоединился к антифранцузской коалиции. Все это время швабский офицер вел дневник, на основе которого, а также используя отдельные военно-исторические публикации,

позже написал воспоминания о своих злоключениях. Важно отметить, что как и некоторые другие иностранные мемуаристы, Фосслер в своем дневнике – причем неоднократно – называет восточные области, входившие в состав Речи Посполитой до ее разделов, включая белорусские и украинские земли, «Русской Польшей», великорусские же земли он именует «Старой Россией» [Фосслер 2017, 105, 109, 193, 196, 201, 202].

Любопытное наблюдение, касающееся мест проживания еврейского населения, имеется в мемуарах итальянского офицера *Цезаря (Чезаре) Ложье де Беллекура*, находившегося тогда в Оршанском уезде Могилевской губернии:

Ляды, 15 августа. <...> Город Ляды, куда мы пришли, пограничный город Польши и, как говорят, последний, где мы видим евреев. Все деревни, через которые мы до сих пор проходили, были заселены евреями, а не поляками. Большинство литовцев всегда бежало при нашем приближении. Напротив того, слишком хитрые и жадные евреи никогда не следовали их примеру. Их скудные и жалкие жилища слишком дороги для них, чтобы они могли решиться их покинуть. <...> Мы часто пользовались их знанием немецкого языка (очевидно, идиша. – Д. Ф.) – они все его знают и пользуются им для торговли – и их проницательностью в понимании нужд тех, кто им хорошо платит, и их ловкостью в добычании для нас часто самых необходимых вещей. Кто знает, будем ли мы иметь таких деятельных помощников, когда дойдем до самой России? [Ложье 2005, 44–45].

Как и Христоф-Людвиг фон Йелин, Цезарь де Ложье называет «Польшей» территорию Белоруссии, а Великороссию воспринимает как «саму Россию».

Несмотря на то что воспоминания участников войны с противоборствующей стороны во многом сходны, к высказываниям иностранных мемуаристов следует сделать необходимые пояснения. Упреки итальянского офицера в том, что евреи не покидали своих домов в отличие, скажем, от русских крестьян, можно объяснить многочисленностью и многодетностью еврейских семей, которым было тяжело скрываться от вражеских войск. Кроме того, не надо забывать, что в России действовали ограничительные законы

о черте оседлости, и евреи не могли уйти с отступающими русскими отрядами даже в соседнюю Смоленскую губернию, хотя в условиях войны такие случаи, скорее всего, происходили. Евреи вынуждены были оставаться в своих селах и местечках, а чтобы выжить в неприятельском окружении – предлагать свои услуги офицерам и солдатам Великой армии: предоставлять им свое жилье, доставать пропитание и пр., то есть в целом проявлять известную предупредительность. Но когда наполеоновская армия потеряла свою былую силу – в период бесславного бегства к границе – начинает проявляться реальное отношение евреев к французам.

Во время войны 1812 года Ложье служил в чине младшего лейтенанта старшим адъютантом при штабе легкоконного полка Итальянской королевской гвардии в составе 4-го армейского корпуса под командованием вице-короля Италии принца Е. де Богарне. Первое же его упоминание о встречах с евреями на пути в Россию относится ко времени перехода через территорию Прусской Силезии в конце весны 1812 г.:

Плоцк, 31 мая. Прибыли в Плоцк, расположенный на правом берегу Вислы. Дивизия Пино (Д. Пино, генерал, командир 15-й пехотной (итальянской) дивизии 4-го армейского корпуса. – Д. Ф.) переправилась через Вислу на больших барках во Влоцлавск. Плоцк стоит на холме, омываемом рекой, имеет 3000 жителей, из них добрая треть – евреи [Ложье 2005, 9].

А вот впечатления итальянца от бытовых условий многочисленного еврейского населения Варшавского герцогства, записанные после 24 июня:

Вступили в Польшу, в Великое герцогство Варшавское; перемена страны отчасти резко бросается в глаза. В Пруссии мы встречали хорошо отстроенные, красивые дома, порядок, чистоту и симметрию внутри. Здесь уже самая внешность возбуждает невеселые чувства. Только вступишь на порог какого-нибудь дома, как уж тебя гонит отвратительный запах, несущийся оттуда; внутри такая грязь, что мы тысячу раз предпочтем ночевать под открытым небом. Жители, хотя давно испытывают столь для них тягостные посещения войск,

оказываются, тем не менее, гостеприимными и предупредительными; ушастые грязные евреи являются большею частью нашими новыми хозяевами. Но у нас очень мало времени заниматься ими: мы слишком спешим к Неману [Ложье 2005, 13].

После переправы через Неман, в Троцком уезде Виленской губернии, Ложье записал в свой дневник:

2 июля. ...Мы торопливо покидаем деревню, чтобы уступить место следующим за нами войскам, и идем в Жижморы по большой Виленской дороге. Мы находим в этом местечке нескольких евреев, напуганных нашим движением [Ложье 2005, 15].

Об упомянутом выше местечке Ляды видный французский политический деятель, писатель и поэт маркиз *Амеде-Давид де Пасторе* вспоминает, что во время отступления по территории Белоруссии 17 ноября 1812 г. в этом населенном пункте измотанным и изможденным французам была оказана помощь со стороны местных евреев, которые раньше им не встречались по причине законодательного запрета на проживание вне черты оседлости:

Ляды были для нас как бы убежищем, и одно время казалось, что судьба наша с минуты нашего прибытия несколько улучшилась... Деревня была первой, где мы нашли несколько человек жителей, правда, очень рассеянных, очень перепуганных, но настолько бодрых и рассудительных, чтобы не разбежаться при нашем приходе, ждать нас и предпочесть дурное обращение в течение пяти-шести дней поджогу своих собственных жилищ. Откуда-то вынырнули евреи, а с ними появились все потребности жизни. В России им запрещено жить; но едва мы вступили в дозволенные им местности, как они предстали перед нами, исполненные каким-то особым рвением, а довольно значительные денежные пожертвования побудили их употребить в нашу пользу всю их оживленную торговую деятельность и все средства, которыми они могли располагать [Наполеон 2004, 147].

Во время наполеоновского нашествия Пасторе, несмотря на свой юный возраст (21 год), был назначен гражданским интендан-

том оккупированных территорий Российской империи и также оставил подробные военные воспоминания о событиях той поры. В его обязанности входило управление гражданскими делами на подконтрольных Наполеону землях, в том числе и тыловое обеспечение французской армии – например, в августе-октябре 1812 г. он являлся интендантом Витебской провинции.

Любопытные страницы о нравах и образе жизни евреев содержатся в мемуарах французского полкового врача наполеоновской Императорской (Старой) гвардии *Доминика-Пьера де ла Флиза*. Вместе со всей армией он испытал все трудности военной кампании, участвовал в сражениях, перенес тяготы трагического отступления к Смоленску и, наконец, узнал, что такое русский плен, а сразу после пленения он был привлечен к выполнению врачебных обязанностей. В ноябре 1812 г. под Красным Флиз получил ранение и был взят в плен русской армией. После выздоровления он не захотел возвращаться во Францию, хотя имел такую возможность. Сначала Флиз проживал в Центральной России, затем, в конце того же года, переехал на Украину, в уездный город Мглин Черниговской губернии, а позднее – в малороссийское местечко Белая Церковь Васильковского уезда, где женился на племяннице генерал-лейтенанта графа В. В. Гудовича, и стал именоваться на русский манер Демьяном Петровичем Флизом. Благодаря протекции генерала, в 1820-х гг. он получает должность старшего врача государственных имуществ Киевской губернии; в 1832 г. получил российское подданство, стал доктором медицины, профессором Императорской Московской медико-хирургической академии, членом ряда медицинских обществ, серьезно занимался этнографией и рисованием. После ухода в отставку в 1858 г. в чине надворного советника последние годы жизни он провел в Нежине Черниговской губернии.

Очевидно, Флиз знал о существовании в России черты еврейской оседлости. Когда 23 августа его часть разместились в деревне Пнева Слобода Духовщинского уезда Смоленской губернии, французам к десерту «дали кофе с ромом, вероятно, найденным в городе, так как от евреев нельзя было его достать; им воспрещен вход в Россию». При этом мемуарист в подстрочной сноске уточняет: «Сказывают, будто императрица Екатерина II выразилась так: “Я ни за что не допущу в свое государство убийц моего Бога”»

[Флиз 2003, 27]. Простим автору его неточность. Фраза примерно с таким же смыслом прозвучала из уст другой российской императрицы – Елизаветы Петровны, как известно, отличавшейся религиозной нетерпимостью, особенно к иудеям: «От врагов Христовых не желаю интересной прибыли» [ПСЗ 1830, № 8840].

В воспоминаниях участников военного похода в Россию встречаются примеры различных услуг, которые оказали им евреи – торговцы, проводники, санитары и т.п. Так, служивший старшим врачом 3-го Вюртембергского конно-егерского полка принца Людвига, входившего в состав Резервной кавалерии Великой армии, *Генрих-Ульрих-Людвиг фон Роос*, описывая приближение своей части к Москве 14 сентября, когда до города оставалось буквально полчаса пути, сообщает:

Вправо близ дороги ехал по полю Наполеон в сером сюртуке на белом коне; он прибыл сегодня к самой главе авангарда в сопровождении небольшой свиты; с левой стороны его шел длинный польский еврей в своем национальном костюме. Наполеон устремил свои взоры на столицу, лежавшую теперь еще ближе к нам, а еврей делал указания и разъяснения, по-видимому, касавшиеся некоторых пунктов города [Роос 2003, 58].

Во время отступления через Смоленск 11 ноября, как указывает военный врач, среди сожженных и опустошенных домов он встретил евреев – торговцев и маркитантов [Роос 2003, 99]. Данный факт говорит о том, что в этом до недавнего времени пограничном с Великим княжеством Литовским городе в начале XIX в. проживало определенное число евреев. Между тем, именно с запретом на постоянное проживание евреев в Смоленске и Москве были связаны предварительная дискуссия в высших эшелонах власти о положении еврейства на территории Великороссии и последовавший за ней выход в 1791 г. известного екатерининского указа, впервые официально закрепившего существование черты еврейской оседлости [Московское 1996, 170–195; Фельдман 1996, 18–32; Клиер 2000, 132–135; Фельдман 2006, 97–109; Фельдман 2007, 313–331].

Как известно, только спустя полтора десятилетия после окончания Отечественной войны 1812 года распоряжением московского

военного генерал-губернатора князя Д. В. Голицына в самом центре Москвы, в Зарядье, был выделен участок городской земли, разрешенный евреям для временного – не более двух месяцев – проживания. Местом жительства прибывающих в Москву евреев служило так называемое Глебовское подворье – двухэтажное здание казарменного типа с длинным холодным коридором, окаймляющее небольшой двор. Это домовладение ранее принадлежало действительному статскому советнику Глебову, который, согласно завещанию, в 1826 г. пожертвовал свою недвижимость казне, то есть городской управе, с неременным условием, чтобы доходы от аренды помещений дома обращались на благотворительные цели и в первую очередь на содержание Глазной (Глебовской) больницы: сам владелец в конце жизни ослеп [Вермель 2003, 128; Гессен 2003, 348]. Именно здесь, в середине торговых рядов Китай-города, в первой трети XIX в. и зародилась Московская еврейская община.

Однако материалы эпохи наполеоновских войн показывают, что несмотря на существование черты оседлости евреев во внутренней России, и в частности в Москве, еще до образования «московского гетто» сложилось более или менее постоянное еврейское население. Весьма ценным в этом отношении свидетельством являются воспоминания участника похода в Россию, сержанта полка фузелей-гренадеров Императорской гвардии Наполеона *Адриена-Жана-Батиста-Франсуа Бургоня*, сообщившего о факте существования в Москве в 1812 г. целого городского «еврейского квартала». Во время московского пожара в ночь с 15 на 16 сентября он с двумя товарищами шел с места их стоянки по направлению к Кремлю и встретил раввина сгоревшей синагоги, или молитвенного дома, в которой погибла, по словам иудея, «самая святая драгоценность» – священный свиток. Еврей в отчаянии рвал на себе бороду и волосы на голове. Французы спросили, почему он это делает, на что еврей объяснил «по-немецки» (то есть на идише), что ему и еще двоим его знакомым поручили сохранить свиток Торы, который, к несчастью, сгорел. Солдаты начали утешать «сына Израилева» и попытались провести их к Кремлю.

На следующий день к полудню, пытаясь соединиться с полком, Бургонь с сослуживцами в сопровождении проводника-еврея долго бродил по городу и очутился в полностью сгоревшем квартале. Еврей тоже плохо ориентировался в городе и не смог даже опреде-

лить, как выйти к дому губернатора, поскольку пожар уничтожил множество домов и целые улицы. Однако пройдя дальше, путники вышли на какую-то улицу с выгоревшей правой стороной. Увидев это, проводник сразу потерял сознание. После того, как французы влили ему в рот немного алкоголя и смочили голову, еврей пришел в себя и сообщил, что здесь был его дом и вся его семья, видимо, погибла. Солдаты вынуждены были оставить еврея, хотя понимали, что в этом лабиринте без проводника им будет очень тяжело. Лишь через некоторое время – поздней ночью – им удалось выбраться из горящих кварталов, среди которых был и еврейский, на другую улицу, где они увидели множество еврейских семейств и несколько китайцев, а затем достигли Губернаторской площади, где ранее располагалась их часть [Бургонь 2005, 11–14; Улицкий 2006, 28–29; Фельдман 2012, 40–45, 147–148].

Как видно из этого отрывка, еврейское население Москвы несло на себе в полной мере все тяготы и лишения военного времени. В то же время мемуары французского сержанта, впервые опубликованные Еврейским историко-этнографическим обществом в журнале «Еврейская старина» за 1912 г. (вып. I), являются неопровержимым свидетельством факта наличия еврейской колонии (не ставшей пока еще полноценным религиозным обществом) с молельным домом в горящей Москве.

Кроме того, мемуарист зафиксировал тот весьма значимый факт, что евреи содержали почтовые станции не только в регионах своего постоянного проживания, но даже и за территорией черты их оседлости, в одной из внутренних губерний России – Смоленской; правда, это была губерния, смежная с землями Белоруссии. Об этом свидетельствует небольшой фрагмент от 6 ноября, когда отступавшие наполеоновские войска находились на подходе к Смоленску, между деревнями Михайловка и Гаря:

Отдохнув с часок, колонна опять тронулась в путь сквозь лес, где местами встречались дома, обитаемые евреями. Иногда эти жилища обширны, как риги, и построены таким же образом, с той только разницей, что они деревянные и под деревянными же крышами. На каждом конце ворота; эти дома служили почтовыми станциями, и экипажи, въезжая в одни ворота, сменив лошадей, выезжали в другие. Такие дома попадались обыкновенно в расстоянии трех лье



(то есть примерно 13,5 км. – Д. Ф.) друг от друга. Но теперь большая часть их уже не существовала – их сожгли при первом нашем прохождении [Бургонь 2005, 43–44].

Таким образом, как мы видим, многие иностранные офицеры (Христоф-Людвиг фон Йелин, Франц-Юлиус фон Зоден, Карл-Антон-Вильгельм фон Ведель, Карл-Фридрих-Людвиг-Эмиль фон Зукков, Генрих-Август-Готтлиб фон Фосслер, Цезарь Ложье де Беллекур, Амеде-Давид де Пасторе, Доминик-Пьер де ла Флиз), с одной стороны, фиксируют существование черты еврейской оседлости, правда, не высказывая при этом своего личного отношения к этому факту. Характерно, что некоторые информанты по-прежнему называют относительно недавно (1772–1795) присоединенные к России территории Литвы и Белоруссии «Польшей» или «Русской Польшей», а территорию за чертой оседлости – «старорусской землей» или «настоящей (Старой) Россией»; сами же евреи – опять же в силу традиции, по старинке – именуются «польскими». С другой стороны, военные мемуаристы (Франц-Юлиус фон Зоден, Фридрих-Вильгельм-Карл фон Фуртенбах, Генрих-Ульрих-Людвиг фон Роос, Адриен-Жан-Батист-Франсуа Бургонь) приводят многочисленные примеры нарушения евреями этой «внутренней границы» даже в период войны с наполеоновской Францией. Но если нахождение евреев во внутренних губерниях Российской империи объясняется тем, что накануне военных действий многих из них выслали из столичных городов в Поволжье, то наличие в 1812 г. многочисленной еврейской колонии в Москве можно считать неким феноменом, расширяющим хронологические рамки истории зарождения столичной еврейской общины.

#### Литература и источники

- Бенбасса 2004 – Бенбасса Э. История евреев Франции. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2004. 432 с.
- Бургонь 2005 – Бургонь А.-Ж.-Б. Пожар Москвы и отступление французов. 1812 год: Воспоминания сержанта Бургоня / сост. С. В. Кочнов. М.: «Правда»-Пресс, 2005. 288 с.
- Ведель 1916 – Ведель К.-А. фон. О пребывании в плену в Витебске в 1812 и 1813 годах иностранцев-офицеров Наполеоновской армии // Полоц-

- ко-Витебская старина: Издание Витебской ученой архивной комиссии. Вып. III. Витебск: Типо-литография наследников М. Б. Неймана, 1916. С. 215–239.
- Вермель 2003 – *Вермель С. С.* Евреи в Москве // Москва еврейская: Сборник статей и материалов / ред.-сост. К. Ю. Бурмистров. М.: Дом еврейской книги; Параллели, 2003. С. 115–226.
- Гессен 2003 – *Гессен Ю. И.* Московское гетто (по неизданным материалам) // Москва еврейская: Сборник статей и материалов / ред.-сост. К. Ю. Бурмистров. М.: Дом еврейской книги; Параллели, 2003. С. 348–363.
- Гинзбург 1912 – *Гинзбург С. М.* Отечественная война 1812 года и русские евреи. СПб.: Разум, 1912. 144 с.
- Дубнов 2002 – *Дубнов С. М.* Новейшая история еврейского народа, от французской революции до наших дней. Т. 1. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2002. 349 с.
- Зоден 2006 – *Зоден Ф.-Ю. фон.* Воспоминания вюртембергского офицера о его пребывании в плену в Пензенской губернии / публ. С. В. Белоусова. Пенза: ПГПУ им. В. Г. Белинского, 2006. 64 с.
- Йелин 2003 – *Йелин Х.-Л. фон.* Записки офицера армии Наполеона // *Роос Г.-У.-Л. фон.* С Наполеоном в Россию: Записки врача Великой армии. М.: Наследие, 2003. С. 158–205.
- Клиер 2000 – *Клиер Дж. Д.* Россия собирает своих евреев: Происхождение еврейского вопроса в России, 1772–1825. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2000. 351 с.
- Ложье 2005 – *Ложье Ц.* Дневник офицера Великой армии в 1812 году / сост. С. В. Кочнов. М.: «Правда»-Пресс, 2005. 280 с.
- Лукин 2012 – *Лукин В.* Война 1812 года в коллективной памяти российско-го еврейства // 1812 год. Россия и евреи: Русско-еврейские историки о войне 1812 года / сост. М. Гринберг, В. Лукин, И. Лурье. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2012. С. 7–58.
- Московское 1996 – «Московское изгнание» евреев 1790 года / публ. Д. З. Фельдмана // Вестник Еврейского университета в Москве. 1996. № 1 (11). С. 170–195.
- Наполеон 2004 – Наполеон в России глазами иностранцев / сост. А. М. Васютинский, А. К. Дживелегов, С. П. Мельгунов. Кн. 2. М.: Захаров, 2004. 512 с.
- ПСЗ 1830 – Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. Собр. 1. СПб.: Типография Второго отделения Собственной Е.И.В. канцелярии, 1830. Т. XI. 988 с.
- Роос 2003 – *Роос Г.-У.-Л. фон.* С Наполеоном в Россию: Записки врача Великой армии. М.: Наследие, 2003. 206 с.

- Улицкий 2006 – Улицкий Е. Н. История Московской еврейской общины: Документы и материалы (XVIII – начало XX вв.). М.: КРПА Олимп, 2006. 304 с.
- Фельдман 1996 – Фельдман Д. З. К истории еврейского купечества России в конце XVIII века // Study Group on Eighteenth-Century Russia. Newsletter. 1996. December. № 24. P. 18–32.
- Фельдман 2006 – Фельдман Д. З. Спорное дело 1790 г. о положении еврейских купцов в Москве (из архива А. А. Безбородко) // Вестник архивиста. 2006. № 6 (96). С. 97–109.
- Фельдман 2007 – Фельдман Д. З. К истории формирования черты еврейской оседлости: спорное дело в Московском купеческом обществе 1790 г. // Архив русской истории. 2007. Вып. 8. С. 313–331.
- Фельдман 2012 – Фельдман Д. З. Еврейское население города Москвы в 1812 году // Куракинские чтения / сост. Б.-Р. Логашова. М.: МДН, 2012. С. 40–45, 147–148.
- Фельдман 2016 – Фельдман Д. З. Отечественная война 1812 года и черта еврейской оседлости // Труды по еврейской истории и культуре: Материалы XXII Международной ежегодной конференции по иудаике / отв. ред. В. В. Мочалова. М.: Московский Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Институт славяноведения РАН, 2016. С. 51–63.
- Фельдман 2019 – Фельдман Д. З. Русские евреи и Наполеон Бонапарт: духовные и вещественные свидетельства эпохи наполеоновских войн // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2019: Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции. С. 132–148. DOI: 10.31168/2658-3356.2019.8
- Флиз 2003 – Флиз Д.-П. де ла. Поход Наполеона в Россию в 1812 году. М.: Наследие, 2003. 166 с.
- Фосслер 2017 – Фосслер Г.-А. фон. На войне под наполеоновским орлом: Дневник (1812–1814) и мемуары (1828–1829) вюртембергского обер-лейтенанта Генриха фон Фосслера. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 466 с.
- Фуртенбах 2008 – Фуртенбах Ф.-В. фон. Война против России и русский плен: Заметки обер-лейтенанта Фридриха фон Фуртенбаха 1812–1813 гг. / публ. С. В. Белоусова и С. Н. Хомченко. Пенза: ГУМНИЦ, 2008. 44 с.

## The Jewish Pale of Settlement in the Memories of Foreign Participants of the Russian Campaign of Napoleon Bonaparte in 1812

### Dmitry Feldman

The Russian State Archive of Ancient Acts,  
Moscow, Russia  
PhD in History, Chief specialist

ORCID: 0000-0002-7035-8185

The Russian State Archive of Ancient Acts  
Bolshaya Pirogovskaya str., 17,  
Moscow, 119435, Russia  
Tel.: +7 (495) 580-87-23  
E-mail: rgada@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.12

**Abstract.** The article, based on the memoirs of foreigners – participants in the Russian campaign of Emperor Napoleon I Bonaparte in 1812, is devoted to the problem of reflecting in ego-texts the fact of the presence of the Jewish Pale of Settlement as the most important component of the “Jewish question” in the Russian Empire. Since in France and the European countries it conquered, the Jewish population received civil rights and freedoms in accordance with the principle of Jewish emancipation, the fact that the ban on Jews living outside the Pale of Settlement was enshrined in Russian legislation, was noted in a number of military memoirs. At the same time, many authors, mostly captured officers, give examples of violations of the law on Jewish settlement, meeting Jews in the cities of Central Russia.

**Keywords:** *Patriotic War of 1812, Napoleon Bonaparte, Grand Army, Jews, Pale of Settlement, Belorussia (Belarus), Central Russia, prisoners of war, memoirs*

**Reference for citation:** Fel'dman, D. Z., 2024, Cherta evreiskoi osedlosti v vospominaniikh inostrantsev – uchastnikov Russkogo pokhoda Napoleona Bonaparta v 1812 godu [The Jewish Pale of Settlement in the Memories of Foreign Participants of the Russian Campaign of Napoleon Bonaparte in 1812]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 216–238. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.12

## References

- Benbassa, E., 2004, *Istoriia evreev Frantsii* [The history of the Jews of France]. Moscow, Jerusalem, Mosty kul'tury, Gesharim, 432.
- Dubnov, S. M., 2002, *Noveishaia istoriia evreiskogo naroda, ot frantsuzskoi revoliutsii do nashikh dnei* [Newest history of the Jewish people, from the French Revolution to the present days], 1. Moscow, Jerusalem, Mosty kul'tury, Gesharim, 349.
- Fel'dman, D. Z., 1996, K istorii evreiskogo kupechestva Rossii v kontse 18 veka [On the history of Jewish merchants of Russia at the end of the 18<sup>th</sup> century]. *Study Group on Eighteenth-Century Russia. Newsletter*, December, 24, 18–32.
- Fel'dman, D. Z., 2006, Spornoe delo 1790 g. o polozenii evreiskikh kuptsov v Moskve (iz arkhiva A. A. Bezborodko) [The controversial case of 1790 about the situation of Jewish merchants in Moscow (from the archives of A. A. Bezborodko)]. *Vestnik arkhivista*, 6 (96), 97–109.
- Fel'dman, D. Z., 2007, K istorii formirovaniia cherty evreiskoi osedlosti: spornoe delo v Moskovskom kupecheskom obshchestve 1790 g. [On the history of the formation of the Jewish Pale of Settlement: a controversial case in the Moscow Merchant Society of 1790]. *Arkhiv russkoi istorii*, 8, 313–331.
- Fel'dman, D. Z., 2012, Evreiskoe naselenie goroda Moskvyy v 1812 godu [The Jewish population of Moscow in 1812]. *Kurakinskie chteniia* [Kurakin readings], ed. B.-R. Logashova, 40–45, 147–148. Moscow, MDN, 150.
- Fel'dman, D. Z., 2016, Otechestvennaia voina 1812 goda i cherta evreiskoi osedlosti [The Patriotic War of 1812 and the Jewish Pale of Settlement]. *Trudy po evreiskoi istorii i kul'ture: Materialy 22 Mezhdunarodnoi ezhegodnoi konferentsii po iudaike* [Studies in Jewish history and culture: Proceedings of the Twenty-Second Annual International Conference on Jewish Studies], ed. V. V. Mochalova, 51–63. Moscow, The Moscow Center for University Teaching of Jewish Civilization “Sefer”; Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, 448.
- Fel'dman, D. Z., 2019, Russkie evrei i Napoleon Bonapart: dukhovnye i veshchestvennye svidetel'stva epokhi napoleonovskikh voyn [Russian Jews and Napoleon Bonaparte: the spiritual and the material evidence of the Era of the Napoleonic Wars]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 132–148. DOI: 10.31168/2658-3356.2019.8
- Gessen, Yu. I., 2003, Moskovskoe getto (po neizdannym materialam) [Moscow ghetto (based on unpublished materials)]. *Moskva evreiskaia* [Moscow Jewish], ed. K. Yu. Burmistrov, 348–363. Moscow, Dom evreiskoi knigi; Paraleli, 504.

- Klier, J. D., 2000, *Rossiiia sobiraet svoikh evreev: Proiskhozhdenie evreiskogo vo-prosa v Rossii, 1772–1825* [Russia gathers her Jews: The Origins of the “Jewish Question” in Russia, 1772–1825]. Moscow; Jerusalem, Mosty kul’tury, Gesharim, 351.
- Lukin, V., 2012, *Voina 1812 goda v kollektivnoi pamiati rossiiskogo evreistva* [The War of 1812 in the collective memory of Russian Jewry]. *1812 god. Rossiia i evrei: Russko-evreiskie istoriki o voine 1812 goda* [1812. Russia and the Jews: Russian-Jewish historians about the War of 1812], comp. M. Grinberg, V. Lukin, I. Lur’è, 7–58. Moscow; Jerusalem, Mosty kul’tury, Gesharim, 319.
- Ulitskii, E. N., 2006, *Istoriia Moskovskoi evreiskoi obshchiny: Dokumenty i materialy (18 – nachalo 20 vv.)* [The History of the Moscow Jewish Community: Documents and materials (18<sup>th</sup>– early 20<sup>th</sup> centuries)]. Moscow, KRPA Olimp, 304.
- Vermel’, S. S., 2003, *Evrei v Moskve* [The Jews in Moscow]. *Moskva evreiskaia* [Moscow Jewish], ed. K. Yu. Burmistrov, 115–226. Moscow, Dom evreiskoi knigi; Paralleli, 504.

# **Еврейские молельни в России во второй половине XIX – начале XX в. как способ освоения «чужого» пространства**

## **Екатерина Сергеевна Норкина**

Институт славяноведения РАН  
Москва, Россия  
Санкт-Петербургский государственный университет  
Санкт-Петербург, Россия  
Кандидат исторических наук, доцент, исполнитель проекта

ORCID: 0000-0001-9914-102X  
Отдел реализации внебюджетных проектов,  
Институт славяноведения РАН  
119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А  
Кафедра еврейской культуры,  
Санкт-Петербургский государственный университет  
199034, Россия, Санкт-Петербург, ул. Менделеевская линия, 5  
Тел.: +7 (911) 907-63-48  
E-mail: norichmail@yandex.ru

## **Анна Борисовна Юдкина**

Институт славяноведения РАН  
Москва, Россия  
АНО Научно-гуманитарный центр «Сэфер»  
Москва, Россия  
Менеджер образовательных программ и проектов,  
исполнитель проекта

ORCID: 0009-0008-4300-6660  
Отдел реализации внебюджетных проектов  
Института славяноведения РАН  
119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А  
АНО Научно-гуманитарный центр «Сэфер»  
125493, Россия, Москва, ул Авангардная, 15-71  
Тел.: +7 (915) 084-49-20  
E-mail: anyudkina@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.13

Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 23-28-01010 «Иудейское культовое строительство Российской империи за чертой оседлости (подготовка к изданию сборника-каталога с критическими комментариями)», <https://rscf.ru/project/23-28-01010/>

**Аннотация.** В современной иудаике иудейские культовые сооружения обычно рассматриваются как объект изучения в рамках региональной истории, истории правового положения евреев и еврейского вопроса в тот или иной период. В статье будет представлено исследование еврейских молитвенных домов/моделен как способа освоения «чужого» имперского пространства. На обширном документальном материале (переписка еврейских общинных лидеров/раввинов с представителями российской бюрократии) мы постараемся восстановить многообразие вариантов устройства молитвенных домов в Российской империи вне черты оседлости. В процессе выбора места для молитвенного дома общинным лидерам приходилось «осваивать» разные «стороны» имперского пространства, как физические, так и социальные, действуя в правовом и экономическом полях. В обращениях к властям за разрешениями на открытие молелен они громко и настойчиво заявляли о себе чиновникам, рассказывая об особенностях своей религии и культуры. Общинным лидерам необходимо было вступать в диалог и с собственниками нанимаемых домов и юридическими организациями. В устройстве молелен и выборе мест для них они вынуждены были предупреждать всевозможные «придирки» со стороны чиновников, строго следовавшим «букве закона» в отношении инославных религиозных организаций. Мы сфокусируемся на временных молитвенных домах провинциальных городов за чертой оседлости (Северо-Запад, Центральная Россия, Северный Кавказ, Область войска Донского), не оставляя без внимания и еврейские молельни столиц. Особый интерес представляют кейсы небольших населенных пунктов, о которых, с одной стороны, до сих пор мало известно (например, Новая Ладога, Сестрорецк, Луга), с другой – они представляют примеры неожиданных траекторий взаимоотношений евреев и окружающего населения. Выбор фокуса на временных молельнях обусловлен их «шатким», по сравнению с синагогами, положением. Подвергаясь постоянным угрозам закрытия и нуждаясь каждый раз в особых разрешениях администрации для возобновления служб/деятельности, временные молельни, таким образом, вынуждали лидеров общин более интенсивно бороться за право иметь свое пространство для собраний. Источниками исследования послужили документальные материалы из фондов региональных и федеральных архивов России и Израиля.



**Ключевые слова:** *евреи в России, культовое зодчество, архитектура, синагога, иудаизм, материальное наследие, культурное наследие, российское имперское законодательство*

**Ссылка для цитирования:** *Норкина Е. С., Юдкина А. Б. Еврейские молельни в России во второй половине XIX – начале XX в. как способ освоения «чужого» пространства // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 239–267. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.13*

В тематике нашего исследования иудейского культового строительства в Российской империи вне черты оседлости уже заложен контекст границы территориальной – черты оседлости еврейского населения, которая начала складываться в конце XVIII в., начиная с первого раздела Речи Посполитой в 1791 г., и просуществовала де-юре до 1917 г., а де-факто до 1915 г. Эту границу можно рассматривать не только как физическую, но и как символическую, разделяющую пространство на «свое» (еврейский мир) и «чужое» (нееврейское, имперское), которое нужно было хотя бы частично «освоить» тем евреям, которые смогли перебраться за черту оседлости, т.е. сделать это пространство «своим» для поддержания своей культуры и идентичности.

В данной статье будет проведен анализ практик и стратегий коммуникаций еврейских общин, проживавших вне черты оседлости, с представителями разных уровней российской имперской власти в сфере соблюдения иудейских обычаев и традиций как способа «освоения» подобного «чужого» пространства. Это прежде всего возможность получения официального разрешения на открытие молелен, строительство синагог и собрания в помещениях на праздники для исполнения религиозных обрядов и совместных молитв.

За последние 30 лет проблемы коммуникации евреев и власти в различных регионах Российской империи рассматривались как бы вскользь и между делом в работах по истории еврейских общин в целом или иудейских культовых сооружений в частности. Однако даже в этих случаях проблема освещалась с точки зрения власти и закона. Иными словами, еврейские общины выступали в качестве субъекта по отношению к русскому обществу и власти.

В последние годы в российской иудаике намечается тенденция уйти от «слезливого нарратива» [Baron 1928] и представить евреев в качестве активных деятелей, умевших добиваться решения правовых проблем. В частности, современный историк О. Ю. Минкина в книге «“Сыны Рахили”: Еврейские депутаты в Российской империи. 1772–1825» рассмотрела реакцию евреев на различные мероприятия со стороны властей и деятельность посредников (депутатов) между евреями и властью в контексте «новой политической истории» [Минкина 2011]. Несмотря на то что изучаемый исследовательницей аспект и хронологический период явно отличаются от выбранного нами, ценным в подходе является попытка рассмотреть политическое поведение евреев, их стремление повлиять на курс властей в отношении евреев. В нашем исследовании еврейские общины и их лидеры будут выступать в качестве активных участников диалога за освоение локусов «чужого» пространства и превращение их в точки «своего», в данном случае в виде религиозных центров, наряду с другими реперами: аптеками, лавками, ателье и прочими местами, где присутствовали евреи.

В работах по истории евреев России исследователи все чаще затрагивают проблемы их взаимоотношений с имперской властью, в том числе и в процессе борьбы за создание своего духовного пространства. Современный американский историк Б. Натанс, исследовавший политику выборочной интеграции в Российской империи, предположил, что ни в какой другой области отношения между общинным правлением и царским правительством не были такими запутанными и столь насыщенными символизмом, как при строительстве первой синагоги Петербурга [Натанс 2007, 181]. Историк И. Кляйнманн подробно рассмотрела взаимоотношения столичных элит и местной власти в деле строительства Хоральных синагог в Москве и Санкт-Петербурге [Кляйнманн 2019]. К сходным выводам пришли и исследователи истории периферийных еврейских общин. Так, М. Сапир в статье, посвященной истории синагоги в Ярославле (1878–1915 гг.), отмечает, что евреи с завидным упорством пытались получить разрешение на открытие в городе синагоги и надоедали органам власти прошениями. Это наглядный пример поиска компромисса в течение нескольких десятков лет, в итоге успешно достигнутого [Сапир 2024, 84–58].

Одним из способов выстраивания диалога между властью и подданными империи по самым разным вопросам, в том числе и духовным, служили прошения. Активный диалог евреев и имперской власти по поводу организации иудейских культовых учреждений начинается во второй половине XIX в. Основным видом документов, демонстрирующих отношения евреев и власти, были опять же прошения или ходатайства.

Прощение – это документ, составленный формально, по шаблону. Правила подачи прошений в Российской империи регламентировались законом. Прощение следовало подавать через представителей местной администрации, хотя и предполагалась конфиденциальность. Нарушение порядка допускалось в исключительных случаях, например подозрения в адрес непосредственного начальства, и тогда от просителя требовалось обосновать это на следствии и в суде. Непосредственное обращение к императору не исключалось, но строго регламентировалось: просить только по частному, семейному делу. Прощение могло содержать жалобу на незаконность каких-либо действий, просьбу о милости, помиловании, отмене вынесенного приговора, о неприменении закона в конкретном случае [Фельдман, Минкина 2017, 25]. Прощения от еврейских общин подавались в виде коллективного документа либо общество избирало для этого специального уполномоченного – «поверенного» еврейской общины. Оно оформлялось при помощи сведущих людей (вероятно, нотариусов или тех, кто знал правила составления такого рода документов) и обязательно сопровождалось подписью уполномоченного или всех членов общины, причастных к вопросу, который в нем поднимался. Прощение включало стандартные пункты: краткая предыстория проблемы, ее описание и главная просьба. Помимо изучения фактологической стороны этих документов ценным для нашего исследования является возможность анализа логики построения текста прошений и последовательности изложения, особенностей саморепрезентации просителей, выявление риторики, целью которой было возможное эмоциональное воздействие на чиновников при решении важной для евреев проблемы.

В фондах архивов Москвы (РГВИА), Санкт-Петербурга (РГИА), Смоленска (ГАСО) и Иерусалима (ЦАИЕН) авторами выявлены коллективные и индивидуальные прошения, составленные от лица лидеров еврейских общин и подписанные наиболее активными

участниками строительного вопроса. Они отражают многоступенчатый процесс решений об открытии/закрытии иудейских культовых сооружений вне черты оседлости в России второй половины XIX – начала XX в. В фокусе нашего внимания будут иудейские культовые учреждения, функционировавшие в Центральной (Воронеж, Москва, Смоленск) и Северо-Западной России (Великий Новгород, Вологда, Новая Ладога, Ораниенбаум, Петергоф, Петрозаводск, Санкт-Петербург, Старая Русса), Поволжье (Волгоград, Казань), на Северном Кавказе (Екатеринодар, Темрюк, Майкоп) и в Области Войска Донского (Таганрог). Следует специально оговорить особенность данного вида российской делопроизводственной документации. Прежде всего, прошения отображали воззрения их составителей/инициаторов сквозь призму ментальных установок имперских бюрократов. Инициаторами ходатайств выступали евреи, поэтому для нас важным является собственно «еврейский» вклад в составление этих прошений и главная мысль, которую они хотели донести до адресата. Вспомогательным источником стала официальная переписка чиновников различных уровней. В ней прослеживаются мотивы принятия положительных или отрицательных для евреев решений, эти мотивы были скрыты для просителей. Большинство документальных материалов, использованных в статье, не опубликованы и впервые вводятся в научный оборот.

В выявленных архивных документах для обозначения иудейских культовых построек встречаются следующие термины: «синагога», «молитвенный дом», «молеельня», «моленная» и «молитвенная школа»<sup>1</sup>. Важно отметить, что такое разделение было важно для имперской власти, но не для еврейской общины, так как в иудейской традиции синагогой можно назвать любое помещение со свитком Торы, принадлежащее общине, насчитывающей не менее 10 совершеннолетних (в еврейском смысле, т.е. с 13 лет) мужчин. На практике под синагогой подразумевалось специальное здание, построенное с разрешения власти и имеющее яркие архитектурные особенности, явно выделяющееся как культовое в городском ландшафте. Молитвенные дома/школы могли быть специальными постройками, использовавшимися только для молитвы и

<sup>1</sup> Подробнее о терминологии см. в работе нашего коллеги по проекту: Падалко 2024.

обучения; также молитвенные собрания могли совершаться в частных домах или квартирах, которые арендовались на постоянной или временной основе либо принадлежали общине (что было реже). К началу XX в. евреи называли временными молитвенными домами собрания на частных квартирах в конкретные даты/праздники, подчеркивая тем самым отличие от молелен, разрешенных на постоянной основе, и тем более от синагоги (чтобы лишний раз не раздражать местных чиновников).

### Законодательный аспект

По закону евреи в Российской империи имели право проводить богослужения и молитвы только в специально для этого предназначенных помещениях. Закон официально разграничивал два типа таких зданий: синагоги и молитвенные школы. Еврейское общество могло претендовать на открытие молитвенной школы, если его численность достигала не менее 30 семей, а право на учреждение синагоги появлялось при численности на каждые 80 семей [СЗРИ 11, 123–124].

Право совершать общественные богослужения и молитвы за чертой оседлости евреи официально получили с изданием Положения 19 января 1868 г., согласно которому учреждение иудейских культовых организаций возможно было с разрешения министра внутренних дел. Положение вносило некоторую путаницу для всех: и для представителей имперской бюрократии, и для еврейских обществ. Фраза «устройство молелен для вновь образующихся еврейских обществ» [ПСЗРИ 43, 39] автоматически прочитывалась чиновниками как необходимость закрыть все существующие до этого закона молельни, открытые без требуемого разрешения. Однако для подтверждения законности молитвенных домов, основанных в первой половине XIX в., необходимы были официальные разрешения местного начальства.

К моменту оформления законодательства о молитвенных домах и синагогах во второй половине XIX в. во многих регионах они уже функционировали. Это было связано с появлением первых общин за чертой оседлости еще в 1820-х–1830-х гг., а также с пребыванием в населенных пунктах воинских полков, в которых служили и

евреи. Для исполнения религиозных обрядов евреи получали официальное разрешение местной власти (в случае с воинскими полками – у военного начальства) на устройство молельни или аренду частных помещений, подходящих для этого. После издания упомянутого закона на местах при очередных проверках легальности проживания там евреев (или по иным поводам, заставлявшим активизироваться местную власть), нередко оказывалось, что документ на разрешение молелен был либо утерян, либо не оформлен должным образом. Однако архивные документы – донесения и отчеты полицмейстеров – подтверждают тот факт, что местная полиция знала об их существовании.

Еврейские общины вступали в коммуникацию с администрацией, как правило, по следующим поводам:

- 1) ветхость здания, служившего много лет для религиозных нужд населения;
- 2) теснота помещения в связи с ростом общины;
- 3) проблемы нотариального оформления частного здания в собственность общины при неопределенности правового статуса последней.

Зачастую строительство или даже аренда зданий для молитвы и содержание раввинов являлись непосильными задачами для бедных еврейских общин. Известны случаи самовольного открытия молитвенных домов, неофициальных собраний в частных домах для совершения богослужения в будни и в праздники.

Местные власти относились к еврейским молитвенным домам настороженно. Попытки собраний с целью молитв и узаконение молелен нередко расценивались властями как «стремление отделиться от русского населения», «корпоративность»; за ними виделась угроза свращения православного населения в иудаизм – в контексте общей тенденции ужесточения политики по отношению к расколу и сектантству. С другой стороны, губернаторам и полиции было выгодно, чтобы та или иная молельня существовала официально, чтобы не опасаться каких-то тайных собраний, за которыми нужен был бы еще больший контроль. Ситуация во многом зависела от локальных особенностей: Москва, Санкт-Петербург, Казань и иные города были поликонфессиональными и это закономерно вызывало более настороженное отношение власти к иноверцам и их организациям.

Уже успевший стать классическим сюжет об истории строительства синагоги в Санкт-Петербурге важен для нас также в качестве иллюстрации стратегий взаимодействия еврейской общины и власти. Участниками диалога выступали еврейские нотабли, купцы и маскилы<sup>2</sup>, а сам процесс длился более 20 лет с конца 1860-х гг. до открытия синагоги в 1893 г. Многочисленные предложения правления неизменно принимались в высшей инстанции, но затем при прохождении утверждения на местах в конечном счете отклонялись [Натанс 2007, 186]. Споры велись как о местоположении будущей синагоги, так и о ее художественном стиле. Предварительно выбранные места не устраивали либо еврейскую общину ввиду дальности от мест проживания основной массы евреев-горожан, либо власть, если речь шла о вариантах на центральных улицах города. По поводу стиля столкнулись Й. Л. Гордон – поэт, приверженец Гаскалы, считавший, что внешний вид здания не так важен, как внутреннее убранство, и архитектор В. П. Стасов, который выступал за проявление «еврейского своеобразия» в архитектуре синагоги.

Важной частью диалога были благодарственные письма от еврейской общины императору по факту строительства или открытия синагоги. Подобная форма взаимодействия так же была частью традиции и практиковалась во многих сферах жизни: праздники, открытие учебных или благотворительных заведений и т.д. Как правило, они имели стандартное содержание с восхвалением общего устройства империи и благодарности. Такое письмо отправил императору в 1908 г. от имени самарской еврейской общины инженер Л. Зелихман по случаю открытия синагоги. В письме он отметил важное значение этого события для общины и страны:

...это послужит новой эрой для полного единения и сплочения всех сынов нашего дорогого Отечества без различия национальности и вероисповедания <...> на благо мирного развития нашей великой родины России<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *Маскил* – приверженец просветительного движения Гаскалы, возникшего в Европе в XVIII в., выступавшего за интеграцию евреев в общество и освоение светской культуры.

<sup>3</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 133. Л. 52.

## Посредники между общиной и властью

Мы уже упоминали акторов постройки синагог в Санкт-Петербурге и Самаре: это лидеры хозяйственного правления, еврейская финансовая элита города, поэт, инженер, – кто еще мог выступать своего рода штадланом<sup>4</sup> в деле устройства иудейских культовых сооружений? Наличие такого посредника между общиной и властью являлось главным и обязательным условием, так как у письменного прошения о строительстве должен был быть автор. Таковыми могли быть выбранные еврейскими общинами уполномоченные для представления их интересов, религиозные лидеры или общественно-активные члены местной общины. Важно отметить, что на своем материале мы можем заключить о развитой агентности<sup>5</sup> у членов еврейских общин вне черты оседлости: от раввинов и финансовой элиты до бывших военных (отставных нижних чинов) и мещан (далее мы будем приводить примеры посредников и анализировать риторику их обращений).

Важными акторами, безусловно, являлись раввины – еврейские общинные лидеры. Они научились выстраивать продуктивный диалог с властью, поскольку были осведомлены обо всех нюансах внутренней общинной жизни и особенностях общения с представителями власти. Так, воронежскую общину перед властью представлял раввин Хаим Фейгин, который много лет прослужил в этой должности и зарекомендовал себя перед местной властью с положительной стороны, имея соответствующие письменные отзывы<sup>6</sup>.

Особым талантом выстраивания диалога с властью обладал московский раввин Шломо Минор (1829–1900). Он имел многолетний опыт в этой должности (в том числе по проблемам в сфере культового строительства – еще в 1859 г. он был избран казенным раввином Минска), который он использовал, в частности, в обоснованиях прошений. Ш. Минор принадлежал к первому поколению еврейской московской интеллигенции, верившей в идеалы просвещения, терпимости, равноправия [Лобовская 2003, 36].

<sup>4</sup> *Штадлан* – представитель еврейской общины, защищавший интересы общины или отдельных ее членов перед властями.

<sup>5</sup> *Агентность* – способность человека к действию, способность выступать в качестве самостоятельного агента и делать осознанный и свободный выбор.

<sup>6</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 83. Л. 3–7.



В 1879 г. в прошении о разрешении на строительство синагоги Ш. Минор подчеркивал, что «благоустроенный храм является самым действенным рычагом к слиянию евреев с господствующим народом»<sup>7</sup>. Он отмечал, что именно дом Божий в состоянии развивать религиозное чувство, которое в свою очередь должно ограждать членов общины от воздействия влияния новейших социальных лжеучений. Таким образом, ходатайства иногда содержали указание на потенциальную пользу для государства иудейских культовых и благотворительных учреждений, что также было одним из приемов в прошениях.

Через десять лет в прошении об открытии дополнительного молитвенного дома в Москве Ш. Минор также нашел существенное обоснование: очередная молельня необходима городу ввиду важности учета еврейского населения, для ведения метрических книг, с чем не справляются уже существующие<sup>8</sup>. «Ограждение от социальных лжеучений» было особенно актуально для правительства в свете все набиравшего обороты революционного движения. Тщательно продуманные фразы в ходатайстве объясняются как воззрениями самого раввина, так и прекрасным пониманием им контекста, в котором находилось тогда общество и государство.

Наряду с религиозными лидерами интересы общины защищали перед властью и другие ее активные члены. Уполномоченными становились члены хозяйственных правлений при синагогах, казначеи, меценаты и активные общественные деятели. Для них характерно более продуманное, грамотное составление прошений, тонкое знание локального контекста, состояния еврейского вопроса в целом в стране, настроений местной администрации. Врач, активный деятель саратовской еврейской общины Арий Шульман, утвержденный раввином Царицына и Саратовской губернии, в 1896 г. довольно настойчиво вел диалог с властью в попытках реализовать право на постоянный молитвенный дом. Он был осведомлен, что во многих других городах за чертой оседлости уже давно открылись молельни, что он и подчеркивал в прошении на имя губернатора<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 69. Л. 43.

<sup>8</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 69. Л. 99–99 об.

<sup>9</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 15. Л. 75.

Ярким примером подобного типа лидеров был также Исаак Рецкий в Темрюке. На протяжении нескольких лет в 1880-х гг. он состоял гласным Темрюкской городской думы и представлял интересы евреев, и именно на его земле было выстроено здание, служившее много лет молитвенным домом для местной еврейской общины. В 1909 г. возникла юридическая коллизия по поводу передачи этого дома по дарственной записи в пользу еврейской общины, И. Рецкий обратился с прошением к самому императору. Он подробно описывал важность этого дома для общины, подчеркивал свой финансовый вклад в поддержании нормального состояния здания. В прошении он сделал акцент на пользе укрепления веры в еврейском населении для страны: «...вера делает человека человеком, порождает духовную силу, так необходимую в каждом государстве»<sup>10</sup>. И. Рецкому удалось получить официальное разрешение на передачу дома общине за подписью императора. При этом И. Рецкий понимал, что его просьба противоречит закону, ведь местная еврейская община не представляла собой юридической единицы.

Настойчиво отстаивал интересы местной еврейской общины врач И. Я. Меерович – общественный и политический деятель Екатеринодара Кубанской области (современного Краснодара). Он занимался благотворительностью, достиг высокого профессионального уровня не только на Кубани, но и на уровне страны. У него были дружеские связи с главными общественными деятелями города и даже представителями администрации. Однако, находясь в тесном контакте с нееврейским окружением, он продолжал поддерживать связь с еврейским сообществом. Это выражалось в участии Мееровича в еврейской политической жизни и защите прав евреев. Утратив духовную потребность в иудаизме, он чувствовал необходимость быть сопричастным культуре и жизни еврейского народа. Когда в 1893 г. распоряжением Кубанского областного правления был закрыт молитвенный дом<sup>11</sup>, он обжаловал это распоряжение в Сенате<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> РГИА. Ф. 1412. Оп. 48. Д. 185. Л. 1.

<sup>11</sup> В итоге молитвенный дом продолжил функционировать и его посещали не только евреи, но и казаки-иудействующие, группа последователей движения субботников на Кубани [Падалко 2022, 137].

<sup>12</sup> РГВИА. Ф. 330. Оп. 42. Д. 1482; РГВИА. Ф. 330. Оп. 49. Д. 1073. Л. 4.

## Демонстрация лояльности и внимание к жизни императорской семьи

Помимо довольно широкого круга просителей важно выделить особенности риторики обращений. Одной из тактик воздействия на власть в деле открытия иудейских культовых сооружений были демонстрация внимания к жизни императорской семьи, восхваление дел правителя и выражение верноподданнических чувств к нему. Иными словами, необходимо было показать верность императору и благодарность ему. Выражение верноподданнических чувств императору как явление было частью истории многих стран. В Российской империи император принимал телеграммы, письма с таким содержанием по случаю как общегосударственных событий, так и событий, связанных с императорской фамилией: вступление в войну/победа в ней, рождение наследника, реакция на реформы и т.д. Так, церемонии открытия синагог открывались молитвами за здоровье императора, некоторые еврейские благотворительные и образовательные организации именовались в честь членов императорской фамилии. Мы обнаружили в прошениях несколько примеров использования этого мотива. Лидеры московской еврейской общины в 1879 г., отмечая, что здания молелен уже не подходят для быстро увеличивающейся еврейской общины города, подчеркивали, что хотели бы основать синагогу и сиротскую школу при ней в честь грядущего в 1880 г. «двадцатипятилетия счастливого и столь многими великими делами прославленного царствования монарха»<sup>13</sup>. В синагоге они смогут достойным образом молиться о благоденствии императора. В Таганроге в 1890 г. еврейская община просила превратить уже существующую молельню из временной в постоянную, подчеркивая, что она основана в честь чудесного избавления Александра III от крушения поезда в 1888 г., и обещая оформить специальную мраморную доску по этому поводу и исполнение ежегодных богослужений в эту дату<sup>14</sup>. Это же событие упоминалось и в прошении представителей ставропольской и царичынской еврейских общин об открытии там молелен<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 69. Л. 32.

<sup>14</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 151. Л. 1.

<sup>15</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 117. Л. 26–27; Ф. 821. Оп. 8. Д. 15. Л. 48.

Рождение дочери Николая II великой княжны Марии Николаевны послужило в 1899 г. поводом для обращения к власти евреев Старой Руссы. Они просили разрешения на строительство синагоги и именования ее в честь великой княжны Марии – «Мариинской»<sup>16</sup>. Сарапульские еврейские общинные лидеры, ходатайствуя об открытии молельни в 1896 г., выражали восторг по случаю коронации императора Николая II и Александры Федоровны, одновременно прося и о позволении назвать специально изготовленный к этому событию свиток Торы «Николаевским»<sup>17</sup>.

Элемент приурочивания строительства синагог к значимым событиям в императорской семье обычно прописывался уже в конце ходатайства, как добавочный к основным мотивам, но в некоторых случаях он был главным. Так, краткая телеграмма лидеров бакинского еврейского ремесленного общества в 1908 г. на имя министра внутренних дел состояла из выражения соболезнования по случаю трагедии – смерти великого князя Алексея Александровича и просьбы с разрешением основать молитвенный дом в память о нем<sup>18</sup>.

Представители самых разных еврейских общин внутренних губерний России (т.е. вне черты оседлости) отмечали в прошениях, что они истинные граждане своего отечества, преданные ему, а исполнение религиозных обрядов – их законное право наряду с другими подданными страны<sup>19</sup>. Исповедование иудейской веры позволит им молиться за благополучие империи. Мотив «отечества», «родины» проходит в прошениях далеко не всегда и, возможно, использовался не только как принятая формальность, но и для усиления воздействия на адресата. Смоленская община отмечала, что открытие молельни укрепит веру в юношестве и позволит воспитывать его «в страхе Божьем и уважении к ЦАРЮ»<sup>20</sup> и отечеству»<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 58. Л. 56.

<sup>17</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 136. Л. 38.

<sup>18</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 118. Л. 49.

<sup>19</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 133. Л. 20, Там же. Д. 97. Л. 131.

<sup>20</sup> Так в документе.

<sup>21</sup> ГАСО. Ф. 1. Оп. 7 (1902 г.). Д. 576. Л. 4 об.

## Эмоциональное воздействие и апелляция к справедливости

В повторных прошениях, поданных после безрезультатных просьб или в случае отрицательных ответов от властей, авторы часто уходили в некоторые философские рассуждения о вере – вероятно, чтобы эмоционально воздействовать на адресата. Этот прием в своих прошениях использовали менее статусные члены общины: мещане и отставные военные нижних чинов. Так, вологодский мещанин И. Вайнберг в 1894 г. после закрытия молельни несколько раз обращался в губернское правление от имени местной еврейской общины. В прошении на имя министра внутренних дел он отмечал:

...лишившись молельни <...> мы стали как бы стадо бессмысленных животных, но ведь мы люди, люди, как и все верующие Бога, положение наше по истине тяжкое <...> Мы теперь не можем совершать обряды над рожденными, ни на наречение имени, ни хоронить умершего...<sup>22</sup>

Группа отставных военных евреев Воронежа, пытаясь восстановить право на функционирование молитвенного дома, отмечала:

Мы отслужили 20 и более лет, и на старости лет более 5 месяцев уже, как овцы, не имеем прибежища принести общую молитву Богу, и все наше приобретенное на службе для моленной должно валяться в сарае<sup>23</sup>.

Похожая тактика прослеживается и в документах от евреев Санкт-Петербургской губернии – отставных рядовых. Они отмечали, что пока служили в армии, им предоставляли для молитвы отдельное помещение. Прося разрешение на открытие молитвенного дома на Большой Охте в 1880 г. у Санкт-Петербургского временного генерал-губернатора М. Т. Лорис-Меликова, уполномоченный отставных нижних чинов Н. Гребля подчеркивал:

Приучившись таким образом с детства к посещению дома Божия, мы в настоящее время сделавшись стариками

<sup>22</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 155. Л. 12.

<sup>23</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 83. Л. 11.

чувствуем еще более потребность в общественном Богослужении, к тому же у нас есть взрослые дети, на которых отсутствие дома Божия вредно влияет<sup>24</sup>.

Аналогично составлено и прошение отставных посада Колпино Санкт-Петербургской губернии:

...мы все в самых преклонных летах чувствуем сильную скорбь, что лишены возможности в определенном месте помолиться Богу и принести молитву за здоровье Императора<sup>25</sup>.

Общим для приведенных выше сюжетов является не только эмоциональное воздействие и рассуждение о важности веры и большой ее роли в жизни религиозного человека, но и акцент на том, что в прошлом молитвенные дома функционировали беспрепятственно. По логике прошений, пока еврей-военные служили Родине – и молитвенные дома разрешались. После выхода в отставку – и молитвенные дома закрылись. Вероятно, таким образом у адресата пытаются вызвать чувство вины и указать на некоторую несправедливость в отношении граждан. В ходатайствах еврейских общин Царицына подчеркивалось: «отслужили Царю и Отечеству много лет»<sup>26</sup>; «провели безропотно и с любовью молодые свои годы на пользу Престолу и Отечеству дорогой нам России»<sup>27</sup>; «беспорочно в славных полках русской армии отслужившие»<sup>28</sup>; «лишившись в старости возможности соблюдения традиций»<sup>29</sup> и т.д. И далее подробно объяснялось, почему община нуждается в молитвенном доме, раскрывая особенности религии и цитируя предписания из Талмуда<sup>30</sup>.

Во многих случаях лидерам еврейских общин приходилось проявлять настойчивость в диалоге с представителями власти. Это было связано как с бюрократическими особенностями страны, так и с региональными нюансами и настроениями местной власти. Если в целом губернаторам было важно, чтобы основания для открытия мо-

<sup>24</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 97. Л. 7.

<sup>25</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 97. Л. 117.

<sup>26</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 15. Л. 32.

<sup>27</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 15. Л. 32.

<sup>28</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 15. Л. 53.

<sup>29</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 83. Л. 12.

<sup>30</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 15. Л. 33 об.

лелен соответствовали законам, то, например, казанские губернаторы нередко не приветствовали появление иудейских культовых учреждений как таковых. Так, казанский губернатор П. А. Полторацкий в 1897 г. выступал против постоянной молельни в городе, подчеркивая, что это является «стремлением к большей национальной обособленности евреев от местного русского населения»<sup>31</sup>.

Позднее губернатор М. В. Стрижевский, рассуждая о месте строительства синагоги, отмечал, что оно не может находиться в центре и в густонаселенной части города. Более того, на протяжении нескольких лет шли споры о планировке и фасаде здания. Во многих случаях свою настойчивость проявил активный член общества купец Н. Циммерлин. Ему пришлось неоднократно обращаться и к местной администрации, и к директору Департамента духовных дел иностранных исповеданий при Министерстве внутренних дел (далее – ДДДИИ). Благодаря активной переписке Циммерлина с властью в 1897 г. было получено разрешение на организацию постоянной молельни в Казани; в 1911–1912 гг. он продолжал защищать интересы общины в области права соблюдения религиозных традиций<sup>32</sup>. Возможно, именно благодаря настойчивости община добилась положительного исхода дела.

Настойчивость проявлялась и в частоте обращения к представителям власти, и в охвате обращений разными административными инстанциями. В декабре 1873 г. Л. Шлезберг от имени шлиссельбургской еврейской общины ходатайствовал перед губернатором о разрешении на открытие молельни в одном из домов города, который предполагалось арендовать. Однако дело затянулось и в марте 1874 г. община так и не дождалась ответа. Тогда Шлезберг обратился непосредственно к директору ДДДИИ Э. К. Сиверсу, подчеркивая, что близится важный для иудейской общины праздник Песах. Положительный ответ был дан министром внутренних дел А. Е. Тимашевым уже через 9 дней<sup>33</sup>.

Твердо отстаивать свои позиции и писать многочисленные прошения пришлось представителям смоленской еврейской общины в 1902–1907 гг. Молельня в Смоленске официально была разрешена в доме Тарабаева. Однако меньше чем через год власть попросила пе-

<sup>31</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 116. Л. 34.

<sup>32</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 116. Л. 14, 17, 31, 74.

<sup>33</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 103. Л. 7, 9.

ренести молельню ввиду близости к этому дому часовни, в которой находилась особо чтимая Смоленская икона Божией Матери. В прошении община пыталась отстоять свое право остаться в прежнем доме, подчеркивая, что в него вложено немало средств и усилий. Примечательно, что община указывала и на то, что в действительности чтимой иконы уже нет в часовне, она находится в другом месте, о чем всем известно. И всё же, вероятно, понимая серьезность предъявленных властью претензий и осознавая безнадежность своего ходатайства, хозяйственное правление молельни выразило согласие с требованиями чиновников, однако, прося при этом о возможности остаться в доме Тарабаева до праздников и о праве выбора нового здания. Начался долгий процесс поиска и утверждения нового места, а также переписка по этому вопросу со смоленским губернатором<sup>34</sup>.

Нам удалось выявить и несколько случаев обращения еврейских общин в Сенат по поводу функционирования иудейских культовых учреждений. Это обращение И. Я. Мееровича – о ситуации с молельней в Екатеринодаре в 1893, 1898 гг.<sup>35</sup>, обращение уполномоченного сестрорецких евреев И. Лурье 1892 г.<sup>36</sup>, а также майкопских обывателей М. Литвяка и И. Карпина по поводу закрытия майкопского молитвенного дома в 1893 г.<sup>37</sup>. Все просители пытались обжаловать распоряжения местной власти (губернских правлений, губернаторов) о закрытии молелен.

### **Внутриобщинные конфликты и новые молитвенные дома**

После ряда законов, открывших в 1860-х – 1870-х гг. «внутренние» губернии империи для некоторых категорий еврейского населения, его численность во многих регионах резко возросла. Право постоянного пребывания вне черты оседлости получили купцы I и II гильдий, выпускники вузов, лица со степенью доктора или магистра, мастеровые и ремесленники, отставные рекруты, дантисты,

<sup>34</sup> ГАСО. Ф. 1. Оп. 7 (1902 г.). Д. 576.

<sup>35</sup> РГВИА. Ф. 330. Оп. 42. Д. 1482.

<sup>36</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 97. Л. 25–27.

<sup>37</sup> ЦАИЕН. RU. 1272.



фельдшеры и повивальные бабки. Нужда в новых молитвенных домах появилась не только там, где в первой половине XIX в. еврейское население отсутствовало или было малочисленным, но и в населенных пунктах, где уже существовали общины и молельни. Вновь прибывавшие из черты оседлости евреи несли свои прежние воззрения и идеологические установки. В связи с этим внутри общин усиливаются разногласия. Эти противоречия были связаны с различием взглядов членов общины на процессы интеграции и религию: разделение евреев на хасидов<sup>38</sup> и их противников миснагдим<sup>39</sup>, на последователей Гаскалы и ее противников – приверженцев обычаев и веры отцов и, закономерно, традиционного стиля богослужений. В связи с этим у некоторых групп внутри общин возникает необходимость ходатайствовать перед властью об отдельных молитвенных домах. Это, в частности, случилось в московской еврейской общине. Раввин Ш. Минор разъяснял властям, что «евреи староверы никак не будут молиться в молитвенном доме с хоральным пением и разные хасиды не могут молиться по ритуалу миснагдимов»<sup>40</sup>. Подобная ситуация характерна для еврейских общин крупных городов, в том числе и столицы.

Еще одним основанием разногласий внутри общин служили противоречия старожилов и вновь приехавших. Зачастую это совпадало с принадлежностью к разным социальным слоям. Учитывая, что большинство первых молелен за чертой были организованы евреями, служившими в батальонах, волна ремесленников и купцов, прибывшая в результате политики выборочной интеграции, столкнулась с разногласиями и в стиле жизни, и, вероятно, в богослужебных практиках. Это способствовало тому, что в диалог с представителями власти вступали отдельные группы еврейской общины, например, от имени ремесленников или отставных нижних чинов.

Далеко не всегда представители общин открыто говорили об истинных внутренних разногласиях. Поводом для ходатайства об от-

<sup>38</sup> *Хасидизм* – религиозно-мистическое движение в иудаизме, возникшее в XVIII в., с особой обрядностью и традициями, связанными с акцентом на необходимость приближения к Богу через танцы, песни, пылкие молитвы и взаимоотношениями цадика-лидера и членов общины.

<sup>39</sup> *Миснагдим* – использовавшийся хасидами термин относительно своих идейных противников – литваков во время религиозной борьбы в иудаизме в XVIII в.

<sup>40</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 69. Л. 100.

крытии новой, отдельной от другой группы, молельни могли называть тесноту помещения. Так произошло в кронштадтской еврейской общине в 1883 г. Группа ремесленников в прошении отмечала, что помещение не вмещает многочисленное еврейское население. В действительности оказалось, что ремесленники не хотели проводить богослужение совместно с отставными военными нижних чинов<sup>41</sup>. Похожие ситуации с расслоением еврейского общества сложились в Воронеже<sup>42</sup>, Новой Ладогe<sup>43</sup>, Новгороде<sup>44</sup> и Петрозаводске<sup>45</sup>.

Особый интерес вызывает прошение псковских евреев 1871 г. о разрешении открыть еще один молитвенный дом помимо уже существующего. Поводом была указана теснота помещения старого дома; кроме того, в документе подчеркнуто, что в городе свирепствует эпидемия холеры. В процессе изучения ситуации администрацией выяснилось, что эпидемии холеры вовсе нет, а внутри общины произошел некий идеологический раскол. Часть общины не устроили результаты выборов раввина и членов духовного правления, поэтому они решили отделиться<sup>46</sup>. В Петергофе из-за путаницы с документами одновременно существовали несколько молитвенных домов. Поскольку это напрямую затрагивало финансовую сферу, то возникло соперничество между несколькими группами петергофской еврейской общины. Представители каждого молитвенного дома писали прошения в разные инстанции власти, в том числе в Дворцовое управление, пытаясь доказать легальность именно их молельни<sup>47</sup>.

### Временные молельни

Малочисленные еврейские общины или общины, которые не добились официального разрешения на открытие постоянных молелен, в каждом новом случае вынуждены были ходатайствовать о

<sup>41</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 97. Л. 50.

<sup>42</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 83. Л. 11.

<sup>43</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 97. Л. 10.

<sup>44</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 58.

<sup>45</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 56. Л. 1.

<sup>46</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 76.

<sup>47</sup> РГИА. Ф. 490. Оп. 4. Д. 1642. Л. 6, 14.

разрешении собираться для богослужений на определенный срок. Особо острая необходимость в молитвенных домах, конечно, возникала в период приближения наиболее важных иудейских праздников. Значительное количество прошений чиновникам поступало в периоды, предшествующие Песаху и осенним праздникам – Рош а-Шана и др. Кроме того, необходимость возникала и в случае необходимости поминовений в семье. Общинные лидеры заботились об этом заблаговременно и отправляли прошения примерно за месяц или три недели до необходимого момента. Этого времени, как правило, хватало на получение официального разрешения. Открытие молелен допускалось властью строго на просимое время.

Местами, выполнявшими функцию иудейских молелен, на практике могли служить различные помещения, покупаемые или арендуемые специально для этого. Это могли быть квартира, частный дом или его часть (Бузулук, Самара, Вятка, д. Исаковка Петербургской губернии и другие)<sup>48</sup>, кухмистерская и даже слесарня, для солдат – казарма (Ораниенбаум, Петрозаводск)<sup>49</sup>. Арендодателями выступали как единоверцы, так и местное христианское население.

Как правило, власть разрешала открытие временных молитвенных домов, поскольку их существование более приветствовалось, чем собрания «тайными кучками»<sup>50</sup>, и таким образом можно было держать общины под контролем. Представители власти удовлетворяли ходатайства, удостоверившись в соответствии заявленному в прошении численности местного еврейского населения реальному положению дел, отсутствию рядом другой молельни и соблюдении «внешних» правил: дальности расположения молельни от христианских церквей. Поводом для закрытия часто служили формальности – отсутствие верно оформленного документа-разрешения на открытие или превышение количества людей в молитвенном доме во время богослужений.

К началу XX в. ситуация с открытием синагог и молитвенных домов во многих городах меняется. Внутри больших еврейских общин намечается некоторый раскол уже в связи с большим количеством временных молелен из-за финансовых проблем. Раввин

<sup>48</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 133. Л. 13; Д. 136. Л. 5; Д. 81. Л. 1 об.

<sup>49</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 97. Л. 162; Д. 56. Л. 1.

<sup>50</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 100. Л. 2.

Санкт-Петербурга М. Айзенштадт в прошении на имя градоначальника объяснял, что устройство частными лицами временных молелен наносит материальный ущерб уже существующим молельням и просит власть быть более внимательным к разрешениям на открытие новых молитвенных домов. Он рекомендовал давать разрешения на прошения от районных хозяйственных правлений молелен, а не от частных лиц<sup>51</sup>.

Уже в начале XX в., приобретая довольно большой опыт взаимодействия с властью, еврейские общины понимали, как лучше составлять прошения и выстраивать стратегию диалога с ее представителями для достижения желаемого результата. На практике получение разрешения на временные молельни нередко было лишь формальностью для легализации давно существующей практики. В этом смысле примечательна история одной из временных молелен в Санкт-Петербурге. На протяжении многих лет в квартире мещанина Э. Агулянского существовала молельня, которая открывалась каждый раз с разрешения губернатора. В 1909 г. в качестве основного мотива для ее открытия Агулянский указал необходимость совершения ежедневных молитв для самых близких людей и родственников по случаю смерти его жены. Из ДДДИИ пришел положительный ответ с условием, что в квартире не будет собираться много людей. В том же месяце в газете «Биржевые ведомости» было размещено объявление от имени Агулянского с приглашением всех желающих записаться на молитвы в его молельню по случаю предстоящих праздников в течение года<sup>52</sup>. Вероятно, ежегодные разрешения власти, без отказов, привели к некоторой уверенности общин и «расслабленному» состоянию. Об этом же свидетельствует и случай с еще одной временной молельней, существовавшей в квартире мещанина Д. Абрамовича. Он не дождался очередного официального разрешения богослужений к праздничным дням и собрал всех желающих молиться. Численность желающих составила 40 человек вместо заявленных в прошении 20. Нам неизвестно, чем закончились эти истории, однако личности Абрамовича и Агулянского и места собрания евреев для молитв явно взял под свой контроль Д. Харузин – директор ДДДИИ<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 180. Л. 85.

<sup>52</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 180. Л. 5, 28.

<sup>53</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 180. Л. 64.

## Заключение

Острая необходимость в соблюдении иудейских традиций привела еврейское население к диалогу не только с властью, но и с окружающим населением. Борьба за собственное религиозное пространство вынуждала легализоваться в физическом и юридическом пространствах империи. Прошения евреев, с одной стороны, являлись обыкновенной частью бюрократического процесса, формальностью, с другой – содержали все больше описаний евреями своей культуры и доказательств нужды в религиозных практиках. Еврейские общины и их лидеры постепенно «отвоевывали» локусы своего пространства в империи, четко определяя себя и свою группу, а также места, жизненно важные для них и их идентичности. Для этого использовались всевозможные стратегии выстраивания диалога: настойчивость, поиск компромисса, эмоциональное воздействие, выражение верноподданнических чувств императору и России. Поиск подходящих помещений приводил лидеров еврейских общин к взаимодействию с местным населением, продававшим или сдававшим в аренду свои постройки.

Кроме того, на имеющемся материале мы можем говорить о развитой агентности у членов еврейских общин вне черты оседлости: интересы общины в деле культового строительства отстаивали как раввины, известные купцы, банкиры и врачи, так и отставные нижние воинские чины, мещане, ремесленники, т.е. все категории евреев, которые имели право жить вне черты оседлости в Российской империи.

## Литература и источники

- ГАСО – Государственный архив Смоленской области  
ГАСО. Ф. 1 (Канцелярия Смоленского губернатора). Оп. 7. Д. 576. О постройке молельни для евреев. 1902–1907 гг.
- Кляйнманн 2019 – *Кляйнманн И.* Новые места – новые люди. Еврейская жизнь в Санкт-Петербурге и Москве в XIX в. М.: Книжники, 2019. 488 с.
- Лобовская 2003 – *Лобовская М. А.* Путеводитель по еврейской Москве // Москва еврейская / ред.-сост. К. Ю. Бурмистров. М.: Дом еврейской книги, 2003. С. 7–114.

- Минкина 2011 – *Минкина О. В.* «Сыны Рахили»: Еврейские депутаты в Российской империи. 1772–1825. М.: Новое лит. обозрение, 2011. 344 с. (Historia Rossica).
- Натанс 2007 – *Натанс Б.* За чертой: Евреи встречаются с позднимперской Россией / авториз. пер. с англ. и науч. ред. А. Е. Локшина. М.: РОССПЭН, 2007. 464 с.
- Падалко 2022 – *Падалко С. С.* Иудействующие Кубанской области: история и этнография маргинальной группы // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2022: Профессионалы и маргиналы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 129–145. DOI: 10.31168/2658-3356.2022.7
- Падалко 2024 – *Падалко С. С.* Иудейское культовое строительство в Российской империи: проблемы терминологии // Славяноведение. 2024. № 6. С. 61–74.
- ПСЗРИ 43 – Полный свод законов Российской империи. Собрание Второе. Т. 43 (1868). СПб.: В тип. II отделения собств. ЕИВ канцелярии, 1873. 406 с.
- РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив (Москва).
- РГВИА. Ф. 330. Главное управление казачьих войск.
- РГВИА. Ф. 330. Оп. 42. Д. 1482. По прошению екатеринодарских евреев об открытии молитвенного дома в Екатеринодаре. 1898–1901 гг.
- РГВИА. Ф. 330. Оп. 49. Д. 1073. О разрешении пятигорскому еврейскому обществу открыть при синагоге хозяйственное правление. 1905–1907 гг.
- РГИА – Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург).
- РГИА. Ф. 490. (Петергофское Дворцовое Управление). Оп. 4. Д. 1642. О разрешении министром императорского двора вдове Р. Финтеклюз совершения еврейских общественных молитв в ее доме, находящемся в Петергофе. 1906–1907 гг.
- РГИА. Ф. 821. Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 15. Дело о разрешении и запрещении открытия молитвенных домов и учреждения правлений при них, расширения круга лиц, имеющих право участия в выборах названных правлений и по вопросу о выборе и утверждении раввинов в Саратовской губернии. 1860–1909 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 56. Дело о разрешении и запрещении открытия молитвенных домов и учреждения правлений при них, расширения круга лиц, имеющих право участия в выборах названных правлений и

- по вопросу о выборе и утверждении раввинов в Олонецкой губернии. 1869–1902 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 58. Дело о разрешении и запрещении открытия молитвенных домов и учреждения правлений при них, расширения круга лиц, имеющих право участия в выборах названных правлений и по вопросу о выборе и утверждении раввинов в Новгородской губернии. 1870–1910 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 69. Переписка с Управлением московского генерал-губернатора, Министерством народного просвещения и другими учреждениями по вопросу об открытии и постройке синагоги в Москве и еврейских молитвенных домов в городах Московской губернии; об утверждении правил для правления при синагоге, запрещении сбора пожертвований среди еврейского населения для благотворительных целей, организации преподавания еврейского Закона Божьего и др. 1871–1893 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 76. Дело об отклонении ходатайства Псковского еврейского ремесленного общества о разрешении открыть в городе Пскове на время предстоящих еврейских праздников вторую молельню, со сведениями о разногласиях среди еврейского населения города Пскова. 1871 г.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 81. Дело по вопросу об открытии еврейской молельни в дер. Исаковке Петербургского уезда (район Большой Охты). 1872 г.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 83. Дело о разрешении и запрещении открытия молитвенных домов и учреждения правлений при них, расширения круга лиц, имеющих право участия в выборах названных правлений и по вопросу о выборе и утверждении раввинов в Воронежской губернии. 1872–1907 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 97. О разрешении и запрещении открытия молитвенных домов и учреждения правлений при них, расширения круга лиц, имеющих право участия в выборах названных правлений и по вопросу о выборе и утверждении раввинов в Петербургской губернии (кроме Петербурга). Ч. 1. 1873–1906 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 100. Дело об отклонении ходатайства евреев г. Опочка Псковской губернии о разрешении им открыть молельню. 1873–1874 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 103. О разрешении открытия еврейской молельни в Шлиссельбурге Петербургской губернии с запрещением именовать ее синагогой или молитвенной школой. 1873–1874 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 116. О разрешении и запрещении открытия молитвенных домов и учреждения правлений при них, расширения круга

- лиц, имеющих право участия в выборах названных правлений и по вопросу о выборе и утверждении раввинов в Казанской губернии. 1875–1912 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 117. О разрешении и запрещении открытия молитвенных домов и учреждения правлений при них, расширения круга лиц, имеющих право участия в выборах названных правлений и по вопросу о выборе и утверждении раввинов на Кавказе и в Закавказье. 1875–1900 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 118. О разрешении и запрещении открытия молитвенных домов и учреждения правлений при них, расширения круга лиц, имеющих право участия в выборах названных правлений и по вопросу о выборе и утверждении раввинов на Кавказе и в Закавказье. 1900–1910 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 133. О разрешении и запрещении открытия молитвенных домов и учреждения правлений при них, расширения круга лиц, имеющих право участия в выборах названных правлений и по вопросу о выборе и утверждении раввинов в Самарской губернии. 1884–1909 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 136. О разрешении и запрещении открытия молитвенных домов и учреждения правлений при них, расширение круга лиц, имеющих право участия в выборах названных правлений и по вопросу о выборе и утверждении раввинов в Вятской губернии. 1885–1908 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 151. О разрешении и запрещении открытия молитвенных домов и учреждения правлений при них, расширения круга лиц, имеющих право участия в выборах названных правлений и по вопросу о выборе и утверждении раввинов в Области Войска Донского. 1888–1905 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 155. О разрешении и запрещении открытия молитвенных домов и учреждения правлений при них, расширения круга лиц, имеющих право участия в выборах названных правлений и по вопросу о выборе и утверждении раввинов в Вологодской губернии. 1890–1899 гг.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 180. О рассмотрении ходатайств евреев, проживающих вне черты еврейской оседлости, о разрешении открывать временные молельни и устраивать богомолья по случаю еврейских праздников. 1909–1910 гг.
- РГИА. Ф. 1412. (Канцелярия Е.И.В. по принятию прошений на «высочайшее» имя приносимых). Оп. 48. Д. 185. Рецкого Исаака Моисеевича, купца 2 гильдии, о разрешении передать принадлежащий просителю дом в Темрюке с землей в собственность еврейской общины.



- Сапир 2024 – *Сапир М. С.* Еврейская община Ярославской губернии XIX – начала XX века: исторические очерки. Ярославль: ИП Дерунов М. И., 2024. 112 с.
- СЗРИ 11 – Свод законов Российской империи. Т. XI. Ч. 1. Уставы духовных дел иностранных исповеданий. СПб.: б.и., 1896.
- Фельдман, Минкина 2017 – *Фельдман Д. З., Минкина О. Ю.* Прощения евреев российским властям конца XVIII – начала XIX в.: по итогам выявления в государственных архивохранилищах // Отечественные архивы. 2017. № 5. С. 24–32.
- ЦАИЕН – Центральный архив истории еврейского народа (Иерусалим). Фонд RU (Копии документов из архивов СНГ). Д. 1272. По жалобе доверенных евреев, приписанных к обществу мещан Майкопа, отставного рядового Меера Литвяка и 2 гильдии купца Исаака Карпина, на постановление Кубанского областного правления о закрытии в Майкопе еврейского молитвенного дома. 1893 г.
- Baron 1928 – *Baron S. W.* Ghetto and Emancipation; shall we revise the traditional view? // *The Menorah Journal*. 1928. № 14 (6, June). P. 515–526.

## **Jewish Prayer Houses in Russia in the Second Half of the 19<sup>th</sup> and Early 20<sup>th</sup> Centuries as a Way to Explore “Alien” Space**

### **Ekaterina Norkina**

Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia  
St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia  
PhD, Assistant Professor, project executor

ORCID 0000-0001-9914-102X

Department for implementation of extra-budgetary projects, Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences  
Leninsky Avenue, 32A  
Moscow, 119334, Russia  
Department of Jewish Culture, St. Petersburg State University  
Mendeleevskaya line, 5  
St. Petersburg, 199034, Russia  
Tel.: +7(911)907-63-48  
E-mail: norichmail@yandex.ru

### **Anna Yudkina**

Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia  
Autonomous non-profit organization for academic research and humanitarian purposes center «Sefer», Moscow, Russia  
Educational programs manager, project executor

ORCID: 0009-0008-4300-6660

Department for implementation of extra-budgetary projects, Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences

Leninsky Avenue, 32A

Moscow, 119334, Russia

ANO Sefer Center

Avangardnaya str., 15

Moscow, 125493, Russia

Tel.: +7 (915) 084-49-20

E-mail: anyudkina@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.13

The research was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation, project № 23-28-01010 'Jewish Religious Building in the Russian Empire Beyond the Pale of Settlement (publication of an album-catalogue with critical commentary)', <https://rscf.ru/project/23-28-01010/>.

**Abstract.** Contemporary research often examines Jewish places of worship through the lenses of local history, the legal status of Jews, and the 'Jewish question' in various countries. This paper aims to explore Jewish prayer houses as a means of understanding 'alien' imperial space. Based on extensive materials, including correspondence between Jewish community leaders/rabbis and representatives of the Russian bureaucracy, we will attempt to reconstruct the diverse options for organizing prayer houses in the Russian Empire beyond the Pale of Settlement. Jewish community leaders had to navigate different aspects of imperial space when selecting sites for prayer houses. They actively engaged with officials to advocate for Jewish religion and culture, seeking permission to establish these spaces. Additionally, they negotiated with landlords and legal entities while contending with the scrutiny of officials who adhered strictly to the 'letter of the law' regarding non-Orthodox religious organizations. Our focus will be on temporary prayer houses in provincial cities beyond the Pale of Settlement (including North-West and Central Russia, the North Caucasus, and Don Host Oblast) as well as in major capitals. We are particularly interested in lesser-known cases from small settlements (e.g., Novaya Ladoga, Sestroretsk, Luga), as these reveal unexpected dynamics between Jewish and non-Jewish communities. Moreover, temporary prayer houses faced a precarious existence compared to synagogues; they were frequently closed and required special permissions from authorities to operate. Consequently, Jewish local leaders were compelled to create new spaces for worship. Our research draws on documentary materials from regional and federal archives in Russia and abroad.

**Keywords:** *Jews in Russia, religious architecture, synagogue, Judaism, material heritage, cultural heritage, Russian imperial legislation*

**Reference for citation:** Norkina, E. S., and A. B. Yudkina, 2024, *Evreiskie molel'ni v Rossii vo vtoroi polovine 19 – nachale 20 v. kak sposob osvoeniia "chuzhogo" prostranstva* [Jewish Prayer Houses in Russia in the Second Half of the 19<sup>th</sup> and Early 20<sup>th</sup> Centuries as a Way to Explore "Alien" Space]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 239–267. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.13

## References

- Baron, S. W., 1928, Ghetto and Emancipation; shall we revise the traditional view? *The Menorah Journal*, 14 (6, June), 515–526.
- Feldman, D., and O. Minkina, 2017, Prosheniia evreev rossijskim vlastjam konca 18 – nachala 19 v.: po itogam vyjavleniia v gosudarstvennykh arhivohranilishchah [Petitions of Jews to the Russian authorities of the late 18<sup>th</sup> – early 19<sup>th</sup> centuries: based on the results of identification in state archives]. *Otechestvennye arhivy*, 5, 24–32.
- Kleinmann, Y., 2019, *Novyye mesta – Novyye liudi. Jevreiskaia zhizn' v Sankt-Peterburg i Moskve v 19 v.* [New places – new people. Jewish life in St. Petersburg and Moscow in the 19<sup>th</sup> Century]. Moscow, Knizhniki, 488.
- Lobovskaia, M., 2003, Putevoditel' po evreiskoi Moskve [Guide to Jewish Moscow]. *Moskva evreiskaia* [Jewish Moscow], ed. K. Yu. Burmistrov, 4–114. Moscow, Dom evreiskoy knigi, 498.
- Minkina, O., 2011, "Syny Rakhili": *Evreiskie deputaty v Rossiiskoi imperii. 1772–1825* [Sons of Rachel: Jewish Deputies in the Russian Empire, 1772–1825]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 344. (Historia Rossica).
- Nathans, B., 2002, *Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia*. Berkeley: University of California press, 424.
- Padalko, S., 2022, Iudeistvuiuushchie Kubanskoii oblasti: istoriia i etnografiia marginal'noi gruppy [Judaizers of the Kuban Region: the History and Ethnography of a Liminal Group]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 129–145. DOI: 10.31168/2658-3356.2022.7
- Padalko, S., 2024, Iudeiskoe kul'tovoe stroitel'stvo v Rossiiskoi imperii: problemy terminologii [Jewish Religious Building in the Russian Empire: problems of terminology]. *Slavianovedenie*, 6, 61–64.
- Sapir, M., 2024, *Evreiskaia obshchina Iaroslavskoi gubernii 19 – nachala 20 veka: istoricheskie ocherki* [Jewish Community of the Yaroslavl Province in the 19<sup>th</sup> and Early 20<sup>th</sup> Centuries: historical essays]. Yaroslavl, IP Derunov M. I., 112.

УДК 316.723+82-1

## Современная израильская контркультура евреев-мизрахим: *Ars poetica*

### **Юлия Александровна Маккавеева**

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики», Москва, Россия  
Магистрант

ORCID: 0009-0007-7173-0333

Высшая школа экономики, факультет гуманитарных наук,  
Институт классического Востока и Античности  
ул. Старая Басманная, д. 21/4  
105066, Москва, Россия  
Тел.: +7(495)772-95-90, доб. 15068  
E-mail: x010203@yandex.ru

### **Юлия Дмитриевна Будман**

Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, Москва, Россия  
Кандидат филологических наук, доцент

ORCID: 0000-0002-9015-530X

Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина,  
кафедра филологии и лингвокультурологии  
ул. Садовническая, д. 33, стр. 1  
115035, Москва, Россия  
Тел.: +7(495)811-01-01, доб. 1190  
E-mail: budman-yud@rguk.ru

Авторы выражают благодарность И. В. Юзевовичу, доценту кафедры филологии и лингвокультурологии РГУ им. А. Н. Косыгина, за плодотворную дискуссию по вопросам культурологической терминологии.

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.14

**Аннотация.** Понятие контркультуры применяется в социологии и культурологии с 1960-х гг. За прошедшие десятилетия смысловое наполнение данного термина менялось и уточнялось: если во второй половине XX в. контркультура рассматривалась как система взглядов и ценностей,

непрерывно находящаяся в конфликте с доминирующей культурой общества, то сегодня в науке существует понимание, что это зонтичный термин. Контркультуры могут объединять людей разного происхождения и социального статуса, с разнообразной этнокультурной идентичностью. В настоящее время контркультура описывается в первую очередь как социальный механизм, позволяющий личности выразить свою приверженность некоему общему делу. Однако, несмотря на это, мы считаем неверным полностью отказываться от бинарной оппозиции «контр-/доминирующая культура», поскольку первая находится в постоянном диалоге с последней. В настоящей статье мы рассмотрим протестную поэзию евреев-мизрахим как элемент современной израильской контркультуры. Протест и интертекстуальность в их творчестве изучается уже около двадцати лет, такими учеными, как Р. Цофар, Х. Хевер, Й. Оппенгеймер. Однако предыдущие исследования не определяли это явление как контркультуру. Помимо этого, сегодня существует только две научные работы авторства Х. Кронфельд и Э. Шели-Ньюмен, посвященные биографиям и произведениям представителей младшего поколения поэтов-мизрахим. Таким образом, их творчество остается сравнительно малоизученным как в Израиле, так и за рубежом, хотя представляет значительный интерес для социологов, культурологов и филологов. В данной статье представлен анализ стихотворений Р. Хасана и А. Кейссар как интертекста, диалогического взаимодействия с классической еврейской и израильской культурой. Теоретической основой исследования послужили труды Дж. Милтона Йингера, Т. Розака, Э. Беннетта и Ю. Кристевой.

**Ключевые слова:** *контркультура, поэзия, еврейские субэтноты, евреи-мизрахим, Ars poetica*

**Ссылка для цитирования:** *Маккавеева Ю. А., Будман Ю. Д. Современная израильская контркультура евреев-мизрахим: Ars poetica // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 268–288. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.14*

## Введение

Термин «контркультура» был введен социологом Дж. Милтоном Йингером в 1960 г. [Yinger 1960, 628]. Он определял контркультуру как систему ценностей некой социальной группы, клю-

чевым элементом которой является конфликт с ценностями общества. Контркультура, по Йингеру, может быть понята только в контексте доминирующей культуры [Yinger 1960, 629]. В дальнейшем концепт контркультуры был развит Т. Роззаком [Roszak 1969], а также изучался, например, Ш. Уайтли в рамках музыковедения [Counterculture 2014, 3–15]. Э. Беннетт предлагает отказаться от бинарной оппозиции «контр-/доминирующая культура», поскольку контркультура, скорее, является для членов социальной группы способом выразить свою приверженность общему делу, но при этом она не становится единственной составляющей их повседневной жизни и системы ценностей [Counterculture 2014, 26].

