

**Институт славяноведения
Российской академии наук**

**Центр научных работников и преподавателей иудаики
в вузах «Сэфер»**

 **ИНСТИТУТ
СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ
РАН**


**Центр научных работников
и преподавателей иудаики
в вузах «СЭФЕР»**

Вещь – символ – знак

*в славянской и еврейской
культурной традиции*

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

Москва
2019

Object – Symbol – Sign

*in the Slavic and Jewish
Cultural Tradition*



Academic series:

Slavic & Jewish Cultures:

Dialogue, Similarities, Differences

Вещь – символ – знак

*в славянской и еврейской
культурной традиции*



Академическая серия

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

Редакционная коллегия:

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

Редакционный совет:

Валерий Дымшиц (ЕУ СПб, Санкт-Петербург, Россия),
Мария Каспина (РГУ, Москва, Россия),
Дов-Бер Керлер (Ун-т Индианы, Блумингтон, США),
Аркадий Ковельман (ИСАА МГУ им. 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)

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

На с. 2: Печатная доска для выпекания пряников на свадьбу.
Подольская губерния (Украина). Начало XX в. Дерево,
резьба. Вырезана надпись пожелания удачи «Мозл тов».
Из коллекции Музея истории евреев в России

На с. 3: Чарка. Пермогорская роспись. Конец XIX в.
Из кн.: Народная роспись Северной Двины. М., 1987.
№ 69

Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. – М., 2019. – 352 с.

Книга «Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции» включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 5–7 декабря 2018 г. В книгу вошли 17 статей ученых из России и Республики Беларусь, посвятивших свои исследования анализу предметного кода в текстах книжной и устной традиции. Внимание авторов сосредоточено на роли предмета / вещи / артефакта в обрядах и ритуалах, вторичном использовании обрядовых атрибутов; были освещены такие темы, как предмет и символ в языке культуры, образ предмета / вещи в устных нарративах (семейные реликвии, локальные символы и бренды и т.п.), предмет / артефакт как носитель культурной информации.

ISSN 2658-3356
ISBN 978-5-7576-0430-5
DOI ежегодника 10.31168/2658-3356
DOI выпуска 10.31168/2658-3356.2019

Editorial Board:

Svetlana Amosova (Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)
Olga Belova (Ed.-in-chief, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)
Alexandr Grischenko (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)
Irina Kopychenova (Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)
Victoria Mochalova (Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)
Maria Yasinetskaya (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Editorial Council:

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

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

P. 2: Wooden board for baking wedding honey-cakes. Podolia prov. (Ukraine). Early 20th cent. Carved wood. From the collection of the Museum of Jewish History in Russia

P. 3: Goblet. Permogorsk painting. Late 19th century.
From the book: Folk painting of the Northern Dvina. M., 1987.
No. 69

Object – Symbol – Sign in the Slavic and Jewish Cultural Tradition / Ed.-in-chief O. Belova. – M., 2019. – 352 p.

The book “Object – Symbol – Sign in the Slavic and Jewish Cultural Tradition” includes the papers of international conference held in Moscow on 5–7 December 2018. The book includes 17 articles by scholars from Russia and the Republic of Belarus, who devoted their research to the analysis of the subject code in the texts of the book and oral tradition. The attention of authors is focused on the role of the object / item / artefact in the rites and rituals, the secondary use of ritual attributes; such topics as subject and symbol in the language of culture were highlighted, as well as the image of the object / objects in the oral narratives (family heirlooms, local symbols and brands, etc.), and an object / artefact as a carrier of cultural information.

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

Содержание

Предисловие	9
<i>С.В. Бабкина.</i> «Странствия» горы Сион: как топоним стал символом.....	12
<i>Л.М. Дрейер.</i> Технические тексты в Библии: мир утраченных вещей	30
<i>Л.С. Чаковская.</i> Светильники диалога: христианские лампы византийского периода с менорой и их культурный контекст	43
<i>Е.М. Белкина.</i> Ранние этапы реставрации двух еврейско-персидских средневековых рукописей	61
<i>Б.Е. Раиковский.</i> Десять колен как эсхатологический символ в еврейской литературе XV–XVI вв.: к реконструкции исторического контекста публицистики Исаака Акриша	75
<i>М.И. Гаммал.</i> Галаха и реальность: судьба календарной реформы Исаака бен Соломона в первой половине XIX в.	96
<i>И.В. Баркуский.</i> Еврейский сюжет в альбоме «Похождения Новгородской жительницы Федоры Ивановны».....	117
<i>Д.З. Фельдман.</i> Русские евреи и Наполеон Бонапарт: духовные и вещественные свидетельства эпохи наполеоновских войн	132
<i>В.В. Мочалова.</i> Вещь – символ: миграция и трансформация сюжета	149
<i>С.В. Алпатов.</i> «Катерина-шарманка»: имя – вещь – знак	157
<i>С.В. Грунтов.</i> Символика дерева в христианских и еврейских надгробиях Беларуси XIX–XX вв.	169