Соглашаясь с Беннеттом, что любая социальная группа состоит из людей с разнообразным (но тем не менее в чем-то схожим) культурным, социо-экономическим бэкграундом и жизненным опытом, мы в то же время не отвергаем постулат Йингера о том, что контркультуру следует рассматривать именно в рамках более широкой доминирующей культуры: поэты-мизрахим, к творчеству которых мы обратимся в настоящей статье, ведут диалог с нормативной (ашкенормативной) культурой израильского общества, отражая ее, словно в кривом зеркале (что в целом характерно для постмодернизма) [Илунина 2020, 30; Kristeva 1980], и тем самым определяя себя, свое место в социуме и свои ценности.

Светская протестная поэзия евреев-мизрахим, будучи относительно молодым культурным явлением, стала объектом научного исследования около двадцати лет назад. Среди работ на эту тему стоит назвать статьи Р. Цофар [Tsofar 2003; Tsofar 2007], Й. Оппенгеймера (2012) [Oppenheimer 2020], Х. Хевер [Hever 2012], Э. Шели-Ньюмен [Schely-Newman 2019] и, в особенности, статью Х. Кронфельд [Kronfeld 2023], посвященную интертекстуальности и собственно протесту в творчестве А. Кейссар, представительницы младшего поколения поэтов-мизрахим (в отличие от Э. Битона, чьи произведения анализировала Хевер). В целом необходимо отметить, что современная контркультура остается сравнительно малоизученной, несмотря на то что представляет несомненный интерес для социологов, культурологов, филологов и историков. В рамках нашей статьи мы попытаемся восполнить этот пробел.

## Ашкеназы vs мизрахим

Неоднородность израильского общества берет начало в истории рассеяния, то есть еще до образования государства Израиль. Как известно, еврейские общины, проживающие в течение долгого времени в разных частях света в соседстве с разными народами и культурами, сформировали свои собственные традиции, в результате чего стали существенно отличаться друг от друга, хотя каждая из них была и остается частью еврейского народа. Кроме религиозного разделения на сефардов и ашкеназов, в основе которого лежат различные литургические традиции, существует также и противопоставление на социокультурном уровне, совпадающее с религиозным лишь отчасти. Это противопоставление стало очевидным, когда на территорию Эрец Исраэль прибыли первые переселенцы из Европы, привезя с собой передовые идеи сионизма, и встретились там с восточными общинами, сохранившими более традиционный образ жизни [Левин 2019a].

После провозглашения независимости в 1948 г. государство Израиль позиционировало себя как «плавильный котел», в котором переселенцы из разных стран должны были слиться в единое общество с единым государственным языком, с общими ценностями и культурой [Левин 2019г]. Прием и абсорбция новых репатриантов всегда были основой израильской внутренней политики, что на практике оказалось не таким простым делом. Если до 1948 г. большинство переселенцев были ашкеназскими евреями из Европы, то после провозглашения независимости и начавшегося противостояния Израиля с окружающими арабскими странами под угрозой оказались еврейские общины этих государств, причем это была именно угроза истребления. Сотни тысяч евреев из Ирака, Йемена, Северной Африки стали беженцами, они прибывали в Израиль практически нищими, размещались в палаточных лагерях и резко контрастировали с репатриантами из Европы как в социальном, так и в культурном плане, что обусловило разделение уже израильского общества на «ашкеназов» (выходцев из Европы) и «мизрахим» (восточных евреев), причем именно ашкеназская культура считалась более развитой, тогда как восточные евреи ассоциировались с более низ-

ким социальным статусом [Левин 2019a]. При этом немалая часть репатриантов-мизрахим разделяла идеи сионизма и не считала себя беженцами, потому что они прибыли в Израиль добровольно и именно для того, чтобы стать полноправными гражданами нового еврейского государства. Справедливости ради стоит уточнить, что языковая политика была одинакова для всех репатриантов, то есть не только мизрахим должны были переходить на иврит, но и переселенцы из Европы, многие из которых говорили на идише (который со временем все более маргинализировался) [Дрейер 2009, 380].

До репатриации евреев из бывшего СССР в 1990-х гг. мизрахим составляли большинство населения Израиля. В семьях восточных евреев зачастую сохранялся более традиционный уклад, женщины рожали большее количество детей. Но уровень образования в этой субэтнической группе был значительно ниже, чем среди ашкеназов. Внутренняя политика Израиля в середине XX в. была зачастую дискриминационной по отношению к мизрахим: им выделяли меньше финансирования, чем выходцам из Европы и Америки, их расселяли в менее престижных районах страны. Это создавало неравные условия, и восточным евреям было гораздо сложнее получить хорошее образование (даже школьное) и найти престижную работу. Идея «правильного котла» также подвергалась критике за то, что вместо новой общей культуры государство насаждает культуру ашкеназскую. Возникло понятие «ашкенормативность», описывающее преобладание ашкеназского взгляда на мир над всеми остальными [Creese 2020, 1289]. Репатрианты не-ашкеназы зачастую должны были доказывать свою принадлежность к еврейскому народу, отказываться от своих традиций. Социологические исследования показывают, что даже сегодня при поиске работы резюме, в которых указаны восточные имя и фамилия, получают меньше откликов, чем аналогичные резюме с ашкеназскими фамилиями. С другой стороны, сами репатрианты-мизрахим, несмотря на неприязненное отношение к политике дискриминации и ашкенормативности, стремились дать своим детям лучшее будущее, для чего старались минимизировать социальные и культурные различия (говорили с детьми только на иврите, давали им «правильные» имена, стремились отдать в «хорошую» школу и т.д.) [Левин 2019a].



## Протест и предпосылки зарождения контркультуры

Напряжение в израильском обществе еще в XX в. проявлялось в различных сферах, отчасти отражая аналогичные явления, происходящие в то время в западном мире. Например, движение «Черные пантеры», в 1970-е гг. выступавшее против дискриминации мизрахим, было вдохновлено деятельностью одноименной радикальной организации в США, защищавшей права афроамериканцев начиная с 1960-х. Однако, кроме открытых протестов, противоречия существовали и в повседневной жизни, в частности в культуре. Так, несмотря на официально проводимую политику «плавильного котла» и провозглашение равенства всех граждан страны, в израильском кинематографе стали невероятно популярны фильмы жанра «бурекас», обыгрывающие в комедийном ключе различия между евреями из разных стран. Наиболее известный из них – «Салах Шабати», фильм 1964 г. о жизни йеменской семьи в лагере для новых репатриантов (примечательно, что в то время роли персонажей-мизрахим исполняли актеры-ашкеназы). Герои таких фильмов отличались не только внешним видом и поведением, но и языком: хотя иврит не принято делить на диалекты, в израильских фильмах, особенно комедийных, четко прослеживаются речевые характеристики отдельных субэтнических групп [Маккавеева 2022].

Что же касается музыки, то певцы-мизрахим появились в эфире израильских радиостанций только во второй половине XX в., хотя вне официальных СМИ они были популярны среди восточных евреев. В современном Израиле есть различные артисты и группы, представляющие восточные направления от просто этнической музыки и до выражения социального протеста через тексты. Однако чаще это не протест, а осмысление эмигрантской травмы: спасаясь от притеснения на исторической родине, евреи приезжали в Израиль в надежде обрести дом, но фактически оказывались в таком же уязвимом положении. Впервые в песенной лирике мизрахим подобная тема нашла отражение в 1959 г. в песне Джо Амара לַשֶּׁכֶּל עֲבוּדָה («Бюро по трудоустройству») [Ганкин 2023а]. Полвека спустя, в 2010-х, та же тема все еще звучит в песнях группы A-WA,

состоящей из трех сестер йеменско-марокканского происхождения, которые сочетают традиционную йеменскую музыку с современной электронной, а в сценических костюмах используют элементы как национальной, так и ультрамодной одежды [Ганкин 2023б]. Тексты их песен, написанные на йеменском еврейско-арабском диалекте, содержат трагикомическое описание положения, в котором оказались семьи репатриантов, то есть именно эмигрантской травмы. Например, в песне «Здесь тебе не Йемен» описывается суровая реальность: вместо дома – одна палатка на четыре семьи, героиня выучила иврит – а ее упрекают за акцент, и единственная работа, которую можно найти – это уборка, зато в припеве повторяются слова из Второзакония: «Земля пшеницы, ячменя, винограда...» (в которой не будет ни в чем недостатка, Втор 8:7–9).

### Арс-поэтика

Со временем в среде мизрахим появились новые культурные тенденции, которые отчасти соотносятся с подобными явлениями в других странах, а именно: гордость за свое происхождение, изучение культуры и языка своих предков, возникновение контркультуры, открыто противопоставляющей свою самобытность господствующей ашкенаормативности. Слово «арс», ранее применявшееся для обозначения восточных евреев низкого социального статуса, с точки зрения ашкеназской культуры ведущих себя вульгарно, стало использоваться ими как гордое самоназвание, а идентичность мизрахим преподносится не как хорошая или плохая, но как неотъемлемая часть общего культурного портрета современного Израиля [Левин 2019б]. Протест же направлен именно против насаждения одной культуры (ашкеназской) в ущерб другим и следующей из этого социальной несправедливости. Наиболее ярко он выражается в современной поэзии авторов-мизрахим.

В период с 2007 по 2017 г. в Израиле существовала творческая группа *Guerrilla Tarbut* (евр. גרילה תרבות), что переводится как «партизанская культура», но также созвучно слову *gorilla* (גורילה) [Segal 2022, 3]. В 2013 г. возникло движение *Ars-poetica* (евр. ערס פואטיקה) [Kronfeld 2023], название которого отсылает к поэме Горация, но с заменой слова *Ars* (ארס) в значении «искусство» (лат.) на *Ars* (ערס) в

значении арс – «вульгарный восточный еврей». Таким образом, оба названия можно прочесть и понять двояко.

Группа Guerrilla Tarbut проводила акции в поддержку различных демонстраций, забастовок и т.п., а именно – они читали стихи и пели песни. Чтение стихов не требует особого разрешения со стороны властей, но по степени воздействия может быть очень убедительным и вдохновляющим. Одна из таких поэтических акций была проведена в бедуинской деревне Аль-Аракиб, жители которой судятся с государством, пытаясь доказать свое право жить на этой земле (ссылаясь на документы, полученные их предками еще до образования государства Израиль). В период с 2010 г. дома в деревне, признанные незаконными постройками, были снесены властями и вновь отстроены жителями более двухсот раз. Участники Guerrilla Tarbut, поддерживая граждан Израиля, оказавшихся в таких сложных ситуациях, остаются в рамках ненасильственного сопротивления: их единственное оружие – искусство [Sela 2010].

Состав обеих творческих групп постоянно менялся; в группы входили поэты и музыканты разных возрастов и разного этнического происхождения (не обязательно восточного). Поскольку мы ограничены рамками настоящего исследования, рассмотрим подробнее творчество двоих из них: Рои Хасана и Ади Кейссар.

## Рои Хасан

Поэт Рои Хасан родился в 1983 г. в Израиле, в семье выходцев из Северной Африки. В школе он старался скрывать свою восточную идентичность, чтобы не вызывать негативную реакцию со стороны одноклассников [Hasan 2014a].

Стихотворение Р. Хасана «В государстве Ашкеназ», опубликованное в 2013 г. в газете Haaretz [Hasan 2013], – это отсылка к известному произведению Леи Гольдберг «В стране моей любви»<sup>1</sup>, знакомому всем израильтянам [Schely-Newman 2019, 88]. С первых же строк Хасан противопоставляет свой негативный опыт той надежде, которая есть у Гольдберг:

<sup>1</sup> С текстом стихотворения Л. Гольдберг можно ознакомиться на сайте Национальной библиотеки Израиля, URL: [https://www.nli.org.il/he/items/NNLMUSIC\\_AL990032511100205171/NLI](https://www.nli.org.il/he/items/NNLMUSIC_AL990032511100205171/NLI) (дата обращения: 24.04.2024).

בארץ אהבתי השקד פורח,	В стране моей любви цветет миндаль,
בארץ אהבתי מחכים לאורח...	В стране моей любви ждут гостя...

(Л. Гольдберг)

במדינת אשכנז השקד פורח,	В ашкеназском государстве цветет миндаль,
במדינת אשכנז מצפים לאורח,	В ашкеназском государстве ожидают гостя,
לא לשותף...	Но не компаньона...

(Р. Хасан)

Слово שותף означает и партнера по бизнесу, и коллегу в общем деле; автор подчеркивает, что государство не готово принять его как равноправного члена общества. Далее лирический герой использует все негативные штампы, относимые к культуре мизрахи, в качестве самоопределения: «я – лентяй, преступник в кипе, я – арс» и т.д., а потом снова противопоставляет себя классикам израильской литературы: «Я не оплакивал Канюка // И сжег все книги Натана Заха...» Почему именно им? С одной стороны, в свое время и Зах, и Канюк выражали протестные настроения, боролись за перемены как в литературе, так и в общественной жизни. Й. Канюк, израильский писатель и журналист крайне левых взглядов, известен тем, что через суд добился изменения записи в своих документах с «иудей» на «лицо без конфессиональной принадлежности», после чего другие люди стали делать то же самое. С другой стороны, они оба негативно высказывались о культуре мизрахим как о более низкой, чем ашкеназская. Хасан видит во взглядах Канюка и Заха все ту же ашкенормативность; он «прочел их всех, чтобы понять, как не надо писать» [Hasan 2014b].

Современная контркультура мизрахим настаивает не только на признании своего существования, но и на своем праве не разделять общепринятые ценности: «и я не буду праздновать День независимости, пока у меня не будет своей страны» [Schely-Newman 2019, 88]. Здесь нужно отметить, что провозглашение независимости – важнейшее событие в истории государства Израиль, как и память о людях, благодаря усилиям которых это осуществилось. Сжигание книг – это отсылка также к Холокосту, когда книги жгли нацисты (а теперь лирический герой Хасана поступает так же с книгами Заха).

Образ сожжения книг уже встречался и в творчестве более старшего поколения восточных поэтов, но применительно к ашкеназам; например, в стихотворении «И объяви в тот день своему

сыну» Моиса Бенарроха [Benarroch 2021], еврея марокканского происхождения, которое построено на аллюзиях к Танаху:

<p>והגדת לבנך ביום ההוא לאמור זכור את אשר עשו לך האשכנזים ואתה עיית ויגע ושמה לקראת שובך לציין</p>	<p>И объяви в день тот сыну твоему, говоря: Помни, как поступили с тобою ашкеназы Когда ты устал, и утомился, и радовался, что тебя позвали обратно в Сион</p>
--	--

Это отсылка к отрывку из Танаха, который читается в субботу, предшествующую празднику Пурим (Шаббат Захор), потому что в свитке Эстер Аман назван агагеянином (Есф 8:5) и традиционно считается потомком Агага, царя амаликитян (Эстер Рабба, Птихта:7). Помимо этого, Амалик в Библии назван внуком Исава. По сути, амаликитяне – родственник евреям народ. Приводим этот отрывок в Синодальном переводе (Втор 25:17–19):

Помни, как поступил с тобою Амалик на пути, когда вы шли из Египта: как он встретил тебя на пути, и побил сзади тебя всех ослабевших, когда ты устал и утомился, и не побоялся он Бога; итак, когда Господь Бог твой успокоит тебя от всех врагов твоих со всех сторон, на земле, которую Господь Бог твой дает тебе в удел, чтоб овладеть ею, изгладь память Амалика из поднебесной; не забудь.

А первая строка стихотворения – отсылка к Исх 13:8: «И объяви в день тот сыну твоему, говоря...» Таким образом, возвращение евреев-мизрахим на Сион соотносится с Исходом из Египта. Однако ашкеназим – уже не такие же братья-евреи, а враги, ждущие случая, чтобы ударить в спину. Далее Бенаррох пишет, как именно поступили ашкеназы, но все-таки приказывает своему сыну не ненавидеть их, а просто держаться подальше. Последняя строка – это отсылка к Пс 1:1: «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных и не сидит в собрании развратителей», и здесь присутствует явная игра слов: מושב לצים Моис заменяет на קיבוץ לצים, поскольку оба слова, мошав и киббуц, могут быть переведены как «собрание», но вместе с тем обозначают и типы сельскохозяйственных поселений в Израиле, причем восточных евреев почти не принимали в киббуцы, а значит, они селились в мошавах [Левин 2019a].

ונתת להם אהבתך והם בזו לך	Ты дал им свою любовь, а они презрели тебя
ונתת להם את ספריך והם שרפו אותם	Ты дал им свои книги, а они сожгли их
ונתת להם את רבניך והם לעגו להם	Ты дал им своих раввинов, а они насмеялись над ними
זכור בני ואל תשנה	Помни, сын мой, но не ненавидь
ואל תשב בקיבוץ לצים	И не сиди в киббуце развратителей

Как мы видим, Бенаррох высказывается еще не так прямо, как Хасан, и многое говорит намеками. Р. Хасан же неприкрыто резок и полемизирует со своими предшественниками, в частности с Бенаррохом; так, одно из стихотворений Бенарроха называется “The Barking poets” (2003), и в нем Моис говорит, что «старые поэты больше не лают» (“The old poets they don’t bark anymore”). Хасан же в 2014 г. выпустил сборник стихов, который назвал так: «Собаки, которые лаяли в нашем детстве, были в намордниках», имея в виду, что протест нужно выражать громче и более прямо [Schely-Newman 2019, 88]. Еще интереснее сопоставить вариации на тему Исхода, Пасхальной Аггады: если Бенаррох перечисляет все плохое, что сделали ашкеназы, но при этом приказывает своему сыну «не ненавидеть», то Хасан в стихотворении «Мы не вышли из Египта» отрицает саму идею исхода из рабства, поскольку репатрианты-мизрахи были в униженном положении в стране исхода и остались в таком же положении в Израиле:

לא יצאנו ממצרים	Мы не вышли из Египта
עבדים היינו	Рабами были
ועבדים נשארנו	И рабами остались
	<...>
לא יצאנו ממצרים	Мы не вышли из Египта
ואני לא מתכוון לשקר	Я не собираюсь лгать
לבני ובנותיי	Своим сыновьям и дочерям

Кроме библейских событий, Р. Хасан готов отрицать и исторические, точнее, их общепринятую (ашкенормативную) трактовку. «Я не историк, мне не важно, кто первый начал...» – рефреном повторяет он в стихотворении לא היסטוריון, подразумевая, что лирическому герою не важно, кто именно и по каким причинам основал государство Израиль и считается ли страна исхода его предков «правильной» или «неправильной»; он просто живет в Израиле в данных обстоятельствах и не хочет считать себя «третьим сортом»

только потому, что его понимание расходится с господствующей идеологией: «Я не историк, я – истина» [Hasan 2016].

Несмотря на то что стихи Хасана написаны в провокационной манере и могут быть кому-то неприятны, все же они отражают личный опыт, личное мнение, и претендуют только на то, чтобы быть услышанными. То, что когда-то было табуировано, а потом получило право голоса, весьма вероятно будет использовать свой голос как можно громче, чтобы привлечь как можно больше внимания. Так, в российской культуре после распада СССР и отмены цензуры появилось очень много различных творческих явлений (стихов, песен, фильмов), многие из которых на фоне еще недавно господствовавшей «благопристойной» культуры социализма казались слишком резкими и даже неприемлемыми; однако, именно это разнообразие позволило и творцам, и слушателям пережить прошлый опыт и перейти к следующему этапу. И хотя на данный момент творчество поэтов-мизрахим может быть не всем интересно и даже не всем знакомо, возможно, именно оно станет в будущем олицетворять «голос поколения» (как это случилось, например, с российской группой «Кино», которая существовала в 1980-х, но общероссийскую известность приобрела только в XXI в.).

### Ади Кейссар

В современном мире творцы и активисты могут доносить свои идеи не только через книги и интервью, но и посредством социальных сетей. Интересно отметить, что хотя лирический герой Хасана высказывается в стихах очень резко, сам Р. Хасан на своей странице в социальной сети Facebook<sup>2</sup> предстает как добрый человек, муж и отец, любящий свою семью и свое дело. Он использует соцсети не для отстаивания идей, а только для размещения анонсов о предстоящих мероприятиях (подкастах, спектаклях и т.п., связанных с культурой мизрахим). Другая героиня нашего исследования, Ади Кейссар, именно в соцсетях активно и высказывается обо всем происходящем в стране, выступает с критикой действий или без-

<sup>2</sup> Запрещен на территории РФ.

действия правительства, а также публикует стихи в ответ на происходящие события.

А. Кейссар, основательница движения «Арс-поэтика», родилась в районе Гило (Иерусалим) в семье репатриантов из Йемена. С детства она терпела оскорбления из-за того, что ее кожа более смуглая, чем у других детей, но во время службы в армии стала осознавать свою восточную идентичность. Поэзия в юности казалась ей чем-то элитарным и далеким от простых людей, но после 30 лет А. Кейссар стала сама писать стихи. Теперь она утверждает, что поэзия должна принадлежать всем, а не только интеллектуалам, что она должна присутствовать на улицах, а не только на книжных полках. Стихотворения Кейссар написаны, как правило, очень простым разговорным языком, близким и понятным каждому. Поэтические вечера группы «Арс-поэтика» включают в себя не только чтение стихов, но и восточную музыку, и исполнение танца живота. Кроме этого, Кейссар читает лекции, дает уроки поэтического мастерства, а также выражает свою позицию в различных интервью как в Израиле, так и в Европе. Участники «Арс-поэтики» стали лауреатами израильской литературной премии Бернштейна в 2015 г., а с 2017 г. некоторые стихи Кейссар включены в школьную программу [Schely-Newman 2019, 89].

Х. Кронфельд, исследовательница творчества Кейссар, определяет ее стиль как гибрид поэтических традиций Востока и Запада, отмечая параллелизм, характерный для библейских текстов, и использование повторов, свойственное средневековой еврейско-арабской поэзии [Kronfeld 2023]. Нам кажется правильным добавить к этому еще и стилистику и тематику современной западной музыки (рэп, хип-хоп), выражающей протест против расизма, социальной несправедливости, гордость за свое происхождение и т.д. (аналогичное влияние есть и в творчестве Р. Хасана: «Я слушал Джей-Зи, чтобы узнать, что может рассказать парень из гетто» [Hasan 2014a]).

Хотя Кейссар очень активно высказывает свою позицию в СМИ, ее стихи не такие резкие, как у Р. Хасана; они описывают положение женщины-мизрахит в современном мире, женщины, которая не стесняется быть собой: «Я – мизрахит, которую вы не знаете... Что вы мне сделаете? Я дышу на иврите, покупаю на английском, люблю на арабском...» [Schely-Newman 2019, 86] и так далее; как и Хасан,



Кейссар переосмысляет свою непохожесть на других, несоответствие ашкенормативности как самобытность и повод для гордости.

Стихотворение דור הולך ודור בא называется цитатой из книги Екклесиаста: «Род проходит, и род приходит, а земля пребывает веками» (Еккл 1:4), и это позволяет понять все стихотворение в философском ключе:

אני	Я –
אישה	женщина,
שהולכת בפהד בלילות	которая ходит в страхе по ночам
ברחובות חשוכים שנקראים	по темным улицам, названным
על שם	в честь
גברים	мужчин.

Благодаря отсылке к Танаху мы читаем это как описание не отдельно взятого эпизода из жизни конкретной женщины, возможно, особо чувствительной, а как повторяющуюся ситуацию: многие поколения женщин так ходили и, возможно, будут ходить<sup>3</sup>.

А. Кейссар мастерски описывает внутренние состояния. После трагических событий в Израиле 7 октября 2023 г. она недвусмысленно высказывала свою гражданскую позицию (в том числе критику действий властей) в соцсетях, но в стихах выражала именно свои чувства. Например, отрывок из стихотворения «Октябрь» – мысли обычной женщины, которая просто хочет жить в мире и покое, но теперь не знает, возможно ли это:

אני לא בטוחה	Я не уверена
שאצליח הפעם לחזור לחיים	что смогу на этот раз вернуться к жизни
ריצת בקר, טיול אופנים, מסיבה	утренняя пробежка, велопрогулка, вечеринка
מבלי שיבואו אלי פני המתים	без того, чтобы не явились мне лица мертвых

Еще одно ее стихотворение называется אל מלא רחמים – это название молитвы за умерших, которую читают на могиле во время похорон, но содержание не имеет ничего общего ни с молитвой, ни с критикой: Кейссар просто перечисляет беспомощных детей, стариков, женщин, которые не могут убежать, и ничего больше. Все остальное мы понимаем сами из контекста<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Текст стихотворения размещен на сайте סימניה. URL: <https://simania.co.il/forum.php?showNoteId=394022> (дата обращения: 21.04.2024).

<sup>4</sup> Текст стихотворения размещен на сайте מכון שיטים. URL: <https://www.chagim.org.il/LIFE-STUDY/2-%D7%90%D7%9C-%D7%9E%D7%9C%D7%90-%D7%A8%D7%97%D7%9E%D7%99%D7%9D> (дата обращения: 24.04.2024).

Одна из важных тем в культуре современных мизрахим – тема родного языка, языка страны исхода их предков. Поскольку в семьях репатриантов дети, особенно родившиеся в Израиле, говорили на иврите, а старшее поколение (бабушки и дедушки) иврит знали плохо, возникала пропасть непонимания между поколениями одной семьи. Официально в Израиле в XX в. было два языка – иврит и арабский (до 2018 г., когда арабский утратил статус государственного); однако на практике эти языки не были равноправными, и многие вещи было возможно сделать только на иврите. В результате и взрослым репатриантам пришлось переучиваться, чтобы кормить семью [Левин 2019в]. В творчестве А. Кейссар тема языка предков раскрывается в стихотворении שחור על גבי שחור («Черное на черном») [Keissar 2014]: поэтесса описывает свою йеменскую бабушку, которую она не могла понять и поэтому очень боялась остаться с ней наедине, и то, как не могла сказать бабушке даже «спасибо»:

ולפעמים הלב מבקש לעצמו	Иногда сердце хочет
דברים מוזרים	странных вещей
כמו ללמד תימנית	выучить йеменский
ולחזור לקבר שלה	и вернуться на ее могилу
להצמיד שפתים לתוך האדמה	прижаться губами к земле
ולצעק פנימה	и прокричать внутрь
את כל מה שהיה לילדה ההיא לומר	все, что могла сказать та девочка...

Р. Хасан в стихотворении שפת הוריי («Язык моих родителей»<sup>5</sup>) также затрагивает тему языка предков и описывает это так: «У моей матери есть трещина в сердце языка», «У моего отца есть язык, брошенный, как забытый младенец»; для себя же он выбирает двуязычие:

מהריסות שפת הוריי	Из руин языка моих родителей
אבנה בית לילדיי	я построю дом для моих детей
אין אמצע	Нет середины
ללא ראשית	без начала

<sup>5</sup> Текст стихотворения размещен на сайте סימניה. URL: [https://simania.co.il/book-details.php?item\\_id=972793](https://simania.co.il/book-details.php?item_id=972793) (дата обращения: 11.04.2024).

## Заключение

Очевидно, что современные поэты-мизрахим совсем не соответствуют стереотипам, существующим в массовой культуре по отношению к так называемым арсам: они достаточно образованные, чтобы цитировать Танах и вступать в полемику с авторами различных эпох, и достаточно разносторонние, чтобы выражать различные аспекты своего мировосприятия, сочетая стилистические приемы восточной и западной поэтических традиций. При этом общая простота языка делает их творчество доступным для всех социальных групп, что само по себе является одной из целей Арс-поэтики: объединить людей, а не «рассортировать» их по принципу образованности или владения литературным ивритом. Поэтическое мастерство Ади Кейссар и Рои Хасана проявляется в сочетании несочетаемого, в искусном соединении общей исторической памяти мизрахим и личного опыта, энергии протеста и любви к своей семье, к своему народу.

Произведения современных поэтов-мизрахим позволяют исследовать не только контркультуру, но и процессы, происходящие в израильском обществе в целом. Мы пока не знаем, кто из ныне живущих поэтов прославится в веках, но, несомненно, увлекательно следить за развитием их творчества в реальном времени.

### Литература и источники

- Ганкин 2023а – [Ганкин Л.] Израиль в десяти песнях. 1950-е (07.06.2023) // YouTube. <https://youtu.be/pRikxXMb64A?si=pn3x7NqUhJOCN7zx> (дата обращения 07.09.2024)
- Ганкин 2023б – [Ганкин Л.] Израиль в 10 песнях. 2010-е (12.07.2023) // YouTube. <https://youtu.be/G352jKcJaPM?si=zhTUv5mBH1SDwTSg> (дата обращения 07.09.2024)
- Дрейер 2009 – Дрейер Л. М. Современный иврит // Языки мира: Семитские языки. Аккадский язык. Северозападносемитские языки / ред. колл.: А. Г. Белова, Л. Е. Коган, С. В. Лёзов, О. И. Романова. М.: Academia, 2009. С. 375–413.
- Илунина 2020 – Илунина А. А. Интертекстуальность и постмодернизм: теоретические аспекты проблемы в современных филологических исследованиях // Вестник Чувашского педагогического универси-

- тета им. И. Я. Яковлева. 2020. № 4 (109). С. 28–34. DOI: 10.37972/chgru.2020.109.4
- Левин 2019а – [Левин З.] Лекция Зеева Левина «Мизрахим: неашкеназские еврейские общины в Израиле» № 1 // YouTube-канал «Центр Сэфер». 01.04.2019. <https://youtu.be/SI46oSaw8ig?si=FBSzDQvH3G5xz4RJ>
- Левин 2019б – [Левин З.] Лекция Зеева Левина «Мизрахим: неашкеназские еврейские общины в Израиле» № 2 // YouTube-канал «Центр Сэфер». 01.04.2019. [https://youtu.be/bjmfV\\_8cFbQ?si=iFnBD4xh15wFk6Ve](https://youtu.be/bjmfV_8cFbQ?si=iFnBD4xh15wFk6Ve)
- Левин 2019в – [Левин З.] Лекция Зеева Левина «Мизрахим: неашкеназские еврейские общины в Израиле» № 3 // YouTube-канал «Центр Сэфер». 01.04.2019. <https://youtu.be/oJ7JHd3fhrw?si=zSp3FtZEYmqcDZD>
- Левин 2019г – [Левин З.] Лекция Зеева Левина «Мизрахим: неашкеназские еврейские общины в Израиле» № 4 // YouTube-канал «Центр Сэфер». 01.04.2019. <https://youtu.be/bM8lf9kkeIM?si=j4ZMU1mpWrtEa8PP>
- Маккавеева 2022 – Маккавеева Ю. А. Характеристика этнолекта восточных евреев на примере современных израильских фильмов и сериалов // Социально-гуманитарные проблемы образования и профессиональной самореализации (Социальный инженер–2022). Ч. 8. М.: ФГБОУ ВО «РГУ им. А.Н. Косыгина», 2022. С. 282–286.
- Benarroch 2021 – Benarroch M. *Zaḥor et asher asu lekha ha'ashkenazim* [иврит] // Haaretz. 15.12.2021. <https://www.haaretz.co.il/literature/poetry/2021-12-15/ty-article/.premium/0000017f-e0e3-df7c-a5ff-e2fb5cfd0000>
- Counterculture 2014 – Counterculture and Popular Music / eds. S. Whiteley and J. Sklower. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2014. 295 p.
- Creese 2020 – Creese J. Negotiating and Performing “Jewish Australian” Identity in South-East Queensland’s Jewish Community: Creolization, National Identity and Power // Journal of International Migration & Integration. 2020. Vol. 21. Issue 4. P. 1279–1294. DOI: 10.1007/s12134-019-00714-8
- Hasan 2013 – Hasan R. *Medinat Ashkenaz* [иврит] // Haaretz. 31.10.2013. <https://www.haaretz.co.il/literature/poetry/2013-10-31/ty-article/.premium/0000017f-e4c7-d804-ad7f-f5ff72dc0000>
- Hasan 2014а – [Hasan R.] *Hay siḥot im arsim* [иврит] // YouTube. 14.10.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=Pgj7TAX348Q>
- Hasan 2014б – [Hasan R.] *Hay siḥot im arsim* [иврит] // YouTube. 02.11.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=-NJQNCOGJL0>
- Hasan 2016 – [Hasan R.] *Lo historion* [иврит] // YouTube. 04.12.2016. [https://www.youtube.com/watch?v=i9YHoK\\_D-1w](https://www.youtube.com/watch?v=i9YHoK_D-1w)
- Hever 2012 – Hever H. “We Are Fragments of Rhymes”: The Poetry of Erez Biton between East and West // Journal of Levantine Studies. 2012. Vol. 2. № 2. P. 11–38.

- Keissar 2014 – [Keissar A.] *Shaḥor al gabe shaḥor* // YouTube. 06.06.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=fnOz-Y48CAE>
- Kristeva 1980 – *Kristeva J.* Word, Dialog and Novel // *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* / ed. L. S. Roudiez. NY: Colombia University Press, 1989. P. 64–91.
- Kronfeld 2023 – *Kronfeld C.* “I Can Write in the Dark”: Radical Intertextuality in the Poetry of Adi Keissar // *Lyre: Studies in Poetry and Lyric*. 2023. № 1. P. 1–17.
- Oppenheimer 2020 – *Oppenheimer Y.* Arab Music and Mizrahi Poetry // *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*. 2020. Vol. 22. № 1. P. 1–13. DOI : 10.7771/1481-4374.3715
- Roszak 1969 – *Roszak T.* *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. NY: Anchor Books, 1969. 303 p.
- Schely-Newman 2019 – *Schely-Newman E.* Poetics of Identity: Mizrahi Poets between Here and There, Then and Now // *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*. 2019. № 16. P. 72–91.
- Segal 2022 – *Segal A.* Israel's Protest Poetry: The Guerrilla Tarbut Phenomenon // *Palestine-Israel Journal*. 2022. Vol. 27. № 3&4. P. 167–172.
- Sela 2010 – *Sela M.* Meshorerim yehudim ve'aravim yakri'u shira bakfar Al-Araqueeb le'ot solidariyut // *Haaretz*. 19.08.2010. <https://www.haaretz.co.il/gallery/2010-08-19/ty-article/0000017f-f861-ddde-abff-fc6551030000>
- Tzofar 2003 – *Tzofar R.* The Body that Crumbled: Mizrahi Men Writing Poetic Anatomy, Part I // *HAGAR Studies in Culture, Polity and Identities*. 2003. Vol. 4. № 1–2. P. 89–112.
- Tzofar 2007 – *Tzofar R.* Dissected identity: The poetic anatomies of Mizrahi women (Part II) // *HAGAR: Studies in Culture, Polity & Identities*. 2007. Vol. 7. № 2. P. 35–66.
- Yinger 1960 – *Yinger J.* *Contraculture and Subculture* // *American Sociological Review*. 1960. Vol. 25. № 5. P. 625–635. DOI: 10.2307/2090136

## Modern Israeli Counterculture of Mizrahi Jews: Ars poetica

**Yulia Makkaveeva**

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia  
1<sup>st</sup> year master's student

ORCID: 0009-0007-7173-0333

Faculty of Humanities, Institute of Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics

Staraya Basmannaya Str., 21/4  
Moscow, 105066, Russia  
Tel.: +7(495)772-95-90, ext: 15068  
E-mail: x010203@yandex.ru

### Yulia Budman

The Kosygin State University of Russia, Moscow, Russia  
Cand. Sc. (PhD) in Philology, Associate Professor

ORCID: 0000-0002-9015-530X

Department of Philology and Linguocultural Studies, The Kosygin State University of Russia

Sadovnicheskaya Str., 33-1  
Moscow, 115035, Russia  
Tel.: +7(495)811-01-01, ext: 1190  
E-mail: budman-yud@rguk.ru

The authors would like to thank I. V. Yuzefovich, Associate Professor at the Department of Philology and Linguocultural Studies of the Kosygin Russian State University, for the fruitful discussion on the issues of cultural terminology.

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.14

**Abstract.** The term “contraculture”, later referred to as “counterculture” in the works of T. Roszak, was first introduced by J. Milton Yinger in 1960. Yinger defined counterculture as a system of beliefs, opinions, and values fundamentally in conflict with the dominant culture of society. Since the publication of Yinger’s article, the concept of counterculture has evolved significantly. Today, it is widely recognized as an umbrella term that encompasses individuals from diverse cultural, ethnic, and social backgrounds, even though their personal histories often share common traits. Contemporary sociologists tend to view countercultures as temporary bonds among people characterized by a diversity of personalities, which facilitate their expression of support for and participation in a shared cause. Despite this evolution, we argue that the binary opposition of ‘counterculture’ and ‘dominant culture’ emphasized by Yinger should not be overlooked when discussing this phenomenon, as the former consistently reflects and engages in dialogue with the latter. The aim of this article is to analyze the protest poetry of the younger generation of Mizrahi poets, specifically Roy Hasan and Adi Keissar, as a component of modern Israeli counterculture. The themes of protest and intertextuality in the literary works of Mizrahi Jews have been explored for approximately twenty years by scholars such as R. Tzofar, H. Hever, Y. Oppenheimer, E. Schely-Newman, and C. Kronfeld. However, the concept of counterculture has yet to be applied to the Israeli-Mizrahi phenome-

non. Our methodology draws on the theories of J. Yinger, T. Roszak, A. Bennett, and J. Kristeva.

**Keywords:** *counterculture, poetry, Jewish subethnic groups, Mizrahi Jews, Ars poetica*

**Reference for citation:** Makkaveeva, Yu. A., and Yu. D. Budman, 2024, *Sovremennaiia izrail'skaia kontrkul'tura evreev-mizrakhim: Ars poetica* [Modern Israeli Counterculture of Mizrahi Jews: Ars poetica]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 268–288. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.14

## References

- Creese, J., 2020, Negotiating and Performing “Jewish Australian” Identity in South-East Queensland’s Jewish Community: Creolization, National Identity and Power. *Journal of International Migration & Integration*, 21, 4, 1279–1294. DOI: 10.1007/s12134-019-00714-8
- Dreyer, L. M., 2009, *Sovremennyyi ivrit* [Modern Hebrew]. *Iazyki mira: Semitskie iazyki. Akkadskii iazyk. Severozapadnosemitskie iazyki* [World’s languages: Semitic languages, Accadian, Northwest Semitic languages], eds. A. G. Belova, L. E. Kogan, S. V. Lëzov, O. I. Romanova, 375–413. Moscow, Academia, 832.
- Hever, H., 2012, “We Are Fragments of Rhymes”: The Poetry of Erez Biton between East and West. *Journal of Levantine Studies*, 2 (2), 11–38.
- Ilunina, A., 2020, Intertekstual’nost’ i postmodernizm: teoreticheskie aspekty problemy v sovremennykh filologicheskikh issledovaniiah [Intertextuality and Postmodernism: Theoretical Perspectives of the Problem in Modern Literary Studies]. *Vestnik Chuvashskogo pedagogicheskogo universiteta im. I. Ya. Yakovleva*, 4 (109), 28–34. DOI: 10.37972/chgpu.2020.109.4.004
- Kristeva, J., 1980, Word, Dialogue and Novel. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. L. S. Roudiez, 64–91. New York, Colombia University Press, 305.
- Kronfeld, C., 2023, “I Can Write in the Dark”: Radical Intertextuality in the Poetry of Adi Keissar. *Lyre: Studies in Poetry and Lyric*, 1, 1–17.
- Makkaveeva, Yu. A., 2022, *Kharakteristika etnolekta vostochnykh evreev na primere sovremennykh izrail’skikh fil’mov i serialov* [Characteristics of Mizrahi Jews’ ethnolect on the material of the modern Israeli movies and series]. *Sotsial’no-gumanitarnye problemy obrazovaniia i professional’noi samo-realizatsii (Sotsial’nyi inzhener–2022)* [Social and humanitarian problems of

- education and professional self-realization (Social engineer–2022)], 8, eds. A. V. Silakov, N. V. Gutorova, N. V. Chernousova, 282–286. Moscow, FGOU VPO “RGU im. A. N. Kosygina”, 339.
- Oppenheimer, Y., 2020, Arab Music and Mizrahi Poetry. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 22(1), 1–13. DOI: 10.7771/1481-4374.3715
- Roszak, T., 1969, *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. New York, Anchor Books, 303.
- Schely-Newman, E., 2019, Poetics of Identity: Mizrahi Poets between Here and There, Then and Now. *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*, 16, 72–91.
- Segal, A., 2022, Israel’s Protest Poetry: The Guerrilla Tarbut Phenomenon. *Palestine-Israel Journal*, 27 (3&4), 167–172.
- Tzofar, R., 2003, The Body that Crumbled: Mizrahi Men Writing Poetic Anatomy, Part I. *HAGAR Studies in Culture, Polity and Identities*, 4 (1–2), 89–112.
- Tzofar, R., 2007, Dissected identity: The poetic anatomies of Mizrahi women (Part II). *HAGAR: Studies in Culture, Polity & Identities*, 7 (2), 35–66.
- Whiteley, S., and J. Sklower, eds., 2014, *Counterculture and Popular Music*. Farnham, Ashgate Publishing Limited, 295.
- Yinger, J., 1960, Contraculture and Subculture. *American Sociological Review*, 25 (5), 625–635. DOI: 10.2307/2090136



# Диглоссия и границы традиционной культуры в караимской общине Крыма в XIX в.

**Максим Игоревич Гаммал**

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

ORCID: 0000-0002-0441-8303

Кафедра иудаики, Институт стран Азии и Африки,  
Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,  
ул. Моховая, 11, стр. 1  
125009, Москва, Россия  
Тел.: +7 (495) 629-42-84  
E-mail: max\_hammal@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.15

**Аннотация.** В настоящей статье предпринята попытка ответить на вопросы: в какой степени сложившаяся в караимской общине Крыма языковая ситуация определяла границы внутри традиционной культуры и как смена языка литературного выражения отражала эпоху модернизации, в которую караимы Российской империи вступили на рубеже XIX и XX столетий? Несмотря на то что в последние десятилетия наблюдается рост числа научных публикаций, посвященных анализу языковой ситуации в караимских общинах Крыма в XIX в., с одной стороны, и исследований по караимской литературе, с другой, до настоящего времени не был поставлен вопрос социолингвистического анализа караимских языков и литературы. Караимская община Крыма в исследуемый период была обществом, переживавшим серьезные культурные, политические и социальные изменения. А на рубеже XIX–XX вв. традиционная идентичность караимов Российской империи была поставлена под вопрос благодаря продолжительному процессу аккультурации караимов, а позднее – появлению караимского национализма. Эта трансформация караимской общины в области культуры отразилась в появлении караимской литературы на тюркских языках. Та сложная языковая ситуация, которая сложи-

лась в XIX в. среди тюркоязычного населения Крыма в целом, и в караимской общине в частности, позволяла использовать язык как средство, определявшее положение сочинений на тюркских языках как в корпусе литературы традиционной, религиозно-моралистической направленности, так и, уже на рубеже веков, маркировать современный характер караимских драматургических произведений.

**Ключевые слова:** Крым, караимы, тюркские языки, фольклор, литература караимов Крыма

**Ссылка для цитирования:** Гаммал М. И. Диглоссия и границы традиционной культуры в караимской общине Крыма в XIX в. // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 289–319. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.15

Подробное описание языковой ситуации, которая сложилась в Крыму во второй половине XIX в., мы находим в предисловии знаменитого тюрколога В. В. Радлова к седьмой части его «Образцов народной литературы северных тюркских племен» [Радлов 1896], где были собраны «наречия Крымского полуострова». Несмотря на то что материалы, представленные в этом томе, были собраны Радловым в 80-е годы XIX в., они отражают языковые процессы, которые начались несколько ранее, на рубеже XVIII–XIX вв. Описание, данное Радловым, является первой попыткой фиксации языкового своеобразия тюркоязычного населения Крыма профессиональным ученым-тюркологом. Его наблюдения можно свести к следующим тезисам.

Настоящее положение диалектических оттенков языка крымских татар дает ясную картину борьбы вновь внесенного с юга южного наречия со старым северным диалектом. Эта картина тем более поучительна для изучения развития диалектических переходов вообще, так как борьба происходила здесь на месте <...>

Из следующего перечня наречий яснее всего видны результаты этой борьбы:

1) Южные диалекты. В звуковых явлениях, грамматических формах и лексическом составе мы находим преобладание южного влияния.

а) Наречие южного берега <...>

б) Наречие городов Бахчисарая, Симферополя, Карасу-Базара, Феодосии и Керчи. Смешанный диалект, в основании которого лежит северное наречие, но во всех слоях преобладает южный элемент, который, однако, нигде не вытеснил северного. <...> Более или менее частое употребление старых форм зависит от степени образования и от рода занятий отдельных лиц.

в) Наречие горных жителей северных откосов и предгорий. Подобный предыдущему смешанный язык с тем различием, что здесь в большинстве случаев преобладают старые северные формы. Однако все свободно владеют и южными формами, хотя употребляют их гораздо реже.

2) Северные диалекты

а) Крымское наречие. Южное влияние существует, но занимает совершенно второстепенное место. <...> Везде в употреблении грамматические формы севера, и отдельные южные формы еще только начинают прививаться. <...> Язык жителей города Евпатории должен быть причислен к северным диалектам. Сюда же относится язык части тех жителей Карасу-Базара и Феодосии, которые по роду своих занятий в постоянных сношениях со степными татарами.

б) Ногайское наречие. Чистый северо-татарский язык, весьма близко подходящий к киргизскому. <...>

Наречие остального, говорящего по-турецки, населения Крыма ни в чем не отличается от языка живущих с ними татар. Караимы и крымчаки говорят чистейшим городским диалектом Бахчисарая и Карасу-Базара, греки же, смотря по месту жительства, городским, горным, или наречием южного берега. Язык караимов Евпатории обладает многими особенностями степного диалекта.

Чтобы иметь возможность рассмотреть особенности всех этих диалектических оттенков, я повсюду собирал образцы народной литературы, которые составили первую часть напечатанных здесь текстов. Все эти образцы были мне продиктованы почти исключительно лицами совершенно незнающими грамоты. <...> Язык образованного класса различается повсюду от языка простонародья. <...> Я не имел возможности записывать образцы под диктовку образованных лиц, собирание же написанных на арабском языке (арабской графикой. – М. Г.) сочинений казалось мне бес-

цельным, так как в них влияние османского литературного элемента гораздо сильнее, чем в живой речи. Поэтому я считал единственно правильным ограничиться литературными произведениями караимов, стоящими в отношении языка на одном уровне с образованными татарскими горожанами с той только разницей, что османское влияние ограничено настолько, насколько оно фактически существовало в начале нашего столетия (т.е. XIX в. – М. Г.) [Радлов 1896, XIV–XVII].

Традиционно в этом описании Радлову ставят в заслугу классификацию тюркских языков Крыма, построенную на географическом принципе. В дальнейшем она послужила основой для ставшего классическим разделения крымско-татарского языка на три региональных диалекта – южный, средний и северный. Однако, не умаляя важности предложенного классификационного принципа, стоит обратить внимание на условности этой классификации, которую вполне осознавал и сам Радлов. Его замечания о «диалектических оттенках языка крымских татар» и «смешанном языке» свидетельствуют о крайней размытости и подвижности границ между выделенными диалектами. Стоит обратить внимание и на то, что В. В. Радлов в своем описании делает акцент не только на географическое разделение диалектов, но и на социальные характеристики их распространения. Он отмечает вариативность разговорного языка крымских татар в зависимости от таких социальных характеристик как город – сельская местность, образование, профессиональная занятость.

Что касается этнических групп Крымского полуострова, то, с точки зрения Радлова, они являются полноценными участниками «борьбы внесенного с юга южного наречия со старым северным диалектом». Но дифференциация их языков в общей картине языкового своеобразия тюркоязычного населения полуострова в первую очередь основана на социальных критериях. Так, караимы и крымчаки, будучи городскими жителями, говорят «чистейшим городским диалектом Бахчисарая и Карасу-Базара», а греки, которые жили как в городе, так и в сельской местности, говорят «городским, горным, или наречием южного берега». Именно, исходя из социальных критериев, Радлов приводит как пример литературного языка образованного городского населения выдержки из одной ка-

раимской *меджумы*, отмечая при этом, что в этих текстах «османское влияние ограничено настолько, насколько оно фактически существовало в начале нашего столетия».

Похожую картину распространения тюркских языков на Крымском полуострове мы находим в «Опыте краткой крымско-татарской грамматики» Самойловича. В предисловии автор выражает надежду, что «если бы эта книжка послужила толчком к трудам, которые привели бы к составлению учебного руководства по крымско-татарскому языку для начальных школ» [Самойлович 1916, 1], т.е. выступает сторонником создания нормы для крымскотатарского языка. Однако, несмотря на эту установку, в предисловии к своей работе Самойлович дает описание сложной языковой ситуации.

Южно-турецкое влияние распространилось с южного берега среди горного и городского населения, проникло отчасти и в степи, но вне южного берега крымско-татарские наречия и до сих пор, несмотря на проникшее в них в разной степени южно-турецкие элементы, остаются, по моим наблюдениям совершенно определенно западно-турецкими. По моим наблюдениям, даже говор крымско-татарской интеллигенции в таких центрах, как Бахчисарай, сохраняет и поныне преобладающий западно-турецкий характер как со стороны фонетической, так и в отношении морфологическом при наличности, однако, значительного южно-турецкого влияния. <...> Впоследствии, в связи с политическим и культурным сближением Крымского ханства с соседней Османской державой, письменный крымско-татарский язык усвоил южно-турецкий характер, как в грамматическом, так и в словарном отношении и, таким образом, в настоящее время он мало чем отличается в этом отношении от османско-турецкого языка. Главное отличие современного крымско-татарского письменного языка от османско-турецкого заключается в простоте стиля: ему чужды сложные османско-турецкие периоды (синтаксические конструкции. – М. Г.) и чрезмерное пользование иноязычным, арабско-персидским материалом. <...> Но и про крымско-татарский литературный язык, не совпадающий вполне с материнским языком крымских татар обеих групп, приходится, на основании личных наблюдений, сказать, что во всем своем объеме он становится понятен крымским татарам только после

специального его изучения. Те из моих слушателей, которые не прошли мусульманской школы, испытывали затруднения при чтении даже простых родных литературных текстов... [Самойлович 1916, 7–8].

Как мы видим, Самойлович вслед за Радловым выделяет географическое распространение диалектов как основной классифицирующий признак. Он также проводит границу между разговорным («материнским» в авторской терминологии) и литературном языками. Если первый при всем своем диалектном разнообразии относится к кыпчакской группе, то последний к огузской и может рассматриваться как диалектный вариант османского. Социальным институтом, который приобщает к литературному языку, выступает традиционная система образования. Интересно и то, что даже образованный слой крымскотатарского общества в бытовой речи («говор» у Самойловича) «сохраняет и поныне преобладающий западно-турецкий характер <...> при наличности, однако, значительного южно-турецкого влияния». Заметим также, что отсутствие четко выраженной нормы распространяется и на правописание – «четвертой особенностью “старого правописания” у крымских татар, как и у османских турок, является непоследовательность, неустойчивость правописания» [Самойлович 1916, 24].

Описания разговорного языка тюркоязычного населения Крыма, выполненные как Радловым, так и Самойловичем, являются яркой иллюстрацией языковых контактов в диффузной среде, т.е. в общности, где отсутствует единый набор языковых представлений. Замечание В. В. Радлова о том, что язык жителей предгорий (в современной классификации – средний диалект крымско-татарского) «подобный предыдущему смешанный язык с тем различием, что здесь в большинстве случаев преобладают старые северные формы. Однако все свободно владеют и южными формами, хотя употребляют их гораздо реже», как нельзя лучше иллюстрирует диффузность сложившейся языковой ситуации. Литературный язык крымских татар, в противоположность разговорному, является более сфокусированным, так как, в целом, опирается на османскую литературную норму (учитывая всю условность этого понятия).

Языковая ситуация в караимских общинах Крыма в XIX в. в контексте языкового смешения двух типов тюркских языков – кып-

чакского и огузского – обладала своей спецификой, основные черты которой могут быть объяснены административной и религиозно-культурной автономией караимских общин в Крыму как во времена Крымского ханства, так и в Российской империи. Эта автономия традиционной общины не отменяла языковых и культурных заимствований из окружающего общества, но при этом определяла степень и характер этих заимствований и то, как они встраивались в контекст традиционной культуры. Подобная автономия традиционных еврейских общин вообще часто способствовала тому, что такие заимствования сохранялись в жизни общины, в то время как язык и культура окружающего населения уже испытали значительные изменения. В свете вышесказанного весьма показательно замечание В. В. Радлова о выборе им произведений из караимских сборников-меджум для иллюстрации «языка образованного класса», так как в них «османское влияние ограничено настолько, насколько оно существовало в начале нашего столетия».

Уточняя характер автономии караимских общин полуострова, заметим, что в эпоху Крымского ханства караимы подпадали под категорию *зимми* – религиозного меньшинства, находящегося под покровительством властей. В правовом положении караимы ничем не отличались от других еврейских общин Восточного Средиземноморья. В этот период можно говорить о караимах Крыма как о традиционной еврейской общине в исламском мире с характерным для подобных еврейских общностей заимствованиями разговорного и литературного языка окружающего населения на уровне бытового общения и народной письменной культуры.

Встраивание караимской общины Крыма в правовую систему Российской империи проходило, во многом, по инициативе и при активном участии руководства общины. Так, в преамбуле к известному закону 1837 г. о создании Караимского духовного правления сказано, что «живущие в пределах Таврической губернии евреи караимы ходатайствуют о устройении состояния их духовенства и о даровании ему некоторых из тех прав, которыми пользуются тамошнее магометанское духовенство» [Фиркович 1890, 126]. Сам закон был калькой одного из проектов закона о «тамошнем магометанском духовенстве», но при этом, видимо, учитывал и опыт развития законодательства о евреях в Османской империи, в частности закон 1835 г. о введении в еврейских общинах должности ха-

*хам баши* (главного раввина). Караимы рассматривались российскими властями как обладающее автономным статусом «туземное» население, «полезное» в сравнении с раввинистическим еврейством. Этот политический успех способствовал закреплению олигархического характера руководства караимских общин – власть в Караимском духовном правлении вплоть до начала XX в. принадлежала семье Бабовичей-Дуванов. Слом традиции произошел лишь на рубеже веков, когда усиливаются позиции недавно образованных общин, в первую очередь в таких крупных городах, как Петербург, Москва, Киев и Харьков [Гаммал 2012]. В социальном плане мы можем говорить о консервативном характере общинной жизни караимов, когда ее основные языковые и культурные особенности, сформировавшиеся к началу XIX в., продолжали существовать на протяжении большей части исследуемого нами периода. Конечно, это не значит, что процессы модернизации и аккультурации совсем не имели места, но они не были столь ярко выражены и «запаздывали» по времени по сравнению с аналогичными процессами в среде восточноевропейского еврейства.

В современной тюркологии языковая ситуация, которая сложилась в караимской общине Крыма, в последние десятилетия является объектом пристального научного интереса. Итоги исследований подведены в обзорных статьях ведущих ученых в этой области – израильского лингвиста Дана Шапира и польского тюрколога Генрика Янковского.

В энциклопедической статье Дана Шапира «Иудео-турецкие языки и диалекты: иудео-крымско-османский, караимский и другие» предпринята попытка описания всех возможных тюркских еврейских языков. Переходя к описанию тюркского языка крымских караимов, автор замечает, что

караимы Крыма говорили на том же языке, что и их соседи – мусульмане, греки или армяне, т.е. в областях, где преобладал огузский крымско-турецкий или крымский диалект османского, как Каффа/Феодосия, Мангуп, которые были включены в османский виалет Крым/Каффа. Их разговорным языком был, в основном, турецкий, в то время как в областях, относящихся собственно к Крымскому ханству с его кыпчакско-татарским языком, они говорили на татарском [Shapira 2021, 738].



Как мы видим, автор крайне лапидарен в общей характеристике языковой ситуации, сложившейся в караимских общинах Крыма, дифференцируя ее по географическому принципу и не учитывая возможной социальной и культурной стратификации. Не ставя перед собой задачу подробного рецензирования этой статьи, заметим, что Д. Шапира непоследователен в описании языковой ситуации и, на наш взгляд, ряд его утверждений носят голословный характер и никак не подтверждены фактами. Всё это снижает научную ценность выводов, к которым приходит автор статьи.

Куда более полной, информативной и логично выстроенной является обзорная статья «Караимский и крымчакский языки» Генрика Янковского [Jankowski 2016], в которой он приводит подробную классификацию тюркских языков караимов Крыма, Волыни и Литвы. С его точки зрения караимский язык состоит из двух главных диалектных групп – восточной (крымской) и западной. Таким образом, Янковский выступает сторонником изначального генетического единства языков караимов Крыма, Волыни и Литвы. В свою очередь западная группа распадается на северо-западную (тракайский диалект) и юго-западную (луцко-галицкий диалект) ветви, которые генетически близки между собой. Восточная (крымская) диалектная группа с точки зрения Янковского «со временем была ассимилирована крымским османским с сильным крымско-татарским компонентом в грамматике и лексике» [Jankowski 2016, 453]. Восточная (крымская) группа включает крымско-кыпчакский караимский, крымско-татарский караимский, крымско-османский караимский и крымско-османский. На наш взгляд такая подробная классификация в большей степени отражает языковое своеобразие караимской общины Крыма в XIX в. Конкретизируя эту классификацию, отметим, что она, очевидно, основана на лингвистическом анализе письменных источников, т.е. каждому языку, представленному в таблице, соответствует вполне определенная группа источников.

Крымско-кыпчакский караимский – это тюркский язык караимских переводов Библии, который уже в XIX в. воспринимался как архаизм, но само присутствие библейских переводов на кыпчакском языке в религиозной жизни караимов Крыма и то, что эти тексты обладали высокой степенью однородности с точки зрения используемого языка, свидетельствуют о традиционном типе культуры караимских общин в большую часть исследуемого периода.

Это пример весьма герметичной литературной традиции. Здесь вполне уместно привести мнение Р. М. Капланова об этом виде текстов:

Пешаты (дословный перевод библейского текста. – М. Г.) различных ритуальных текстов заучивались наизусть в религиозных школах («мидраши»). Устные переводы молитв и библейских текстов создавались задолго до того, как они были зафиксированы на письме и тем более в печати. Об этом свидетельствует изобилующий архаизмами язык крымско-караимских переводов Библии, напечатанных в XIX в. [Капланов 2011, 14].

С точки зрения социолингвистики крымско-кыпчакский караимский — это сфокусированный язык, который выполняет конкретную функцию в религиозной жизни. Само использование архаичных переводов Библии на мертвом языке не является чем-то исключительным в еврейской традиции, достаточно вспомнить о роли арамейских таргумов в синагогальном богослужении раввинистических общин.

Крымско-османский караимский в XIX в. – это язык религиозной и моралистической литературы, личной переписки образованного класса, официальной корреспонденции между общинами, большей части произведений из *меджум* (сборников городского фольклора). Этот язык караимской тюркской литературы уступал в престиже ивриту, но свободное владение этим языком (т.е. умение читать и писать на нем) определяло принадлежность к образованной части общины. В конце XIX – начале XX в., когда ряд функций этого языка частично взял на себя русский язык, его область использования сузилась до официальной переписки Караимского духовного правления. Отметим определенную степень диффузности этого языка – конкретное языковое выражение (наличие лексических заимствований из иврита, степень «диалектных оттенков языка») зависело от литературного жанра произведения и, если говорить об эпистолярном творчестве, от цели переписки и уровня образованности адресанта и адресата. Однако, если учесть замечание Р. М. Капланова о том, «что проходивший в Симферополе в 1924 г. I Всекрымский съезд караимских общин не смог принять

окончательного решения по вопросу о том, какой язык считать родным для караимов – “тюрко-татарский” или иврит, который именовался в материалах съезда “древне-караимским» [Капланов 2011, 18], можно утверждать, что высокий социальный престиж этого языка сохранялся вплоть до полного исчезновения общинной жизни караимов Крыма в годы советской власти. Очевидно, что его социальная функция в караимской общине совпадала с таковой для крымско-османского среди крымских татар того времени.

Крымско-татарский караимский язык (Янковский, видимо, понимает под термином «крымско-татарский» средний диалект крымско-татарского языка) фиксируется на уровне письменных источников как язык караимской драматургии рубежа XIX–XX вв. В караимских пьесах он выступает как художественный прием сатирического или юмористического характера, помогающий описать жизнь караимского простонародья и недавнего прошлого. Тот факт, что этот тюркский язык смешанного типа характерен лишь для определенного жанра караимской литературы позднего периода, требует детального рассмотрения того, какое место занимала эта литература в жизни караимских общин. Пока мы можем лишь предположить, что этот язык и есть литературное воплощение разговорного языка караимов в Крыму в это время.

Языковая картина караимской общины Крыма в XIX в. будет не полной, если мы не рассмотрим, какое место занимал иврит в традиционной караимской культуре. Стоит оговориться, что под термином «иврит» мы понимаем группу близкородственных семитских языков/диалектов. В караимских источниках этого времени чаще всего встречается термин *лешон га-кодеш* («святой язык»), который в зависимости от контекста мог обозначать как библейский, так и средневековый иврит и даже иврит эпохи Гаскалы. *Лешон га-кодеш* был языком высокой традиционной культуры. Реформистский характер караимского движения в эпоху Высокого Средневековья способствовал тому, что за ивритом был закреплен исключительный статус, когда согласно седьмому пункту основ караимской веры

наши законоучители постановили в обязанность каждому караиму: изучение и знание священного языка с его грамматикой, на столько, чтобы каждый, читая мог понимать и

объяснять Св. Писание и установленные наши молитвы [Дуван 1890, 47].

Конечно, не стоит идеализировать реальный уровень знания иврита в караимских общинах – свободное владение им было прерогативой интеллектуальной элиты. Это был сфокусированный язык, что наиболее ярко проявлялось в области литургии, где для всех караимских общин Крыма, Восточной Европы и Ближнего Востока характерна одна общая произносительная традиция [Гаммал, Капланов, 2011]. Высокий социальный статус, закрепленный за ивритом, был фактором, способствовавшим многочисленным лексическим заимствованиям из него в тюркские языки караимской общины. Это, в первую очередь, касается крымско-османского караимского, как литературного по преимуществу языка, но и в крымско-татарском караимском был лексический слой заимствованных из иврита слов, которые отражали реалии повседневной религиозной жизни.

Языковое своеобразие караимской общины отразилось в караимской литературе XIX в. во взаимосвязи литературного жанра с определенным языком. Далее речь пойдет исключительно о литературе, созданной на крымско-османском караимском и крымско-татарском караимском языках, так как литературная эволюция в караимской общине Крыма происходила в XIX – начале XX в., по преимуществу, на этих двух языках. На традиционное для еврейских общин двуязычие (иврит – вернакуляр) и соответствующую дихотомию традиционной культуры (высокая культура – народная культура) в нашем случае накладывается диглоссия внутри тюркских языков.

В эволюции караимской тюркоязычной литературы этого периода можно выделить два этапа: сочинения первой трети XIX в. и художественная литература рубежа XIX–XX вв.

На первом этапе мы имеем дело с произведениями, созданными в рамках традиционной культуры, и именно это обстоятельство объясняет как появление этой литературы, так и ее жанровое и языковое своеобразие. Караимская типография, открытая в начале 1830-х гг. в Евпатории, делает эту литературу массовой и более доступной по сравнению с рукописными сочинениями. К этому этапу следует отнести следующие сочинения.

«Петях га-Тева» («Дверь ковчега», 1829, Стамбул) Иосифа-Соломона Луцкого [Луцкий 1829]. Первая часть книги представляет собой учебник иврита, основная цель которого обучение чтению, т.е. этот учебник предназначался для учеников мидраша самого начального уровня. Вторая, куда более объемная, часть озаглавлена «Тохахот мусар» («Моралистические наставления») и содержит изложение десяти основ караимской веры, ряд благословлений, необходимых в повседневной жизни, цитаты из Псалмов, моралистические наставления и правила поведения. Текст второй части двуязычный – текст на иврите продублирован переводом на тюркский язык для облегчения его понимания учениками.

Сборник сочинений Мордехая Казаза «Чуф Деваш» («Сотовый мед», 1835, Евпатория) [Казаз 1835]. Кроме титульного стихотворного переложения содержания недельных разделов Торы «Чуф Деваш» в этот сборник вошли первый караимский катехизис «Тув Таам» («Благоразумие») и «Мишлей у-Маасиот» («Притчи и деяния»).

Позднее, в 1841 г., был издан анонимный сборник «Несиет адам эвлადына ве яхид тефилласы» («Наставление роду человеческому и одиночная молитва»). Сборник состоял из двух частей – стихотворений моралистического содержания и панегириков в честь правящей династии. Первая часть открывается известным стихотворным произведением М. Казаза «Адам огьлу» («Сын человеческий»), о котором упоминает С. М. Шапшал в своей статье «Краткий очерк тюркско-караимской литературы» как о свидетельстве полноценного развития этой литературы уже в первой половине XIX в. [Ельяшевич 2022].

Творчество Мордехая Казаза весьма показательное, так как в нем представлен весь диапазон литературы на крымско-османском караимском этого периода: от учебника библейского иврита и катехизиса до произведений фольклорного характера. Последние, как и произведения составляющие нарративный костяк *меджум* («Ашик Кериб», «Кёр Оглу» и т.д.), не несут в себе каких-то специфических «караимских» черт, а относятся к общему фольклору тюркского населения Восточного Средиземноморья. Это не удивительно: характерная для восточных еврейских общин высокая степень апроприации фольклора этнических соседей усугублялась идеологическим неприятием караимским иудаизмом агадической литературы, ко-

торая в раввинистических общинах зачастую выступала отправной точкой для развития фольклора. Лишь притча «Рассказ о праведной Ханне и ее семи сыновьях» в «Мишлей у-Маасиот» М. Казаза может быть с полным правом отнесена к еврейскому фольклору и, что весьма показательно, является изложением известного агадического рассказа из Вавилонского Талмуда [ВТ Гит. 576]. Направленность произведений Мордехая Казаза, как мы видим, в основных своих чертах совпадает со сборником Иосифа-Соломона Луцкого «Петах ха-Тева» – это моралистические и учебные произведения, предназначенные в первую очередь для учеников караимского мидраша.

В 1841 г. в Гёзлеве/Евпатории было издано на иврите сочинение «Иггерет Тешуат Исзраэль» («Послание о спасении Израиля») вместе с кратким переводом его на тюркский язык – путевой дневник участника караимской делегации в Петербург в 1827 г. Иосифа-Соломона Луцкого [Miller 1993, 39]. Несмотря на то что основная цель «Послания» заключалась в укреплении статуса нового общинного руководства во главе с Симхой Бабовичем [Гаммал 2023, 195], в предисловии к тюркскому переводу ясно подчеркивается назидательная цель издания, призыв к социальному миру в общине и к верности его руководству.

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. <...> Чтобы, не дай Б-г, не было никаких напастей! Второе, если какие-то чудеса Всевышний умудрил, чтобы избавить от беды, так чтобы не забыть их, нам нужно выразить благодарение Б-гу! Так, в каждом поколении Израиль не оставался сиротой! [Луцкий 1841, 1].

Караимская литература на тюркском языке рождается как литература поучений и морали. Если мы обратимся к другим примерам появления литературы на вернакулярах в традиционном еврей-

ском обществе, мы заметим немало общего между ними и караимским примером. Например, становление литературы на идише происходит в XVI в. Образцовой книгой на этом этапе литературной эволюции выступает «Цеена у-Реена» («Пойдите и посмотрите [дщери Израиля]») – сложносоставное произведение, являющееся вольным переложением Пятикнижия и еще ряда библейских книг, причем библейский текст переплетен с агадическими рассказами и традиционными комментариями, поданными с ясным акцентом на мораль и дидактику. Позднее, в XVIII в., похожим образом происходит становление литературы на ладино в сефардских общинах Османской империи: перевод Торы «Ме'ам лоэз» («Из чужого народа») с похожей на «Цеена у-Реена» структурой перевода-комментария отражает уже сефардскую культурную традицию. Хотя оба перевода традиционно определяют как «литература для женщин», их потенциальная аудитория была куда шире и включала в себя весь сегмент малообразованного еврейского населения. В обоих случаях моралистическая литература на вернакуляре появлялась в момент внутреннего кризиса традиционного еврейского общества и была зримым воплощением попытки укрепить социальный порядок, который в большей степени опирался на общие морально-религиозные ценности, чем на нормативные акты. Эта литература свидетельствует о трансформации традиционного еврейского общества<sup>1</sup>.

Мотив обращения к широким малообразованным слоям общества присутствует в караимских произведениях начала XIX в. на тюркском языке. Так, в том же предисловии к переводу на крымско-османский караимский язык «Иггерет Тешуат Исраэль» говорится, что перевод этот издан для того,

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 те назначали поверенного и благодарили Б-га! [Луцкий 1841, 1 об.].

Похожая цель создания заявлена и в предисловии к «Петах ха-Тева» Иосифа-Соломона Луцкого: это книга для

<sup>1</sup> Подробно вопрос о зарождении литературы на ладино и идише рассмотрен в следующих монографиях: Lehmann 2005; Baumgarten 2005.

того, кто захочет, он посвятит (аллюзия на 1 Цар 13:33. – М. Г.), кто будет вопрошать эту книгу и читать (аллюзия на Ис 34:16. – М. Г.) и не измучается в поисках входа (аллюзия на Быт 19:11. – М. Г.).

Учитывая, что появление традиционной моралистической литературы на вернакуляре зачастую было проявлением социального кризиса в традиционной культуре, принципиальным является вопрос о том, что могло стать побудительной причиной создания этих произведений в случае караимов Крыма.

Несмотря на то что аннексия Крыма Российской империей условно была трагическим эпизодом в истории караимских общин полуострова [Ахиезер 2015; Шапира 2002], в XIX в., как свидетельствует развитие российского законодательства о караимах, караимской общине удалось весьма успешно встроиться в государственно-правовую систему империи. Контакты с властными структурами были исключительной прерогативой руководства общины, на уровне повседневной жизни присутствие российской власти практически не ощущалось караимами вплоть до Крымской войны (1853–1855). Ответ на поставленный выше вопрос кроется в тех событиях, которые произошли во внутренней жизни караимской общины в начале XIX в. Центральным событием в религиозной жизни караимских общин Крыма на рубеже XVIII–XIX вв. стали «календарные» споры, когда ведущий галахический авторитет того времени Исаак бен Соломон инициировал пересмотр правил вычисления новолуния, которые были сформулированы еще во второй половине XV в. Элиягу Башьячи. Реформа календаря была принята неоднозначно и привела к открытому противостоянию между Исааком б. Соломоном и духовным лидером евпаторийской общины Вениамином Дуваном. Раскол носил столь острый характер, что Вениамин Дуван и его сторонники иногда отмечали важнейшие праздники на день позже, чем вся караимская община Крыма. Несмотря на то что со временем, не без административного давления со стороны общинного руководства, реформа Исаака б. Соломона была принята во всех караимских общинах [Гаммал 2010], кризис не был преодолен даже в начале XIX в. Яркое описание того, что календарный спор был постоянным фоном интеллектуальной и социальной жизни мы находим в письме Исаака б. Со-



ломона по поводу скандального бракоразводного процесса 1804 г., где автор письма и Вениамин Дуван вполне предсказуемо заняли противоположные позиции.

С начала судебного иска дочери Хаджи Ата прошло почти два года. Когда я, ваш покорный слуга, был в Гёзлёве (Евпатории), вы приказали, чтобы тот иск рассмотрели в течении года. Я [этого] не просил, так как я понимаю, что р. Биньямину Йеру[шалми] (Биньямин Дуван. – М. Г.) не нравится то, что я пишу. *Вот уже как 20 лет ему не нравится никакое мое слово. Из-за вычисления угла восхождения [месяца] была распря. Я привожу аргументы, на стороне которых мнение астрономов большого Израиля (т.е. всего еврейского народа. – М. Г.) и всех европейских мудрецов, а он не соглашается! Пусть так, [но тогда] его слово предстает перед Божьим судом! <...> Из-за этих споров он затаил на меня большую злобу. Поэтому я не хотел вмешиваться, [в бракоразводный процесс. – М. Г.], да и отменять полностью ваши указы не было нужды.* (курсив мой. – М. Г.) Я выслушал и сказал то, что знал. А он сейчас распускает слухи обо мне. Людям пишет и посылает [письма], чтобы поучать меня [в том], что «он (т.е. Исаак б. Соломон. – М. Г.) рассматривает иск согласно словам одной из сторон конфликта». К счастью, я прежде выслушал вместе обе стороны. А после [имея] совместное [мнение] р. Биньямина Йерушалми и р. Шмуеля Когена, хазана, и устное [мнение] р. Йосефа, хахама, я написал свое мнение и пожелание. Письма находятся у меня на руках<sup>2</sup>.

После смерти Исаака б. Соломона в 1826 г. в караимских общинах Крыма начался обратный процесс реабилитации вычисления новолуния по методу Башьячи. Но даже к началу 1840-х гг. среди интеллектуальной элиты не было однозначного мнения, какой из предложенных методов является верным, что опять же приводило к тому, что внутри общины праздники могли отмечаться в разные дни. В данном случае уже сторонники Исаака б. Соломона, оставшись меньшинстве, оказались не менее радикально надстроены, чем до этого партия сторонников Вениамина Дувана [Гаммал 2019].

<sup>2</sup> РГБ ОР. Ф. 182. Оп. 1. Д. 454. Л. 17 об. («Письмо»). 1809 г. [крым.-осм. кар.]

Метод Исаака б. Соломона был окончательно принят только во второй половине XIX в., когда в 1872 г. был издан основополагающий труд Исаака б. Соломона по реформе календаря «Ор га-Левана» («Свет луны») с биографией автора произведения, которая принадлежала перу светского руководителя караимов Крыма Нахаму Бабовича, что очевидно символизировало официальное признание метода.

На наш взгляд именно раскол в караимских общинах, связанный с календарной реформой, который продолжался не одно десятилетие и имел зримые социальные последствия в повседневной жизни, стал основным импульсом, который подвиг караимских интеллектуалов начала XIX в. к созданию учебной и моралистической литературы на тюркском языке. Здесь стоит добавить, что были и другие факторы, которые порождали социальную неопределенность в жизни караимских общин полуострова: перенос центра общинной власти из Чуфут-Кале в Евпаторию; постепенное угасание караимской общины Чуфут-Кале и связанная с этим миграция, что имела очевидные социально-экономические последствия для принимающих общин, в первую очередь, для евпаторийской общины, куда устремился основной поток переселенцев из Чуфут-Кале; миграция луцких интеллектуалов в начале XIX в. в Крым и рост конкуренции среди интеллектуальной элиты.

Караимская тюркская литература первой половины XIX в. обладала единством не только в области жанрового своеобразия, но и в вопросе о выборе языка из возможного репертуара тюркских языков. Создатели этой литературы проявили завидное единодушие: тюркский язык их произведений – это крымский диалект османского языка с учетом определенной диффузности этого языка. Крымско-османский в этот период времени, очевидно, воспринимался как литературный язык, обладающий социальным престижем по сравнению с разговорным языком, в котором, несмотря на его смешанный тип, преобладали кыпчакские черты. Именно крымско-османский, наряду с ивритом, был языком административной переписки внутри караимских общин [Гаммал, 2022] с начала XIX и вплоть до начала XX в. [Ельяшевич 2020]. В сегменте моралистической литературы крымско-османский караимский существовал с ивритом. «Низкий» сегмент ивритоязычный караимской литературы этого периода представлен, в основном, *кино́т*

(мн. ч. от *кина* – причитание, плач по умершему) и проповедями, т.е. все той же моралистической литературой. Написанное на иврите сочинение «Пинат икрат» («Крепкое основание» (Иса. 28:16) 1834, Евпатория) Исаака бен Соломона представляет собой подробный комментарий на десять принципов веры, который предназначался для караимских мидрашей. Таким образом, оно попадает в ту же категорию, что и «Тув таам» Мордехая Казаза. Границей между крымско-османским караимским и крымскотатарским караимским языками служил караимский мидраш, то есть система традиционного образования в том виде, в котором она сложилась к началу XIX в. Наглядное свидетельство этой языковой границы мы находим в полемической статье начала XX в. «Русский язык или татарский» радикального сторонника аккультурации Давида Кокизова. Он, выступая против «татарского» языка и, говоря шире, против традиционной культуры, которую тот символизирует, приводит и такой аргумент, что

практикуемое и теперь еще среди караимов усвоение с малых лет татарского языка *и ведение во многих случаях преподавания на нем караимского Закона Божия и других предметов* (выделено мной. – М. Г.) не приносят и малой пользы, которую принесло бы усвоение детьми культурного языка [Кокизов 1911, 35].

Крымско-татарский караимский был бытовым разговорным языком, в то время как крымско-османский караимский – литературным языком. Это предположение объясняет, тот факт, что этнографические очерки и грамматики «караимского языка», написанные последними носителями этого языка уже во второй половине XX в. [см., например: Прик 1976; Хафуз 1993], дают описание исключительно крымско-татарского караимского языка. Авторы этой учебной и научной литературы родились в 1920-х – начале 1930-х гг., когда система традиционного религиозного образования, где и происходило знакомство с крымско-османским языком, уже была полностью разрушена, в то время как крымско-татарский караимский язык еще использовался в быту, хотя и не повсеместно.

Большая часть упомянутых выше текстов первого периода караимской тюркской литературы может быть определена как литерату-

ра для мидраша. Именно здесь караимский ученик получал знакомство не только с архаичным тюркским переводом Танаха, но и с современным для того времени литературным тюркским языком – крымско-османским. Более того, если задаться вопросом поиска возможной орфографической нормы того варианта крымско-османского, который был распространен среди караимов Крыма в XIX в., то попытку неявной формулировки такой нормы мы находим в учебнике иврита И. И. Казаса «Ле-регель ха-Йеладам» («Поступью детей»; Быт 33:14). Первое тюркоязычное издание этого учебника увидело свет в 1869 г. и состояло из двух частей – собственно учебника и хрестоматии со словарем [Казас 1869]. В тексте как учебника, так и словаря последовательно используется орфографическая норма, характерная для османских текстов, написанных арабицей. В караимских рукописных и печатных текстах первой половины XIX в., например, в вышеупомянутой переписке Исаака б. Соломона, очевидна ориентация на арабскую орфографическую норму, но она носит не столь систематичный характер – нередко в этих текстах встречаются варианты записи слов, отражающих произносительную традицию. Орфографический ригоризм И. И. Казаса вполне объясним, если учесть то обстоятельство, что он закончил факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета в 1859 г. и затем принимал активное участие в развитии государственной системы образования крымских татар и караимов, т.е. для него установка на норму было обязательной составляющей современной культуры [Прохоров 2008]. Подобная ригористичность орфографии отличает все поздние публикации на крымско-османском караимском. Как пример можно привести литургический сборник Симхи Дубинского (1856–1902) «Чакун Лахаш» («Излияние мольбы», 1895) и публикации «официального отдела» Известий караимского духовного правления, в котором помещались обращения руководства общины. Интересно, что в своей биографической статье о С. Дубинском Б. С. Ельяшевич определил сборник молитв как «безукоризненный перевод на образцовый караимско-тюркский язык избранных мест из караимских молитвенников», подчеркивая таким образом тот статус, каким обладал крымско-османский караимский язык статус в караимских общинах Крыма [Ельяшевич 1993, 43].

Подтверждение тезиса о том, что границу между караимским крымско-османским и караимским крымско-татарским устанавли-

вал образовательный ценз мы находим в статье Янковского «Поговорки Бекинеш Баккал и некоторые черты фонетической системы крымского караимского» [Jankowski 2014]. В ней Янковский рассматривает уникальный документ – ряд тюркских поговорок, записанных Бекинеш Баккал (1892–1980), которая родилась в семье Исаака Сапака, газзана караимской общины в Бахчисарае и, видимо, получила хорошее домашнее образование. Поговорки записаны караимским курсивом и кириллицей. Очевидно, что запись караимским курсивом нормативна и отражает орфографическую норму, о которой шла речь выше. Запись кириллицей является фонетической и воспроизводит разговорный вариант той или иной поговорки. Между двумя формами записи существует существенная разница: запись караимским курсивом передает огузский вариант поговорки, в то время как запись кириллицей кыпчакский. В этой связи Янковский отмечает:

...мы можем рискнуть сказать, что курсивное письмо крымских караимов развивалось под влиянием арабоязычной орфографии, которая использовалась как для турецкого, так и для крымскотатарского языка. Суть этого развития в копировании османско-турецкого стандарта. В противоположность этому, кириллица, которая стала входить в употребление во второй половине XIX в., не испытывала влияния турецкого стандарта [Jankowski 2014, 242].

Уточняя вывода автора статьи, стоит добавить, что запись тюркских поговорок, сделанная Бекинеш Баккал, делает графически зримой в рамках одного текста границу между письменной культурой, которая приобреталась в рамках системы традиционного образования, и устной речью караимов Крыма.

Тюркоязычная литература караимов Крыма, созданная на рубеже XIX–XX вв., и в жанровом, и в языковом плане разительно отличается от литературы первой половины XIX в. Главным средством художественного выражения караимских авторов этого периода становится драматургия, а в плане языка – караимский крымско-татарский язык. Выбор новой художественной и языковой стратегии был не случаен и отмечал процесс ускорившейся в начале XX в. аккультурации караимов Российской империи. Мы

должны рассматривать караимскую тюркоязычную литературу этого периода в едином контексте с караимской русскоязычной литературой, к чему подталкивает схожесть художественных средств и идеологической тональности этих литератур.

Знакомство с русской и, шире, с европейской культурой приводит к становлению среди караимов культуры просвещенческого типа в чем-то схожей с культурой восточноевропейской Гаскалы, но в отличие от нее менее идеологически сфокусированной. Это не удивительно, если учесть, что одной из главных целей Гаскалы была эмансипация российских евреев, в то время как караимской общиной эта задача была решена уже в середине XIX в. Просвещенческая литература караимов Крыма сравнима с литературой сефардских общин Османской империи на европейских языках и ладино. Эта литература не ставила перед собой политических целей, а отражала процесс аккультурации и стратегии адаптации европейской культуры [Bunis 1996].

Первые попытки привнесения драмы как отдельного литературного жанра в канон караимской литературы на «разговорном наречии крымских караимов» были сделаны еще в середине XIX в. Однако этот литературный опыт радикально отличался от пьес, написанных на рубеже XIX–XX вв. Дошедшие до нас пьесы – «Шауль Хан» («Царь Саул», 1840-е гг.), которая представляла собой перевод Авраама Луцкого пьесы маскила Йосефа Троппловича «Мелухат Шауль» («Царство Саула») [Smetek 2015], и «Трагедия» (1864) Иосифа Эрака были написаны на крымско-османском караимском и имели дидактическую направленность. В своей статье «Краткий очерк тюркско-караимской литературы» Серая Шапашал упоминает о целом ряде мистерий и пьес, «написанных образцовым языком (выделено мной. – М. Г.), прозой и стихами» и принадлежащих перу Авраама Луцкого и Мордехая Султанского [Шапшал 1918, 7]. Однако, тот факт, что текст «Шауль Хан» сохранился лишь в одной рукописной *меджуме*, а «Трагедия» И. Эрака известна нам благодаря ее изданию В. В. Радловым в качестве приложения к изданному им же сборнику «Меджума» [Эрак 1896], опыт воспроизведения литературы восточноевропейской Гаскалы в караимских общинах Крыма вряд ли был успешным. Драматургия середины XIX в. скорее свидетельствует о плодотворных контактах ряда представителей караимской интеллектуальной элиты, в первую очередь выход-

цев из Луцка, с видными деятелями восточноевропейской Гаскалы, в то время как караимский обыватель все еще предпочитал «Ашик Кериб» и «Адам оглу» маскильской драме «Шауль Хан».

Караимская драматургия начала XX в. является полной противоположностью драматургическим опытам середины XIX в. Этот жанр получает права гражданства в культуре караимских общин рубежа веков, когда процессы модернизации и аккультурации набирают темп. Самодеятельные театральные постановки становятся популярной формой досуга и развлечения, частью современной городской культуры. В своем принятии новых форм культуры караимские общины не были уникальны, подобные процессы проходили и в еврейских общинах Российской империи [Veidlinger 2009, 196–228] и, еще шире, в среде русской провинциальной публики. В этот период в караимских общинах появляются многочисленные самодеятельные театральные кружки и литературные общества. Это рождает запрос на собственно караимские пьесы, которые, как правило, распространялись в рукописных или гектографических списках. Из всего репертуара караимских пьес рубежа столетий вышли в печати, и то незначительным тиражом, лишь две – «Ахыр Зэман» («Конец света», 1911) Аарона Леви (1873–1926) и «Яддэс» («Пари», 1919) Аарона Катъика (1883–1942). В этот период главным каналом проникновения европейской культуры в жизнь караимских общин выступала караимская периодическая печать на русском языке. Однако, для изданий такого рода был характерен весьма непродолжительный период существования. Так, журнал «Караимская жизнь» (Москва) издавался с 1911 по 1912 г., а сменившая его «Караимская жизнь» (Вильно) лишь в 1913 г. Одной из очевидных причин столь скоротечной жизни караимских периодических изданий была нехватка средств и отсутствие поддержки со стороны общинного руководства. Караимская драматургия оказывается в более выгодном положении: распространение пьес не требовало от авторов поиска источника финансирования, и она обращалась к самодеятельному театру, как популярному виду городской провинциальной культуры.

В художественном плане это просто построенные пьесы, которые зачастую сюжетно очень схожи. Так, тема сватовства, которая стала главной сюжетной линией первого бестселлера караимской драматургии – пьесы «Ахыр Зэман» А. Леви [Леви 1911], была не-

однократно повторена в пьесах других караимских авторов [Ельяшевич 2023]. Для большинства пьес характерно игровое, развлекательное начало, их можно определить как водевили или комедии с ярко выраженным сатирическим компонентом. Смех и народный юмор приходят на смену дидактике, позволяют создать дистанцию между просвещенным настоящим и «старым добрым прошлым» [Гаммал 2021].

Важнейшую роль в этих пьесах играет разговорный язык персонажей, который следует отнести к крымско-татарскому караимскому. Так, редактор русскоязычного журнала «Караимская жизнь» Садук Раецкий в своей рецензии на пьесу «Ахыр Зэман» писал: «Одним из больших достоинств этого произведения является богатый, сочный в своих оттенках караимско-татарский разговорный жаргон, которым еще и до сих пор караимы продолжают пользоваться в своем обиходе. В неприкосновенности сохранены те колоритные выражения, которые не могут быть переданы в русском переводе, так как теряют свою оригинальность» [Раецкий 1911, 43–44].

Вопрос о выборе языка не был случайным, так как он во многом определял писательскую стратегию и возможную читательскую аудиторию. Крымско-татарский караимский, как мы видим, значительно «сокращал» культурную дистанцию между автором и его персонажами так, что уже не было места назидательности, характерной для маскильской по своему духу караимской драматургии середины XIX в., и «в обрисовке действующих персонажей комедии чувствуется даже оттенок авторской любви к последним» [Раецкий 1911, 43]. Однако, в караимской драматургии крымско-татарский караимский язык находился в состоянии конкуренции с русским языком, как языком общеимперской европейской культуры. Весьма показательны, что ряд пьес Аарона Катыка, включая его раннюю драму моралистического характера «Кто прав?» (1913), изначально были написаны на русском языке и лишь позднее были переведены автором на крымско-татарский караимский. Эта новая языковая граница дает нам пример весьма показательной культурной аберрации. Например, архаичная по своим художественным средствам и написанная в духе восточноевропейской Гаскалы «Драма» Иосифа Эрака была переведена на русский и напечатана в журнале «Караимская жизнь» под новым названием «Дина» [Эрак 1911], хотя, если учитывать культурно-исторический контекст создания, ее,



скорее, следовало бы перевести на иврит, как в свое время с иврита на крымско-османский караимский была переведена драма «Мелухат Шауль».

Подводя итог, мы можем сказать, что тюркоязычную литературу крымских караимов XIX – начала XX в. стоит разделить на две литературные традиции или даже возможно говорить о двух разных литературах, если учитывать разницу между ними как в целях, так и в средствах выражения и, конечно, в языке. В первой половине XIX в. караимская литература на крымско-османском караимском языке есть подразделение традиционной моралистической и образовательной литературы, в рамках которой даже описание политического по своей природе события, например поездки караимской делегации в Петербург зимой 1827/28 г. с целью освобождения от рекрутской повинности, должно наставлять и исправлять читателя. Язык отмечает границы традиционной культуры: иврит – язык «высокой» культуры, что определяется такими жанрами, как библейская экзегеза, Галаха и философия; в то время как за крымско-османским караимским языком закрепляется жанр моралистического наставления для простецов или учебной литературы для учеников мидраша. Крымско-татарский караимский вне этих рамок, его можно встретить лишь на страницах фольклорных *меджум*. Караимская драматургия рубежа веков, в свою очередь, уже была литературой, созданной с учетом европейской традиции. Она была призвана просвещать своего слушателя и читателя, создавать дистанцию между ним и традицией, а величина этой культурной дистанции определялась языком. Русский язык выступал как язык образцовой европейской культуры, в то время как крымско-татарский караимский язык сокращал дистанцию между литературными персонажами и читателем, требовал от него не столь радикального разрыва с традицией и даже, скорее, вызывал у читателя и зрителя чувство ностальгии по «старому, доброму прошлому».

#### Литература и источники

Ахиезер 2015 – Ахиезер Г. Завоевание Крыма Российской империей глазами караимских хронистов. Иерусалим, М.: Гешарим/Мосты культуры, 2015. 240 с.

- Гаммал 2010 – *Гаммал М.* Календарные споры в караимских общинах Крыма в конце XVIII – начале XIX в. // Материалы XVII Международной ежегодной конференции по иудаике / отв. ред. В. В. Мочалова. Т. 1. М., 2010. С. 352–365.
- Гаммал 2012 – *Гаммал М.* Караимы в Российской империи // История еврейского народа в России. От разделов Польши до падения Российской империи. Т. 2 / под ред. И. Лурье. Иерусалим, М.: Гешарим/Мосты культуры, 2012. С. 204–223.
- Гаммал 2019 – *Гаммал М.* Галаха и реальность: судьба календарной реформы Исаака бен Соломона в первой половине XIX в. // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2019: Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции. С. 96–116. DOI: 10.31168/2658-3356.2019.6
- Гаммал 2021 – *Гаммал М.* Смеховая культура караимских произведений рубежа XIX–XX веков на примере комедии А. И. Леви «Ахыр Зэман» // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2021: Смех и юмор в славянской и еврейской культурной традиции. С. 109–130. DOI: 10.31168/2658-3356.2021.7
- Гаммал 2022 – *Гаммал М.* К вопросу о становлении общинной карьеры Авраама Луцкого в 30-х годах XIX века // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2022: Профессионалы и маргиналы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 34–54. DOI: 10.31168/2658-3356.2022.3
- Гаммал 2023 – *Гаммал М. И.* К типологии праздника Пурим в караимских общинах Крыма в первой половине XIX века // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2023: «Последние времена» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 181–210. DOI: 10.31168/2658-3356.2023.9
- Гаммал, Капланов 2011 – *Капланов Р. М., Гаммал М. И.* Новое о произношении иврита у караимов Восточной Европы // Рашид Мурадович Капланов. Труды. Интервью. Воспоминания / отв. ред. В. В. Мочалова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах «Сэфер», 2011. С. 160–165.
- Дуван 1890 – *Дуван Я.* Катихизис, основы караимского закона. СПб.: Типография Эттингера, 1890. 107 с.
- Ельяшевич 1993 – Материалы к серии «Народы и культуры» / под ред. М. Н. Губогло, А. И. Кузнецова, Л. И. Миссоновой. Вып. XIV. Караимы. Кн. 2. Караимский биографический словарь (от конца VIII до 1960 г.) / сост. Б. С. Ельяшевич. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1993. 238 с.

- Ельяшевич 2020 – *Ельяшевич В. Я.* Проблема классификации разговорного языка крымских караимов и перспективы ее решения // Научный вестник Крыма. 2020. № 2(25). С. 1–27.
- Ельяшевич 2022 – *Ельяшевич В. Я.* Литературное наследие Мордехая бен Шеломо Казаса (1779–1835) // Вопросы крымскотатарской филологии, истории и культуры. 2022. Вып. 14. С. 37–43.
- Ельяшевич 2023 – *Ельяшевич В. Я.* Тема сватовства и свадьбы в драматургии крымских караимов XIX – начала XX вв. // Вопросы крымскотатарской филологии, истории и культуры. 2023. Вып. 15. С. 156–163.
- Казаз 1835 – *Казаз Мордехай бен Соломон.* Чуф Деваш ве-сефер Тув таам. Гезлёв (Евпатория), 1835. [крым.-осман. кар.]
- Казас 1869 – *Казас И.* Ле-регель га-йеладам. Ч. 2. Хрестоматия и словарь. Одесса: Типография Бейленсона, 1869. 162 с. [ивр., крым.-осман. кар.]
- Капланов 2011 – *Капланов Р. М.* К истории караимского литературного языка // Рашид Мурадович Капланов. Труды. Интервью. Воспоминания / отв. ред. В.В. Мочалова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах «Сэфер», 2011. С. 13–22.
- Кокизов 1911 – *Кокизов Д. М.* Русский язык или татарский // Караимская жизнь. 1911. Кн. 2, июль. С. 34–36.
- Леви 1911 – *Леви А. И.* Ахыр Зэман. СПб.: Экономическая типо-литография, 1911. 76 с. [крымскотат. кар.]
- Луцкий 1829 – *Луцкий И.-С.* Петах га-Тева («Дверь ковчегга»). Стамбул, 1829 56 с. [ивр., крым.-осман. кар.]
- Луцкий 1841 – *Луцкий И.-С.* Иггерет Тешуат Исраэль («Послание о спасении Израиля»). Гезлёв (Евпатория), 1841. 44 с. [крым.-осман. кар.]
- Прик 1976 – *Прик О. Я.* Очерк грамматики караимского языка (крымский диалект). Махачкала: Дагучпедгиз, 1976. 188 с.
- Прохоров 2008 – *Прохоров Д. А.* «Учивший заветам правды, добра и гуманности...». Илья Ильич Казас. Биографический очерк. Симферополь: АнтикВА, 2008. 320 с.
- Радлов 1896 – *Радлов В. В.* Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч. VII. Наречия Крымского полуострова. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1896. 408 с.
- Раецкий 1911 – *Чадук-бен-Шимон (Раецкий С. С.)* «Ахыр Зэман» (Опыт караимской комедии) // Караимская жизнь. 1911. Кн. 2, июль. С. 40–45.
- РГБ ОР – Российская государственная библиотека (Москва). Отдел рукописей.
- Самойлович 1916 – *Самойлович А. Н.* Опыт краткой крымско-татарской грамматики. Пг., 1916. 104 с.
- Фиркович 1890 – *Фиркович З. А.* Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния русско-поданных

- караимов. СПб.: Лештуковская паровая скоропечатня П. О. Яблонского, 1890. 223 с.
- Хафуз 1993 – *Хафуз М. Э.* Историко-этнографические очерки. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1993. 149 с.
- Шапира 2002 – *Шапира Д.* «Песнь о Мангупе» 1793 года: неизвестный источник по истории караимов Крыма // Вестник Еврейского университета. 2002. № 7(25). С. 283–294.
- Шашпал 1918 – *Г. С. [Шашпал С. М.]*. Краткий очерк тюркско-караимской литературы // Известия караимского духовного правления. 1918. № 1, июль. С. 6–10.
- Эрак 1896 – *Эрак И. И.* Трагедия // Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч. 7. Наречия крымского полуострова. СПб.: Типография императорской академии наук, 1896. С. 411–424.
- Эрак 1911 – *Эрак И. И.* Дина // Караимская жизнь. 1911. Кн. 5–6, октябрь–ноябрь. С. 17–33.
- Baumgarten 2005 – *Baumgarten J.* Introduction to Old Yiddish Literature. NY: Oxford University Press, 2005. 459 p.
- Bunis 1996 – *Bunis D. M.* Modernization and the Language Question among Judezmo-Speaking Sephardim of the Ottoman Empire // Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era / ed. H.E. Goldberg. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1996. P. 226–239.
- Jankowski 2014 – *Jankowski H.* Bikenesh Bakkal's proverbs and some features of the sound system of Crimean Karaim // Turcology and Linguistics. Eva Agnes Csato Festschrift / eds. N. Demir, B. Karakoc, A. Menz. Ankara: Yayin Haklari, Hacettepe Universitesi, 2014. P. 237–252.
- Jankowski 2016 – *Jankowski H.* Karaim and Krymchak // Handbook of Jewish Languages / eds. L. Khan, A.D. Rubin. Leiden, Boston: Brill, 2016. P. 451–488.
- Lehmann 2005 – *Lehmann M. B.* Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2005. 264 p.
- 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.
- Shapira 2021 – *Shapira D.* Judeo-Turkic languages and dialects: Judeo-Crimean-Turkic, Krymchak, Karaim, and other varieties // Jewish Languages: Text Specimens, Grammatical, Lexical, and Cultural Sketches / eds. E. Lutz, O. Tirosch-Becker. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. P. 711–762. (Porta Linguarum Orientalium / Neue Serie).

- Smetek 2015 – *Smetek D.* Crimean Karaim Version of Melukhat Sha'ul. Critical edition and linguistic analysis. Poznań: Department of Asian Studies, Adam Mickiewicz University, 2015. 344 p.
- Veidlinger 2009 – *Veidlinger J.* Jewish Public Culture in the Late Russian Empire. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2009. 382 p.

## Diglossia and the Boundaries of Traditional Culture in the Karaite Community of the Crimea in the 19<sup>th</sup> Century

**Maxim Gammal**

Lomonosov Moscow State University  
Moscow, Russia  
Senior Lecturer

ORCID: 0000-0002-0441-8303

Department for Jewish Studies, Institute for Asian and African Studies of Lomonosov  
Moscow State University  
Mokhovaya str., 11-1,  
125009, Moscow, Russia  
Tel.: +7 (495) 629-43-49  
E-mail: max\_hammal@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.15

**Abstract.** This article seeks to address two key questions: To what extent did the existing linguistic landscape within the Karaite community of Crimea delineate the boundaries of traditional culture? And how did the evolution of literary language reflect the modernization that the Karaites of the Russian Empire experienced at the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries? Despite a notable increase in scholarly publications over recent decades focusing on the linguistic situation in the 19<sup>th</sup>-century Karaite community, as well as research on Karaite literature, there has yet to be a comprehensive sociolinguistic analysis of Turkic Karaite languages and literature. The Karaite community in Crimea during the first half of the 19<sup>th</sup> century was a traditional society undergoing significant cultural, political, and social transformations. By the turn of the century, the identity of the Karaites in the Russian Empire faced challenges due to prolonged acculturation and the subsequent rise of Karaite nationalism. This transformation facilitated the emergence of Karaite literature in Turkic languages. The complex linguistic environment that developed in the 19<sup>th</sup> century allowed the use of a particular Turkic language as a means of the author's strategy. Popular

ethical and educational literature written in Crimean Turkish Karaim language served to represent and legitimize the traditional social order amidst societal transition. Additionally, Karaite drama from the turn of the 20<sup>th</sup> century, composed in Crimean Tatar Karaim language, engaged with the challenges posed by modernity.

**Keywords:** *Crimea, Karaites, Turkic languages, folklore, literature of the Crimean Karaites*

**Reference for citation:** Gammal, M. I., 2024, Diglossia i granitsy traditsionnoi kul'tury v karaimskoi obshchine Kryma v 19 v. [Diglossia and the Boundaries of Traditional Culture in the Karaite Community of the Crimea in the 19<sup>th</sup> Century]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 289–319. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.15

## References

- Bunis, D., 1996, Modernization and the Language Question among Judezmo-Speaking Sephardim of the Ottoman Empire, ed. H. E. Goldberg, 226–223. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 368.
- Gammal, M., 2021, Smekhovaia kultura karaimskikh proizvedenii rubezha 19–20 vekov na primere komedii A. I. Levi “Akhyr Zeman” [Humor and Laughter in Modern Karaite Literature on the Example of the Comedy “Akhyr Zeman” (“The End of Time/Apocalypses”) by Aaron J. Levy]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 109–130. DOI: 10.31168/2658-3356.2021.7
- Gammal, M., 2023, K tipologii prazdnika Purim v karaimskikh obchinakh Kryma v pervoi polovine 19 veka [On Some Essential Aspects of the Purim Tradition among Crimean Karaites in the First half of the Nineteenth Century]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 181–210. DOI: 10.31168/2658-3356.2023.9
- Jankowski, H., 2015, Karaim and Krymchak. *Handbook of Jewish Languages*, eds. L. Khan, and A. D. Rubin, 451–488. Leiden, Boston: Brill, 780.
- Lehmann, M., 2005, *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 264.
- Miller, Ph., 1993, *Karaite Separatism in Nineteenth-century Russia: Joseph Solomon Lutski's Epistle of Israel's Deliverance*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 225.

Shapira, D., 2021, Judeo-Turkic languages and dialects: Judeo-Crimean-Turkic, Krymchak, Karaim, and other varieties. *Jewish Languages: Text Specimens, Grammatical, Lexical, And Cultural Sketches*, eds. Lutz E., Tirosh-Becker O., 711–762. *Porta Linguarum Orientalium*. Wiesbaden: Harrassowitz Publishers, 777.

# Границы времени в славянских говорах

**Михаил Михайлович Кондратенко**

Институт лингвистических исследований РАН,

Санкт-Петербург, Россия

Доцент, кандидат филологических наук,

старший научный сотрудник

ORCID: 0000-0002-8777-541X

Отдел диалектной лексикографии и лингвогеографии русского языка

Института лингвистических исследований РАН

199053, Санкт-Петербург, Тучков пер., д. 9

Тел.: +7(910)976-18-42

E-mail: mmkondratenko@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.16

**Аннотация.** Одна из актуальных задач лингвистики – выявление способов интерпретации времени, запечатленных в языке. Для настоящего исследования была поставлена цель – установить, существуют ли границы между сегментируемыми языком временными периодами: то есть границы между настоящим, прошлым и будущим, а также между временами года и суток, между различными периодами жизни человека.

Обозначения времени являются традиционным объектом лингвистического анализа, однако материалом, как правило, служат лексемы и устойчивые сочетания слов литературного языка. Поэтому была предпринята попытка изучения границ между отрезками времени на лексическом материале отдельных славянских диалектных микрозон.

В ходе исследования удалось установить, что в лексике народных говоров не фиксируются границы между настоящим, прошлым и будущим. На основании анализа диалектного материала также можно констатировать, что в народном сознании не существует установленных границ между временами года и суток. Одной из семантических сфер, в которой границы между отдельными периодами присутствуют, является время жизни человека. Таким образом, наличие или отсутствие границ времени соотносится с системой важных событий и явлений в жизни носителей диалекта. Эти события и явления чаще всего не имеют четко выраженных границ, что передается в лексике народных говоров.



**Ключевые слова:** славянская диалектология, принципы номинации, лексика, обозначающая время, семантические параллели

**Ссылка для цитирования:** Кондратенко М. М. Границы времени в славянских говорах // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 320–333. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.16

Понятие времени наряду с понятием пространства представляется одним из важнейших в системе восприятия мира человеком, а также в комплексе наук, связанных с изучением этого феномена. Большой интерес вызывает философская трактовка времени. Согласно И. Канту, время – это «форма внутреннего чувства, т.е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния» [Кант 2015, 39–40]. Для Г. Рейхенбаха время представляется таким образом, как будто бы его поток, который упорядочивает события физического мира, протекает через человеческое сознание и вынуждает его приспособляться к этому порядку [Рейхенбах 1962, 11]. Таким образом, время, несмотря на различия в его интерпретации, – это глобальная категория, организующая, синтезирующая события мира, в котором находится человек, в единую систему. Г. Рейхенбах предполагает также исчисляемость времени и определяет два основных метода его измерения: подсчет периодических процессов и измерение пространственных расстояний, соответствующих определенным непериодическим процессам [Рейхенбах 1985, 135].

Для лингвистики в этом отношении необходим ответ на вопрос, каким образом время представлено в языковом выражении (в частности, в особенностях его номинации), а именно: обладают ли четкими границами временные периоды при субъективном характере их восприятия и исчисляемости, о которых писали философы?

Во временной последовательности наблюдаются те или иные периоды, определяемые различными видами деятельности человека и его наблюдениями за окружающим миром: например, в северо-западных белорусских говорах: *жніва(о)* ‘время уборки урожая’ (*жніва прыйшло; жніво наступае, у хаця нічога не робіш*) [СБГ 2, 150] или *ават* в северо-западных белорусских говорах ‘овод’ и ‘летний период, когда оводы, слепни особенно кусают скотину’ (*у самы*

*ават авадні вельмі кусаюцца*) [СБГ 1, 46]. Маркерами и границами таких периодов выступают особые даты народного календаря, обозначающие предел одного периода и наступление другого. В частности, такие даты передаются в ярославских говорах лексемами *замолот, замолотки, замолотное* ‘первый день молотбы, начало которого сопровождается званым обедом’ [ЯОС 4, 86].

В связи с этим возникает вопрос о существовании иных границ, кроме календарных дат, разделяющих в сознании говорящих этапы их жизни и другие временные периоды. Человек пребывает в вечном «теперь». Поэтому необходимо установить, существует ли граница в восприятии, с одной стороны, актуального состояния (настоящего), с другой стороны – прошлого и будущего; существуют ли четко выраженные в языке (диалекте) границы между временами года, временами суток? Насколько эта сегментация времени соответствует тому членению времени и определению периодов, которое соответствует данным естественных и точных наук?

Для ответа на эти вопросы было проведено исследование одной из граней номинации времени, а именно: наличия границ между его периодами – на диалектном славянском материале. Полученные данные не представляют собой целостной картины восприятия отрезков времени и границ между ними тем или иным этносом или этнографической группой, поскольку речь носителей диалекта не складывается исключительно из диалектизмов. Тем не менее подобные наблюдения позволили отметить некоторые закономерности.

Проблема границ времени во многом осложняется тем, что существует множество народных магических текстов, передающих практику воздействия человека на время с помощью его компрессии или растягивания, изменяющих границы [Толстая 2010, 176–178].

Кроме того, человек воспринимает время как способное менять границы: в северо-западных белорусских говорах *сцё(я)гциса* ‘показаться очень длинным, удлиниться’ (*сёні мне дзень сцёгса: думала вечар, а яшчэ тры часы; вам сцяггоса ўрэм’я*) [СБГ 5; 47].

Одним из уже известных феноменов в обозначении времени является отсутствие ментальных границ в интерпретации понятий «всегда» и «никогда» (об этом см. [Белова 2023]). Так, в северо-западных белорусских говорах этими значениями обладает лексема

век: ‘никогда’ (я век не думала, што за яго пайду; цябе век ні найдзіш дома) и ‘всегда, постоянно’ (яму не прывыкаць, ён век крадзець) [СБГ 2, 520]. Реализация первого или второго значения зависит от наличия или отсутствия частицы «не»: при отрицании манифестируется значение ‘никогда’, без отрицания – ‘всегда’. Оба употребления зафиксированы в одном диалектном микроузле, то есть относятся к одной микросистеме.

Даже формально определенный длительностью в сто лет период времени оказывается неопределенно-длительным: в северо-западных белорусских говорах в этой функции используется оборот *сто гадоў* (гдзе ж ён умираць будзіць – ён будзіць *сто гадоў жыць*) [СБГ 4, 439]. В данном случае числительное *сто* обозначает значительный по протяженности, воспринимаемый не рационально, а эмоционально период, не обязательно равный именно ста астрономическим годам, то есть не обладающий строго определенной длительностью и границами.

Неопределенность временных границ наблюдается и в других группах темпоральной лексики. Значение существительного *пора* непосредственно связано с трудовой деятельностью человека: *между порам* в севернорусских говорах обозначает период ‘между утренней и послеобеденной работой’ (я *между порам самовар люблю*) [СРГК 3, 213]. Период, когда информант делает перерыв в работе и его пределы нельзя точно стратифицировать, поскольку такая стратификация не представляется необходимой.

Некоторые грани оценочного восприятия времени раскрываются при анализе внутренней формы его обозначения. Так, в северо-западных белорусских говорах короткий промежуток времени именуется *стіх*, при *стіхамі* ‘иногда, временами’ (*стіхамі мне голова боліт*) [СБГ 4, 587]. Авторы «Этимологического словаря белорусского языка» в качестве наиболее вероятной версии предполагают происхождение этой лексемы как девербатива от *сіцхаць* с развитием значения ‘внезапная тишина’ > ‘неожиданность, момент’ [ЭСБМ 13, 102]. Подобный принцип номинации кратковременного промежутка исключает возможность точного определения его длительности и границ.

В северо-западных белорусских говорах для обозначения минуты, краткого интервала времени используется лексема *макулінка* (*не заснула ні на макулінку*) [СБГ 3, 17], обладающая, кроме того,

значениями с семантическим ядром 'нечто незначительное, малое'. Достаточно убедительной, согласно ЭСБМ, представляется связь с лексемой *мак*, которая обозначает в своих производных малое количество чего-либо, например, *макава расінка* 'совсем мало' [ЭСБМ 7, 176]. Сходный принцип номинации наблюдается в севернорусских говорах: во-первых, *капина* 'капля' (*три капины пали, а так нет дождя*), 'небольшое количество чего-нибудь' (*дров-то капину в печь положи*) и, во-вторых, 'небольшой отрезок времени' (*еще одна капина осталась работать*) [СРГК 2, 325], а также *посячок* 'небольшой промежуток времени' (*схожу к Машке да посижу иной раз посячок*) и 'маленький пирожок с начинкой' (*посячки-то к обеду толоконны, картофельны делали из ржаного теста*) [СРГК 5, 106]. Метафорическая номинация, скрытое сравнение с физическим объектом, не обладающим четко выраженными пространственными параметрами, исключает и определенные временные параметры, такие как начало и конец.

Не существует также четко проведенных границ между настоящим, прошлым и будущим. Обычно во временной последовательности выделяются периоды, отражающие совпадение с моментом речи, следованием или предшествованием ему, определяемые как настоящее (происходящее в данный выбранный для исчисления период), прошлое (произошедшее ранее, до этого периода) и будущее (то, что должно произойти впоследствии).

Характерной особенностью восприятия времени, запечатленного в народных говорах, является отсутствие прерывности и декларируемой выше линейной последовательности между прошлым, настоящим и будущим. На всей славянской языковой территории распространены полисемичные лексемы, демонстрирующие, как в народном сознании прошлое переходит в настоящее, а из настоящего рождается будущее. Между прошлым, настоящим и будущим существует тесная связь, реализуемая в семантической сфере словарного состава и устойчивых выражений. В этом отношении особый интерес вызывают лексемы, семантика которых синтезирует в себе представление о времени как о едином «пространстве», фрагменты которого, скорее, дополняют друг друга, а не противопоставляются и, соответственно, не разграничиваются.

В севернорусских говорах у лексемы *нынче* выделяются значения 'сегодня' и 'недавно' (*нынче – это у нас не сегодня, а недавно*)

[СРГК 4, 56]. Лексемы *лони* и *лонись* в этом диалектном ареале имеют широкий спектр значений, дифференцирующих нахождение во времени от текущего момента, то есть настоящего, до прошлого: ‘сейчас, теперь’ (*лони нету; в эти годы совсем мало рыжиков*), ‘раньше, прежде’ (*лонись-то плохо жили, а сейчас-то дивья жить*), ‘недавно’ (*я от лонись-то напугалась, когда хорек-то зорил*), ‘вчера’ (*лонись-то, вчерась значит, прошлый день*) [СРГК 3, 146]. Вероятно, причина данного семантического феномена заключается в том, что и ‘теперь’, и ‘недавно’, и ‘раньше’ – это переживаемое или пережитое время, которое сливается в сознании говорящего, теряя границы.

Подобный синтез в обозначении времен в рамках значения одной лексемы является, по-видимому, ономаσιологической константой: ее можно наблюдать и в немецком диалектном материале: в восточнофранконских говорах *allweil* ‘всегда’ и наряду с этим – ‘ныне, в настоящее время’ [WMF 2000, 36], здесь мы видим абсолютизацию реально переживаемого времени до уровня всего временного «пространства».

Выделение четырех времен года, естественное для современного европейского человека, также не всегда опирается на четкие границы. Проявляется это не в последнюю очередь в том, что весна и осень именуется как производные от зимы и лета (например, *poezimk* ‘конец весны, ее вторая половина’ [Ramult 1893, 159], *nôzimk* ‘начало весны, ее первая половина’ в кашубских говорах [Ramult 1893, 122]).

Кроме того, в славянских говорах номинации могут подвергаться переходные периоды, которые нельзя однозначно отнести к зиме или к весне: например, период между зимой и весной (в северо-западных белорусских говорах – *правесня* ‘время, предшествующее весне’: корень *-весн-*, но значение связано с зимой) [СБГ 4, 67]. В северо-западных белорусских говорах выделяются разные фазы времен года, например, *на згон зімы* ‘исход, окончание зимы’: *на згон зімы купіла, на згон зімы басыя хадзілі* [СБГ 2, 293–294]; *напрадвесні* ‘период перед наступлением весны’: *напрадвесні, калі вада вялікая, пускаюць дзерава на вадзе*, то есть весна отсчитывается не от даты официального календаря, а относительно половодья [СБГ 3, 168].

В качестве источника семантической мотивации лексем с темпоральным значением можно отметить наблюдения за животным

миром: в севернорусских говорах: *овадчина, оводница, оводовщина* ‘летнее время, обычно в июле, когда много оводов’ (*ну, овадчина нацалась, теперь скот бегать будет; как много оводов, так овадчина зовут*), *оводницы* ‘дневные часы, когда много оводов’ (*шли на сенокос по росе и до оводниц работали*) [СРГК 4, 131], *пармачное время* ‘изобилующее оводами’ (*пармачное время, жаркое, пармаки летают*) [СРГК 4, 397].

При этом появление оводов является своеобразной вехой народного календаря: *засеватель* ‘об оводе, появляющемся в период, когда надо начинать сев’ (*овод к обидни сходит, после Ильина дня умирают, потом засеватели, красный, крупный овод, – значит, сеять надо*) [СРГК 2, 197]. Таким образом, в диалекте сегментируется важный для хозяйственной деятельности период времени года и суток, не имеющий точных границ. В качестве мотивационной основы может выступать также название другого насекомого: *комарица* ‘период, когда очень много комаров’ (*вот время-то сейчас, самая комарица*). Примечательно, что обилие комаров предвещает урожайный год, это важная примета: *пусть будет летушко <...> комарно, хлеба нарастет и яго̀д* [СРГК 2, 409]. Эта семантическая мотивация не является эксклюзивной славянской. В немецких силезских говорах зафиксирована лексема *Fliegenmond* ‘месяц август’ (буквально «месяц мух») [Mitzka 1963–1965, 323]).

Еще одним аспектом обозначений месяцев в говорах, характерным не только для славянского материала, является несовпадение или частичное совпадение промежутка времени, обозначаемого в качестве месяца, и месяца как периода в 30 (31) день. В славянской диалектной лексике зафиксированы такие наименования, отсутствующие в официальном календаре, как *полуавгуст* ‘середина августа’ (*желудком заболела, в полуавгусте, замаялась*) [СРГК 5, 62], *полузима* ‘середина зимы, конец января’ (*полузима была холодная, а потом и тёплее стало*), в том же значении *полузимница, полузимь* и *полузимье* [СРГК 5, 63], а также *полуплетница* ‘середина лета’ (*как середина лета – полуплетница*), *полуплето* (*полуплето прошло уж, а тёпла сейгод и не было*) [СРГК 5, 64]. Это семантическое явление представлено и на неславянском материале: долганское *kutuajak k̄atak k̄at̄ä*, обозначает вторую половину декабря (буквально «дни, связанные с Рождеством»), а не весь календарный месяц [Stachowski 2000, 297].

Не существует в народном сознании установленных границ между ночью и днем. В лексике славянских говоров наступление утра может быть мотивировано в названии как белым цветом (*бело* 'рассвет' в ярославских говорах), так и серым (*шаранька* в северо-западных белорусских). Это позволяет говорить о двух семантических архетипах: один раскрывает образ утра как наступление дня (светлого времени суток), другой – как окончание ночи.

Здесь стоит обратить внимание на обозначения утра, мотивированные тем же корнем, что и обозначения дня. Зафиксированное у лужичан выражение *dodńa* в значении 'рано утром' [Мука 1, 179] содержит косвенное указание на промежуточный характер такого времени суток, как утро, и одновременно на более значимую роль дня. Аналогично в северо-западных белорусских говорах: *додня* 'на рассвете' (*летам пасуць кароў додня*) [СБГ 2, 78]; *доднік* 'рассвет' (*увесь доднік малацілі, увесь доднік матка прала*) [СБГ 2, 77], *надоднік* 'до рассвета' [СБГ 3, 179]; *паддзень* 'на рассвете' (*за мухамі паддзень не адпачыняш*) [СБГ 3, 305].

Каким же образом определяются границы окончания утра и начала дня? Важнейшим фактором здесь оказываются не астрономические часы, а периоды работы, приема пищи и некоторые другие аспекты хозяйственной деятельности людей.

В лексике ярославских говоров выделяются периоды утром, обозначаемые как белые; обычно это раннее утро: *бело* сущ. 'рассвет' [ЯОС 1, 49]; *добела* 'до рассвета' [ЯОС 4, 7]; *забела* 'в течение дня, до наступления темноты' [ЯОС 4, 53]; в польских говорах: *do dnia białego* 'до восхода солнца' [Szadura 2017, 155]; в закарпатских говорах *біла днина* (*вже біла днина*) [Сабадош 2008, 413]; в болгарских говорах *бело, забела, забелява* [Koseska-Toszewa 1972, 69]. К таким номинациям следует отнести также лужицкое *srjedź běleho dnja* [Pfuhl 1866, 14], *běłodny* 'светлым днем', *běłodn(j)e* 'рассвет' [Pfuhl 1866, 12], *běly dzeń* 'светлый день' [Pfuhl 1866, 13–14].

В северо-западных белорусских говорах присутствует «цветовая» мотивация утреннего времени серым цветом: *шарая/шэрая гадзіна, шаранька* (*шчэ шаранька*), *шараць* (*пара ўставаць, ужо шарэе*) [СБГ 5, 462]. Таким же образом обозначаются сумерки: *шэрая гадзіна, калі шшарэя, яшчэ агню не паляць, а ўжо сцямянея* [СБГ 5, 461]. Лексемы с подобной внутренней формой отмечены в польских говорах, например *szarówka, szarota, szara godzina* 'исчезнове-

ния дневного света вечером' [Szadura 2017, 160]; и в нижнелужицких: *žeń se šeri* 'светает' (буквально «день становится серым») [Мука 2, 630].

Нижней границей наступления утра может быть пение петуха: *в петухи* 'на рассвете' в ярославских говорах [ЯОС 2, 38]; в других севернорусских говорах *вставать по петунам* 'просыпаться очень рано' (*надо было по петунам вставать*) [СРГК 4, 493]; в северо-западных белорусских говорах *да пеўня* [СБГ 4, 127] с пояснением *як пятах першы раз заяець – будуць малаціць* [СБГ 2, 238]; в болгарских говорах – *петлено време* 'время перед рассветом' [Стойчев 1965, 234]; мотивация названия времени перехода ночи в раннее утро пением петухов представлена и в польских говорах – *podkurek* [Szadura 2017, 162], здесь стадии ночи и наступления утра могут интерпретироваться как последовательность пения петухов, то есть первое, второе и третье пение: *pierwsze, drugie, trzecie pianie* [Szadura 2017, 162]; аналогично в северо-западных белорусских говорах: *первыя петухі – рано, другія – папожжа, треція пятахі – пад дзень* [СБГ 4, 225].

В говорах наблюдается градация вечернего времени: так, в ярославских говорах наступление вечера, его начало обозначается как *скупые сумерки* [ЯОС 9, 43]; а его окончание, то есть 'до позднего вечера' – *до потух зары, до потухи* [ЯОС 4, 7]; 'время поздно вечером' (после возвращения скота с пастбища) – *после скотины* [ЯОС 8, 71].

Понятие вечера не является абсолютным. В севернорусских говорах манифестация семемы 'поздно вечером, к ночи' осуществляется за счет указания на следующее время суток – ночь: *обночком, обночьем* 'поздно вечером, к ночи' (*может быть, сама обночком придет: чует, что калитки будут печь; я обночьем приду домой*) [СРГК 4, 95]; *вночьсь* 'вечером' (*они вночьсь-та на автобусе приехали*) [СРГК 1, 208].

Таким образом, выделение четырех времен суток не передает интерпретацию этих периодов и их границ, которую демонстрирует диалектная лексика.

В славянских говорах семантической сферой, устанавливающей более четкие границы между периодами, является время жизни человека. Подобной границей может выступать дата крещения: *лопатник* 'новорожденный ребенок до крещения' в севернорусских говорах Карелии [СРГК 3, 148].



Но и здесь границы времени испытывают определенные метаморфозы. Граница времени жизни может отсчитываться от Рождества Христова: *от рождения господня 'за всю жизнь' (от рождения господня не особо грамотен, четыре класса от рождения господня)* [СРГК 5, 550].

Определенная метрическая система в лексике с темпоральным значением все-таки существует: в закарпатских говорах фиксируется своеобразное пространственное членение весны и выделение в нем центра: *два тыжн'і до Йур'а, два тыжн'і по Йур'у – ото была сама центра весны* (при наличии собственно пространственной характеристики: *ото была центра села*) [Сабадош 2008, 407]. По-видимому, в восприятии времени можно констатировать аналогию с восприятием пространства, в частности его начала и конца. Так, в севернорусских говорах лексема *край* обозначает как начало, так и конец, то есть передает собирательный образ границы: 'конец, предел чего-нибудь' (*уж ночи край, придет край жизни скоро*) и 'начало чего-нибудь' (*кино с краю не видела, дак не знаю, про что*) [СРГК 3, 7].

Во временном «пространстве» существуют границы (межи) определенных жизненных циклов, за которые человек заходит, перемещаясь в другое состояние, например из бытия в небытие: в северо-западных белорусских говорах *за восьмую дзiesiąтку зашла і памёрла* [СБГ 2, 212–213].

В бойковских говорах выделяется такой период, как шестьдесят прожитых лет: *копа (по копі – і вже по хлопі)* с основным значением 'связанные вместе шестьдесят горстей (жмень) тертого льна', а также 'сложенные в виде креста для просушки пятнадцать снопов' и 'большое количество чего-нибудь' [Матіів 2013, 232]. Аналогичный срок жизни манифестируется в северо-западных белорусских говорах (с пометой «ирон.»): *капа* 'возраст, равный шестидесяти годам' (*мне ш зарас капа*) при основном значении 'старая единица счета, равная шестидесяти' (*у капе шэсдзісят кулёў лёну*). Наряду с существительным *капа* 'возраст шестьдесят лет' в том же районе зафиксирован глагол *капаваць* 'быть шестидесятилетним, прожить шестьдесят лет': *ужо, мабыць, я капавала, як да Дзвінска хадзіла* [СБГ 2, 402].

Существуют определенные периоды времени и его границы, маркирующие стадии развития человека: в севернорусских говорах

грудной ребенок называется *пелюшина* (*пелюшина – который не ходит, маленьких так величают*) [СРГК 4, 423]. В северо-западных белорусских говорах ‘ребенок, которого носят на руках’ – *ручнік* (*ён ручнік вялікі*) [СБГ 4, 320].

Ребенок в возрасте до двенадцати-тринадцати лет – *пашонок* (*пашонки – это совсем дети, а хорики – это кто постарше, но еще не большие; усы, однако, есть; хорики играют, а пашонки смотрят*) [СРГК 4, 418]; *лопарь*, *лопатник* ‘новорожденный ребенок до наречения имени, до крещения’ (*когда ребенок родится, matka да батька пока имя не дадут, лопарь да лопарка называют; лопатник, пока не крещен ребенок, называется*), *лопка*, *лопень*, другое значение лексемы *лопка* – ‘женщина народа саами’ [СРГК 3, 147–148].

Таким образом, в сознании носителей славянских диалектов границы между временными периодами отличаются своеобразной трактовкой, выражающейся в особенностях их языковой сегментации и семантической мотивации наименований. Чаще всего основой для выделения периодов и определения их границ является не официальный календарь и не периодизация, основанная на данных естественных и точных наук, а система значимых событий, явлений в материальной и духовной жизни людей. Эти события и явления не стратифицируются с большой точностью во временной последовательности и цикличности и чаще всего не имеют четко выраженных границ.

#### Литература и источники

- Белова 2023 – Белова О. В. «Формулы времени» в восточнославянских этимологических легендах: лексика и языковые клише // Славяноведение. 2023. № 2. С. 19–30.
- Кант 2015 – Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2015. 880 с.
- Матіїв 2013 – Матіїв М. Д. Словник говірок центральної Бойківщини. Київ; Сімферополь: Ната, 2013. 602 с.
- Рейхенбах 1962 – Рейхенбах Г. Направление времени. М.: Издательство иностранной литературы, 1962. 395 с.
- Рейхенбах 1985 – Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. М.: Прогресс, 1985. 344 с.
- Сабадош 2008 – Сабадош І. В. Словник закарпатської говірки села Сокириця Хустського району. Ужгород: Ліра, 2008. 480 с.

- СБГ – Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча: в 5 т. Мінск: Вышэйшая школа, 1981–1986.
- СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 6 вып. / гл. ред. А. С. Герд. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1994–2005.
- Стойчев 1965 – *Стойчев Т.* Родопски речник. Българска диалектология. Проучвания и материали. Кн. 2. София: Институт за български език БАН, 1965. С. 119–314.
- Толстая 2010 – *Толстая С. М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 368 с.
- ЭСБМ – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1–14. Мінск: Беларуская навука, 1978–2017.
- ЯОС – Ярославский областной словарь: в 10 т. Ярославль: Издательство ЯГПУ им. К. Д. Ушинского, 1981–1991.
- Koseska-Toszewa 1972 – *Koseska-Toszewa V.* Bułgarskie słownictwo meteorologiczne na tle ogólnosłowiańskim. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972. 131 s.
- Mitzka 1963–1965 – *Mitzka W.* Schlesisches Wörterbuch. B. I–III. Berlin: De Gruyter, 1963–1965.
- Мука – *Мука А.* Słownik dolnoserbskeje řečy a jeje narěcow. Вып. I. Петроград, 1921. Вып. II, III. Praha, 1928.
- Pfuhl 1866 – *Pfuhl C. T.* Lausitzisch Wendisches Wörterbuch. Budyšin: Maćica Serbska, 1866. 1210 s.
- Ramułt 1893 – *Ramułt S.* Słownik języka pomorskiego czyli kaszubskiego. Kraków: Akademia Umiejętności, 1893. 298 s.
- Stachowski 2000 – *Stachowski M.* Dolganische Monatsnamen // *Central Asiatic Journal* / ed. by G. Stary. 2000. 44/2. S. 293–300.
- Szadura 2017 – *Szadura J.* Czas jako kategoria językowo-kulturowa w polszczyźnie. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2017. 438 s.
- WMF 2000 – Wörterbuch von Mittelfranken. Eine Bestandsaufnahme aus den Erhebungen des Sprachatlas von Mittelfranken. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2000. 218 s.

## The Boundaries of Time in the Slavic Dialects

### Mikhail Kondratenko

Institute of Linguistic Studies, Russian Academy  
of Sciences, St. Petersburg, Russia  
PhD in Philology, Senior Researcher Fellow

ORCID: 0000-0002-8777-541X

Department of Dialect Lexicography and Linguistic Geography  
of the Russian language, Institute of Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences  
199053, St. Petersburg, Tuchkov per., 9  
Tel.: +7 (910) 976-18-42  
E-mail: mmkondratenko@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.16

**Abstract.** One of the pressing issues in linguistics is understanding how time is represented in language. This study aims to explore whether distinct temporal boundaries exist across different languages, specifically between the present, past, and future, as well as between seasons, times of day, and various life stages. While time indicators have traditionally been a focus of linguistic analysis, previous research has primarily examined lexemes and fixed expressions from literary language. In this study, we attempted to investigate the boundaries between temporal segments using the lexical-semantic material from individual Slavic dialect microzones. As a result of the study, it was found that the boundaries between the present, past, and future do not exist in the vocabulary of folk speech. Additionally, our analysis of dialectal material reveals that there are no well-defined boundaries between seasons and times of day in popular consciousness. However, one semantic area where boundaries do exist is in the context of the human lifespan. The presence or absence of temporal boundaries correlates with significant events and phenomena in the lives of dialect speakers. These events and phenomena are most often not clearly delineated, which is conveyed in the vocabulary of folk speech.

**Keywords:** *Slavic dialectology, principles of nomination, designation of time periods, semantic parallels*

**Reference for citation:** Kondratenko, M. M., 2024, Granitsy vremeni v slavianskikh gorakh [The Boundaries of Time in the Slavic Dialects]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 320–333. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.16

## References

- Belova, O. V., 2023. "Formuly vremeni" v vostochnoslavianskikh etiologicheskikh legendakh: leksika i yazykovye klishe ["Formulas of Time" in East Slavic Etiological legends: vocabulary and language cliches]. *Slavianovedenie*, 2, 19–30.
- Koseska-Toszewa, V., 1972, *Bułgarskie słownictwo meteorologiczne na tle ogólnosłowiańskim* [Bulgarian Meteorological vocabulary on the general Slavic background]. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 131.
- Stachowski, M., 2000, Dolganische Monatsnamen [Dolgan month names]. *Central Asiatic Journal*, G. Stary (ed.), 44/2, 293–300.
- Szadura, J., 2017, *Czas jako kategoria językowo-kulturowa w polszczyźnie* [Time as a linguistic and cultural category in Polish]. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 438.
- Tolstaya, S. M., 2010, *Semanticheskie kategorii iazyka kul'tury. Ocherki po slavi-anskoj etnolingvistike* [Semantic categories of the cultural language. Essays on Slavic ethnolinguistics]. Moscow, Izdatel'stvo Knizhnyi dom «LIBRO-KOM», 368.

# Чешское миноритарное сообщество на сербско-румынском пограничье: языковая ситуация в селе Златица

## Глеб Петрович Пилипенко

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия  
Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник

ORCID: 0000-0002-5422-0039

Отдел славянского языкознания Института славяноведения РАН  
119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А  
Тел.: +7(495)938-17-80  
E-mail: glebpilipenko@mail.ru

## Сергей Александрович Борисов

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия  
младший научный сотрудник

ORCID: 0000-0002-2321-9983

Отдел славянского языкознания Института славяноведения РАН  
119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А  
Тел.: +7(495)938-17-80  
E-mail: s.borisov@inslav.ru

Исследование выполнено в рамках проекта РНФ № РНФ 20-78-10030 «Языковые и культурные контакты в условиях социальных трансформаций у национальных меньшинств альпийско-паннонского региона».

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.17

**Аннотация.** В статье обсуждается специфика языковой ситуации в банатском селе Златица, расположенном в Румынии, с акцентом на местную чешскую общину. Чехи в Златице не становились предметом изучения богемистов, несмотря на то что они составляют третью по численности группу населения. Целью исследования является определение места чешского языка в сфере повседневной коммуникации, а также в языковом ландшафте населенного пункта. На основе собственных полевых материалов авторы установили, что чехи в Златице полилингвальные: они владеют чешским языком, официальным румынским языком, а также серб-

ским, поскольку в самом селе присутствует значительная сербская община. В нарративах на чешском языке отмечаются случаи переключения кода и заимствования из румынского и сербского языков. В языковом ландшафте села (надписи на административных учреждениях, частный бизнес) чешский язык не представлен за исключением надписей на местном кладбище. Эпитафии отражают существующую полилингвальную ситуацию в Златице, в них фиксируются примеры одновременного взаимодействия трех языков: румынского, чешского и сербского. В перспективе планируется всестороннее изучение надгробных надписей кладбища Златицы.

**Ключевые слова:** чешский язык, сербский язык, румынский язык, Банат, языковая ситуация, полевое исследование, языковые контакты, эпитафия, языковой ландшафт

**Ссылка для цитирования:** Пилипенко Г. П., Борисов С. А. Чешское миноритарное сообщество на сербско-румынском пограничье: языковая ситуация в селе Златица // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 334–354. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.17

Хотя исследований по языку, истории и культуре чешского общества в Румынии существует немало, одна община все же остается без внимания специалистов по богемистике. Речь идет о селе Златица<sup>1</sup> (рум. Zlatița, серб. Zlatica, венг. Néraaranyos (досл. Нера золотая)), которое расположено в общине Сокол жудеца Караш-Северин (историческая область Банат) на пограничной с Сербией реке Нера. В отличие от большинства горных сел, в которых проживают чехи, Златица расположена на равнине. Особенность этноязыковой и конфессиональной ситуации села Златица заключается в том, что оно негомогенно: здесь проживают сербы, румыны, чехи и цыгане; по вероисповеданию они делятся на православных, католиков и пятидесятников. Согласно переписи 2002 г. румын насчитывалось 340 чел., сербов – 253, чехов 103 [Varga 2008, 97]. Чешские переселенцы прибыли в Златицу из горных банатских сел первичного расселения колонистов, судя по всему, после 1832 г., когда им

<sup>1</sup> Ударение в топониме падает на первый слог, однако в местных сербских диалектах фигурирует также форма с ударением на втором слоге.

было разрешено переселяться в другие населенные пункты в рамках политики Австрии по охране границ с Османской империей [Zsold, Lehel 2018, 56]. Если говорить о всей чешской общине страны, то в Златице проживает лишь незначительная ее часть. Так, по переписи 2011 г. в Румынии проживало 2 477 чехов, в основном в жудецах Караш-Северин (1 230 чел., 49,7%) и Мехидинци (321 чел., 13% от всех румынских чехов) [Populația după etnie]. Большинство из них признавало чешский язык в качестве родного (2 174 чел., или 87,8%) [Populația după limba maternă]. По сравнению с данными предыдущих переписей отчетливо прослеживается тенденция уменьшения численности чехов, чему способствуют общее старение населения, эмиграция из Румынии, а также процессы языковой и культурной ассимиляции (5 800 чел. в 1992 г., 3 938 чел. в 2002 г.).

Из работ по проблематике чешского миноритарного сообщества в Румынии можно выделить публикации лингвистов [Vrabie 1963; Ciplea 1963; Daneš 1982; Vyskočilová 2016], историков [Rozkoš 1996] и этнографов [Jech 1992; Gecse 2013]. Среди исследований лингвистов следует особо выделить деятельность С. Утешеного [Utěšený 1962; 1964], который в 1960-е гг. принимал участие в сборе материалов для Чешского языкового атласа, а также описал диалектные особенности чешских переселенческих говоров в Румынии. Колонисты прибывали из разных областей Чехии, поэтому, например, в идиоме жителей села Сфынта-Елена он отмечал преобладание черт центрально-чешских диалектов (напр., сохранение звонкости согласных в абсолютном конце слова (*dub, jed*), озвончение согласных перед гласными и одиночными звонкими согласными (*tag a tak, kouseg masa*), архаичное явление вставного *j* в случаях типа *lejží, bježžel, kajždej*; окончание *-om* в местн. пад. ед. ч. прилагательных (*f třícátom štvrtom roce*), инфинитивы типа *níst, utíct, píct*); в речи жителей Гырника, Бигэра, Эйбенталя и Бая-Ноуэ С. Утешены выделял черты западно-чешских диалектов, напр., закрытую артикуляцию гласных «ходского» типа: гласного *o*, приближение его произношения к *u* (*vujna, kipurvat*), закрытую артикуляцию дифтонгов *ou* (произношение близко к *ú: dlúhú < dlouhou*) и *ej* (произношение близко к *í: stíní < stejnej*); «ходское» произношение твердого *y*: *syn, bystrej*; наличие протетического *h* (*halmara*), переход *g > h* у местоимений типа *ňihdo*; долгое окончание *í* в им. пад. мн. ч. сущ. (*zlodějí, bratří*), окончание *-ách* в род. пад. мн. ч. сущ. (*s Čechách* ‘из Чехии’).



В отличие от чешских говоров в Златице местные сербские говоры изучены достаточно подробно. Так, косовско-ресавские диалекты Румынии М. Томич подразделяет на говоры Полядии (poljadijski govori) и говоры ущелья Дуная (pravi klisurski govori [Томић 1987, 311]). Говоры сел Златица, Базияш, Ланговет, Лесковица, Соколовац по этой классификации относятся к говорам региона Полядии (серб. Poljadija, название региона обусловлено тем, что здесь много полей и равнин вдоль реки Неры). Однако П. Ивич считал, что данные говоры относятся к смедеревско-вршацкому диалекту [Ивић 2009, 102]. Полядия и сербская община в этом регионе в последнее время становятся объектом изучения сербских исследователей. Здесь проводились экспедиции, в частности Института балканистики Сербской академии наук и искусств. Изучались нарративы о границе [Сикимић 2020], традиционная духовная культура (обряды календарного и семейного циклов) [Богдановић 2020; Ђорђевић Белић 2020; Ивановић Баришић 2020], лингвистические (фонетические и просодические) особенности сербского говора [Лончар Раичевић 2020; Судимац 2020].

В сентябре 2019 г. в румынском Банате проводили исследование сотрудники Института славяноведения РАН Г. П. Пилипенко и С. А. Борисов. Были обследованы села с чешским населением (Эйбенталь, Шумица, Сфынта-Елена), работа также проходила в селе Златица, где были записаны интервью как с чехами, так и с местными сербами. Полуструктурированные интервью проводились на чешском, сербском, частично – на румынском языках на темы историй переселения, традиционной материальной и духовной культуры, языковой ситуации (подробнее см. [Борисов 2021]). Кроме того, были задокументированы надписи на надгробиях в перечисленных селах, языковой ландшафт. В распоряжении авторов имеются также аудиоматериалы (интервью с сербской общиной) и фотографии экспедиции Института балканистики Сербской академии наук и искусств, которая проходила в Златице в июне 2019 г.<sup>2</sup> Результаты нашего исследования в Златице нашли отражение в публикациях [Борисов, Пилипенко 2020; 2021а; 2021б]. Цель настоящей работы – охарактеризовать специфику языковой ситуации в

<sup>2</sup> Авторы выражают благодарность за предоставленные материалы д-ру Биляне Сикимић.

Златице в коммуникативной сфере и в языковом ландшафте (в том числе – мемориальном).

Сами информанты характеризуют использование языков в селе Златица следующим образом:

1	Toto dřiv bila řeska ve- srpska vesnice tadi bila ve Zlatiце   mislim voňi   jak ti bili řeťi sem parxanti jak se povida to   mislim hodňe mluvi srpski    i se mluvilo srpski po vesnici pořad    jenom doma sme ućeli jako bi ućeli   mi videli řeski nebo diř deme do kostela nebo   kad je meni lepřiř mluvit srpski neř co řeski <sup>3</sup>	Это раньше было чешское се-, сербское село здесь было в Златице, я имею в виду, они, дети, здесь были, сорванцы, как говорят, я имею в виду, что много говорили по-сербски. И говорили по-сербски в селе все время, только дома мы учили, как бы учили, мы знали чешский или когда идем в церковь или... Но мне легче говорить по-сербски, чем по-чешски (чех, 60 лет).
---	--	---

Поскольку в селе сербов всегда было больше, чем чехов, дети выучивали сербский в общении с ровесниками, с соседями. По свидетельствам информантов, в Златице существует так наз. *pemski sokak* (серб. «чешская улица»), однако жизнь на ней не проходила изолированно. Чешский язык оставался языком общения в семье, а за пределами внутрисемейной сферы коммуникации использовались сербский и румынский языки. По оценке информанта в (1), ему даже проще говорить на сербском, чем на чешском, по всей видимости, по причине более частого использования сербского по сравнению с чешским. Румынским языком все наши информанты владеют активно. В речи старшего поколения заметно влияние банатского диалекта румынского языка. Поскольку румынский является официальным, он изучается в школе, его знание требуется при приеме на работу. В нашем корпусе интервью имеются записи, где происходит переключение кода с чешского языка на румынский. В основном это происходит при ориентации на собеседника, в зависимости от языка общения. Подобная стратегия отмечалась в случае сербско-албанского билингвизма [Морозова 2018, 57]. Ниже приведем пример переключения кода в рамках одного высказывания.

<sup>3</sup> Для записи нарративов на чешском языке используется упрощенная транскрипция. Глухой велярный спирант обозначен символом *x*. В скобках даются нечетко произнесенные звуки. Отрывки на румынском и сербском языке приводятся латиницей также в упрощенной транскрипции либо в стандартной орфографии этих языков.

2	Ta paňi, ta vam toho nejvic, vona ma i takhle velki kniřki pořadni, a vo řhex veřniřix a vo řhem vam řekne, <i>deci spitalul, este drumul ři peste drum este un bloc, deci nu intra(ři) řn asta, urcări niře scări ři imediat, řntrebaři, este acolo un chiořc, ři řntrebaři doamn-</i> (имя), <i>toata lume-</i> , <i>e orař micuř Moldova</i> , je malinka, a vama vam potom řeknou.	Эта госпожа, она вам об этом больше всего [расскажет], у нее есть вот такие большие книжки серьезные, и о всех деревнях и обо всем вам расскажет, (рум.): итак, больница, дорога, и через дорогу находится жилой дом, но вы не входите внутрь, поднимаетесь по ступенькам и тут спрашиваете, там есть киоск, и спрашиваете госпожу (имя), все знают, маленький город Молдова-[Ноуэ], (чеш.): маленькая, и вам потом скажут (чешка, 60 лет).
---	--	---

Здесь переход с чешского на румынский язык осуществляется на дискурсивном маркере *deci* (рум. ‘то есть’), когда собеседница обращается ко второму исследователю, с которым говорила до этого по-румынски; возвращение к чешскому происходит на топониме Молдова (город Молдова-Ноуэ), общем элементе для двух контактирующих языков. Вероятно, именно по этой причине и происходит переключение кода, а румынская вставка оказывается обрاملенной чешскими высказываниями.

Сербизмы также используются в чешских высказываниях жителей Златицы. Примечательно, что они заимствуются в чешский язык в том виде, в каком они функционируют в сербских говорах румынского Баната. В примере (3) в лексеме *karije* ударение падает на второй слог, тогда как литературной норме соответствует постановка ударения на первый слог.

3	A tuto přide (tu)ten ten    <i>karije</i>   mi pame <i>karije to</i> (серб. <i>kàrja</i> – ‘ворота’).	А это будут эти вот, ворота. Мы говорим, ворота (чех, 60 лет).
---	---	--

Кроме того, в нарративе информантов могут использоваться одновременно три языка: чешский, сербский и румынский.

4	Kizis (sic!) vosumset dvacatom řestom    řiřko jak to   mi pame tisíc vosumset dvacatom řestom jak to vi rozumite   <i>o mie nouă sute două řase- o mie opt sute două řase</i>    <b>je iljadu osamsto dvajset řeste</b>   jak povi srbiři rozumiř srpski	[V] тысяча восемьсот двадцать шестом. Как мы сейчас говорим, [v] тысяча восемьсот двадцать шестом, вы понимаете, (рум.): тысяча девятьсот два шесть-, тысяча восемьсот два шесть, (серб.): это [v] тысяча восемьсот двадцать шестом, (чеш.): как говорят сербы, ты понимаешь по-сербски? (чех, 60 лет).
---	---	---

Информант говорит об истории переселения чехов в Банат и упоминает дату, 1826 год. Чтобы убедиться, правильно ли его поняли, он обращается к исследователям и повторяет дату сначала по-румынски, затем по-сербски. Внутри румынского высказывания информант производит автокоррекцию из-за оговорки. Сам повтор важен в контексте всего повествования, автор акцентирует внимание на значимой части своего высказывания – конкретной дате. При этом распределение языков также следует логике, описанной выше применительно к третьему примеру: языки используются в зависимости от собеседника.

При активном билингвизме и полилингвизме, которые мы наблюдали в общении с жителями села, языковой ландшафт Златицы не демонстрирует такого же многообразия. Все надписи в общественном пространстве сделаны на румынском языке. Приведем некоторые примеры.

5	Ministerul educatiei nationale / Grădinița cu program normal / Zlățița / Caras-Severin <sup>4</sup> (sic!)	Министерство национального образования / Детский сад со стандартной программой / Златица / Караш-Северин
6	PRIMĂRIA COMUNEI SOCOL / STAȚIE DE AUTOBUZ / ZLATIȚA	Администрация общины Сокол / Автобусная остановка / Златица
7	BISERICA / PENTECOSTALA / BETANIA	Церковь / Пятидесятников / Бетания (Вифания)
8	ORAR / LUNI 08.00-14.00 / MARTI – SAMBATA 08.00-12.00 / 17.00-21.00 / DUMINICA INCHIS / IMPERIAL ZLATITA	Расписание / Понедельник 08.00-14.00 / Вторник – Суббота 08.00-12.00 / 17.00-21.00 / Воскресенье закрыто / Империял Златица
9	Casă / de vânzare / tel. 07...	Дом / на продажу / тел. 07...
10	Apa nu este / bună de băut!	Вода не для питья!

Надписи сделаны на здании детского сада (5), автобусной остановки (6), церкви (7), магазина (8), частного дома (9), на общественном колодце (10). Они иллюстрируют использование языка в официальной административной сфере общественных учреждений, в конфессиональной среде протестантской церкви, в сфере торговли, а также в рекламе (о продаже дома). Следует отметить, что не во всех случаях сохраняется румынская диакритика (что

<sup>4</sup> Надписи приводятся в оригинальном написании. Косой чертой (/) передается начало новой строки, знаком вопроса (?) – неразборчивое прочтение.

весьма распространено в Румынии). Так, даже в пределах одной вывески слова могут быть написаны как с диакритикой, так и без нее: в (5) видим с диакритикой *Zlațița*, но *Caras-Severin* вместо *Caraș-Severin*; *educatiei* вместо *educației*. Надпись (8) полностью выполнена без соответствующих диакритических знаков румынской орфографии.

Двуязычные надписи обнаружены следующие:

11	Zlațița / Златица	Златица
12	Mănăstirea Zlațița / Манастир Златица	Монастырь Златица
13	Biserica sârbească Cusici / “Nașterea Prea Sfintei / Născătoare de Dumnezeu” / Serbian Church Cusici / “Nativity of the Most Holy /Mother of God / Sat Zlațița / Comuna Socol – 1556	Сербская церковь Кусич / Рождества Пресвятой / Богородицы / Село Златица / Община Сокол - 1556

В (11) и (12) видим двуязычные румынско-сербские надписи на дорожных указателях. Табличка (11) информирует о въезде/выезде из села, табличка (12) указывает направление к сербскому монастырю. В обоих случаях речь идет о редких примерах в языковом ландшафте села, когда используется сербский язык. Пример (13) – табличка на сербской церкви – сообщает название церкви на румынском и английском языках. Соотношение языков при этом неполное, указание села Златица и его принадлежность к общине Сокол не переводится на английский. Появление английского языка скорее исключение из общей картины – церковь как памятник истории и культуры, судя по всему, внесена в соответствующие реестры Европейского союза. Странным здесь является отсутствие надписи на сербском языке, тем более что сама церковь Кусич принадлежит Сербской православной церкви.

Одним из значимых символов видимого присутствия сербского языка в общественном пространстве являются надписи на домах (обычно над воротами), выполненные сербской кириллицей. Сопровождающей румынской надписи в таких случаях отмечено не было. Как правило, надпись состоит из года строительства дома и имени и фамилии (либо инициалов) владельца, при котором построен дом. В таблице представлены примеры подобных надписей, которые встречаются на главной улице села:

14	19 МИТА ПРЕДА 45
15	ДУШАН ЖИГУМ 1935
16	ВУЛПИН 19 * 58 БРАЛЕ
17	1946ГЛАЗА МИЛЕНКОВИЋ
18	П * ЖИВКО
19	Ж 1971 М
20	С 1969 П
21	К1970Ж
22	Ш1957М
23	В1962Ж

Надписи с (14) по (17) демонстрируют полное указание имени и фамилии, в (18) отсутствует год постройки дома. Надпись (16) выделяется среди прочих, поскольку в ней фамилия ВУЛПИН предшествует имени. В (17) пример после года следует написание ГЛАЗА, что следует читать как ГОСПОДИН ЛАЗА. С (19) по (23) видим образцы надписей с инициалами: сказать, какой из них обозначает имя, а какой – фамилию, не представляется возможным без интервью с жителями конкретного дома. Подобных надписей на чешской или румынской латинице нами обнаружено не было.

Еще одним примером сербского присутствия являются надписи на крестах<sup>5</sup>. Они также сделаны на кириллице. Румынского перевода они не предполагают.

24	ПОДИГОШЕ РОДУ / ВИДЕЛО КРСТА ДА СЕ КРСТИ / ДУХОМ СВЕТИМ / КРСТОМ С / ТРИ ПРСТА / ИВАНА И АЛЕКСАНДРА	Воздвигли для рода этот крест, чтобы креститься святым духом крестом тремя пальцами, Ивана и Александра
25	СЕИ КРЕСТ ПРИ / ЛОЖИГ. ИСОСИФЪ / СИМОНОВИЧ / КОПЕБЪ ЗЛАТИЋ / КИ НСВТЕТЕ / ЕГО ЕЛЕНЕ Б ЗА / ВЕ- ТИГ ФАМ ЕГО / ВЪ ЗАШИКОН ИЖЕ	Этот крест поставил господин Иосиф Симонович ??? златицкий невесте его Елене и ??? семье его ???

Обычно эти кресты стоят по обочинам дорог. Надпись (24) сделана на стандартном сербском языке, тогда как (25) очевидно является старой по времени исполнения. Здесь отчетливо прослеживаются следы реставрации: черной краской по белому камню выведе-

<sup>5</sup> Авторы выражают благодарность д-ру Биляне Сикимич за помощь при интерпретации данных надписей.

ны буквы. Ее дешифровка представляет затруднения, поскольку буквы не всегда адекватно восстановлены (ср. НСВТЕТЕ – НЕВЕ-СТЕ). Кроме того, язык данной надписи архаичный, можно предположить, что это славяносербский язык, бытовавший у сербов до середины XIX века.

Наиболее показательным местом в плане отражения языковой и этнической ситуации в селе Златица является сельское кладбище, которое находится на окраине села по направлению к монастырю Златице и следующему населенному пункту Пырняура (рум. Rârneaura, серб. Прњавор). На кладбище можно найти памятники с эпитафиями на румынском, сербском и чешском языках. Чешские захоронения расположены компактно. Кладбище является единственным местом, где можно встретить надписи на чешском языке в селе Златица<sup>6</sup> и составить наиболее полное представление о языковой ситуации среди его жителей. Многие надписи сделаны на белом камне белыми буквами, что сильно затрудняет их прочтение. Также проблематично дешифровать надписи на старых полуразрушенных надгробиях. Однако большинство все же читается. В распоряжении авторов имеется около 400 фотографий, сделанных ими в сентябре 2019 г., а также Биляной Сикимич в июне 2019 г. В рамках настоящей публикации мы не ставим себе цель полноценно проанализировать лингвистические особенности надгробных надписей, здесь мы сосредоточимся на общей характеристике эпитафий, в особенности тех, которые отражают специфику контактирования всех обсуждаемых языков.

26	ОВДЕ ЛЕЖИ / ПЕТКОВИЋ / САВА / РОЂ. 1937 – УМ. 1989 / И / СУПРУГА СМИЛЕА / РОЂ. 1945 – УМ. / СПОМЕН ПОДИЖЕ / син ЖИВА / Ђерке ЗЛАТА / и МИЛИЦА	(Здесь лежит / Петкович / Сава / род. 1937 – ум. 1989 / и / супруга Смиля / род. 1945 – ум. / Памятник возводит / сын Жива / дочери Злата / и Милица)
27	PETCOVICI / DEIAN / 2001-2001 / JIVIȚA / -JIVA- / 1966 – 2014 / Spomen podiju sestre / Zlata i Milița sa porodičama	(Петкович / Деян / 2001-2001 / Живица / -Жива- <sup>7</sup> / 1966-2014 / Памятник возводят сестры / Злата и Милица с семьями)

<sup>6</sup> Надпись на римско-католической церкви Златицы также сделана на румынском языке.

<sup>7</sup> Подобным образом оформляются прозвища покойного (выделяются с двух сторон дефисами или тильдами).

28	PETCOVICI / SAVA / 1937-1989 / SMILIA / 1945-2014 / Spomen podiju <b>cerche</b> / Zlata i Milića sa porodićama	(Петкович / Сава / 1937-1989 / Смилля / 1945-2014 / Памятник возводят дочери / Злата и Милица с семьями)
----	--	--

Интерес представляют семейные захоронения, где на примере надгробий, принадлежащих разным поколениям, можно проследить процесс ассимиляции. Все представленные надписи (26), (27), (28) относятся к захоронению одной семьи. Первый памятник установлен после смерти Савы Петковича, эпитафия выполнена на сербском языке, кириллицей. Однако памятники, поставленные уже в 2000-х гг. сделаны на румынской латинице, но на сербском языке. Так, специфические сербские звуки переданы средствами румынской графики: *j – i* (*Deian* – Деян ‘Деян’), *ж – j* (*podiju* – подижу ‘возводят’), *ц – ț* (*porodićama* – породицама ‘семьями’), *ћ – ci*, *к – c* (*Petcovici* – Петковић ‘Петкович’); сочетания *ће – ce*, *ке – che* (*cerche* – ћерке ‘дочери’). Однако в (26) встречаем пример сербской кириллической надписи, на которую могла повлиять румынская орфография: вместо написания сербского имени *Смильа* (которое в такой форме встречается на других надгробиях), мы находим *Смилеа*, что соответствует румынской передаче конечного сочетания – *lea*: *Smilea*. Примечательно, что в надписи на румынской латинице (28) это имя оформлено не по правилам румынской орфографии, ее исполнители выбирают третий вариант – *Smilia*. Выбор румынской латиницы для записи сербского языка необычен, таких примеров мы встретили единицы. Однако они примечательны в том отношении, что отражают постепенную ассимиляцию следующих поколений, которые могут не владеть стандартной сербской графикой, а записывать так, как они умеют. В других случаях ассимиляция проявляется через использование надписи на румынском языке, что свидетельствует о более продвинутой стадии ассимиляции, когда уходит сам язык.

Следующие примеры также иллюстрируют использование сербской кириллицы и румынской латиницы для записи сербского языка в пределах единого семейного захоронения на некоторой временной дистанции. Более ранний памятник (29), установленный в 1989 г., – на сербской кириллице. Вторая эпитафия (30) – на румынской латинице. Примечательно, что вводная сербская формула здесь приводится в сокращенном виде: *ov.lej* – овде лежи ‘здесь ле-



жит'. Здесь мы также видим передачу специфических сербских букв и сочетаний средствами румынского алфавита: ш – ș (*Miloș* – Милош 'Милош'), ђа – *gia* (*Slagian* – Слађан 'Сладжян').

29	Овде леже / ОМЕР / МАТИНО-ВИЋ / РОЂ 1970 г УМ 1985 г / отац МИЛОШ / РОЂ 1943 г УМ / мајка ЖИВКА / РОЂ 1950г УМ / СПО-МЕН ПОДИЖЕ ОТАЦ И МАЈКА / 1989г	Здесь лежит / Омер / Мартинович / род. 1970 г. ум. 1985 г. / отец Милош / род. 1943 г. ум. / мать Живка / род. 1950 г. ум. / памятник воздвигает отец и мать / 1989 г.
30	OVLEJ. / FM. MARTINOVICI / MILOȘ 1943 - 20 / JIVCA 1950 - 2010 / OMER 1970 - 1985 / SLAGIAN 1973 - 1992 / JIVOSLAV 1984 - 2004	Здесь лежит / семья Мартинович / Милош 1943 – 20 / Живка 1950 – 2010 / Омер 1970 – 1985 / Сладжян 1973 – 1992 / Живослав 1984 - 2004

Надписей на сербской латинице немного по сравнению с кириллическими эпитафиями. Отметим, что в таких случаях антропонимы могут записываться с ориентацией на румынскую графику: *CORNEA IELENA* (31). Показательно, что надпись также относится к современным, создана в 2010-х гг.

31	<i>CORNEA IELENA / 1947 – 2013 / Spomen podižu sin Rada / i ćerka Ru-žica sa / porodicama</i>	Корня Елена / 1947-2013 / Памятник возводят сын Рада / и дочь Ружица с / семьями
----	---	--

Фамильное захоронение (32) является примером оформления надписи на румынском языке у сербов. Обратим внимание на написание существительного м.р. с определенным артиклем *NEPOTU* без конечного *L* (ср. также (39)), что может свидетельствовать об отражении особенностей разговорной формы румынского языка на письме.

32	<i>AICI ODIHNEȘTE / fam. MILECOVICI / VUKAȘIN / 195? 2002 / L?NA / 1955 - / RIDICATĂ DE SOȚIA, MAMA / ȘI NEPOTU</i>	Здесь покоится / семья Милекович / Вукашин / 195? 2002 / Л?на / 1955 - / Воздвигнут (памятник) супругой, мамой / и внуком
----	---	---

Среди чешских захоронений в Златице нам не встретилось ни одного примера, в котором эпитафия была бы записана целиком по-чешски средствами румынской орфографии. Однако в подавляющем большинстве случаев в таких надписях присутствуют «вкрапления», часто непоследовательные, румынской графики. В (33)

видим замены, аналогичные тем, что встречались в сербских эпитафиях: *č – ci*, *k – c* (*Štepnica – Štepnicka* ‘Штепничка’), *j – i* (*Iozef – Josef* ‘Йозеф’, *pozvihuie – poz(d)vihuje* ‘возводит’, *nezapomenutei – nezapomenutej* ‘не забытый’). В (34) румынский *j* формально стоит на месте чешского *ř* (ср. *zemřelý* ‘умерший’), однако появление этой буквы, вероятно, связано с тем, что на синхронном уровне произношение *ř* упростилось до [ž]. В (35) отсутствует диакритика, поэтому написание VATLAV следует трактовать как VATĽLAV, то есть речь идет о соответствии *ř (t)* – *c*.

33	ZDE ODP(OCIVA) / ŠTEPNICICA IOZEF / nar 1920 zem 1986 / ŠTEPNICICA ŠTEFI / nar 1923 zem / POMNIK PO(Z)VIHUIE / MANŽELKA ŠTEFI, / CERA SOFI, Z(E)T VENA / NEZAPOME(N)UTEI	Здесь покоится / Штепничка Йозеф / род. 1920 ум. 1986 / Штепничка Ште- фи / род. 1923 ум. / Памятник воздви- гает / супруга Штефи, / дочь Софи, зять Вена / не забытый
34	ZEMJELI / TIZLER CADEL / 1909- 1991 / ПЕНО / MANZELKA / ANCA / 1917-1982	Умерший / Тизлер (Тишлер?) Кадел (?) / 1909-1991 / и его / супруга / Анка / 1917-1982
35	TADI OTROCIVA / BOUDA VATLAV / NAR 1914 ZEM 1993 / POZVIHUIE POMNIC / BOUDA JOZEFINA / NAR 1921 / TERI NEZAPOMINA !	Здесь покоится / Боуда Вацлав / род. 1914 ум. 1993 / Возводит памятник / Боуда Йозефина / род. 1921 / который- (ая?) не забывает!

В эпитафиях на чешском языке также могут проявляться черты контакта с сербским языком. Так в (36) написание *všihni* вместо *všichni* свидетельствует о замене чешского диграфа *ch*, который обозначает звук [x], на букву *h*, обозначающую как в сербском, так и в румынском языке также [x]. При этом интервью с информантами в Златице и других зонах контактирования чешского языка с сербским (напр., в чешских сообществах в Сербии, Боснии и Герцеговине, Хорватии) показали, что звонкий фрикативный [h] (обозначается в чешской орфографии буквой *h*) в чешских именах и фамилиях под влиянием сербского языка, где данный звук отсутствует, начинает в произношении заменяться на [x]. Поэтому вполне вероятно, что зафиксированная в (36) фамилия *Stehlík* произносится как [stexlík], но еще более эксплицитно такая замена выражена в кириллической записи (37): *Кулхави* (ср. чеш. *Kulhavý*). Надпись (37) является единственным обнаруженным образцом записи чешских фамилии и имени кириллицей.

36	ZDE ODPOCIVA / STEHLIK / IOJI i KATERINA / NAR-1945 NAR-1946 / ZEM ____ ZEM-2007 // SPOMNIK POZVIHUIOU / VŠIHNI DETI I NOUČATA / NIHDA NAVAS NE ZAPOMINAME	Здесь покоится / Стехлик / Йожи и Катерина / род-1945 род-1946 / ум. ____ ум.-2007 // Памятник воздвигают / все дети и внуки / мы никогда вас не забываем
37	Овде лежи / КУЛХАВИ ВЕНА / рођ. 1942 – умр. 1997 / поживео 55 год / и // Супруга ВЕРА / рођ. 1944 – умр. / спомен подижу / син ТОНИ и / ћерка МАРА	Здесь лежит / Кулхави Вена / род. 1942 – ум. 1997 / прожил 55 лет / и // супруга Вера / род. 1944 – ум. / памятник воздвигают / сын Тони и / дочь Мара

Приведем примеры чешских эпитафий, сделанных на румынском языке. Чешские антропонимы в таких случаях записаны с последовательным использованием румынской графики. В отличие от примера (34) в (38) исходное ř в фамилии *Crepelka* (ср. чеш. Křepelka) заменено на r. Вся надпись выполнена без диакритики, поэтому по ней нельзя однозначно определить, как члены семьи, воздвигшие памятник, читают эту фамилию, однако данный румынский памятник – новый, рядом с ним установлен более старый на чешском языке, где та же фамилия передана как *Krepelka*, что позволяет с большей уверенностью предполагать произношение [r] на месте [ř]. Диакритика также отсутствует в примере (39), однако чтение инициального š восстанавливается по примеру (33), в связи с которым также обсуждалось использование румынского сочетания *ci* для передачи звука [č]. В (40) помимо обсуждавшихся выше сочетаний видим сочетание *ti*, обозначающее [c] в конце слова. Кроме того, в (39) мы видим написание румынского существительного м.р. с определенным артиклем ROBU без конечного L (ср. с (34)), на что могла повлиять его позиция по отношению к последующему элементу в надписи LUI, который начинается с того же согласного.

38	CREPELCA / VENTEL SI BARBORA / 1938 - 1937- / MONUMENTUL RIDICAT DE / FIUL IARCI <sup>8</sup> NORA DANA	Крепелка / Венцель и Барбора / 1938 - 1937 - / Памятник воздвигнут / сыном Ярчо, Норой, Даной
39	AICI ODIHNESTE / ROBU LUI D-ZEU / DEC 22 VII 1990 / STEPNICIKA / INGA	Здесь покоится / Раб божий / декабрь 22 VII 1990 / Штепничка / Инга

<sup>8</sup> На более старом памятнике, где надпись выполнена по-чешски, это имя передано как IARCO.

40	STEHLCI FRANȚI / N 1987 D 2010 / RIDICATĂ DE / FAMILIE	Стехлик Франц / род. 1987 ум. 2010 / воздвигнут / семьей
----	--	--

## Заключение

Языковая ситуация в селе Златице в приложении к чешской общине является до сих пор неизученной. Очевидно, что она полилингвальна. Чехи владеют чешским, румынским и сербским языками. По данным наших интервью, некоторые сербы, которые проживали по соседству с чехами, также могли усваивать чешский язык. Однако в общественном пространстве, в языковом ландшафте села чешский язык не присутствует, так что по этому показателю сделать вывод о присутствии чешской общины в селе не представляется возможным. Исключением являются эпитафии на сельском кладбище, которые постепенно вытесняются новейшими надписями на румынском языке. Сербский язык гораздо активнее используется в языковом ландшафте, в частности, в надписях на домах, а также на некоторых дорожных указателях. Однако все административные надписи выполнены на румынском языке. В перспективе авторы планируют проанализировать все встретившиеся сербские и чешские эпитафии с точки зрения их диалектной и контактной специфики, а также опубликовать полноценные расшифровки записей с информантами, которые содержат случаи переключения кода и заимствования.

## Литература

- Богдановић 2020 – *Богдановић Б.* Обичаји животног циклуса код Срба у Румунији: свадба у селима Пољадије // *Исходишта*. 2020. 6. С. 27–38. DOI: 10.46630/ish.6.2020.3.
- Борисов 2021 – *Борисов С. А.* Чешский язык и традиционная культура в полиэтничном окружении (результаты полевого исследования 2019 года в Сербии, Румынии, Боснии и Герцеговине) // *Славянский альманах*. 2021. № 1–2. С. 290–309. DOI: 10.31168/2073-5731.2021.1-2.3.02
- Борисов, Пилипенко 2020 – *Борисов С. А., Пилипенко Г. П.* Чешско-сербско-румынские языковые контакты в румынском Банате на материале полевого исследования // *Вестник Томского государственного университета*. 2020. № 459. С. 15–26. DOI: 10.17223/15617793/459/2

- Борисов, Пилипенко 2021a – *Борисов С. А., Пилипенко Г. П.* Чешско-румынские языковые контакты в румынском Банате (на примере данных полевого исследования) // *Slavica Slovaca*. 2021. № 56 (1). С. 55–68. DOI: 10.31577/SlavSlov.2021.1.6
- Борисов, Пилипенко 2021б – *Борисов С. А., Пилипенко Г. П.* Рeмi/Рeмci в румынско-сербском окружении: село Златица в Банате // *Стратегии межбалканской коммуникации: Перевод. Пересказ. Умолчание / отв. ред. И. А. Седакова, ред. М. М. Макарецев, Т. В. Цивьян. М.: Институт славяноведения РАН: Индрик, 2021. (Балканские чтения. 16). С. 49–53. DOI: 10.31168/2618-8597.2021.16.07*
- Ђорђевић Белић 2020 – *Ђорђевић Белић С.* (Ре)семантизација Богојављења на Нери у контексту перцепције пограничја // *Исходишта*. 2020. 6. С. 61–91. DOI: 10.46630/ish.6.2020.6
- Ивановић Баришић 2020 – *Ивановић Баришић М.* Божић код Срба у Соколовцу у Румунији // *Исходишта*. 2020. 6. С. 93–108. DOI: 10.46630/ish.6.2020.7
- Ивић 2009 – *Ивић П.* Српски дијалекти и њихова класификација. Сремски-Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2009. 221 с.
- Лончар Раичевић 2020 – *Лончар Раичевић А.* Прозодијске особености српских говора у Румунији (Пољадија) // *Исходишта*. 2020. 6. С. 173–182. DOI: 10.46630/ish.6.2020.13
- Морозова 2018 – *Морозова М. С.* Выбор языка и переключение кодов в балканском полилоге (на примере билингвального сообщества Вeля-Гораны, Черногория) // *Балканский полилог: коммуникация в культурно-сложных сообществах: Материалы Круглого стола Центра лингвокультурных исследований Balcanica, посвященного памяти Вячеслава Всеволодовича Иванова, Москва, 3 апреля 2018 года. Москва: Институт славяноведения РАН, 2018. С. 49–67. DOI 10.31168/2619-0842.2018.5.*
- Сикимић 2020 – *Сикимић Б.* Пољадија: живот у пограничју // *Исходишта*. 2020. 6. С. 381–397. DOI: 10.46630/ish.6.2020.27
- Судимац 2020 – *Судимац Н.* О неким фонетским особеностима српских говора у Румунији (Пољадија) // *Исходишта*. 2020. 6. С. 265–276. DOI: 10.46630/ish.6.2020.21
- Томић 1987 – *Томић М.* Говор Радимаца // *Српски дијалектолошки зборник XXXIII. Расправе и грађа / гл. ур. Павле Ивић. Београд, 1987. С. 307–474.*
- Ciplea 1963 – *Ciplea Gh.* Cantitatea vocalică în graiurile cehe din Banat // *Romanoslavica*. 1963. VII. P. 211–217.

- Daneš 1982 – *Daneš I.* Příspěvek k otázce adaptace a asimilace Čechů v rumunském Banátu (na základě výzkumu z let 1979–1980) // Český lid. 1982. Roč. 69, č. 1. S. 51–58.
- Gecse 2013 – *Gecse D.* Historie českých komunit v Rumunsku. Praha: Herrman & synové, 2013. 464 s.
- Jech 1992 – *Jech J., Secká M., Scheufler V., Skalníková O.* České vesnice v rumunském Banátě. Praha: Ústav pro etnografi a folkloristiku ČSAV, 1992. 204 s.
- Populația după etnie – Populația după etnie – macroregiuni, regiuni de dezvoltare, județe și categorii de localități. Rezultate definitive\_RPL\_2011. Volumul II: populația stabilă (rezidentă) – structura etnică și confesională // Recensământul 2011. Institutul Național de Statistică. [http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2015/05/vol2\\_t2.xls](http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2015/05/vol2_t2.xls) (дата обращения: 15.03.2024).
- Populația după limba maternă – Populația după limba maternă – macroregiuni, regiuni de dezvoltare, județe și categorii de localități. Rezultate definitive\_RPL\_2011. Volumul II: populația stabilă (rezidentă) – structura etnică și confesională // Recensământul 2011. Institutul Național de Statistică. [http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2015/05/vol2\\_t6.xls](http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2015/05/vol2_t6.xls) (дата обращения: 15.03.2024).
- Rozkoš 1996 – *Rozkoš P.* Contribuție la istoria colonizării „pemilor” în Banat // Analele Banatului. Serie nouă, Istorie. 1996. IV (2). P. 48–56.
- Utěšený 1962 – *Utěšený S.* O jazyce českých osad na jihu rumunského Banátu // Český lid. 1962. Roč. 49, č. 5. S. 201–209.
- Utěšený 1964 – *Utěšený S.* Z druhé výpravy za češtinou v rumunském Banátě // Český lid. 1964. Roč. 51, č. 1. S. 27–32.
- Varga 2008 – *Varga E. Á.* Krassó-Szörény megye településeinek etnikai (anyanyelvi / nemzetiségi) adatai 1880–2002. 2008. <https://web.archive.org/web/20230510095350/https://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002/csetn02.pdf> (дата обращения: 15.03.2024).
- Vrabie 1963 – *Vrabie E.* Privire asupra localităților cu graiuri slave din Republica Populară Română // Romanoslavica. 1963. VII. P. 75–85.
- Vyskočilová 2016 – *Vyskočilová K.* Czech language minority in the South-eastern Romanian Banat // International Journal of the Sociology of Language. 2016. Vol. 238. P. 145–167.
- Zsold, Lehel 2018 – *Zsold J. A., Lehel P.* Cehii din Banat. Cluj-Napoca: Editura Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, 2018. 325 p.

## Czech Minority Community on the Serbian-Romanian Border: the Language Situation in Zlatița

### Gleb P. Pilipenko

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences  
Moscow, Russia  
PhD (Philology), Senior Research Fellow

ORCID: 0000-0002-5422-0039

Department of Slavic Linguistics, Institute of Slavic Studies,  
Russian Academy of Sciences  
Leninsky Avenue, 32A,  
Moscow, 119334, Russia  
Tel.: +7(495)938-17-80  
E-mail: glebpilipenko@mail.ru

### Sergej A. Borisov

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences  
Moscow, Russian Federation  
Junior Research Fellow

ORCID: 0000-0002-2321-9983

Department of Slavic Linguistics, Institute of Slavic Studies,  
Russian Academy of Sciences  
Leninsky Avenue, 32A,  
Moscow, 119334, Russia  
Tel.: +7(495)938-17-80  
E-mail: s.borisov@inslav.ru

The study was carried out within the framework of the Russian Science Foundation project No. 20-78-10030 Linguistic and cultural contacts in the context of social transformations among national minorities of the Alpine-Pannonian region.

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.17

**Abstract.** This paper examines the linguistic situation in the Banat village of Zlatița, Romania, with a particular focus on the local Czech community. Despite being the third largest demographic group in the village, the Czechs of Zlatița have largely been overlooked by Czech linguists. The aim of this study is to assess the role of the Czech language in everyday communication and its presence in the linguistic landscape of the settlement. Based on their own field materials, the authors found that the Czechs in Zlatița are multilingual, speaking Czech, the official Romanian language, and Serbian, due to a significant Serbian

community in the area. Instances of code-switching and borrowing from Romanian and Serbian can be found in Czech narratives. Notably, the Czech language is not represented in the village's linguistic landscape, including inscriptions on administrative buildings and private businesses, with the exception of those found at the local cemetery. The epitaphs in the cemetery reflect the existing multilingual environment in Zlatița, showcasing examples of simultaneous interaction among Romanian, Czech, and Serbian. Future research will focus on a comprehensive analysis of the tombstone inscriptions in Zlatița's cemetery.

**Keywords:** *Czech language, Serbian language, Romanian language, Banat, language situation, field study, language contacts, epitaph, language landscape*

**Reference for citation:** Pilipenko G. P., and S. A. Borisov, 2024, Cheshskoe minoritarnoe soobshchestvo na serbsko-rumynskom pograničie: iazykovaia situatsiia v sele Zlatitsa [Czech Minority Community on the Serbian-Romanian Border: the Language Situation in Zlatița]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 334–354. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.17

## References

- Bogdanović, B., 2020, Običaji životnog ciklusa kod Srba u Rumuniji: svadba u selima Poljadije [Life cycle customs among Serbs in Romania: wedding in the villages of Poljadia]. *Ishodišta*, 6, 27–38. DOI: 10.46630/ish.6.2020.3.
- Borisov, S. A., 2021, Cheshskii iazyk i traditsionnaia kul'tura v polietnichnom okruzhenii (rezul'taty polevogo issledovaniia 2019 goda v Serbii, Rumynii, Bosnii i Gertsegovine) [Czech language and traditional culture in a multi-ethnic environment (results of a 2019 field study in Serbia, Romania, Bosnia and Herzegovina)]. *Slavianskii al'manakh*, 1–2, 290–309. DOI: 10.31168/2073-5731.2021.1-2.3.02
- Borisov, S. A., and G. P. Pilipenko, 2020, Cheshsko-serbsko-rumynskije iazykovye kontakty v rumynskom Banate na materiale polevogo issledovaniia [Czech-Serbian-Romanian language contacts in the Romanian Banat based on field research]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 459, 15–26. DOI: 10.17223/15617793/459/2
- Borisov, S. A., and G. P. Pilipenko, 2021a, Cheshsko-rumynskije iazykovye kontakty v rumynskom Banate (na primere dannykh polevogo issledovaniia) [Czech-Romanian language contacts in the Romanian Banat (based on field research data)]. *Slavica Slovaca*, 56 (1), 55–68. DOI: 10.31577/SlavSlov.2021.1.6



- Borisov, S. A., and G. P. Pilipenko, 2021b, Pemi/Pemci v rumynsko-serbskom okruženii: selo Zlatitsa v Banate [Pemi/Pemci in the Romanian-Serbian environment: the village of Zlatitsa in Banat]. *Strategii mezhbalkanskoj komunikatsii: Perevod. Pereskaz. Umolchanije* [Inter-Balkan communication strategies: Translation. Retelling. Silence], eds. I. A. Sedakova, M. M. Markartsev, and T. V. Tsiv'ian. Moscow, Institut slavianovedeniia RAN, Indrik, 49–53. DOI: 10.31168/2618-8597.2021.16.07
- Ciplea, Gh., 1963, Cantitatea vocalică în graiurile cehe din Banat [Vowel quantity in the Czech dialects of the Banat]. *Romanoslavica*, VII, 211–217.
- Daneš, I., 1982, Příspěvek k otázce adaptace a asimilace Čechů v rumunském Banátu (na základě výzkumu z let 1979–1980) [Contribution to the issue of adaptation and assimilation of Czechs in the Romanian Banat (based on research from 1979–1980)]. *Český lid*, 69 (1), 51–58.
- Đorđević Belić, S., 2020, (Re)semantizacija Bogojavljenja na Neri u kontekstu percepcije pograničja [(Re)semanticization of the Epiphany on Nera in the context of border perception]. *Ishodišta*, 6, 61–91. DOI: 10.46630/ish.6.2020.6
- Gecse, D., 2013, *Historie českých komunit v Rumunsku* [History of Czech communities in Romania]. Praha, Herrman & synové, 464.
- Ivanović Barišić, M., 2020, Božić kod Srba u Sokolovcu u Rumuniji [Christmas among the Serbs in Sokolovac, Romania]. *Ishodišta*, 6, 93–108. DOI: 10.46630/ish.6.2020.7
- Ivić, P., 2009, *Srpski dijalekti i njihova klasifikacija*. Sremski-Karlovci; Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 221.
- Jech, J., M. Secká, V. Scheufler, and O. Skalníková, eds., 1992, *České vesnice v rumunském Banátě*. Praha, Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, 204.
- Lončar Raičević, A., 2020, Prozodijske osobnosti srpskih govora u Rumuniji (Poljadija). *Ishodišta*, 6, 173–182. DOI: 10.46630/ish.6.2020.13
- Morozova, M. S., 2018, Vybor iazyka i perekliuchenije kodov v balkanskom poliloge (na primere bilingval'nogo soobshchestva Velia-Gorany, Chernogoriia) [Language selection and code switching in Balkan polylogue (on the example of the bilingual community of Velja Gorany, Montenegro)]. *Balkanskii polilog: kommunikatsiia v kul'turno-slozhnykh soobshchestvakh: Materialy Kruglogo stola Tsentra lingvokul'turnykh issledovaniu Balcanica, posviashchennogo pamiati Viacheslava Vsevolodovicha Ivanova, Moskva, 3 apreliia 2018 goda* [Balkan polylogue: communication in culturally complex communities: Materials of the Round Table of the Center for Linguocultural Research Balcanica, dedicated to the memory of Vyacheslav Vsevolodovich Ivanov, Moscow, April 3, 2018.]. Moscow, Institut slavianovedeniia RAN, 49–67. DOI 10.31168/2619-0842.2018.5

- Rozkoš, P., 1996, Contribuție la istoria colonizării “pemilor” în Banat [Contribution to the history of the colonization of the “Pems” in Banat]. *Analele Banatului. Serie nouă, Istorie* [Annals of the Banat. New series, History], IV (2), 48–56.
- Sikimić, B., 2020, Poljadija: život u pograničju [Poljadia: life on the border]. *Ishodišta*, 6, 381–397. DOI: 10.46630/ish.6.2020.27
- Sudimac, N., 2020, O nekim fonetskim osobenostima srpskih govora u Rumuniji (Poljadija) [On some phonetic peculiarities of Serbian languages in Romania (Poljadia)]. *Ishodišta*, 6, 265–276. DOI: 10.46630/ish.6.2020.21
- Tomić, M., 1987, *Govor Radimaca. Srpski dijalektološki zbornik XXXIII. Rasprave i građa* [Speech of Radimac. Serbian dialectological collection XXXIII. Discussions and materials], ed. P. Ivić, 307–474.
- Utěšený, S., 1962, O jazyce českých osad na jihu rumunského Banátu [About the language of the Czech settlements in the south of the Romanian Banat]. *Český lid*, 49 (5), 201–209.
- Utěšený, S., 1964, Z druhé výpravy za češtinou v rumunském Banátě [From the second expedition for the Czech language in the Romanian Banat]. *Český lid*, 51 (1), 27–32.
- Vrabie, E., 1963, Privire asupra localităților cu graiuri slave din Republica Populară Română [Look at the localities with Slavic languages in the Romanian People's Republic]. *Romanoslavica*, VII, 75–85.
- Vyskočilová, K., 2016, Czech language minority in the South-eastern Romanian Banat. *International Journal of the Sociology of Language*, 238, 145–167.
- Zsold, J.A., and P. Lehel, eds., 2018, *Cehii din Banat* [Czechs from Banat]. Cluj-Napoca, Editura Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, 325.