<i>М.М. Капина.</i> Монета ребе: история и бытование хасидского обычая	188
<i>И.С. Душакова.</i> Действующие вещи в нарративах о Рыбницком ребе	216
<i>Н.С. Душакова.</i> Материальность миграции: вещи в устных историях о переселениях старообрядцев	232
<i>А.Б. Мороз.</i> Молитва в брошенном доме: новые апотропеические практики?	246
<i>Г.С. Зеленина.</i> «Из-за куска импортной колбасы, поношенных вещей и жевательной резинки»: материальный мир в полемике о еврейской эмиграции	264
<i>Д.Ю. Доронин.</i> «Там было всё...»: «еврейский текст» старого Солнцева 1940–1980-х гг.	302

Contents

Preface	9
<i>Svetlana Babkina</i> . The “Journey” of Mount Zion: How a Toponym Became a Symbol	12
<i>Leonid Dreyer</i> . Technical Texts in the Bible: the World of Lost Objects	30
<i>Lidia Chakovskaya</i> . The Lamps as a Witness of Dialogue: the Christian Lamps of the Holy Land and its Cultural Context	43
<i>Ekaterina Belkina</i> . The Early Stages of Restoration of Two Judeo-Persian Medieval Manuscripts	61
<i>Boris Rashkovskiy</i> . Ten Lost Tribes as an Eschatological Symbol in the 15 th –16 th Centuries Jewish Literature: towards the Reconstruction of the Historical Context of the Yitzhak Akrish Conceptions	75
<i>Maxim Gammal</i> . Halacha and Reality: The Fate of Isaac b. Solomon’s Calendar Reform in the First Half of the Nineteenth Century	96
<i>Ilya Barkusky</i> . Jewish Theme in “The Adventures of the Novgorod Resident Fedora Ivanovna”	117
<i>Dmitry Feldman</i> . Russian Jews and Napoleon Bonaparte: the Spiritual and the Material Evidence of the Era of the Napoleonic Wars	132
<i>Victoria Mochalova</i> . A Thing – and a Symbol: Plot’s Migration and Transformation	149
<i>Sergey Alpatov</i> . “Katerina – Hurdy-Gurdy”: a Name – a Thing – a Sign	157
<i>Siarhei Hrunto</i> . Tree Symbolism in the Christian and Jewish Tombstones of Belarus of the 19 th –20 th Centuries	169

<i>Maria Kaspina</i> . Coin of the Rebbe: the History and Existence of the Hasidic Custom	188
<i>Irina Dushakova</i> . Acting Objects in Narratives about Rybnitsa Rebbe ...	216
<i>Natalia Dushakova</i> . Materiality of Mobility: Objects in Migration Memories of Old Believers	232
<i>Andrey Moroz</i> . Prayer in an Abandoned House: New Apotropaic Practices?	246
<i>Galina Zelenina</i> . “For the Piece of Foreign-Made Sausage, Second-Hand Clothes and Chewing Gum”: the Material World in the Polemics on Jewish Emigration	264
<i>Dmitriy Doronin</i> . “We Had it All...”: the Jewish Text of the Old Solntsevo 1940–1980s.	302

Предисловие

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.0

Книга «Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции» включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 5–7 декабря 2018 г., и является продолжением серии изданий материалов конференций, с 1995 г. ежегодно проводимых Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН и отражающих работу над фундаментальным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия».

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

Соответственно выпуск, подготовленный по материалам конференции, стал 21-м ежегодником из серии, уже получившей признание научной общественности в России и за рубежом и имеющей свою читательскую аудиторию. С 1998 г. в этой серии вышло в свет уже 20 книг, посвященных анализу (историческому, философскому, лингвистическому, фольклорно-этнографическому, культурологическому) механизмов взаимодействия славянской и еврейской культурных традиций. С 2017 г. серия вышла на новый уровень, став рецензируемым продолжающимся изданием (ежегодником) с перспективой вхождения не только в отечественные, но и в международные системы научного индексирования и цитирования.

В книгу «Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции» вошли 17 статей ученых из России и Республики

Беларусь, посвятивших свои исследования анализу предметного кода в текстах книжной и устной традиции.

Сфера исследования охватила широкий круг вопросов, связанных с идеей предметности в культуре и ее осмыслением, с символическими значениями и ролью знаковости в культурах славян и евреев. Внимание авторов сборника сосредоточилось на роли предмета / вещи / артефакта в обрядах и ритуалах, вторичном использовании обрядовых атрибутов; были освещены такие темы, как предмет и символ в языке культуры, образ предмета / вещи в устных нарративах (семейные реликвии, локальные символы и бренды и т.п.), предмет / артефакт как носитель культурной информации. Все перечисленные проблемы составляют неотъемлемую часть традиционной культуры, коррелируя с системой ценностей этнических и конфессиональных традиций. Материалом для исследований стали устные и письменные тексты, памятники языка, фольклора, литературы, философии, прикладного и изобразительного искусства.