# Западнокавказский культурный ареал горских евреев (к постановке проблемы)

## **Арусяк Гришаевна Агабабян**

Независимый исследователь, Краснодар, Россия

ORCID: 0000-0003-3571-8488

Тел.: +7(960)498-66-53

E-mail: agababyan.arusayk@yandex.ru

## **Владимир Игоревич Колесов**

Независимый исследователь, Краснодар, Россия

ORCID: 0000-0003-1206-299X

Тел.: +7(918)465-77-66

E-mail: vovakolesov1971@gmail.com

Статья подготовлена при финансовой поддержке РНФ в рамках научного проекта № 23-28-00106 «Западнокавказский культурный ареал горских евреев: история, идентичности, общинные структуры», организация финансирования – Южный федеральный университет.

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.18

**Аннотация.** Статья посвящена проблемному осмыслению культурных параметров горско-еврейских локальных групп Северо-Западного Кавказа (главным образом, нальчикской и кубанской) на основе концепции «культурного ареала». Этот теоретический подход позволяет шире взглянуть на особенности горско-еврейского присутствия в регионе и показать, как и почему формировались характерные для рассматриваемых локальных групп горских евреев ранее и сохранившиеся до сих пор в устной народной памяти языковые, хозяйственно-бытовые, культурные признаки (конфигурации многоязычия, собственные «пищевые» прозвища, определенный тип жилища и костюмный комплекс). Авторы выделяют западнокавказский культурный ареал, противопоставленный восточнокавказскому. Письменные источники и этнографические изыскания последних лет позволяют увидеть горско-еврейские сообщества гармонично включенными в разные иноэтнические/иноконфессиональные контексты. Присвоенные/адаптированные «чужие» этнокультурные маркеры со временем позиционируются в качестве «своих».

**Ключевые слова:** *горские евреи, культурный ареал, Северо-Западный Кавказ, западнокавказский культурный ареал, Джегонасский еврейский поселок, Нальчик*

**Ссылка для цитирования:** *Агабабян А. Г., Колесов В. И.* Западнокавказский культурный ареал горских евреев (к постановке проблемы) // *Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия.* 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 355–376. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.18

В антропологической науке за последние 150 лет периодически появляются концепции, выявляющие закономерности взаимозависимости культуры и окружающей среды (ландшафта). Начиная с «Антропогеографии» Ф. Ратцеля, детерминированность культуры природной средой была одной из наиболее популярных объяснительных моделей. Несмотря на ограниченность диффузионистской теории, попытки выстроить парадигмальную обусловленность культуры от природы и ландшафта продолжались. На смену «культурным кругам» Ф. Гребнера и В. Шмидта [см. обзор этих концепций: Марков 2004, 78–89] пришли модели «культурных ареалов» [Kroeber 1908, 286; Kroeber 1939] и «хозяйственно-культурных типов» советской этнографии [Левин, Чебоксаров 1955]. Научные революции, отбрасывая предыдущие наработки, спирально возвращались к проблематике взаимодействия человека и среды (например, этноэкология) и «пространственному воплощению культуры» [Лоу 2024]. В своем исследовании мы используем концепцию «культурного ареала» как методологический прием для изучения культурных процессов в западнокавказском локусе (пространстве, регионе и т.д.) и ставим задачу продемонстрировать принадлежность горских евреев этому ареалу.

### **Характеристика западнокавказского ареала**

Прежде всего, необходимо охарактеризовать специфику Западного Кавказа как «культурного ареала» и его антагонистичность по отношению к Восточному Кавказу. Такая особенность, возможно,

объясняется несколькими факторами, первый из которых – длительная политико-культурная зависимость от Византийской, Трапезундской, а впоследствии и Османской империй, культивировавших свои законы и обрядово-языковые практики в регионе [об этом см.: Виноградов 2020; Чеучева 2007; Шукуров 2001]. Следствием такого влияния стали доминировавшее на Северо-Западном Кавказе византийское православие (Грузинская церковь, христианизация осетин, в отдельные исторические периоды – адыгов и др.), а позднее – распространение суннитского ислама ханафитского мазхаба. Примечательно, что обе мировые религии не уничтожили местные локальные культы, органично вплетающиеся в новые сакральные практики, и, по-прежнему, воздействующие на конфигурации межличностных отношений. Такое лояльное отношение к автохтонным верованиям обусловило сосуществование и успешную кооперацию представителей разных конфессий (мусульман, христиан, иудеев) в османский период западнокавказской истории (вплоть до первой половины XIX в.). Во-вторых, необходимо отметить бесспорное влияние на социокультурную ситуацию в регионе османской политико-конфессиональной модели имперского общества – миллетной системы, фактически самоуправляемых религиозных сообществ [см.: Ortaylı 2004]. Таким образом, христиане и иудеи региона, сохранив религиозную «независимость», в то же время гармонично вписывались в культурные модели и паттерны, присущие Западнему Кавказу – ареалу престижной адыгской («высокой» кабардинской) культуры.

Горские евреи мигрировали сюда, скорее всего, в последней трети XVIII в. или чуть позднее, предположительно, из восточных кавказских областей. Впрочем, не стоит исключать существования групп черкесоязычных иудеев «такаку», упоминаемых в XVII в. османским путешественником Эвлия Челеби [Челеби 1979, 746] и слившихся с более поздними переселенцами. Социокультурный ландшафт исследуемого региона не ограничивается преобладанием кабардинского паттерна: он представляет собой совокупность оседлых (скорее, маломобильных) сообществ адыго-абхазского «мира» предгорных и горных районов, а также кочевых пастбищных степных орд ногайцев и крымских татар, горных отгонных скотоводов-кочевников – карачаевцев и балкарцев. Описываемый культурный ареал подразумевает собой пространство (локус),

используемое/занимаемое/трансформируемое социумом (или несколькими социумами) с набором определенных культурных черт. Такие социокультурные ландшафты зачастую обусловлены или совпадают с аналогичными природными (географическими): степями, долинами, предгорьями, горными территориями и т.п.

Исторические (главным образом – архивные) источники и полевые этнографические материалы, собранные авторами в 2023 г. совместно или в рамках коллективных исследований состояния горско-еврейских общин на Кавказе, свидетельствуют о широком спектре взаимодействия горских евреев с окружающим мусульманским и христианским населением как в сельских населенных пунктах (станицах, селах, аулах), так и в появившихся в XIX в. крепостях, впоследствии ставших городами – Нальчике, Моздоке и др. В некоторых поселениях сформировались особые еврейские анклав-ы (квартал/район/колония/слободка). Возникший в 1863 г. в пределах нынешней Карачаево-Черкесии (ранее – Кубанской области) как «моноэтнический» Джегонасский еврейский поселок [Колесов, Сень 2000] к концу XIX в. представлял собой поселение со смешанным, в основном русским и еврейским, населением. Анализ этих взаимодействий в регионе способствует пониманию специфики социокультурных и языковых практик, а также тесно связанных с ними элементов материальной культуры горских евреев западно-кавказского ареала.

### **Традиционные занятия и хозяйственный уклад**

Хозяйственно-экономическая деятельность горских евреев на Западном Кавказе сочетала привычную для них меновую торговлю с кожевенным ремеслом – от выделки шкур и кож до изготовления элементов костюмного комплекса (пояса, обувь) и конской упряжи, столь необходимой дворянам-кабардинцам и пастухам-скотоводам, а позднее – и воинским чинам российских администраций в колонизируемых областях. Причем важно учесть характер меновой торговли как обычноправового кредита (система отдачи товаров в долг или в счет будущей оплаты), создающего продолжительные социальные связи и отношения. При этом сами торговцы выступали довольно мобильными акторами и, постоянно мигрируя,

пересекали всевозможные «границы», были относительно легко вхожи во все горские и степные общества. Горско-еврейская профессиональная специализация (кожевничество), символически маркированная как низкостатусное, «грязное» занятие, органически соответствовала их месту в горской социальной иерархии и дополняла торговую картину, покрывая потребность этих изделий в горских социумах.

Похоже, что именно адаптивность переселенцев (если вынести за скобки «аборигенные» традиции черкесоязычных иудеев) и их интегрированность в социально-экономические процессы (к торговле и ремеслу можно добавить факты патроната и куначества) со временем привели к апроприации – принятию «чужих» культурных паттернов как «своих», чему также способствовало, помимо вышеназванных факторов, совместное проживание, т.е. поселенческая структура горско-еврейских групп (семей). Например, известно (январь 1842 г.) несколько населенных пунктов в Кабарде, где горские евреи проживали и вели «торговлю разным товаром <...> и выделывают сафьяны» (т.е. кожи): аулы узденей Даншукина, Джамботова (на р. Черек), князя Докшукина (на р. Аргудане), узденя Кабанова (на р. Лескене), князя Бековича [История 1999, 33–34]. В дальнейшем, уже обосновавшись в Нальчике (локальная группа *nalčikihó* – «нальчикские», *ил. 1*), горские евреи продолжали свои занятия кожевническим делом вплоть до 1990-х годов, превратившись из кустарей сначала в «советских» артельщиков и кооператоров, а затем – в подпольных цеховиков и бизнесменов [ПМА 2: АВП, АРТ, ДСА, НТС, ЭМБ]. Комбинация меновой торговли в разнос и кожевенного промысла была характерна и для другой западнокавказской группы горских евреев – джегонасской [см.: Горец 2022, 238] (входят в локальную общность *ǰibonihó* – «кубанские»).

## Особенности материальной культуры

**Жилище.** Характерный признак включенности горских евреев в западнокавказский культурный «стандарт» – жилища (сакли), сделанные из турлука. В «Ведомости хозяйственным заведениям, устроенным горскими евреями на земле станицы Усть-Джегутин-

ской» дается описание подобных строений Джегонасского поселка (1864 г.).

Дом старшины поселка Садыка Эльдарова: «Сакля заплетенная в два плетня и набита в середине мелким камнем о трех комнатах с четырьмя окнами и тремя простыми небольшими дверями покрыта землею»<sup>1</sup>.

Хозяйственная постройка на усадьбе Садыка Эльдарова, прилегающая к дому: «...одна же большая плетневая кладовая покрытая также землею; одна плетневая конюшня покрытая соломой, около двора огорожа плетневая»<sup>2</sup>.

Остальные сакли поселения описаны примерно так же, правда в одной из них потолок «на пластинных перекладах», в другой были сенники «огороженные дерезою; а вокруг двора огорожи не имеется»; в саклях Рахане Андреева и Мурзахана Поплиева имелись небольшие кирпичные печи. Из общего ряда выбиваются две постройки: одна, принадлежащая Садыку Эльдарову, но находящаяся на «особом дворе» у Рахмана Андреева (Авадеева?); другая – «на особом месте» во дворе Махты Элизарова. Первая представляет собой «деревянный дом об одной комнате, с потолком из узких досок, с плетневыми сенцами покрытый землею». Вторая постройка – «...из мелкого камня сакля с плетневым потолком покрыта землею же»<sup>3</sup>.

Особенности застройки усадьбы аналогичны усадьбам адыгов и абазин, у которых материалом для жилищ тоже был чаще всего турлук – обмазанный глиной плетень из тонких ветвей, обычно сооружавшийся в два ряда [Зверева 1989, 109–112; Хотко 2021, 376]. Нужно заметить, что горско-еврейские жилища в восточных районах Кавказа строились из самана, кирпича, камня и дерева [В-ев 1999, 152]. Как писал один из первых исследователей горских евреев И. Черный: «Все сакли в Южном Дагестане и в Терской области, также в Нухинском и Шемахинском уездах выстраиваются из камня, на грязи или глине» [Черный 1870, 2]. Ему вторил И. Ш. Анисимов, указывая, что «жилища евреев горцев, живущих в аулах, представляют каменные постройки – сакли, а городских – дома в европейском вкусе и с азиатским убранством» [Анисимов 1888, 75].

<sup>1</sup> ГАКК. Ф. 774. Оп. 2. Д. 2. Л. 22. Здесь и далее в цитатах из этого документа сохранена пунктуация источника.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. Л. 24.



Специфические для западнокавказского ареала черты турлучного жилища, присущие и строениям горских евреев региона, стремительно трансформировались после российской колонизации второй половины XIX в. и в процессе дальнейшей советской модернизации, начиная с 1920-х годов. Так, в начале XX в. в Джегонасском поселке уже встречались каменные строения, как, например, у Амаевых. Впрочем, у них наряду с новым одноэтажным жилым трехкомнатным домом, крытым железом, с сенями, двумя кладовыми, амбаром, конюшней, каменным погребом под домом, сохранилась уже почти нефункциональная «совершенно старая плетневая крытая по плетню сакля о двух комнатах, кладовой и открытым коридором» [КОВ 1902].

**Костюмный комплекс.** Этот параметр тоже позволяет говорить о горско-еврейской «вписанности» в местную культурную среду. Посещавшие Джегонас путешественники и православные миссионеры оценивали одежду евреев не иначе как «горскую» [Владимир 1904, 671] или даже конкретно отмечали, какие элементы горского костюма у них присутствовали:

Несмотря на давнюю жизнь в горах, евреи не утратили своего типа, *но одеваются не по своим обычаям*<sup>4</sup>: мужчины ходят в бешметах и черкесках, женщины – *по-горски* – в рубашах и ситцевых шароварах, сверху накидка с длинными рукавами, лиц не закрывают [Македонов 1908, 102].

Причем иногда эти наблюдения сопровождались казусными интерпретациями совсем в духе колониального дискурса:

<...> селение Джегонас, населенное типичными лицами горских евреев, *одевающих в черкески*, вероятно, *чтобы скрыть на православных базарах свою национальность* [Михаил 1917, 9–10].

Мужской костюмный комплекс рассматриваемых локальных групп горских евреев на сохранившихся фотографиях первой половины XX в. выглядит типично горским: верхняя распашная одежда – черкеска (*čixó/čerkezi*) с газырями, под которой – облегаю-

<sup>4</sup> Здесь и далее курсив в цитатах наш (Примеч. авторов статьи).

щий кафтан-архалук с воротом-стойкой (*ğobó*) и плотные штаны (*šovól*), на голове – папаха из шерсти, на ногах – кожаные сапоги [Семья Дармановых 2018; ПАЕМЦТ 2: ДТС].

**Система питания.** Наконец, социокультурный ландшафт Западного Кавказа оказал значительное воздействие на пищевые пристрастия горских евреев. В противовес дагестанскому региону, где среди еврейского населения распространена оппозиция «рыбоеды» (преимущественно дербентцы) и «мясоеды» (бывшие жители с. Маджалис и городов Махачкала, Буйнакск, Хасавюрт, Кизляр и др.) [Амосова 2023, 33], по отношению к западнокавказским группам выработались локально-групповые прозвища, образованные на основе наблюдений за их традиционной системой питания и хозяйственным укладом, на которые весомо повлияли нееврейские соседи. К примеру, информантка, позиционирующая себя кубанской еврейкой (по отцовской и материнской линиям; родилась в Усть-Джегуте), озвучила следующие «народные» представления, исходя из предпочтений, господствующих в локальных горско-еврейских кухнях:

Я щас скажу, как, вот, называется, подождите еще... *нальчикские* называются еще в народе у нас *pastaxurhó*. Это пасту которые кушали [интонационно выделяет] <...> Теперь, *нас* называли этот... *kurdyúk xurdenihó*. <...> *Xurdé* – «кушающие». <...> Этот, грозненские назывались... их звали в народе... <...> ...черемша как называется на нашем языке? Забыла я... [обращается к сыну] <...> Ааа, *xankuí*... их... *грозненских* всегда звали в народе так... ну, среди наших: «О! *Xankuí xurdenihó*»... <...> ...*xankú* – это «черемша». <...> Она же ранняя выходит, самая вкусная у них выходит она такая... [интонационно выделяет] <...> Мы считались, этот... наши... наших кубанские говорили всегда, этот, *kurdyúk xurdenihó*, *dumbé xurdenihó*. *Dumbé* – это «курдюк» на нашем языке... [ПАЕМЦТ 2: ДТС].

Как видно из фрагмента, реконструируемые сюжеты-стереотипы возникли на основе местных пищевых маркеров. Нальчикских евреев прозвали *pastaxurhó* (букв. «едящие пасту») из-за наличия прежде в их рационе адыгского/черкесского ежедневного кушанья *nlácmé*, функционально заменявшего хлеб [Студенецкая 1960, 175]. Это напоминающая мамалыгу густо сваренная каша из просяной, пшенной

или из заимствованной позже кукурузной муки, характерная для абхазо-абазино-адыгского культурного пространства (у абазин – *бастá*, у абхазов – *абыста*). В кабардинской вариации ее готовили обычно из пшеницы, о чем вспоминали сами горские евреи [Исход 2000, 167]. Прозвище *kurduúk/dumbé xurdenihó* (букв. «едающие курдюк») приписывается кубанским евреям тоже не случайно. Хотя курдюк (литературное *dümbé*) употребляли и заготавливали впрок на зиму и в Северном Дагестане [Семенов 2018, 72–73], данный термин служит намеком на близость именно к карачаевскому «миру», так как овцеводство Карачая ориентировано на разведение курдючных овец карачаевской породы (*къарачай къой*) [Шаманов 2014, 153–155]. Собственно, соседство с карачаевцами-овцеводами (и возможно, коммуникации с ними на профессиональной почве – получение сырья для кожевенных промыслов) обусловило доступность и присутствие в меню горских евреев натурального животного жира.

Третий кейс, касающийся грозненских евреев (локальная группа *sü(hu)nġäleihó* – «сунджалинские»), территориально выбивается из границ исследуемого нами ареала, но представляется не менее показательным. Дело в том, что черемша (*хьонка*) широко используется для приготовления целого перечня повседневных блюд, отличающихся по способу приготовления, у чеченцев и ингушей [Берсанова 2010, 69; Дзарахова 2013, 206–207]. В ингушском народном календаре имеется даже специальный термин *хьонк боала ха* – «время прорастания черемши» [Васильева 2013, 336]. Примечательно, что у горских евреев Дербента (Южный Дагестан) и Кубы (Северо-Восточный Азербайджан) когда-то соблюдался запрет на выращивание родственного растения – чеснока<sup>5</sup> [Семенов 2018, 70]. Проживавшие в Чечено-Ингушетии до начала 1990-х годов горские евреи, наоборот, не представляли вечернюю трапезу заключительного дня Пейсаха (*Nisonú*) без (*h*)*ingâr xankuí* – разновидности хинкала с черемшой и мясом [Елизаров 2012, 90].

Помимо отличий, связанных с внешними факторами (сопричастность к доминирующему иноэтничному/иноконфессиональному кулинарному контексту), в локальных горско-еврейских системах питания существует явная дифференциация блюд, позволя-

<sup>5</sup> Отметим, что горско-еврейское обозначение чеснока *sir* идентично во всех диалектах и чаще встречается в словарях, чем термин для черемши – *xänküš*, введенный только в словаре М. Б. Дадашева [Дадашев 2006, 241].

ющая уловить некую неординарность западнокавказских (и не только) групп. Так, для нальчикских евреев и потомков грозненских и кубанских евреев, живущих ныне в Моздоке (ил. 2), основу питания составляют блюда из домашней яичной лапши – *šäd(e)rë*. Незаменимым атрибутом праздничного (чаще всего свадебного) стола, вопреки трудоемкому процессу изготовления вручную, остается *šäderë pilón* – сладкая запеканка из лапши, обильно заправленная яйцами и сухофруктами [ПМА 1: ШСВ; ПАЦС: БСЮ, МЛБ, ШЭС], очень напоминающая по описаниям адаптацию иерусалимского кутеля (похожая запеканка, но вместо сушеных фруктов заправляется карамелизованным сиропом). Для дербентцев и кубинцев такое яство не типично: складывается ощущение, что у них в приоритете рис, каши и пловы из него (*šoš*). Более того, нальчикским евреям присуща и вовсе нетипичная трактовка дагестанских *šudú* – пирогов из тонкого теста с различными начинками: здесь встречаются не только привычные круглые пироги<sup>6</sup>, но и их уменьшенный вариант, приближенный, скорее, к полукруглым пирожкам [ПМА 1: МНЮ, ШСВ].

### Языковые практики

Длительное пребывание горских евреев в культурных границах Северо-Западного Кавказа отразилось на особенностях языковой идентичности и привело к формированию определенных моделей лингвистического поведения, отличных от их восточнокавказских «соплеменников». Представители рассматриваемых локальных сообществ (как и другие горско-еврейские группы) являются носителями собственного еврейского вернакуляра, иранского по происхождению и именуемого ими набором внешних и внутренних лингвонимов. Язык горских евреев может называться ими *татским* (*еврейско-татским/иудео-татским* согласно официальной классификации, принятой в лингвистике), *горско-еврейским/горским* (в соответствии с делопроизводственным конструированием номинаций царской администрацией в XIX в., во время колонизации кавказских территорий), *farsí* и производными от него терми-

<sup>6</sup> Они имеют свое специальное название – *kele šudó* (букв. «большие пирожки»).

нами (как отсылка к престижному «культурному» языку) и *juhurí/zuhún juhurí* (букв. «еврейский»/«еврейский язык»; наименование, популяризируемое на волне «спасения» языка от угрозы исчезновения)<sup>7</sup>.

В плане диалектной типологизации два говора – нальчикский и, скорее всего, некогда бытовавший кубанский – включаются в обширный и относительно однородный для внутригруппового понимания северный / кайтагский (*xeytoǵí*) / махачкалинско-нальчикский диалект, в рамках которого они консолидируются с оставшимися говорами еврейских выходцев из Северного Дагестана и Северного Кавказа [см.: Shalem 2018, 322–323]. Судьба изучения этих говоров сложилась по-разному. Если нальчикский говор попал в поле зрения филологов-иранистов еще в 1880-е гг., были зафиксированы фольклор и базовая лексика, составлен небольшой словарь [Миллер 1892], то о джегонасцах (кубанский говор) на этот же период известно лишь, что они говорили на «парсском» языке [Владимир 1904, 671]. На сегодняшний день уже невозможно исследовать специфику джегонасского говора не только из-за отсутствия корректного материала для анализа, но и в силу массового уничтожения группы-носителей в годы Холокоста<sup>8</sup> и языковой ассимиляции выживших соседними группами горских евреев, родственными по диалекту (в частности, нальчикскими) [ПАЕМЦТ 2: ДТС].

По фонетическим и семантическим параметрам эти говоры как часть кайтагского диалекта противопоставляются среднему/дербентскому (*derbendí*) и южным – кубинскому (*ǵübeí*) и ворташенскому/ширванскому (*vartašeni/širvoni*) – диалектам горских евреев. Такие диалектные расхождения хорошо заметны на примере составных глагольных конструкций, где для северных говоров (как и литературного дербентского) в значении ‘делать’ нормирована лексема *soxté/soxdé*, в то время как в южных в обиходе употребляется

<sup>7</sup> В качестве нейтральных по смыслу эндолингвонимов следует упомянуть используемые горскими евреями и сейчас названия *zuhún imú* («наш язык»), *zuhún dedeí* («материнский язык»), *zuhún juhúr* («язык евреев»).

<sup>8</sup> Именно горские евреи *ǵubonihó*, выходцы из Джегонасского поселка и окрестностей, были уничтожены нацистами во время оккупации с. Богдановка Степновского района Ставропольского края в 1942 г. (тогда в составе Орджоникидзевского края), где они компактно проживали с конца 1920-х годов [см.: Ино-таев 1990].

для этих целей глагол *kerdê*, воспринимаемый предыдущими диалектными группами как инвектива [ПМА 1: ШСВ; ПМА 2: АВП].

Успешная интеграция и адаптация горских евреев в западнокавказском нееврейском окружении, профессиональные (главным образом, торговые) отношения и повседневная бытовая контактность, постепенно перерождавшаяся в тесное куначеское взаимодействие, т.е. в общение на дружеских семейных началах, сильно повлияли на особый характер местного горско-еврейского многоязычия и стратегии его реализации. Владение двумя (билингвизм), но чаще большим количеством языков (полилингвизм), в числе которых непременно должны быть тюркские, – черта, присущая всем без исключения локальным группам горских евреев [Агабабян 2024б]. У выходцев из Южного Дагестана и Азербайджана в лингвистическом репертуаре доминировала и продолжает доминировать азербайджанская тюркофония, а у уроженцев Северного Дагестана – кумыкская. Языковая палитра тюркоязычия у «собратьев», осевших на Северном Кавказе и в его западной части, на протяжении XIX–XX вв. была более разнообразной. Предположения о вероятном знании кубанскими евреями помимо кумыкского таких «местных» тюркских языков, как карачаевский и ногайский [Колесов 2020, 45–46], получили устное и документальное подтверждения в ходе бесед с информантами из Кисловодска, в чей памяти актуализированы рефлексии о происхождении предков [ПАЕМЦТ 1: МЕН, РАСА; ПАЕМЦТ 2: ДТС]. Один из собеседников описывал красочный эпизод из детства, связанный с тем, как дед – уроженец Джегонаса (1902 г.р.), учил его словесной формуле от недомоганий (по типу знахарского заговора), которую следовало произнести по-карачаевски:

Вот, болело что-нибудь у меня, допустим, или ячмень, бывало, выходил на глазу, да, натрешь, там ячмень. *«На луну выходишь, на карачаевском языке слова скажи такие»*. Я говорил, на следующий день просыпался... <...> как новый. <...> А я их [т.е. слова. – А. А.] не помню, к сожалению [ПАЕМЦТ 2: ДЭ].

Иначе обстояла ситуация с полигlossией у горских евреев Нальчика и Кабардино-Балкарии. Превалирующая вовлеченность в

престижную кабардинскую (аристократическую) среду привела к диспропорции языковых компетенций: жители «Колонки» (нальчикского горско-еврейского района) и расселившиеся в аулах Большой и Малой Кабарды отдельные семьи наряду со «своим» и русским лучше практиковали владение дополнительным адыгским языком в роли социального посредника, чем балкарским (тюркским) языком<sup>9</sup> других ближайших соседей [ПМА 2: АВП, АРТ, ДСА, НТС]. Такому положению способствовали изолированное проживание балкарцев в высокогорной местности и их малочисленность по сравнению с кабардинцами [см.: Бабич, Степанов, 2009]. Любопытно, что умение говорить по-кабардински горские евреи старшего поколения пытались сохранить даже после репатриации в Израиль и эмиграции в западные страны, о чем свидетельствует запись, сделанная в конце 1990-х гг. С. А. Даниловой – известной в Нальчике активисткой, общинным лидером и историком (на момент интервью жила в Нью-Йорке):

Недавно мне рассказали о нашем земляке Х. Алхасове. Инвалид войны, пожилой человек, он выехал в Израиль... <...> Дней за десять до кончины попросил жену: «Позвони моему другу, Гилядову, *хочу перед смертью поговорить с ним по-кабардински*». В это же время приехал к ним из США еще один наш земляк, ветеран войны С. Ханукаев. Собрались они, *нальчане*, и всю ночь говорили на кабардинском языке, вспоминая детство, юность, дороги войны, родной город, друзей [Данилова 2000, 6].

В нарративах бывших и нынешних евреев-нальчан кабардинский негласно наделяется символическим статусом «языка-спасителя»: во время немецкой оккупации города (конец октября 1942 – начало января 1943 г.) его использование в совокупности с другими обстоятельствами помогло спастись от фашистских карательных акций. Сам сюжет подвергся в дальнейшем мифологизации: отдельные рассказы гласят о том, что горско-еврейская община вы-

<sup>9</sup> На наш взгляд, еще одной возможной причиной меньшего владения балкарским языком могла стать длительная сохранность в лингвистическом арсенале местных горских евреев кумыкского тюркоязычия, с которым уже в начале XIX в. они переселялись из северо-западного «Кумыкского» Дагестана в Кабарду и в крепость Нальчик.

жила благодаря освоению кабардинского языка в максимально сжатые сроки, чуть ли не за одну ночь [Агабабян 2024а]. Кстати, иной западнокавказский язык из абхазо-адыгской семьи, абазинский, вполне могли знать и джегонасцы [Колесов 2020, 45].

\* \* \*

Итак, горские евреи Кавказа представляют собой близкие общины: сефардизированные, колонизованные Российской империей, дифференцированные от европейских ашкеназов как «местные», «туземные», проживавшие вне черты еврейской оседлости, в советский период прошедшие путь от имеющих преференции «коренных» до дискриминируемого меньшинства, с начала 1970-х гг. начавшие алию в Израиль и превратившиеся в транснациональные сетевые сообщества. В то же время разбросанность по всему Кавказу (от Джегонаса на западе до Дербента на востоке, от Кизляра на севере до Варташена/Огуза на юге), отличающиеся социокультурные, экономические, политические, географические условия проживания обусловили появление специфических черт/явлений в языке, хозяйственной деятельности и в культуре в целом. Можно говорить о нескольких культурных ареалах горских евреев, имевших каждый свою специфику как минимум на конец 1980-х гг., и в целом сохраняющихся до сих пор. Фокус нашего исследовательского внимания впервые позволил выделить западнокавказский культурный ареал горских евреев в противоположность восточнокавказскому ареалу (Южный Дагестан и Азербайджан). Благодаря османскому влиянию на Западном Кавказе сформировались комфортные условия для культурно-бытовых связей между горцами (абазинами, кабардинцами, карачаевцами) и горскими евреями. Этим объясняются, например, миграционные стратегии первой половины XIX в., когда горские евреи переселились с Восточного на Западный Кавказ, спасаясь от притеснения мюридов времен Кавказской войны. Продемонстрированные специфические признаки культуры горских евреев Западного Кавказа (полилингвизм и элементы системы жизнеобеспечения – жилище, одежда, пища), с одной стороны, позволяют причислить эти параметры к культурным моделям западнокавказского региона, а с другой – маркируют явную границу между западнокавказским и восточнокавказским ареалами горско-еврейской культуры.



## Полевые материалы

- ПМА 1 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в г. Нальчик, Республика Кабардино-Балкария, июль 2023 г. (информанты: МНЮ, жен., 1988 г.р.; ШСВ, жен., 1956 г.р.).
- ПМА 2 – Полевые материалы авторов. Online-интервью с выходцами из г. Нальчика, октябрь-ноябрь 2023 г. (информанты: АВП, муж., 1952 г.р., Израиль; АРТ, жен., 1958 г.р., Германия; ДСА, жен., 1940 г.р., США; НТС, жен., 1948 г.р., Россия; ЭМБ, жен., 1964 г.р., Россия).
- ПАЕМЦТ 1 – Полевой архив Еврейского музея и Центра толерантности по проекту «Комплексное социо-антропологическое исследование горско-еврейской общины г. Пятигорска» (при финансовой поддержке А. И. Клячина). Экспедиционный выезд в г. Кисловодск, Ставропольский край, август 2022 г. (информанты: МЕН, жен., 1941 г.р., соб. А. Г. Агабабян, В. А. Дымшиц, В. И. Колесов; РАСА, жен., 1994 г.р., соб. А. Г. Агабабян, И. А. Шкуропатская).
- ПАЕМЦТ 2 – Полевой архив Еврейского музея и Центра толерантности по проекту «Комплексное социо-антропологическое исследование горско-еврейской общины г. Пятигорска» (при финансовой поддержке А. И. Клячина). Экспедиционный выезд в г. Кисловодск, Ставропольский край, май 2023 г. (информанты: ДТС, жен., 1950 г.р.; ДЭ, муж., 1972 г.р., соб. А. Г. Агабабян, В. И. Колесов).
- ПАЦС – Полевой архив центра «Сэфер» по проекту «Открывая еврейский Владикавказ: история и культура евреев в локальном тексте города». Экспедиционный выезд в г. Моздок, Республика Северная Осетия-Алания, август-сентябрь 2023 г. (информанты: БСЮ, жен., 1955 г.р., соб. В. А. Дымшиц, А. Б. Мороз, А. Б. Юдкина; МЛБ, жен., 1958 г.р., соб. А. Б. Мороз, С. С. Падалко, Л. В. Чиркина; ШЭС, жен., 1953 г.р., соб. А. Г. Агабабян, А. Б. Юдкина, А. Ю. Нестеркина).

## Литература и источники

- Агабабян 2024а – Агабабян А. Г. «Как евреи за одну ночь выучили кабардинский»: языковые стратегии горских евреев в годы Холокоста на Северо-Западном Кавказе // Этнография. 2024. № 2 (24). С. 232–256. DOI: 10.31250/2618-8600-2024-2(24)-232-256
- Агабабян 2024б – Агабабян А. Г. О многоязычии у горских евреев Кавказа // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 68–87. DOI: 10.31857/S0869541524050055

- Амосова 2023 – *Амосова С. Н.* Стереотипы и автостереотипы локальных групп горских евреев // *Живая старина*. 2023. № 2 (118). С. 32–36.
- Анисимов 1888 – *Анисимов И. Ш.* Кавказские евреи-горцы. М.: Типография Е.Г. Потапова, 1888. 152 с.
- Бабич, Степанов 2009 – *Бабич И. Л., Степанов В. В.* Историческая динамика этнической карты Кабардино-Балкарии, 1860–1990-е годы. М.: ИЭА РАН, 2009. 108 с.
- Берсанова 2010 – *Берсанова Л. И.* К изучению традиционной системы питания чеченцев и ингушей в XIX–XX вв. // *Вестник Московского университета*. Серия 8. История. 2010. № 5. С. 59–71.
- В-ев 1999 – *В-ев А.Т.* Горские евреи // *История горских евреев Северного Кавказа в документах (1829–1917)*. Сборник архивных материалов / Сост. С. А. Данилова, Е. С. Тютюнина. Нальчик: «Эль-фа», 1999. С. 144–175.
- Васильева 2013 – *Васильева О. А.* Календарные и религиозные праздники // *Ингуши* / отв. ред. М. С.-Г. Албогачиева, А. М. Мартазанов, Л. Т. Соловьева. М.: Наука, 2013. С. 333–344.
- Виноградов 2020 – *Виноградов А. Ю.* Греческая письменность на северной периферии византийского мира и ее функционирование в иноязычной среде. Дис. ... докт. филол. наук. М.: Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 2020. 135 с.
- Владимир 1904 – Из путевых заметок епископа Владимира о Северном Кавказе. 1886 // *Русский архив*. Вып. 4. М.: Университетская типография, 1904. С. 664–682.
- ГАКК – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 774. Оп. 2. Д. 2. «Переписка с Начальником Кубанской области о переселении горских евреев в район рек Малый Зеленчук и подчинении их местной военной власти». 1863–1869. Л. 22–24.
- Горец 2022 – *Горец*. Баталпашинск (Кубанск. обл.). От нашего корреспондента // *Евреи на Кавказе. По страницам русско-еврейской периодики 1862–1930* / сост. Е. Н. Улицкий, Р. Н. Мигиров. М.: Народное просвещение, 2022. С. 236–239.
- Дадашев 2006 – *Дадашев М.* Русско-татский (горско-еврейский) словарь. М.: Собрание, 2006. 287 с.
- Данилова 2000 – *Данилова С. А.* Объединены временем и историей // *Исход горских евреев: разрушение гармонии миров* / сост. С. А. Данилова. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2000. С. 5–8.
- Дзарахова 2013 – *Дзарахова З. М.-Т.* Национальная кухня и застольный этикет // *Ингуши* / отв. ред. М. С.-Г. Албогачиева, А. М. Мартазанов, Л. Т. Соловьева. М.: Наука, 2013. С. 198–209.
- Елизаров 2012 – *Елизаров М.* Община горских евреев Чечни. Израиль: Мирвори, 2012. 232 с.

- Зверева 1989 – *Зверева Ю. И.* Усадьба. Жилище // Абазины. Историко-этнографический очерк / науч. ред. А. И. Першиц. Черкесск: Карачаево-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства, 1989. С. 99–112.
- Инотаев 1990 – *Инотаев С. А.* Трагическая история еврейских общин на Кавказе. Краткий очерк (черновик рукописи). 1990. 51 с. // Личный архив О. С. Шауловой, 1931 г.р., уроженки с. Богдановка, супруги С. А. Инотаева.
- История 1999 – История горских евреев Северного Кавказа в документах (1829–1917). Сборник архивных материалов / сост. С. А. Данилова, Е. С. Тютюнина. Нальчик: «Эль-фа», 1999. 288 с.
- Исход 2000 – Исход горских евреев: разрушение гармонии миров / сост. С. А. Данилова. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2000. 216 с.
- КОВ 1902 – Кубанские областные ведомости. Екатеринодар. 1902. № 141. С. 3.
- Колесов 2020 – *Колесов В.* Горские евреи, урымы, черкесогаи: типология немусульманских групп Северо-Западного Кавказа середины XIX века // *Judaic-Slavic Journal*. 2020. № 2 (4). С. 33–59. DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.05
- Колесов, Сень 2000 – *Колесов В., Сень Д.* Недолгая история горских евреев Северо-Западного Кавказа // *Диаспоры*. 2000. № 3. С. 199–211.
- Левин, Чебоксаров 1955 – *Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н.* Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области // *Советская этнография*. 1955. № 4. С. 3–17.
- Лоу 2024 – *Лоу С.* Пространственное воплощение культуры: этнография пространства и места. М.: Новое литературное обозрение, 2024. 400 с.
- Македонов 1908 – Приложение III. Особые замечания о станицах и селениях нагорной полосы Кубанской области // Македонов Л. В. В горах Кубанского края. Быт и хозяйство жителей нагорной полосы Кубанской области. Воронеж: Типо-Лит. «Т-ва Н. Кравцов и К°», 1908. С. 53–103.
- Марков 2004 – *Марков Г. Е.* Немецкая этнология: учебное пособие для вузов. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. 576 с.
- Миллер 1892 – *Миллер В. Ф.* Материалы для изучения еврейско-татского языка. Введение, тексты и словарь. СПб.: Императорская Академия Наук, 1892. 90 с.
- Михаил 1917 – Отчет о посещении Преосвященным Михаилом, Епископом Александровским, 2-м Викарием Ставропольской епархии, приходов и церквей 1-го, 9-го, 10-го и 11-го благочиннических округов Кубанской области в октябре 1915 года // *Ставропольские епархиальные ведомости*. 1917. № 1. С. 9–16.

- Семенов 2018 – *Семенов И.* Источники по истории и культуре горских евреев. Основные этапы их изучения // История и культура горских евреев / науч. ред. Е. М. Назарова, И. Г. Семенов. М.: ГБПринт, 2018. С. 30–87.
- Семья Дармановых 2018 – Семья Дармановых из Джегонаса. Фотокарточка 1915–1916 гг. из архива семьи Дармановых-Алхасовых // История и культура горских евреев / науч. ред. Е. М. Назарова, И. Г. Семенов. М.: ГБПринт, 2018. С. 553.
- Студенецкая 1960 – *Студенецкая Е. Н.* Кабардинцы и черкесы // Народы Кавказа. Т. I / под ред. М. О. Косвена, Л. И. Лаврова, Г. А. Нерсесова, Х. О. Хашаева. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1960. С. 138–199.
- Хотко 2021 – *Хотко С. Х.* Адыги. Этногенез, историческая этнография, политическая история. Т. I: Этногенез и культурное наследие. Майкоп: Полиграф-ЮГ, 2021. 612 с.
- Челеби 1979 – *Челеби Э.* Книга путешествия. Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века. Вып. 2: Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья / под ред. А. Д. Желтякова. М.: Наука, 1979. 288 с.
- Черный 1870 – *Черный И. Я.* Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. III. Тифлис: Главное управление наместника Кавказского, 1870. С. 1–44.
- Чеучева 2007 – *Чеучева А. К.* Османская империя и Северо-Западный Кавказ в XVIII столетии // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение, философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2007. №1. С. 39–54.
- Шаманов 2014 – *Шаманов И. М.* Животноводство // Карачаевцы. Балкарцы / отв. ред. М. Д. Каракетов, Х.-М. А. Сабанчиев. М.: Наука, 2014. С. 150–164.
- Шукуров 2001 – *Шукуров Р. М.* Великие Комнины и Восток (1204–1461). СПб.: Алетейя, 2001. 448 с.
- Kroeber 1908 – *Kroeber A. L.* Anthropology of California // Science. 1908. Vol. 27. Issue 686. P. 281–290. DOI: 10.1126/science.27.686.281
- Kroeber 1939 – *Kroeber A. L.* Cultural and Natural Areas of Native North America // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. Vol. 38 / eds. A. L. Kroeber, R. H. Lowie, R. L. Olson. Berkeley; London: University of California Press; Cambridge University Press, 1939. P. 1–242.
- Ortaylı 2004 – *Ortaylı I.* The Ottoman Millet System and its Social Dimensions // Ortaylı I. Ottoman Studies. Istanbul: Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004. P. 15–22.
- Shalem 2018 – *Shalem V.* Judeo-Tat in the Eastern Caucasus // Languages in Jewish Communities: Past and Present / eds. B. Hary, S. B. Benor. Berlin; Boston: Walter De Gruyter, 2018. P. 313–356. DOI: 10.1515/9781501504631-011

## The Western Caucasian Cultural Area of Mountain Jews: to the Statement of the Problem

### Arusyak Agababyan

Independent researcher, Krasnodar, Russia

ORCID: 0000-0003-3571-8488

Tel.: +7(960)498-66-53

E-mail: agababyan.arusayk@yandex.ru

### Vladimir Kolesov

Independent researcher, Krasnodar, Russia

ORCID: 0000-0003-1206-299X

Tel.: +7(918)465-77-66

E-mail: vovakolesov1971@gmail.com

The research was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation, project № 23-28-00106 “Western Caucasian cultural area of Mountain Jews: history, identities, community structures”, financing organization – Southern Federal University.

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.18

**Abstract.** This article explores the cultural forms of Mountain Jewish local communities, particularly those in Nalchik and the Kuban region, through the concept of Cultural Areas. This theoretical framework allows for a comprehensive examination of the unique cultural characteristics of Mountain Jews in the North-Western Caucasus, highlighting the processes that have preserved their distinctive cultural and linguistic features, such as multilingualism, culinary traditions, architectural styles, and clothing. By focusing on the Western Caucasus Cultural Area in contrast to the Eastern Caucasus, the article illustrates how Mountain Jewish communities in this region have integrated into various social, economic, and cultural structures while adopting and adapting foreign cultural elements.

**Keywords:** *Mountain Jews, cultural area, North-Western Caucasus, Western Caucasian cultural area, Dzhegonas Jewish village, Nalchik*

**Reference for citation:** Agababyan, A. G., and V. I. Kolesov, 2024, Zapadnokavkazskii kul'turnyi areal gorskikh evreev (k postanovke problemy) [The Western Caucasian Cultural Area of Mountain Jews: to the Statement of the Problem]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 355–376. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.18

## References

- Agababyan, A. G., 2024a, "Kak evrei za odnu noch' vyuchili kabardinskii": yazykovye strategii gorskikh evreev v gody Kholokosta na Severo-Zapadnom Kavkaze ["How Jews learned Kabardian in one night": Mountain Jews' language strategies during the Holocaust in the North-Western Caucasus]. *Etnografija*, 2 (24), 232–256. DOI: 10.31250/2618-8600-2024-2(24)-232-256
- Agababyan, A. G., 2024b, O mnogoiazychii u gorskikh evreev Kavkaza [On the Multilingualism of Mountain Jews of the Caucasus]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 5, 68–87. DOI: 10.31857/S0869541524050055
- Amosova, S. N., 2023, Stereotipy i avtostereotipy lokal'nykh grupp gorskikh evreev [Stereotypes and auto-stereotypes of Mountain Jews' local groups]. *Zhivaia starina*, 2 (118), 32–36.
- Babich, I. L., and V. V. Stepanov, 2009, *Istoricheskaja dinamika etniceskoi karty Kabardino-Balkarii, 1860–1990-e gody* [Historical dynamics of the ethnic map of Kabardino-Balkaria, 1860–1990]. Moscow, IEA RAN, 108.
- Bersanova, L. I., 2010, K izucheniiu traditsionnoi sistemy pitaniia chechentsev i ingushei v 19–20 vv. [To the study of the traditional system of alimentation of the Chechen and Ingush people in the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 8. Istorija*, 5, 59–71.
- Cheucheva, A. K., 2007, Osmanskaia imperiia i Severo-Zapadnyi Kavkaz v 18 stoletii [The Ottoman Empire and the North-West Caucasus in the 18<sup>th</sup> century]. *Vestnik Adygeiskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija 1: Regionovedenie, filosofija, istorija, sotsiologija, yurisprudenciia, politologija, kul'turologija*, 1, 39–54.
- Danilova, S. A., 2000, Ob'edineny vremenem i istoriei [United by time and history]. *Iskhod gorskikh evreev: razrushenie garmonii mirov* [Exodus of Mountain Jews: destruction of the worlds' harmony], ed. S. A. Danilova, 5–8. Nalchik, Poligrafservis i T, 216.
- Dzarakhova, Z. M.-T., 2013, Natsional'naja kukhnia i zastol'nyi etiket [National cuisine and table etiquette]. *Ingushi* [Ingush people], eds. M. S.-G. Albo-gachieva, A. M. Martazanov and L. T. Solov'eva, 198–209. Moscow, Nauka, 512.
- Elizarov, M., 2012, *Obshchina gorskikh evreev Chechni* [Mountain Jews' community of Chechnya]. Izrael, Mirvori, 232.
- Khotko, S. Kh., 2021, *Adygi. Etnogenez, istoricheskaja etnografija, politicheskaja istorija, I* [The Adyghe. Ethnogenesis, historical ethnography, political history]. Maykop, Poligraf-YuG, 612.
- Kolesov, V., 2020, Gorskie evrei, urymy, cherkesogai: tipologija nemusul'manskikh grupp Severo-Zapadnogo Kavkaza serediny 19 veka [The Mountain Jews, the Uryms, the Cherkeshohays: the North-Western Caucasus non-Mus-

- lim groups typology in the middle of 19<sup>th</sup> century]. *Judaic-Slavic Journal*, 4 (2), 33–59. DOI: 10.31168/2658-3364.2020.2.05
- Kolesov, V., and D. Sen', 2000, Nedolgaia istoriia gorskikh evreev Severo-Zapadnogo Kavkaza [A short history of Mountain Jews' presence in the North-Western Caucasus]. *Diaspory*, 3, 199–211.
- Kroeber, A. L., 1939, Cultural and Natural Areas of Native North America. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, eds. A. L. Kroeber, R. H. Lowie and R. L. Olson, 38, 1–242. Berkeley; London, University of California Press; Cambridge University Press, 251.
- Levin, M. G., and N. N. Cheboksarov, 1955, Khoziaistvenno-kul'turnye tipy i istoriko-etnograficheskie oblasti [Economic-cultural types and historical-ethnographic areas]. *Sovetskaia etnografiia*, 4, 3–17.
- Low, S., 2024, *Prostranstvennoe voploshchenie kul'tury: etnografiia prostranstva i mesta* [Spatializing culture: the ethnography of space and place]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 400.
- Ortaylı, I., 2004, The Ottoman Millet System and its Social Dimensions. Ortaylı I. *Ottoman Studies*, 15–22. Istanbul, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 253.
- Semenov, I., 2018, Istochniki po istorii i kul'ture gorskikh evreev. Osnovnye etapy ikh izucheniia [Sources on the history and culture of Mountain Jews. The main stages of their study]. *Istoriia i kul'tura gorskikh evreev* [History and culture of Mountain Jews], eds. E. M. Nazarova and I. G. Semenov, 30–87. Moscow, GBPrint, 800.
- Shalem, V., 2018, Judeo-Tat in the Eastern Caucasus. *Languages in Jewish Communities: Past and Present*, eds. B. Hary and S. B. Benor, 313–356. Berlin; Boston, Walter De Gruyter, 696. DOI: 10.1515/9781501504631-011
- Shamanov, I. M., 2014, Zhivotnovodstvo [Livestock]. *Karachaevtsy. Balkartsy* [Karachay people. Balkar people], eds. M. D. Karaketov and Kh.-M. A. Sabanchiev, 150–164. Moscow, Nauka, 815.
- Shukurov, R. M., 2001, *Velikie Komniny i Vostok (1204–1461)* [The Grand Komnenoi and the Orient (1204–1461)]. St. Petersburg, Aleteia, 448.
- Studenetskaya, E. N., 1960, Kabardintsy i cherkesy [Kabardian and Circassian people]. *Narody Kavkaza* [Peoples of the Caucasus. I], eds. M. O. Kosven, L. I. Lavrov, G. A. Nersesov and Kh. O. Khashaev, 138–199. Moscow, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 613.
- Vasil'eva, O. A., 2013, Kalendarnye i religioznye prazdniki [Calendar and religious holidays]. *Ingushi* [Ingush people], eds. M. S.-G. Albogachieva, A. M. Martazanov and L. T. Solov'eva, 333–344. Moscow, Nauka, 512.
- Vinogradov, A. Yu., 2020, *Grecheskaia pis'mennost' na severnoi periferii vizantiiskogo mira i ee funkcionirovanie v inoiazychnoi srede* [Greek writing on the Northern periphery of the Byzantine world and its contacts with the foreign

language environment]. Doc. diss., National Research University Higher School of Economics, Moscow, 135.

Zvereva, Yu. I., 1989, Usad'ba. Zhilishche [The Manor. The Housing]. *Abaziny. Istoriko-etnograficheskii ocherk* [The Abazins. Historical and ethnographic review], ed. A. I. Pershits, 99–112, Cherkessk, Karachaevo-Cherkesskoe ot-delenie Stavropol'skogo knizhnogo izdatel'stva, 244.



*Ил. 1. В. И. Колесов беседует с коренной нальчанкой Софьей Шауловой в синагоге, г. Нальчик.  
Фото А. Г. Агабабян, 2023 г.*



*Ил. 2. В. А. Дымшиц и А. Б. Юдкина интервьюируют Софию Бакишеву (по линии отца происходит из кубанских горских евреев Пинхасовых), г. Моздок.  
Фото А. Г. Агабабян, 2023 г. Архив Центра «Сэфер»*



УДК 398.2  
ББК 82.3(3)

## Новогреческие легенды об открывающихся небесах

**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, д. 32А

Тел.: +7(495)938-17-80

E-mail: tchoekha@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.19

**Аннотация.** В статье дается краткий обзор новогреческих легенд о раскрывающемся небе в их сравнении с аналогичными текстами, встречающимися в фольклорных традициях других народов. Материалом для исследования послужили записи из собрания Архива рукописей Центра греческого фольклора (АХКЕЛ) в Афинах, ряд текстов из изданного Н. Политисом сборника «Легенды», а также публикации других новогреческих фольклористов. Все материалы представлены на русском языке впервые.

Традиционно небо мыслится границей, разделяющей мир людей и горный мир, однако преграда не является непреодолимой, и современные греки верят, что в канун больших праздников (чаще всего – Преображения и Крещения) небеса открываются. Несмотря на то что подобные представления подкрепляются книжными текстами (новозаветными текстами), корни их несомненно уходят в устную народную традицию. Популярны в греческом фольклоре рассказы о желаниях, загадываемых во время раскрытия небес, и о последствиях, к которым подобные желания приводят. Очевидно, что момент открытия границы интерпретируется как опасное время, и лучшая стратегия поведения в этот час – проявление почтительности и скромности.

**Ключевые слова:** *новогреческий фольклор, народные легенды, небо, праздник*

**Ссылка для цитирования:** Чёха О. В. Новогреческие легенды об открывающихся небесах // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 377–397. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.19

Статья продолжает серию публикаций новогреческих народных легенд [см.: Чёха 2023, 221–233] и на этот раз посвящена рассмотрению нарративов об одном из чудес, которое по народным представлениям происходит перед наступлением больших праздников, в рубежное переходное время, когда размываются временные границы. Вплоть до середины прошлого века греческими фольклористами фиксировались сообщения, что в такие ночи раскрывается небо и исполняются желания, а также рассказы о том, что происходит со свидетелями подобных чудес. Эти записи хранятся в собрании Архива рукописей Центра греческого фольклора (АХКЕЛ) в Афинах и до настоящего момента не были известны русскому читателю. Помимо перевода легенд важной задачей стало их сравнение с похожими текстами, встречающимися в фольклорных традициях других народов, чтобы выявить, с одной стороны, типологически общие, а с другой – специфически греческие сюжетные особенности.

Небо в греческой традиции либо отождествляется с Богом («Небо – отец всех людей»), либо представляется местом обитания божества («Небо – это божий дворец») [Фраукаки 1949, 5] и той границей, которая отделяет человеческий мир от мира горнего. Тем не менее такая преграда не является непреодолимой и в некоторые дни – как правило, в канун больших праздников – небеса открываются, позволяя человеку заглянуть в небесное царство.

*На Богоявление открываются небеса, и все, чего попросишь, даст Бог. Только надо держаться, не спать. Сверкнет молнией на миг, и ты должен успеть [высказать желание] [АХКЕЛ, Хф. 1100 Г, 90].*

Небо открывается в канун Рождества и в святом свете показываются тому, кто оказался [в это время] на открытом месте, пастухам, которые в своем жилище любят на Господа. То, о чем попросишь в этот момент, случится! [АХКЕЛ, Хф. 185, 202].

Верят, что в праздник Преображения Спасителя в полночь открываются небеса с востока до запада. В открывшемся небе видны светлые поля. Видят это только чистые душою люди, а не грешники. Они могут попросить, мужчины и женщины, то, чего им захочется [АХКЕЛ, Хф. 767, 347].

Согласно традиционным верованиям современных греков, подобное чудо происходит в канун Рождества, Богоявления, Благовещения, Вознесения, Преображения Господня, Симеонова дня (3.II), дня Рождества Иоанна Крестителя (24.VI), дня св. апп. Петра и Павла (29.VI.), дня св. Параскевы (26.VII), Ильина дня (20.VII). При этом чаще других праздников из этого списка называют Преображение (7 фиксаций) и Богоявление (5 фиксаций).

Представления о том, что небо открывается в день Богоявления (Крещения) подкрепляются евангельским текстом:

Когда же крестился весь народ, и Иисус, крестившись, молился, *отверзлось небо* [ἠνοίχθη ὁ οὐρανός], и Дух Святый нисшел на Него в телесном виде, как голубь, и был глас с небес, глаголющий: Ты Сын Мой Возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!» [Лк 3:21–22].

Характерно, что образ погружающегося в воду Христа может появляться в рассказах об открывающихся небесах даже в тех локальных традициях, где это событие связывается с другими праздниками, например, на о-ве Карпатос:

В ночь накануне Вознесения открываются небеса в тот час, когда погружается Христос в море, чтобы омыться... [Μιχαηλίδης Νουαρός 1932–1934, 233–234].

Что же касается праздника Преображения, то – хотя и в этом случае греческие фольклористы отсылают нас к тексту Евангелия – необходимо заметить, что ни в одном из Евангелий, рассказывающих о беседе Христа с Илией и Моисеем на горе в присутствии нескольких учеников, не упоминается о том, что в этот момент отворялось небо. Все три Евангелия сообщают только, что является светлое облако и озаряет все белым светом [Мф 17:5; Мк 9:7; Лк 9:34–35]. Вероятно, упоминание об этом свете и становится той нитью, которая связывает евангельский сюжет и праздник Преображения с рассказами об открытии небес, потому что в рассматриваемых нами нарративах момент открытия неба описывается именно как яркая вспышка, внезапно озаряющая все кругом, например:

...небо в этот момент озаряется ослепительным светом [АХКЕЛ, Хф. 678, 184];

...как будто бы молния сверкнет [АХКЕЛ, Хф. 1100 Δ, 18];

...в один миг – хлоп! хлоп! озарится все светом и открываются так... небеса, а посредине Бог показывается, виден тут и там, и видна лампада [АХКЕЛ, Хф. 1474, 349];

...открываются и закрываются трижды, но очень быстро, подобно [блеску] молнии. В тот момент, когда они открываются, разливается по небу свет [Ρήγας 1962, 205].

Факт того, что сюжет о раскрытии небес в новогреческой традиции тесно связывается с двумя эпизодами новозаветной истории – с эпизодом Крещения Христа в Иордане и эпизодом беседы Христа с Моисеем и Илией, во время которой ученики наблюдают его преобразование, не является, однако, безусловным доказательством его книжного происхождения. Как замечала С. М. Толстая, «характерные для устной народной традиции те или иные переключки с Библией могут быть не только репликами и комментариями библейского текста, но и параллелями, имеющими общие с библейским текстом корни, или типологическими параллелями» [Толстая 1998, 21]. Попробуем поэтому привлечь данные других языковых и культурных традиций и рассмотреть греческие тексты о раскрытии небес в типологическом аспекте.

На основании материалов базы фольклорно-мифологических мотивов Ю. Е. Берёзкина и Е. Н. Дувакина [Берёзкин, Дувакин]

можно утверждать, что сюжет о раскрывающемся небе хорошо известен всем славянам, литовцам, армянам, кавказским народам (аварцам, карачаевцам, абхазам, грузинам, мегрелам), тюркам (туркам, азербайджанцам, терекеменцам, туркменам, казанским татарам, башкирам, чувашам, якутам), иранским народам (персам, шугнанцам), финно-уграм (коми-зырянам, марийцам, удмуртам, хантам, эстонцам), бурятам. Помимо этого, похожие нарративы записаны у еврейского населения Подолии [Алексеев 1897, 130], Литвы [Eliach 1998, 433] и западной Белоруссии [Венгерова 2003, 74, 91]<sup>1</sup>.

Примечательно, что народы, которые долго сохраняли или продолжают сохранять языческую веру, не соотносят это событие с конкретным днем, в то время как представители различных конфессий считают, что оно случается в канун большого религиозного праздника. Так, по представлениям мусульман-терекеменцев небо открывается в месяц поста Рамадан в ночь аль-Кадр [Гаджиева 1990, 195], в еврейской традиции – во время праздников Суккот или Шавуот.

На седьмой день, Хошано Рабо, снова всю ночь читают Тору. <...> Ночью должно отвориться небо, и благочестивый, богобоязненный еврей может увидеть его великолепие! Нужно только поскорее воскликнуть «Кол тов!» (Всего хорошего!), и тогда исполнится любое желание [Венгерова 2003, 91];

[В первую ночь Шавуота принято не спать, молиться и смотреть на небо] и нужно наблюдать, как шурят набожные евреи глаза на небо в эту ночь, уповая, что авось сподобятся они увидеть, как оно отверзается. Помнится, что и в нашем местечке, где существовала патриархальная простота, я в числе многих других мальчиков пристраивался на ночь на улице и все старался не спать ради упомянутой цели. То и дело, бывало, окликаем друг друга, на счет скорого знаменания небесного: «Мойшеле, зест ви дер гимель шпалтзих?» («Мошка, видишь, как небо начинает уже меняться и готово разверзнуться?») [Алексеев 1897, 130].

<sup>1</sup> Автор выражает горячую благодарность С. Н. Амосовой за указание на существование подобных легенд в еврейской традиции и за помощь с поиском материала.

Как правило, рассматриваемые тексты содержат два дополнительных мотива: 1) момент раскрытия небес сопровождается природными чудесами; 2) случайный или неслучайный свидетель происходящего загадывает желание, которое непременно должно исполниться.

В новогреческой традиции крайне редки тексты, сюжет которых содержит мотив происходящего во время раскрытия небес чуда. Одно из исключений – представление о том, что в этот момент деревья кланяются Богу до земли:

Жители Вербияни верят, что в день Благовещенья открывается небо и деревья кланяются, касаясь верхушками земли и снова распрямляясь [Καψάλης 1913–1914, 406]<sup>2</sup>.

Этот мотив может иметь славянское происхождение, поскольку записан на греко-славянском пограничье и имеет славянское соотвество:

Велат, спроти Благојц небо то се отворало и дрвата тогај можи се клатат. Ама, кој то е прав можи да ги видит. <...> Е, се отворало небо то и му се клањале дрвата. А Благооец е межник. Межник, демек е многу силен, моќен (Говорят, что перед Благовещеньем небо раскрывалось и деревья тогда могли склоняться. Но [только] тот, кто праведный, может их увидеть. <...> Ну, небо раскрывалось и деревья кланялись. А Благовещенье – пограничное время. Пограничное, значит, очень сильное, могучее).

(С. Галичник, Положский регион, Сев. Македония. Инф. Мицоска Н., 1917 г.р. Соб. Вражиновски Т., 1996 г.) [Вражиновски 1998, 39–40].

Другой пример происходящего чуда – расцветающий в крещенский вечер базилик, с чем связан девичий обычай караулить момент, когда раскроются небеса, у горшка с базиликом [Μέυας 1943–1944, 139].

Намного популярнее в греческом фольклоре рассказы о загадываемых желаниях и их последствиях. Несмотря на то что во

<sup>2</sup> Развернутый текст на этот сюжет под названием «Подвешенный теленок» приводит Н. Политис (см. № 25 в **Приложении**).

время раскрытия небес не остается никакой преграды между Богом и человеком – а значит, желание последнего будет гарантированно услышано, – просящий крайне редко получает искомое. Формальная причина этого проста – небеса раскрываются всего на несколько мгновений и просящий просто не успевает проговорить свое желание до конца:

Верят, что на Крещение открывается небо и некоторые с большим волнением ждут этого открытия, потому что верят, что в это время сбывается всякое желание. Один человек, пожелавший тысячу мешков, но не успевший прибавить «лир», получил их, только оказались они пустые [АХКЕЛ, Хф. 233, 27].

Или же второпях произносит желание неразборчиво:

Рассказывают, как одна женщина из-за того, что сильно торопилась, вместо «тысячи тысяч реалов» попросила «тысячу собак», и утром обнаружила, что двор у нее полон собак [АХКЕЛ, Хф. 678, 184].

Приведенные примеры можно назвать историями с условным счастливым концом, поскольку просители пусть ничего не приобрели, зато ничего и не потеряли. Гораздо чаще можно услышать о том, как, попытавшись получить богатство – а именно его и пытаются выпросить у Бога, – человек расплачивается за свою жадность тем, что становится уродцем – с губами, свисающими до земли, или с головой, огромной как бочонок. Так, в ряде текстов обыгрывается созвучие греческих слов χίλια ‘тысяча’ – χεῖλη ‘губы’.

Одна девушка, когда увидела, как открывается небо, сказала: «Дай мне тысячу [χίλια] талеров!», но небо закрылось раньше, чем она успела выговорить «талеров», и губищи [χεῖλαρες] у нее свесились до земли [АХКЕЛ, Хф. 2374, 344–345].

Женщина одна, которая хотела попросить «тысячи» [χίλια-δες], но не успела выговорить все три слога и сказала два первых [χεῖ-λια], получила от Бога губы [АХКЕЛ, Хф. 767, 347].

Отдельную группу составляют тексты, где просящий просит котел / бочку / меру золота, но оговаривается, и остается с большой головой.

В тот час, когда открывается небо, кто что успеет попросить у Бога, тот ему это даст. Один человек высунулся в окно и увидел, что небо открывается. Он намеревался попросить бочонок лир, но вместо того, чтобы сказать «бочонок лир», произнес «бочонок голова». Немедленно голова его стала огромной, так что не пролезала обратно в окно. Пришлось тогда разрубать оконные петли, чтобы прошла его голова [АХКЕА, Хф. 2394, 310].

Один человек решил как-то ждать у окна всю ночь, чтобы увидеть, как открывается небо, чтобы попросить синики<sup>3</sup> золотых монет. В тот момент, когда просияли небеса, он, чтобы получше все разглядеть, высунул в голову в оконную раму. Однако блеск небес ослепил его, он растерялся и вместо того, чтобы попросить синики золотых монет, крикнул: «Синики голова». Тотчас случилось чудо – голова его раздалась до [объемов] синики, так что не проходила сквозь оконную раму. На следующий день пришел кузнец и распилил железо, и так ее высвободил [Політс 1965, 137–138].

Очень близкие по содержанию тексты о раздувшейся голове записаны у балканских славян – болгар [Сакар 2002, 232], македонцев [Вражиновски 1998, 38–39], сербов [Ђорђевић 1958, 17–18]<sup>4</sup>, хорватов. Приведем хорватский пример:

Некая женщина отправилась в Сочельник в поле с намерением попросить у Господа большую корову. В полночь неожиданно стало светло, открылось небо, и она увидела Бога, всего в белом с седой бородой до пояса; вокруг Бога, как

<sup>3</sup> Синики – мера (в виде цилиндрического сосуда) для измерения объема зерна, ок. 10 литров (Примеч. ред.).

<sup>4</sup> См. также текст, приводимый Г. Н. Потаниным: «По юго-славянскому преданию один серб, высунувшись в открытое окно накануне Рождества, смотрел на небо, в ожидании, когда оно “откроется”; <...> небо раскрылось, серб оторопел и переврал свою речь, он хотел попросить у Бога золота с бочку и крикнул: “Боже, дай мне голову с бочку”. Тотчас у него выросла голова с бочку, и он не мог из окна двинуться ни взад, ни вперед» [Потанин 1899, 505].



вокруг лампы мотыльки, кружились ангелы. Испугавшись, женщина воскликнула: «Дай мне, Бог, большую главу» [Vog mi daj veliku glavu] (вместо *veliku kravu*). В тот же миг ее голова выросла настолько, что пришлось разбирать проход в доме, чтобы она могла войти [Агапкина 2002, 565]<sup>5</sup>.

В зависимости от каждой отдельной традиции мотив загадывания желания во время раскрытия неба интерпретируется по-разному: в одних случаях от свидетеля ждут того, что он загадает желание и даже предлагают какой-то выбор (например, в Карпатах можно было попросить или богатство, или царство небесное после смерти), иногда с условием – исполнятся три желания, но одно из трех должно быть плохим (например, в Осетии записан текст о человеке, который пожелал приобрести достаток, чтобы все сыновья его были живы, а дочери умерли, так и исполнилось [Чурсин 1925, 82]). В других случаях желание оборачивается против просителя (пожелавшая жить долго старушка живет до тех пор, пока не усыхает до размеров мизинца (Грузия) [Машурко 1894, 375]; нищий, попросивший, чтобы у него затянулись все дыры – подразумевается на одежде – погибает от того, что у него затянулся рот, глаза, т.е. все отверстия на теле (Удмуртия) [Кельмаков 1978, 119–120]). Очевидно, что время раскрытия небес, т.е. открытия границы, интерпретируется как очень опасное<sup>6</sup>, и лучшая стратегия поведения в этот момент – проявить почтительность и скромность. Неслучайно единственный текст с по-настоящему счастливым концом – это рассказ о человеке, который не выжидал часа, когда откроются небеса, а, оказавшись тому свидетелем, отказался высказывать собственное желание:

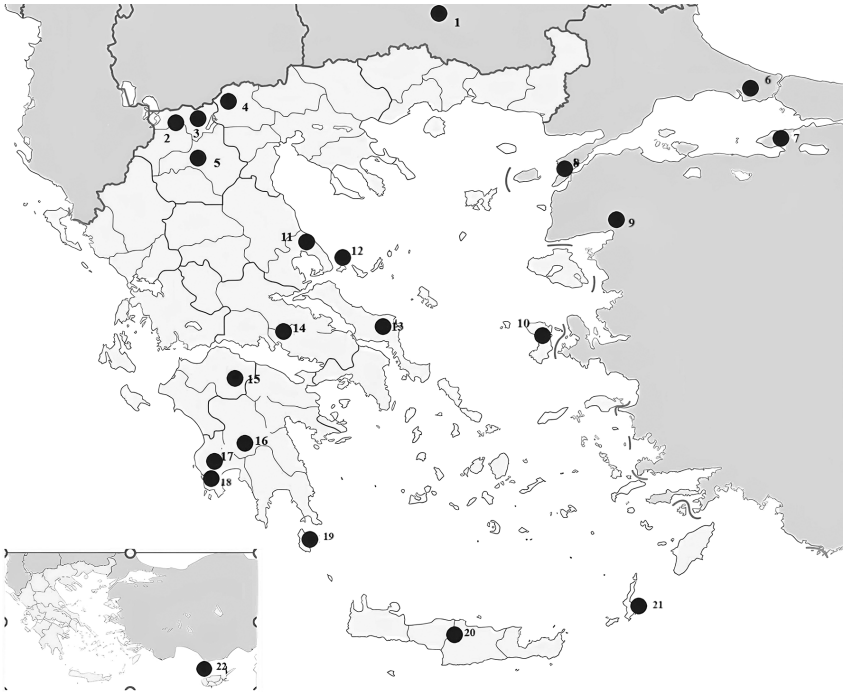
<sup>5</sup> Вообще, мегаморфозы с головой встречаются в легендах об открывающихся небесах у самых разных народов. Например, у аварцев: вдова ждала пятнадцатую ночь Рамадана, чтобы загадать три желания, первым из которых было: «Пусть голова моего сына станет большой» (та стала размером с котел), вторым – «Ой, нет, пусть станет маленькой» (и голова стала размером с зерно), последним – «Пусть будет такой, какой была прежде» [Dirg 1922, 85–86].

<sup>6</sup> В Ловечском крае (Болгария) открытие небес считали предвестием конца времен; рассказывали, что небо открывалось в старые, легендарные времена, и тогда Бог спускался на землю, однако из-за людских грехов все изменилось и в следующий раз небо откроется перед самым концом света [ЛК 1999, 269].

Один бедный пастух в горах пас своих овец в то время, когда открылось небо. Как только он это увидел, то вспомнил, что [наступил] канун Спасова дня [= Преображения Господня], и обратился к Богу с просьбой послать ему то, что сам он сочтет хорошим и справедливым. Всемогущему понравилось, что пастух так разумен, и он наделил его всеми благами: несметным богатством, детьми, здоровьем и долгими годами жизни. И долго жил этот пастух и всем рассказывал, что ему случилось увидеть и о том, какое чудо сотворил Бог, какую милость он ему явил (Македония) [Πολίτης 1965, 136–137].

## Приложение

*Карта. Область распространения новогреческих представлений о раскрывающихся небесах*



## Тексты

№ 1. Совр. район г. Пловдива, бывший Περιστερά. Соб. Л. Г. Каллиас. 1873 г. [АХКЕЛ, Хф. 168, 12, 7].

<p>24 июня случаются благие ночи. Многие женщины всю ночь наблюдают за звездами, [ждут], когда откроется небо и получишь все, о чем попросишь. Утром дрожит солнце и вертится, поворачивается на зиму.</p>	<p>24 Ιουνίου γίνονται αι καλώνίτες. Πολλάι γυναίκες όλην νύκτα παρατηρούν τα άστρα, οτε ανάγει ο ουρανός και λαμβάνει πας οτί ζήτησει. Το πρωϊ τρέμει ο ήλιος και γυρίζει και γυρίζει προς το χειμώνα.</p>
--	---

№ 2. С. Вербияни, обл. Флорины, Западная Македония [Καψάλης 1912–1914, 406]. Ср. с № 25.

Жители Вербияни верят, что в день Благовещения открывается небо и деревья кланяются, касаясь верхушками земли и снова распрямляясь.

№ 3. С. Антартико (бывшее с. Зелово), обл. Флорины, Западная Македония. Соб. А. Н. Девтеревос. 1969 г. [АХКЕЛ, Хф. 2894, 348–349].

<p>Один человек знал, что на Благовещение 25-го марта открываются небеса. Подошел он к окну – а рамы были железные – высунул голову и стал дожидаться, когда откроются небеса. На одно мгновение увидел их открытыми и, желая сказать: «Боже, дай мне синики лир», сказал по ошибке: «Боже, дай мне голову [размером] с синики». Мгновенно разбухла его голова и он не смог ее обратно просунуть в окно.</p>	<p>Ένας ήξερε οτι του Ευαγγελισμού την 25ην Μαρτίου ανοίγουν οι ουρανοί. Επήγε και έβγαλε μέσα από τα σίδηρα του παραθύρου του το κεφάλι του και επεριμένε να ανοίξουν οι ουρανοί. Σε μια στιγμή τους είδε ανοικτούς και ενώ ήθελε να πη. «Θεέ μου, δώσε μου ένα σοινίκι λίρες» είπε κατά λάθος «Θεέ μου δώσε μου ένα σοινίκι κεφάλι» και έτσι εφούσκωσε το κεφάλι του και δεν έβγαине από τα σίδερα του παραθύρου</p>
--	--

№ 4. С. Сосандра (бывшее с. Пребодиста), обл. Пеллы, Центральная Македония. Соб. Г. К. Спиридакис. 1961 г. [АХКЕЛ, Хф. 2394, 310].

<p>В тот час, когда открывается небо, кто что успеет попросить у Бога, тотемуэто даст. Один человек высунулся в окно и увидел, что небо открывается. Он намеревался попросить бочонок лир, но вместо того, чтобы сказать «бочонок лир», произнес «бочонок голова».</p>	<p>Την ώρα που άνοιγει ο ουρανός αν προλάβη κανείς και ζήτηση και ο Θεός του το δίδει. Ένας κοίταξε από το παράθυρο και όταν είδε τον ουράνο να άνοιγη είχε σκοπόν να ζήτηση μια τσούτρα (δοχείον ξύλινον χωρητικότητος 15 αι.) λίρες. Αντί όμως να πη μια τσούτρα λίρες είπε «μια τσούτρα κεφάλι».</p>
--	---

Немедленно голова его стала огромной, так что не пролезала обратно в окно. Пришлось тогда разрубать оконные петли, чтобы прошла его голова.	Αμέσως το κεφάλι του εμεγάλωσε και δεν μπορούσε να βγάλει το κεφάλι του από το παράθυρο. Αναγκάστηκαν τότε να κόψουν τα κάγκελλα του παραθύρου για να βγάλουν το κεφάλι του.
---	--

№ 5. Г. Аргос Орестико (бывший Хруписта), обл. Касторья, Западная Македония. Соб. М. Иоанниду. 1937 г. [АХКЕЛ, Хф. 1100 Г, 90; АХКЕЛ, Хф. 1100 Δ, 18].

На **Богоявление** открываются небеса, и все, чего попросишь, даст Бог. Только надо держаться, не спать. Сверкнет молнией на миг, и ты должен [за это время] успеть [высказать желание].

Открываются небеса на **Богоявление** и на **Благовещение**. Говорят, некоторые видели, те, которые сидели [и ждали], что как будто бы молния сверкнет. Говорят, пастухи это видят, потому что они невинные [душою]. (Последнее представление о том, что пастухи и вообще жители гор – невиннее [душой], чем жители [равнинных] деревень, поэтому видят, как открываются небеса или другие демонические явления <...>).

№ 6. Совр. турецкий Силиври (Silivri), город и район провинции Стамбул, Турция. [Μέγας 1943–1944, 139].

В **Крещенскую ночь** девушки не спят перед горшком с базиликом, который расцветет в тот момент, когда откроются небеса.

№ 7. С. Катирли, совр. тур. город Эсенкёй (Esenköy), ил Ялова, Турция. Соб. П. Г. Макрис. 1888 г. [АХКЕЛ, Хф. 233, 27].

Верят, что на <b>Крещение</b> открывается небо и некоторые с большим волнением ждут этого открытия, потому что верят, что в это время сбывается всякое желание. Один человек, пожелавший тысячу мешков, но не успевший прибавить «лир», получил их, только оказались они пустые.	Την ημέραν των Φώτων δοξάσουσιν ότι ανοίγει ο ουρανός, όθεν αντί ολίγα μέτ' αγωνίας περιμένουσι το σχίσμιον τούτου, διότι δοξάζουσιν ότι κατ' εκείνην την ώρα εκπληρούται πάσα αίτησις. Όθεν τω αιτήσαντι χήια τσουβάλια μη προλάβοντι να προσθήση λίρες παραυτα εδόθησαν αυτό κενά.
--	--

№ 8. Г. Мадитос, совр. область турецкого ила Чанаккале. Соб. А. В. Экономидис. 1891 г. [АХКЕЛ, Хф. 185, 202].

Небо открывается в <b>канун Рождества</b> и в святом свете показываются тому,	Ο ουρανός ανοίγει (την παραμονή των Χριστουγέννων) και το άγιον φώς φωτίζει
---	---

кто оказался [в это время] на открытом месте, пастухи, которые в своем жилище любят на Господа. То, о чем попросишь в этот момент, случится!	τας δίκην των θεασαμένων τον Κύριον ποιμένων εν τη οικία αυτών αγραλούςας, αίς επιγίνεται το αιτούμενον κατ' εκείνην την ώραν!!!
--	--

№ 9. Г. Адримитион (совр. г. Эдримит, ил Балыкесир, Турция). Соб. Д. Лукатос на о-ве Лесбос от беженцев из Адримитиона. 1940 г. [АХКЕЛ, Хф. 1446 В, 200].

Когда-то открывается небо. В одну из ночей (была [ночь праздника] <b>святых Апостолов</b> ), я увидела, как на юге два-три раза открылись небеса и закрылись. Какое бы желание ни произнесли тогда, сбудется.	Κάλοτ' ανοίγ' ο ουρανός. Μια νύχτα (ήτανε των αγίων Αποστόλων) είδα κατά το νοτιά δυό – τρείς φορές κι άνοιξαν οι ουρανοί και κλείσανε. Ότ' έχεις να πής κείνην дην ώρα,
---	--

№ 10. О-в Хиос, Эгейское море. Соб. Л. И. Калисперис. 1952 г. [АХКЕЛ, Хф. 2076, 124].

На **Богоявление** открываются небеса и все, что попросишь, исполнится. Какой ветер будет дуть во время освящения воды, тот будет главенствовать весь год.

№ 11. С. Загора, гора Пилион, Фессалия. Соб. А. П. Элианос. 1874 г. [АХКЕЛ, Хф. 303, 57].

В канун **Богоявления** открываются небеса.

№ 12. О-в Скиатос, Северные Спорады, Эгейское море [Рήγας 1962, 205].

На <b>Спаса</b> (в праздник <b>Преображения</b> Господня) ночью в полночь открываются небеса. Открываются и закрываются трижды, но очень быстро, подобно [блеску] молнии. В тот момент, когда они открываются, разливается по небу свет. В тот момент, когда они раскрываются, все, что попросишь у Бога, получишь. Только нельзя произносить больше одного слова, [иначе] не успеешь. Как-то раз один человек хотел попросить у Бога, чтобы тот дал ему тысячу флоринов. Наступил Спасов [день] и он увидел, как открываются небеса. И пока они были открыты, он не успел сказать «тысячу флоринов», сказал только «тысячу», и небеса закрылись. Утром, когда он встал, губы его стали огромными и раздутыми.	Τ' Σουτήρους [της Μεταμορφώσεως του Σωτήρος] τ' νύχτα τὰ μισάνυχτα άνοιγνι τὰ ούράνια. Άνοιγνι κι κλείνι δυό τρείς φουρές, αλλά πούλὺ γλήουρα, σάν άστραπή. Κείν' τ' στιγμή άπ' άνοιγνι, κάν' μιὰ λάμψ' στοὺν ούρανό. Κείν' τ' στιγμή άπ' άνοιγνι, ό,τ' γυρέψης άπ' τοῦ Θεό, στοῦ δίν'. Μουναχά δὲ γάν' νά πής παραπάν' άποῦ μιὰ λέξ'. Δὲ βρουφταίν'ς. Μιὰ φουρά ένας εΐχι σκουπό νά γυρέψ' νά δώσ' οὐ Θεός χίλια φλουριά. Ξινύχτσι τ' Σουτήρους κι καρτιροῦσι ν' άνοιξνι τὰ ούράνια. Κι όδισ άνοιξανι, δὲ βρόφτασι νά πη «χίλια φλουριά», εΐπι μουναχά τοῦ «χίλια» κι κλείσανι τὰ ούράνια. Τοῦ προῦί άπ' σκώθκι, εΐχι χείλια μιγάλα σά γαραμοῦζις.
--	---

№ 13. Г. Кими, о-в Эвбея, Фессалия. Соб. А. Александрис. 1902 г. [АХКЕЛ, Хф. 62, 110, 130].

«Боже, дай мне тысячу...». Поговорка происходит из следующего [рассказа]. Люди полагают, что **в какое-то время** [в году] открывается на мгновение небо и тогда дает все, что попросишь. Как-то осветилось небо и отворилось, и в этот момент один человек крикнул: «Боже, дай мне тысячу [χίλια] (грошей)», но не успел договорить слово «грошей», и поэтому Бог дал ему только губы [χείλια]. Основываясь на этом же представлении, люди говорят, что открытое небо исполняет как чье-то желание, так и проклятие.

№ 14. Г. Арахова, Беотия, Центральная Греция. Соб. М. Иоанниду. 1938 г. [АХКЕЛ, Хф. 1153 В, 12; Хф. 1153 Г, 27].

В день святого Симия [= Симеона] открывается небо и [тогда] загадывают желания. Одна сказала: «Боже, брось тысячу...», не успела сверж этого ничего сказать и осталась с огромными губами.	Τ' Άγιο Συμιού ανοίγει ο ουρανός και κάνουν ευχές. Μια είπε: Θέμ πέτα χίλια..., δεν βόδωσε να πη πάρα πάνω και της έμειναν μεγάλα χείλια.
Вечером перед [праздником] св. Симия открывается небо. Рассказывал один священник. Был один пастух, видел, как в одно мгновение осветилось все место, а в следующее закрылось. Не знал он, что [надо было] сказать: «Боже, дай денег!» Один человек сказал: «Тысячи!», [Бог] и дал ему большие губы.	Τ' Άγιο Συμιού το βράδυ ανοίγ' ο ουρανός. Μολόγαγ' ένας παπάς. Αυτός ήταν τσοπάνος, τηράει τη μια μεριά έλαμπ' ο τόπος, την άλλη μεριά έκλεινε. Δεν τώξερε να πη, δόμ χρήματα Θεέ. Ένας είπε χείλια και του δώσε μεγάλα χείλια.

№ 15. Г. Калаврита, Ахея, северный Пелопоннес [Πολίτης 1965, 137].

В ночь перед [праздником] св. Параскевы и св. Сотирии<sup>7</sup> дважды [в году] открываются небеса. Тот, кто покараулит, увидит, что на мгновение они раскроются и [снова] закроются. Что бы ты ни попросил [в этот момент], Бог тебе это даст и утром ты найдешь это у своего изголовья. Однажды какой-то человек высидел всю ночь в ожидании, и когда увидел, как открываются небеса, попросил тысячу золотых монет [χίλια φλωριά]. Однако он успел проговорить только «тысячу» [χίλια], как небеса закрылись, и утром он проснулся с огромными губами [χείλια].

<sup>7</sup> Имеется в виду Спасов день, т.е. Преображение Господне (Примеч. Н. Политиса).

№ 16. С. Фалесия (бывш. с. Бура), юго-западная Аркадия, Пелопоннес. Соб. Д. А. Тсириμβас. 1938 г. [АХКЕЛ, Хф. 767, 347].

Верят, что в праздник **Преображения** Спасителя в полночь открываются небеса с востока до запада. В открывшемся небе видны светлые поля. Видят это только чистые душою люди, а не грешники. Они могут попросить, мужчины и женщины, то, чего им захочется. Но о том, о чем они попросят, надо сказать в нескольких словах, потому что закрываются небеса очень быстро. Поэтому вот и женщина одна, которая хотела попросить «тысячи» [χι-λια-δες], но не успела выговорить все три слога и сказала два первых [χεί-λια], получила от Бога губы.

№ 17. С. Маньякион, Месиния, юго-западный Пелопоннес. Соб. М. Тсакона. 1938 г. [АХКЕЛ, Хф. 1474, 349].

Небеса открываются в **Богоявление** в ночь перед [праздником] св. Яниса [= Собор Крестителя Господня Иоанна (7.1.)], если ждать. Тот, кто хороший [человек], сядет на землю и смотрит всю ночь на небо, не отводя взгляда. В один миг – хлоп! Хлоп! Озарится все светом и откроются так... небеса, а посередине Бог показывается, виден тут и там, и видна лампада. Тот, кто это видит, если успеет сказать: «Брось мне такое-то добро!», что он скажет, то и бросит ему [Бог]. Один раз и я осталась вечером на гумне, но не смогла всю ночь глядеть наверх, и когда открылись небеса, на мгновение раскрылись, я дремала и не видела, не слышала ничего. А если бы увидела [как открывается небо] и попросила, то, может, и я бы сейчас беспечно жила.

Τα ουράνια ανοίγουν τα Φώτα, ξημερώνοντα τ' Ἀη Γιαννίου ἅμα θα κάτσης, ὄγοιος εἶν' καλός και κάτση τέντα χάμου στη γῆ και τηράη οὐλή νύχτα τον ουρανό, δίχως να γκιοτήση, νιά στιμή φώπ! Φώπ! Θα κάμη νιά φωτιά και θ' ανοίξουν ἔτσι... τα ουράνια κι ο μισός Θεός θα κάμη δώθε κι ο μισός κείθε και θα φανή νιά λαμπάδα, κι ὅποιος τηράη ἅμα προκάμη και πή "ρίξε μου κείνο το καλό", "ὅτι πή θα του τα ρίξη". Διάκα και γώ μια φορά και στάθηκα το βράδυ στ' αλώνι μου, μα δε μπόρεσα οὐλή νύχτα να τηράω 'σα πάνου κι ὅταν ανοίξαν τα ουράνια, νιά στιγμή ανοίγουν, ἐγώ ἤμου ἀπόκαρωμένη κι οὔτε (έβλεπα) οὔτε ἀκουσα κι ἀν έβλεπα και γύρευα, μόργα ν' αβλεπα και γώ νι' ἄσπρη μέρα.

№ 18. С. Метони, Месиния, юго-западный Пелопоннес. Соб. Г. Тарсули. 1892 г. [АХКЕЛ, Хф. 1378 В, 146].

С наступлением дня **св. Яниса – Ригана**<sup>8</sup> в полночь открывается [небо]. Кто в это время сидит и глядит на небо, [ожидая] его раскрытия, что ни скажет, то сбудется. Говорят, что один человек хотел попросить тысячу флоринов [χίλια φλουριά], но успел выговорить

<sup>8</sup> Эпитет Иоанна Крестителя, образованный от названия растения *oregano* (Примеч. О. Ч.).

только «тысячу» [χίλια], когда небо закрылось и проснулся он на утро с такими губищами [χειλάρες]!

№ 19. О-в Китира, Ионические о-ва. Соб. И. П. Касиматис. 1958 г. [АХКЕЛ, Хф. 2374, 344–345].

Существует верование, что ночью накануне **Ильина дня** в полночь на одно мгновение открывается небо, и что если кто-то попросит о чем-то в этот момент, то получит это. Говорят, что однажды несколько человек сидело и ожидало, когда небо откроется. Одна девушка, когда увидела, как открывается небо, сказала: «Дай мне тысячу [χίλια] талеров!», но небо закрылось раньше, чем она успела выговорить «талеров» [τάλληρα], и губищи [χειλάρες] у нее свесились до земли.

№ 20. О-в Крит. Неизвестный собиратель. 1892 г. [АХКЕЛ, Хф. 441, 80, 473].

Верят, что вечером в праздник **Вознесения Спасителя** открывается небо, и каждый, кто тогда что-то попросит, получит это.

№ 21. О-в Карпатос, Южные Спорады [Μιχαηλίδης Νουαρός 1932–1934, 233–234].

В ночь накануне **Вознесения** открываются небеса в тот час, когда погружается Христос в море, чтобы омыться. Когда точно это случится, никто не знает, поэтому многие решаются бодрствовать всю ночь и ждать, чтобы увидеть, как открываются небеса. Ведь если они успеют и попросят [что-то] во время открывания небес, им это даст Бог.

№ 22. О-в Кипр. Соб. Кс. Фармакидис [АХКЕЛ, Хф. 678, 184].

Киприоты верят, что в ночь **на 6 августа** [= праздник Преображения Господня] открываются [небеса] и на мгновение ока показывается Христос на троне в окружении сонма ангелов. Небо в этот момент озаряется ослепительным светом. Если кому случится быть тому свидетелем, он получит все, о чем попросит. Рассказывают, как одна женщина из-за того, что сильно торопилась, вместо «тысячи тысяч реалов» [σιίλλιεσ σιλλιάδες ριάλλια] попросила «тысячу собак» [σιίλλιεσ σύλλουσ] и утром обнаружила, что двор у нее полон собак.



№ 23. Без точного указания места. Македония [Πολίτης 1965, 136–137].

<p><b>Разбогатевший пастух</b>          Один бедный пастух в горах пас своих овец в то время, когда открылось небо. Как только он это увидел, то вспомнил, что [наступил] <b>канун Спасова дня</b> [=Преображения Господня], и обратился к Богу с просьбой послать ему то, что сам он сочтет хорошим и справедливым. Всемогущему понравилось, что пастух так разумен, и он наделил его всеми благами: несметным богатством, детьми, здоровьем и долгими годами жизни. И долго жил этот пастух и всем рассказывал, что ему случилось увидеть, и о том, какое чудо сотворил Бог, какую милость он ему явил.</p>	<p><b>Ὁ βοσκὸς ποῦ ἐπλούτηνε</b>          Ἐνας φτωχὸς βοσκὸς ἦταν ἔς τὸ βουνὸ κ' ἔβοσκε τὰ πρόβατά του τὴν ὥρα ποῦ ἄνοιγεν ὁ οὐρανός. Ἄμα εἶδε αὐτὸ ἐθυμήθη πὼς ἦταν ἡ παραμονὴ τοῦ Σωτήρος, καὶ ἐγύρευε ἀπὸ τὸν θεὸ νὰ τοῦ δώσῃ ὅ τι κρίνει καλὸ καὶ δίκαιο. Ὁ παντοδύναμος εὐχαριστήθη ἀπὸ τὴ φρόνηση τοῦ βοσκοῦ καὶ τοῦ ἔδωκε κάθε καλὸ• πλούτη ἄφθονα καὶ πολλὰ παιδιὰ καὶ ὑγεία καὶ χρόνια πολλὰ νὰ ζήσῃ. Καὶ ἔτσι ἔζησε ὁ βοσκὸς χρόνια πολλὰ, καὶ ἔλεγεν εἰς ὄλους τί εἶδε καὶ τι θάμα ἔκανε ὁ θεὸς γιὰ χάρι του.</p>
---	--

№ 24. Без точного указания места. Македония [Πολίτης 1965, 137–138].

<p><b>Небо открывается</b>          Один человек решил как-то ждать у окна всю ночь, чтобы увидеть, как открывается небо, чтобы попросить синики золотых монет. В тот момент, когда просияли небеса, он, чтобы лучше все разглядеть, высунул голову в оконную раму. Однако блеск небес ослепил его, он растерялся и вместо того, чтобы попросить синики золотых монет, крикнул: «Синики голова». Тотчас случилось чудо – голова его раздалась до [объемов] синики, так что не проходила сквозь оконную раму. На следующий день пришел кузнец и распилил железо, и так ее высвободил</p>	<p><b>Τὸ ἄνοιγμα τοῦ οὐρανοῦ</b>          Ἐνας μιὰ φορὰ ἀποφάσισε νὰ καρτερέσῃ ἔς τὸ παραθύρι του ὅλη τὴ νύχτα γιὰ νὰ ἰδῇ τὸν οὐρανὸ ν'ἀνοιξῇ καὶ νὰ γυρέψῃ ἕνα σοινίκι φλωρί. Τὴ στιγμὴ ποῦ ἔλαμψαν τὰ οὐράνια, αὐτὸς γιὰ νὰ ἰδῇ καλά, πέρασε τὸ κεφάλι του μέσα ἀπὸ τὰ κάγκελα τοῦ παραθυριοῦ. Ἄλλὰ ἡ λάμψη τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἐθάμπωσε, ἐσάστισε καὶ ἀντὶ νὰ γυρέψῃ ἕνα σοινίκι [слав. осмѣк] φλωρί, ἐφώνηξε «Ἐνα σοινίκι κεφάλι». Καὶ ἀμέσως ἔγινε τὸ θάμα, γιὰτὶ τὸ κεφάλι του ἐχόντηνε σὰν σοινίκι, καὶ δὲν μπόρεσε νὰ τὸ βγάλῃ ἀπὸ τὰ κάγκελα• καὶ τὴν ἄλλη μέρα ἦρθε ἕνας γυφτος κ' ἔκοψε τὰ σίδερα, κ' ἔτσι τὸ βγαλε.</p>
---	---

№ 25. Без точного указания места. Македония [Πολίτης 1965, 138]. См. также № 2.

<p><b>Подвешенный теленок</b>          Приближалось время, когда в <b>канун Спасова дня</b> должно было открыться небо, и в этот момент у одного крестьянина сбежал из хлева теленок. Крестьянин смог его поймать и привязать к какой-то ветке,</p>	<p><b>Τὸ κρεμασμένο μοσχάρι</b>          Τὴ στιγμὴ ποῦ κόντευε ν'ἀνοιξῇ ὁ οὐρανός, τὴν παραμονὴ τοῦ Σωτήρος, τὸ μοσχάρι ἐνὸς χωριάτη ἐξέφυγε ἀπὸ τὸ ἀχοῦρι του. Ὁ χωριάτης ὅμως τὸ κατάφτασε, καὶ τὸ ἔδεσε ἔς ἕνα κλαρί,</p>
---	--

<p>но после этого, утомившись после пого- ни, он повалился на землю и заснул. Что же он увидел, когда проснулся? Его теле- нок висел на верхушке дерева! Никак он не мог понять, как такое чудо могло про- изойти, потому что не знал, что привязы- вал своего теленка в тот самый момент, когда раскрылось небо и деревья склони- лись, чтобы приветствовать его. Та ветка, к которой он привязал теленка, [на самом деле] была верхушкой дерева.</p>	<p>καὶ ὕστερα κουρασμένος καθὼς ἦταν ἀπὸ τὴν τρεχάλα, ἔπεσε κ' ἐκοιμήθη. Ἄμα ὁμως ἐξύπνησε τί νὰ ἰδῆ; τὸ μοσχάρι τοῦ ἦταν κρεμασμένο 'ς τὴν κορφὴ 'ένος δέντρου. Δὲν μπορούσε νὰ καταλάβῃ πὼς ἔγινε αὐτὸ τὸ θᾶμα, γιατί δὲν ἤξευρε πὼς τῆ στιγμῆ τοῦ ἔδενε τὸ μοσχάρι, εἶχεν ἀνοιξή ὁ οὐρανός, καὶ τὰ δέντρα ἔσκυψαν νὰ τὸν προσκυνήσουν, καὶ το κλαρὶ τοῦ τὸ ἔδεσε το μοσχάρι τοῦ ἦταν ἡ κορφὴ τοῦ δέντρου.</p>
--	--

### Литература и источники

- Агапкина 2002 – *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. 816 с.
- Алексеев 1897 – *Алексеев А. А.* Очерки домашней и общественной жизни евреев: Их верования, богослужение, праздники, обряды, талмуд и кагал. СПб: Издание книгопродавца И. Л. Турова, 1897. 240 с.
- Берёзкин, Дувакин – *Берёзкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения: 13.05.2024).
- Венгерова 2003 – *Венгерова П.* Воспоминания бабушки: Очерки культурной истории евреев в XIX в. М; Иерусалим: Гешарим / Мосты культуры, 2003. 350 с.
- Вражиновски 1998 – Народна митологија на македонците. Кн. 2. Етнографски и фолклорни материјали / ред. Т. Вражиновски. Скопје: Матица македонска; Прилеп: Институт за старословенска култура, 1998. 323 с.
- Гаджиева 1990 – *Гаджиева С. Ш.* Дагестанские терекеменцы. XIX – начало XX в.: Историко- этнографическое исследование. М.: Наука, 1990. 212 с.
- Ђорђевић 1958 – *Ђорђевић Т. Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Књ. 2. Београд: Српска краљевска академија, 1958. 556 с.
- Кельмаков 1978 – *Кельмаков В. К.* Образцы удмуртской речи. 1. Татышлинский диалект // *Fenno-ugristica*. Труды по финно-угроведению (Тарту). № 5. С. 101–122.
- ЛК 1999 – Ловешки край. Материална и духовна култура / ред. кол.: Г. Михайлова (отг. ред.), Р. Попов. София: АИ «Проф. Марин Дринов», 1999. 200 с.

- Машурко 1894 – *Машурко М. Г.* Из области народной фантазии и быта Тифлисской и Кутаисской губ. // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 18, отд. 3. Тифлис: Издание управления Кавказского учебного округа, 1894. С. 228–410.
- Потанин 1899 – *Потанин Г. Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М.: Географическое отделение Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, 1899. 893 с.
- Сакар 2002 – Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване / ред. кол.: Р. Попов (одг. ред.), С. Гребенарова. София: АИ «Проф. Марин Дринов», 2002. 479 с.
- Толстая 1998 – *Толстая С. М.* О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре / отв. ред. В. Я. Петрухин. М.: ГЕОС, 1998. С. 21–37.
- Чёха 2023 – *Чёха О. В.* Причины и предзнаменования конца света в греческих народных эсхатологических легендах // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2023: «Последние времена» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 221–233. DOI: 10.31168/2658-3356.2023.11
- Чурсин 1925 – *Чурсин Г. Ф.* Осетины. Этнографический очерк. Тифлис, 1925. 103 с. (Отд. отт. из «Трудов Закавказской Ассоциации», сер. 1. Юго-Осетия).
- Dirr 1922 – *Dirr A.* Kaukasische Märchen. Die Märchen der Weltliteratur. Jena: Eugen Diederich, 1922. 294 S.
- Eliach 1998 – *Eliach Y.* There once was a world: A 900-Year Chronicle of the Shtetl of Eishyshok. Boston, NY, London: Little, Brown and Company, 1998. 818 p.
- ΑΧΚΕΛ – Αρχείο Χειρογράφων Κέντρου Ελληνικής Λαογραφίας (Архив рукописей Центра греческого фольклора).
- Καψάλης 1912–1914 – *Καψάλης Γ. Δ.* Λαογραφικά εκ Βέρμπιανης // Λαογραφία. Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας. Τ. Δ', τεύχη Α' - Δ'. Αθήνα, 1912–1914. Σ. 403–413.
- Μέγας 1943–1944 – *Μέγας Γ. Α.* Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας: Λαϊκή λατρεία // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Πέμπτον και Έκτον έτος, 1943–1944. Εν Αθήναις, Σ. 86–145.
- Μιχαηλίδης Νουαρός 1932–1934 – *Μιχαηλίδης Νουαρός Μ. Γ.* Λαογραφικά σύμμεικτα Καρπάθου. Αθήνα: Γ. Σερβηνής, 1932–1934. 510 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.

- Ρήγας 1962 – Ρήγας Γ. Α. Σκιάθου Λαϊκός Πολιτισμός. Τ. 2. Δημώδεις διηγήσεις. Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, 1962. 254 σ.
- Φραγκάκι 1949 – Φραγκάκι Ε. Κ. Συμβολή στα λαογραφικά της Κρήτης. Αθήνα: Ιωάννου Γ. Γκούφα, 1949. 188 σ.

## Modern Greek Folk Legends on the Open Heavens

### 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 Ethnolinguistic and Folklore Studies,  
 Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences  
 Leninsky Avenue, 32A,  
 Moscow, 119334, Russia  
 Tel.: +7(495)938-17-80  
 E-mail: tchoekha@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.19

**Abstract.** The paper overviews Modern Greek legends on the opened heavens, comparing them to similar folk tales found in other traditions. The material for the study consists of the Hellenic Folklore Research Centre Archive records (ΑΧΚΕΛ) along with the texts collected and commented by N. Politis in his work “Paradoseis”, and those published by the other Modern Greek scholars. All materials appear here for the first time in Russian.

Traditionally the sky represents a boundary, that separates the world of people and the heavenly world, although that barrier is not insurmountable. Thus, the Greeks believe that on the eve of major holidays (mostly the feasts of Transfiguration and Epiphany) the heavens may open. While such beliefs are supported by written sources (e.g. Luke 3, 21–22: “When all the people were being baptized, Jesus was baptized too. And as he was praying, heaven was opened”), their roots undoubtedly go back to the oral folk tradition. Greek folklore is full of stories on wishes made during the opening of the heavens and on the consequences that such wishes lead to. Obviously, the time of border opening is interpreted as a dangerous one, with respect and modesty being the best behavior strategy.

**Keywords:** *Modern Greek folklore, folk legends, heaven, feast*

**Reference for citation:** Tchoekha, O. V., 2024, Novogrecheskie legendy ob otkryvaiushchikhsia nebesakh [Modern Greek Folk Legends on the Open Heavens]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 377–397. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.19

## References

- Agapkina, T. A., 2002, *Mifopoeticheskie osnovy slavianskogo narodnogo kalendara. Vesenne-letnii tsikl* [Mythopoetic foundations of the Slavic folk calendar. Spring-summer cycle]. Moscow, Indrik, 816.
- Chursin G. F., ed., 1925, *Osetiny. Etnograficheskii ocherk* [Ossetians The ethnographic study]. Tiflis, 103.
- Gadzhieva, S. Sh., 1990, *Dagestanskije terekementsy. 19 – nachalo 20 v.: Istoriko-etnograficheskoe issledovanie* [Dagestan Terekemen people. 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> century: Historical and ethnographic research]. Moscow, Nauka, 212.
- Tchoekha, O. V., 2023, Prichiny i predznamenovaniia kontsa sveta v grecheskikh narodnykh eskhatologicheskikh legendakh [The End of the world in the Modern Greek Folk legends]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences]. 221–233. DOI: 10.31168/2658-3356.2023.11
- Tolstaya S. M., 1998, O neskol'kikh vetkhozavetnykh motivakh v slavianskoi narodnoi traditsii [On several Old Testament motifs in the Slavic folk tradition]. *Ot Bytiia k Iskhodu. Otrazhenie bibleiskikh siuzhetov v slavianskoi i evreiskoi narodnoi kul'ture* [From Genesis to Exodus. Reflection of biblical stories in Slavic and Jewish folk culture], 21–37. Moscow, Geos, 290.

# Между евреем, поляком и русским

## Личная идентификация и общественные границы в романе Льва Леванды «Горячее время»

**Нелли Александровна Шульман**

Hebrew University of Jerusalem

Аспирант

ORCID: 0009-0002-1437-2510

Department of Russian and Slavic Studies, Hebrew University of Jerusalem

Edmond J. Safra Campus,

Givat Ram, Jerusalem, 919040, Israel

Тел.: + 972 2-5883581

E-mail: nashulmans@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.20

**Аннотация.** Роман Льва Леванды «Горячее время», посвященный польскому восстанию 1863 г., публиковался в журнале «Еврейская библиотека» с 1871 по 1873 г. Действие романа охватывает временной период с 1861 по 1864 г. В центре внимания автора находится драматический процесс самоопределения евреев Северо-Западного края на фоне зреющего восстания и процесс смены их национальных и гражданских ориентаций. Целью исследования является определение путей самоидентификации героев романа «Горячее время» и влияние общественных процессов на их самоопределение. Для достижения цели были поставлены следующие задачи: анализ текста романа «Горячее время» и выявление в нем описаний самоидентификации героев, а также исследование путей влияния актуальной общественной обстановки на выражение идей персонажей романа. Анализируя текст романа «Горячее время» и сопутствующую ему публицистику, можно с уверенностью сказать, что автор романа рассматривает вопрос национальной самоидентификации евреев как ключевой фактор в процессе их ассимиляции в Российской империи. С другой стороны, исторический фон польского восстания 1863 г. позволяет автору выйти за рамки стандартного нарратива антинигилистического романа и отобразить поиски личной и общественной идентификации в разных стратах еврейского общества.

**Ключевые слова:** *еврейская самоидентификация, еврейская ассимиляция, антинигилистический роман, польское восстание 1863 г., Лев Осипович Леванда*

**Ссылка для цитирования:** *Шульман Н. А. Между евреем, поляком и русским. Личная идентификация и общественные границы в романе Льва Леванды «Горячее время» // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 398–410. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.20*

1870-е годы занимают особое место в истории еврейства Российской империи. Согласно мнению Б. Горовица, «...эта декада характеризуется заботой о личной аккультурации в русское общество, которая, как настаивали лидеры еврейской общины, являлась неизбежной благодаря экономическому прогрессу» [Horowitz 2013, 105].

Неизбежным спутником аккультурации еврейской общины являлся подъем в уровне знания русского языка и вследствие этого повышение спроса на литературу, написанную на русском языке, однако освещающую еврейскую тематику.

Кроме этого, подобные произведения служили своеобразным мостом между еврейскими и русскими писателями. Согласно мнению И. В. Земцовой, «важность не только прямых контактов с писательской средой, но и открытого диалога с ней была во многом обусловлена активным вступлением евреев в русскую литературу, журналистику, художественную критику» [Земцова 2012, 59].

Созданные еврейскими писателями беллетристические произведения одновременно несли на себе отпечаток как реалистической русской литературы, так и западного «газетного» или «сенсационного» романа, достигшего пика своей популярности в 1860–1870-е гг. [Ousby 1995, 844].

Если в творчестве первого еврейского писателя, создавшего свои произведения на русском языке, Осипа Ароновича Рабиновича (1817–1869) отчетливо прослеживается влияние русской реалистической прозы («Штрафной», 1859), то произведения Льва Осиповича Леванды (1835–1888), в частности его самый известный роман «Горячее время», можно отнести к книгам, созданным в ключе «сенсационного» романа.

Лев Осипович Леванда, родившийся в Минске, начал читать книги на русском языке еще во время обучения в хедере. В 1846 г., поступив в казенное еврейское училище, Леванда сумел получить там достаточно разностороннее образование, так как директор учебного заведения ввел в программу и общие предметы. Леванда продолжил свое обучение в четвертом классе Виленского раввинского училища.

Знакомство Леванды с русской литературой началось с поэзии Пушкина и Лермонтова, и еще подростком Леванда начал писать стихи на русском языке. В 1854 г., окончив училище по педагогическому отделению, Леванда получил должность преподавателя еврейских предметов в Минском казенном училище, где он работал до 1860 г.

Еще в 1858 г. Леванда обратился к О. А. Рабиновичу, предлагая тому издавать журнал на идише, однако в итоге он начал сотрудничать с основанным Рабиновичем еженедельником «Рассвет». Во время Польского восстания 1863 г. Леванда выступал за сохранение тесных связей с русской культурой, поскольку, с его точки зрения, именно ассимиляция являлась единственной возможностью решения еврейского вопроса.

Леванда начал печататься с 1850 г. в «Минских губернских ведомостях», где он использовал псевдоним Лиднев. Во время восстания 1863 г. Леванда был корреспондентом «Санкт-Петербургских ведомостей». В газете выходили его «Письма из Вильны», в которых предлагались способы и средства для русификации Северо-Западного края и описывался традиционный уклад жизни в еврейских местечках.

Работая редактором «Виленских губернских ведомостей», Леванда внес большой вклад в развитие газеты, а в 1870–1880 гг. Леванда много писал для выходившей в Санкт-Петербурге под редакцией А. Е. Ландау «Еврейской библиотеки», где и был опубликован роман «Горячее время».

Действие романа происходит в период с 1861 по 1864 г. Описывая зреющее восстание 1863 г., Леванда анализирует драматический процесс самоопределения евреев Литвы, приводящий их к смене национальных и гражданских ориентаций.

Рассмотрим прежде всего место романа «Горячее время» внутри парадигмы нарратива традиции и нарратива ассимиляции. Во вто-



рой половине XIX в. еврейская литература Европы и, впоследствии, США создала два крупных течения, отвечающих социальным процессам внутри еврейской общины, то есть нарастающей ассимиляции и отказу от традиционного образа жизни [Karafilis 2010, 131].

Нарратив традиции, который зачастую называют «литературой гетто», рассматривает вышеупомянутый образ жизни и быт еврейской общины через призму сентиментального к ним отношения.

В произведениях такого рода жизнь евреев в черте оседлости или в гетто практически теряет трагические ноты и превращается в очевидно приукрашенный и сентиментальный нарратив, призванный напомнить сторонникам ассимиляции о традиционных еврейских ценностях, от которых они добровольно отказываются.

В «литературе гетто» персонаж, разделяющий принципы ассимиляции, зачастую является антигероем, несущим символическое или даже реальное наказание за свои заблуждения. Нарратив ассимиляции, с другой стороны, рассматривает последнюю не как зло, а как необходимое условие для интеграции евреев в современное им общество.

Роман «Горячее время», несомненно, принадлежит к нарративам ассимиляции. Герои произведения, принадлежащие к новому поколению, считают еврейскую традицию отжившей свое и находятся в поисках собственной идентичности.

Вот как описывает свое двойственное положение одна из героинь романа.

Что я, в самом деле, такое? – Полька? – Воспитание получила я преимущественно польское. Обучалась я в польском пансионе. Мои гувернантки были польки. Люблю польскую литературу, фонд моей библиотеки составляют польские книги, пишу этот дневник по-польски. Но я чувствую, что между мною и полькою – целая бездна; я всегда чувствовала, что полька смотрит на меня, как на жидавку, а я смотрю на польку с чувством человека презираемого на человека презирающего, т.е. с затаенною злобою [Леванда 1872, 49].

Согласно исследованию О. Соболевской, современная роману Л. О. Леванды еврейская пресса, стоявшая на позициях ассимиляции, в то же самое время зачастую выступала против распростра-

ненной среди обеспеченных еврейских семей практики обучения дочерей в нееврейских школах и пансионах, один из которых и поощала героиня романа.

В частности, О. Соболевская замечает, что «существующая модель женского образования и воспитания – постоянный объект критики авторов “Izraelity” на протяжении середины 60-х гг. XIX – 10-х гг. XX в. Внимание к нему было обусловлено тем, что “один из важнейших показателей интеллектуального развития общества – это уровень развития женского образования”. <...> Осуждению регулярно подвергалось “изысканное воспитание”, результатом которого становится неприспособленное к жизни существо» [Соболевская 2012, 401–402].

Героиня «Горячего времени», продолжая свои размышления, задается вопросом о возможности новой национальной идентификации для евреев.

Стало быть, что же, я – еврейка? – Без сомнения. Но смысл этого слова с каждым днем все более и более суживается. За границей, говорят, это слово обозначает уже только вероисповедание. То же самое со временем, вероятно, будет и у нас. Но ведь вероисповедание есть только часть жизни, а не вся жизнь... Мы чувствуем, что еврейская почва все более и более суживается под нашими ногами, мы чувствуем, что нам становится уже тесно и неудобно на этой почве. Дойдет, вероятно, до того, что нам уже невозможно будет держаться на ней. К кому же примкнуть? И примыкаем мы каждый как Бог даст: один к одной народности, другой к другой [Леванда 1872, 50].

Подобные размышления, сопряженные с развернутым историческим фоном польского восстания 1863 г., расширяют рамки повествования, превращая роман «Горячее время» в произведение, близкое русскому социально-политическому роману.

Наиболее известными из подобных романов были антинигилистические произведения, из которых в 1860-х гг. выделялись «Взбаламученное море» А. Ф. Писемского (1863) и «Некуда» Н. С. Лескова (1864), однако в «Горячем времени» авантюрно-уголовный сюжет становится историко-авантюрным.

Как правило, героем антинигилистического романа становился вступающий в жизнь и ищущий свое призвание молодой интелли-

гент, фигура которого выражала глубинные национальные интересы. Стремление служить высоким идеалам, увлеченность новейшими учениями и столкновение с чиновничьими злоупотреблениями приводили его на время в плен нигилистических идей и делали объектом манипуляций со стороны антигероев подобных произведений.

Широкая панорама общественной жизни, представленная в таких произведениях, демонстрировала происхождение нигилизма, его вырождение, моральную несостоятельность и чужеродность идей радикальных социальных преобразований России.

С антинигилистическим романом «Горячее время» объединяют также полемичность и характерная близость персонажей к легко узнаваемым реальным прототипам. Таким образом, «польской интригой» в качестве «двигателя действия» и неприятным изображением польских заговорщиков отнюдь не исчерпывается сходство «Горячего времени» с антинигилистическим романом, в контексте которого должно было восприниматься произведение Леванды современниками.

Поясним расстановку персонажей этого романа и, прежде всего, историю его героинь. Каждая из них, получив светское образование дома или в пансионе, обретает свой опыт приобщения как к польской, так и к русской политической и культурной среде.

Повествование открывается записями из дневника Софии Аронсон, знакомящими читателя с ее подругами – Полиной Кранц, дочерью богатого коммерсанта, ставшей активной участницей польского Жонда народного (Национальное правительство, орган самоуправления повстанцев), и Мэри Тидман, которая по финансовым обстоятельствам уезжает к родственнице в город Г. Там Мэри знакомится с кружком учителя Аркадия Сарина – рупора русофильских воззрений Леванды 1860-х гг.

Мэри воспринимает его идеи, открывая для себя русскую литературу. На примере переписки подруг и их личных судеб демонстрируется бесперспективность выбора польской идентичности, которая в романе Леванды приводит лишь к краху: Полина вступает в круг заговорщиков, однако в большинстве своем они не воспринимают ее как равную себе. После разгрома восстания Полина, желавшая быть «полькой Моисеева исповедания», бежит за границу и заболевает от пережитых испытаний.

События «Горячего времени» разворачиваются отчасти в городе Г (Гродно), но главным образом в городе N (обычное место действия у Леванды), в котором без труда распознается Вильна, которую Леванда описывает как город «с своим громадным еврейским населением, с своим большим контингентом еврейских ученых и обучающегося юношества, с своим вековым авторитетом в среде еврейских общин всего края» [Леванда 1872, 51].

Несмотря на тесную связь «города N» с еврейской ученостью и традицией, молодые герои романа идентифицируют себя с нееврейской средой, предпочитая употреблять европейское выражение, определяющее еврея как полноправного гражданина той или иной страны, однако «Моисеева исповедания».

Подобная идентификация является ключевой для героев романа в их поисках собственной национальной принадлежности. Самоопределение через «Моисеево вероисповедание», по их мнению, избавляет евреев от унижительного опыта прошлого и ставит в одинаковое положение, в данном случае, с поляками.

– Я думаю, что теперь уж будет иначе, – возразила я. – Ты забываешь, что теперь мы – польки Моисеева исповедания, стало быть, называть нас жидувками никто уже не смеет.

– В самом деле? – спросила она удивленно, как будто она теперь только услышала эту новость. – И это правда? И ты не лжешь? И газета не лжет? О, как это хорошо! Как я счастлива! Да, мы польки, будем польками не хуже родовитых полек! Я им это докажу! Послушай, Зося, – сказала она, вскочив с кушетки и протянув мне свою правую руку, – дадим себе клятву – говорить между собою не иначе, как по-польски, согласна?

– Согласна.

– Ни по-немецки, ни по-французски, – на что нам эти языки? – а только по-польски, языком нашей отчизны, *dobrze*?

– *Dobrze*.

– И да будет стыдно тому, кто нарушит эту клятву! Согласна? [Леванда 1872, 85].

Активная вовлеченность евреев в восстание 1863 г., по мнению Л. Финкельштейна, привела к диаметрально противоположным

последствиям. С одной стороны, *маскилим*, идеалы которых разделял Лев Леванда, выступали против еврейской поддержки восстания, считая, что лояльность России более важна для достижения равного положения евреев в империи. С другой стороны, существовавшая поддержка евреев и их участие в партизанской борьбе сформировали в польской литературе устойчивый образ еврея-патриота [Finkelstein 1997, 81].

Подобный герой существует и в романе Леванды. Размышляя об обязанностях евреев перед Польшей, он приходит к выводу о необходимости поддерживать восстание ради той же самой новой личной и общественной идентификации, которая, по его мнению, так необходима евреям.

Для молодого поколения приверженность «стариков», как называет их герой романа, еврейской традиции, отжила свое и, по его мнению, положительная самоидентификация для евреев теперь возможна только через участие в борьбе Польши за свою независимость.

Город оделся в траур. Это, как говорят, траур по ойчизне. В костелах поют какие-то патриотические гимны. Поляки требуют, чтобы и евреи надели траур, значит, наше дело общее. Польша – наша общая ойчизна. На ее защиту призывают нас всех. Мы все пойдем, должны пойти. Мы не должны щадить никаких жертв. Как сладко иметь ойчизну, любить ее, тревожиться за нее, проливать за нее слезы и кровь! Наши старики не знали этого чувства, но они еще многого не знали; время было другое. Старики говорят, что время было лучшее, но мне кажется, что худшее.

...Слава Богу, что колесо времени зацепило, наконец, и нас, евреев. Не вечно же оставаться нам позади процессии, подвигающейся вперед. Куда поляки, туда и мы. В обществе живых людей и мы, может быть, воскреснем, тем более что мы ведь не совсем еще умерли [Леванда 1872, 125].

Возвращаясь к структуре антинигилистического романа, в «Горячем времени» место ищущей русской молодежи занимают молодые еврейские интеллигенты. Функцию авантюристов-радикалов, которые в антинигилистических романах нередко действовали в союзе с польскими эмиссарами, выполняют польские заговорщики,

а поиск достойной служения идеи, поиск истинного служения народу и/или родине замещает поиск верной национальной ориентации.

Решение еврейского вопроса Леванда в романе, как и в публицистике, увязывает со сменой поколений. Национальная идентификация, не вызывающая рефлексий и сомнений у старшего поколения, для молодежи становится проблематичной, однако Леванда, принадлежавший к лагерю *маскилим*, считал, «что будет время, когда еврей, помимо своей религии, станет настоящим гражданином, истинным сыном земли Русской» [Гольдберг 1900, 23].

По его мнению, подобные надежды основаны на стремлении молодых евреев «быть русскими». По его словам, «вся еврейская молодежь, как один человек, готова стать под русское знамя», к чему и готовится «в изучении языка, литературы и истории России» [Гольдберг 1900, 23].

Рупором подобного отношения к аккультурации и ассимиляции евреев становится еще один герой романа, Аркадий Сарин, организующий обучение евреев русскому языку и культуре. В показательной сцене он объясняет свой выбор желанием помочь евреям «стать русскими».

Программа наша состоит в том, чтобы выдвинуть наших единоверцев из заколдованного круга, в который их втиснули неблагоприятные обстоятельства, и поставить их на путь к русскому гражданству. Короче сказать: программа наша состоит в том, чтобы сделать евреев русскими.

– Почему русскими, а не немцами? – спросила я, несколько испугавшись программы кружка. – Вы разве не признаете, что германская цивилизация несравненно выше русской?

– Нам нет никакого дела до того, чья цивилизация выше, – ответил он. – Речь идет пока у нас не о цивилизации, а о народности, т.е. о духе и языке. Мы живем в России, а потому мы должны быть русскими [Леванда 1872, 140].

По мнению героя романа, в борьбе между польской и русской идентичностью для евреев поляки проигрывают, так как сама Польша «отходит в вечность». Будучи уверенными в положительном отношении русских к желанию евреев стать таковыми, он считает, что для евреев гораздо более предпочтительна «русская» идентичность.

– Что же на то скажут поляки?

– Поляки свое слово уже сказали. Всею своею прошлою политикою к нам они доказали, что им нежелательно, чтобы мы были поляками.

– Но теперь они ведь поют совсем другое.

– То, что они поют теперь, им следовало запеть, по крайней мере, сто лет тому назад. Тогда был бы прок. Теперь же нам до их лебединой песни нет никакого дела; она нас трогает, как голос умирающего, но она не обязывает нас лечь в гроб вместе с отходящею в вечность Польшей. Судьба предписала нам жить, а потому мы должны и будем жить. Будем жить и петь: хотим быть русскими!

– Но что будет, если ваша новая песнь не найдет отголоска и в русских? – спросила я.

– Этого не может быть, – ответил он твердо [Леванда 1872, 141].

Необходимо заметить, что в реальности подобные устремления еврейской интеллигенции зачастую встречались с неприятием со стороны русской интеллигенции и даже с прямым антисемитизмом.

Как пишет И. В. Земцова, «со временем, однако, выявились довольно болезненные противоречия между носителями русской литературной культуры и еврейскими литераторами» [Земцова 2012, 59].

На примере Сарина, безусловно, выражающего надежды Леванды в годы либерального подъема 1860-х гг., писатель показывает не только направление в сторону «слияния», но и неизбежные трудности в реализации подобных устремлений, ставшие очевидными в начале 1870-х гг.: безразличие имперской администрации к самой проблеме приобщения евреев к русской культуре и тем более к постановке вопроса о гражданской идентичности, что отражено в заключительной 4-й части романа (главы IX, X).

Подводя итоги, можно с уверенностью сказать, что роман Льва Леванды «Горячее время» успешно отображает всю многоплановость поисков национальной идентичности, в которых находилось русское и польское еврейство в 1860–1870-х гг.

Сам Леванда, пропагандируя ассимиляцию евреев в русское общество, использует исторический фон восстания 1863 г. для демонстрации главного послания романа, а именно призыва евреев раз-

делиться русские ценности и идеалы и отказа от, по мнению Леванды, как «отживших свое» традиционных еврейских устоев, так и от «опасного нигилизма», выражающегося в поддержке поляков в борьбе за их независимость.

### Литература

- Земцова 2012 – *Земцова И. В.* Отношение русской интеллигенции к еврейской интеграции в русскую культуру (2-я половина XIX – начало XX в.) // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2012. № 2. С. 57–62.
- Гольдберг 1900 – *Гольдберг Б. А.* Л. О. Леванда как публицист. Вильна: Типография Братьев Д. и Х. Яловцер, 1900. 50 с.
- Леванда 1872 – *Леванда Л. О.* Горячее время // Еврейская библиотека. Историко-литературный сборник. Т. 2. СПб.: Издание А. Е. Ландау; типография В. С. Этингера; типография М. Хана, 1872. VIII, 492 с.
- Соболевская 2012 – *Соболевская О.* «Женская тема» в польско-еврейском еженедельнике «Izraelita» (1866–1912) // Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике. Т. 2. М.: Сэфер, 2012. С. 398–414.
- Finkelstein 1997 – *Finkelstein L.* Jewish Participation in the Polish Struggle for Independence 1794–1918 // European Judaism: A Journal for the New Europe. 1997. Vol. 30. № 1. P. 70–86.
- Horowitz 2013 – *Horowitz B.* Russian Idea – Jewish Presence: Essays on Russian-Jewish Intellectual Life. Brighton, MA: Academic Studies Press, 2013. 307 p.
- Karafilis 2010 – *Karafilis M.* The Jewish Ghetto and the Americanization of Space in Mary Antin and Her Contemporaries // American Literary Realism. 2010. Vol. 42. № 2. P. 129–150.
- Ousby 1995 – *The Cambridge Guide to Literature in English* / ed. Ia. Ousby. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 466 p.



**Between a Jew, a Pole and a Russian.  
Personal Identity and Social Boundaries  
in the Novel “The Seething Times” by Lev Levanda**

**Nelli Shulman**

Hebrew University of Jerusalem  
PhD student  
ORCID: 0009-0002-1437-2510  
Department of Russian and Slavic Studies,  
Hebrew University of Jerusalem  
Edmond J. Safra Campus,  
Givat Ram, Jerusalem, 919040, Israel  
Тел.: + 972 2-5883581  
E-mail: nashulmans@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.20

**Abstract.** Lev Levanda’s novel “The Seething Times”, dedicated to the 1863 Polish uprising, was published in the *Jewish Library* magazine from 1871 to 1873. The narrative covers the period from 1861 to 1864 and the author focuses on the dramatic process of self-determination of the Jews of Lithuania against the backdrop of an uprising and the process of changing their national and civic orientations. Although “The Seething Times” enjoyed popularity in the 19<sup>th</sup> century, currently remains an object of interest to researchers. In particular, we can point to two articles by Shimon Markish, “Is It Worth Rereading Lev Levanda?” (*Bulletin of the Jewish University in Moscow* (1995, No. 3; 1996, No. 1), included in the collection of his works “Russian-Jewish Literature: From A to Z” (Orenburg, 2020). The first of them contains an article by Samuil Osipovich Gruzenberg “Brief Biographical Information about L. O. Levanda” (*Weekly Chronicle of Sunrise*, 1888, No. 11), which remains, as Markish emphasized, the most complete overview of the writer’s life and work. Thus, this study, which analyzes issues of personal and social self-determination in the novel, can be considered relevant.

The purpose of the study is to determine the ways of self-identification of the characters of the novel “The Seething Times” and the influence of social processes on their self-determination.

To achieve this goal, the following tasks have been outlined: an analysis of the novel’s text and character descriptions regarding self-identification, as well as an investigation into how contemporary social conditions shaped the characters’ expressions and ideas. The research draws on the text of “The Seething Times” alongside contemporary political and critical writings. Analyzing the text of the novel “The Seething Times” and the journalist texts accompanying it,

we can say that the author considers the issue of national self-identification of Jews as a determinative factor in the process of their assimilation into the Russian Empire. On the other hand, the historical background of the 1863 Polish uprising allows the author to go beyond the standard narrative of an anti-nihilistic novel and depict the search for personal and social identification in different strata of Jewish society.

**Keywords:** *Jewish self-identification, Jewish assimilation, anti-nihilistic novel, Polish uprising of 1863, Lev Lewanda*

**Reference for citation:** Shulman, N. A., 2024, *Mezhdu evreem, poliakom i russkim. Lichnaia identifikatsiia i obshchestvennye granitsy v romane L'va Levandy «Goriachee vremia» [Between a Jew, a Pole and a Russian. Personal Identity and Social Boundaries in the Novel “The Seething Times” by Lev Levanda]. Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 398–410. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.20*

## References

- Finkelstein, L., 1997, Jewish Participation in the Polish Struggle for Independence 1794–1918. *European Judaism: A Journal for the New Europe*, 30(1), 70–86.
- Goldberg, B. A., 1900, *L. O. Levanda kak publitsist* [L. O. Levanda as journalist]. Vilna, printed by brothers D. and H. Yalovitzer, 50.
- Horowitz, B., 2013, *Russian Idea – Jewish Presence: Essays on Russian-Jewish Intellectual Life*. Brighton, MA, Academic Studies Press, 307.
- Karafilis, M., 2010, The Jewish Ghetto and the Americanization of Space in Mary Antin and Her Contemporaries. *American Literary Realism*, 42(2), 129–150.
- Ousby, Ia., ed., 1995, *The Cambridge Guide to Literature in English*. Cambridge, Cambridge University Press, 466.
- Sobolevskaia, O., 2012, “Zhenskaia tema” v pol'sko-evreiskom ezhenedel'nike “Izraelita” (1866–1912) [“Women’s topic” in the Polish-Jewish weekly “Israelita” (1866–1912)]. *Materialy 19 Mezhdunarodnoi ezhegodnoi konferentsii po iudaike* [Proceedings of the Nineteenth Annual International Conference on Jewish Studies], 2. Moscow, Sefer, 398–414.
- Zemtsova, I. V., 2012, Otnoshenie russkoi intelligentsii k evreiskoi integratsii v russkuiu kul'turu (2-ia polovina 19 – nachalo 20 v.) [The attitude of the Russian intelligentsia to Jewish integration into Russian culture (2<sup>nd</sup> half of the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries)]. *Obshchestvo. Sreda. Razvitie (Terra Humana)*, 2, 57–62.

# Феноменология границ в польском бестселлере 1930-х годов – романе «Граница» Зофьи Налковской

**Виктория Валентиновна Мочалова**

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

Кандидат филологических наук,

заведующая Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН

ORCID ID: 0000-0002-3429-222X

Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН

119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А

Тел.: +7(495)938-00-70

E-mail: vicmoc@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.21

**Аннотация.** В статье анализируется множественность пространственных и временных границ, проходящих в социальной, нравственной, психологической сферах, исследуемых польской писательницей Зофьей Налковской в ее романе «Граница», вызвавшем широкий резонанс с момента своей публикации (1935) и продолжающем привлекать интерес и внимание критики и читателей, вошедшем в канон польской литературы. В метафорическом названии романа отражено многообразие (резких или подвижных, размытых, проницаемых) границ, разделяющих общественные страты, индивидуума и социальную среду, жизнь и смерть (самоубийство), прошлое и настоящее, гендерные отношения, родителей и детей, субъективное и объективное, внешнюю оценку события и внутреннюю мотивацию персонажей, поступок и интенцию, видимое и незримое, компромисс и нравственную неразборчивость, индивидуалистское и коллективистское сознание, вину (преступление) и невиновность, грех и возмездие. Последовательно релятивистская позиция автора позволяет представить изображаемый мир в его неоднозначности и вне черно-белой палитры. Понятие границы Налковская транспонирует на сферы социологии, морали, психологии, создавая смысловую полифонию, что стимулирует энергию интерпретации (как с позитивным, так и с негативным знаком) на протяжении десятилетий, прошедших со времени публикации романа.

**Ключевые слова:** *Зофья Налковская, психологическая проза, феминизм, социальный роман, эротический сюжет*

**Ссылка для цитирования:** *Мочалова В. В. Феноменология границ в польском бестселлере 1930-х годов – романе «Граница» Зофьи Налковской // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 411–423. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.21*

*Памяти Светланы Филипповны Мусиенко (1939–2023),  
создателя кафедры польской филологии  
Гродненского университета  
и музея Зофьи Налковской в Гродно*

Метафорическое название знаменитого романа «Граница» (1935, рус. пер. – 1960 [Налковская 1979])<sup>1</sup> Зофьи Налковской (1884–1954) [Robertson 2019; Zaworska 1966], удостоенного в 1936 г. государственной литературной премии, могло бы с достаточным основанием употребляться во множественном числе, ибо в нем представлены границы, проходящие в разных сферах – социальной, нравственной, психологической [Мусиенко 2009, 151]. В период, когда создавался этот роман – в межвоенное двадцатилетие в польской прозе, – заметное развитие получает психологическое направление, в европейской литературе связанное с именами Джойса и Пруста. Большое значение для повышения интереса к психологической проблематике имели труды Фрейда, Юнга и Адлера. Расцвет психологической прозы в польской литературе связан с именами Ярослава Ивашкевича («Блендомежские страсти», «Березняк», «Девушки из Вилько»), Михала Хороманьского («Певец тропических островов», «Ревность и медицина»), Марии Кунцевич («Чужеземка»), Тадеуша Брезы («Адам Гривальд»), Адольфа Рудницкого («Нелюбимая») и других выдающихся писателей. И на этом богатом литературном фоне Налковская и ее «Граница» занимают весьма видное место.

«Границу» относят к произведениям, которые получают широкий, не ограниченный каким-то определенным временем резонанс

<sup>1</sup> Цитаты из романа приводятся по изданию [Nałkowska 2018] в переводе автора статьи.

(представление об этом дает, в частности, обширный компендиум, антология откликов критики, относящихся к разным периодам рецепции произведения [Marzec 2019])<sup>2</sup>. Роман «Граница» Налковской стал актом гражданского мужества, идейной декларацией, выражением мировоззрения, протестом против системы эксплуатации и насилия [Kirchner 2018, 105].

Роман называли «мудрым и великим произведением» [Wojcik 1971, XC], рецензент Я. Скивский писал: «Налковская показала нам глубокую верность реальности. Эта верность стала ее божеством. Налковская стремится соответствовать реальности» [Marzec 2019, 99].

Это многоплановое произведение, сразу получившее широкую известность и ставшее бестселлером, сочетало в себе элементы социального романа с критическим анализом, эротического романа с драматическим исходом, психологической прозы и попыток философского осмысления описываемой реальности.

Показательно, что множественное число – «Границы» – использовано в заглавии коллективного исследования [Zawiszewska 2014], выдержавшего несколько изданий (2012, 2014, 2015) и акцентирующего феминистский аспект творчества Налковской, считавшейся некоторыми молодыми исследователям и читателями «иконкой феминизма» (см. подробную рецензию этого исследования [Kirchner 2015, 125]). В педалировании феминистического аспекта нет исследовательского произвола, ведь и дебютом Налковской стал роман (трилогия) «Женщины» («Kobiety», 1906), посвященный процессу созревания девушки на грани эпох – XIX и XX веков – и отразивший сложное положение умной свободолюбивой, с выраженным самосознанием женщины в «мужском мире», а первым заметным успехом писательницы стал «Роман Терезы Геннерт» («Romans Teresy Hennert», 1923) о запретной любви, представленной на широком социально-политическом фоне (критика отмечала, что этот фон преобладает над заглавным сюжетом). А в 1907 г. на I съезде польских женщин Налковская выступила со скандальным – по тем временам – докладом «Замечания об этических задачах женского движения», в котором сформулировала

<sup>2</sup> В связи с труднодоступностью большинства этих откликов они приводятся со ссылкой на эту антологию.

требование освободить женщин от установленного мужчинами идеала нравственного целомудрия [Kirchner 2011, 73–74]. Писатель и литературный критик Кароль Ижиковский относил творчество Налковской к кругу «женской» литературы, весьма пренебрежительно им оцениваемой (что некоторыми исследователями объяснялось сложными личными отношениями между ним и писательницей [Panek 2019]). В терминах феминистской критики рассматривает раннее творчество Налковской в контексте «женской прозы» и видный современный историк польской литературы Гражина Борковская [Borkowska 1996].

Присутствующий в «Границе» сюжет любовного треугольника как известной схемы ранее был представлен и в романе Налковской «Дурная любовь. Провинциальный роман» («Niedobra miłość. Romans prowincjonalny», 1928). Критики отмечали значение понятия «схемы» в идее романа «Граница», полагая, что таким должно было стать и название романа («Схемы»). Содержание романа дает некоторые основания для подобной трактовки – главный герой Зенон Зембевич так резюмирует сюжетобразующую линию любовного треугольника, в который он вписан: «И всё сложилось точно по известной схеме – деревенская девушка и барышня из буржуазного дома, невеста и любовница, возвышенная и чувственная любовь» [Nałkowska 2018, 148]. Между этими видами любви можно отметить одну из **границ**, представленных в романе Налковской, далекой от какого-либо морализаторства. Зенон восторженно воспеваает чувственный аспект эротических отношений с деревенской девушкой, свободных от необходимости устанавливать духовное понимание, какую-либо психическую надстройку, обладающих своей единственной логикой пребывания в гармонии с природой и получения простого удовольствия от подчинения ее законам [Nałkowska 2018, 81].

Сама Налковская дала понятию схемы особое толкование в своем комментарии к роману, опубликованном в журнале «Облик дня» (1936): «Во многих рецензиях я встретила мнение, что якобы первоначально названием моей последней книги было “Схемы”. Это не так, название “Граница” было изначально. Однако устойчивость этой версии убедила меня, что именно этот тематический мотив привлекает внимание критиков, как если бы он был основным. Поэтому я обращаюсь к нему, ибо по моему замыслу в нем выражен со-

циальный смысл “Границы”. Индивидуальной натуре человека свойственно сопротивляться попыткам свести его к стандартам, позволяющим легко классифицировать его с социальной точки зрения. Человеку любопытно узнать, как он выглядит извне, в глазах людей, но вместе с тем его пугает такая перспектива взгляда. Подсознательно ощущаемое центральное место в мире, вся эгоцентрическая терминология нашей мысли свидетельствует об этом фундаментальном предрассудке человеческого честолюбия. Принятие другой точки зрения, осмысление себя в свете суждений других людей, в категориях их моральной оценки требует усилия не только воли, но и воображения. Видимый извне, в своих действиях, “судимый по делам” человек всегда может быть сведен к какой-то готовой, повторяющейся системе отношений, элементы его характера могут быть отнесены к какому-то типу, конфликты, в которые он вступает, кажутся уже предсказуемыми в рамках готовых схем, и на этой основе складывается суждение о нем в данном сообществе, суждение, которое определяет его место и роль в этом сообществе, и даже судьбу. В случае Зембевича проблема схемы или <...> страх перед схемой носит характер самообороны личности от общества и его моральными нормами» [Marzec 2019, 197–198].

При этом Налковская в романе высказывает предположение: «Может быть, это не видимость. Может быть, все таково, каким выглядит. И то, чем мы являемся для людей, важнее того, чем мы представляемся в собственных глазах» [Nalkowska 2018, 198]. В таком случае **граница** отделяет явленное, внешнее от скрытого, внутреннего.

С самого начала романа прокладывается наиболее значимая **граница** – временная, разделяющая жизнь и смерть (а человек, отмечает писательница, умирает в любой момент жизни), определяющая и (посмертное) восприятие героя, и его оценку. О писательской стратегии Налковской Ян Парандовский, возглавлявший издание серии «Великие писатели», многолетний председатель польского Пен-клуба, отмечал, что она набрасывает на бумагу разные части, не решив еще, где их затем разместить [Парандовский 1972, 155]. Возможно, здесь имеется в виду хронологическая инверсия повествования, которое начинается с финального эпизода сюжета – покушения Юстины на соблазнившего ее главного героя, которого она обливает кислотой и ослепляет. Далее сюжет разворачи-

вается от этого драматического конца – к началу. Пока герой был жив, в своем внутреннем восприятии он находился в центре своей жизни, защищенный своим сознанием и им оправданный. У него были свои принципы, аргументы и определенные мотивы поступков. Когда же он умер, все субъективные предпосылки рухнули вместе с ним. Он был виден только снаружи, со стороны той улицы, которая судила его по его делам, публичным выступлениям (в момент покушения он был мэром провинциального городка), которая знала только факты. И этому уже нечего было противопоставить (Зенон думал в связи со смертью своего отца, что достаточно умереть, чтобы стать совершенно беззащитным). Дело было таким, каким выглядело – пошлым скандалом [Nałkowska 2018, 4–6].

Воздерживаясь от прямого суждения (осуждения), оставаясь на позиции релятивизма, Налковская не выносит однозначных и категоричных моральных оценок – добродетели ли или преступления. «Дно – это другое», – говорит Зенон, объясняя жене свое страстное увлечение Юстиной [Nałkowska 2018, 173]. Представляется, что описывая мироощущение Цецилии Колиховской, Налковская наделяет его чертами собственного: «Каждое явление жизни было для нее двояким – хорошим и плохим, ибо она воспринимала его одновременно с двух сторон. Эти противоречивые оценки сосуществовали в ней одновременно, взаимно поддерживая и дополняя друг друга для создания картины мира на крайне релятивистской основе» [Nałkowska 2018, 15].

Временная граница проходит и внутри жизни человека – так, стареющая женщина была готова ко всему в жизни, но к тому, что она станет старой – никогда; у героини возникает ощущение, что единственным настоящим временем жизни было прошлое; старость воспринимается как нечто, относящееся к другим людям, а не к той, кто всю жизнь с нетерпением ожидает перемен и надеется на то, что все в конце концов прояснится и обретет смысл, однако старость становится процессом распада этих иллюзий.

Наиболее зримая **граница** в романе – пространственная, разделяющая социальные классы общества, что представлено в образе дома пани Колиховской, где на верхних этажах обитают жильцы из высших слоев, а в подвалах – простолюдины, пролетариат, и что для одних было полом, для других являлось потолком. Представители этих разных общественных слоев были незримы друг для дру-



га: господа не видели кухарку, а она не видела их. Эти противопоставленные и взаимозависимые миры разделялись на пороге между кухней и покоем. Эта граница охранялась могущественными фигурами камердинера, хозяйки и лакея Антония и была непреодолимой.

Пространственная **граница** пересекается и с биографией, с любовной линией: когда герой романа Зенон после летних каникул расстается с «кухаркиной дочерью», он не в силах сказать ей, что уже не вернется, что вне Болебожей всю историю с Юстиной невозможно помыслить, что эта история должна остаться в своих естественных **границах**, замкнутая очертаниями этого жаркого болебожанского лета. И тут Зенон следовал природе, ее закону переменчивости [Nałkowska 2018, 34].

Четко проведена в романе с эротическим сюжетом **граница**, проходящая между полами, разделяющая женщин и мужчин, которых одна из женских персонажей называет каким-то низшим человеческим видом, вроде животных, и их следует укрощать, подчинять, дрессировать и уметь держать. Этому посвящается вся жизнь женщины, вся острота чувства, вся изобретательность инстинкта, создается новая психологическая дисциплина, полная предписаний, норм и параграфов – и все напрасно: это некие существа, с которыми нет обычных взаимоотношений человека с человеком, враждебные, непредсказуемые существа, полные диких инстинктов, таинственные и лживые. Их нужно любой ценой отгадать, нужно вооружаться против них, жизнь с ними постоянно грозит опасностью и погибелью. Ничто не бесспорно, ни в чем нельзя быть уверенной, при этом возможно все.

В драматических тонах в конце романа обрисована пространственная граница, отделяющая восставших рабочих от магистрата, на пороге которого стоит главный герой романа – мэр Зембевич, отражаясь в стеклянных дверях, что создает иллюзию его объединения с толпой манифестантов, в то время как они наступают из-за его спины. Приказ стрелять в толпу и гибель нескольких человек становятся причиной (возможно, несправедливых) обвинений мэра.

В заметной карьере главного героя – от парижского студента до редактора журнала и мэра провинциального города – различима хотя и незримая, но и подвижная **граница**, отделяющая компро-

мисс (на посту редактора журнала «Нива») от нравственной неразборчивости. Поначалу уступки, на которые он идет как редактор, представлялись относительно незначительными и не выглядели падением. Как бы он ни поступал, всегда рядом оказывалось нечто еще худшее, чему он мог из лучших побуждений противостоять. Однако последняя граница между его поступком и этим «худшим» – «граница нравственной стойкости – незаметно отодвигалась всё дальше и дальше» [Nałkowska 2018, 162].

Известный историк польской литературы и критик В. Вейнтрауб отмечал в романах Налковской холодный и пронизательный психологический анализ, простоту точного и очень интеллектуального стиля, уподобляя их романам Гертруды Стайн [Вейнтрауб 1953, 166].

**Граница** у Налковской отделяет и человека от окружающей среды, от «других», хотя это отделение и иллюзорно: «Одиночество – это иллюзия, Мысли человека всегда кружатся вокруг других людей и соединяют его с их чужой судьбой, которую он тщетно пытается оттолкнуть». Однако, сознание «кухаркиной дочери» Юстины не пытается оттолкнуть чужие судьбы – «ее жизнь была соткана из чужих событий. В своем эпическом отношении к действительности она не различала никакой иерархии явлений. Все было одинаково важным и интересным... Какая-то самодостаточная, параллельная реальность, утешающая, что повсюду есть жизнь и смерть», «она все время говорила о других. Казалось, что у нее нет собственной биографии. Целый мир незнакомых людей предстал перед Зеноном из этих ее слов» [Nałkowska 2018, 64, 66]. В своей рецензии на роман Налковской, выразительно озаглавленной и как бы отсылающей к традиции Достоевского «Книга о вине и наказании», выдающийся польский писатель Ежи Анджеевский, анализируя образ Юстины, пишет: «Юстина внутренне слишком ограничена, чтобы жить собственной жизнью, и именно поэтому она может становиться бессознательным отражением своего окружения, орудием его воли и безволия, руслом, по которому течет коллективная воля ее социальной группы» [Marzec 2019, 302]. Таким образом, здесь проходит и **граница** между индивидуалистской позицией Зенона и коллективистским сознанием Юстины, а самоубийственная смерть Зембевича в финале романа становится не сенсационным эффектом, а возрастает до масштабов кары [Marzec 2019, 119].

Менее зримая, но чрезвычайно существенная **граница** проходит между общественной и частной жизнью человека, причем эта граница предстает как проницаемая, подвижная. «Дело в том, что должно же нечто существовать, – говорит Зенону жена после драматических событий на площади перед магистратом. – Какая-то граница, которую нельзя преступить, за которой человек перестает быть собой. И история человека, уместающаяся между его рождением и смертью, иногда предстает как нонсенс» [Nalkowska 2018, 331].

Как справедливо заметил критик Эмиль Брейтер, Налковская перенесла физический опыт границы на ряд понятий из области психологии, этики, криминалистики и социологии. Она имеет в виду различные границы, различные крайности, с которыми сталкивается каждый человек. Например, граница компромисса, граница стойкости, граница личности. Каждый из троих участников любовного треугольника в какой-то момент преступил границу. Но кто из живущих людей может предвидеть тот момент, в который человек выйдет из себя? [Marzec 2019, 131, 139].

В финальном диалоге героя с женой звучит не только социальный пессимизм, характерный для умонастроений интеллигенции межвоенной Польши («Они кричат тут о насилии, о диктатуре и тюрьмах <...> а когда они дорвутся до власти, то создадут себе и армию, и полицию, и тюрьмы»; «мир – это место преступления... Так везде на земле... По обе стороны, и по ту, и по эту – люди, обычные люди, которые хотят одного и того же – власти и крови»), но и очередной раз отражается релятивизм Налковской («Вопрос всегда выглядит одинаково: толпа не виновата, что хочет работать, мы не виноваты, что у нас нет для них работы. А кто виноват – я не знаю»; «Я что, должен был дать себя убить, потому что у них есть идея? Государство – тоже идея. В конце концов, это способ, каким хотят сосуществовать люди. Оно создано людьми для людей») [Nalkowska 2018, 331]. Налковская не поучает, не морализирует, но объемно отражает социальную и психологическую реальность и дает неоднозначные оценки своих персонажей и экзистенциальных ситуаций, прочерчивая зримые и незримые, пространственные и временные границы. Заявленная в заглавии романа Налковской идея границы чрезвычайно значима и актуальна, она подвергается переосмыслению в многофигурном историческом романе нобелевского лауреата (2019) Ольги Токарчук «Книги Якова» (2014). «Идея по-

границья – это, в сущности, идея сосуществования людей в пространстве, стремящемся к отсутствию самой идеи границ как того, что непримиримо разделяет» [Адельгейм 2023, 325].

### Литература

- Адельгейм 2023 – *Адельгейм И.* «Тот, кто занят делами Мессии ... даже если он всего лишь рассказывает их историю»: система персонажей и повествователей в «Книгах Якова» Ольги Токарчук // *Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия.* 2023: «Последние времена» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 309–328. DOI: 10.31168/2658-3356.2022.15
- Вейнтрауб 1953 – *Вейнтрауб В.* Литература Независимой Польши / пер. с польск. З. Юрьевой // *Новый журнал.* 1953. № 32. С. 158–170.
- Мусяенко 2009 – *Мусяенко С.* Проблема границы в одноименном романе Зофи Налковской // *Феномен памежжа. Славянскія мовы, літаратуры і культуры: этнас у святле гісторыі і сучаснасці / рэдкал.: А. І. Білюценка, Я. Панькоў, С. Ф. Мусіенка.* Гродна: ГрДУ імя Я. Купалы, 2009. С. 148–159.
- Налковская 1979 – *Налковская З.* Граница // *Налковская З. Избранное / пер. Е. А. Живовой.* М.: Художественная литература, 1979. С. 17–274.
- Парандовский 1972 – *Парандовский Я.* Алхимия слова / пер. с польск. А. Сиповича. М.: Прогресс, 1972. 336 с.
- Borkowska 1996 – *Borkowska G.* *Cudzoziemki.* *Studia o polskiej prozie kobiecej.* Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, 1996. 268 s.
- Kirchner 2011 – *Kirchner H.* *Nałkowska albo życie pisane.* Warszawa: W.A.B., 2011 (2-е изд. – 2015). 826 s.
- Kirchner 2015 – *Kirchner H.* *Polonistyka hejterska uwagi do książki “Granice Nałkowskiej” // Pamiętnik Literacki.* 2015. CVI. Z. 3. S. 125–169.
- Kirchner 2018 – *Kirchner H.* *Socjologia i antropologia “Granicy” // Nałkowska Z. Granica.* Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum, 2018. S. 99–117.
- Marzec 2019 – *Marzec L.* *Spór o Granicę Zofii Nałkowskiej // Polemika krytycznoliteracka w Polsce / red. S. Panek.* Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 2019. T. 16. 272 s.
- Nałkowska 2018 – *Nałkowska Z.* *Granica / opr. H. Kirchner.* Wyd. 2 zm. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum, 2018. 520 s.
- Panek 2019 – *Panek S.* *Mosty Karola Irzykowskiego.* Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 2019. 286 s.

- Robertson 2019 – *Robertson J.* From Corsets to Communism: the Life and Times of Zofia Nałkowska. Edinburgh: Scotland Street Press, 2019. 272 p.
- Wójcik 1971 – *Wójcik W.* Wstęp // *Nałkowska Z.* Granica / opr. W. Wójcik. Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 1971. S. I–XCV.
- Zawiszewska 2014 – *Granice Nałkowskiej* / red. A. Zawiszewska. Warszawa: Feminoteka, 2014. 350 s.
- Zaworska 1966 – *Zaworska H.* “Granica” Zofii Nalkowskiej. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1966. 97 s.

**The Phenomenology of Borders  
in a Polish Bestseller of the 1930s,  
the Novel “Boundary” by Zofia Nałkowska**

**Victoria Mochalova**

Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia  
Ph.D., Head of Judaic-Slavic Center

ORCID: 0000-0002-3429-222X

Judaic-Slavic Center, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences  
Leninsky Avenue, 32A,  
Moscow, 119334, Russia  
Tel.: +7(495)938-17-80  
E-mail: vicmoc@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.21

**Abstract.** The article examines the complex interplay of spatial and temporal boundaries within the social, moral, and psychological realms as explored by Polish writer Zofia Nałkowska in her novel *The Border*. Since its publication in 1935, the novel has resonated widely, garnering ongoing interest from critics and readers alike, and has secured its place in the canon of Polish literature. The metaphorical title encapsulates the diversity of boundaries – whether sharp or fluid, blurred or permeable – that separate social strata, individual and collective experiences, life and death (including themes of suicide), past and present, gender relations, and parent-child dynamics. These boundaries also extend to the subjective versus objective perceptions of events, the internal motivations of characters versus external evaluations, action versus intention, the visible versus the invisible, compromise versus moral ambiguity, individualistic versus collectivistic consciousness, and concepts of guilt (or crime) versus innocence, sin versus retribution. Nałkowska’s consistently relativistic perspective invites

readers to engage with a world characterized by ambiguity rather than a simplistic black-and-white dichotomy. By transposing the notion of borders into the realms of sociology, morality, and psychology, she creates a rich semantic polyphony that continues to inspire diverse interpretations – both positive and negative – decades after the novel’s initial release.

**Keywords:** *Zofia Nalkowska, psychological prose, feminism, social novel, erotic plot*

**Reference for citation:** Mochalova, V. V., 2024, Fenomenologija granits v pol'skom bestsellere 1930-kh godov – romane «Granitsa» Zof'i Nalkovskoi [The Phenomenology of Borders in a Polish Bestseller of the 1930s, the Novel “Boundary” by Zofia Nalkowska]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 411–423. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.21

## References

- Adelgeym, I., 2023, “Tot, kto zaniat delami Messii ... dazhe esli on vsego lish' rasskazyvaet ikh istoriiu”: sistema personazhei i povestvovatelei v “Knigakh Iakova” Ol'gi Tokarchuk [“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*]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 309–328. DOI: 10.31168/2658-3356.2022.15
- Borkowska, G., 1996, *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej* [Foreigners. Studies in Polish women’s prose]. Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, 268.
- Kirchner, H., 2011, *Nałkowska albo życie pisane* [Nalkowska or the Written Life]. Warszawa, W.A.B., 826.
- Kirchner, H., 2015, Polonistyka hejterska uwagi do książki “Granice Nałkowskiej” [Polish Studies heir comments on the book “Nalkowska’s Boundaries”]. *Pamiętnik Literacki*. CVI (3), 125–169.
- Kirchner, H., 2018, Socjologia i antropologia “Granicy” [Sociology and anthropology of the “Boundary”]. Nałkowska Z. *Granica* [“Boundary”], 99–117. Wrocław, Wydawnictwo Ossolineum, 520.
- Marzec, L., 2019, Spór o Granicę Zofii Nałkowskiej [The Polemic Over Zofia Nałkowska’s “Boundary”]. *Polemika krytycznoliteracka w Polsce*, 16 [Critical Literary Argument in Poland, 16], ed. S. Panek. Poznań, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 272.

- Musienko, S., 2009, Problema granitsy v odnoimennom romane Zof'i Nalkovskoi [The problem of the Boundary in Zofia Nalkowska's novel of the same name]. *Fenomen pamezhzha. Slavianskiia movy, litaratury i kul'tury: etnas y sviatle gistoryi i suchasnasti* [The Phenomenon of the Borderland. Slavic Languages, Literatures and Cultures: Ethnos in the Histories and Present Day], ed. S. F. Musienka et. al., 148–159. Grodno, GrDU imia Ia. Kupaly.
- Panek, S., 2019, *Mosty Karola Irzykowskiego* [Karol Irzykowski' Bridges]. Poznań, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 286.
- Parandovskii, Ya., 1972, *Alkhimiia slova* [The Alchemy of Word], transl. from Polish A. Sipovich. Moscow, Progress, 336.
- Robertson, J., 2019, *From Corsets to Communism: the Life and Times of Zofia Nałkowska*. Edinburgh, Scotland Street Press, 272.
- Weintraub, W., 1953, Literatura Nezavisimoi Pol'shi [The Literature of Independent Poland], transl. from Polish Z. Yur'eva. *Novyi zhurnal*, 32, 158–170.
- Wójcik, W., 1971, Wstęp [Introduction]. Nałkowska Z. *Granica* ["Boundary"], ed. W. Wójcik, I–XCV. Wrocław, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 417.
- Zawiszewska, A., ed., 2014, *Granice Nałkowskiej* [Nalkowska's Boundaries], ed. A. Zawiszewska. Warszawa, Feminoteka, 350.
- Zaworska, H., 1966, "Granica" Zofii Nałkowskiej ["Boundary" by Zofia Nalkowska]. Warszawa, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 97.

# Семейные истории и детские воспоминания об эвакуации евреев из Латгалии, 1941–1945 гг.

**Светлана Николаевна Амосова**

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

Младший научный сотрудник

ORCID 0000-0001-7614-6549

Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН

119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А

Тел.: +7(495)938-17-80

E-mail: sveta.amosova@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.22

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

**Аннотация.** В статье рассматриваются вернакулярные формы памяти о начале Великой Отечественной войны и эвакуации. Материалами для статьи послужили интервью, записанные от жителей бывших еврейских местечек Латгалии (юго-восточной части Латвии) в 2012–2017 гг. Все рассказчики придерживались четкой хронологии – от июня 1941 г. (начала войны и отъезда) до 1944–1945 гг., когда происходило возвращение в Латвию. Анализ рассказов о причинах и начальном этапе эвакуации или бегства евреев в июне 1941 г. показывает отличия эвакуации из этого региона от других мест. Латвия была полностью оккупирована нацистскими войсками уже к началу июля 1941 г., поэтому решение об отъезде нужно было принимать буквально в течение нескольких дней. Важным этапом, который усложнял процесс отъезда, было пересечение «границы» – демаркационной зоны (бывшей латвийско-советской границы). Советские войска не пропускали новых советских граждан, пока не началось отступление, что привело к тому, что ряд евреев вернулись в свои местечки и погибли в Холокосте или же потеряли родственников в панике. Именно эти события, а также то, что не было никакой организованной эвакуации отличает



латгальские тексты от ряда других историй об этих событиях. Нарративы о войне и Холокосте во многом формировали идентичность евреев Латвии, являясь важной частью семейной и локальной истории.

**Ключевые слова:** *Вторая мировая война, Холокост, устная история, эвакуация, евреи, граница*

**Ссылка для цитирования:** *Амосова С. Н.* Семейные истории и детские воспоминания об эвакуации евреев из Латгалии, 1941–1945 гг. // *Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия.* 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 424–462. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.22

Тема эвакуации и еврейских беженцев последние 30 лет нередко становилась объектом исследования как у российских, так и у американских, израильских и канадских исследователей. Вышло несколько фундаментальных работ об эвакуации в СССР во время Второй мировой войны, в которых была так или иначе затронута и тема еврейских беженцев и эвакуированных [Manley 2009; Holmes 2017; Belsky 2024]. Рост числа работ в этот период объясняется тем, что стали доступными советские архивы для иностранных исследователей, отдельные фонды и документы перестали быть секретными, а также были опубликованы ряд воспоминаний евреев из бывшего СССР и записаны различными организациями устные воспоминания бывших эвакуированных и беженцев. Однако большая часть исследований базируется на официальных документах и письменных воспоминаниях евреев, устные тексты используются гораздо реже. Рассматривались различные аспекты вопроса: советская политика, документы, процесс эвакуации и положение эвакуированных. Ребекка Манлей подробно описывает и анализирует государственную политику советского правительства относительно беженцев и эвакуированных, показывает смену государственной парадигмы от беженцев к эвакуированным, изменение отношения государства к перемещаемым лицам. Ларри Холмс, рассматривая на большом объеме советских документов процесс эвакуации и жизнь эвакуированных, обращается к анализу ситуации лишь в одном регионе – городе Кирове (Кировская область). Натали Бельская рассматривает жизнь в эвакуации и сложности, с которыми

столкнулись беженцы и эвакуированные в новых местах проживания, особенности их правового положения, поиска ими работы и жилья, их отношения с местными жителями и антисемитизм в тылу [Manley 2009; Holmes 2017; Belsky 2024]<sup>1</sup>. Есть также ряд исследований, где центральное место занимала именно тема эвакуации, то есть отъезда, евреев СССР в глубь страны с территорий, которые были оккупированы. Одной из первых таких работ на русском языке стала статья Семена Швейбиша, где рассматривались численность, ход эвакуации и положение беженцев и эвакуированных, даже некоторые региональные особенности хода эвакуации [Швейбиш 1995].

Важными работами по теме эвакуации также являются статьи и монографии российских и зарубежных исследователей, в основном из Израиля. В статье Мордехая Альтшулера анализируется политика Советского Союза по эвакуации промышленных предприятий и их сотрудников, а также представителей культурной и государственной элиты в тыл. Автор не просто описывает политику, но и публикует обширную документацию, касающуюся практической реализации эвакуации в условиях хаоса и разрыва связей между центральными институтами и периферией, особое внимание уделено еврейским беженцам и эвакуированным [Altshuler 2014]. Американская исследовательница Лиора Эйзенберг и израильский исследователь Зеев Левин рассматривают положение евреев в эвакуации в Узбекистане и Киргизии соответственно, их взаимоотношения с местным населением [Eisenberg 2024; Levin 2003]. В сборнике статей и материалов под редакцией израильского исследователя Зеева Левина рассматривается положение еврейского населения СССР в годы Второй мировой войны через призму национальной политики, во введении составитель обращает внимание на разные группы тех, кто оказался в тылу, показывает, что их положение было разным и зависело от статуса, он выделяет три основные правовые категории – беженцы, эвакуированные и депортированные [Левин 2020, 14–17]. В целом в сборнике рассматривается положение евреев в тылу в различных регионах СССР, также представлена подборка документов о жизни евреев в эвакуации и свидетельства

---

<sup>1</sup> Большое спасибо за помощь в рекомендации и поиске литературы для статьи Владиславу Тюрину и д-ру Зееву Левину.

антисемитских настроений в тылу и подборка воспоминаний евреев, живущих сейчас в Израиле, эвакуированных из различных регионов Украины или Крыма в глубь СССР [Левин 2020].

Канадский исследователь Альберт Каганович в своей работе о положении евреев в эвакуации подробно останавливается и на процессе отъезда, отмечая отдельные региональные особенности, но все же не делая четких различий между эвакуированными и беженцами, и на бытовой стороне жизни евреев, однако, к сожалению, не всегда ясно, является ли описываемое положение уникальным и относящимся только к евреям или же это общая ситуация, в которой оказались все эвакуированные. Автор описывает события как уникально еврейские, однако другие исследования показывают, что в подобных ситуациях оказались многие беженцы и эвакуированные [Каганович 2023]. Особый интерес для моего исследования представляет статья канадской исследовательницы Анны Штерншис о причинах отъезда людей в эвакуацию, она основана на устных интервью, которые были записаны в 1990–2000-е гг. Исследовательница анализирует, как люди в устном нарративе объясняют причины своего отъезда в 1941 г. и мотивировки тех, кто остался и не уехал [Shternshis 2014].

Большая подборка воспоминаний и различная литература об эвакуации и бегстве евреев собрана на сайте «Воспоминания о детстве, опаленном огнем Катастрофы» [Воспоминания]; пересказы воспоминаний евреев из разных местечек Латгалии опубликовал директор музея «Евреи в Даугавпилсе и Латгалии» Иосиф Рочко [Рочко 2010]; подборка рассказов евреев из Зилупе подготовлена краеведом Иваном Сырцовым и выходцем из этого города Борисом Авербухом, в них довольно много внимания уделено теме эвакуации [Сырцов, Авербух 2010, 59–83]. События начала войны и бегства из местечек в Латвии описываются в статье латышского исследователя Иосифа Штеймана [Штейман 2009, 221–227].

Большинство опубликованных работ сосредоточены на государственной политике, положении беженцев и эвакуированных в новых местах жительства, отношениях с окружающим населением. Я же рассмотрю формальные особенности рассказов (структуру, общую топику и пр.), а также содержательную сторону – набор ключевых моментов в их вариативности: описания движения на восток, проблема принятия решения об отъезде, кто и как его принимал, как

описывается отъезд, с какими трудностями столкнулись люди на первом этапе пути. Кроме того, большинство исследователей привлекают материалы из разных регионов, я же сосредоточусь лишь на источниках из Латгалии (юго-восточной части Латвии) и постараюсь показать особенности региона и специфику отъезда из него.

### **Ключевые события и специфика региона**

Стоит кратко отметить ключевые события предвоенного периода, которые повлияли на особенность положения евреев в самом начале войны и на Холокост. В 1918 г. Латвия стала независимым государством. Эзра Мендельсон пишет о трех разных группах латышского еврейства – курляндских евреях, латгальских евреях и общине евреев из Ливонии (в которую входили евреи Риги). Латгальское еврейство более или менее идентифицировало себя с польско-белорусской группой, их основным разговорным языком был идиш, а интеллигенция говорила на русском языке. До российской революции 1917 г. и независимости Латвии в 1918 г. эта часть входила в состав Витебской губернии. Латгальские евреи отличалась от еврейства другой части Латвии – Курляндии, которая была более урбанизированной, находилась под сильным влиянием немецкой культуры, в среде курляндских евреев были распространены немецкий язык и идиш [Mendelsohn 1987, 242–243]. В Латгалии в этот период проживала треть всего еврейского населения Латвии, в Даугавпилсе – самом крупном городе Латгалии – доля еврейского населения составляла 40,8%, в Резекне (Режице) – 41,5%, в Лудзе (Люцине) – 40,6% [Mendelsohn 1987, 244]. Если говорить об этноконфессиональном составе Латгалии в целом, то он был представлен тремя основными группами (русские старообрядцы, латгальцы и евреи); кроме них здесь жили белорусы, поляки, цыгане, небольшая группа немцев-лютеран. Следует отметить, что в Латгалии в этот период продолжали сохраняться типичные восточноевропейские штетлы, которые были не характерны, например, для Курляндии [Mendelsohn 1987, 242–243].

17 июня 1940 г. советские войска вошли на территорию Латвии. С этого момента Латвия стала частью Советского Союза, однако латвийское правительство оставалось формально частично независимым, даже вело внешнюю политику, сохранялась и советско-лат-

вийская граница (о событиях этого периода см. подробно: [Странга 2010, 112–123]). В ночь на 14 июня 1941 г. была осуществлена советская депортация из Латвии. В течение 1940–1941 гг. советские власти осуществили несколько депортаций с территорий, которые только что вошли в состав СССР. Депортации формально осуществлялись с целью «очистки от антисоветского, уголовного и социально опасного элемента» («врагов народа») и членов их семей. В основном выслались владельцы крупных предприятий, крупные государственные чиновники, а также участники антисоветских и антикоммунистических партий и движений. В результате из Латвии было выслано 15 424 человека, около 10% от числа всех депортированных составляли евреи [Странга 2010, 128]. Мужчин отправляли в лагерь (как правило, в Вятлаг), а женщин и детей – на поселение в Сибирь, Кировскую, Архангельскую области (об этом см., например, воспоминания Геси Камайской, семья которой была депортирована из Лудзы [Камайская 2013]). Как ни парадоксально, для многих еврейских семей это стало спасением от Холокоста, но почти все депортированные мужчины погибли в ГУЛАГе. 22 июня 1941 г. началась война между СССР и Германией, нацистские войска уже в конце июня – начале июля оккупировали всю Латвию, Латгалия была самым восточным регионом и была оккупирована на несколько дней позже Курляндии и других частей Латвии, поэтому времени на эвакуацию у латгальских евреев было на несколько дней больше, чем у других евреев Латвии. Однако никакой специальной эвакуации из еврейских местечек не происходило, большинство людей уезжали самостоятельно, в отличие от других территорий, где были крупные промышленные предприятия и сотрудников эвакуировали вместе с ними. В Латгалии подобных предприятий не было. Ситуация осложнялась тем, что железнодорожные станции были не во всех местечках, железная дорога проходила на значительном расстоянии, кроме того, поездов и вагонов не хватало.

### Полевые исследования

Моя статья основана только на устно-исторических источниках, для сравнения я буду привлекать письменные эго-документы евреев Латгалии, но их количество невелико, а также ряд воспоминаний

наний евреев из Литвы, которые эвакуировались через Латгалию. Все интервью были записаны в 2012–2015 гг. в Латвии и Израиле от жителей бывших еврейских местечек Латгалии. Полевые исследования начались в 2012 г. в городе Прейли, их основной целью была запись воспоминаний о еврейской жизни до войны и Холокосте, об этнических стереотипах и межэтнических отношениях в межвоенный и военные периоды от русских старообрядцев и латгальцев, так как на момент экспедиции в бывшем еврейском местечке проживала только одна еврейка. Далее прошло несколько экспедиций в бывших еврейских местечках и городах Латгалии (Лудзе, Краславе, Карсаве, Зилупе, Вараклянах, Вилянах и др.), где фактически нет еврейского населения (исключение составляли Резекне, Даугавпилс и Лудза, где проживало более одной еврейской семьи). Затем полевые исследования были проведены в Риге и некоторых городах Израиля, где проживали евреи – выходцы из латгальских городов и местечек. Целью работы была запись воспоминаний о межвоенном периоде, событиях войны, традиционной еврейской жизни (праздниках, обрядах жизненного цикла и пр.) Все наши информанты 1920–1930-х годов рождения, которые в большинстве случаев уехали в эвакуацию со своими родственниками, поэтому спаслись от Холокоста (реже – спрятанные и спасенные во время войны соседями; дети высланных в результате депортации).

По результатам этой работы вышло два сборника статей и полевых материалов [Утраченное соседство 2013; Утраченное соседство 2016]. Часть материалов о Холокосте и эвакуации в эти сборники не вошла (за исключением небольшой статьи об одном из фольклорных сюжетов, который бытует у неевреев Латгалии: почему евреи не сопротивлялись во время Холокоста [см. Амосова 2023]); еврейские же воспоминания до сих пор не были опубликованы. Всего было записано несколько десятков интервью, примерно в трети из них есть рассказы о бегстве из местечек.

### Рассказы об эвакуации

Все наши информанты к началу войны были детьми или подростками, старшему из них было 16 лет, младшему около двух, они жили в разных местечках Латгалии. Самым западным и дальним от

бывшей советско-латвийской границы являлся город Крустпилс, ближайшим к ней – Зилупе, от которого до границы несколько часов пешком. Хотя воспоминания записаны спустя много лет после событий и на них с течением времени могли повлиять самые разнообразные факторы, они содержат детали и подробности, далекие от шаблона, очень эмоциональные. Эти тексты составляют важную часть семейной истории и повествуют о том, что, как правило, не отразилось в официальных документах и не было предметом обсуждения историков. Все собранные нарративы – это истории беженцев, официальная эвакуация в них не представлена<sup>2</sup> [см. Левин 2020, 14–16].

Можно выделить основные структурные блоки этих рассказов (в конкретных текстах они могут быть представлены с большей или меньшей степенью детализации или вообще отсутствовать):

- описание первых дней войны и принятие решения об отъезде (фигура значимого человека, который дает совет);
- способ эвакуации и передвижение по Латвии;
- состав группы беженцев и вещи, которые берут с собой;
- остановки внутри Латвии;
- «граница с Россией» и способы ее перехода;
- движение вглубь СССР;
- обустройство на новом месте и жизнь в эвакуации / переезд на новое место / отправка на фронт.

**Описание первых дней войны и принятие решения об отъезде.** В наших записях нет историй о том, как люди узнали, что началась война. Все нарративы начинают свое повествование или с 14 июня, когда произошла депортация, или же с первых дней войны, когда принимаются решения об отъезде из местечка или уже начинается движение на восток, т.е. с 24–25 июня. О событиях первых дней войны и общих настроениях повествует уникальный источник – дневник пятнадцатилетней девушки из Прейли Шейны Грам, который она начала вести 22 июня 1941 г. Она делала записи на идише, сейчас дневник переведен на русский и латвийский языки [Грам 2015; Grama 2022]. Шейна описывает растерянность первых

<sup>2</sup> Однако в дальнейшем я буду использовать термины «эвакуация» и «бегство», «беженцы» и «эвакуированные» как синонимы.

дней, обсуждение отъезда и попытки уехать, она пишет о беженцах, которые идут через Прейли, и упоминает о слухах, которые они распространяют, но не пересказывает их. Сама Шейна Грам уезжает вместе с друзьями и родственниками в соседнее местечко Риебени, где живет ее тетя, но затем возвращается назад, и через пару дней она даже предпринимает вторую попытку покинуть Прейли, едет дальше в сторону границы, но все же возвращается домой [Грам 2015, записи от 26 и 27 июня].

Из дневника Шейны видно, что советские власти не предпринимали никаких попыток оповестить евреев об эвакуации. Не было транспорта, брат Шейны с друзьями уехали на велосипедах в сторону границы, Шейна также достает велосипед, чтобы уехать, но быстро возвращается домой, а вот ее подруга с дядей уезжают. Шейна ничего не пишет о желании остальных членов своей семьи уехать. Уже через неделю после начала войны Прейли был оккупирован, вся семья Грам, кроме старшего брата, который уехал, погибла в начале августа 1941 г. [Грам 2015, записи от 26 и 27 июня].

Большинство наших информантов на момент начала войны были детьми, поэтому решение об отъезде принимали не они сами, они не всегда помнят и знают, кто был инициатором отъезда. Подчеркну, что эти решения всегда были самостоятельными, никто не помогал той или иной семье или отдельным людям организовать отъезд, не существовало официальных предписаний, выделенного на это транспорта и пр. В ряде рассказов присутствует фигура некоторого значимого персонажа, который дает совет об отъезде. Так, в рассказе Раисы Фонаревой из села Нирзы это врач, с которым советовался отец: (см. воспоминания 1)<sup>3</sup>.

В случае семьи Друк таким советчиком оказался служивший в полиции сосед. Подобные нарративы приводит и Анна Штерншис в материалах из Украины [Shternshis 2014, 477–478]. В материалах из Латгалии также встречается устойчивый сюжет о «хороших немцах», которые во время Первой мировой войны не устраивали погромов и не трогали евреев, и вообще являются цивилизованной нацией, поэтому никакой опасности они не представляют [ср. в украинских материалах Shternshis 2014, 491–492]. Блюма Флоренц упоминает об этом, пересказывая слова своей мамы, объясняя по-

<sup>3</sup> Все воспоминания см. в Приложении.



чему некоторые люди не хотели уезжать<sup>4</sup>. Подобный текст записан от нееврейского информанта из Краславы, его отец был аптекарем и советовал своему другу врачу, который был евреем и с которым они вместе учились в Берлине, уехать, однако тот отказался, объясняя именно тем, что немцы – цивилизованная нация:

Аптекарь Гордон, потому что отец – врач, а этот – аптекарь: друзья. <...> Так вот еще в 1939 году мой отец говорит этому Гордону: «Лазарь, уезжайте из Латвии, уезжайте!» – «Ну, что Вы, я, говорит, я тоже в Берлине с Вами учился, немцы высококультурные люди, такие, как я, им нужны». Так вот оказалось, что его в 1941 году в июне месяце увезли в гетто, и по пути то ли в Вышках, там акция была, то ли в Даугавпилсе в гетто, но, в общем, исчез человек. Очень был высококультурный. Так что <...> [Kras\_12\_01\_Egorov].

Ряд информантов, объясняя причины отъезда, сообщали, что узнали о нелюбви немцев к евреям от беженцев из Польши и Литвы, и это мотивировало их: «К нам стали прибывать беженцы, рассказывать, что немцы убивают, что надо эвакуироваться» (см. воспоминания 6, 7). Некоторые слышали о жестоком обращении немцев с евреями по радио (см. воспоминания 7). По украинским материалам Анны Штерншис слухи от беженцев об убийствах немцами евреев были также причиной для отъезда части евреев [Shtetnshis 2014, 493].

Ряд информантов из Даугавпилса и Зилупе рассказывают о том, что причиной бегства стали бомбежки города и железнодорожной станции [см. Рочко 2010, 320–321; Сырцов, Авербух 2010, 75, 78]. Борис Файнштейн рассказал, что его родители не хотели эвакуироваться, но в результате бомбежки железнодорожной станции их дом, как и ряд зданий в центре Зилупе, сгорел, семья успела собрать несколько чемоданов и ушла к русским знакомым в деревню, после чего Борис, который был в это время подростком, настоял, что нужно уезжать из Латвии. В своем рассказе он подчеркнул, что если бы

<sup>4</sup> Вообще сюжет о нежелании евреев эвакуироваться достаточно распространен и фиксируется в разных регионах. В нескольких воспоминаниях также встречается упоминание, что пожилые отказывались от эвакуации, так как в 1918 г. немцы не сделали евреям ничего плохого [Рух 2015, 41; Сырцов, Авербух 2010, 77–78].

дом не сгорел, то, возможно, семья бы не уехала [Сырцов, Авербух 2010, 78].

**Способ эвакуации и передвижение по Латвии.** Железные дороги в Латгалии постоянно бомбили (об этом, например, пишет в дневнике Шейна Грам) [Грам 2015, запись от 25 июня]. Белла Яхнина, которая жила в Даугавпилсе, описывает попытку ее семьи эвакуироваться на поезде, но его разбомбили сразу же на станции, после чего они пошли к границе пешком. Так уходили из Латгалии большинство беженцев, молодежь часто ехала на велосипедах, семьи, имевшие лошадей, уезжали на подводах<sup>5</sup>.

Важными моментами повседневности, о которых до сих пор помнят наши информанты, являлись разного рода традиции и приметы, которые играли роль в первые дни эвакуации. При описании дальнейших событий религиозные ритуалы уже никто не упоминает (исключением являются похороны старших членов семьи). Так, например, семья Друков ехала из Крустпилса, но остановилась в Латгалии в городе Лудза – не только для ночлега, но потому что наступал шаббат, а пожилые родственники его соблюдали. Однако после воздушной тревоги все быстро поехали к границе несмотря на религиозный запрет передвигаться в шаббат. Фрида Минскер также описывает остановку на шаббат (вероятно, все наши информанты вспоминают начало шаббата в пятницу 27 июня 1941 г.): семья остановилась в лесу под Карсавой, мама переживала, что не было халы и свечей. И хотя ходили слухи, что рядом уже высажен немецкий десант, семья двинулась в путь только в воскресенье утром [Рочко 2010, 389]. Эстер Мирецкая рассказала, что в пятницу перед шаббатом бабушка испекла хлеб, в этот момент начали бомбить Зилупе. Все беженцы, которые остановились у них, стали выбегать из дома с хлебом в руках. Именно в этот день семья Мирецких отправились в ближайшую деревню, но оставались в Латвии до 2 или 3 июля, когда уже первые нацистские отряды

<sup>5</sup> В воспоминаниях Реувена Руха приводится подробное описание, как они со старшим братом ехали на велосипедах, родители шли пешком, часть пути они проделали, положив вещи на подводу, за которую заплатили. Он отмечает в своих воспоминаниях, что у них не было подводы и лошадей, поэтому бабушка и дедушка остались дома и не эвакуировались вместе с ними, поэтому погибли через несколько недель после оккупации нацистами местечка [Рух 2015, 41, 44–45].

появились в Зилупе, и только после этого двинулись в сторону границы [Сырцов, Авербух 2010, 75]. Блюма Флоренц из Вараклян подробно описывает отъезд и помнит, что ее дед – инициатор отъезда – поехал другой дорогой после того, как их группа встретила женщину с пустым ведром (см. воспоминания 3).

**Состав группы беженцев и вещи, которые берут с собой.** Поскольку все наши информанты во время начала войны были детьми, они в основном описывают эвакуацию всей семьи, причем часто не только с родителями, но и со старшими членами (дедушками и бабушками). Хава Пайкина рассказывает, что у них уже жили беженцы, вместе с которыми их семья и начала движение далее на восток. Довольно уникальным случаем является история отъезда семьи Шломо Камайского, который сам был инициатором отъезда еще в июне, но его родители отказались тогда уезжать. Только в начале июля 1941 г., когда раввин Карсавы призвал всех евреев уезжать, семья Камайских поехала вместе с ним и его родственниками, при этом все женщины из семьи раввина отказались уезжать: «И 3 июля 41 года наш раввин города Карсавы, рав а-гаон Дов-Бер Ольшванг, раввин Ольшванг, кричал на идиш, я Вам скажу на идиш, после перевода: “Идн, лейбт, дер мердер фар дер тир!” – “Евреи, бегите, убийца у дверей!”» (см. воспоминания 10).

Все информанты отмечают, что вещей брали с собой очень мало; из-за этого многим пришлось потом переезжать, потому что не было теплой одежды; некоторые вспоминали, что взяли одно пальто. Чаще брали небольшие ценные вещи, например, одна из информанток помнит, что взяли серебряные ложки. Иногда дети брали что-то наиболее ценное для них. Так, Б. Флоренц взяла подаренные ей коньки, они были совсем новые, хотя на подводе почти не было места; Самуил Слов из Даугавпилса взял с собой три альбома марок, коньки и географический атлас<sup>6</sup> [Рочко 2010, 303]. Также говорят о том, что брали с собой фотографии (семейные альбомы), документы, деньги. Есть рассказы о том, что были собраны чемоданы, но подробного описания их содержимого нет. В воспоминаниях, которые опубликовал Иосиф Рочко, также часто упоминается,

<sup>6</sup> Коньки и альбомы с марками он выбросил еще до пересечения границы, а вот атлас стал причиной проблем на границе, семья была принята за шпионов, так как у них была карта местности, но офицер забрал карту и пропустил семью дальше [Рочко 2010, 304].

что среди вещей были пальто, хотя считалось, что война не будет длиться много месяцев. Многие упоминают жаркую погоду в первые дни и недели войны, когда происходила эвакуация из Латвии, поэтому люди не брали теплую одежду и обувь.

Довольно часто в историях об эвакуации упоминается, что у старших родственников были с собой молитвенные принадлежности (тфилин и талит), но есть и случаи, когда люди брали с собой свитки Торы или священные книги. Хона-Бер Францер, который эвакуировался с большой группой родственников из Крустпилса, рассказал, что кто-то из семьи взял с собой свиток Торы, который везли на подводе с детьми. Лошадь застряла в болоте, телегу никак не удавалось вытащить, начался налет немецкой авиации, пуля попала в губу лошади, та от боли рванула и вытащила телегу. Этот свиток сохранился в эвакуации, а затем вернулся в Латвию [Рочко 2010, 374]; Эстер Мирецкая во время бегства из Зилупе встретила раввина Менделя Нехамкина с семьей, который катил детскую коляску со священными книгами [Сырцов, Авербух 2010, 76].

В ряде случаев описываются истории возвращения домой за вещами или потому, что считалось, что опасность миновала. Иногда это успешные истории, но в истории Беллы Яхниной папа вернулся за документами, больше они его никогда не видели, что с ним стало, семья так и не знает. Ничего крупного и даже достаточного количества одежды никто из беженцев не мог взять. Иногда отмечают, что родители брали с собой продукты, но и их количество было невелико. Это отличается от некоторых историй эвакуации из других мест, когда люди могли собрать больше имущества, потому что эвакуировались официально, был выделен транспорт, как, например, в истории эвакуации семьи Заславских из Симферополя:

Соб.: Вот, например, когда вы уезжали в эвакуацию, у вас было время собрать вещи, что вы там с собой брали?

Инф.: Все самое необходимое. Вот, когда мы уезжали, тогда еще можно было, поскольку у папы хорошая работа была, ему даже на работе дали грузовик и даже погрузили кое-что. Потом шла война, и все это уходило кто куда [Riga\_14\_15\_Zas].

**Граница с Россией и способы ее перехода.** Одним из ключевых моментов в рассказах о бегстве из Латгалии является переход гра-

ницы. Несмотря на то что Латвия уже год была в составе СССР (как и другие балтийские республики и часть территории Польши), тем не менее для всех новых территорий сохранялась старая государственная граница. Официально данная территория называлась «зоной заграждения», ее целью было «не допустить проникновения контрреволюционных элементов вглубь СССР» [Инструкция 1995, 300]. Подобная ситуация была и с территорией Западной Белоруссии (см. подробнее о «зоне заграждения» на бывшей советско-польской границе в Западной Белоруссии в 1939–1940 гг.: [Карпенкина 2021]). На этой границе продолжали стоять советские войска, сохранялись пограничные переходы, для пересечения этой территории нужны были специальные разрешения.

Именно рассказы о том, с какими трудностями столкнулись наши информанты и их семьи при переходе этой границы, отличают их истории эвакуации от историй из других регионов. Эта граница была как символической (с лета 1940 г. до начала войны), когда латвийские евреи продолжали чувствовать себя частью латвийского общества и противопоставлять себя новой советской власти, так и стала вполне реальной в июне – начале июля 1941 г., когда бывшие граждане Латвии, а также Литвы и Польши, которые двигались через Латвию, не могли покинуть Латвию, потому что у них были иные паспорта, чем у советских граждан. В воспоминаниях Александра (Аббы) Слова есть рассказ о том, что у семьи вообще не было паспортов, так как старые сдали, а новые не получили. Были лишь справки на латышском языке, а у некоторых евреев были свидетельства о рождении, выданные синагогой на идише. У пограничников такие документы вызывали подозрения [Рочко 2010, 304].

В ряде рассказов есть подробное описание того, что происходило на границе. Так, некоторые наши информанты отмечают, что стояли и ждали, когда границу откроют, кто-то ждал неделю, кто-то пару дней. Похожая ситуация была и в Белоруссии: белорусские исследователи Е. Розенблат и И. Еленская приводят свидетельство о том, что бывшим гражданам Польши, которые проживали в Западной Белоруссии, тоже был закрыт путь через бывшую польско-советскую границу [Розенблат, Еленская 1997, 62]<sup>7</sup>. Несколько

<sup>7</sup> Исследователи приводят воспоминания М. С. Чахоцкокого: «<...> в Житковичах нас все-таки настигли вражеские самолеты. Началась бомбежка. Пассажиры рассыпались кто куда. Наконец опасность миновала. И вот тут началось са-

подобных свидетельств о сложностях на границе приводит и А. Каганович в своей книге: пограничными переходами в Латвии пытались воспользоваться и литовские евреи, которые покинули свои местечки [Каганович 2023, 44–45]. Так, Реувен Рух, живший до войны в местечке Рокишкис (Литва), подробно описывает историю эвакуации их семьи. В своих воспоминаниях он говорит о том, что 24 июня ходили слухи, что советско-латвийская граница закрыта, но никто из тех, кто ушел из местечка раньше, не возвращался [Рух 2015, 41]. Семья Рухов ушла из местечка пешком, но у них было два велосипеда, им удалось сесть на поезд в Даугавпилсе, они добрались до границы и даже пересекли ее на поезде, но их радость была преждевременной, потому что далее всех заставили выйти из поезда и после проверки документов 26 июня их развернули и отправили обратно в Латвию, в отличие от части пассажиров. Но после долгих мытарств семье все же удалось перейти границу [Рух 2015, 46].

Во многих воспоминаниях говорится о том, что людей на границе скопилось очень много. Кому-то удалось перейти ее на несколько дней раньше в обход через болота, например, об этом рассказал Шломо Камайский. Кто-то дождался, когда границу откроют, то есть, когда Красная армия начала отступать с этой территории, и уходил уже с отступающими советскими войсками. Однако те, кто покидал Латвию в последний момент после «открытия» границы с отступающими войсками, описывают бомбежки, панику и стихийное бегство. Многие в этот момент потеряли своих близких, как, например, семья Друков. Недда Стражас из Литвы описывает их ожидание на границе. Они с семьей эвакуировались из Каунаса, доехали до Даугавпилса на поезде, далее их высадили, они пошли к границе пешком, а затем поехали на подводе – этим зарабатывали местные жители. Перейти границу им не позволили, как и всем остальным, и в течение нескольких дней они жили у местных русских на хуторе, видели, как бомбили Зилупе. Затем семья снова

---

мое странное и, пожалуй, как я уже значительно позже поняла, самое страшное. После бомбежки люди стали возвращаться к своим вагонам... Однако не тут-то было. У каждого вагона стояли советские пограничники и пропускали внутрь лишь тех пассажиров, которые предъявляли, так сказать, “восточные” паспорта. А “западникам” дорога на восток была прикрыта. Так было на всем протяжении бывшей советско-польской границы» [Розенблат, Еленская 1997, 62].

пришла к границе, где никого не оказалось, они дошли до Себежа, где сели на поезд [Стражас 2015, 83]. Подобную же историю рассказала и Э. Мирецкая, семья которой уходила из Зилупе 2 или 3 июля: на улицах Зилупе было пусто, но по дороге на Себеж они встретили много беженцев и отступающие войска Красной армии [Сырцов, Авербух 2010, 75]. В этих рассказах можно увидеть некоторую типологическую разницу: литовские евреи и жители самого ближайшего города к границе – Зилупе ждали открытия границы, в основном будучи на постое у местных русских, а вот жители более дальних городов Латгалии по большей части расположились уже в лесу или поле. По всей вероятности, это можно объяснить разными социальными связями. Для евреев из Зилупе их знакомые, деловые партнеры и друзья неевреи жили рядом, к ним можно было обратиться за помощью. Литовские евреи оказались полностью в чужом пространстве, поэтому им проще было обратиться за помощью, заплатив за нее, а для других латгальских евреев рядом уже не было их нееврейских знакомых, которым они могли бы доверять.

В рассказах встречаются и упоминания о том, что в беженцев стреляли как советские солдаты, стоявшие на бывшей границе, так и латышские айзсарги (см. воспоминания 9, 10; Н. Стражас пишет о том, что стреляли пока они шли от границы до Себежа, она называет этих людей «местные бандиты» [Стражас 2015, 84]; об обстреле беженцев литовцами пишет Р. Рух [Рух 2015, 50]). Граница в рассказах выступает в качестве как государственной, так и природной преграды – через границу вел лишь мост через реку, а вокруг была болотистая местность, которую было трудно пройти. Само ожидание момента, когда границу откроют и можно будет двигаться далее на восток, тоже происходило у части семей на болоте (см. воспоминания 8, 10, 11). Пересказывая интервью с А. Словом, И. Рочко приводит слух о том, что задержку на границе объясняли тем, что Гитлер захватит Прибалтику и дальше не пойдет, если не пустить к себе беженцев [Рочко 2010, 304].

Часть беженцев после того, как они не смогли перейти через границу, не остались ждать ее открытия и не пошли в обход, вернулись обратно домой. Так Элинора Зайдина из Даугавпилса оказалась в гетто, где смогла выжить. Семья делала попытку уехать из Латвии, но их не пропустили на границе, и они вернулись в город: «Брат был студентом, он был студентом, и когда узнал, что нача-

лась война 22 июня 1941 г., и к нам сразу пришли немцы. Мы хотели бежать. Доехали до железной дороги, товарищи брата туда взяли, они сами, но нас русские не пустили. Так что... Нас сразу немцы забрали» [Izr\_013\_03\_Zaidina]. Подобная история случилась и с семьей Барканов из Краславы, они доехали до границы, но вернулись. Семье удалось выжить лишь благодаря тому, что их спасла белорусская семья на другом берегу Даугавы, а соседи и знакомые помогли им туда переправиться. Об этом рассказывают нееврейские соседи этой семьи:

Были, был такой Баркан, они занимался промышленностью, богатый человек, у него даже был свой грузовичок такой, полуторка. Собрались уехать, отступить уже. Они добрались до Шкяуне – это пограничный пункт Латвийский, где курган «Дружба». <...> Так вот эти евреи добрались до границы с Белоруссией, и пограничники не пустили: «Мы только пропускаем активистов, которые были в милиции, комсомольских работников. А так не пускаем». И вернули их обратно. И вот эти Барканы тогда, буквально уже немцы оккупировали Краславу довольно быстро, их переправили на лодке за Двину. И белорусы их скрывали, белорусы. [Kras\_12\_01\_Egorov].

Подобную историю записал и Иосиф Рочко в Прейли: семья Плаговых получила лошадь от русских старообрядцев, с которыми вела общие дела, и уехала, но вскоре вернулась – их не пропустили на границе [Рочко 2010, 213]. Вся семья погибла, об их гибели пишет в своем дневнике и Шейна Грам, которая дружила с этой семьей [Грам 2015, запись от 31 июля].

**Движение вглубь СССР и обустройство на новом месте и жизнь в эвакуации / переезд на новое место / отправка на фронт.** После того, как беженцам и их семьям удавалось перейти границу, они продолжали двигаться на восток с отступавшими частями Красной армии. В Псковской и других областях беженцы смогли сесть на поезда (многие помнят станцию, где это удалось сделать, например Великие Луки или Осташков) и продолжить свой путь уже по железной дороге. Далее начинается более типичная история, характерная для всех беженцев и эвакуированных из всех за-



падных регионов СССР: сложное движение на восток, которое часто сопровождалось бомбежками, смертью старших родственников, потерей детей или родителей во время остановок на станциях и воссоединением на других. Беженцев расселяли в разных областях – Горьковской, Свердловской, Ивановской, Кировской и других, многие уезжали в Среднюю Азию (Казахстан или Узбекистан). Некоторые несколько раз меняли место проживания (например, семья оказалась в Поволжье, а наступление нацистских войск привело к переезду в Молотовскую (Пермскую) область); другие уезжали в поисках более теплых мест, так как не имели зимней одежды. Так как не все семьи были эвакуированы с какими-либо организациями, то им отчасти проще было менять места жительства [см. об этом: Левин 2020, 16].

Некоторые из наших информантов потеряли во время войны родителей и оказались в детских домах (например, Борис Друк и его братья и сестры, Рива Нурук с братом). У некоторых отцы, братья или они сами отправились из эвакуации сразу на фронт: например, Шломо Камайский, который служил в Латышской дивизии, созданной в августе 1941 г., или Тевье Друк – отец Бориса Друка. Многие информанты описывают, что во время войны переболели тифом, цингой и другими заболеваниями, говорят о сложном эвакуационном быте, голоде и пр.

После освобождения Латвии все семьи наших информантов сразу же вернулись домой. Уже в 1944 г. многие из них приняли решение о возвращении, не дожидаясь даже окончания войны. Дома они узнали о судьбе родственников или соседей, многие довольно быстро переехали в Ригу, но не покидали Латвии.

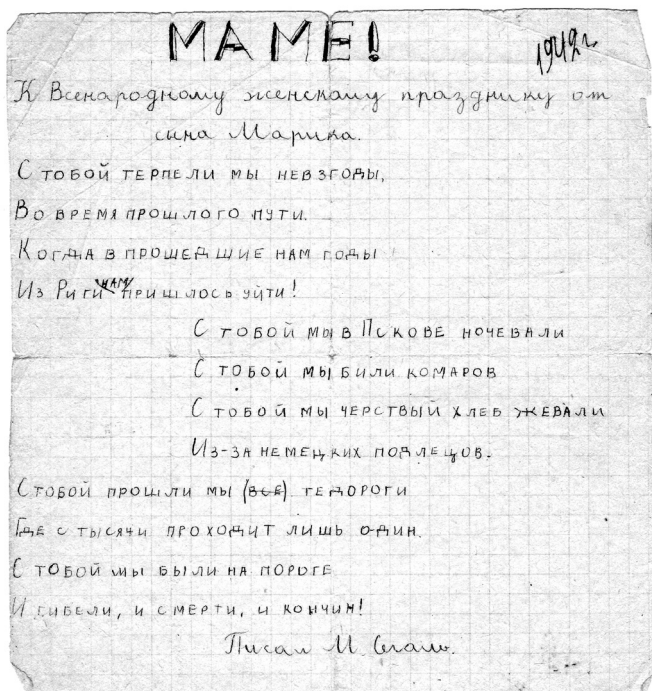
В архиве «Еврейского музея и центра толерантности» в Москве хранится переписка семьи Сегалей из местечка Малта 1944–1946 гг. Семья Сегалей (родители и трое детей) в 1941 г. покинула Латвию и была в эвакуации в Свердловской области, но в 1944 г. отец и мать были арестованы и оказались на поселении. Дети в этом же году вернулись в Ригу, где жили с родственниками. Кроме этой переписки, сохранилось стихотворное поздравление матери с 8 марта в 1942 г. от старшего сына Марка Сегаля, которому было в тот момент 7 лет. Именно бегство из Латвии он выбрал как сюжет для поздравления, стихотворение описывает в целом дорогу и сложности беженцев из Латгалии во время бегства:

**МАМЕ!**

*К Всенародному женскому празднику  
от сына Марика.*

С тобой терпели мы невзгоды,  
Во время прошлого пути.  
Когда в прошедшие нам годы  
Из Риги [нам] пришлось уйти!  
С тобой мы в Пскове ночевали  
С тобой мы били комаров  
С тобой мы черствый хлеб жевали  
Из-за немецких подлецов.  
С тобой прошли мы (все) те дороги  
Где с тысячи проходит лишь один  
С тобой мы были на пороге  
И гибели, и смерти, и кончин!

Писал М. Сегаль<sup>8</sup>. [ЕМЦТ]



<sup>8</sup> Сохранена пунктуация источника.

\* \* \*

Рассказы об эвакуации евреев из Латгалии занимают важное место не только в их семейной истории, они также важная часть локальной истории и идентичности семей. Они подчеркивают «особость» латгальского еврейства. Евреи из Латгалии считают себя частью именно латышского еврейства, несмотря на то что до 1918 г. Латгалия была частью Витебской губернии. Э. Мендельсон пишет о том, что они были ближе к польскому еврейству, чем к курляндскому, русский язык был очень важным для еврейской интеллигенции Латгалии. Однако латгальские евреи – отдельная группа, они подчеркивают свою связь именно с Латвией, все хорошо знают латышский язык (даже те, кто был выслан в Сибирь и вернулся уже взрослые, старались выучить его). В течение двадцати межвоенных лет в независимой Латвии началось формирование особой латгальской еврейской группы. Депортация в июне 1941 г., а затем начало войны и бегство из местечек, когда большую роль сыграла символическая и реальная граница между старыми и новыми советскими территориями, – все эти события привели к тому, что латгальское еврейство по сути противопоставляло себя советскому режиму и другим евреям со «старых» советских территорий. Анна Штерншис пишет о том, что многие советские евреи в результате эвакуации ощутили себя именно евреями, а не просто советскими людьми [Shternshis 2014, 503–504], латгальские же евреи укрепили свою собственную уже имевшуюся «еврейскость». Результатом массовой депортации и ситуации начала войны, когда не было оповещения об опасности, специальных средств эвакуации, но был запрет советской власти на пересечение границы, стало укрепление у латгальских евреев идеи о собственной «чуждости» новой власти. Во время войны многие старались найти своих родственников и переехать к ним, мужчины, оказавшиеся в армии, в основном служили в Латвийской дивизии – все это сложилось в особые социальные связи, которые уже после войны продолжали поддерживаться.

## Приложение

1. Мы уехали. У нас был доктор, у нас был медпункт, и поликлиникой нельзя назвать. Он был врач, он приемы делал. И он был человек из Германии, но очень такой преданный евреям. Мой папа пошел к нему, посоветоваться как быть. Уезжать нам или не уезжать. Он сказал – только уезжать, потому что немцы не оставят евреев в живых. И наша семья уехала. Еще одна семья Нойчика, те остались. Еще две семьи остались, а наша семья уехала. И мы поехали, в общем, ехали долго, что-то несколько дней. По пути давали где-то продукты. Эшелон, полно народу. И евреев, и русских, и всякие там были. И была остановка эшелона. И мама с папой побежали там, где выдавали какую-то кашу. Папа вернулся, а мама не вернулась. И тронулся эшелон. Мы ехали несколько дней. Дней пять-шесть, много. И на одной станции эшелон остановился, и один из нашей компании говорит: «Ой, Рая, вот твоя мама!» И мама нас тоже увидела, она бежала, упала, ноги ушибла, но, одним словом, она вернулась в эшелон. Где-то два-три дня бродила, в общем, на другом транспорте ехала. Таким образом, мы приехали в Ивановскую область. На станцию Иваново. Там нас повели в столовую. Накормили. И нас распределили по колхозам. Нашу семью, еще одну русскую семью. Из еврейских семей только одна наша была семья. Мой брат, я, мама и папа. Мой брат через какое-то время забрали в армию. Он служил несколько лет, потом его куда-то дальше взяли на войну, по-моему. Он там был до конца войны [Riga\_14\_02\_Fonareva].

2. Соб.: До какого года вы жили в Лудзе?

Инф.: Сейчас скажу. Как началась эвакуация, мы шли пешком, убегали от немцев, так считать в 41-м году мы со станции Гольшево, там на границе уже никакого транспорта не было, два дня мы были на границе, потом уже нас пустили, и мы пешком шли, а после войны вернулись в Лудзу, я жила тогда один год в Лудзе, а потом уехала в Ригу, поступать учиться. <...>

Соб.: Вот, когда вы эвакуировались, когда уезжали из Лудзы, вот как это происходило?

Инф.: Мы пешком шли. Когда началась война, в Лудзе уже не было никакого транспорта, только легковые машины, тогда это

было очень мало. Закрыли квартиру, пошли пешком до станции, такое место Гольшево называлось, это на границе с Россией. Там было много народу, не известно было, откроют границу или нет, сказали, что через два дня откроют границу. Мы с отцом вернулись в Лудзу, взяли фотографии, табеля об учебе, закрыли на замок квартиру. Уже когда мы вернулись из эвакуации, наш дом уцелел, но там в каждой комнате жила семья, места там нам уже не было. Когда вернулись в Лудзу, было единственное место работы – лудзенский промкомбинат. Кто из эвакуации возвращался и все туда заходили, кто кем там устраивался. В России выучилась на бухгалтера, работала там бухгалтером до того, как решили, что я должна ехать учиться. Потом уехала в Ригу, пошла учиться и там было общежитие, в техникум легкой промышленности. Жила в общежитии. Мама осталась в Лудзе. Потому что жить нам негде было. Когда мы вернулись из эвакуации из Свердловской области. Сначала мы шли триста километров пешком под бомбежками, потом нас поселили в Горьковскую область, в Бутурлинском районе, село Погибловка, название какое. Я русский не знала. Я училась в еврейской школе. Там нас поселили пять еврейских семей, пока было тепло, а как стало холодно, мы без вещей, без ничего. Уже немец приближался к Москве, стали бросать листовки «бей жидов и коммунистов». Из этих пяти семей одна семья уехала в Среднюю Азию, решили там, где тепло. Они нам написали, что там хоть одежда не нужна. Очень много народу, и мы в течение месяца добирались тоже в Среднюю Азию. В Горьковской области жили там 5–6 месяцев, мама там вязала, относились к нам хорошо. Давали муку и надо было самим печь хлеб. Мама там из маленьких кусочков стегала, делала такие на фронт одеяла. Там мужчин вообще не было, только один парень какой-то инвалид. Вечером меня брали под руку и по селу гуляли и учили меня русскому языку. Я в еврейской школе училась и русский язык не знала. Хорошо ко мне относились. Там уже нельзя было, мы уехали в Среднюю Азию, в Узбекскую ССР. Там было тепло, но очень голодно. Там столько народу наехало со всех сторон, там, где тепло. Мы жили в кишлаке, все женщины ходили с паранджой, узбекский мы не знали, а они не знали русский. Они говорили, как это – на узбекском. Записывала слова в книжечке, они называли, как это по-узбекски, чтобы что-то понять. Это была глухая деревня. Там тяжело работали, носили

носилки с удобрением, оплачивали, иногда лепешку давали [Riga\_14\_18\_Rozenberg].

3. Соб.: Как получилось так, что вы эвакуировались?

Инф.: Тоже у дедушки была лошадь, собрались и поехали, и когда подъехали к нам, мы отдельно жили. У него восемь детей было, одна была замужем, она осталась с маленьким ребенком, когда подъехали к нам, уже некуда было что-то положить, кулек собрали, а все осталось, у меня были коньки, подарили, я взяла коньки с собой, голые и босые. Думали, что переночуем в лесу, а наутро вернуться назад в Варакляны, пока бой идет. Дедушка был такой довольно набожный. Мы поехали первой подводой, и нам навстречу с пустыми ведрами идет за водой [женщина], и дед говорит: всё, туда дорога нам закрыта.

Соб.: Почему?

Инф.: Потому что пустые ведра несли. Дед сказал, навстречу с пустыми ведрами, туда дорога нам закрыта.

Соб.: Если кого-то увидишь с пустыми ведрами, это плохой знак?

Инф.: И тогда мы вернулись, его лошадь первая шла, а потом за ним много лошадей было, и все повернули обратно. Мы бы вернулись обратно и остались, потом держали целый месяц на границе, не пропускали. Сколько в лесу погибли люди тоже, стреляли. Когда уже поехали вперед, граница закрыта, не пропускают. Потом, когда уже открыли, все войска отступают, и мы, ой, шли пешком, в общем, долго. Шли, стреляют, немцы уже догоняют. Дошли до Орла, и там уже Орел горит, нельзя было проехать. На какой-то станции мы сели в товарный вагон и эвакуировались.

Соб.: И где вы были в эвакуации?

Инф.: Вот тетя сказала, у нее родственники все голые и босые, в Алма-Ату ехать, потому что там тепло. Мы поехали в Алма-Ату. В товарный вагон посадили нас, как скот. Потом мы поехали, по дороге сестра старшая заболела дифтерией. Наш вагон отцепили, сестру высадили с мамой. Потом нас пересадили в другой вагон, мы поехали, в Алма-Аты нас не пустили, 150 километров, мама осталась там на улице с сестрой. Она на улице ночевала, ни копейки денег. Она пошла на вокзал, помогла людям переносить вещи. Так она мучилась, потом они уехали со старшей сестрой. Потом мы

нашли друг друга. Мама нашла нас. Потом все началось, выжили-то – чудо. Голодали страшно. Ну, слава богу, вернулись. Переболела я там, болела цингой. Вот такая судьба, хорошо, что остались живы.

Соб.: Вы не знаете, почему другие не уехали?

Инф.: Ну, которые очень богатые люди, не хотели бросать свое богатство. Кто знал, что такое, что будут убивать. Думали, как первая война. Мама рассказывала, когда военные зашли, то немцы тогда ничего не трогали. Сейчас тоже так думали, что война идет, но никто ничего не будет трогать. Кто знал, что будет такое.

Соб.: Когда вы были там в Казахстане...

Инф.: Мы тоже не знали, что тут творится.

Соб.: Как вы узнали?

Инф.: Потом, когда вернулись, все вот эти варацляские рассказывали. Местные рассказали о варацлянским фельдшере, которая была особенно враждебно настроена против евреев [Riga\_14\_01\_Florenc].

4. <...> Вот началась война, и мы бежали, и бежали все вместе, а потом потерялись, мы в одном месте очутились, а та семья – в другом. Так, началась война, мы бежали. Два раза бежали. Один раз бежали. Это же недалеко от границы, Карсава, там 17 километров. Вначале мы ушли пешком, кое-что взяли, какие-то вещи. А отцы остались в городе, какие-то дела у них были. А потом почему-то сообщили, раньше не было всяких, телефон был у нас дома, не было как сообщить, но кто-то пришел и сказал, что немцев отогнали, возвращайтесь обратно. Только мы вернулись назад, через какое-то время сказали: «Всё, надо бежать». Уже где-то там грохотало, стреляли. Следом за нами стрельба была. Потом бежали, и пешком шли долго-долго. Перешли границу, долго шли лесами, всякими дорогами, городами. Короче, добрались до какого-то города в России, какого – я не помню, что это был за город. Потом нас посадили на платформу, поезда там шли. Так мы очутились в каком-то городе Горьковской области, город, в общем, в Горьковской области, и там нас привезли в колхоз. Уже зима началась, пока туда-сюда. Конечно, мы были раздеты, были в чем бежали и в том и были. Все было очень плохо. Сначала мама умерла, короче, она отморозила руки. В общем, там было все ужасно. Нас с братом, меня и брата

отвезли в центр, город Лукоянов, поместили нас в детский дом. А та семья, они уехали в Ташкент, мы с ними каким-то образом потерялись. Там тоже всякое было, там они поумирали старшие девочки, осталась одна девочка, моя двоюродная сестра, и ее маленький брат из этой семьи. Так выжили я со своим братом, и она со своим братом. После войны мы встретились. Я жила в этом детском доме. Жили мы с братом там почти три года. В 44-м году приехали обратно сюда, в Латвию [Riga\_14\_03\_Nurok].

5. Потом, когда началась война, пришел мой двоюродный брат к отцу. Отец был такой очень хозяйственный человек, у него было... большой магазин. Мама сказала перед смертью, что нас хотели выслать, но что-то случилось, не выслали. Дом наш не забрали, потому что он не подошел под национализацию, что-то не хватило один метр и дом остался у нас. <...> На Талавис маленький домик, который рядом с домом Томшинских, была синагога маленькая. В этой маленькой синагоге командовал дед. Во время войны мы ехали в поезде, не поезд, а товарняк, мы там ехали, пешедралом шли, потом что-то пароходом ехали. Потом Горький, я закрываю глаза – и вижу Горький. А потом нас пересадили в товарняк, ехали товарняком, когда мы расстались с папиной сестрой, ехала еще одна семья, у них лошадь была, а у нас не было ничего. Взяли серебряные ложки, мама закрыла дом, и ушли. В общем, мы сели в эшелон, в товарняк, и ехали до станции до Эльтон, там добывали соль. В эшелоне ехали военные, там были раненые, и несколько солдат зашли к нам в вагон и ехали вместе с нами, и этот эшелон раздолбали немцы. Мы оказались в яме. Я вот так закрываю глаза – и вот так осколок пролетел, я вот помню вот это очень хорошо. Папа как-то выкарабкался, стал всех звать и все отозвались, все отозвались, в общем, дедушка был контуженный, он старенький был, и папа его там похоронил. Талес ему закрутил, тфилин, сидур положил. И папа его там похоронил на этой станции. Этот эшелон разбомбили, а солдатики, которые ехали с нами, они остались живыми. Этим эшелонном мы доехали до Оренбург, это Чкалов бывший. Туда мы приехали, мама тоже была контужена, там раненые ехали, и папа вроде, как санитар. В общем, мы добрались до этого самого до Оренбурга. Из Оренбурга нас отправили в Овчинный городок, там не было школы, мы не учились. Так-то, что я была, а у меня еще два брата было, я была самая старшая.



Мама и папа работали на этом овчинном заводе, там кожу вырабатывали. В общем, голодали, жрать нечего было, в общем, было не сладко. Там был директор фабрики, папа... [директор] спросил его: «Как вы живете?» Папа говорит: «Жена работает, я работаю». А папа кожу выделывал, снимал это всё, мездру, как она там называется. Он спрашивает его: «Вы откуда?» А папа говорит: «Мы из Прибалтики». А, поняли, что у нас этого не было, не воровали ничего. Он дал понять, что нужно воровать. Папа говорит: «А мы на это не способны». Вот так мы и жили [Riga\_14\_13\_Haitova\_Tomshinsky].

6. Соб.: Когда стали подходить немцы, вы как спаслись, то есть вы знали, что приходят немцы?

Инф.: Когда началась война, средняя сестра работала тоже в Риге. И в это время приехала к нам в отпуск, и мы не пустили ее обратно. Рига была занята немцами. К нам стали прибывать беженцы, рассказывать, что немцы убивают, что надо эвакуироваться.

Соб.: И вы уехали?

Инф.: Мы их подкармливали, у нас была большая площадь, и они там поместились. Мы с ними эвакуировались, а кто остался – тех убили, всех убили.

Соб.: Вы знали, что нужно уходить?

Инф.: Да.

Соб.: А те, кто остался – почему, если знали, что плохо?

Инф.: Они уже пожилые были. Немножко больные. Старые люди не хотели все бросать. Мы все бросили и уехали.

Соб.: Куда вы уехали, эвакуировались?

Инф.: Мы сначала шли пешком, потом нас погрузили в товарные вагоны и отвезли в Марийскую ССР. Мы не знали, куда нас везут, везли и везли.

Соб.: Вы туда приехали и долго вы там жили в эвакуации?

Инф.: Все годы войны там жили.

Соб.: Все годы войны [Riga\_14\_14\_Paikina].

7. Инф.: <...> А у нас речушка маленькая – и граница России, и сразу Себеж. Как началась война, папа пришел (у нас так: озера с одной стороны, озера с другой стороны) и говорит: «Или мы уезжаем, или беремся за руки – и в озеро». Уже радио-то слушали и уже про немцев-то всё знали.

Соб.: Вы знали, что будут убивать немцы?

Инф.: Знали уже, что Германия евреев не любит. Я не знаю, только знаю, что «все за руки – и в озеро». Я помню, лошадь была что ли, телега такая, кое-что собрали с собой, речушку переехали, по дороге все разбросали, да, там уже немцы. Но я лично немцев не видела. Я немцев увидела, когда мы приехали уже с войны, и за окном у нас был маленький заводик здесь в Риге, и там немцы работали, и только там я их видела. Помню, когда мы перешли границу, мы же не знали, где ложиться, там мы легли под пушкой, «Катюшей». Там такой стук, такой грохот, нам говорят: «Идите на вторую сторону ложитесь!» А мы уже всё покидали. Нас посадили, нет, сперва в вагонах мы ехали до Калининграда [т.е. г. Калинин]. Как латыши здесь все говорят, вот их выслали, в эвакуационных вагончиках ехали, мы тоже ехали в вагончиках. А в Калининграде [Калинине], я не знаю, какой теперь город, нас посадили на пароход. По всей Волге везли, и на всех станциях кормили. Сейчас Волгоград, как же он раньше назывался? Сталинград. И высадили нас в одном селе между Астраханью и Сталинградом. Там верблюды ходят, арбузами кормят. У нас здесь в Латвии же не было ни таджиков, ни негров, мы не знали. Другая нация называлась «нацменьшинство». Там жили такие, это получается нацмены. Вот такие люди там жили. Там черного хлеба не было, только пшеничный этот хлеб. <...> Мы приехали в Сталинград, немцы уже стали подходить, папу забрали уже на войну. Немцы стали подходить к Сталинграду. Нас опять в вагончики и в Пермскую область, раньше Молотовская область. Там нас распределили в один колхоз, село Орда было. Я все помню, как мы жили в палатке, когда деньги получали, тоже все писали. Там нас распределили к женщине-кладовщице, это хорошо было. Мама устроилась в партийную столовую буфетчицей. Я помню полати, вот мы спали, у нее двое детей. Еённые дети спали, и мы спали. И стояла чугушка, которая топилась, чтоб тепло было. Оладьи со свеклы пекли, очень вкусные. Котлеты с конины делали. Тоже очень вкусные были. В колхозе дома не сидели, мама с буфета партийного приносила. Не голодали. Но я в Сталинградской области заболела сыпным тифом, у меня коса была, у меня срезали это все. А потом в Молотовской области – брюшным тифом заболела. И хорошо, что там был врач Ленинграда, он был на протезе, у него была одна нога, не знаю, в войну или не в войну [ампутировали

ногу]. И его сестра была медсестрой. И там в таком доме они организовали больницу. Я сейчас помню, я вставала ночью от большой температуры, меня боялись остальные, я дергала за кровати других, так мне положили 2 доски и веревками обвязали, чтоб я не вставала. Я кричала: «Дайте мне мою шелковую рубашку». Я помню, у меня до войны были туфельки красивые, и платье было красивое, у меня «поцелуйчик» был – кольцо. С папой в Зилупе ездили за товаром. Там жили евреи богаче, на векселях давали товар [Riga\_15\_04\_Vanyugina].

8. Тут началась война, мне в то время было 12 лет, сестры было 14, а другой сестре было 17. И мы пешком перешли границу из Лудзы в Россию, до границы дошли мы, и держали нас неделю на болоте, ни еды, ничего не было, голые. Потом открыли границы, и нам сказали: идите, куда хотите. Прошли через Осташков, в общем, столько городов прошли, в эти города, которые мы проходили, там не было поездов. Потом мы пришли в город Холм, в этом Холме был поезд, и сели мы, и поехали. В Вологде были, в Актюбинске, Свердловске, Ташкенте, Бухаре мы были, везде мы объехали. Народу было везде много. Столько на нас было вшей, что метелкой надо было мести, такие мы все были грязные, голодные. Потом нас из Свердловска нашла, и мы приехали в Свердловск, остановились у нее, и прожили там у ее год, потом поехали, там на какой-то станции нам дали квартиру, и приехали мы в Чебоксары, и тут уже ближе к концу войны. Мы поехали туда в Чебоксары где-то в январе, а в мае уже победа. Еще война не кончилась, а мы уже были в дороге домой, и приехали домой, дом наш стоял на месте, всё, конечно, воровали, всё украли. Вот все соединились [Riga\_15\_18\_Dubovskie].

9. Инф.: Я в Даугавпилсе жила до 55-го года. С 30-го. Так что из Даугавпилса. И все мои родственники были в Даугавпилсе – и все погибли во время войны, все родственники, у мамы сестры были, и дети, и все, остались мы только из нашей семьи живы только я, мама и брат и всё, остальные все погибли, кто не успел бежать. Потому что нас никто не вывозил, мы бежали к вокзалу, к поезду. Сели в поезд, в поезд бомба попала – и весь поезд горел. И кто там был, кто успел выбежать – и бежали в Россию, две недели пешком. Вот так моя жизнь началась в России. <...> Сюда мы вернулись уже

в Латвию после Победы, в 45-м году. [И вернулись в Даугавпилс?] В Даугавпилс, конечно. Мы жили, когда мы попали уже во время войны, шли к каждой станции – и не только мы одни, там толпа народу шла. Мы еще думали, что мы отца где-то встретим, потому что, когда шли на вокзал, бомбы упали, он еще вспомнил что-то дома забыл или документы, я уже не помню, и он говорит, я вас догоню. Он вернулся [домой], и больше мы его не видели. Кто говорил, что там где-то его видели, но это уже на границе было. Там мы подождали ночь, народ весь шел, это граница Латвии с Россией. Там была канава такая, это граница канавы, через нее мостик из досок, и солдаты русские. Солдаты стояли, границу охраняли, там помню, среди них раненые были завязанные, и нас не пропускали в Россию. Мы как иностранцы были из Латвии, хоть это целый год уже была Россия. Потом, когда они получали приказ, что им надо отступить, и тогда вся эта толпа, весь народ, который там ночевал – и через этот мостик, через канаву – в Россию, так лесами шли. Мало того, что сверху бомбы летели, еще наши латыши – айзсарги еще стреляли в евреев. Ночами шли, без вещей, помню, у кого-то там чемодан был. Значит, мне было 11 лет, братику было 6 лет, мама и бабушка с нами жила. То, что там было, самое необходимое. Помню еще, как мама с папой деньги поделили крупные, если растеряемся, то, что дома были наличные, документы да, я помню, у мамы паспорт был, бабушкин паспорт был. Ну, вот, папу мы больше не видели, и шли мы две недели пешком, то, что где-то одежда была, там, где-то платье, пальтишко было. Лето, жара была, добрые люди подкормили что-то. В общем, голодные, конечно. Копейки там какие-то были, там крестьяне по дороге там кусочек продавали за эти деньги, и шли мы две недели. Если вы знаете такой город – Великие Луки, там стоял состав, который шел из Витебска. Состав: открытые платформы и на них станки, какой-то завод из Витебска вывозили в Россию. Ну, в общем, никто не гнал, карабкались все люди на эти открытые платформы и на голых досках, и вот так мы ехали по России, сверху бомбы летели, и доехали мы до Урала. На станциях кормили, это я помню. Эшелоны приходили уже организованные, по России уже организовано шли, и там, значит, на станциях стояли столы и людей кормили обедом, и там похлебки какие-то, мы питались, да. Я была как главный поставщик, мама лежала, ноги опухшие, не могла подниматься, бабушка тем более, братик ма-

ленький после болезни, он за год до этого менингитом переболел. Ну, в общем, вот так мы и доехали до Урала. Там на Урале подводы стояли, развозили по колхозам всех этих прибывших. Из Латвии только мы одни были, которые попали на этот состав, остальные все были из России беженцы. Попали в колхоз, там мы пожили до самой осени. Осенью холодно на Урале, одежды-то у нас не было, еще там были беженцы российские. Надо ехать на юг, там тепло, и мы подались на юг без денег, без жратвы и доехали мы до Казахстана. Помню, тоже какой-то эшелон, поезд без билетов. В общем, мы туда приехали, там летом-то жарко, а зимой мороз 30 с лишним градусов, без снега, представляете. Без снега, ветер свистит, песок несет, пустыня, снега нет, одеться негде. Вот так мы и жили там. Мама работала, нашла две работы, бабушка умерла в первую зиму, а мы в школу пошли. Вот так я училась там в Казахстане, город большой Джамбул. И вот до Победы. Уже после Победы у нас полномоченный был в Латвии. Женщина, она тоже была из Даугавпилса, и еще там две-три семьи оказались из Латвии в этом большом городе, и получили разрешение вернуться домой.

Соб.: В каком это было году?

Инф.: Это был 45-й год, Победа как раз, через месяц. Запаковали кули и пошли на вокзал, и шел эшелон, как раз в Латвию оттуда со всех концов, и вот мы доехали до Даугавпилса [Riga\_15\_02\_Yahnina].

**10.** Инф.: Когда началась война, я учился в городе Резекне, знаете Резекне? Там была еврейская гимназия <...> Когда началась война, я бежал из Резекне домой 26 июня в Корсовку к родителям, чтобы убежать в Россию, чтобы они бежали в Россию. Родители никак не хотели идти, я говорю: «Я ненавижу советскую власть, но бежать надо отсюда, потому что немцы нас всех убьют».

Соб.: А вы знали, что немцы убивают?

Инф.: Да, я знал, я читал в тридцать третьем году книгу, книгу Гитлера «Майн кампф».

Соб.: Она была в Латвии?

Инф.: Да, на латышском языке, и там было все сказано насчет евреев. И мы знали о том, что будет. И когда я прибежал домой, родители никак. И 3 июля 41 года наш раввин города Карсавы, рав а-гаон Дов-Бер Ольшванг, раввин Ольшванг кричал на идиш, я вам

скажу на идиш, после переведу: «Идн лейбт, дер мердер фар дер тир! – Евреи, бегите, убийца у дверей!» Он старый раввин, умница, бежал в Россию и с ним зять рош-иешива Двинска Шахнович. Зять его и один внук его дочери Дов-Бер-Велвел Спивак, женщины не шли, и они трое ушли с нами. А граница от Корсовки, российская граница 16 км, слышали, наверное, да? Гольшево. Когда пришли к границе, советские начали гнать назад и не пропускали, и никак не пропускали, они начали по нас стрелять и убили много евреев у границы. Это была советская пограничная служба. Мой отец знал очень хорошо эти районы, мы отошли южнее какой-то километр, в болоте мы перешли границу. Я держал вот так вот велосипед. Мы ничего не взяли, только пальто у нас было у каждого, какой-то маленький мешочек мелочи. И мама взяла, как сегодня помню, буханку хлеба, килограмм масла и килограмм сахара. И мы перешли эту границу. Я до сих пор был в болоте [показывает по пояс], но ничего, мы прошли. Мы шли до города, до города Осташкова. Слышали? Это в России. Это было 560 км. Мы шли пешком, все время пешком, и с нами раввин шел пешком. Но его подвозили часто, его российские солдаты подвозили. Видели – какой-то человек идет, красиво одет, элегантно, очень порядочный красивый человек. И он бедный умер от голода в Самарканде, а зять был родом из Польши, и он добрался до Польши с внуком маленьким, и он стал в Америке главным раввином города Чикаго. Я не знал об этом, я искал, мне сказали, что он год тому назад умер, но привезли его сюда хоронить в Иерусалим, там на святом месте. Всё. Ну как Вам еще сказать. Мы добрались до города... Новосибирска, оттуда мы поехали южнее, есть такой город, Сталинск назывался, называется сейчас Новокузнецк. Слышали, да? И там нас направили в колхоз, это был уже конец июля. Я услышал, что образуется Латышская дивизия в Советском Союзе. Я сказал маме, что пойду на фронт. «Что ты? Тебе еще 16 с половиной лет. Куда ты бежишь?» Я пошел в военкомат, и там встретил моих друзей, еще два человека из Люциана-Лудзы, Хаима Сандлера, а второй был Михаил Шпунгин [Isr\_14\_01\_Kamaisky].

11. Он сказал: «Беги, беги. Немцы уже тут, они же на машинах». Уже времени не было, он взял подводу, подвода была своя. Нас быстро на подводу, подвода была своя, приехали в город Карсаву.

Есть такой около границы. Как раз были пятница, а у меня родители были верующие, также как и родители моей жены. Она все знали друг друга. И в пятницу пекли халы, все уже ждали субботу. А подводы стояли под навесом, это из рассказа моих предков, я же не помню. А меня с братом отправили к деду, чтобы отнести, что на шаббат приготовили. В это время тревога. Все на лошадях – и бежать к границе. К границе приехали нормально, но приказ вышел, что этих всех в сторону и пропускать войска, которые отступали. А войска отступали, немец налетел и разбомбил и войска, и всех беженцев. И все мы растерялись, абсолютно растерялись. И вот папа один остался с пятью детьми, я старший. Мать шла со своей матерью, ее же не бросишь. Там же делали, да и сейчас, наверное, так, там же речка, болото было, только был проход сделан, перебрались туда, там было две дороги – одна вправо, другая прямо. И, конечно, беженцев, где поуже дорога. И отец пошел по одной дороге, а мать с матерью по другой. И мы растерялись, и когда мы прошли подальше, встретили деда, маминого отца. Ну с подводой они переехали, ну и с дедом они как-то: «Ты загубил мою дочь, загубил мою жену». А те тоже пошли в другую сторону. Мать с бабкой больше не видели отца. И вот отец с пятью детьми. Мы же переходили границу с дедом, мы же ему ужин несли туда. А отец, значит, нес одного на руках, еще девочку на руках, а младшего, ему где-то около года, он в зубах тащил его, в зубах, потому что в болоте. И все мы вышли, и остались живы. И вот шли, шли пробирались, ни кола, ни двора, кто что-то даст <...> И так дошли до железной дороги, посадили всех нас на эшелоны, которые там могли собрать еще. Никакой пищи там не было, когда была бомбежка, эшелон останавливался, и мы все бежали туда. А отец, так как был верующий, он с Богом разговаривал. Значит, Боженька, он [отец] накрывал нас всех, и мать рядом, и просил, чтобы бомба упала на всех нас. Но нельзя мучиться, нас 5 детей, я самый старший, шесть с половиной лет, и еще у меня был близнец. Мы же орем, все кричим, и вот так вот мы пошли, я уже не помню всех подробностей, но отец хотел всех нас зарезать, и последний сам под поезд броситься. Так мы остались живы. Младший заболел, дизентерия, его отправили с больными детьми, а мы так добрались до Кировской области, город Слободской есть такой. Там он нас всех сдал в детдом, пришел в себя, мать свою он отвез к сестре своей, она жила недалеко от этого города, ну

к дочке все-таки, нас – в детдом, а сам – заявление на фронт. Добровольно пошел на фронт [Isr\_15\_03\_Druk].

### Информанты

ЕМЦТ – Архив Еврейского музея и центра толерантности. КП-001133. АФ-000346. Письмо-поздравление для Сегаль Х. А. от сына Марка к 8 марта 1942 года.

Isr\_14\_01\_Kamaisky – Личный архив С. Н. Амосовой. Зап. от Камайского Шломо, 1923 г.р., род. в г. Карсава. Соб. С. Амосова. Зап. в г. Иерусалиме в 2014 г.

Isr\_15\_03\_Druk – Архив центра «Сэфер». Зап. от Друка Бориса Тевьевича, 1934 г.р., род. в г. Крустпилсе. Соб. С. Амосова. Зап. в г. Бат-Ям в 2015 г.

Izr\_013\_03\_Zaidina – Архив Музея «Евреи в Латвии». Зап. от Зайдиной (Магид) Элионоры (Эллы) Моисеевны, 1923 г.р., род. в г. Даугавпилсе. Соб. М. Гехт. Зап. в г. Иерусалиме в 2013 г.

Kras\_12\_01\_Egorov – Архив центра «Сэфер». Зап. от Егорова Олега Константиновича, 1931 г.р., род. в г. Дагда. Соб. С. Амосова, Е. Смирнова. Зап. в г. Краслава в 2012 г.

Riga\_14\_01\_Florenc – Архив Музея «Евреи в Латвии». Зап. от Флоренц (Димант) Блюмы Мовшевны (Моисеевны), 1927 г.р., род. в г. Варакляны. Соб. М. Гехт, К. Стродс. Зап. в г. Риге в 2014 г.

Riga\_14\_02\_Fonareva – Архив Музея «Евреи в Латвии». Зап. от Фонарёвой Раи Израилевны, 1921 г.р., род. в с. Нирза (Зилупского района). Соб. С. Погодина, М. Гехт. Зап. в г. Риге в 2014 г.

Riga\_14\_03\_Nurok – Архив Музея «Евреи в Латвии». Зап. от Нурок (Фальковой) Ривы Мордуховны, 1928 г.р., род. в Карсава. Соб. М. Гехт. Зап. в г. Риге в 2014 г.

Riga\_14\_13\_Haitova\_Tomshinsky – Архив Музея «Евреи в Латвии». Зап. от Хайтовой (Мовшович) Михли, 1932 г.р., род. в г. Лудза. Соб. С. Амосова, М. Гехт. Зап. в г. Риге в 2014 г.

Riga\_14\_14\_Paikina – Архив Музея «Евреи в Латвии». Зап. от Пайкиной Хавы, 1925 г.р., род. в м. Шкяуне (Лудзенская область). Соб. С. Погодина, Т. Пилиповец. Зап. в г. Риге в 2014 г.

Riga\_14\_15\_Zas – Архив Музея «Евреи в Латвии». Зап. от Заславской Адель Исааковны, 1924 г.р., род. в г. Симферополе. Соб. С. Погодина. Зап. в г. Риге в 2014 г.

Riga\_14\_18\_Rozenberg – Архив Музея «Евреи в Латвии». Зап. от Розенберг (Эйдельман) Ханы(-Леи) Моисеевны, 1927 г.р., род. в г. Лудза, Соб. С. Амосова. Зап. в г. Риге в 2014 г.



- Riga\_15\_02\_Yahnina – Архив центра «Сэфер». Зап. от Яхниной Беллы, 1929 г.р., род. в г. Даугавпилсе. Соб. С. Николаева, Д. Веденяпина. Зап. в г. Риге в 2015 г.
- Riga\_15\_04\_Vanyugina – Архив центра «Сэфер». Зап. от Ванюгиной (Аронс) Хаи-Соры Боруховны, 1931 г.р., род. в г. Зилупе. Соб. С. Амосова, С. Погодина. Зап. в г. Риге в 2015 г.
- Riga\_15\_18\_Dubovskie – Архив центра «Сэфер». Зап. от Дубовской Иды, 1928 г.р., род. в г. Лудза. Соб. А. Полян, А. Ширикова. Зап. в г. Риге в 2015 г.

### Литература и источники

- Амосова 2023 – *Амосова С. Н.* «Наше время кончилось»: эсхатологические мотивы в рассказах о Холокосте // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2023: «Последние времена» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 234–256. DOI: 10.31168/2658-3356.2023.12 URL: <https://slavsjewsculture.org/index.php/sjc/article/view/114>
- Воспоминания – Воспоминания о детстве, опаленном огнем Катастрофы. <https://lost-childhood.com> (дата обращения: 13.05.2024)
- Грам 2015 – Голос Шейны Грам. Дневник пятнадцатилетней девочки из местечка Прейли / предисл. и пер. Б. Герцбаха // *Неизвестная Черная книга: Материалы к «Черной книге»* под ред. В. Гроссмана и И. Эренбурга / сост. И. Альтман. М: Издательство Corpus, 2015. С. 326–332. <https://corpus.prozhito.org/person/3589> (дата обращения: 1.05.2024)
- Инструкция 1995 – Инструкция НКВД СССР пограничным частям Ленинградского, Белорусского, Украинского и Молдавского округов о порядке охраны зоны заграждения, 27 декабря 1940 г. // *Органы государственной безопасности в Великой Отечественной войне. Сборник документов. Т. 1. Кн. 1. Накануне. Ноябрь 1938 – декабрь 1940.* М.: Книга и бизнес, 1995. С. 300–302.
- Каганович 2023 – *Каганович А.* «Ташкентский фронт». Еврейские беженцы в советском тылу. М.; Иерусалим: Издательство М. Гринберга, 2023. 448 с.
- Камайская 2013 – *Камайская Г.* Девочка из ГУЛАГа. Автобиографическая проза. Иерусалим: Скопус, 2013. 192 с.
- Карпенкина 2021 – *Карпенкина Я.* Западное пограничье СССР в 1939–1941 гг. как «буферная зона» (случай Западной Белоруссии) // *The Soviet and Post-Soviet Review.* 2021. № 48. С. 345–366. DOI: 10.30965/18763324-bja10036

- Левин 2020 – Еврейские беженцы и эвакуированные в СССР, 1939–1946 / под ред. З. Левина. Иерусалим: Ассоциация Хазит ха-кавод, 2020. 329 с.
- Розенблат, Еленская 1997 – *Розенблат Е. С., Еленская И. Э.* Пинские евреи: 1939–1944. Брест: Брестский государственный университет, 1997. 312 с.
- Рочко 2010 – *Рочко И.* Судьбы евреев-беженцев из Латгалии (1941–1945) (из воспоминаний свидетелей) // Евреи в Латгалии: Исторические очерки. Кн. 1. Даугавпилс: Музей «Евреи в Даугавпилсе и Латгалии», 2010. С. 300–418.
- Рух 2015 – *Рух Р.* Советская власть погнала евреев в руки нацистов // Неизвестная эвакуация: Воспоминания еврейских беженцев. СССР, 1941–1945 / сост. А. Берман. Иерусалим: Ассоциация Хазит ха-кавод, 2015. С. 38–53.
- Стражас 2015 – *Стражас Н.* Бегство // Неизвестная эвакуация: Воспоминания еврейских беженцев. СССР, 1941–1945 / сост. А. Берман. Иерусалим: Ассоциация Хазит ха-кавод, 2015. С. 78–84.
- Странга 2010 – *Странга А.* Оккупация Латвии 17 июня 1940 г. и евреи // Евреи Латвии и Советская власть 1928–1953 / науч. ред. Л. Дрибинс. Рига: Институт философии и социологии Латвийского университета, 2010. С. 81–140.
- Сырцов, Авербух 2010 – *Сырцов И., Авербух Б.* Они жили рядом с нами... Очерки истории еврейской общины города Зилупе и Зилупского края (1900–2000 годы). Рига: Совет еврейских общин Латвии, 2010. 160 с.
- Утраченное соседство 2013 – Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии / отв. ред. С. Н. Амосова. М.: Сэфер, 2013. 384 с.
- Утраченное соседство 2016 – Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии / отв. ред. С. Н. Амосова. Ч. 2. М.: Сэфер, 2016. 382 с.
- Швейбиш 1995 – *Швейбиш С.* Эвакуация и советские евреи в годы Катастрофы // Вестник Еврейского университета в Москве. 1995. № 2 (9). С. 36–55.
- Штейман 2009 – *Штейман И.* Латвийские евреи в Советском Союзе и в вооруженных силах СССР (22 июня 1941 – 9 мая 1945 года) // Евреи Латвии и Советская власть 1928–1953 / науч. ред. Л. Дрибинс. Рига: Институт философии и социологии Латвийского университета, 2010. С. 217–263.
- Altshuler 2014 – *Altshuler M.* Evacuation and Escape During the Course of the Soviet-German War // *Dapim: Studies on the Holocaust*. 2014. Vol. 28. № 2. P. 57–73. DOI: 10.1080/23256249.2014.911524
- Belsky 2024 – *Belsky N.* Encounters in the East: Evacuees on the Soviet Hinterland during the Second World War. London: Taylor and Francis, 2024. 223 p.

- Eisenberg 2024 – *Eisenberg L.* I became an Uzbek: Jewish-Uzbek encounters in World War Two evacuation // *Central Asian Survey*. 2024. May. DOI: 10.1080/02634937.2024.2348696
- Grams 2022 – *Grams S.* Es gribētu par kaut ko kļūt...: Latvijas ebreju meiteņu dienasgrāmatas, 1934–1941. Rīga: Jumava, 2022. 288 p.
- Holmes 2017 – *Holmes L.E.* Stalin's World War II Evacuations: Triumph and Troubles in Kirov. Lawrence, KS: University Press of Kansas, 2017. 246 p.
- Levin 2003 – *Levin Z.* Antisemitism and the Jewish Refugees in Soviet Kirgizia 1942 // *Jews in Russia and in Eastern Europe*. 2003. № 1(50). P. 191–203.
- Manley 2009 – *Manley R.* To the Tashkent Station: Evacuation and Survival in the Soviet Union at War. Ithaca: Cornell University Press, 2009. 282 p.
- Mendelsohn 1987 – *Mendelsohn E.* The Jews of East Central Europe between World Wars. Bloomington: Indiana University Press, 1987. 320 p.
- 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. 477–504. DOI: 10.1353/kri.2014.0039

## Family Tales and Children's Memories of Jews of Latgalia, 1941–1945

### 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, Russian Academy of Sciences  
Leninsky Avenue, 32A,  
Moscow, 119334, Russia  
Tel.: +7 (495) 938-17-80  
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: 10.31168/2658-3356.2024.22

**Abstract.** This article examines the vernacular memory surrounding the onset of the war and the subsequent evacuation. Drawing on interviews conducted with residents of former Jewish shtetls in Latgale (southeastern Latvia) between 2012 and 2017, the narratives are organized chronologically from June 1941, marking the beginning of the war and the evacuation, to 1944–1945, when repatriation to Latvia occurred. An analysis of these narratives reveals distinct differences in the evacuation experiences of this region compared to others, particularly regarding the initial stages of Jewish flight in June 1941. A significant challenge during this period was crossing the “border,” which referred to the demarcation zone along the former Latvian-Soviet border, where Soviet troops restricted passage for newly designated Soviet citizens. Some Jews returned to their shtetls, only to perish shortly thereafter in the Holocaust, while others lost relatives amidst the ensuing chaos. The absence of an organized evacuation further differentiates the Latgalian accounts from other evacuation narratives. These stories have played a crucial role in shaping the identity of Latvian Jews and constitute an essential aspect of both family and local history.

**Keywords:** *World War II, Holocaust, Oral History, Evacuation, Jews, Border*

**Reference for citation:** Amosova, S. N., 2024, Semeinye istorii i detskie vospominaniia ob evakuatsii evreev iz Latgalii, 1941–1945 [Family Tales and Children’s Memories of Jews of Latgalia, 1941–1945]. *Kul’tura Slavan i Kul’tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 424–462. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.22

## References

- Altshuler, M., 2014, Evacuation and Escape During the Course of the Soviet-German War. *Dapim: Studies on the Holocaust*. 28, 57–73. DOI: 10.1080/23256249.2014.911524
- Amosova, S. N., 2023, “Nashe vremia konchilos’”: ekhatologicheskie motivy v rasskazakh o Kholokoste [“Our Time Is Gone”: Eschatological Motifs in Holocaust Narratives]. *Kul’tura Slavan i Kul’tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences]. 234–256. DOI: 10.31168/2658-3356.2023.12
- Amosova, S. N., ed., 2013, *Utrachennoe sosiedstvo: evrei v kul’turnoi pamiaty zhitel’ei Latgalii* [Neighborhood Lost: Jews in the Cultural Memory of Contemporary Latgale]. Moscow, Sefer, 384.

- Amosova, S. N., ed., 2016, *Utrachennoe sosedstvo: evrei v kul'turnoi pamiati zhitelei Latgalii* [Neighborhood Lost: Jews in the Cultural Memory of Contemporary Latgale]. 2. Moscow, Sefer, 288.
- Belsky, N., 2024, *Encounters in the East: Evacuees on the Soviet Hinterland during the Second World War*. London, Taylor and Francis, 223.
- Eisenberg, L., 2024, I became an Uzbek': Jewish-Uzbek encounters in World War Two evacuation. *Central Asian Survey*. DOI: 10.1080/02634937.2024.2348696
- Holmes, L. E., 2017, *Stalin's World War II Evacuations: Triumph and Troubles in Kirov*. Lawrence, KS, University Press of Kansas, 246.
- Kaganovich, A., 2023, "Tashkentskii front". *Evreiskie bezhentsy v sovetskom tylu* ["Tashkent Front": Jewish Refugees in the Soviet Rear]. Moscow, Jerusalem, Izdatel'stvo M. Grinberga, 448.
- Karpenkina, Ia., 2021. Zapadnoe pogranič'e SSSR v 1939–1941 gg. kak "bufer-naia zona" (sluchai Zapadnoi Belorussii) [The Western borderland of the USSR in 1939–1941 as a "buffer zone" (the case of Western Belarus)]. *The Soviet and Post-Soviet Review*. 48, 345–366. DOI: 10.30965/18763324-bja10036
- Levin, Z., ed., 2020, *Evreiskie bezhentsy i evakuirovannyye v SSSR, 1939–1946* [Jewish refugees and evacuees in the USSR, 1939–1946]. Jerusalem, Assotsiatsiia Khazit kha-kavod, 329.
- Levin, Z., 2020, Evrei v SSSR v gody Vtoroi mirovoi voyny: deportirovannyye, bezhentsy i evakuirovannyye [Jews in the USSR during World War II: deportees, refugees and evacuees]. *Evreiskie bezhentsy i evakuirovannyye v SSSR, 1939–1946* [Jewish refugees and evacuees in the USSR, 1939–1946], 9–20. Jerusalem, Assotsiatsiia Khazit kha-kavod, 329.
- Levin, Z., 2003, Antisemitism and the Jewish Refugees in Soviet Kirgizia 1942. *Jews in Russia and in Eastern Europe*, 1(50), 191–203.
- Manley, R., 2009, *To the Tashkent Station: Evacuation and Survival in the Soviet Union at War*. Ithaca, Cornell University Press, 282.
- Mendelsohn, E., 1987, *The Jews of East Central Europe between World Wars*. Bloomington, Indiana University Press, 320.
- Rochko, I., 2010, Sud'by evreev-bezhentsev iz Latgalii (1941–1945) (iz vospominanii svidetelei) [The fates of Jewish refugees from Latgale (1941–1945) (from the memories of witnesses)]. *Evrei v Latgalii: Istoricheskie ocherki* [Jews in Latgale: Historical Essays]. 1, 300–418. Daugavpils: Muzei "Evrei v Daugavpilsē i Latgalii", 482.
- Rozenblat, E. S., and I. E. Elenskaia, 1997, *Pinskie evrei: 1939–1944* [Pinsk Jews. 1939–1944]. Brest, Brestskii gosudarstvennyi universitet, 312.
- Shteiman, I., 2010, Latviiskie evrei v Sovetskom Soiuzē i v vooruzhennykh silakh SSSR (22 iunია 1941 – 9 maia 1945 goda) [Latvian Jews in the Soviet Union and in the Armed Forces of the USSR (June 22, 1941 – May 1945)].

- Evrei Latvii i Sovetskaia vlast' 1928–1953* [Jews of Latvia and Soviet Power in 1928–1953], ed. L. Dribins, 217–263. Riga, Institut filosofii i sotsiologii Latviiskogo universiteta, 344.
- 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, 477–504. DOI: 10.1353/kri.2014.0039
- Shveibish, S., 1995, Evakuatsiia i sovetskie evrei v gody Katastrofy [Evacuation and Soviet Jews during the Holocaust]. *Vestnik Evreiskogo universiteta v Moskve* [Bulletin of the Jewish University in Moscow]. 2 (9), 36–55.
- Stranga, A., Okkupatsiia Latvii 17 iiunia 1940 g. i evrei [The occupation of Latvia on June 17, 1940 and the Jews]. *Evrei Latvii i Sovetskaia vlast' 1928–1953* [Jews of Latvia and Soviet Power in 1928–1953], 81–140. Riga, Sovet evreiskii obshchin Latvii, 2010. 344.
- Syrtsov, I., and B. Averbukh, *Oni zhili riadom s nami... Ocherki istorii evreiskoi obshchiny goroda Zilupe i Zilupskogo kraia (1900–2000 gody)* [They lived next to us... Essays on the history of the Jewish community of the city of Zilupe and the Zilupe region (1900–2000)]. Riga, Sovet evreiskikh obshchin Latvii, 160.

# Сюжеты о добрых и «культурных» немцах в устных рассказах об оккупации

**Екатерина Алексеевна Закревская**

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия  
Младший научный сотрудник

ORCID: 0009-0002-7872-5020

Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН  
119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А

Тел.: +7(495)938-17-80

E-mail: eazakrevskaya@gmail.com

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

Автор благодарит Валерия Дымшица за ценные советы при подготовке публикации.

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.23

**Аннотация.** Предметом исследования статьи являются устные рассказы о мирном сосуществовании в годы Великой Отечественной войны (1941–1945) на оккупированных советских территориях местного населения с нацистами. Источниковая база исследования – интервью из архива Центра «Сэфер» (2004–2024 гг.) и из медиа-архива Еврейского музея и Центра толерантности (г. Москва, 2020–2024 гг.). Такие рассказы достаточно частотны, хотя медийных параллелей они не имеют (то есть не могут быть объяснены медиа-заимствованиями), а их соответствие исторической реальности сомнительно. В статье при помощи методов фольклористики и когнитивной психологии выявляются причины популярности и устойчивости таких рассказов в устной традиции. С одной стороны, это существование этнического стереотипа о немецкой «культурности», с другой – особенности крестьянского мировоззрения (этическое суждение распространяется только на членов сообщества).

**Ключевые слова:** *устная история, исследования памяти, квази-исторический фольклор, оккупация советских территорий, Холокост, коллаборационизм, немцы, венгры, этнические стереотипы*

**Ссылка для цитирования:** *Закревская Е. А.* Сюжеты о добрых и «культурных» немцах в устных рассказах об оккупации // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 463–489. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.23

Почти каждый человек, когда-либо имевший дело с устными рассказами о Великой Отечественной войне (будь то полевая работа или фиксация семейной истории в неформальной обстановке), вероятно, слышал рассказы о «добром» немце, который делится своим пайком с ребенком (самим рассказчиком или его предком), угощает его конфетами или показывает фотографию своих детей. Другой популярный нарратив, распространенный как у евреев, так и у их соседей иной этнической принадлежности, повествует о том, что при приближении нацистов евреи отказались эвакуироваться, так как верили, что немцы – порядочные люди и не причинят им вреда. Эти рассказы роднит между собой лежащее в их основе представление о немецкой цивилизованности, порядочности и культурности. На материале устных нарративов я покажу, как это представление влияет на коллективную память о войне и оккупации. В основу этой статьи легли собранные в 2004–2024 гг. интервью из архива Центра «Сэфер» (около 500 единиц), интервью, собранные мной и моими коллегами в 2020–2024 гг. в рамках проекта Еврейского музея и Центра толерантности «Еврейские мемориативные практики и современный культ Победы» (более 600 единиц), а также мои записи 2018–2019 гг. по теме устной истории коллективизации и раскулачивания (около 30 единиц).

### **Политика на оккупированных территориях и отношении оккупантов к местному населению**

Особенная жестокость нацистского оккупационного режима на советских территориях (в сравнении с оккупированными странами Европы) объяснялась существовавшей в нацистской риторике мифологемой о «жидобольшевиках». Представление о том, что большинство коммунистов – евреи, сформировалось в монархиче-



ских кругах предреволюционной России; Гитлера с ним ознакомил уроженец Таллина Альфред Розенберг [Rosenberg]. Это представление заложило основу не только для Холокоста на оккупированных советских землях, но и для неизбирательных репрессий против людей, любым образом связанных с коммунистической партией и Красной армией. Хотя некоторые нацисты сочувствовали славянам, «страдающим» под «советским и еврейским правлением» [Старгардт 2023, 191–192, 207], эта идеология давала возможность репрессировать широкий круг советских граждан под прикрытием борьбы с «жидобольшевизмом». Никакой ответственности или отчетности за убитых из-за малейшего неповиновения советских граждан не предполагалось: возможность так поступать была прямо прописана в приказах «О комиссарах», «О поведении войск в России» и «О военной подсудности» [Дюков и др. 2023, 26–31]<sup>1</sup>.

В советской печати информация о жестокости оккупантов стала появляться уже зимой 1941–1942 гг., когда Красная армия начала освобождать Центральную Россию. В 1941 г. начала работать Комиссия по истории Великой Отечественной войны АН СССР, которая фиксировала и устные рассказы об оккупации, а в 1942 г. начала свою работу Чрезвычайная государственная комиссия по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков, акты которой были составлены со слов жителей бывших в оккупации территорий. В прессе тему происходившего на оккупированных территориях впервые подняли члены Еврейского антифашистского комитета, которые направили Сталину несколько писем с описаниями Холокоста на советской земле, а также публиковали эту информацию в выходившей на идише газете «Эникайт» [Голдман, Фильцер 2023, 548]. В печати на русском языке речь шла о преступлениях против мирных жителей любой этнической принадлежности: весной 1942 г. в газете «Красная звезда» вышел ряд материалов, содержащих рассказы очевидцев. 27 апреля

<sup>1</sup> Примером, который иллюстрирует отношение нацистского командования к советским гражданам, может служить история зондер-батальона СС Дирлевангера. Это состоящее из преступников исправительное формирование изначально было расквартировано в Польше, однако солдаты не раз были уличены в нападениях на мирное население, грабежах и изнасилованиях. Их поведение не устраивало нацистское командование – поэтому батальон для борьбы с партизанами был переведен в Беларусь. См. подробнее: MacLean 1998.

1942 г. нарком иностранных дел СССР Вячеслав Молотов направил всем правительствам и миссиям стран, не воюющих с СССР, ноту «О чудовищных злодеяниях, зверствах и насилиях немецко-фашистских захватчиков в оккупированных советских районах и об ответственности германского правительства и командования за эти преступления» [Молотов 1942]<sup>2</sup>. В документе были перечислены преступления нацистов в частности казни гражданских лиц за нарушение установленных оккупационной администрацией порядков или в отместку за акции партизан; жестокие убийства ради развлечения; осквернение трупов убитых. Детали преступлений были подробно описаны: к примеру, в статье не просто отмечался факт многочисленных изнасилований советских женщин, но подчеркивалось, как отмечают современные исследователи В. Голдман и Д. Фильцер, что

девушек раздевали и насиловали, их замерзшие трупы валялись на деревенских улицах с выколотыми глазами, отрезанными грудями, изувеченными лицами [Голдман, Фильцер 2023, 549–550].

Такие детали, вероятно, имели в числе прочего мобилизационную прагматику. Описания невероятной жестокости противника к детям и женщинам мотивировали советских солдат сражаться, а оставшихся в тылу граждан – усердно работать на благо фронта. Неслучайно одними из центральных героев советского «канона» в военные и послевоенные годы стали жестоко казненные нацистами партизанки Зоя Космодемьянская и Лиза Чайкина [Platt 2017; Harris 2011]<sup>3</sup>.

Позднее преступления против мирного советского населения подтвердили западные исследователи. Для них исследование оккупации долгие годы было осложнено тем, что советские архивы и рассказы свидетелей были недоступны вплоть до распада СССР. Этот дефицит они восполняли обращением к рассказам эмигрантов – так появился Гарвардский архив и ряд исследований, напи-

<sup>2</sup> 28 апреля 1942 г. текст ноты был опубликован в центральных газетах: например, в «Правде» (№ 118, с. 1–3) и в «Красной звезде» (№ 99, с. 1–3).

<sup>3</sup> Подробнее об этой риторике в свете гендерного контракта сталинизма см.: Малая, Закревская, Аиткулова 2020.

санных на его материалах (к примеру, работы Александра Даллина [Dallin 1957]). Российские исследователи тоже обратились к материалам американских архивов – так, под редакцией Олега Будницкого на русском языке были опубликованы материалы Гуверовского и Бахметьевского архивов. Однако находящиеся в них свидетельства эмигрантов были идеологически тенденциозны, а их авторы нередко преуменьшали преступления нацистов и преувеличивали урон, нанесенный им советским режимом [Будницкий, Зеленина 2012, 237–238, 244]. Тем не менее даже готовые к идеологическому коллаборационизму авторы дневников отмечали, что, оказавшись в оккупации, были разочарованы. Немцы не собирались с ними сотрудничать, а вместо этого ввели новый порядок, за нарушение которого полагался расстрел: в частности, за контакты с партизанами и красноармейцами [Будницкий, Зеленина 2012, 252].

На западе разговор о преступлениях рядовых солдат Вермахта был затруднен в том числе и из-за этической стороны вопроса: отцы и деды многих молодых немцев принимали участие в боевых действиях на Восточном фронте, и допускать мысль об их участии в военных преступлениях им было дискомфортно. Сложился консенсус, согласно которому Холокост и военные преступления против гражданского населения осуществлялись исключительно силами СС (особого военизированного формирования НСДАП). Дискуссии об ответственности рядовых солдат Вермахта развернулись только к 1990-м гг. – после того, как произошел «спор историков» [Кольга 2010] и был выпущен ряд исследований на эту тему [Berkhoff 2004; Lower 2005; Pohl 2009 и др. работы]. При этом тема ответственности рядовых солдат Вермахта до сих пор вызывает напряжение в немецком обществе [Pohl 2009, 4–6].

### **«Немцы – культурные люди»**

Срок существования личной, «свидетельской» памяти составляет около 80 лет; по истечении этого времени память трансформируется в культурную (поддерживаемую институтами общества) или коммуникативную (передаваемую устно внутри социальной группы) [Assmann, Czaplicka 1995]. Память о Великой Отечественной войне, от окончания которой на момент написания этой статьи

минуло 79 лет, в последнее десятилетие претерпела трансформацию от личной памяти свидетеля к коллективной памяти. Большая часть того поколения, которое застало войну в сознательном возрасте, ушла или уходит из жизни. Это значит, что устные истории о войне сейчас бытуют среди потомков очевидцев. Истории, которые они рассказывают, являются не повествованием о реально пережитом опыте, а многократно пересказанными меморатами, которые вбирают в себя не только реальный опыт предков или соседей рассказчика, но и сюжеты из книг, кино и медиа, а также нарративы традиционной культуры. Именно из-за того, что эти рассказы передаются устно, трансформируются под воздействием множества пересказов и «редактируются» каждым следующим рассказчиком, я изучаю их при помощи методов фольклористики и рассматриваю как современный фольклор. Как я покажу далее, восьмидесятилетний рубеж для устной традиции действительно важен: рассказы, записанные в последние несколько лет, изобилуют фольклорными клише и сюжетами – в отличие от историй, записанных 10–15 лет назад.

Важно отметить, что, называя рассматриваемые нарративы фольклорными, я не хочу сказать, что они не могут быть правдой. Современная фольклористика не верифицирует нарративы, а исследует закономерности их построения и трансмиссии. Фольклористов, как и устных историков, в корпусе рассказов о прошлом интересуют принципы отбора нарративов в традицию. Почему истории об одних событиях многократно пересказываются, а о других событиях – нет? [Неклюдов 2007; 2016]. Почему одни события в «устной» памяти сохраняются почти неизменными, а другие искажаются и замещаются вымышленными?<sup>4</sup> Таким образом, здесь аналитические возможности фольклористики дополняют и расширяют тот набор объяснений (как правило, связанных с внешним контекстом – политикой памяти, «мемориальными войнами», коммеморативными практиками и т.д.), которые могут предложить исследования памяти.

В наши дни в устной традиции есть два противоположных способа повествования о сосуществовании с нацистами. Это рас-

<sup>4</sup> См. статью Александры Архиповой\* и Иосифа Зислина о замещении в народной традиции памяти о реальных преступлениях нацистов городской легендой о том, что во время Холокоста из евреев делали мыло [Архипова\*, Зислин 2019]. (\* Выполняет функции иностранного агента.)

сказы о невероятной жестокости нацистов – и, напротив, об их цивилизованности, культурности и лояльном отношении к жителям оккупированных территорий. Популярность рассказов о насилии со стороны оккупантов легко объяснить. Рассказы об их звериной жестокости не просто соответствуют исторической реальности или близки к ней; важно, что еще во время войны такие истории стали появляться в государственных СМИ, поэтических текстах, речах политиков. Эта медийная «подпитка», вероятно, обогащала низовую память и укрепляла людей во мнении, что помнить и говорить о нацистской оккупации таким образом – правильно.

Кроме того, истории, повествующие об изощренной жестокости (не только на тему нацистской оккупации), в целом популярны в устной традиции. Это можно объяснить механизмом эмоционального отбора. Такой термин предложил когнитивный психолог Крис Бэлл – он описал закономерность, согласно которой нарративы, вызывающие сильные эмоции, легче передаются [Heath, Bell, Sternberg, 2001]. Применительно к нарративам о войнах этот принцип чаще всего реализуется именно в рассказах о жестокости [Белянин, Закревская 2023]. К примеру, в России во время Первой мировой войны устно и в печати передавались слухи о том, что немцы насиловали маленьких девочек и затем отрезали им обе руки или подбрасывали младенцев в воздух и ловили штыком [Аксенов 2020, 326]. Существуют и случаи, когда похожие нарративы намеренно конструировались в пропагандистских целях<sup>5</sup>. Соотношение реальности, военного фольклора и пропаганды в таких рассказах – это сложный вопрос, прояснить который в рамках этой статьи не представляется возможным. Однако одно правило складывания таких сюжетов явно существует: рассказы о бессмысленной и показательной жестокости появляются вокруг реальных событий,

<sup>5</sup> К примеру, широко известны так называемые показания Наиры – лжесвидетельство о том, что во время одного из конфликтов на Ближнем Востоке иракские солдаты ворвались в больницу в Кувейте и выбросили из инкубаторов недоношенных младенцев, чтобы наблюдать, как они умрут. Склоняя конгрессменов ко вторжению в Ирак, «показания» нередко цитировал Джордж Буш, однако потом выяснилось, что эта история была сфабрикована специально для того, чтобы изменить общественное мнение американцев [Andersen 2006, 170–172].

однако способ убийства в устной традиции меняется на более изощренный – вызывающий еще большие шок и отвращение, чем реальность. Так появились городские легенды о том, что во время акции Холокоста на Змиевской Балке нацисты заживо давили людей танками (в реальности – расстреливали) [Белянин, Закревская 2023], а в европейских лагерях смерти – делали мыло из евреев [Архипова\*<sup>6</sup>, Зислин 2019].

В Ростове-на-Дону мы записали любопытный пример фольклоризированного нарратива о пионерах-героях, казненных нацистами за сокрытие раненых красноармейцев. Рассказ о подвиге пионеров и об их последующем расстреле изложен в книге Антонины Ленковой «Это было на Ульяновской» [Ленкова 1985] и широко известен в городе. Наш собеседник рассказал нам «народную» версию – в его исполнении пионеров-героев не расстреляли, а заживо растворили в извести. При этом он отметил, что такую версию он слышал в разговоре, а о расстреле читал – то есть он понимал, что письменная и устная версии этого нарратива отличаются:

Я слышал только, что пионеры, дети, красноармейцев... Немцы только ворвались в город, и они раненых красноармейцев прятали в подвале. А потом кто-то [нрзб.] доложил немцам, что они прячут. Немцы пришли, этих красноармейцев вытащили, расстреляли. Потом жителей не только этого дома собрали, построили – кто их прятал? Молчат. Если, – немецкий офицер говорит, – если вы сейчас не признаетесь, кто их прятал, каждый второй будет расстрелян. Тогда один из пацанов, пионеров, ну, сколько там, 13–14–15 лет, сколько там, сказал, вышел, это я сделал. И остальные пацаны тоже вышли, и их тоже расстреляли. По одним данным их расстреляли, а по другим данным – их сбросили в какую-то яму, которую предварительно засыпали негашёной известью. Представляете, живого человека сбросить туда? А потом залили водой, и они там умирали в страшных мучениях. Вот, говорят, так было. А по другим данным просто расстреляли [Инф. 1].

<sup>6</sup> Выполняет функции иностранного агента.

В отличие от таких нарративов, рассказы о добрых, культурных немцах идут вразрез с публичным дискурсом об оккупации<sup>7</sup>. После окончания войны и разделения Германии на сферы влияния в советской риторике произошла некоторая «реабилитация» немцев: в СМИ стали подчеркивать роль пострадавших от репрессий противников Гитлера [Голдман, Фильцер 2023, 583–584]. Однако эта риторика оправдывала не солдат Вермахта, а немцев-оппозиционеров, многие из которых еще до начала Второй мировой войны были убиты или заключены в тюрьмы и лагеря.

Достоверность или недостоверность рассказов о «добрых немцах» доказать невозможно: даже принимая во внимание антипатию и вседозволенность по отношению к советским гражданам, нельзя утверждать, что за годы оккупации ни один оккупант не проявил доброты к советскому гражданину или не угостил конфетой ребенка. Однако общий тренд в отношениях с немцами, очевидно, состоял не во взаимопомощи и добрососедстве. Кроме того, даже если бы все записанные мной и коллегами из «Сэфера» рассказы о немецкой культурности и доброте были достоверными, это все равно не снимало бы вопроса о том, почему об этом фрагменте реальности говорят больше, чем о многих других, и почему в таких рассказах появились устойчивые повторяемые сюжеты.

Объяснить популярность историй о культурных немцах и их успешное «закрепление» в «каноне» я предлагаю при помощи понятийного инструментария фольклористики. В рассказах, которые я привожу в этой статье, детали реальных случаев зачастую теряются, и на их место приходит обобщенное неотрефлексированное знание о мире. Этнические стереотипы являются именно таким «народным», неотрефлексированным знанием. Представление об особой немецкой «цивилизованности» укоренено в культуре: лингвисты делают такой вывод, анализируя данные словарей, пословиц, художественной литературы [Чекина 2022]. В небольшом

<sup>7</sup> Единственная медийная параллель к таким рассказам – агитационная пресса, распространяемая нацистами на оккупированных территориях. Однако круг ее читателей был невелик, а после снятия оккупации эти газеты стали недоступны, так что маловероятно, что их содержание существенно повлияло на коллективную память о войне.

опросе на выявление языкового стереотипа<sup>8</sup>, который я провела при подготовке статьи, мои респонденты отметили, что типичный немец – «вежливый», «спокойный», «строгий»; настоящий немец – «пунктуальный», «увлекается искусством», «любит Гёте и Манна», а к качествам, несвойственным немцу, они отнесли неряшливость, легкомыслие и отсутствие начитанности.

В рамках своей кандидатской диссертации, а также проекта РНФ «Каталог текстов и сюжетов о Холокосте (на материалах экспедиций, соцмедиа и СМИ)» я работаю над указателем сюжетов в нарративах о Великой Отечественной войне и оккупации. Версия указателя, которую я создаю в рамках диссертации, разрабатывается в соответствии с предложенной Кириллом Чистовым концепцией «основного представления» [Чистов 2003, 9–10]. По мысли Чистова, основное представление – это некоторое знание о мире, которое выражается в ряде нарративов (как правило, меморатов и фабулатов), но при этом не проговаривается эксплицитно, а разыгрывается сюжетно. К примеру, стереотип о еврейском богатстве выражается и в анекдотах, конспирологических нарративах, традиционных легендах о еврейских кладях, и в недавних, по меркам истории, фабулатах и меморатах о Великой Отечественной войне [Белянин 2024] Согласно моей гипотезе, вычленение таких «основных представлений» из массива устных рассказов о войне и оккупации позволит описать свойственные современным жителям России и Беларуси (стран, где были записаны используемые мною интервью) представления о мире.

К набору сюжетов, порожденному представлением о немецкой культуре и цивилизованности, я отношу следующие.

- 1) Немецкие солдаты кормят местных жителей/детей.
- 2) Немецкий солдат показывает жителю оккупированной территории фото своей семьи.
- 3) Немецкий солдат спасает еврея от гибели.

---

<sup>8</sup> Здесь я пользуюсь методологией (хотя и в редуцированном виде), предложенной для выявления языковых стереотипов Ежи Бартминым. Я провела мини-опрос, в котором спросила у респондентов, каков «типичный» и «настоящий» немец, а также что немцу несвойственно. Я не включила в опрос пункты об атрибутах и практиках типичного немца и не работала с корпусными данными, т. к. посчитала это избыточным. См. подробнее: Бартминый 2005.



- 4) Немецкий солдат спасает местных жителей от угрозы грабежа/насилия/домогательств со стороны коллаборантов/румын/венгров.
- 5) Евреи отказываются эвакуироваться, потому что не верят, что немцы уничтожают евреев.

### «Добрые немцы» в устных рассказах о войне

В рассказах детей войны встречаются воспоминания о том, как немцы, находившиеся в их доме на постое, специально следили за тем, чтобы готовящая им женщина не дала своим детям ничего из полученных для готовки продуктов [Рычкова, Черванёва 2022, 32–33]. Вероятно, записать такую историю было возможно только от очевидца событий: в дальнейшем бытовании этот сюжет изменился с точностью до наоборот. Представители второго поколения (и далее) скорее склонны рассказывать о том, как «добрый» немец поделился с ними своим пайком. Такой рассказ я записала в 2021 г. от двух женщин 35–40 лет:

– Кто-то говорит, что ничего не делали немцы, конфеты давали.

– У меня немцы у бабушки стояли, прямо в доме, они на улице у всех жили <...> У нее маленький ребенок был, ей, говорят, даже конфеты давали.

– [Соседка, которая застала оккупацию] говорит, сколько помню, когда приходили немцы, шоколадки давали, не трогали. Именно фашисты были реально, а где-то нормальные были, не издевались. Она говорит, мы реально жили среди немцев, и нас никто не трогал [Инф. 2 и 3].

Безусловно, четкой границы здесь нет: информанты, которые формально застали войну, но были маленькими детьми и, вероятно, не имеют подлинных личных воспоминаний о ней<sup>9</sup>, склонны применять в своих рассказах появившиеся позднее нарративные

<sup>9</sup> О том, как дети войны в результате социального давления, создаваемого статусом свидетеля войны, продуцируют ложные воспоминания, см. подробнее: Закревская, Белянин 2024.

шаблоны, а информанты, родившиеся после войны, могут удивительно точно воспроизводить рассказы своих предков, годами не привнося в них ничего от себя. Однако общая закономерность состоит в том, что чем больше времени проходит после войны, тем сильнее заметно влияние фольклорных шаблонов и тем больше в нарративах о военной повседневности «добрых» немцев. Их неприглядное поведение «вымывается» из устной традиции, в том числе потому, что представляет собой избыточное уточнение – оккупанты и так являются врагами, это не требует экспликации и обсуждения. Куда большее внимание в устной традиции уделяется преступлениям коллаборантов – так происходит потому, что они являются членами сельского сообщества и их «моральный облик» живо интересует односельчан [Закревская 2023]. Оккупанты при этом воспринимаются нейтрально, как некоторое приходящее и уходящее внешнее явление [Панченко 2013; Энгелькинг 2019; Амосова 2023]. Вероятно, такое восприятие и порождает сюжеты о мирном сосуществовании с оккупантами, которые тоже не рады войне и не сочувствуют целям нацистского режима:

У моей бабушки стоял постоялец, мадыр. Венгр. Звали его Йонча. А я не знаю, как это перевести. Скажу, Йонча, ты чего пришел русскую землю топтать? А он мне и говорит: я не хочу пух-пух людей, убивать. Ага. А что ты хочешь? Пускай, говорит, Сталин и Гитлер встретятся и кто кого это... Кулаками забьет <...> У тебя, говорю, есть жена? Ну, покрыта платком, показывает. Есть. Ярыки есть? Ярыки это, значит, дети. Ну он и показывает четыре пальца. Четыре хлопца его детей [Инф. 4]<sup>10</sup>.

Распространенный сюжет о немце, рассказывающем о своей семье или показывающем фото своих детей, тоже описывает картины мирной коммуникации с оккупантами, которые обращаются к

<sup>10</sup> При этом известно, что на оккупированных советских территориях венгры совершали не меньше военных преступлений, чем немцы, так что воспоминания о мирном сосуществовании с ними кажутся скорее аберрацией памяти. Несколько особенно громкие случаи массовых убийств гражданского населения венграми произошли неподалеку от хутора Дивногорье, где было записано это интервью – к примеру, вместе с заключенными был ликвидирован концентрационный лагерь под Острогжском. См. подробнее: Краус, Варга 2015.

советским гражданам через универсальный общечеловеческий опыт:

У нас жило три немца, и один из них пожилой был. И вот он приходил когда... Он иногда брал меня даже на колени, доставал фотографию, а там на фотографии был мужчина, женщина и двое мальчишек, и он даже плакал. Я поражался: все его бояться, а он плачет. И вот я тогда их два слова запомнил: фрау, фрау, фрау, фрау [нрзб.]зон... Жена и сыновья. Ну, он был уже пожилой, и поэтому, видимо, он был и такой... Ну, лояльный. Скучал по семье. А вот у нас через дорогу жил молодой немец. Ну, может двадцать лет ему там было. Это был изверг. Он так изводил эту семью, в которой жил... [Инф. 5].

В приведенном выше рассказе есть еще одно распространенное нарративное клише: «добрый немец», которому посвящен рассказ, противопоставляется либо всем остальным нацистам, либо одному конкретному агрессивному нацисту. Вероятно, противопоставление нужно рассказчикам для того, чтобы создать «приращение знания» – нарративы, которые содержат информацию об исключении из правила, легче передаются [Буае 2017; Панченко 2022, 27]. Кроме того, такой ход позволяет примирить «неконвенциональные» нарративы семейной и локальной памяти с доминирующей в публичном дискурсе оценкой нацизма как абсолютного зла.

В устных нарративах немцы нередко выступают своеобразным «арбитром», защищая население оккупированных территорий от злоупотребления со стороны «полицаев», венгров или румын. Так, в рассказе информанта «Сэфера», ребенка войны и выходца из еврейской семьи, встречаются оба этих сюжета. Он рассказал о том, как его семья бежала из Рыбницы после того, как евреев начали сгонять в гетто:

Инф. 6: На ночь спрятались в лесу, чтобы переждать и дальше бежать <...> Наступило это самое, утро. Я проснулся и захотел кушать, а у мамы пропало молоко, и она брала тогда молодые початки кукурузы, заворачивала, завернула в тряпочку, дала мне, чтобы я молчал. И в это время само только солнце зашло, по дороге [нрзб.] подвода, на ней два

румына. Они слышали, что кто-то плачет, да, и кто там? [нрзб.] Жиды. Выгнали, там была бабушка, папа, мама и я с сестричкой, нас было пять человек. И вот они с этими пожитками на проселочную дорогу, штыками раскидали вещи, потому что думали, что найдут там золото или что-то такое. И потом поставили маму с сестричкой, потом бабушку со мной, а сзади папа. И один встал, чтоб одним выстрелом убить всех, но пьяный не попал <...> В это время проезжала машина, ехал немецкий офицер. Он увидел, как, какая там сложилась ситуация, что случилось. Потому что он румын [прогнал] <...>

Инф.7.: Были еще и порядочные немцы тоже! [Инф. 6 и 7].

Рассказы о том, как румыны или венгры проявляют особую жестокость, а немцы защищают от них местное население, отражают представление о своеобразной «иерархии народов», в которой немцы занимают высокое положение за счет своей «культурности» и «цивилизованности»; ответственность за преступления против гражданского населения «перекладывается» на выходцев из других стран «оси». Позднее семью нашего собеседника все-таки доставили в гетто, но, по рассказам его родителей, и там немцы проявляли к ним сочувствие – один из них поделился едой, так как, согласно интерпретации самого рассказчика, вид играющих детей настроил его на сентиментальный лад:

Инф. 6: Все мы сели на подводу, и он нас отвез в гетто. Нас всех зарегистрировали, и всё... С сорок первого по сорок четвертый год мы находились в гетто. И потом мне бабушка рассказывала такой случай: это уже подходило к концу войны <...> Она сидела на приспичке<sup>11</sup>, а мы с сестрой игрались в пыли перед ней. И тут приходил немецкий офицер, ой, солдат. Пожилой. Подошел, остановился, снял ранец, а у меня и сейчас есть этот ранец, вот такой, круглый, металлический. Растегнул, вытащил кусочек хлеба, сахара. Подозвал нас. То ли я, [то ли] сестра подошла, он дал это самое, пошел мимо. О, киндер, киндер, фрау, фрау! Слезы вытер и пошел. Вот вам немец. Это то, что мне родители рассказывали. Немец нас

<sup>11</sup> *Приспичка* – диалектное название выступа на фасаде дома, который выполняет функции скамейки.

спас, другой немец жалость оказал. Но то, что творили – зверства. Это особенно и местные [в] этом принимали участие.

Инф. 7: Полицаи [Инф. 6 и 7].

Бескорыстная «доброта» немцев в его рассказе противопоставляется корысти «полицаев»<sup>12</sup>:

Ну что вам рассказать, если, допустим, колонна евреев шла, местные жители стоят. Одни с сердечной болью, другие со злорадством. И какой-то там женщине приглянулись туфли. Вон – показывает полицаю. Он выводит того человека, снимает туфли, дает той женщине, та дает ему самогона, он человека убивает. Или там пальто, или что. Понимаете, были такие случаи тоже [Инф. 6].

Поисковик-любитель из г. Почепа Брянской области рассказал нам о том, как он в ходе поисковых работ записал рассказ пожилой женщины, которая представилась как очевидица войны. В этой истории немцы выступают как хранители порядка, регулирующие поведение «полицаев»:

История, ну это в обратную сторону, скажем так. Приехала группа из Брянска, а им дедушка напел, что диверсионную группу нашу поймали, расстреляли. Да, действительно, находят братскую могилу, два человека в странной форме, ботинки немецкие, форма немецкая, вот. Вроде бы, ну черт его знает, может оно. Бабулька какая-то: етить твою мать, это этих самых, полицаев, постреляли сами немцы, за изнасилование. Они их в Титовке поймали, и тут расстреляли. Ну вот вам казус <...> То есть немцы карали за это дело. То есть порядок есть порядок... Орднунг, он есть... [Инф. 8].

«Орднунг»<sup>13</sup> часто фигурирует в устных рассказах: так, наш собеседник из Ставрополя этим словом охарактеризовал распорядок готовки, который существовал в занятых немцами домах:

<sup>12</sup> Такой способ повествования о коллаборационизме и о побуждениях коллаборантов типичен: в устной традиции фигуры «полица» и мародера зачастую сливаются, а деятельность коллаборантов сводится к ограблению односельчан [Белянин, Закревская 2022].

<sup>13</sup> Орднунг – от нем. *Ordnung* «порядок».

Бабушка готовила еду, а было четко... У них порядок – «орднунг» [Инф. 5].

Нередко в устных нарративах появляется тема помощи, которую немцы оказывали евреям при спасении во время акций Холокоста. В таких рассказах немцы могут посоветовать еврею, как ему притвориться представителем какого-либо другого народа. К примеру, о своем воевавшем предке сотруднику «Сэфера» рассказал информант из Тулы:

Его спасла... Я до сих пор читаю молитву за эту женщину... Немка <...> Эта женщина, когда... Вы кто по национальности? – Он говорит: Еврей. – Я вас прошу, если хотите остаться в живых, то вы выдайте себя за кого угодно. Вы где жили? – Он говорит: В Средней Азии. – Вы язык тех народов знаете, которые там? – Я знаю, говорит, узбекский, таджикский. А таджикский – это наш родной язык, фарси, мы на фарси говорим. Он выдал себя за таджика, и в связи с этим остался жив [Инф. 9].

### «Метасюжет»

Среди историй о немецкой «культурности» особое место занимают рассказы об отказе от эвакуации. Централизованной эвакуации подлежали в первую очередь сотрудники важных предприятий и члены партии, в то время как основная масса населения западных окраин СССР могла эвакуироваться только самостоятельно [Голдман, Фильцер 2023, 39–115, 115–176]. Кроме того, информации о нацистской политике в отношении евреев в открытом доступе не было: об этом можно было узнать только от беженцев с Запада (а к их свидетельствам нередко относились скептически) и из газет на идише, которые говорили о нацистской политике скупно и имели очень небольшую аудиторию. Кроме того, многие советские граждане (и в том числе евреи) верили, что границы Советского Союза нерушимы, и война пройдет на территории Европы [Shternshis 2014]. Принятое в таких условиях решение об эвакуации – или отказе от нее – сложно назвать информированным и взвешенным. Истории, записанные хотя бы 10 лет назад, отражают

эту объективно сложную ситуацию. Так, в 2013 г. информантка центра «Сэфер» (род. в п. Дрибин, Могилёвская обл., Беларусь) рассказала, что ее родители эвакуировались, так как отец был партийным работником, а бабушка и дедушка отказались от эвакуации, не понимая до конца, зачем это нужно:

Когда в сорок первом году началась война, папу, как партийного работника, эвакуировали семьи. И нам предоставили телегу, потому что станция от нас была 10 километр[ов] <...> И мы уже все были погружены на телегу, и дедушки, и бабушки. Подошел один местный еврей – ну ладно, молодые убегают, а вы-то куда, старики, едете! Зачем вы Гитлеру нужны. Стариков вряд ли кто-нибудь тронет. И они слезли с этой телеги и остались, и всё [Инф. 10].

Информантка родом из Кишинёва в 2010 г. рассказала, что ее дед не уехал, так как не смог покинуть могилу своей жены:

...они убежали, пытались спастись, так же, как и все остальные евреи в этом месте. И знаю, что мама рассказывала, что они решили пройти через Добровены, где был вот дедушка. Я так понимаю, что это был мамин отец <...> Он был более преклонного возраста. Они пытались его уговорить, но он был овдовевшим, и они пытались его уговорить, чтобы он пошел с ними. И он было собрался, дошел до окраины села и сказал, что хочет пойти на могилу жены. И пошел туда на кладбище, на могилу жены, там начал рыдать и сказал, что он никуда не пойдет, и остался там. И, собственно говоря, потом уже рассказали, что там же его и расстреляли войска, которые вошли уже очень быстро. Его там же нашли и там и расстреляли [Инф. 10].

Чем больше времени проходит с момента войны, тем чаще наши собеседники обращаются к фольклорным объяснительным моделям. В интервью, записанных в начале 2020-х гг. (примерно на 10 лет позже приведенных выше), рассказчики используют троп о немецкой культурности в разы чаще:

И евреи некоторые – преподаватели, врачи там, учителя, бухгалтера – были в полной уверенности, что Гитлер их не

тронет. О том, что это цивилизованная нация, которая их трогать не будет. Поэтому они решили между собой... Они ходили друг к другу в гости – договаривались, решали, как они будут поступать, и они, многие из них, пришли к выводу, что это очень цивилизованная нация [Инф. 12].

Некоторым промежуточным вариантом может служить ссылка на то, что немцы уже оккупировали эти территории во время Первой мировой войны, и тогда относились к местному населению лояльно, а евреев даже использовали в качестве переводчиков: это объяснение исторически достоверно [Pohl 2009, 31] и не противоречит стереотипу о немецкой культурности и цивилизованности. Вероятно, такие рассказы не подверглись заметной трансформации, потому что изначально укладывалось в фольклорный шаблон. Они встречаются и у очевидцев войны, и у современной молодежи:

К чему я это говорю [что отец был офицер]? Когда было ясно, что немцы наступают, вопрос эвакуации. Военкомат, они для семей офицеров выделили возможность [получить] машину, чтобы упаковать вещи. Ну, мама, она была грамотный человек, она понимала, что такое... Со стороны отца, его отец, [входит в] список погибших... Он говорил [передразнивает]: «Ну-у-у, вот я помню восемнадцатый год, немеццы, ничего не было... Ну куда мы поедем, у нас столько детей, то-то, пятое...» В общем, они остались. А нам дали машину от военкомата и место на вокзал [Инф. 13].

Эти истории отличаются от приведенных выше тем, что они не показывают немцев «культурными людьми», а говорят о трагической судьбе тех людей, кто (по мнению рассказчика) думал таким образом. Предупреждение об опасности является весомым поводом пересказать какой-то либо нарратив другому человеку [Архипова\*<sup>14</sup>, Кирзюк 2020, 46]. Многие нарративы традиционного фольклора (например, былички о персонажах низшей мифологии) или современные городские легенды (об иголках со СПИДом и отравленной еде в McDonald's) выполняют ту же роль – предупреждают

<sup>14</sup> Выполняет функции иностранного агента.



человека об опасности. Рассказы о том, что советские граждане, не воспринявшие всерьез рассказы о Холокосте в Европе, погибли страшной смертью, в рамках этой теории можно назвать своеобразными «метасюжетами»: они нужны для того, чтобы подчеркнуть важность внимательного отношения к предупреждению об опасности.

## Заключение

Наравне с историями о жестокости оккупантов в устной традиции бытуют рассказы об их культурности, цивилизованности, справедливом отношении к жителям оккупированных территорий, любви к порядку. Большая часть таких рассказов, вероятно, не соответствует исторической реальности, не имеет параллелей в СМИ и потому не может быть объяснена медийным заимствованием. Я предлагаю объяснять их популярность и устойчивость механизмами устной традиции. Построение нарратива подчинено определенным когнитивным механизмам: любой рассказ не «изобретается» человеком «с нуля», а «собирается» из известных ему из культуры «блоков» – тропов и клише, нарративных шаблонов, оценочных суждений и неотрефлексированных стереотипных знаний о мире, которые актуализируются в нужный момент. Набор сюжетов о мирном соседстве с оккупантами, вероятно, связан с этническим стереотипом о немецкой «культурности», а также с особенностями крестьянского этоса (моральное суждение распространяется только на членов коллектива). При этом память о военных преступлениях в таких рассказах не вытесняется полностью: ответственность за них перекладывается на местных коллаборантов, а также на союзников нацистской Германии – румын, венгров, итальянцев.

## Список информантов

Инф. 1 – Мужчина, 1953 г.р., род. в г. Ростове-на-Дону, военный. Зап. в г. Ростове-на-Дону 10.05.2021.

Инф. 2 и 3 – Две женщины, ок. 1980–1985 г.р. Зап. в г. Ростове-на-Дону, блиц-опрос на мемориале Змиёвская Балка 9.05.2021.

- Инф. 4 – Мужчина, 1934 г.р., род. в х. Дивногорье (Воронежская область), пенсионер. Зап. в х. Дивногорье 5.07.2017.
- Инф. 5 – Мужчина, 1937 г.р., род. в с. Малые Ягуры (Ставропольский край), сотрудник музея. Зап. в г. Ставрополе 15.09.2021.
- Инф. 6 – Мужчина, 1941 г.р., род. в г. Рыбнице, пенсионер. Зап. в г. Рыбнице 25.06.2018.
- Инф. 7 – Женщина, 1946 г.р., род. в г. Рыбнице, пенсионерка. Зап. в г. Рыбнице 25.06.2018.
- Инф. 8 – Мужчина, 1978 г.р., род. в г. Почепе (Брянская область), поисковик. Зап. в г. Почепе 2.08.2020.
- Инф. 9 – Мужчина, 1945 г.р., род. в г. Аниджане, пенсионер. Зап. в г. Туле 22.08.2021.
- Инф. 10 – Женщина, 1938 г.р., род. в пос. Дрибин (Беларусь, Могилёвская область), пенсионерка. Зап. в г. Могилёве 02.05.2013.
- Инф. 11 – Женщина, 1962 г.р., род. в г. Фалешты (Молдова). Зап. в г. Кишинёве 3.05.2010.
- Инф. 12 – Женщина, ок. 1960 г.р., род. в г. Ростове-на-Дону, сотрудница музея. Зап. в г. Ростове-на-Дону 10.05.2021.
- Инф. 13 – Мужчина, 1934 г.р., род. в г. Артемовске (Украина), историк. Зап. в г. Ростове-на-Дону 10.05.2021.

### Литература

- Аксенов 2020 – *Аксенов В. Б.* Слухи, образы, эмоции. Массовые настроения россиян в годы войны и революции (1914–1918). М.: Новое литературное обозрение, 2020. 992 с.
- Амосова 2023 – *Амосова С. Н.* «Наше время кончилось»: эсхатологические мотивы в рассказах о Холокосте // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2023: «Последние времена» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 234–256. DOI: 10.31168/2658-3356.2023.12
- Архипова<sup>\*15</sup>, Зислин 2019 — *Архипова А. \**, *Зислин И.* Похороны мыла: легенды и реальность Холокоста // Фольклор и антропология города. 2019. Т. II. № 1–2. С. 146–163.
- 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.
- Бартми́нский 2005 – *Бартми́нский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике / сост. и отв. ред. С. М. Толстая. М.: Индрик, 2005. 512 с.

<sup>15</sup> \* Выполняет функции иностранного агента.

- Белянин 2024 – *Белянин С. В.* Сюжет о еврейском богатстве в нарративах о Холокосте // Реконструкции в фольклористике: допустимость, возможность, необходимость: материалы круглого стола (Москва, РГГУ, 18–19 апреля 2024 г.) / сост. В. А. Черванёва. М.: РГГУ, 2024. С. 5.
- Белянин, Закревская 2022 – *Белянин С. В., Закревская Е. А.* «Ты будешь хлеб брать, а я буду палкой бить»: социальные функции нарративов о мародерстве // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 4. Ч. 2. С. 236–257.
- Белянин, Закревская 2023 – *Белянин С. В., Закревская Е. А.* Как история становится фольклором: механизмы фольклоризации историй о войне и Холокосте // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 3. С. 61–87.
- Буайе 2017 – *Буайе П.* Объясняя религию. Природа религиозного мышления. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 496 с.
- Будницкий, Зеленина 2012 – «Свершилось. Пришли немцы!» Идеальный коллаборационизм в СССР в период Великой Отечественной войны / сост. и отв. ред. О. В. Будницкий; авторы вступ. статьи и примеч. О. В. Будницкий, Г. С. Зеленина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 325 с.
- Голдман, Фильцер 2023 – *Голдман В., Фильцер Д.* Крепость темная и суровая. Советский тыл в годы Второй Мировой войны. М.: НЛЮ, 2023. 712 с.
- Дюков и др. 2023 – *Нацизм на оккупированных территориях Советского Союза* / под ред. А. Дюкова, В. Симиндея, Е. Яковлева. СПб.: Питер, 2023. 512 с.
- Закревская 2023 – *Закревская Е. А.* Фольклорные модели в устных историях об оккупации: сценарии нарративизации и способы комбинации мотивов // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 2. С. 69–96.
- Закревская, Белянин 2024 – *Закревская Е. А., Белянин С. В.* «Индустрия воспоминаний»: публичное воспроизведение и производство рассказов о Великой Отечественной войне // Шаги/Steps. 2024. Т. 10. № 3. С. 85–107. DOI: 10.22394/2412-9410-2024-10-2-85-107
- Кольга 2010 – *Кольга Г. И.* Немецкие историки о преступлениях вермахта на оккупированных территориях СССР (1941–1944 гг.): эволюция суждений // Научная мысль Кавказа. 2010. № 4 (64). С. 76–84.
- Краус, Варга 2015 – *Краус Т., Варга Е. М.* Венгерские войска и нацистская истребительная политика на территории Советского Союза // Журнал российских и восточноевропейских исторических исследований. 2015. №1 (6). С. 73–96.
- Ленкова 1985 – *Ленкова А.* Это было на Ульяновской. Ростов-на-Дону: Ростовское книжное издательство, 1985. 128 с.

- Малая, Закревская, Аиткулова 2020 – *Малая Е. К., Закревская Е. А., Аиткулова Э. Р.* Между женской верностью и изменой: фольклорные переделки военных песен // *Фольклор и антропология города.* 2020. Т. III. № 3–4. С. 69–104.
- Молотов 1942 – Нота народного комиссара иностранных дел тов. В. М. Молотова о чудовищных злодеяниях, зверствах и насилиях немецко-фашистских захватчиков в оккупированных советских районах и об ответственности германского правительства и командования за эти преступления. Куйбышев: Облгиз, 1942. 75 с. <https://www.prlib.ru/item/848260> (дата обращения: 06.10.2024).
- Неклюдов 2007 – *Неклюдов С. Ю.* Заметки об «исторической памяти» в фольклоре // АБ–60. Сборник к 60-летию А. К. Байбурина / ред. Н. Б. Вахтин, Г. А. Левинтон, В. Б. Колосова, А. М. Пиир. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге. 2007. С. 77–86.
- Неклюдов 2016 – *Неклюдов С. Ю.* Легенда о Разине: персидская княжна и другие сюжеты. М.: Индрик, 2016. 552 с.
- Панченко 2013 – *Панченко А. А.* Беглецы и доносчики: «военные нарративы» в современной новгородской деревне // *Русский политический фольклор: Исследования и публикации* / ред.-сост. А. А. Панченко. М.: Новое издательство, 2013. С. 117–143.
- Панченко 2022 – *Панченко А. А.* «Экосистемы сюжетов»: эмоциональные и когнитивные модели в современной фольклористике // *Русская литература.* 2022. № 1. С. 14–29.
- Рычкова, Черванева 2022 – *Рычкова Н. Н., Черванёва В. А.* Чужие в хате: воспоминания жителей Воронежской области об оккупации // *Живая старина.* 2022. № 4 (116). С. 32–34.
- Старгардт 2023 – *Старгардт Н.* Мобилизованная нация. Германия в 1939–1945. М.: КоЛибри, 2023. 688 с.
- Чекина 2022 – *Чекина А. А.* Этноним «немец» как презентатор немецкого культурного стереотипа (на материале русской литературы и публицистики XIX в.) // *Russian Linguistic Bulletin.* 2022. № 1 (29). С. 154–157.
- Чистов 2003 – *Чистов К. В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 538 с.
- 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
- Andersen 2006 – *Andersen R.* A century of media, a century of war. NY, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, Oxford, Wien: Peter Lang, 2006. 350 p.
- Assmann, Czaplicka 1995 – *Assmann J., Czaplicka J.* Collective Memory and Cultural Identity // *New German Critique.* 1995. № 65. P. 125–133.
- Berkhoff 2004 – *Berkhoff K.* Harvest of Despair. Life and Death in Ukraine under Nazi Rule. Cambridge: Harvard University Press, 2004. 463 p.

- Dallin 1957 – *Dallin A.* German Rule in Russia, 1941–1945: A Study of Occupation Policies. London: Macmillan and Company; NY: St. Martin's Press, 1957. 727 p.
- Harris 2011 – *Harris A. M.* The lives and deaths of a Soviet saint in the Post-Soviet period: The case of Zoia Kosmodemianskaya // *Canadian Slavonic Papers*. 2011. № 53 (2–4). P. 273–304.
- Heath, Bell, Sternberg, 2001 – *Heath C., Bell C., Sternberg E.* Emotional selection in memes: The case of urban legends // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2001. № 81(6). P. 1028–1041.
- Lower 2005 – *Lower N.* Nazi Empire-Building and the Holocaust in Ukraine. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2005. 328 p.
- MacLean 1998 – *MacLean F.* The Cruel Hunters: SS-Sonderkommando Dirlewanger. Hitler's most notorious anti-partisan unit. Atglen: Schiffer Publishing LTD, 1998. 303 p.
- Platt 2017 – *Platt J. B.* Zoya Kosmodemianskaya between Sacrifice and Extermination // *New Formations*. 2017. № 89–90. P. 48–70. DOI: 10.3898/NEWF:89/90.03.2016
- Pohl 2009 – *Pohl D.* Die Herrschaft der Wehrmacht. Deutsche Militärbesatzung und einheimische Bevölkerung in der Sowjetunion 1941–1944. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, 2009. 399 s. DOI: 10.1524/9783486707397
- Rosenberg – Alfred Rosenberg: Biography // *Holocaust Encyclopedia*. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/alfred-rosenberg-biography> (дата обращения: 12.06.2024).
- Shternshis 2014 – *Shternshis A.*, Between Life and Death: Why Some Soviet Jews Decided to Leave and Others to Stay in 1941 // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2014. Vol. 15. № 3. P. 477–504. DOI: 10.1353/kri.2014.0039

## Plots About Kind and “Cultured” Germans in Oral Narratives About the Occupation

**Ekaterina Zakrevskaya**

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences

Moscow, Russia

Researcher

ORCID: 0009-0002-7872-5020

Center for Slavic and Jewish Studies, Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences

Leninsky Avenue, 32A,

Moscow, 119334, Russia  
 Tel.: +7 (495) 938-17-80  
 E-mail: eazakrevskaya@gmail.com

The study was conducted within the framework of the Scholarship program of the Research Center of the Jewish Museum and Tolerance Center Private Cultural Institution (Moscow) with the financial support of A. Klyachin  
 The author thanks Valery Dymshits for valuable advice.  
 DOI: 10.31168/2658-3356.2024.23

**Abstract.** The aim of this research is to analyze oral narratives regarding peaceful coexistence with the Nazis in the occupied Soviet territories. The interviews examined in this study were collected by the Sefer Center and the Jewish Museum and Tolerance Center. While such stories are widespread, they are historically inaccurate and lack media parallels. In this article, I seek to explain the popularity and persistence of these narratives within oral tradition by employing methods from Folklore Studies and Cognitive Psychology. My hypothesis posits that their appeal is linked to ethnic stereotypes surrounding German culture. Additionally, it may be attributed to the unique aspects of peasant ethics, where judgment is made only to members of the local community.

**Keywords:** *Oral History, Memory Studies, quasi-historical Folklore, occupied Soviet Land, Holocaust, collaborationism, nazis, Hungarian troops, Germans, ethnic stereotypes*

**Reference for citation:** Zakrevskaya, E. A., 2024, Siuzhety o dobrykh i «kul'turnykh» nemtsakh v ustnykh rasskazakh ob okkupatsii [Folk Tales about kind and “cultured” Germans in oral stories about the occupation]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 463–489. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.23

## References

- Aksenov, V. B., 2020, *Slukhi, obrazy, emotsii. Massovyie nastroyeniia rossiian v gody voiny i revoliutsii (1914–1918)* [Rumors, Images, Emotions. Mass Sentiments of Russian during the War and Revolution (1914–1918)]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 992.
- Amosova, S. N., 2023, “Nashe vremia konchilos’”: ekhatologicheskie motivy v rasskazakh o Kholokoste [“Our Time Is Gone”: Eschatological Motifs in Holocaust Narratives]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences]. 234–256. DOI: 10.31168/2658-3356.2023.12

- Andersen, R., 2006, *A century of media, a century of war*. New York, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, Oxford, Wien Peter Lang, 350.
- Arkhipova, A. S.<sup>16</sup>, and A. Kirziuk, 2020, *Opasnye sovetskie veshchi* [Dangerous Soviet Things]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 536.
- Arkhipova, A. S.\*, and I. Zislin, 2019, Pokhorony myla: legendy i real'nost' Kholokosta [Burial of the Soap: the legends and Reality of the Holocaust]. *Fol'klor i antropologija goroda*, II (1–2), 146–163.
- Assmann, J., and J. Czaplicka, 1995, Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, 65, 125–133.
- Bartmiński J., 2005, *Iazykovoï obraz mira - ocherki po etnolingvistike* [Linguistic Image: Essays on Ethnolinguistics]. Moscow, Indrik, 512.
- Belyanin, S. V., 2024, Siuzhet o evreiskom bogatstve v narrativakh o Kholokoste [Jewish Wealth Motif in oral Stories about the Holocaust]. *Rekonstruktsii v fol'kloristike: dopustimost', vozmozhnost', neobkhodimost': materialy kruglogo stola (Moskva, RGGU, 18–19 aprelya 2024 g.)* [Reconstruction in Folklore Studies: admissibility, opportunity, necessity: materials of the Colloquium (Moscow, RSUH, April, 18–19, 2024)], ed. V. A. Chervaneva, 5. Moscow, Russian State University for Humanities, 27.
- Belyanin, S. V., and E. A. Zakrevskaya, 2022, “Ty budesh' khleb brat', a ia palkoi bit'”: sotsial'nye funktsii narrativov o maroderstve [“If you take the bread, I will beat you with a stick”. Social functions of narratives about looting]. *Vestnik RGGU. Seriya “Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia”*, 4(2), 236–257.
- Belyanin, S. V., and E. A. Zakrevskaya, 2023, Kak istoriia stanovitsia fol'klorom: mekhanizmy fol'klorizatsii rasskazov o voine i Kholokoste [How history becomes folklore: folklorization mechanisms of war and Holocaust stories]. *Fol'klor: struktura, tipologija, semiotika*, 6(3), 61–87.
- Berkhoff, K., 2004, *Harvest of Despair. Life and Death in Ukraine under Nazi Rule*. Cambridge, Harvard University Press, 463.
- Boyer, P., 2017, *Ob'iasniaia religiia. Priroda religioznogo myshleniia* [Explaining the Religion. The Nature of Religious Thinking]. Moscow, Alpina non-fiction, 496.
- Budnitsky, O. V., and G. S. Zelenina, eds., 2012, “Svershilos'. Prishli nemtsy!” *Ideinyi kollaboratsionizm v SSSR v period Velikoi Otechestvennoi voiny* [“It happened. The Germans have arrived!” Ideological collaborationism in the USSR during the Great Patriotic War]. Moscow, Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia, 325.
- Chekina, A. A., 2022, Etnonim nemets kak prezentor nemetskogo kul'turnogo stereotipa (na materiale russkoi literatury i zhurnalistiki 19 veka) [Ethnonym «nemets» (a German) as a presenter of the German cultural Stereo-

<sup>16</sup> Выполняет функции иностранного агента.

- type (based on the material of Russian Literature and Journalism of the 19<sup>th</sup> Century)]. *Russian Linguistic Bulletin*, 1 (29), 154–157.
- Chistov, K. V., 2003, *Ruskaia narodnaia utopiia (genesis i funktsii sotsial'no-utopicheskikh legend)* [Russian folk Utopia (Genesis and Functions of the utopic Legends)]. Saint-Petersburg, Dmitrii Bulanin, 538.
- Dallin, A., 1957, *German Rule in Russia, 1941–1945: A Study of Occupation Policies*. London, Macmillan and Company, New York, St. Martin's Press, 727.
- Dukov, A., V. Simindey, and E. Yakovlev, eds., 2023, *Natsizm na okkupirovannykh territoriiakh Sovetskogo Soiuza* [Nazism on the occupied Soviet Land]. Saint-Petersburg, Piter, 512.
- 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
- Goldman, W. Z., and D. Filtzer, 2023, *Krepost' temnaia i surovaia: sovetskii tyl v gody Vtoroi Mirovoi voiny* [Fortress Dark and Stern: The Soviet Home Front during World War II]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 712.
- Harris, A. M., 2011, The lives and deaths of a Soviet saint in the Post-Soviet period: The case of Zoia Kosmodemianskaya. *Canadian Slavonic Papers*, 53(2–4), 273–304.
- Heath, C., C. Bell, and E. Sternberg, 2001, Emotional selection in memes: The case of urban legends. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81(6), 1028–1041.
- Kolga, G. I., 2010, Nemetskie istoriki o prestupleniakh Vermaхта na okkupirovannykh territoriiakh SSSR (1941–1944 gg.): evoliutsiia suzhdenii [German Historians on Wehrmacht crimes in the occupied Soviet Lands (1941–1944): evolution of Thought]. *Nauchnaia mys' Kavkaza*, 4(64), 76–84.
- Kraus, T., and E. M. Varga, 2015, Vengerskie voiska i natsistskaia istrebitel'naia politika na territorii Sovetskogo Soiuza [Hungarian troops and nazis' Extermination Politics on the Soviet Land]. *Zhurnal rossiiskikh i vostochnoevropeiskikh istoricheskikh issledovanii*, 1(6), 73–96.
- Lower, N., 2005, *Nazi Empire-Building and the Holocaust in Ukraine*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 328.
- MacLean, F., 1998, *The Cruel Hunters: SS-Sonder-Kommando Dirlwanger Hitler's Most Notorious Anti-Partisan Unit*. Atglen, Schiffer Publishing LTD, 303.
- Malaya, E. K., E. A. Zakrevskaya, and E. R. Aitkulova, 2020, Mezhdzhen'skoi vernost'iu i izmenoi: fol'klornye peredelki voennykh pesen [Between female Fidelity and Adultery: folk Remakes of War Songs]. *Fol'klor i antropologiya goroda*, III(3–4), 69–104. DOI: 10.22394/2658-3895-2020-3-3-4-69-104



- Nekludov, S. Yu., 2007, *Zametki ob istoricheskoi pamiati v fol'klоре* [Notes on the Historical Memory in Folklore]. *AB-60. Sbornik k 60-letiiu A. K. Baiburina* [Bulletin for 60<sup>th</sup> anniversary of A. K. Baiburin], eds. N. B. Vakhtin, G. A. Levinton, V. B. Kolosova, and A. M. Piir, 77–86. Saint-Petersburg: Evropeiskiy Universitet v Sankt-Peterburge, 572.
- Nekludov, S. Yu., 2016, *Legenda o Razine: persidskaia kniazhna i drugie siuzhety* [A Legend of Razin: Persian Princess and other Motifs]. Moscow, Indrik, 552.
- Panchenko, A. A., 2013, Beglety i donoschiki: “voennye narrativy” v sovremennoi novgorodskoi derevne [Fugitives and Informers: “wartime narratives” in the modern village of Novgorod Region]. *Russkii politicheskii fol'klор: issledovaniia i publikatsii* [Russian political Folklore: Researces and Matherials], ed. A. A. Panchenko, 117–143. Moscow, Novoya izdatel'stvo, 593.
- Panchenko, A. A., 2022, “Ekosistemy siuzhetov”: emotsional'nye i kognitivnye modeli v sovremennoi fol'klорistike [Ecosystems of Tales: Emotional and Cognitive Models in Today's Folklore Research]. *Russkaya Literatura*, 1, 14–29.
- Platt, J. B., 2017, Zoya Kosmodemianskaya between sacrifice and extermination. *New Formations*, 89–90, 48–70.
- Pohl, D., 2009, *Die Herrschaft der Wehrmacht. Deutsche Militärbesatzung und einheimische Bevölkerung in der Sowjetunion 1941–1944*. München, Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, 399.
- Rychkova, N. N., and V. A. Chervaneva, 2022, Chuzhie v khate: vospominaniia zhitelei Voronezhskoi oblasti ob okkupatsii [Outlanders in our Home: memories about occupation collected from the citizens of Voronezh region]. *Zhivaia starina*, 4, 32–34.
- Shternshis, A., 2014, Between Life and Death: Why Some Soviet Jews Decided to Leave and Others to Stay in 1941. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 15(3), 477–504.
- Stargardt, N., 2023, *Mobilizovannaya naciya. Germaniya v 1939–1945* [The Mobilized Nation. Germany since 1939 till 1945]. Moscow, KoLibri, 688.
- Zakrevskaya, E. A., 2023, Fol'klорnye modeli v ustnykh istoriiaakh ob okkupatsii: stenarii narrativizatsii i sposoby kombinatsii motivov [Folk models in stories about the occupation during the Great Patriotic War. Narrativization scenarios and the ways of combining motifs]. *Fol'klор: struktura, tipologiia, semiotika*, 6(2), 69–96.
- Zakrevskaya, E. A., and S. V. Belyanin, 2024, «Industriia vospominanii»: publichoe vosproizvedenie i proizvodstvo rasskazov o Velikoi Otechestvennoi voine [“The memory industry”: Reproduction and production of public stories about the Great Patriotic War]. *Shagi/Steps*, 10(3), 85–107.

**Поверх барьеров:  
преодоление ментальных  
и социальных стереотипов  
в поликультурной среде Западной области  
и соседних регионов в 1920–1930-е гг.**

**Ольга Владиславовна Белова**

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

Доктор филологических наук, главный научный сотрудник

ORCID: 0000-0001-5221-9424

Отдел этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН  
119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А

Тел.: +7(495)938-00-70

E-mail: olgabelova.inslav@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.24

Автор выражает благодарность Н. Ф. Пикаловой, начальнику отдела информатизации и использования документов Государственного архива новейшей истории Смоленской области, и Л. Л. Степченкову, ведущему специалисту Государственного архива Смоленской области, за помощь и консультации при работе с архивными документами.

**Аннотация.** В статье рассматриваются формы бытования и трансформации ментальных и социальных стереотипов относительно этнических и конфессиональных соседей, распространившихся в регионах русско-белорусского пограничья в 1920–1930-е гг. в связи с объединением в одном советском пространстве Западной области разных этнокультурных традиций. В новом пространстве происходит размывание складывавшихся веками моделей этнокультурного соседства, под влиянием русификации ослабевают всевозможные культурные проявления на национальных языках; традиционные ментальные стереотипы в отношении этнических соседей приобретают ксенофобский характер (в том числе на уровне бытового антисемитизма); формируются гибридные отношения религиозного и светского. В рассматриваемый период рефлексия населения, выражавшаяся в форме высказываний и нарративов о своем и чу-

жом укладе жизни, традициях и обычаях, а также слом традиционных устоев, разграничивавших социальные и культурные сообщества, становились объектом внимания партийных органов и органов государственной безопасности, что нашло отражение в секретных документах соответствующих структур. Статья основана на материалах из Государственного архива Смоленской области (ГАСО) и Государственного архива новейшей истории Смоленской области (ГАНИСО), отражающих различные аспекты языкового, этнического и конфессионального взаимодействия представителей различных этнокультурных традиций на территории Смоленской губернии и Западной области СССР.

**Ключевые слова:** лингвокультурное пограничье, этнокультурные стереотипы, антирелигиозная пропаганда, советизация, традиционная обрядность, устная история, Государственный архив новейшей истории Смоленской области, Государственный архив Смоленской области

**Ссылка для цитирования:** Белова О. В. Поверх барьеров: преодоление ментальных и социальных стереотипов в поликультурной среде Западной области и соседних регионов в 1920–1930-е гг. // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 490–535. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.24

Эта статья является продолжением исследования, начатого нами на основе документов 1920–1930-х гг. из фондов Государственного архива Смоленской области (ГАСО) и Государственного архива новейшей истории Смоленской области (ГАНИСО), отражающих аспекты языкового, этнического и конфессионального взаимодействия представителей различных этнокультурных традиций на территории Смоленской губернии и Западной области СССР. Цель нашего исследования – рассмотреть стереотипы об этнических соседях, трансформировавшиеся под влиянием новых общественных условий или появившиеся уже в советской реальности. Эти стереотипные представления воплощались в форме слухов и толков, которые распространялись в крестьянской и городской среде Западной области и сопредельных регионов.

На первом этапе мы провели анализ языковой ситуации на этнокультурном пограничье [Белова 2024], каковым в 1920–1930-е гг. оказалась территория Смоленской губернии и (с 1929 г.) Западной

области СССР, включившей в свой состав территории, относившиеся ранее к Смоленской, Брянской, Калужской, Тверской губерниям. Этот регион, граничащий на западе с Белоруссией, всегда отличался многообразием этнических, конфессиональных и культурных традиций. Были рассмотрены этноязыковые стереотипы, бытовавшие в русско-белорусско-польской среде, их трансформация под влиянием государственной политики (изменение административных границ, процессы русификации и белорусизации); отдельно была охарактеризована ситуация с языком идиш, складывавшаяся в западных районах Смоленщины и в восточной Белоруссии. Для населения пограничных регионов язык – это важнейший этнокультурный маркер и способ идентификации «своего» и «чужого», что отражается в народных представлениях о разном статусе разных языков, в выборе языка общения и образования, в межъязыковом взаимодействии. На основе изученных архивных материалов мы пришли к выводу о том, что к концу 1930-х гг. языковой фактор на русско-белорусском пограничье более не являлся определяющим фактором этнической (само)идентификации – в новом советском пространстве устанавливались новые правила взаимоотношения национальных языков.

В этой статье мы обратимся к рассмотрению бытования и трансформации ментальных и социальных стереотипов относительно этнически и конфессионально «чужих»; традиционные представления получили развитие в новых исторических, политических и общественных условиях. Как и на предыдущем этапе, материалом для исследования послужили документы различного характера, зафиксировавшие умонастроения поликультурного общества Западного края на сломе эпох, – это информационные сводки ОГПУ<sup>1</sup>, документы партийных и комсомольских организаций разных уровней (от уездных и волостных до областных), материалы отделов агитации и пропаганды райкомов и обкома ВКП(б)<sup>2</sup> и т.п.

В последние десятилетия проблема сосуществования разных этнических, конфессиональных и языковых традиций в исторически сложившемся культурном пространстве, которое подверглось кардинальному «перекраиванию» на фоне изменений политиче-

<sup>1</sup> ОГПУ – Объединенное государственное политическое управление при Совете народных комиссаров СССР.

<sup>2</sup> ВКП(б) – Всесоюзная коммунистическая партия (большевиков).

ского строя и административных границ в первой трети XX в., неоднократно привлекала внимание исследователей. Целый ряд публикаций посвящен судьбам еврейских местечек и еврейских общин в ранний советский период [Евреи пограничья 2018, 207–250; Смиловицкий 2008, 255–593; Хоффман 2004; Kaganovitch 2013], трансформации традиционных еврейских устоев в новых общественно-политических условиях [Shternshis 2006], формированию новых моделей этнического и социального соседства [Зельцер 2006; Левин 2018; Пименов, Валуев, Красильников 2018; Судьбы национальных меньшинств 1994].

### Территориальные изменения

Преодолению или смещению ментальных и социальных границ в Западной и соседних областях во многом способствовала геополитическая ситуация в регионе, испытывавшем в первой половине 1920-х гг. неоднократные административные и территориальные преобразования. Обрисуем ситуацию в самых общих чертах [подробнее см.: Александров б.г.; Довнар 2013; Буевич 2022; Короткова 2018].

В июне 1923 г. в ЦК РКП(б) со стороны КП(б) Белоруссии была передана докладная записка, в которой приводилась статистика в отношении национального состава населения и делался вывод, что Витебская и Гомельская губернии и прилегающие к ним районы Смоленской губернии являются преимущественно белорусскими по своему национальному составу и должны составлять часть Советской Белоруссии.

В декабре 1923 г. Президиум ЦИК СССР утвердил состав специальной комиссии о пересмотре территориальных границ БССР, которая рассматривала конкретные материалы по каждому уезду. При рассмотрении этого вопроса было решено руководствоваться принципом преобладания белорусского населения в том или ином уезде.

Во исполнение решения об укрупнении советской Белоруссии в 1924 и 1926 гг. части Витебской (с Витебском), Смоленской (с Оршей), Гомельской (с Гомелем) губерний были переданы от РСФСР в состав БССР. В 1924 г. в состав республики были возвращены Витебский, Полоцкий, Сенненский, Суражский, Городокский,

Дриссенский, Лепельский и Оршанский уезды от Витебской губернии (в РСФСР остались Себежский, Невельский и Велижский уезды); Климовичский, Рогачёвский, Быховский, Могилёвский, Чериковский, Чаусский уезды от Гомельской губернии, которая в апреле 1919 г. была преобразована из Могилёвской губернии (в РСФСР остались Гомельский и Речицкий уезды); 18 волостей Горецкого и Мстиславского уездов от Смоленской губернии. Витебская губерния в связи с укрупнением БССР была ликвидирована. В декабре 1926 г. было провозглашено второе укрупнение территории Белорусской ССР, в результате которого в состав республики были возвращены Речицкий и Гомельский уезды Гомельской губернии, переименованные затем в округа. Клинцовский, Новозыбковский и Стародубский уезды отошли к Брянской губернии РСФСР; Гомельская губерния в составе РСФСР была ликвидирована.

Территориальные преобразования шли и в обратном направлении. Так, в 1922–1924 гг. часть районов Витебской и Могилёвской губерний были переданы в Смоленскую губернию. В 1922 г. в Рославльский уезд перешли Шумячская волость и часть Надейковичской волости Климовичского уезда Могилёвской губернии, центром последней стало село Петровичи. В 1924 г. в Рославльский уезд из Мстиславского уезда Могилёвской губернии были переданы Хиславичская, Пирянская волости и часть Надейковичской. Пирянская вошла в Хиславичскую, Надейковичская в Петровичскую, тогда же Рязановская волость вошла в Шумячскую волость.

Таким образом, Смоленская губерния, как впоследствии и ее «наследница» Западная область, оказалась фронтиром и одновременно перекрестком культурных и конфессиональных границ.

В рассматриваемый период рефлексия населения, выражавшаяся в форме высказываний и нарративов о своем и чужом укладе жизни, традициях и обычаях, а также слом традиционных устоев, разграничивавших социальные и культурные сообщества, становились объектом внимания партийных органов и органов государственной безопасности, что нашло отражение в секретных документах соответствующих структур.

Одним из результатов изменения границ между РСФСР и БССР стала довольно острая полемика по языковому вопросу, примеры которой были нами рассмотрены ранее [Белова 2024]. Что касается

формирующегося единого советского пространства, то эти границы были скорее виртуальными и не определяли смену парадигм общественного сознания. Иная ситуация складывалась на западных рубежах СССР, где границы – в нашем случае с Польшей, Литвой и Латвией – были вполне материальны и отделяли советские территории от потенциально враждебных буржуазных соседей. Таким образом, государственная граница мыслилась как рубеж, через который извне стремились проникнуть вредоносные идеи, например, в виде агитационных листовок и подметных писем. Обратимся к архивным материалам.

### Что поступает из-за границы

Согласно информационной сводке ОГПУ № 17 от 18 октября 1925 г. о политическом положении в Смоленской губернии,

2 Октября с.г. в г. Смоленск, на имя гр-на РЫБИНА Сергея Егоровича, по адресу: Красная ул., д. 7, кв. 2, из Польши поступило письмо, в котором оказалось – один журнал Органа русской национальной государственной мысли «Старое время» – от 1 Ноября 1924 г. № 3 (81) – с портретом на обложке Николая Николаевича (бывшего великого князя) и одно приводимое ниже воззвание.

По наведенным справкам в адресном столе г. Смоленска – гр. Рыбина Сергея Егоровича не имеется, а также нет в Смоленске и Красной улицы.

(Текст возвания см. дальше)<sup>3</sup>.

К документу приложена машинописная копия «возвания» от имени «Союза спасения Родины», основными мотивами которого являются засилье евреев во власти, «диктатура жидов», унижение русских рабочих и призыв к организации борьбы с советской (т.е. еврейской) властью.

<sup>3</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 2708а (Информационные сводки ОГПУ о политическом положении в губернии. Т. 2). Л. 214. Здесь и далее орфография оригинала сохранена, пунктуация приведена в соответствие с современными нормами.

## РАБОЧИЕ.

Главная ответственность за семь лет позора и несчастья России, пропитанной кровью с страданиями русского народа, – на ваших плечах.

Вы первые выкинули красный флаг, вы первые пошли на встречу шайке мерзавцев, именующей себя коммунистами, вы своей работой, записью в партию помогли, а большинство и теперь помогают укреплению власти палачей.

Страшные семь лет должны были открыть вам глаза и показать, что вы были игрушкой в руках жидов. Вас уверяли, что вы будете хозяевами страны, что создадут «диктатуру пролетариата».

Где же она?

Кто у власти во всех городах Республики теперь?

Жиды.

Где фабрики и заводы, которые они обещали передать в ваши руки?

Разрушены, разбиты, стали, а вы выросли в них; они кормили не только ваших отцов, но и дедов. Уцелевшие заводы работают меньше, чем на половину, вас, как ненужное тряпье, с семьями выбрасывают на улицу.

Где контроль рабочих?

Ваши дети истощены и ходят оборванные, несколько миллионов безработных в бывшей России, а бывший бедняк Троцкий купил богатейшее имение, и красноармейцы работают в нем по наряду. Апфельбаумы<sup>4</sup> и Сердловы<sup>5</sup> ездят в автомобилях и живут в особняках.

Рабочие сотнями высылаются в северные губернии и там их избивают, рабочими гноят тюрьмы, рабочих что ни день расстреливают. И все это называют «диктатурой пролетариата».

Это диктатура жидов, это самая страшная, самая жесточайшая власть в мире. И вы создали ее своими руками для себя и для ваших детей; вы поддерживаете ее теперь.

<sup>4</sup> Апфельбаум – согласно ряду источников, фамилия по матери Григория Евсевича Зиновьева (он же Овсей-Гершон Аронович Радомысльский, 1883–1936). После смерти В. И. Ленина один из главных претендентов на лидерство в партии. Член Политбюро ЦК РКП(б)/ВКП(б) (1921–1926).

<sup>5</sup> Опечатка – д.б. Свердловы. Яков Михайлович Свердлов (1885–1919), Председатель ВЦИК в ноябре 1917 г. – марте 1919 г.



Надвигается новый год голода, вы будете видеть, как на ваших глазах медленно умирают дети, а ваши власти, ваши представители от С.С.С.Р., приезжая за границу, так швыряют деньгами, что Европа диву дается. Живут в самых дорогих гостиницах, едят в самых дорогих ресторанах, одеваются у лучших портных, продают бриллианты и золото, привезенное с собой, и каждый на случай переворота уже купил себе – не дом, а дворец.

Они дурят вам головы, что во всем мире скоро такая-же «диктатура» утвердится.

Не верьте. Это наглая жидовская ложь.

Умен европейский рабочий, на примере России он видит, чем это пахнет. Мы, русская интеллигенция и армия, ушедшие сюда, чтобы не подчиниться жидовской власти, все мы живем тем, что работаем на фабриках. Нет в Европе завода, шахты или фабрики, на которых-бы не работали русские, мы сжились с рабочими европейскими, и часто в разговорах возмущаются европейцы, как это русские рабочие терпят унижение и власть жидов и не сбросят этой кучки наглецов. А если и признает их Европа, то только потому, что ваши представители, жида, платят за признание выгодными концессиями и распродают Россию, как свою собственность, и скоро вам места не будет в ней.

Эта зима снова будет зимой голода, вы будете видеть, как медленно умирают ваши дети и, зарывая их трупы в могилу, должны сознавать, что они погибли по вашей вине.

Снимите ее с себя, искупите ваш грех перед родиной.

Вы начали, вы должны и КОНЧИТЬ. Вы авангард пролетариата, самая сознательная часть его, помогите в борьбе крестьянам.

Перетяните на свою сторону Красную армию и начинайте общую организованную борьбу.

Смелым владеет бог.

Евреи храбры на словах, но нет трусливее народа. Из трусости они учредили Г.П.У., из страха перед восстаниями. Но как только начнется сильное движение – они побегут, потому что нет довольных, все сольются в общей ненависти.

А мы, при первых известиях о начавшейся борьбе, мы бросимся вам на помощь, и когда очистим родину от жидовской силы, вместе начнем строить новую, светлую жизнь, в которой каждому будет место, каждого работа будет обеспе-

чена так, чтобы быть не только сытым, но и отложить про черный день.

Будьте-же смелы.

Начинайте борьбу за свое счастье, за счастье ваших детей, за процветание изстрадавшей России.

СОЮЗ СПАСЕНИЯ РОДИНЫ<sup>6</sup>

Далее в сводке указано, что на оборотной стороне воззвания имеется надпись от руки:

Ждем, ждем не дождемся падения Советской власти, уже говорят, что она так сильна, так прочна и так ее любит русский народ, что мечтать о ее падении праздная работа. Большевики сидят у власти потому, что их никто теперь не трогает. Настала пора (раньше-же было не время) начать свержение большевиков.

Для этого сперва надо подготовить, чтобы выступить одновременно всем. Что большевиков надо сбросить – это не отрицает никто, кроме самих большевиков.

Подготовка-же заключается в том, чтобы дать прочесть русским людям те газеты и листки, которые печатаются за границей свободно, без боязни быть арестованным. Эти газеты раскроют глаза многим русским, а главное осведомят, что думают лучшие русские умы за границей.

Надо как можно шире распространить эти листки и газеты, а для этого нужно иметь Ваш адрес, чтобы Вам присылать в будущем. Адрес должен быть условным, чтобы большевики Вас не тронули. Литературу требуйте по адресу: Польша, Вильно, Сиверс<sup>7</sup>.

Обратим внимание на два момента. Первый – призыв соблюдать конспирацию: адрес для получения литературы из-за рубежа должен быть «условным». Правда, в этой ситуации не совсем ясно, на что рассчитывал отправитель посылки, указав несуществующую в Смоленске улицу и несуществующего адресата. Естественным образом посылка из почтового ведомства напрямик отправилась в ОГПУ. Второй момент – это «примеры», разоблачающие пра-

<sup>6</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 2708а. Л. 215–216.

<sup>7</sup> Там же. Л. 216.

вящую коммунистическую верхушку: евреи во власти имеют автомобили, живут в особняках, ездят за границу, где «швыряют деньгами, что Европа диву дается». Прием стандартный и неоднократно использовавшийся в разного рода пропагандистских документах, рассчитанный на разжигание бытового антисемитизма.

Для сравнения приведем пример сходного по патетике текста, обнаруженного в Псковской губернии в 1925 г. и обращенного на этот раз к «землякам-крестьянам».

Северо-Запад. Псковская губ. В пределах Урицкой вол. была обнаружена типографская листовка, полученная почтой из Ленинграда на имя умершего несколько месяцев тому назад гр-на дер. Раструбово, под заголовком «Земляки-крестьяне». Приводим выдержки из этой листовки: «Где только можете, жидовской власти вредите и слуг ее уничтожайте, пусть им неповадно будет народ угнетать. Прежде всего своего брата крестьянина бейте, который за вами присматривает и им на вас доносит, о селькорах мы говорим. И имя то не русское<sup>8</sup>, а сами иуды такие, что за серебряники самого Христа продать готовы. Нет от них житья крестьянину, что ни скажет, что ни сделает, обо всем комиссарам доносит, а те, конечно, не о крестьянской пользе стараются. Прежде всего от них деревни очистить нужно. Восстать против власти крестьянину трудно, а вот, к примеру, в Сибири во многих местах крестьяне селькоров, комиссаров, коммунистов поодиночке тайком перестреляли – много от этого народу стало легче жить. Попробуйте. Сами увидите. А если будете сидеть сложа руки, то не то еще увидите, вовсе жида обнаглеют и народ уж совсем в бараний рог согнут» [ЛС 3/1, 269].

Согласно этому документу, листовка была получена почтой из Ленинграда. Однако, как отмечалось в «Обзоре политического состояния СССР за июль 1925 г.», такие листовки имели заграничное происхождение:

<sup>8</sup> Любопытна трактовка лексемы *селькор* (сельский корреспондент) из советского новояза как «нерусского» имени, поскольку в тексте листовки селькору (*иуды такие*) явно соотносятся со слугами «жидовской власти».

В Псковской губ. отмечено распространение монархических листовок под названием «земляки-крестьяне», издающихся за границей. Установлено, что таковые листовки на территорию СССР проникают через сплавщиков леса, возвращающихся из Латвии, где их снабжают монархической литературой неизвестные лица, ведущие антисоветскую агитацию [ЛС 3/1, 418–419].

### Что «утекает» за границу

На фоне расхожих представлений о «еврейском» характере советской власти в обывательской среде имели широкое хождение слухи и толки о связях евреев с заграницей – в таких нарративах бытовой антисемитизм органично сочетался с «политическими мотивами». Основной посыл этих текстов – за границу с помощью евреев «утекает» русское богатство и достояние империи или советской республики.

Для Смоленщины такого рода «высказывания» вполне традиционны и в кризисные периоды особенно многочисленны. Так, из дневника смоленского историка и краеведа В. И. Грачева (запись от 15 августа 1915 г.) мы узнаём, что евреи намеренно собирают серебряные и медные монеты и переправляют их своим единоверцам в занятые немцами области для скупки там за бесценок русских бумажных рублей [Грачев 2019, 195].

Очередная волна слухов о том, что евреи (и лично Троцкий) причастны к отправке за границу государственного золота, пришла на середину 1920-х гг. (после смерти В. И. Ленина и в связи с внутривнутрипартийными разногласиями).

Из докладной записки «Как отразилась смерть В. И. Ленина на состоянии Ельнинской организации Р.К.П.(б) и ее отдельных членов, а также и на беспартийные массы города и уезда» (1924 г.):

...Троцкий захватил казенные деньги, золото и хотел скрыться за границу, но его поймали ГПУ и во время его ареста был в голову ранен и теперь выслан<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 2556. Л. 41 об.

Из информационной сводки ОГПУ № 9 от 30 апреля 1925 г. о политическом положении в Смоленской губернии:

Вяземский у., Тумановская вол. Троцкий обокрал какую-то кассу и скрылся за границу, будучи же в Москве, он говорил, что он не был коммунистом и никогда им не будет. Теперь Троцкий пойдет вскоре против Соввласти и что он уже с аэроплана разбрасывал провокации<sup>10</sup> контрреволюционного характера<sup>11</sup>.

Из информационной сводки от 9 августа 1926 г. о политическом положении в Смоленской губернии:

Вяземский у., д. Вахромеево Тумановской вол. Гр-н Скачков Михаил Андреевич, приехал из Москвы: <...> в главном московском Госбанке двумя доверенными жидами было отправлено за границу советское золото и казна СССР таким образом осталась пустой<sup>12</sup>.

### Заграничная маца

Отдельного внимания заслуживают эпизоды, связанные с получением из-за границы гуманитарной помощи. Для еврейских общин Смоленщины такая помощь представляла в виде мацы, присылаемой из-за рубежа к празднику Песах. В связи с этим интересно отметить одну деталь в описании знаменитого местечка Любавичи<sup>13</sup>, сделанном краеведом Г. В. Парфеновым в первой половине 1920-х гг.:

<sup>10</sup> Вероятно, прокламации.

<sup>11</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 2708 (Информационные сводки ОГПУ о политическом положении в губернии. Т. 1). Л. 176. Есть сведения и о распространителе этих слухов: «приезжала из гор. Москвы спекулянтка Лебедева Прасковья, проживающая в гор. Москве по Б. Грузинской ул.».

<sup>12</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 3207 (Информации ОГПУ о политическом положении губернии во время выборов и дискуссии на XIV парт. съезде). Л. 574.

<sup>13</sup> С XVII в. Любавичи были центром религиозного течения Хабад. В 1919 г. Любавичская волость вошла в состав Смоленского уезда Смоленской губернии. В настоящее время – деревня в Руднянском районе Смоленской области (на границе с Республикой Беларусь).

В особенности характерна международная почта, т.к. еврейское население имеет родственников за границей (в Америке), откуда и получает помощь<sup>14</sup>.

Эта «помощь» и стала предметом острых споров и общественного противостояния. 24 апреля 1929 г. «трудящиеся местечка Любавичи» составили письмо в Евсекцию<sup>15</sup> с протестом против получения к пасхальным праздникам<sup>16</sup> мацы, отправленной в адрес любавичского раввина «польским фашизмом и еврейской контрреволюцией».

Мы, трудящиеся местечка Любавичи: кустари, женщины и остальное еврейское местечковое население, которые записались на получение мацы от Любавического раввина и от заграничной буржуазии, находим, что мы совершили большую ошибку тем, что дали свое согласие на получение этой мацы, которая выслана Польским фашизмом и еврейской контрреволюцией (буржуазии, раввинов, резников и т.п.д.)

Маца эта высылается для компрометирования Советского Союза в глазах заграничного пролетариата и с целью помощи Пильсудскому подготовить нападения на Советский Союз.

Мы отказываемся от этой Мацы и снимаем данные нами подписи на получение таковой.

Мы требуем от надлежащих инстанций в случае прибытия этой мацы отослать её обратно в заграницу еврейской буржуазии, в чем и подписываемся<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> ГАСО. Ф. Р-916. Оп. 1. Д. 12 (Парфенов Г. В. Черновой материал к истории Любавической волости). Л. 37 об.–38. Рукопись не датирована, статистические таблицы охватывают период с 1921 по 1925 г.

<sup>15</sup> Евсекция, аббр. от Еврейская секция – название еврейских коммунистических секций ВКП(б), созданных в советское время наряду с другими национальными секциями при ВКП(б), а также при компартиях Украины (КП(б)У) и Белоруссии (КП(б)Б). Главной задачей этих национальных секций являлось распространение коммунистической идеологии в среде национальных меньшинств на их родном языке и вовлечение их в строительство социалистического общества.

<sup>16</sup> В 1929 г. Песах пришелся на 24 апреля – 1 мая.

<sup>17</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 3990 (Отчеты и переписка о работе евсекции губкома ВКПб. 15.09.1928 – 14.03.1929. Т. 1). Л. 181–181 об. Под письмом около 20 подписей, за неграмотных расписались знакомые. Некоторые подписи снаб-

Граждане, опрометчиво записавшиеся на получение мацы, отзывают свои подписи и требуют отправить пасхальный дар обратно, чтобы не допустить «компрометирования Советского Союза в глазах заграничного пролетариата»; отразились в послании и тревожные настроения конца 1920-х гг. в связи с возможным военным конфликтом с Польшей.

Аналогичная история с мацой в контексте антирелигиозной пропаганды зафиксирована в Протоколе № 1 общего собрания служащих евреев – членов Профсоюза Совторгслужащих г. Смоленска от 12 апреля 1929 г.

Постановили:

Заслушав доклад о борьбе в еврейском клерикализмом, общее собрание евреев – членов Совторгслужащих г. Смоленска выражает свой протест против присылки белогвардейской эмигрантской буржуазией мацы для евреев СССР. Мы категорически отвергаем всякого рода подачки и заявляем, что присылка мацы есть замаскированное вмешательство в жизнь СССР – очередная контрреволюционная вылазка наших классовых врагов. В связи с празднованием предстоящей пасхи мы считаем необходимым целиком воздержаться от мацы, принять агит-культурные меры к изъятию мацы из наших семей и заменить праздник старой языческой пасхи светлым революционным майским праздником и культурным пятидневником. Все трудящиеся массы должны работать в своих учреждениях и на производстве как в обычные дни – дни религиозной пасхи. Ни одного дня прогула в пасхальные дни. Всем членам союза, находящимся в ЖАКТ'ах<sup>18</sup>, провести агитационную работу за отказ от празднования религиозных пасх и отказ от мацы. Решение сие просьба поместить в местной прессе как призыв за отказ от пасхи ко всем трудящимся гор. Смоленска и периферии.

Секретарь /Злотников/<sup>19</sup>.

---

жены ремарками, например: «Я ставлю свой подпис, ибо я никогда не подписался на получение мацы ибо я не способен на такой подлость как подержания [нрзб.] клерикалов против Советской власти» (л. 181). Подписи заверены членом сельского исполкома и печатью сельсовета.

<sup>18</sup> ЖАКТ – жилищно-арендное кооперативное товарищество.

<sup>19</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 3990а (Отчеты и переписка о работе евсекции губкома ВКПб. 15.09.1928 – 14.03.1929. Т. 2). Л. 61–61 об.

В этом документе отказ от мацы связывается с отказом от празднования Песаха. Показательно, что документ призывает общественность «заменить праздник старой языческой пасхи светлым революционным майским праздником и культурным пятидневником» – традиционные представления противопоставлены новым идеям, стирающим этнические и конфессиональные различия.

Отметим, что схожие призывы в ходе «безбожной работы» адресовались православному населению. 2 мая 1929 г. женский актив рабочего жилищно-строительного кооперативного товарищества «Труд» вывесил на территории кооператива объявление о забастовке домохозяек, в котором женщин призывали «больше не отмечать религиозных праздников с их дикими обычаями: хождением в гости, пьянством, обжорством». Женщин призывали также «в предстоящую Пасху<sup>20</sup> отказаться от куличей, пасхальных яиц, творожных пасх и тому подобных поповских причуд. <...> повести борьбу за то, чтобы в наших домах не было ни одной капли спиртных напитков» [Пименов, Валуев, Красильников 2018, 103].

### «Дело учителя Эркина»

Злополучная маца стала причиной еще одной драматической истории, имевшей место в 1929 г. в г. Монастырщина. Условно этот казус можно назвать «Дело учителя Эркина», материалы которого частично сохранились в ГАСО.

Как уже говорилось, еврейская пасха в 1929 г. пришлось на 24 апреля – 1 мая. 31 мая бюро Монастырщинской Евсекции при ВК<sup>21</sup> ВКП(б), вероятно, по поступившему сигналу, рассмотрело вопрос о факте выпечки мацы учителем местной школы Д. Е. Эркиным и постановило просить Губоно<sup>22</sup> о снятии учителя с работы<sup>23</sup>. Далее из Смоленского Губоно последовал запрос в Монастырщину о подтверждении данного факта<sup>24</sup>. 10 июня 1929 г. бюро Монастырщинской Евсекции на бланке Монастырщинского волостного ко-

<sup>20</sup> В 1929 г. православная Пасха пришлось на 5 мая.

<sup>21</sup> ВК – волостной комитет.

<sup>22</sup> Губоно – губернский отдел народного образования.

<sup>23</sup> Этот документ в ГАСО отсутствует.

<sup>24</sup> Этот документ в ГАСО отсутствует.



митета ВКП(б) отправляет в СмолГубоно ответ следующего содержания.

СмолГубоно

На ваш запрос № 2618<sup>25</sup> бюро Монастырщинской евсекции при ВК ВКП(б) сообщает, что факт выпечки мацы учителем школы 7 летки Эркиным Д. Е. подтвердился, что же касается нашего мнения о нем, таковой нами характеризуется следующим образом.

Эркин до революции являлся владельцем школы с применением наемной силы от 5 до 7 человек. Отношение его к учащимся беднейшего населения было не всегда благоприятное.

Последнее время за ним имеется ряд фактов, отрицательно характеризующих его, как то: по отношению комсомольской организации произнесено характерное выражение: «Хоть он и комсомолец, но порядочный человек + оценка одного комсомольца». На предложение комсомольца купить карточку в фонд «Днепростроя», он купил, а впоследствии говорил: «Если нет денег – не строят, попрошайничать нечего».

В мае месяце с.г. происходил митинг еврейских трудящихся по вопросу об изъятии синагоги, за что выступила учительница Яброва, через день в присутствии лишенца-напмана Эркин дает выговор последней за ее выступление, так как этим она «компрометирует<sup>26</sup> его как коллегу – и вообще без ее выступления могли бы обойтись».

В повседневной работе школы есть особая тенденция перед лицом детей подорвать авторитет молодого учительства – путем защиты недисциплинированных учеников, неуспевающих и т.п.

Исходя из всего этого – бюро евсекции на своем заседании от 31 мая 1929 г. постановило:

Просить Губоно о снятии с работы Эркина Д. Е.  
10 июня 1929 г.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Цифра 2 затерта, но читается.

<sup>26</sup> Здесь и далее подчеркнуто лицом, составившим документ.

<sup>27</sup> ГАСО. Ф. Р-2350 (Отдел народного образования Западной области. Материалы о работе еврейских школ и техникумов). Оп. 2. Д. 124 (Документы (планы, переписка, сведения, характеристики) о работе национальных школ и техникумов на/за 1929–1930 годы). Л. 102–102 об. Документ опубликован с искажениями против оригинала в: Судьбы национальных меньшинств 1994, 154–155.

Документ подписали секретарь Евсеции и пятеро членов бюро Евсекции. На документе есть резолюция: «Смол ОКроно на рассмотрение. Если все это так – надо снять /подпись/». Таким образом, Смоленский губернский (областной) отдел народного образования переадресовывает документы в подчиненную ему организацию – в Смоленский окружной отдел народного образования (ОКРОНО) – для дальнейшего решения. К документу приложена сопроводительная записка:

в Смоленское ОКРОНО.

Отношение Монастырщинской еврейской секции по вопросу о выпечки мацы учителем еврейской семилетки Эркиным препровождается на Ваше рассмотрение. Если действительно этот факт был, Эркина необходимо с работы снять.

Зав. ОБЛОНО Любимов

Инспектор нацмен Шефтер<sup>28</sup>

Решение о снятии с работы учителя Эркина было принято после получения санкции ОБЛОНО/ГУБОНО и ОКРОНО. Из выписки из протокола Бюро Евсекции Смолгубкома от 26 июня 1929 г.:

п. 7 о снятии учителя Монастырщинской школы ЭРКИНА с работы в школе

Постановили: считать необходимым снять Эркина с работы в Монастырщинской школе<sup>29</sup>.

Учитель Эркин пытался устроиться на другую работу и обратился в Евсекцию за справкой о том, что он... является атеистом! В архивном деле сохранилась выписка из протокола заседания Монастырщинской Евсекции от 8 августа 1929 г., на котором обсуждался этот вопрос<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Там же. Л. 100.

<sup>29</sup> Там же. Л. 101.

<sup>30</sup> Там же. Л. 104.

Выписка  
из протокола № заседания Бюро Евсекции при Монастырщинском  
Райкоме от 8/VIII-29 г.

Слушали:

Заявление ЭРКИНА о даче ему  
справки,  
что он является атеистом. ПЕРЛИНА  
указывает, что ЭРКИН на пасху пек  
мацу.

Постановили:

В выдаче справки отказать, ввиду  
того, что на пасху он пек мацу.

Выписка верна:

Секретарь евсекции  
Монастырщинского РК (подпись)

В выдаче справки бывшему учителю отказали «ввиду того, что на пасху он пек мацу». В справке указано также имя того, кто, по всей видимости, и инициировал все это дело: «ПЕРЛИНА указывает, что ЭРКИН на пасху пек мацу». Подпись Перлиной стоит под «обвинительным» документом (по сути – доносом) от 10 июня 1929 г. наряду с подписями других четырех членов бюро Евсекции. Дальнейшая судьба Д. Е. Эркина по архивным документам не прослеживается.

А если вернуться к постановлению общего собрания служащих евреев – членов Профсоюза Совторгслужащих г. Смоленска, требовавших «решение сие просьба поместить в местной прессе как призыв за отказ от пасхи ко всем трудящимся гор. Смоленска и периферии» (см. выше), то отметим: смоленская печать уже выступала против «сухой и колкой мацы» как символа мракобесия. Газета «Коммунист» (г. Рославль) 31 марта 1923 г. поместила заметку «Еврейская пасха на коммунистический лад», автор которой ниспровергает авторитет «старых» праздников.

Еврейский рабочий клуб в Рославле имеет уже некоторые заслуги в борьбе с религиозными предрассудками еврейского населения. Уже в 1921 году, а затем 1922 году в «ём-кипур» (судный день), в самый «святой» еврейский праздник, Еврабклуб устроил удачные субботники по оборудованию<sup>31</sup> клуба. Когда «набожные» прикидывающиеся или настоящие дурачки постились и возносили к потолку

<sup>31</sup> Так в документе.

свои моления об удаче в «делах» своих, евреи коммунисты и сознательные беспартийные работали в поте лица над созданием культурного гнезда. Вместе с молитвами о прощении грехов «божьих коровки» мычали, вероятно, и проклятия богохульникам. И вот, богохульники повторяют свои покушения на старичка Иегову и в еврейскую пасху. Пусть «они» слабоумные едят сухую и колкую мацу во славу божию, «мы» молодые душой и освещенные разумом им на зло (да, на зло!) в ночь под пасху устроим свою пасху без мацы и хрена и будем читать пасхальное сказание, на наш лад переделанное. Хрен, символ горечи, мы предоставляем им и убеждены, что по мере роста коммунистического сознания в трудовых массах всего мира, а следовательно и еврейских, – они еще поедят его вдоволь. Советская власть постарается накормить хреном всех буржуев, а следовательно, и еврейских.

Все молодое и сознательное из еврейского населения – к нам!

Л.Р.

[Л.Р. 1923, 1]<sup>32</sup>

### Суд над еврейскими праздниками

Одной из распространенных форм антирелигиозной агитации на Смоленщине, как и в других регионах, было устройство показательных «судов» над старыми обычаями и обрядами [подробнее см.: Валуев 2021]. О том, как эти инициативы претворялись в жизнь в еврейской комсомольской и партийной среде, свидетельствуют документы с мест.

В материалах Евсекции Велижского уездного комитета ВКП(б) наличествует выписка из протокола заседания Евсекции от 29 августа 1922 г.

Слушали: т. Бойм предлагает устроить суд над религиозными праздниками, но раньше узнать, имеются ли уже силы и согласится ли еврейское духовенство выставить защитни-

<sup>32</sup> На той же странице в рубрике «По России. В дни пасхи» конвоем идут краткие новости: «В Мозыре собрание еврейских рабочих вынесло постановление не прекращать работы в дни Пасхи», «В Минске рабочие швейники, кожевники и табачники постановили не праздновать Пасхи. Такое постановление приняло многолюдное собрание рабочих в “Доме Культуры”».

ков, если нет – тогда устроить только массовый митинг со свободными дискуссиями. Т. Поляков предлагает также устроить демонстрацию в праздничные дни.

Постановили: Предложение т. Бойма принимается единогласно. Послать духовному раввину приглашение, а если не придет, тогда устроить массовый митинг. Предложение т. Полякова отклоняется, потому что не предвидится успеха.

<...> предписано всем товарищам<sup>33</sup> принять участие в антирелигиозной кампании о еврейских религиозных праздниках 21 и 22 сего месяца с 10 ч. утра до 2 ч. дня<sup>34</sup>.

Так велижская Евсекция готовилась встретить еврейские осенние праздники. 23 сентября 1922 г. начинался 5683 год по еврейскому календарю. Соответственно, Судный день (Йом Кипур) приходился на 1 октября, а праздник Кущей (Суккот) – на 6–13 октября. Программа на эти дни также обсуждалась Евсекцией на заседании 27 сентября 1922 г.

Постановили: В день «Йом Кипура» организовать 1/Х юмористический вечер, а 3/Х научно-популярную лекцию на тему «Происхождение еврейских праздников»<sup>35</sup>.

### **«Ни один еврей-труженик не участвует в религиозных праздниках»**

Проведение антирелигиозных кампаний, направленных против традиционных праздников, обсуждалось и на высшем уровне – в Евсекции ЦК ВЛКСМ. Основной посыл состоял в том, что все дни религиозных еврейских праздников объявлялись рабочими<sup>36</sup> и должны были быть ознаменованы трудовыми успехами. Принятые директивы рассылались в подведомственные секции, которые

<sup>33</sup> Далее следует список из 43 фамилий.

<sup>34</sup> ГАНИСО. Ф. 18. Оп. 1. Д. 66. Л. 2, 8.

<sup>35</sup> Там же. Л. 55.

<sup>36</sup> См., например, указание Нацменотдела Исполнительного комитета Западной области от 15 марта 1934 г. В связи с еврейской пасхой, начало которой пришлось на 30 марта, «выходные дни, падающие на первые дни Пасхи (30 марта) перевести на другие дни» (ГАСО. Ф. Р-2360. Оп. 1. Д. 2703. Л. 21).

должны были отчитываться перед главной инстанцией. Приведем образец такого документа.

Протокол № 7 заседания Евсекции при ЦК ВЛКСМ от 30 августа 1929 г.

Развернуть широкую антирелигиозную кампанию в дни осенних еврейских религиозных пол лозунгами: «Ни один еврей-труженик не участвует в религиозных праздниках», «Все на работу в дни праздников в пользу индустрии и обороны страны».

Призвать всю еврейскую рабочую, кустарную и деревенскую молодежь отработать воскресник 5 октября (день еврейского религиозного нового года) или 14 октября («Иом-кипур» – «Страшный день») в пользу постройки аэроплана «Биро-Биджан»<sup>37</sup> или в фонд индустриализации<sup>38</sup>.

Образец «плана мероприятий», разработанного на основе поступивших из исполкома Западной области директив в связи с наступлением осенних праздников, представлен в документе из Новозыбова<sup>39</sup>. Этот план был рассчитан почти на месяц – с 15 сентября по 10 октября 1933 г.

п. 3 С 20/IX по 10/X об<sup>3</sup>явить по всем артелям Промкооперации ударный двухдекадник, 30/IX и 6/X (дни иом кипора и сукес)<sup>40</sup> об<sup>3</sup>явить штурмовыми – против религии за выполнение промфинплана.

п. 4 29 сентября вечером, накануне иом кипора организовать в помещении клуба Промкооперации обще-городской интернациональный вечер с увеселительной частью.

<...> 10 сентября 1933 г.

п. 3 Обеспечить 100% выход на работу еврейских рабочих, колхозников и членов артелей в дни еврейских праздников, выходные дни, падающие на это время, заменить другими.

<sup>37</sup> Построенный на собранные средства самолет «Биробиджан» 31 июля 1931 г. был передан Красному Воздушному флоту.

<sup>38</sup> ГАНИСО. Ф. 50. Оп. 1. Д. 101. Л. 3.

<sup>39</sup> В настоящее время относится к Брянской области.

<sup>40</sup> О диалектных формах названий еврейских праздников, отраженных в документах ГАСО и ГАНИСО, см. специально: Белова 2024.

<...> 10/X-33 Отдел нац. меньшинств Западного об-  
лсполкома требует сведений об антирелигиозной кампании во  
время осенних еврейских праздников, в т.ч. сколько собрано  
средств на агитсамолет, именно «Максима Горького»<sup>41</sup>.

Представляет интерес ответ на директиву об антирелигиозной  
работе из г. Клинцы<sup>42</sup>, поступивший в Облсполком 15 октября  
1933 г. Уполномоченный по делам национальных меньшинств Брук  
в своем отчете упоминает о «нарушителях» трудовой дисципли-  
ны – стариках, ушедших с работы в синагогу, и членах еврейской  
коммуны, пригласивших резника для ритуального забоя коровы к  
празднику. Средства на агитсамолет «Максим Горький» собраны не  
были, поскольку «никто об этом не знал».

#### ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА.

Нацменработнику Облсполкома тов. РЫБКОВСКОМУ  
О проведении антирелигиозной кампании по гор. Клин-

цам

Полного отчета предоставить я о проведении антирели-  
гиозной кампании не могу из-за того, что я начал работать с  
23 Сентября с/года, но все же кампания уже была развернута  
по всем артелям и производствам. На это был мобилизован  
евсектор партшколы и актив нацменовский. Были проведе-  
ны ряд бесед и доклады во время перерывов. Было проведе-  
но два массовых вечера в нацменклубе на антирелигиозные  
темы. Во время праздников невыхода на работу не было.  
Был один случай невыхода в нацменкоммуне, когда четверо  
стариков пошли, бросив работу, в синагогу. Одновременно  
было обнаружено, когда в коммуне позвали резника и заре-

<sup>41</sup> ГАСО. Ф. Р-2360. Оп. 1. Д. 2703 (Материал об антирелигиозной работе сре-  
ди нац. меньшинств в области. 21.09.33–30.09.34). Л. 3, 4, 7. АНТ-20 «Максим  
Горький» – советский агитационный пассажирский 8-моторный самолет (дли-  
на самолета – 33 м, размах крыльев – 63 м, высота самолета – больше 11 м, пло-  
щадь крыла – 486 кв. м), проект которого разрабатывался под руководством  
А. Н. Туполева. Свой первый полет «Максим Горький» совершил 17 июня  
1934 г. Этот самолет должен был возглавить агитэскадрилью им. М. Горько-  
го, поражая величием своих размеров и техническим совершенством. 18 мая  
1935 г. потерпел крушение в районе московского Центрального аэродрома  
около поселка Сокол.

<sup>42</sup> В настоящее время относится к Брянской области.

зали корову к празднику. Правление коммуны об этом знало, мер никаких не приняло. Был поставлен доклад в нацменклубе на собрании коммунаров по вопросу всех этих безобразий, где было принято предложение остальные дни праздника объявить ударными по уборке урожая.

Вопрос на счет собирания средств на агитсамолет «Максима Горького», ничего не было сделано из-за отсутствия материала и никто об этом не знал. Организация СВБ<sup>43</sup> в эту кампанию не была включена и ничего не сделала.

Планы проведения антирелигиозной кампании были по всем артелям выработаны, а в общем плане нацменработы имеются вопросы о проведении антирелигиозной кампании.

Нами была послана заявка в редакцию «Октябрь» г. Минск о высылке нам литературы антирелигиозной и мы до сих пор ее не получили. Мы начали подготовительные работы по подготовке к XVI Годовщине Октября, ждем Вашего материала.

Нац. уполномоченный РИК<sup>44</sup> а<sup>44</sup> (Брук)<sup>45</sup>

### **«Еврейский духовный проповедник» Рабинович**

Сведения о том, как попытался «примирить» старые традиции и новый уклад один «еврейский духовный проповедник», находим в отчетах о работе Евсекции Смоленского губкома ВКП(б) за 1928–1929 гг.

17 января 1927 г.<sup>46</sup> в Монастырщинский ВИК<sup>47</sup> поступило заявление гражданина Абрама Орелевича Рабиновича с просьбой разрешить ему организовать «четыре еврейских духовных проповедных разговоров» на темы, связанные с религией евреев. Проситель

<sup>43</sup> СВБ – Союз воинствующих безбожников (ранее Союз безбожников; Общество друзей газеты «Безбожник»), добровольная общественная организация в СССР, основанная в 1925 г., ставившая своей целью идейную борьбу с религией во всех ее проявлениях.

<sup>44</sup> РИК – районный исполнительный комитет.

<sup>45</sup> ГАСО. Ф. Р-2360. Оп. 1. Д. 2703. Л. 8.

<sup>46</sup> В документе указана дата 17/1-29. Вероятно, это описка, указанные далее в документе даты и дни недели соответствуют 1927 году. По этой же причине документ оказался в архивной папке, датированной 1928–1929 гг.

<sup>47</sup> ВИК – волостной исполнительный комитет.



сослался на имеющийся у него опыт проведения подобных собраний в других городах Смоленской губернии – в Хиславичах, Починке, Вязьме.

17/І-29 Заявление в Монастырщенский ВИК от гр-на Рабиновича Абрама Орелевича, проживающего у Райкина против Синагоги

Я, еврейский духовный проповедник, прошу разрешения мне устраивать в местной главной синагоги четыре еврейских духовных проповедных разговоров, на еврейском языке, на чисто религиозной почве, никаких политических вопросов касаться не буду, на темы:

- 1) Евреи и религия
- 2) Религия и жизнь
- 3) Евреи и талмуда
- 4) Паняхида по убитым евреям от рук палача Петлюры во вторник<sup>48</sup>, четверг, субботу и воскресенье на 17, 20, 22 и 23 января 1927 года.

Я прошу на основании резолюции 3го с"езда ЦИКА<sup>49</sup> параграф «13»<sup>50</sup> полное свободное антирелигиозное и религиозное пропаганды, при чем прилагаю мои дела, разрешение от других городов. Последние города. Хиславичи, Починок, Вязьма и т.д.

Прошу мою просьбу не отказать.

17 января. А. О. Рабинович

С подлинным верно секретарь евсекции Коган<sup>51</sup>

Разрешение на проведение собраний было получено, о чем в деле имеется документ (копия), выполненный на рукописном бланке волостного исполнительного комитета г. Монастырщины.

<sup>48</sup> Ошибка составителя заявления. 17 января 1927 г. пришлось на понедельник.

<sup>49</sup> Автор заявления ссылается на решение Третьего Всероссийского съезда Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов, который проходил 10–18 (23–31) января 1918 г. в Петрограде. На съезде 20 января (2 февраля) был принят Декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», опубликованный 23 января (5 февраля) 1918 г.

<sup>50</sup> В оригинале документа или в машинописной копии ошибка (или опечатка): речь идет о п. 3 упомянутого декрета.

<sup>51</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 3990 (Отчеты и переписка о работе евсекции губкома ВКПб. 15.09.1928 – 14.03.1929. Т. 1). Л. 76. Копия.

РСФСР

Монастырщенский

Волостной Исполком

Разрешить гр-ну Рабиновичу А. провести 4 собр[ания] в здании синагоги провести 4 проповеда, на чисто религиозной почве не затрагивая политических вопросов, на тему

1) Евреи и религия. 2) религия и жизнь. 3) Евреи и талмуда. 4) Паняхида по убитым евреям, на 17, 20, 22 и 23 января с.г.

Председатель

Секретарь С. Шведов<sup>52</sup>

Наибольший интерес представляют приложенные к заявлению Рабиновича «тезисы» запланированных бесед, копия которых сохранилась в архиве. Отстаивая традиционные религиозные ценности, «проповедник» в то же время старается встроить их во внеконфессиональный контекст, показывая их связь с идеями гуманизма, моральными нормами и здоровым образом жизни.

Мои тезисы

Чтобы евреи не курили в субботу папиросы, чтобы евреи не кушали свинину, чтобы в еврейских домах был соблюден религиозный обряд, чтобы евреи держали строго субботу день, мы имеем полное право держать древнееврейских учителей домашним образом в частности для детей.

Еврейская религия рецепт для жизни, чтобы евреи жили хорошо в чистоте и гигиене.

В еврейской религии есть очень много о половом вопросе. Еврейская религия для самоубийство.

Еврейская религия приказывает евреям заниматься честным трудом.

Еврейская религия на помощь бедных и страдающих.

Еврейская религия приказывает евреям не падать духом никогда.

А. О. Рабинович

С подлинным верно секретарь евсекции Н. Коган<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Там же. Л. 77.

<sup>53</sup> Там же. Л. 78–78 об.

Двумя годами ранее следы деятельности странствующего проповедника А. О. Рабиновича обнаруживаются в Витебской губернии. Летом 1925 г. он посетил Большую Любавичскую синагогу в Витебске. Согласно материалам Государственного архива Витебской области, проанализированным К. Г. Карпекиным,

2 июня 1925 года проповедник обратился в Витебский окружной исполнительный комитет и попросил разрешить ему произнести в Большой Любавичской синагоге речь исключительно религиозного содержания. Он заверил, что никаких политических вопросов затрагивать не будет, а разговор будет вестись на еврейском языке.

Первая проповедь называлась «Пятикнижие Моисея и Талмуд», вторая – «Смерть московского раввина Мазе». Проповедник просил выступить 4 июня в 20 часов и 7 июня в 19 часов. В качестве доказательства своей благонадежности магид приложил к ходатайству разрешения на выступления в разных городах СССР. 3 июня 1925 года Витебский окрисполком первую проповедь одобрил, а вторую запретил, так как посчитал, что данная тема не носит религиозного характера.

Через несколько дней А. О. Рабинович снова обратился к местным властям: в этот раз он просил разрешения на проповедь «Религия и жизнь» (неизвестно, была ли это запрещенная накануне проповедь под другим названием, или же совершенно новое выступление). Планировалось два мероприятия – 7 и 8 июня, оба в 20 часов. Окружной исполком выдал разрешение за день до проповеди – 6 июня 1925 года [Карпекин 2023].

Судя по материалам из витебского архива, сценарий А. О. Рабиновича был тот же, что и на Смоленщине спустя два года (религиозное содержание бесед, избегание политических вопросов, выступление на еврейском языке); идентичен и набор предоставляемых документов (разрешения на выступления в разных городах). Тематика выступлений в Витебске касалась Пятикнижия и Талмуда, а проповедь о личности московского раввина Якова Исаевича Мазе (1859–1924) Витебский окружной исполнительный комитет запретил. Взамен Рабинович провел выступление на тему «Религия и жизнь». Скорее всего это была не запрещенная накануне пропо-

ведь, поданная под другим названием, а нечто новое, что подтверждается «тезисами» из смоленского архива. Стоит отметить, что в Монастырщине в 1927 г. все выступления, заявленные А. О. Рабиновичем, были разрешены.

### «Хейрем» 1928 года

Поле идейного противостояния, на котором рушились старые границы и воздвигались новые барьеры, стали отношения верующих и безбожников, приобретшие особую остроту в изменившихся социально-политических условиях [см., например, Каиль 2010]. В связи с этим противостоянием впечатляют события сентября-октября 1928 года в Смоленске, когда бывшая Смоленская хоральная синагога на Социалистической улице (конфискована советской властью в 1922 г.) была передана под клуб<sup>54</sup>.

15 сентября 1928 г. наступил год 5689-й по еврейскому календарю. О том, что произошло в еврейской общине в этот день, сообщается в докладной записке, которую секретарь Смоленской Евсекции губернского комитета Лерман направил в Секретариат Смоленского губернского (областного) комитета ВКП(б).

#### Докладная записка

Евсекцией ГК получены сведения, что в день «РОШГА-ШОНО» раввином Вайсбордом<sup>55</sup> об"явлен в синагогах ритуал «хайрем»<sup>56</sup> (анафемы), сводящаяся к проклинанию всех тех евреев и их детей, кто переступит порог здания бывш. хоральной синагоги; причем многие пожилые кустари были там-же возмущены этим, что чуть не довело до скандала в синагоге. Кустари говорили раввину, что им в силу необходимости придется посещать хоральную синагогу, так как там будет находиться и Общество кустарей и друг. учреждения.

<sup>54</sup> О кампании по закрытию хоральной синагоги в Смоленске подробнее см.: Пименов, Валуев, Красильников 2018, 149–154.

<sup>55</sup> Газета «Рабочий путь» 8 августа 1928 г. сообщила, что сын раввина Вайсборда «ушел от своего отца и активно агитирует за передачу синагоги под клуб» [Пименов, Валуев, Красильников 2018, 154].

<sup>56</sup> Херем – высшая мера осуждения в еврейской общине, вплоть до полного отлучения осужденного от общины и разрыва всех его отношений с общиной.

Вопрос этот взволновал и евр. рабочих фабрик и заводов. Некоторое влияние «Хейрем» имеет на небольшую часть евр. трудящихся особенно пожилого возраста.

Евсекция считает, что существующим судебным органам необходимо расследовать это дело, после чего провести показательный процесс над раввином, не в целях его наказания, а в целях антирелигиозной пропаганды и широкого раз'яснения евр. трудящимся сущности воинствующего клерикализма.

Секретарь Евсекции (Лерман)<sup>57</sup>

Беспрецедентное «проклятие» тех, кто осмелится вступить в оскверненное пространство (а именно таковым считалось теперь конфискованное и «перепрофилированное» под «клуб трудящихся евреев» здание синагоги) даже по необходимости (при посещении, например, Общества кустарей), произвело впечатление и на партийные органы, постаравшиеся обратить ситуацию в свою пользу. На докладной записке Лермана имеется резолюция красными чернилами:

т. Лерману

На массовых собраниях, попутно с обсуждением работы Д.К.<sup>58</sup> освещать поведение буржуазии, в частности (как пример) и «хейрем». Судебное дело создавать не стоит.

19 9/XI 28

Подпись<sup>59</sup>

Таким образом, с точки зрения партийцев, традиционный еврейский ритуал отлучения от общины мог быть использован как показательный пример в агитационной работе по борьбе с религией, ведь само изъятие синагоги у еврейской общины расценивалось как победа. Газета «Рабочий путь» цитировала выступление рабо-

<sup>57</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 3990а (Отчеты и переписка о работе евсекции губкома ВКПб. 15.09.1928 – 14.03.1929. Т. 2). Л. 93 (копия), 107 (оригинал). Документ не датирован.

<sup>58</sup> «Дома культуры», размещенного в здании бывшей хоральной синагоги.

<sup>59</sup> Под резолюцией, возможно, стоит подпись нацменинструктора, организатора ГК ВЛКСМ и зам. зав. агитационным пропагандно-политическим отделом (АППО) ГК ВКП(б) Рабиновича.

чего электростанции на митинге в день открытия нового клуба: «И русские и еврейские безбожники одержали в последние дни две крупнейшие победы. Вы отвоевали здание синагоги, мы, рабочие электрички, получили под клуб богоматерскую церковь<sup>60</sup>. Взаимные поздравления!» [Пименов, Валуев, Красильников 2018, 154].

Отметим, что со стороны православных священников также были попытки «образумить» паству путем угроз недопущения к исповеди. В сводке Информационного отдела ЦК ВКП(б) «Программа и методы борьбы кулака» от 3 апреля 1929 г. приводится следующий факт:

Белоруссия. Поп Сайханского сельсовета Городокского района объезжал свой приход перед этой (перевыборы советов) кампанией, уговаривал крестьян не посещать собраний, угрожая, особенно женщинам, что он их не допустит к исповеди (Витебский округ) [Трагедия советской деревни 1999, 592–593].

Как видим из приведенных примеров, попытки отстоять традиции в разных конфессиональных сообществах были типологически сходными. Наступление «нового» на традиционные устои также велось по унифицированному сценарию, о чем можно судить по судьбе культовых зданий на фоне социальной борьбы.

В «Обзоре политического состояния СССР за май 1929 г. (по данным Объединенного государственного политического управления)» упомянут случай, произошедший в г. Климовичи<sup>61</sup>.

Гор. Климовичи (Могилевского округа). 6 мая на площади происходил митинг по вопросу о закрытии синагоги и церкви и передаче под школу (присутствовало до 2000 человек). Верующие старики в возрасте от 50 до 80 лет, около 100 человек, во время митинга кричали: «Помрем за церковь, но не дадим». Женщины бросали в манифестантов камни, песок и т.д. Жена бывшего казначейского чиновника выхвати-

<sup>60</sup> Одигитриевская надвратная церковь (Днепровские ворота), 1793–1800 гг. В советский период храм несколько десятилетий использовался под учреждение культуры. За уточнение благодарю Д. В. Валуева.

<sup>61</sup> Ныне – административный центр Климовичского района Могилёвской области Республики Беларусь.

ла из рук пионеров плакат, бросила на землю и стала топтать ногами. Молодежь и остальные участники митинга держали себя спокойно. Еврейское население (верующие) заявило, что не возражает против отнятия синагоги, если будет взята церковь, в противном случае будет выступать против закрытия [ЛС 7, 263].

В этом сообщении удивляет не столько накал страстей среди жителей, отстаивающих церковь, сколько реакция еврейских соседей, заявивших, что они не будут выступать против закрытия синагоги, если заодно будет закрыта православная церковь.

Другой случай в том же году зафиксирован в Клинцовском уезде Брянской губернии. Здесь также в конфликт были втянуты представители разных этнических сообществ.

Брянская губ. В с. Гнилушах Клинцовской вол. того же уезда 20 мая председателем сельсовета было объявлено церковному старосте о передаче пустовавшего церковного дома (согласно постановлению суда) для культурных нужд села. В этот же день в доме был произведен учет имущества, после чего дом был заколочен.

Церковный староста (середняк, бывший кучер полицейского пристава) повел агитацию среди крестьян, призывая их к протесту против передачи дома попа. За несколько дней до объявления постановления о передаче дома он ездил в гор. Брянск к архиерею ходатайствовать о назначении попом в с. Гнилуши бывшего дьячка, заявляя, что до назначения попа он сможет отстоять церковный дом. В результате его агитации днем 20 мая в один из дворов, где работала комиссия по учету объектов обложения сельхозналогом, ворвалась толпа женщин в количестве 60 человек, угрожая членам комиссии: «Зачем ходите по дворам и проверяете скот, вы его не растили, зачем закрыли поповский дом, отдайте ключи»; «Жидовские морды, синагоги не закрываете, а нашу веру топите». Толпа, видя безрезультатность угроз, направилась к дому попа, где разбила замок и стала производить уборку квартиры (мыть полы, чистить стены и т.п.), приготавливая ее к приезду нового попа.

О выступлении женщин в с. Гнилушах узнали крестьяне соседней деревни Рудняк и Тереховки, откуда пришла на по-

мощь толпа женщин до 200 человек. Руководили толпой двое мужчин (религиозные фанатики). Приехавшим в село члену Клинецовского УИКа<sup>62</sup>, помощнику прокурора и начальнику РАО<sup>63</sup> толпа не дала говорить, прерывая выкриками: «Кровоопийцы, толстые морды, долой, зачем приехали, вы нам хлеба не привезли, а мякину даете, к Пасхе муки не дали» и т. п. Член УИКа и другие были вынуждены уехать обратно. Толпа их провожала свистом, гиканьем и криками «ура». Через час толпа разошлась [ЛС 7, 267].

Причину прозвучавшего в ходе протестов оскорбления «жидовские морды», адресованного представителям власти, проясняет докладная записка, поступившая в отдел культуры и пропаганды Западного обкома из Клинецовского округа, где описывается этот же случай. В ней говорится, что в ходе учета объектов для налогообложения уполномоченный клинецовского ВИКа еврей Фрейман закрыл «церковный дом», а толпа женщин с криками, руганью, угрозами сломала замок; «члены клинецовского УИКа безуспешно пытались воздействовать на толпу и уехали обратно под крики таковой»<sup>64</sup>.

### Передел общественно-социальных границ

В условиях становления в регионе новых форм социалистического хозяйствования модель «аграрного соседства» получила своеобразное воплощение. Евреи-земледельцы, составлявшие в западных губерниях Российской империи достаточно автономную группу [Никитин 2012], теперь объединялись в одном пространстве со своими нееврейскими соседями.

Иногда модель такого соседства казалась почти идиллической. И. Сеницын, ответственный секретарь Рославльского уездного комитета РКП(б), сообщал в своем отчете «Деревня как она есть» (1925 г.) о результатах обследования Петровичской волости Рославльского уезда Смоленской губернии.

<sup>62</sup> УИК – уездный исполнительный комитет.

<sup>63</sup> РАО – районный административный отдел.

<sup>64</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 811. Л. 13 об.



[из раздела «Общественность деревни»]

пункт з) Антисемитизм

Антисемитизма, как такового, в волости почти нет. В Юрковщинском районе евреев-земледельцев не называют даже евреями.

В местечке Петровичах население Петровичского района хотело избрать в церковный совет председателя и секретаря Райсовета, которые являются евреями.

Русское население ругает иногда евреев-торговцев и не потому, что они евреи, а потому что они очень «умело», как мне говорил один крестьянин, торгуют, т.е. умеют зарабатывать деньги<sup>65</sup>.

Если в Петровичской волости евреи-земледельцы стали настолько «своими», что их даже не называли евреями и хотели избрать в церковный совет, то ситуация в с. Крутом Вяземского уезда Исаковской волости настолько возмутила одного гражданина, что он вынужден был написать донос на целый колхоз. Осенью 1928 г. Московский Сокольнический райсовет рабочего общества шефства над деревней переслал в Смоленский губком ВКП(б) (Отдел по работе в деревне) письмо рабочего-отпускника тов. Спицина<sup>66</sup>.

Письмо А. И. Спицина об отпуске в с. Крутом Вяземского у. Исаковской вол. (машинописная копия)

**БЫЛ В ОТПУСКЕ В ВЯЗЕМСК. УЕЗДЕ, ИСАКОВСКОЙ ВОЛ., СМОЛЕНСКОЙ ГУБ.**

Есть там колхоз при селе Крутом, в котором имеет 40 чел. евреев и 12 русских. Совместно с этим граничит деревня Дешино, где имеется ихняя мелкая заросль и поровое поле, за то, что по этому полю паслось стадо дер. Дешино, крестьянам пришлось отработать колхозу 2 дня на 10 лошадях. Было это в Июне мес. с/г.

В прошлом году крестьяне этой же деревни возили за это поле навоз, за что колхозники угостили их самогоном.

<sup>65</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 2718 (Материалы работников губкома РКП(б) о политическом и экономическом положении. Т. 1. 1925 г.). Л. 179.

<sup>66</sup> Судя по подписи под документом (см. ниже), тов. Спицин работал в трамвайном депо имени Русакова.

Также в прошлом году крестьянами исполу убиралось и сено для колхоза, а члены коллектива ходили и посматривали.

Можно рассказать, как работают члены этого коллектива, у них рабочих дней в неделе только 5 потому, что в субботу не работают евреи, а в воскресенье русские отдыхают, а если нужно евреям зарезать скотину или птицу, то едут к своему резачу за 25 верст.

Не мешало бы обратить внимание и на руководящую верхушку этого колхоза, и на ведение самого хозяйства в коллективе, т.к. например в этом году выстроили они печь для ожига кирпича, затратили, вероятно, порядочно, а когда был погружен кирпич, который и загружался силами местного крестьянства, в уплату за это они получили покос, но вот беда, печку загрузили, а своды ее рухнули и, значит, пришлось начать дело сначала.

Я считаю необходимым, чтобы на работу этого колхоза соответствующие организации обратили должное внимание, надо повести среди них политико-просветительную работу и поставить дело так, чтобы он для крестьян был примером и чтобы местные крестьяне не указывали на него пальцем, как на коллектив бесхозяйственности и неправильной работы. Также надо обратить серьезное внимание на подбор состава членов этого коллектива.

18/IX-28

Спицин А. И. – Рустрампарк<sup>67</sup>.

Вероятно, письмо Спицина касается ситуации в сельскохозяйственной артели «Фрайндшафт» («Фройндшафт»), что подтверждают другие документы этого архивного дела. Оказывается, в артели заправляют «лишенцы»<sup>68</sup>, о чем сообщает в Вяземский уездный комитет «член ВЛКСМ и артели Лившиц»<sup>69</sup>. Этими лишенцами были: Захар Пиронер, кустарь-кожевник, он же председатель артели; Лев Бланк, маслобоец; Израиль Гофман, торговец. К ним были применены меры – они были «назначены» к выселению, о чем

<sup>67</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 3990а (Отчеты и переписка о работе евсекции губкома ВКПб. 15.09.1928 – 14.03.1929. Т. 2). Л. 124.

<sup>68</sup> Лишенец – неофициальное название гражданина РСФСР, лишённого избирательных прав согласно Конституциям РСФСР 1918 и 1925 г. Данная мера социального разделения и категории «лишенцев» определялись соответствующими статьями конституций.

<sup>69</sup> Там же. Л. 125–125 об.

и написал один из «лишенцев в своем письме в КомЗЕТ<sup>70</sup> от 1 августа 1928 г.

1/VIII 1928 г. Крутое.

Уважаемый друг бедных евреев тов. ЛОГАК.

Неоднократно я/В [я Вам. – О. Б.] писал о нашей жизни как хорошее, так и плохое, но сейчас о всем хорошем и позабыли, ибо у нас горе пересягнуло хорошего, на днях должна приехать к нам с УЗУ<sup>71</sup> полная комиссия, и у них уже обособленно нас троих выселить, и сюда уже назначена одна семья русская и два русских комсомольца – один будет председателем, а другой секретарем.

А посему просим от имени всех наших евреев, не отложите приехать к нам совместно с кем либо как с Сельбанка или Губкома.

Также все наши евреи вяжут узлы, ибо без нас им тоже здесь не место.

Прошу вторично принять к сведению мое краткое описание артели Фрайндшафт с почтением (подпись)

П.С. Заявление об установлении избир. прав. нами подано уже давно, а все время это лежит неподвижно<sup>72</sup>.

Затем последовало обследование сельскохозяйственной артели «Фрайндшафт» и ее руководителям были даны характеристики, о чем 20 октября 1928 г. был составлен акт, в котором отмечено отсутствие производственно-финансового плана и отсутствие «спайки» в коллективе.

Акт обследования сельскохозяйственной артели «Фрайндшафт» от 20 октября 1928 г.

Религиозные обряды и наличие специального преподавателя древнееврейского языка и молитв и в то же время выполняющего функции резника (меламед) вредно влияют на постановку культурно-просветительной работы и обще-

<sup>70</sup> КомЗЕТ – Комитет по земельному устройству еврейских трудящихся при президиуме Совета национальностей ЦИК СССР.

<sup>71</sup> УЗУ – уездное земельное управление.

<sup>72</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 3990а (Отчеты и переписка о работе евсекции губкома ВКПб. 15.09.1928 – 14.03.1929. Т. 2). Л. 129. Машинописная копия, заверенная подписью секретаря КомЗЕТа.

ственно-прогрессивных работ (ясли, общественную столовую). <...>

Пиранер груб, нетактичен в подходе к членам и не создал спайки, но производственно не вреден. Поведение и влияние семьи Бланка – вреда для артели не приносит. Гофмана в силу его религиозности и неизжитых идеологических подходов к людям, вредных коллективному строительству, комиссия считает целесообразным удалить его из артели.

Необходимо удалить из артели не члена – меламеда<sup>73</sup>.

Так в результате наблюдений бдительных соседей «колхоз» в с. Крутом на Смоленщине пережил несколько критических месяцев.

### **Духовное и светское в новом социалистическом пространстве**

Наблюдая за развитием отношений в среде духовенства, в том числе опираясь на бытовые слухи и толки, новая власть делала для себя выводы. Раскол и разногласия оценивались, с одной стороны, как проявления общего кризиса религии, а с другой – как возможность выстроить подобие сотрудничества между духовной и светской властью.

Так, в «Обзоре политического состояния СССР за октябрь 1926 г.» от 9 ноября 1926 г. отмечалось:

Еврейское духовенство. В настоящее время в еврейской религиозной жизни доминирующую роль приобретают клерикалы-миряне, раввинат же занял чрезвычайно скромное место. Клерикалы ведут работу, направленную к обособлению и ограждению еврейских масс от советизации, стремясь организовать их под лозунгом «синагога – цементирующее начало еврейской национальности», «поддерживающий синагогу поддерживает свой народ» (Москва, Гомель, Новгород). Активные клерикалы в большинстве состоят из торговцев и интеллигенции, частично сочувствующие сионистам. Общины, руководимые обычно бывшими крупными торговцами, работают очень активно. Клерикалы ведут

<sup>73</sup> Там же. Л. 135–135 об., 183–183 об.

борьбу с евсекцией ВКП(б), объявив ее «русификаторской». В Киеве они пытались вручить второй германской делегации письма о насилиях евсекции. В Москве группа прогрессивно настроенных торговцев под лозунгом «долгой клерикалов, мешающих советизации еврейских масс», повела борьбу с клерикалами, принявшую острые формы. Клерикалы подкупили группы лиц, которые в синагоге во время богослужения избивали «прогрессиста», пытавшегося произнести проповедь «о значении Октября для евреев», и угрожали при повторении попытки пустить в ход ножи. В менее острых формах ведется борьба в Гомеле с раввином-прогрессистом [ЛС 4/2, 729].

Особое внимание уделялось фактам «компромисса» церкви с новой властью, отношениям священников и «новых людей» – коммунистов и комсомольцев. Интересны в этом плане наблюдения сотрудницы Смоленского губкома РКП(б) З. Гагариной, отраженные в ее отчете о поездке в Хохловскую волость Смоленского уезда Смоленской губернии в январе 1925 г. (раздел «Отношение к религии»).

В этом самогонном темном царстве деревни борьба за новый быт с религиозными предрассудками очень трудна и попы этим пользуются. Сектанства в волости нет, но нет и единого поповского фронта. Часть попов тихоновцы, например Лемохин (поп с высшим образованием). Они агитируют за Тихона, «по любви христианской» прощают его контрреволюционную деятельность и не признают Смоленского архиерея. Другие ради заработка являются только требоисправителями, плывущему по течению, которые не прочь дать коммунистам рясю для агитрелигозн. пьесы и самому в первых рядах за это посмотреть ее (поп Григоркова<sup>74</sup>). Третий сорт попов по «коммерческим» соображениям на деле, а идейным на словах отказываются от службы с целью остаться на земле и иметь советское гражданство (поп села Червоное и дьяков Нового Двора)<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Имеется в виду д. Григорково, ныне Смоленского района Смоленской области.

<sup>75</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 2718а (Материалы работников губкома РКП(б) о политическом и экономическом положении. Т. 2). Л. 145–146.

В ряде документов (с элементами жанра доноса) отражены разнообразные случаи бытового и служебного поведения священников, реакция паствы. Приведем примеры из докладных записок окружкомов ВКП(б) о состоянии антирелигиозной работы на 1928–1929 гг.

Поп с. Сошна Смоленского округа Ильенков служил панихиду по умершему крестьянину. Перед панихидой по обыкновению напился и во время отпевания покойника вместо молитвы затягивал песни. Присутствовавшее население открыто высказывало свое недовольство духовенством.

Священник Соловьев в нетрезвом виде украл лошадь у гражданина Науменкова, в результате организованной за ним погони похищенная лошадь была возвращена владельцу, а поп скрылся в лес. <...>

Великолукский округ. <...> Священник г. Невеля Шепелев, являясь ярим приверженцем монархии, в праздники во время службы в церкви облачается в ордена и медали и другие награды, полученные при царизме. Во время молитвы поминает за упокой императоров, оглашая их полные императорские титулы. <...>

#### Сектантство

Руководитель духоборов бывший бандит Гутенков, Барбасов, Иванов устраивали молитвенные сборища во время перевыборных собраний, призывы не ходить на собрания: «блажен муж яко идзе на совет нечестивых»<sup>76</sup>,<sup>77</sup>.

О «сотрудничестве» местного дьячка с комсомольцами написал в своем отчете уже упомянутый выше И. Синицын.

[из раздела «Религиозные верования»]

Вот интересный случай из жизни церкви в местечке Петровичах. Над местным дьячком подтрунивают комсомольцы, что он идет против Советской власти. Дьячек заявляет, что он был и будет за Советскую власть. Комсомольцы говорят, что ты за Советскую сласть не можешь итти, так как во время венчания поешь в церкви: «Жена да убоится мужа», а Соввласть предоставила женщине равноправие. После не-

<sup>76</sup> Искаженная цитата из Пс 1:1 – «Блажен муж, иже не иде на совет нечестивых».

<sup>77</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 811. Л. 9, 11, 12.

скольких упражнений на сцене Народного дома этот дьячек, несмотря на свой преклонный возраст по совету комсомольцев запел в церкви во время венчания: «Муж и жена равноправны». И никто не обращает на это никакого внимания. Это говорит за то, что религия отмирает, но что среди населения еще сильно держится обрядовая сторона религии и держится потому в большинстве, что она доставляет эстетическое удовольствие населению<sup>78</sup>.

Отметим один из выводов, сделанных И. Сеницыным:

Религия отмирает. Держится обрядность. Верующими остаются старики и менее сознательная часть населения среднего возраста. Часть верует в бога, как мне говорили сами верующие, на всякий случай: а вдруг и правда бог есть<sup>79</sup>.

Вера «на всякий случай» подпитывалась и активностью пропаганды со стороны служителей культа. Один такой случай давления на паству в Смоленском уезде отметила в своем отчете З. Гагарина.

[из раздела «Отношение к религии»]

Но в общем и целом религиозная пропаганда попами ведется и в качественном, и в количественном отношении гораздо сильнее антирелигиозной. Правда, созданы антирелигиозные кружки, кое-где устраиваются диспуты, привлекающие необычайно большое количество народа, но к числу критически настроенных к церкви и попам можно отнести только молодежь и демобилизованных красноармейцев. Только кое-где имеются зачатки здорового безбожного быта, напр. семья Турановых, деревня Серпижено, где дети являются комсомольцами и пионерами, вынесла икона, не стала ребенка [и] т.д., семья Граковых [в] деревне Гороховке (сын партшколец) тоже не хотела крестить девочку и зарегистрировали ее именем Розы, но поп растолковал, что это «жидовское имя», стал бойкотировать, обходя демонстративно двор во время молебствий, и Роза получила одновременно другое имя – Зины. Так причудливо перемешиваются

<sup>78</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 2718 (Материалы работников губкома РКП(б) о политическом и экономическом положении. Т. 1. 1925 г.). Л. 176–177.

<sup>79</sup> Там же. Л. 177.

растки нового быта с религиозными традициями, не имеющими «завтрашнего» дня среди молодежи<sup>80</sup>.

В этом описании интересен момент, связанный с имянаречением. Родители регистрируют ребенка с именем Роза (явно ощущая «революционный» характер этого имени, навеянный прежде всего образом деятеля социал-демократического движения Розы Люксембург). Священник, не причастный к этому действию, тем не менее считает возможным дискредитировать выбранное имя, публично объявляя его «жидовским», и «бойкотирует» семью во время обходных молений. Из описания неясно, изменилась ли ситуация после того, как ребенку дали (возможно, в крещении?) второе имя.

Среди отчетов работников Смоленского губкома есть один, резко отличающийся от других материалов. Этот отчет принадлежит тов. Шорину, который обследовал Суетовский район Духовщинского уезда в феврале 1925 г.

Очевидно, Шорин поручил заполнить опросные листы кого-то из работников местной ячейки РКП(б). В результате к его отчету оказались приложены записи, сделанные от руки зелеными чернилами (почерк выдает человека, не очень твердо освоившего навыки письма)<sup>81</sup>; на характер записей (самозапись) указывает наличие в них личных форм типа: «читаем газеты», «в нас как была ячейка Р.К.П.б слабая раньше, так и сейчас» и др.

Отношение к религии: совершается, молодежь живут как жида, а так-же самое совершаем церковные обряды, молодежь посещает под нажимом родителей. Церкву посещаем не все, если кто посещает, то только в годовые праздники.

Посещают церковь только % 15.

Посты исполняются только из недостатков жиров.

Заветы родителей и попа не выполняются, празднуют праздники святых только для проведения времени <...>

Национальных предрассудков нет<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 2718а (Материалы работников губкома РКП(б) о политическом и экономическом положении. Т. 2). Л. 146.

<sup>81</sup> Этим же почерком зелеными чернилами 8 февраля 1925 г. сделана отметка в командировочном удостоверении тов. Шорина, приложенном к отчету.

<sup>82</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 2718а (Материалы работников губкома РКП(б) о политическом и экономическом положении. Т. 2). Л. 223–223об.



В этой самозаписи мы снова видим отношение к религиозным практикам «только для провождения времени» (ср. выше: «на всякий случай»). И хотя в конце отчета писавший отмечает, что «национальных предрассудков нет», показательное определение, характеризующее молодежь, отошедшую от религиозных традиций: «молодежь живут как жида». В этом определении видится устойчивый стереотип по отношению к поведенческим моделям, не соответствующим православному обиходу: в регионах славяно-еврейского соседства термином «жидовский» такие модели чаще всего и обозначались.

Неординарная попытка провести четкую границу между церковным и светским была предпринята в д. Холм Мишинской волости Гжатского уезда Смоленской губернии. В материалах, представленных в Смоленский губком тов. Флоренским, имеется машинописная копия прошения об устройстве «нецерковного кладбища».

Прилагаю документ, в котором граждане просят Вас отвести кладбище для безбожников.

<...>

В Мишинский Волостной Земельный Отдел

Крестьяне деревни Холма Мишинской волости Гжатского у.

Нестор Перовский, Илья Борисов,

Владимир Коштовалов, Василий Лазуко[в],

Иван Куликов, и др.

1924 г. 25 ноября.

**ЗАЯВЛЕНИЕ**

Ввиду наших антирелигиозных убеждений и окончательного нежелания иметь никакого дела с церковью и поповскими бессмысленными суеверными и для жизни человека во все не нужными обрядами товарищески просим членов Волземотдела отвести из фонда земли Скугаревской лесосеки (Горки) участок пол десятины для образования **НЕЦЕРКОВНОГО КЛАДБИЩА**, на котором мы, граждане, будем хоронить своих умерших родных, родственников и всех тех товарищей, которые из,явять<sup>83</sup> при живности свое согласие похорониться на нецерковном кладбище, таким образом мы

<sup>83</sup> Буква Ъ зачеркнута в машинописи.

великолепно избежим крестьянских надсмешек и нареканий, что мы безбожники хороним на их православном кладбище, и порвем связь с этим Мефистофельским гнездом веко[во]го религиозного обмана.

Просим (если это требуется) возможно скорее прислать землемера для обмера земли и занести таковую в надлежащий план.

К чему и подписываемся крестьяне деревни Холма:

Н. Петровский, И. Борисов, В. Коштовалов, Г. Алхимов, В. Лазуков, И. Куликов, Ф. Харьков, Влас Ермаченков, Е. Петровская, Е. Борисова и А. Борисов, Семенов.

С подлинным верно:

Мишинский ВИК свидетельствует

Председатель ВИК,а (подпись)

Секретарь ячейки РКП(б) (подпись)

Секретарь ВИК,а (подпись)<sup>84</sup>

Вопрос о том, удалась ли попытка местных безбожников получить отдельное пространство под кладбище и было ли таковое устроено, требует специального исследования.

С образованием в 1929 г. Западной области, объединившей в своем составе регионы, исторически находившиеся как в черте оседлости, так и вне ее, сформировалось новое мультикультурное пространство, в котором сочетались элементы «старого» и «нового» разных этнических и конфессиональных традиций. К началу 1930-х гг. процесс культурной унификации уже дал видимые результаты: идет массовая борьба с религиозными проявлениями, устанавливаются новые границы внутри советского социума, определяются идеологические приоритеты. Одновременно формируется и укрепляется единая западная граница, отделяющая советский мир от буржуазного мира. В этом новом пространстве происходит размывание складывавшихся веками моделей этнокультурного соседства, под влиянием русификации ослабевают всевозможные культурные проявления на национальных языках; традиционные ментальные стереотипы в отношении этнических соседей приобретают ксенофобский характер (в том числе на уровне бытового антисемитизма); формируются гибридные отношения рели-

<sup>84</sup> Там же. Л. 102, 107. Очевидные опечатки в копии письма исправлены нами.

гиозного и светского. Переживания, связанные с этими явлениями, выражаются в массовых слухах, толках, доносах, благодаря усилиям осведомителей достигающих соответствующих инстанций и фиксирующихся в документах. Архивные материалы, отразившие процессы аккультурации и самоидентификации в ранний советский период в регионах этнокультурного пограничья, предоставляют возможность изучать конкретные случаи трансформации ментальных и социальных стереотипов.

### Литература и источники

- Александров б.г. – Александров С. В. История административно-территориального деления Рославльского района // Рославльский район. <https://www.roslavl.ru/history/territory.htm> (дата обращения: 13.03.2024).
- Белова 2024 – Белова О.В. Поверх барьеров: трансформация языковых стереотипов в поликультурной среде Западной области и соседних регионов в 1920–1930-е гг. // Славянский альманах. 2024. Вып. 1–2. С. 205–226. DOI: 10.31168/2073-5731.2024.1-2.10
- Буевич 2022 – Буевич Т. В. Формирование территории БССР и ее административно-территориальное устройство в 1920-е гг. // Белорусский исторический обзор. 2022. № 2(7). С. 22–39.
- Валуев 2021 – Валуев Д. В. «Используем наши рождественские колядки <...> преложив все это <...> через коммунистическую призму»: карнавалы как часть антирелигиозных кампаний 1920–1930-х гг. (на материалах Смоленской губернии и Западной области) // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2021: Смех и юмор в славянской и еврейской культурной традиции. С. 249–263. DOI: 10.31168/2658-3356.2021.15
- ГАНИСО – Государственный архив новейшей истории Смоленской области (г. Смоленск).
- ГАСО – Государственный архив Смоленской области (г. Смоленск).
- Грачев 2019 – Дневники смоленского краеведа Василия Ивановича Грачёва / сост. Л. Л. Степченко, Ю. Н. Шорин; ред. Ю. Н. Шорин. Смоленск: Край Смоленский, 2019. 368 с. (Библиотека журнала «Край Смоленский»).
- Довнар 2013 – Довнар Т. И. Укрупнение БССР // Белорусская юридическая энциклопедия. В 4 т. Т. 4. Т–Я. Минск: ГИУСТ БГУ, 2013. С. 105–106. <https://elib.bsu.by/handle/123456789/116951> (дата обращения: 29.04.2024)

- Евреи пограничья 2018 – Евреи пограничья: Смоленщина / отв. ред. С. Амосова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Институт славяноведения РАН, 2018. 336 с.
- Зельцер 2006 – *Зельцер А.* Евреи советской провинции: Витебск и местечки 1917–1941. М.: РОССПЭН, 2006. 478 с.
- Каиль 2010 – *Каиль М. В.* Государство и церковь в постреволюционный период: формирование правовых условий взаимоотношений // Известия Смоленского государственного университета. 2010. № 3 (11). С. 251–259.
- Карпекин 2023 – *Карпекин К.* Главная среди Любавичских // Мишпоха. 2023. № 45. <http://mishpoha.org/o-zhurnale/zhurnal-mishpokha-45-2023/1732-konstantin-karpekin-glavnaya-sredi-lyubavichskikh> (дата обращения: 1.05.2024)
- Короткова 2018 – *Короткова Д. А.* «Укрупнение БССР» в 1923–1924 годы: фактор советского влияния в Польше // Славяноведение. 2018. № 5. С. 48–59. DOI: 10.31857/S0869544X0000850-8
- Левин 2018 – *Левин В.* Смоленщина: границы и пограничье // Евреи пограничья: Смоленщина / отв. ред. С. Амосова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Институт славяноведения РАН, 2018. С. 17–30.
- Л. Р. 1923 – *Л. Р.* Еврейская пасха на коммунистический лад // Коммунист (газета). Рославль, 1923. 31 марта, суббота, № 23 (443). С. 1.
- ЛС 3/1 – «Совершенно секретно»: Лубянка – Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.): Сб. док. в 10 т. Т. 3 в 2 ч. 1925 г. Ч. 1 / сост. Л. П. Колодникова и др. М.: [Б. и.], 2002. 502 с.
- ЛС 4/2 – «Совершенно секретно»: Лубянка – Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.): Сб. док. в 10 т. Т. 4 в 2 ч. 1926 г. Ч. 2 / сост. Н. М. Перемышленникова и др. М.: [Б. и.], 2001. 530 с.
- ЛС 7 – «Совершенно секретно»: Лубянка – Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.): Сб. док. в 10 т. Т. 7. 1929 г. / сост. Ю. Л. Дьяков и др. М.: [Б. и.], 2004. 772 с.
- Никитин 2012 – *Никитин В. Н.* Евреи земледельцы. Историческое, законодательное, административное и бытовое положение колоний со времени их возникновения до наших дней. 1808–1887. М.: Нобель Пресс, 2012. 710 с.
- Пименов, Валуев, Красильников 2018 – *Пименов В. Ю., Валуев Д. В., Красильников И. Б.* Духовная жизнь провинциального советского горожанина: горизонты и ориентиры. Смоленск: Свиток, 2018. 344 с.
- Смиловицкий 2008 – *Смиловицкий Л.* Евреи в Турове. История местечка Мозырского Полесья. Иерусалим: Tsur-Ot Press, 2008. 848 с.

- Судьбы национальных меньшинств 1994 – Судьбы национальных меньшинств на Смоленщине. 1918–1938 годы. Документы и материалы / отв. ред. Д. И. Будаев. Смоленск: Смоленский государственный педагогический институт, 1994. 317 с.
- Трагедия советской деревни 1999 – Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. 1927–1939. Документы и материалы. В 5 т. Т. 1: Май 1927 – ноябрь 1929 / под ред. В. Данилова, Р. Маннинг, Р. Виолы. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. 880 с.
- Хоффман 2004 – *Хоффман Чарльз Е.* Красный штетл. История еврейского местечка, выжившего в советскую коммунистическую эпоху / пер. с англ. Н. Алхазовой. Кишинев: Pontos, 2004. 230 с.
- Kaganovitch 2013 – *Kaganovitch A.* The Long Life and Swift Death of Jewish Rechitsa (A Community in Belarus, 1625–2000). Madison: The University of Wisconsin Press, 2013. 416 p.
- Shternshis 2006 – *Shternshis A.* Soviet and Kosher: Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939. Bloomington: Indiana University Press, 2006. 280 p.

## **Over the Barriers: Overcoming Mental and Social Stereotypes in the Multicultural Environment of the Western Region and Neighboring Regions in the 1920s – 1930s**

### **Olga Belova**

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences  
Moscow, Russia  
DSc in Philology, Chief Researcher

ORCID: 0000-0001-5221-9424

Department of Ethnolinguistic and Folklore Studies, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences  
Leninsky Avenue, 32A,  
Moscow, 119334, Russia  
Tel.: +7 (495) 938-00-70  
E-mail: [olgabelova.inslav@gmail.com](mailto:olgabelova.inslav@gmail.com)

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.24

The author expresses gratitude to N. F. Pikalova, head of the Department of Informatization and Use of Documents of the State Archive of Modern History of the Smolensk Region, and L. L. Stepchenkov, a leading specialist of the State Archive of the Smolensk region, for help and advice when working with archival documents.

**Abstract.** The article explores the evolution and transformation of mental and social stereotypes concerning ethnic and confessional neighbors in the Russian-Belarusian borderlands during the 1920s and 1930s. This period saw the convergence of various ethnic and cultural traditions within the newly formed Soviet Western region. As a result, long-established models of ethnic and cultural coexistence began to erode, influenced by Russification, which weakened cultural expressions in national languages. Traditional mental stereotypes about ethnic neighbors took on a more xenophobic character, manifesting in everyday anti-Semitism, while hybrid religious and secular relationships emerged. During this time, the population's reflections were articulated through statements and narratives about their own and others' lifestyles, traditions, and customs. The disintegration of traditional foundations that previously defined social and cultural communities drew the attention of Communist Party and state security agencies, as evidenced in secret documents from relevant institutions. The article is grounded in materials from the State Archive of the Smolensk Region and the State Archive of Modern History of the Smolensk Region, highlighting various aspects of linguistic, ethnic, and confessional interactions among representatives of diverse ethnic and cultural traditions in the Smolensk Province and the Western region of the USSR.

**Keywords:** *linguistic and cultural frontier, ethnic and cultural stereotypes, anti-religious propaganda, Sovietization, traditional rituals, oral history, State Archive of Modern History of the Smolensk region, State Archive of the Smolensk region*

**Reference for citation:** Belova, O. V., 2024, Poverkh bar'ërov: preodolenie mental'nykh i sotsial'nykh stereotipov v polikul'turnoi srede Zapadnoi oblasti i sosednikh regionov v 1920–1930-e gg. [Over the Barriers: Overcoming Mental and Social Stereotypes in the Multicultural Environment of the Western Region and Neighboring Regions in the 1920s – 1930s]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 490–535. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.24

## References

- Amosova, S., ed., 2018, *Evrei pogranch'ia: Smolenshchina* [Jews of Borderlands: Smolensk Region]. Moscow, Center for University Teaching of Jewish Civilization “Sefer”, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, 336.
- Belova, O. V., 2024, Poverkh bar'ërov: transformatsiia iazykovykh stereotipov v polikul'turnoi srede Zapadnoi oblasti i sosednikh regionov v 1920–

- 1930-e gg. [Over the Barriers: the Transformation of Linguistic Stereotypes in the Multicultural Environment of the Western Region and Neighboring Regions in the 1920s – 1930s]. *Slavianskii al'manakh*, 1–2, 205–226. DOI: 10.31168/2073-5731.2024.1-2.10
- Hoffman, Charles E., 2004, *Krasnyi shtetl. Istoriia evreiskogo mestechka, vyzhivshogo v sovetskuiu kommunisticheskuiu epokhu* [Red Shtetl: The Survival of a Jewish Town under Soviet Communism], transl. by N. Alkhazova. Chisinau, Pontos, 230.
- Kaganovitch, A., 2013, *The Long Life and Swift Death of Jewish Rechitsa (A Community in Belarus 1625–2000)*. Madison, The University of Wisconsin Press, 416.
- Kail, M. V., 2010, Gosudarstvo i tserkov' v postrevoliutsionnyi period: formirovanie pravovykh uslovii vzaimootnoshenii [State and Church in the Post-Revolutionary Period: Formation of the Judiciary Conditions of Their Relations]. *Izvestiia Smolenskogo gosudarstvennogo universiteta*. 3 (11), 251–259.
- Levin, V., 2018, Smolenshchina: granitsy i pogranich'e [Smolensk Region: Borders and Frontiers]. *Evrei pogranich'ia: Smolenshchina* [Jews of Borderlands: Smolensk Region], ed. by S. Amosova, 17–30. Moscow, Center for University Teaching of Jewish Civilization “Sefer”, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, 336.
- Pimenov, V. Yu., Valuev, D. V., and I. B. Krasil'nikov, 2018, *Duhovnaia zhizn' provincial'nogo sovetskogo gorozhanina: gorizonty i orientiry* [The Spiritual Life of a Provincial Soviet Citizen: Horizons and Landmarks]. Smolensk, Svitok, 2018. 344.
- Smilovitskii, L., 2008, *Evrei v Turove. Istoriia mestechka Mozyrskogo Poles'ia* [Jews in Turov. The History of the Town of Mozyr Polesie]. Jerusalem, Tsur-Ot Press, 848.
- Shternshis, A., 2006. *Soviet and Kosher: Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939*. Bloomington, Indiana University Press, 280.
- Valuev, D. V., 2021, “Ispol'zuem nashi rozhdestvenskie koliadki <...> prelozhiv vse eto <...> cherez kommunisticheskuiu prizmu”: karnavaly kak chast' antireligioznykh kampanii 1920–1930-kh gg. (na materialakh Smolenskoii gubernii i Zapadnoi oblasti) [“We Use our Christmas Carols <...> Putting it All <...> through a Communist Prism”: Carnivals as Part of the Anti-Religious Campaigns of the 1920s and 1930s (Based on Materials from the Smolensk Province and the Western Region)]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 249–263. DOI: 10.31168/2658-3356.2021.15
- Zeltser, A., 2006, *Evrei sovetskoi provintsii: Vitebsk i mestechki 1917–1941* [The Jews of the Soviet Provinces: Vitebsk and the Shtetls 1917–1941]. Moscow, ROSSPEN, 478.

# Граница между религиозными и нерелигиозными медиа: опыт Русской Православной Церкви в российском медиапространстве

## **Ирина Сергеевна Душакова**

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия  
Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник

ORCID: 0000-0002-7959-4934

Центр научного проектирования

Российского государственного гуманитарного университета

125993, Россия, Москва, Миусская пл., 6

Тел.: +7(495)250-66-41

E-mail: dusacova@gmail.com

## **Егор Денисович Владимиров**

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия  
Лаборант

ORCID: 0009-0001-8859-1479

Центр научного проектирования

Российского государственного гуманитарного университета

125993, Россия, Москва, Миусская пл., 6

Тел.: +7(495)250-66-41

E-mail: edvladimirov@edu.hse.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.25

Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 23-78-10113

**Аннотация.** В статье проблематизируется классическая для исследований медиатизации граница между светскими и религиозными СМИ в рамках различения, введенного С. Хьярвардом. В контексте таких трендов развития медиапространства, как конвергенция и глубокая медиатизация, многие границы перестают работать и даже такие интуитивно понятные категории оказываются размыты, а при использовании в исследовании искажают представления о состоянии поля. На примере того, как выстроена медиатизация Русской Православной Церкви (РПЦ) в россий-



ских медиа, в статье демонстрируется взаимное проникновение и взаимное влияние светских и религиозных медиа как на уровне содержания публикаций, так и на уровне использования различных площадок, а в некоторых случаях на обоих уровнях. Авторы подробно рассматривают спектр медиаплатформ, на примере которых можно проследить как и четкое соблюдение границ между светским и религиозным, так и их очень глубокое переплетение. Сходство содержания публикаций продемонстрировано на результатах фрейм-анализа публикаций на тех платформах, которые однозначно могут восприниматься как светские или религиозные. Актуальность этого исследования продиктована как недостаточной изученностью медиатизации РПЦ по сравнению с другими авраамическими религиями и даже по сравнению с иными христианскими деноминациями, так и необходимостью исследовательской рефлексии над аналитическим аппаратом, применяемым к процессу медиатизации в области религии.

**Ключевые слова:** *медиатизация РПЦ, глубокая медиатизация, граница религиозных и нерелигиозных медиа, российские медиа*

**Ссылка для цитирования:** *Душакова И. С., Владимиров Е. Д. Граница между религиозными и нерелигиозными медиа: опыт Русской Православной Церкви в российском медиапространстве // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 536–562. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.25*

Если в целом вопрос о проникновении медиатехнологий в нашу повседневность – процесс медиатизации социальной жизни – изучен довольно широко через призму медиатизации социальной жизни, социального конструирования или социального формирования технологий, то отдельные аспекты этого процесса все еще выпадают из фокуса внимания исследователей.

Медиатизация Русской Православной Церкви (РПЦ) в РФ является одной из недостаточно изученных областей в мировой науке [Hall et al. 2024, 1–24]. Необходимо отметить, что за последние несколько лет вышел ряд работ в данной области, но они либо посвящены опыту медиатизации в других странах [ibid.], либо сфокусированы на отношениях РПЦ с политическими институтами, из-за чего в фокусе оказывается не взаимодействие религиозных сооб-

ществ с медиа, а иные аспекты [Stähle 2022], либо сфокусированы исключительно на роли патриарха Кирилла во взаимодействии со СМИ [Stachle 2018].

Сама же медиатизация РПЦ в России все еще требует более полного и всестороннего анализа, который, в свою очередь, должен опираться на внятный методологический и терминологический аппарат. Целью данной статьи является разбор базового для медиатизации религии различения, введенного С. Хьярвардом: религиозные СМИ, нерелигиозные СМИ и банальная религия.

### **Исследования медиатизации и медитатизация религии: степень изученности вопроса**

Говоря об исследованиях медиатизации, необходимо отметить ряд фундаментальных работ Н. Коулдри и А. Хеппа, рефлексирующих над процессом проникновения медиа в социальную жизнь. Так, если в более ранних работах они фокусировались на отношениях между трансформацией медиа и коммуникаций, с одной стороны, и культуры и общества – с другой [Couldry, Hepp 2013, 197], то несколько лет спустя исследователи отметили, что цифровизация привела человечество «к новому этапу медиатизации», который они обозначили как *глубокую медиатизацию*: продвинутую стадию процесса, «в котором все элементы нашего социального мира неразрывно связаны с цифровыми медиа и лежащими в их основе инфраструктурами» [Couldry, Hepp 2017, 7, 34; Hepp 2020, 3–4]. Глубокая медиатизация как процесс характеризуется развитием важной взаимосвязи: чем больше построение социального мира зависит от использования средств массовой информации, тем сложнее становятся взаимозависимости между самими медиа, а также между медиа и человеком [подробнее об этих эффектах см.: Ним 2017].

Немного под другим углом, но в привязке к подаче информации, рассматривают этот процесс и Р. Энтман в соавторстве с Н. Ашер при анализе каскадной, пошаговой, модели распространения идей (фреймов). Они отмечают, что исследователям необходимо учитывать «растущее влияние экономических стимулов цифровой системы, укрепляющих производство такого контента, который дает людям то, чего они хотят» [Entman, Usher 2018, 303]. Та-

ким образом, акторы и практики, связанные с созданием и распространением контента, оказываются сплетены с новыми технологиями на принципиально новом уровне, что иллюстрирует тезисы, выдвигаемые Н. Коулдри и А. Хеппом при описании глубокой медиатизации. Пользователь медиапространства сегодня сталкивается со сменой типа коммуникации, ее каналов, ее привычных и приемлемых форм «упаковки».

Изучение же медиатизации религии, сфокусированное на взаимодействии церкви и медиа, во многом опирается на концепцию цифровой религии (*digital religion*), которую в 2012 г. ввела Хайди Кэмпбелл [Campbell 2012]. Основная ее идея состоит в том, что создание и потребление контента онлайн, как правило, оказывает влияние на офлайн практики церкви, и наоборот, таким образом запускается процесс конвергенции. В связи с этим стоит отметить, что интернет для религии перестает выступать как нечто враждебное и инородное, а, напротив, имеет место религиозное осмысление этой платформы и наделение ее дополнительными смыслами [см. подробнее: Душакова 2022; Гришаева, Шумкова 2020]. На исследования Х. Кэмпбелл, изначально посвященные преимущественно иудейским сообществам, опираются и исследователи католицизма. Так, например, в статье, посвященной цитатам папы Римского в Твиттере [Guzek 2015], авторы используют ее модель кодирования, которая включает в себя оценку исследователем коннотации («нейтральная», «положительная», «отрицательная» и «смешанная») и рамки («внутренняя» – в нашем случае для реципиентов внутри РПЦ, и «внешняя» – для светского общества).

Помимо этого довольно долго исследователи опирались на разделение между религиозными онлайн и оффлайн практиками [Helland 2000; Karaflogka 2003; Campbell 2007], где вводилось различие религии онлайн и онлайн-религии. Религия онлайн понималась как пространство для коммуникации с членами общины, а онлайн-религия – как пространство адаптации коммуникативных практик к новым технологиям.

Однако базовыми для исследований медиатизации религии можно считать работы С. Хьярварда. В 2008 г. он опубликовал свой труд «Медиатизация религии: теория медиа как агентов» [Hjarvard 2008, 5], ставший каноничным для исследователей, изучающих религию и медиа. В ней и в своих последующих работах по данной теме [Hjarvard

2011, 119; Хьярвард 2020, 43–44] он отмечал, что в современном обществе наблюдается рост интереса медиа к религиозной проблематике и трансформация способов взаимодействия представителей различных конфессий с другими социальными институтами и обществом в целом. Этот процесс Хьярвард назвал «медиазацией религии», выделив три основные формы медиазированной религии, «каждая из которых предполагает определенный способ обсуждения религии в публичной сфере»: (1) религиозные СМИ – СМИ, контролируемые религиозными акторами, (2) светские СМИ – независимые от религиозных акторов СМИ, (3) банальная религия – основное следствие медиазации религии, при котором религиозные элементы оказываются оторваны от религиозного контекста и помещены в иные контексты, циркулируя в них.

Существует отдельный пул исследований в европейских странах, посвященных анализу религиозной повестки в светских СМИ. Как правило, это критическая оценка работа церкви [Хьярвард 2020, 60], что происходит во многом из-за того, что религиозный авторитет не довлеет над публичным медиа пространством [Christensen 2010]. С другой стороны, существуют и отдельные работы, посвященные сравнению корпусов текстов о религиозных лидерах и близких к ним фигурах, на примере которых можно проследить зазор между идеализацией таких лиц в письменной и медийной традиции в противовес устным нарративам [Каспина 2020]. Однако в случае с российскими СМИ обращение к религиозной повестке на светских площадках работает принципиально иначе. Здесь необходимо отметить, что важным аспектом исследования представляется работа отдельных акторов, реализующих процесс медиазации религии с двух сторон. Так, с одной стороны, важна реакция светских, в том числе и мейнстримных, российских СМИ и новостных агентств, использующих блоги представителей РПЦ как источники комментария для новостных и/или аналитических публикаций. С другой стороны, сами представители РПЦ зачастую предпринимают усилия для того, чтобы включиться в светскую повестку, комментируя происходящее или отдельные социальные проблемы. Отчасти эти вопросы рассматривались нами в предыдущих публикациях [Душакова, Владимиров 2022; Dushakova 2023], отчасти эта проблема затронута в свежем исследовании Е. Гришаевой и В. Шумковой [Grishaeva, Shumkova 2023]. Ввиду

ограниченного объема, в данной статье мы остановимся на двух уровнях взаимодействия тех полей, которые выделял С. Хьярвард, предполагая, однако, что значимую роль играют и сами акторы.

### **Опыт РПЦ: глубокая медиатизация и конвергенция**

На практике мы можем увидеть, как активно использует РПЦ разнообразные ресурсы медиа. Так, сайт Московского патриархата [patriarchia.ru] начал функционировать еще в 2009 г., на нем можно найти примеры работы РПЦ с широким спектром форматов. В частности, в раздел сайта «Русская Церковь в фотографиях» вошли массивы фотографий самой различной направленности, включая такие темы, как официальные встречи представителей РПЦ, праздничные мероприятия, жизнь церковных приходов и монастырей, публикуются фотографии из личных и открытых архивов патриархов Московских и всея Руси, а также размещаются православные фотоконкурсы («OrthoPhoto Awards»). Активное использование визуального контента позволяет наладить связь между разными поколениями, в том числе и с самым молодым, которому важно потреблять информацию в том числе и визуальным образом.

Если рассматривать не только практики создания контента, но и более глубокую медиатизацию, в пандемию возникла идея проведения онлайн-евхаристии, и сейчас, по прошествии нескольких лет, на православном портале «Азбука веры» можно найти раздел с прямыми трансляциями богослужений в православных храмах по всей России [Азбука веры], а на сайте «Служба молитвенной помощи» можно заказать записку на любое количество имен в десятки храмов [СМП]. Такое многообразие практик, укорененных в цифровом пространстве, заставляет не только прихожан адаптироваться к современным реалиям цифрового мира, но и самих служителей церкви становится активными пользователями технологий.

Уже сейчас такое мобильное приложение, как православный календарь от разработчика Александра Котюка, позволяет отслеживать праздники и дни памяти святых, а также включает в себя Библию, молитвослов, жития и другие священные тексты. В приложении «Жития святых на каждый день» [ПК] можно найти краткие жизнеописания более чем 1500 христианских святых, сюда же

включены и описания двенадцатых праздников и чтимых икон Божией Матери. Многие повествования в этом приложении сопровождаются иконами, а для персонализации использования всего массива информации существует функция поиска святого по имени. В качестве еще одного примера можно привести приложение «Азбука веры», где есть не только Библия с закладками и аудиозаписями, но и большой молитвослов с аудиозаписями, богослужебные указания на сегодня и завтра, рекомендации, что можно есть в пост; цитаты дня и иконы дня, и даже уход в поддерживающие терапевтические практики – скрытый блокнот с паролем, где пользователь может записывать свои мысли. Существует также небольшая виртуальная церковь с песнопением и иконами. Подобные приложения упрощают жизнь верующим и позволяют им всегда иметь под рукой необходимые тексты. Как можно увидеть на примерах, на сегодняшний день можно засвидетельствовать многообразие форм взаимодействия РПЦ с медиа.

При этом опыт медиатизации РПЦ в России имеет специфику. С одной стороны, она выражается в высоком уровне влияния информационных каналов РПЦ на мнения и общественные настроения граждан в стране: 58% допускают вмешательство церкви в общественную и политическую жизнь [ВЦИОМ], а светские СМИ активно привлекают служителей и официальных представителей РПЦ в качестве экспертов и ньюсмейкеров, как уже было нами отмечено [Душакова, Владимиров 2022]. С другой стороны, внутрицерковная репрезентация не является однородной, и аудитория религиозных блогов и профилей социальных сетей представителей РПЦ сталкивается с «конфронтирующими мировоззренческими направлениями» [Островская 2022, 454–476]. Для сегмента аудитории, не погруженного глубоко во внутреннюю церковную повестку, оба процесса делают неразличимым религиозные и нерелигиозные репрезентации и площадки.

Этот процесс роста неразличимости светских и религиозных медиа усиливается с глубокой медиатизацией, характеризующейся усилением связей не только между медиа и сообществами, а также между разными медиа [Нерр 2020]. Кроме того, влияние оказывает и конвергенция – процесс, при котором границы между различными СМИ стираются [Качкаева 2010], и новые форматы подачи информации совмещают в себе все компоненты современных медиа.

Описанное слияние жанров, площадок и репрезентаций позволяет нам поставить под сомнение, что уже упомянутое базовое различие религиозных СМИ, светских СМИ и банальной религии, введенное С. Хьярвардом, адекватно отражает современное состояние поля.

Рассмотрим работу этого различия на примере медиатизации РПЦ на двух уровнях:

- на уровне используемых технологий (на примере использования платформ);
- на уровне репрезентаций смыслов (на примере наборов устойчивых фреймов).

### Светские и религиозные платформы

Как уже было отмечено ранее, сегодня РПЦ активно задействует разнообразные каналы коммуникации: это и печатная продукция (в качестве примера можно привести журнал «Фома», который хотя и развивает обширную цифровую инфраструктуру, в качестве ядра своего проекта сохраняет печатный журнал), и официальный сайт РПЦ [patriarchia.ru], и видео-каналы (YouTube, RuTube), и социальные медиа (блоги и личные странички священнослужителей, а также лиц, отвечающих за коммуникацию РПЦ), и телеканалы («Спас»), и радиостанции (радио «Вера») и пр. С другой стороны, базово светские платформы активно вовлечены в распространение контента, не только связанного с религиозной тематикой (как, например, опросы ВЦИОМ о том, сколько россиян держит пост, верит в высшие силы и пр.), но и становятся площадкой для религиозных контент-мейкеров. Так, например, и Telegram, и Instagram<sup>1\*</sup> – популярные площадки для ведения священнослужителями своих каналов или страниц, где религиозные лидеры получают широкий охват аудитории. А в интервью для Е. А. Островской один из бывших служителей РПЦ говорил, что патриарх Кирилл занимался продвижением нового типа священников, которые не ограничены алтарем, а должны активно принимать участие и вовне церковной деятельности, и в том числе в онлайн-просвещении [Островская 2022]. Ука-

<sup>1</sup> Признан экстремистской организацией и запрещен на территории РФ.

занные социальные медиа нельзя считать религиозными, но отдельные странички или каналы в них – вполне. При этом нельзя не отметить, что на этих же платформах видимость получают и те контент-мейкеры, которые не обладают, например, духовным саном, но создают религиозный контент. Атрибуция таких каналов к светским или религиозным требует отдельного анализа, ввиду ограничения в объеме обозначим это как перспективы для дальнейших исследований в данной области.

Более того, разделение между всей платформой как светской и отдельного канала как религиозного будет не до конца корректным, поскольку разные платформы дают контент-мейкерам разную степень свободы при создании контента, одновременно влияя и на ранжирование (показы) информации в лентах других пользователей, и создавая неконтролируемое информационное окружение для создаваемого контента [Dijck 2021; Dijck, Lin 2022]. Так, некоторые цифровые платформы дают РПЦ полный контроль над информацией и ее подачей: например, официальный сайт [patriarchia.ru](http://patriarchia.ru) (его мы тоже относим к цифровым платформам) разрабатывался специализированно для нужд медийной репрезентации РПЦ и канала коммуникации с ней таким образом, чтобы структура сайта, форматы встраиваемого мультимедийного контента, рубрики соответствовали запросам со стороны РПЦ. При этом другие цифровые платформы – в особенности уже упомянутые социальные медиа или иные площадки – не дают такого уровня контроля над контекстами, окружающими контент, и канал патриарха может соседствовать в подписках с каналами нерелигиозного содержания или даже с содержанием, которое бы не было одобрено церковью. Кроме того, подобные площадки требуют соблюдения политики платформ в отношении самого произведенного контента и задают варианты взаимодействия контент-мейкеров с аудиторией (через сториз, голосования, комментарии, разные типы лайков и т.д.). И хотя нельзя не отметить, что на таких сторонних площадках у создателей контента есть ряд инструментов, которые могут ограничить или реконфигурировать заданные по умолчанию настройки платформы, в ряде случаев возникает вопрос об уровне медиаграмотности религиозных контент-мейкеров и их осведомленности о таких возможностях.

Рассмотрим два примера, демонстрирующих разную степень проявленности границ между светскими и религиозными медиа:



сайт РПЦ как строго религиозная площадка и онлайн-кинотеатр КиноПоиск как светская площадка, на которой размещен контент, произведенный религиозной киностудией.

Итак, в качестве примера коммуникационного канала с максимальным контролем над контекстами и контентом мы выбрали уже упомянутый официальный сайт РПЦ [patriarchia.ru]. Главную страницу сайта условно можно разделить на несколько ключевых элементов:

- «шапка», включающая в себя крупную надпись «Русская Православная Церковь», изображение Успенского собора Московского Кремля и меню навигации сайта, которое включает в себя такие разделы, как «Патриарх», «Новости», «Документы», «Межсоборное присутствие», «Публикации», «Организации», «Персоналии», «Фото», «Видео», «Аудио», «Анонсы»;
- «главные новости» – этот раздел содержит в себе три приоритетные по важности новости, произошедшие за последнюю неделю;
- «новостная лента», в которую помещены в хронологическом порядке – от самой новой, к самой старой, новостные статьи;
- «проекты» – с правой стороны без какой-либо определенной концепции собраны различные проекты РПЦ в рамках портала, в них входят лонгриды, тематические подборки статей, расширенная сводка с актуальными новостями, интервью, архив новостей по датам и ссылки на социальные и благотворительные православные организации. Кроме того, обращает на себя внимание разнообразие форматов «упаковки» информации: это аудио и видеоматериалы, а также календарь, который является значимым элементом контроля над репрезентацией времени через набор наиболее значимых событий;
- «подвал» – здесь можно ознакомиться с годами создания и функционирования сайта, с общей и правовой информацией о нем и контактными данными сотрудников сайта.

Таким образом, верстку сайта можно разделить на пять блоков, наполнение которых соответствует определенной смысловой логике, за исключением блока «проекты», куда авторы попытались уместить большой пласт информации, не поддающийся строгой категоризации. Такая структура сайта позволяет выстраивать фокус на последних действиях РПЦ, т.е. новости являются ключевой едини-

цей контента на сайте, а основное направление коммуникации заключается в информировании аудитории о последних событиях. Об этом говорится и в разделе «О проекте», где обозначено, что основная задача сайта состоит в том, чтобы «всесторонне освещать различные стороны церковной жизни».

При более внимательном взгляде на интерфейс сайта можно обратить внимание на то, что в верхнем правом углу находятся флаги пяти стран: России, Украины, Молдавии, Греции и Великобритании. При нажатии на иконки флагов полностью меняется язык интерфейса. Это, равно как и Успенский собор Московского Кремля фоном заголовка сайта, отправляет нас к конструированию географического пространства, маркируемого как освоенное, со стороны РПЦ. Также это можно считать и как отсылку к внешней политике через описание того, как РПЦ выстраивает дружественные отношения с представителями других стран и религиозными организациями.

Говоря о возможности обратной коммуникации читателя или взаимодействия сторонних журналистов с редакцией сайта, отметим опцию в «подвале» сайта, в которой размещена интерактивная ссылка «контакты», нажав на которую, мы попадаем в раздел с контактами редакции. Здесь есть как номера телефонов, так и адреса электронных почт Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ, Пресс-службы Святейшего Патриарха Московского и всея Руси, e-mail для аккредитации на патриаршие мероприятия, а также есть контакты для отправки заявок на фото и видеоматериалы. При этом нет ни специального раздела для обращения к контактными лицам или священнослужителям через сайт, нет форума и нет интерфейса для комментариев со стороны аудитории. Однако под каждой статьей для читателей есть возможность поделиться ею в таких социальных сетях, как Вконтакте, Livejournal, Twitter (иконка не заменена на новый логотип компании X, как и всплывающая подсказка при поднесении курсора к иконке) и др.

Если анализировать уровень контроля, обеспечиваемого данной платформой, то сайт, выстроенный описанным образом, позволяет как выставлять фокус на деятельности патриарха Кирилла, обеспечивая видимость в первую очередь его деятельности, а также работать через подачу новостного контента, организованного по принципу временной удаленности («свежие новости» и кален-

дарь с архивом публикаций по датам). Вместе с иными каналами официальной коммуникации РПЦ с аудиторией можно говорить о смешении роли таких официальных площадок, как пространства для отражения деятельности РПЦ и площадок для отражения деятельности патриарха. Отсутствие интерфейса, позволяющего оставлять обратную связь или наблюдать за открытой коммуникацией, свидетельствует о том, что на данной платформе полностью исключено появление неконтролируемой информации или оценок. Интересно, однако, отметить, что отчасти это может компенсироваться интерфейсом, помогающим поделиться публикациями на других платформах (в социальных сетях) – в таком случае неконтролируемая дополнительная информация, оценки и пр. хоть и возможны, но с этой платформы невидимы.

В качестве примера, где граница между светским и религиозным окажется сильно размыта, мы выбрали размещение в онлайн-кинотеатре КиноПоиск мультфильмов «Рождественская звезда» [РЗ 2023] и «Ангел маленькой принцессы» [АМП 2022], снятых религиозной студией «Фома Кино». Атрибуция онлайн-кинотеатра КиноПоиск как площадки не представляется спорной – это нерелигиозные медиа. Однако религиозная студия имеет возможность размещения контента здесь, и при переходе на вкладку «Студии» со страницы мультфильма мы попадаем на ее страницу [Фома Кино], где размещены и другие снятые этой киностудией продукты. Это могло бы восприниматься как фрагмент религиозного цифрового пространства внутри нерелигиозного, что на других примерах отмечает в своих работах Х. Кэмпбелл [Campbell 2012], однако на КиноПоиске нет подробного описания киностудии как аффилированной с РПЦ.

Кроме того, в рамках рассматриваемого нами различения довольно сложно установить характер самого контента. Так, мультфильм «Ангел маленькой принцессы», как отмечается на сайте киностудии, посвящен «великой княгине Елизавете Федоровне Романовой – святой основательнице Марфо-Мариинской обители милосердия. Великая княгиня, прославленная в лике святых в 1992 г., стала прототипом главной героини фильма – принцессы Эллы» [АФАМП 2023], но на КиноПоиске в описании мультфильма нет отсылок к княгине Елизавете Федоровне. Таким образом, как часть религиозного цифрового пространства это может считываться

лишь тем сегментом аудитории, который хорошо знаком с актерами, производящими контент при содействии РПЦ.

Похожая проблема возникает и при анализе мультфильма «Рождественская звезда»: мультфильм является экранизацией одноименного стихотворения Бориса Пастернака. Таким образом текст, лежащий в основе продукта, не создан религиозным актором. Однако сюжет посвящен одному из наиболее значимых праздников для православных – Рождеству, и сам мультфильм создан религиозной студией. Это проблематизирует возможность категоризации между религиозным и нерелигиозным не только на уровне площадок, но и на уровне акторов.

Вероятно, это дает возможность вернуться к понятию банальной религии, смещая при работе с этим понятием акцент на роль нового типа платформ в создании нерелигиозного контекста для контента, содержащего религиозные элементы, а также на совместное участие религиозных и нерелигиозных акторов в его производстве и распространении.

### **Фреймирование РПЦ в светских и религиозных СМИ**

Рассматривая фреймы в светских и религиозных СМИ, мы выявили не только отличающиеся особенности, но и схожие черты. Рассмотрим их более подробно. Фрейм «Активная служебная деятельность высокодуховного и благородного патриарха Кирилла» возникает как в новостных рубриках светских изданий, так и на официальном YouTube канале Московского патриархата, в таких плейлистах, как «Встречи», «Проповеди», «Поместные церкви», «Выступления», «Визиты» и «Патриаршие богослужения». В обоих случаях цитируется или транслируется прямая речь патриарха Кирилла с употреблением высоких и устаревших слов, редко употребляемых в разговорной речи и несвойственных публицистическому стилю: «взирать», «народ Божий», «закабалать», «мироеды» и т.д. Патриарх часто выражает соболезнования людям, пережившим трагедии или попавшим в сложные жизненные обстоятельства: «Патриарх Московский и всея Руси Кирилл выразил соболезнования главе Кубы Мигелю Диас-Канелю Бермудесу в связи с авиа-

катастрофой» [Стрельцова 2018]. Освещаются перемещения патриарха Кирилла как по России, так и за рубежом: «Святейший Патриарх Кирилл прибыл в Минск» [russianchurch 2], «Святейший Патриарх Кирилл посетил Успенский собор г. Пензы» [russianchurch 1] и др. В СМИ пишут о том, как патриарх отказывается от дорогого подарка в виде люксового телефона и советует пожертвовать деньги с продаж модели на благотворительность: «Патриарху Кириллу хотят подарить люксовый “православный” телефон» [РИА Новости 2017]; а в другой публикации описывается то, как сдержанно патриарх отмечает свой день рождения: «Патриарх Кирилл празднует день рождения, но торжеств не будет» [Фонтанка.ру 2018]. Помимо ссылок на священные тексты, патриарх Кирилл обращается и к историческому опыту, размышляя о подвигах, совершенных во время Великой Отечественной войны [russianchurch 2].

Другой общий фрейм, возникающий в обоих медиаполях, звучит как «Реакция представителей РПЦ на социальные и общественные проблемы». На официальном сайте РПЦ существуют специальные разделы «Новостная лента» и «Главные новости», в которых освещается позиция РПЦ по актуальным событиям, происходящим как в России, так и в мире. В 2022 и 2023 гг. удалось проследить два основных подфрейма: «Помощь Церкви беженцам и пострадавшим» и «Нарушение прав верующих Украинской Православной Церкви». Также и в светских СМИ можно наблюдать статьи, посвященные реакции РПЦ на социальные проблемы. Ключевыми фигурами в подобных публикациях выступают патриарх Кирилл, митрополит Иларион, митрополит Пантелеймон, а также светские представители РПЦ – Владимир Легойда, Вахтанг Кипшидзе. Большинство таких статей выстраивается на цитировании перечисленных лиц. В статьях, как правило, представлена реакция представителей РПЦ на проблемы терроризма, геноцида, обнищания одних слоев населения при обогащении других, аборты, пластическую хирургию и др. Приведем некоторые примеры публикаций из этого фрейма и входящих в него подфреймов. В статье подфрейма «Помощь Церкви беженцам и пострадавшим» говорится о сотрудниках РПЦ и связанных с ней организаций, которые оказывают различную помощь в «зоне конфликта». Так, в статье «Создано госпитальное отделение московского Свято-Димитриевского сестричества» [СДС 2023] освещается деятельность

сестер милосердия, большинство из которых является выпускниками курсов по уходу за ранеными Учебного центра Больницы святителя Алексия, митрополита Московского. В публикациях светских СМИ авторы ссылаются на слова патриарха Кирилла, призывающего христианские церкви объединиться в борьбе с терроризмом. Особое внимание уделяется примерам из недавнего прошлого, например убийству 30 прихожан Эфиопской церкви, произошедшему в 2015 г. на берегу Средиземного моря в Ливии. В подфрейм «Нарушение прав верующих Украинской Православной Церкви» входят статьи-интервью, как в случае с материалом «От бесов Зеленского до подвига монахов: как Русская Церковь реагирует на уничтожение Киево-Печерской лавры» [Алфимов 2023], в котором представлено транскрибированное интервью председателя Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ В. Р. Легойды. Комментируя проблему отсоединения Киево-Печерской лавры, В. Р. Легойда отмечает, что «это не просто попытка разыграть религиозную карту, но непонимание и презрение к миллионам верующих своей страны».

Заключительным общим фреймом для обеих категорий медиа является фрейм «Многообразие традиций и богатое культурное наследие РПЦ». На официальном сайте РПЦ существует раздел «Русская Церковь в фотографиях» [РЦФ], на снимках зафиксированы официальные встречи представителей РПЦ, праздничные мероприятия, жизнь церковных приходов и монастырей. А на телеканале «Спас» выходят сразу несколько программ, направленных на популяризацию Нового Завета («Новый Завет вслух» [Спас 3]) и других христианских священных текстов. Также в данный фрейм вошли программы, где ведущие путешествуют по христианским святыням («Святые России» [Спас 5]) или отмечают православные праздники («Лето Господне» [Спас 2]). К этому разделу в светских СМИ можно отнести публикации, в которых представители РПЦ обращаются к католической церкви и, в частности, к папе Римскому. Так, в качестве примера используется мероприятие во Фрибурге (Швейцария), организованное в честь годовщины встречи патриарха Кирилла и папы Римского Франциска, состоявшейся в Гаване 12 февраля 2016 г. Здесь прослеживается мотив совместного отстаивания традиционных христианских ценностей в современном обществе, где два христианских ответвления выступают

союзниками. Также в светских статьях этого фрейма цитируются поздравления патриарха Кирилла, направленные политическим и другим духовным лидерам.

Однако не все фреймы, выявленные в светских СМИ и медиа РПЦ, имеют общие черты. Приведем примеры некоторых отличающихся фреймов. Фрейм «Личный положительный опыт верования православных христиан» был выявлен на основе авторской программы Павла Астахова «Простые чудеса» [Спас 4], в которой гости программы делятся своими случаями исцеления и решения жизненных проблем, произошедшими благодаря «молитвам Богу и Его святым». «Господь исцелил от туберкулеза / преподобная Евфросиния спасла от инсульта» [Спас Rutube 2023] – заголовок одного из выпусков программы. Особенность этого фрейма заключается в выпусках, вошедших в него и посвященных непостижимым рациональному пониманию кейсам верующих людей, которые могут быть непривычны и непонятны для секулярной аудитории. Другой фрейм, сформированный на основе ресурса РПЦ, связан с особенностью формата программы «Вечер на Спасе» [Спас 1]: на телеканале «Спас» используется сурдопереводчик, транслирующий слова ведущей для людей с ограниченными возможностями. Этот фрейм был озаглавлен как «Инклюзивные практики в медиа деятельности РПЦ».

Таким образом, несмотря на то что ряд фреймов характерен только для религиозных или светских медиа, большая часть смыслового поля оказывается общей, размывая это классическое различие.

### **С чем работать сейчас: вместо выводов**

В данной статье мы предприняли попытку показать, как изменения в медиапространстве, происходящие в результате процесса глубокой медиатизации, и специфика развития российского цифрового религиозного пространства привели к тому, что одно из базовых различий – религиозных и нерелигиозных медиа – оказывается неработающим при анализе медиатизации РПЦ. Это различие, интуитивно понятное и хорошо работающее в тех полях, где светские медиа нацелены на критику церковных институтов, не схватывает многообразия отношений в процессах производства,

распространения и публичного проявлении реакции на контент, релевантный для религиозной проблематики, когда исследователи сфокусированы на РПЦ в России.

Более того, это различие оказывается неработающим как при оценке площадок для распространения контента, так и при оценке соотношения акторов, задействованных в его создании. Более подробное исследование акторов, работающих на стыке разных полей в журналистике, требует отдельного исследования, которое мы рассматриваем как перспективу для продолжения работы. Здесь важно подчеркнуть, что усложнившиеся отношения между медиа и акторами в этой среде являются логичным следствием уже упомянутой глубокой медиатизации, но также они подчеркивают и то, что, в отличие от многих других срезов социальной реальности, при изучении этого процесса в религиозной сфере роль анализа контента все еще довольно высока.

Если же рассуждать о том, через призму каких аналитических схем мы можем систематизировать подход к медиатизации религии, рассмотренные нами примеры позволяют предположить, что на сегодняшний день более адекватным будет разделение медиа по уровням:

- медиа среда (environment) – как общее поле на уровне страны (доступность тех или иных ресурсов, продиктованная как техническими причинами, так и законодательной базой);
- медиа ансамбль (ensemble) – как поле на уровне организаций (например, медиа, используемые РПЦ, и медиа, создаваемые РПЦ);
- медиа репертуар (repertoire) – как поле медиа, используемых на уровне личности (digital creatives by Н. Campbell 2021) [Hall et al. 2024, 3].

Работа с такой системой различий позволит исследователям достичь нескольких значимых целей. Анализ медиасреды как исходной точки позволит включить в исследовательскую оптику специфику той или иной страны или региона, которые могут существенно влиять на обособленность или, наоборот, включенность религиозного сегмента медиа в общее медиапространство. И если традиционно принято считать Европу тем пространством, где секулярные медиа довольно четко отделены от религиозных, что и делает различие С. Хьярварда таким эффективным для анализа,



то уже с 2004 г. [см. Dobbelaere 2004] исследователи обратили внимание на процесс десекуляризации, как отмечает К. Степняк [Stepniak 2023, 286]. Кроме того, даже в одном регионе процесс медиатизации религии протекает очень по-разному, если проводить анализ на уровне страны. В частности, такие исследователи, как Д. Герберт, Д. Гузек и Ж. Бурдон в соавторстве с Г. Балби [Herbert 2011; Guzek 2019; Bourdon, Balbi 2021] в своих исследованиях показывают разницу в этом процессе между странами Центральной, Восточной, Западной Европы или скандинавских стран. Как отмечает Д. Холл с соавторами [Hall et al. 2024, 8, 12–18], законодательная база может регулировать как наличие, количество и отчасти содержание религиозного контента в светских медиа, так и регулировать положение той или иной общины.

В случае, если в фокусе исследования окажется иной регион, то нерабочими могут оказаться границы отдельного государства или направлений внутри религиозных течений. Так, например, в Индии электронные ресурсы для проведения пуджа (обряд поклонения и почитания) могут быть нацелены одновременно на представителей нескольких направлений и объединять 36 тысяч храмов в Индии [Moinuddin 2023, 54].

Исторически сложившиеся отношения церкви с государственным аппаратом, законодательное регулирование, а также доступ к цифровым ресурсам (в частности, процессы платформизации и деплатформизации, о которых пишет уже процитированная нами Х. ван Дейк [Dijk, Lin 2022]) будут задавать контекст для развития медиатизации религии в определенной форме. Специфика российского медиапространства с его регулированием и тесными отношениями РПЦ с властью окажутся частью такого исследования.

Что же касается медиа ансамбля, то здесь важно говорить об анализе внутри церковного регулирования, которое может представлять из себя как решения на Освященных Соборах [см. подобный анализ в отношении РПСЦ, например, в: Душакова 2020] или отдельные документы, которые выпускает церковь для регламентации деятельности в отдельных сегментах медиа (см., например, анализ рекомендаций священникам по работе в медиа со стороны РПЦ [Grishaeva, Shumkova 2023]).

В отношении же медиа репертуаров на первый план может выходить, в зависимости от выбранной дополнительной теоретиче-

ской рамки, агентность медиа-креаторов, совпадение или несовпадение отдельных блогеров с официальной позицией церкви, уникальность в подаче материалов в личных блогах в противовес стандартным стратегиям блогеров, соотношение позиций в официальной церковной иерархии и в медиа-пространстве и пр.

Более подробный анализ указанных областей видится нам перспективой представленного исследования, включая и более глубокую интерпретацию полученных результатов.

#### Источники

- Азбука веры – Прямая трансляция богослужений // Портал «Азбука веры». <https://azbyka.ru/bogoslužhenie-online> (дата обращения: 12.06.2023)
- Алфимов 2023 – [Алфимов В.] От бесов Зеленского до подвига монахов: как Русская Церковь реагирует на уничтожение Киево-Печерской лавры (03.04.2023) // Московский Патриархат. Синодальный отдел по взаимоотношениям Церкви с обществом и средствами массовой информации. Официальный сайт. <https://sinfo-mp.ru/ot-besov-zelenskogo-dopodviga-monahov-kak-russkaya-czerkov-otreagirovala-na-unichtozhenie-kievo-pecherskoj-lavry.html> (дата обращения: 12.06.2023)
- АМП 2022 – Мультфильм «Ангел маленькой принцессы» (2022) // Портал «Кинопоиск». <https://www.kinopoisk.ru/film/5259941/> (дата обращения: 25.03.2024)
- АФАМП 2023 – Анимационный фильм «Ангел маленькой принцессы» размещен на Кинопоиске 2023 // Киностудия «Фома Кино». <https://fomakino.com/animation-angel26022023> (дата обращения: 25.03.2024)
- ВЦИОМ 2022 – Церковь и общество: мониторинг // Портал «ВЦИОМ: результаты исследований». <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/cerkov-i-obshchestvo-monitoring> (дата обращения: 25.03.2024)
- ПК – Мобильное приложение «Православный календарь» github.com. <https://github.com/AlexandrKozlovskiy/OrthodoxCalendar> (дата обращения: 12.06.2023)
- РЗ 2023 – Мультфильм «Рождественская звезда» (2023) // Портал «Кинопоиск». <https://www.kinopoisk.ru/film/5412175/> (дата обращения: 25.03.2024)
- РИА Новости 2017 – Патриарху Кириллу хотят подарить люксовый «православный» телефон (19.01.2017) // РИА Новости. <https://ria.ru/20170119/1486022027.html> (дата обращения: 13.06.2022)

- РЦФ – «Русская Церковь в фотографиях». Сайт Пресс-службы Патриарха Московского и всея Руси. <https://foto.patriarchia.ru/> (дата обращения: 12.06.2023)
- СДС 2023 – Создано госпитальное отделение московского Свято-Димитриевского сестричества (24.04.2023) // Портал «Патриархия.ru» (официальный сайт Московского Патриархата). <http://www.patriarchia.ru/db/text/6021642.html> (дата обращения: 12.06.2023)
- СМП – Заполнить именами записку на Молебны к святым и в храмы // Служба молитвенной помощи. <https://onlinemolitva.ru/moleben/molebny-k-svyatym-i-v-hramy> (дата обращения: 12.06.2023)
- Спас 1 – Вечер на Спасе // Телеканал «Спас». <https://spastv.ru/category/vecher-na-spase/> (дата обращения: 12.06.2023)
- Спас 2 – Лето Господне // Телеканал «Спас». <https://spastv.ru/category/letogospodne/> (дата обращения: 12.06.2023)
- Спас 3 – Новый Завет вслух // Телеканал «Спас». <https://spastv.ru/category/povuj-zavet-vsluh/> (дата обращения: 12.06.2023)
- Спас 4 – Простые чудеса // Телеканал «Спас». <https://spastv.ru/category/prostye-chudesas/> (дата обращения: 12.06.2023)
- Спас 5 – Святыни России // Телеканал «Спас». <https://spastv.ru/category/svyatyni-rossii/> (дата обращения: 12.06.2023)
- Спас Rutube 2023 – Простые чудеса. Господь исцелил от туберкулеза / преподобная Евфросиния спасла от инсульта // Rutube-канал телеканала «Спас». <https://rutube.ru/video/5ded5b1105e4f6412937dc3f8f2c71b4/> (дата обращения: 12.06.2023)
- Стрельцова 2018 – *Стрельцова А.* Патриарх Кирилл выразил соболезнования в связи с авиакатастрофой на Кубе // Life. 19.05.2018. <https://life.ru/p/1118266> (дата обращения: 13.06.2022)
- Фома Кино – Студия «Фома Кино» // Портал «Кинопоиск». [https://www.kinopoisk.ru/lists/m\\_act\[studio\]/680239/](https://www.kinopoisk.ru/lists/m_act[studio]/680239/) (дата обращения: 25.03.2024)
- Фонтанка.ру 2018 – Патриарх Кирилл празднует день рождения, но торжеств не будет (20.11.2018) // Ежедневное петербургское сетевое издание «Фонтанка.ру». <https://www.fontanka.ru/2018/11/20/013/> (дата обращения: 13.06.2022)
- patriarchia.ru – Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. <http://www.patriarchia.ru/index.html> (дата обращения: 12.06.2023)
- russianchurch 1 – Святейший Патриарх Кирилл посетил Успенский собор г. Пензы (20.06.2022) // Videоканал официального сайта Московского Патриархата на Youtube.com. <https://youtu.be/kxsZPGPIGfo?si=83ESPjP5qJh2i3n> (дата обращения: 12.06.2023)

russianchurch 2 – Святейший Патриарх Кирилл прибыл в Минск (04.06.2022) // Видеоканал официального сайта Московского Патриархата на Youtube.com. <https://youtu.be/u4Z2uwfhKWc?si=GYeXjKONmDhXtAWR> (дата обращения: 12.06.2023)

## Литература

- Гришаева, Шумкова 2020 – *Гришаева Е., Шумкова В.* Теории среднего уровня в исследовании религии и медиа: медиатизация, медиация и RSST // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 7–40.
- Душакова 2020 – *Душакова Н.* Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 184–206.
- Душакова 2022 – *Душакова Н. С.* Цифровой иудаизм: подходы и перспективы исследований // Цифровая иудаика: исследование еврейских общин в онлайн-пространстве / отв. ред. И. Душакова, М. Каспина. М., 2022. С. 21–34. DOI: 10.31168/0470-1.03
- Душакова, Владимиров 2022 – *Душакова И. С., Владимиров Е. Д.* Сети акторов и контроль над информацией: как РПЦ взаимодействует со светским медийным пространством // *Stratum plus*. 2022. № 6. С. 27–43.
- Каспина 2020 – *Каспина М. М.* Ребецн Сурка: роль жены праведника // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2020: Семья и семейные ценности в славянской и еврейской культурной традиции. С. 122–141. DOI: 10.31168/2658-3356.2020.8
- Качкаева 2010 – Журналистика и конвергенция: почему и как традиционные СМИ превращаются в мультимедийные / под ред. А. Г. Качкаевой. М.: Аспект Пресс, 2010. 200 с.
- Ним 2017 – *Ним Е. Г.* Исследуя медиатизацию общества: концепт медиатизированных миров // Социологический журнал. 2017. Т. 23. № 3. С. 8–25.
- Островская 2022 – *Островская Е. А.* Альтернативный медиадискурс об РПЦ: православные Telegram-каналы // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2022. № 2. С. 454–476.
- Хьярвард 2020 – *Хьярвард С.* Три формы медиатизированной религии: изменение облика религии в публичном пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 41–75.

- Bourdon, Balbi 2021 – *Bourdon J., Balbi G.* Questioning (Deep) Mediatization: A Historical and Anthropological Critique // *International Journal of Communication*. 2021. 15. P. 2807–2826.
- Campbell 2007 – *Campbell H.* Who's Got the Power? Religious Authority and the Inter net // *Journal of Computer-Mediated Communication*. 2007. 12(3). P. 1043–1062. DOI: 10.1111/j.1083-6101.2007.00362.x
- Campbell 2012 – *Campbell H. A.* *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (1st ed.). London, NY: Routledge, 2012. 288 p.
- Christensen 2010 – *Christensen H. R.* *Religion and Authority in the Public Sphere: Representations of Religion in Scandinavian Parliaments and Media*. Doct. Diss. Aarhus, 2010. 240 p.
- Coldry, Hepp 2013 – *Couldry N., Hepp A.* Conceptualising mediatization: Contexts, traditions, arguments // *Communication Theory*. 2013. 23. P. 191–202.
- Couldry, Hepp 2017 – *Couldry N., Hepp A.* *The Mediated Construction of Reality*. Cambridge: Polity Press, 2017. 290 p.
- Dijck 2021 – *Dijck J.* Governing trust in European platform societies: Introduction to the EJC special issue // *European Journal of Communication*. 2021. Vol. 36(4). P. 323–333.
- Dijck, Lin 2022 – *Dijck J., Lin J.* Deplatformization, platform governance and global geopolitics: Interview with José van Dijck // *Communication and the Public*. 2022. Vol. 7(2). P. 59–66.
- Dobbelaere 2004 – *Dobbelaere K.* *Secularization: An Analysis at Three Levels*. NY: Peter Lang, 2004. 214 p.
- Dushakova 2023 – *Dushakova I.* How the Results of Opinion Polls are Framed in Contemporary Russian Media // *Les Cahiers Protagoras*, France. 2023. No. 10. P. 101–122.
- Entman, Usher 2018 – *Entman R. M., Usher N.* Framing in a Fractured Democracy: Impacts of Digital Technology on Ideology, Power and Cascading Network Activation // *Journal of Communication*. 2018 68(2). P. 298–308. DOI: 10.1093/joc/jqx019
- Grishaeva, Shumkova 2023 – *Grishaeva E., Shumkova, V.* Reinterpretation of Social Media as Resource for Ministry and Missionary Work: Agency and Power of Media Practitioners in the Russian Orthodox Church // *The Journal of Religion, Media and Digital Culture*. 2023. 12(2–3). P. 204–226.
- Guzek 2015 – *Guzek D.* Discovering the Digital Authority: Twitter as Reporting Tool for Papal Activities // *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. 2015. Vol. 9. P. 63–80. DOI: 10.11588/rel.2015.0.26251
- Guzek 2019 – *Guzek D.* *Mediatizing Secular State. Media, Religion and Politics in Contemporary Poland*. Berlin: Peter Lang, 2019. 332 p.

- Hall et al. 2024 – *Hall D., Kołodziej ska M., Radde-Antweiler K.* Minority Churches as Media Settlers: Negotiating Deep Mediatization. London: Routledge, 2024. 242 p. DOI: 10.4324/b23040
- Helland 2000 – *Helland C.* Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communities // Religion on the Internet: Research Prospects and Promises / ed. by J. K. Hadden, D. E. Cowan. Amsterdam: JAI, 2000. P. 205–223.
- Hepp 2020 – *Hepp A.* Deep Mediatization. London: Routledge, 2020. 260 p.
- Herbert 2011 – *Herbert D.* Why Has Religion Gone Public Again? Towards a Theory of Media and Religious Re-Publicization // Religion, Media and Culture. A Reader. London: Taylor and Francis, 2011. P. 89–97.
- Hjarvard 2008 – *Hjarvard S.* The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as Agents of Religious Change // Northern Lights. 2008. 6(1). P. 9–26.
- Hjarvard 2011 – *Hjarvard S.* The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change // Culture and Religion. 2011. 12 (2). P. 119–135.
- Karaflogka 2003 – *Karaflogka A.* Religion on – Religion in Cyberspace // Predicting Religion / eds. G. Davie, P. Heelas, L. Woodhead. London: Routledge, 2003. P. 191–202. DOI: 10.4324/9781315246161
- Moinuddin 2023 – *Moinuddin Sh.* Screenscapes of e-Religiosity in India. Cham: Springer Nature Switzerland, 2023. 165 p. DOI: 10.1007/978-3-031-28851-7
- Staehele 2018 – *Staehele H.* Seeking new language: Patriarch Kirill's media strategy // Religion State and Society. 2018. 46:4. P. 384–401. DOI: 10.1080/09637494.2018.1510213
- Stähle 2022 – *Stähle H.* Russian Church in the Digital Era. Mediatization of Orthodoxy. London, NY: Routledge, 2022. 238 p.
- Stepniak 2023 – *Stepniak K.* Communicating the sacred in religious advertising in light of the mediatization of religion theory and research on digital religion // Church, Communication and Culture. 2023. 8:2. P. 285–307. DOI: 10.1080/23753234.2023.2244537

## **The Border between Religious and Non-Religious Media: the Russian Orthodox Church's Experience in the Russian Media Space**

**Irina Dushakova**

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

PhD in Journalism, Senior researcher

ORCID: 0000-0002-7959-4934

Center for Academic Research Design at Russian State University for the Humanities

Miuskaia square, 6,

Moscow, 125993, Russia  
Tel.: +7(495)250-66-41  
E-mail: dusacova@gmail.com

### **Egor Vladimirov**

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia  
Laboratory assistant

ORCID: 0009-0001-8859-1479  
Center for Academic Research Design at Russian State University for the Humanities  
Miusaskaia square, 6,  
Moscow, 125993, Russia  
Tel.: +7(495)250-66-41  
E-mail: edvladimirov@edu.hse.ru

The research is supported by Russian Science Foundation № 23-78-10113

DOI: 10.31168/2658-3356.2024.25

**Abstract.** This article challenges the traditional boundary between secular and religious media through the lens of S. Hjarvard's framework for analyzing the mediatization of religion. In the context of trends such as convergence and deep mediatization, many boundaries become ineffective, leading to a blurring of even the most intuitive categories. When employed in research, these blurred distinctions can distort our understanding of the field's current state. Using the Russian Orthodox Church's mediatization in Russian media as a case study, the article illustrates the mutual infiltration and influence of secular and religious media, both in terms of publication content and platform usage, and in some instances, at both levels simultaneously. The authors provide a detailed examination of various media platforms, highlighting instances where boundaries between the secular and religious are strictly maintained alongside examples of their profound interconnection. The similarity of the content of publications is demonstrated based on the results of frame analysis of publications on those platforms that can clearly be perceived as secular or religious. The relevance of this study is underscored by the limited understanding of the mediatization of the Russian Orthodox Church compared to other Abrahamic religions and Christian denominations, as well as the need for critical reflection on the analytical tools applied to the process of mediatization in the realm of religion.

**Keywords:** *mediatization of the Russian Orthodox Church, deep mediatization, border between religious and non-religious media, Russian media*

**Reference for citation:** Dushakova, I. S., and E. D. Vladimirov, 2024, Granitsa mezhdru religioznymi i nereligioznymi media: opyt Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v rossiiskom mediaprostranstve [The Border between Religious and Non-Religious Media: the Russian Orthodox Church's Experience in the Russian Media Space]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 536–562. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.25

## References

- Bourdon, J., and G. Balbi, 2021, Questioning (Deep) Mediatization: A Historical and Anthropological Critique. *International Journal of Communication*, 15, 2807–2826.
- Campbell, H., 2007, Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet. *Journal of Computer-Mediated Communication*. 12(3), 1043–1062. DOI: 10.1111/j.1083-6101.2007.00362.x
- Campbell, H. A., 2012, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London, New York, Routledge, 288.
- Christensen, H. R., 2010, *Religion and Authority in the Public Sphere, Representations of Religion in Scandinavian Parliaments and Media*. PhD Dissertation. Aarhus, University of Aarhus, 240.
- Couldry, N., and A. Hepp, 2013, Conceptualising mediatization: Contexts, traditions, arguments. *Communication Theory*, 23, 191–202.
- Couldry, N., and A. Hepp, 2017, *The Mediated Construction of Reality*. Cambridge, Polity Press, 290 p.
- Dijck, J., 2021, Governing trust in European platform societies: Introduction to the EJC special issue. *European Journal of Communication*, 36(4), 323–333.
- Dijck, J., and J. Lin, 2022, Deplatformization, platform governance and global geopolitics: Interview with José van Dijck. *Communication and the Public*, 7(2), 59–66.
- Dobbelaere, K., 2004, *Secularization: An Analysis at Three Levels*. New York: Peter Lang, 214.
- Dushakova, I., 2023, How the Results of Opinion Polls are Framed in Contemporary Russian Media. *Les Cahiers Protagoras, France*, 10, 101–122.
- Dushakova, I. S., and E. D. Vladimirov, 2022, Seti aktorov i kontrol' nad informatsiei: kak RPTs vzaimodeistvuet so svetskim mediinym prostranstvom [Networks of Actors and Control over Information: How Russian Orthodox Church Interacts with Secular Media]. *Stratum plus*, 6, 27–43.
- Dushakova, N., 2020, Kak religii stanovitsia bolee zametnoi v publichnom prostranstve: staroobriadcheskie soobshchestva v sotsial'nykh setiakh [How



- Religion Becomes Visible: Old Believers' Communities in Social Media]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 38(2), 184–206.
- Dushakova, N. S., 2022, Tsifrovoi iudaizm: podkhody i perspektivy issledovaniia [Digital Judaism: Approaches and Research Perspectives]. *Tsifrovaia iudai-ka: issledovanie evreiskikh obshchin v onlain-prostranstve* [Digital Jewish Studies: Exploring Jewish Communities in the Online Space], eds. I. S. Dushakova and M. M. Kaspina, 21–34. Moscow, Institute of Slavic Studies RAS, SEFER, 188. DOI: 10.31168/0470-1.03
- Entman, R. M., and N. Usher, 2018, Framing in a Fractured Democracy: Impacts of Digital Technology on Ideology, Power and Cascading Network Activation. *Journal of Communication*, 68(2), 298–308. DOI: 10.1093/joc/jqx019
- Grishaeva, E., and V. Shumkova, 2020, Teorii srednego urovnia v issledovanii religii i media: mediatsiia, mediatsiia i RSST [Middle-Range Theories in Religion and Media Studies: Mediation, Mediatization and RSST]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 38(2), 7–40.
- Grishaeva, E., and V. Shumkova, 2023, Reinterpretation of Social Media as Resource for Ministry and Missionary Work: Agency and Power of Media Practitioners in the Russian Orthodox Church. *The Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 12(2–3), 204–226.
- Guzek, D., 2015, Discovering the Digital Authority: Twitter as Reporting Tool for Papal Activities. *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 9, 63–80. DOI: 10.11588/rel.2015.0.26251
- Guzek, D., 2019, *Mediatizing Secular State. Media, Religion and Politics in Contemporary Poland*. Berlin, Peter Lang, 332.
- Hall, D., M. Kołodziejska, and K. Radde-Antweiler, 2024, *Minority Churches as Media Settlers: Negotiating Deep Mediatization*. London, Routledge, 242. DOI: 10.4324/b23040
- Helland, C., 2000, Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communities. *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, ed. by J. K. Hadden, D. E. Cowan, 205–223. Amsterdam, JAI, 380.
- Hepp, A., 2020, *Deep Mediatization*. London, Routledge, 260.
- Herbert, D., 2011, Why Has Religion Gone Public Again? Towards a Theory of Media and Religious Re-Publicization. *Religion, Media and Culture. A Reader*. London, Taylor and Francis, 89–97.
- Hjarvard, S., 2008, The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as Agents of Religious Change. *Northern Lights*, 6(1), 9–26.
- Hjarvard, S., 2011, The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change. *Culture and Religion*, 12 (2), 119–135.
- Hjarvard, S., 2020, Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion, *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 38(2), 41–75.

- Kachkaeva, A. G., ed., 2010, *Zhurnalistika i konvergentsiia: pochemu i kak traditsionnye SMI prevrashchaiutsia v mul'timediinye* [Journalism and Convergence: Why and how traditional media are turning into multimedia]. Moscow, Aspekt Press, 200.
- Karaflogka, A., 2003, Religion on – Religion in Cyberspace. *Predicting Religion*, eds. G. Davie, P. Heelas, L. Woodhead. London, Routledge, 191–202. DOI: 10.4324/9781315246161
- Kaspina, M., 2020, Rebecn Surka: rol' zheny pravednika [Rebetsn Surka: the Role of the Tzaddik's Wife]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 122–141. DOI: 10.31168/2658-3356.2020.8
- Moinuddin, Sh., 2023, *Screenscapes of e-Religiosity in India*. Cham, Springer Nature Switzerland, 165. DOI: 10.1007/978-3-031-28851-7
- Nim, E. G., 2017, Issleduia mediatizatsiiu obshchestva: kontsept mediatizirovannykh mirov [Exploring Mediatization of Society: The Concept of Mediatized Worlds]. *Sotsiologicheskii zhurnal*, 23(3), 8–25.
- Ostrovskaiia, E. A., 2022, Al'ternativnyi mediadiskurs ob RPTs: pravoslavnye Telegram-kanaly [Alternative Media Discourse about the ROC: Orthodox Telegram Channels]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskoe i sotsial'nye peremeny*, 2, 454–476.
- Staehele, H., 2018, Seeking new language: Patriarch Kirill's media strategy. *Religion State and Society*, 46:4, 384–401. DOI: 10.1080/09637494.2018.1510213
- Stähle, H., 2022, *Russian Church in the Digital Era. Mediatization of Orthodoxy*. London, New York, Routledge, 238.
- StępniaK, K., 2023, Communicating the sacred in religious advertising in light of the mediatization of religion theory and research on digital religion, *Church, Communication and Culture*, 8:2, 285–307. DOI: 10.1080/23753234.2023.2244537

## 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 (М., 2023).



**КОНЦЕПТ ГРАНИЦЫ  
В СЛАВЯНСКОЙ И ЕВРЕЙСКОЙ  
КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ**

Научный редактор: А. Б. Ипполитова  
Корректор: Е. Л. Чеканова  
Верстка: И. А. Пичугин

Подписано в печать 18.11.2024  
Формат издания 60×90 1/16  
Усл. печ. л. 35,5  
Тираж 300 экз.  
Заказ

«Культура славян и культура евреев:  
диалог, сходства, различия»  
<https://slavsjewsculture.org>