В книге можно условно выделить несколько тематических блоков.

В первый блок вошли статьи, объединенные тематикой предметности и ее метафорического осмысления в книжной культуре древности, средневековья и раннего Нового времени. Как показывает материал, значимым культурным символом может стать и артефакт, связанный со сферой сакрального (в этом плане показательны так называемые технические тексты – описания сакральных предметов и сооружений в Библии, а также культурный контекст предметов, несущих на себе культовые изображения), и библейский топоним (гора Сион), и библейский образ (десять колен Израилевых), и конкретная древняя рукопись, содержащая культурную информацию.

Другая группа статей посвящена различным аспектам «воплощения» в текстах разных жанров информации, связанной с реформой календаря, с этноконфессиональными контактами, с предметами, организующими вокруг себя культурный контекст (в том числе связанными с мемориальной культурой).

Несколько статей посвящены материальным символам, связанным с народным почитанием Рыбницкого ребя, историей переселения русских старообрядцев, новым апотропеическим практикам в традиционном пространстве.

В ряде статей нашла отражение современная (советская и постсоветская) действительность – материальный мир и его составляющие – в контексте полемики об эмиграции и в формировании локального «городского текста».

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

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

Редколлегия

УДК 296.3
ББК 86.36

«Странствия» горы Сион: как топоним стал символом

Светлана Викторовна Бабкина

(Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия)

ORCID ID: 0000-0003-2441-0226

Доцент, кандидат исторических наук

Центр изучения религий

Российского государственного гуманитарного университета

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

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

E-mail: rsuh@rsuh.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.1

Аннотация: В статье предпринимается попытка проследить эволюцию понятия «Сион» в библейских текстах, а также в исторических текстах постбиблейского периода. Основной тезис исследования заключается в том, что слово «Сион» сначала существует как мифологизированный топоним, потом становится метафорой, затем овеществляется, становясь топонимом, и через это овеществление снова оживает, превращаясь в символ.

Ключевые слова: *Сион, Иерусалим, Храм, дочь Сиона, символ*

«Вот Я начертал тебя на дланях Моих;
стены твои всегда передо Мною»

Ис 49:16.

«Сион» – один из наиболее содержательных символов еврейской и христианской традиций. В нем есть, как писал С.С. Аверинцев о символах, «смысл, интимно слитый с образом, но ему не тождественный... смысл, который не существует в качестве некоей рациональной формулы, которую можно “вложить” в образ и затем извлечь из образа... Его структура многослойна и рассчитана на активную внутреннюю работу воспринимающего... По символу опознают и понимают друг друга “свои” [Аверинцев 2001, 155–161]. Тем не менее, несмотря на всю сложность и многослойность этого образа, библейский текст достаточно хорошо позволяет нам просле-

дять, как он формировался, как вполне конкретная точка на карте превратилась в идею. В терминах семиотики история понятия «Сион» позволяет увидеть, как символ оставался прежним, а его значение претерпевало изменения, поскольку условием возникновения и перемены смысла всегда был человек [Александрова 2014, 27].

Название «Сион» впервые отмечено во Второй книге Царств (5:7): «Но Давид взял крепость Сион: это – город Давидов». Традиционная датировка предполагает буквальное прочтение текста: книги Самуила (1–2 Царств) написаны пророком Самуилом (Б. Бава Батра 146), а потому события и идеи, в них описанные, должны быть отнесены к правлению царя Давида. Однако библейская критика и археология выражают обоснованные сомнения в существовании объединенного царства Давида и Соломона в том виде, как это описано в книгах Царств. Начиная с Мартина Нота [Noth 1943] стало принято относить книги Царств к большому историческому циклу, получившему название «Девторономическая история». Теория Нота многократно пересматривалась, в частности высказывались очевидные предположения о том, что текст исторических книг содержит множество разных по дате пластов, но принципиально исследователи сходились и сходятся в одном: описание царства Давида и Соломона составлено гораздо позже той эпохи, в которую оно могло существовать [Firth 2009, 22–26]. Все это наводит на вопрос: действительно ли название «Сион» появляется во времена Давида или мы видим пример внесения более поздней идеи в ранний контекст?

Статистика словоупотребления показывает [Otto 2003, 343], что самый древний пласт текстов, в которых встречается слово «Сион», – ранние псалмы (например, Пс 77/78 и 131/132 [Stern 1995; Schreiner 2013]) и первая часть книги Исаяи. Это не эпоха царя Давида, но время наиболее активного формирования давидической идеологии. Ассирийская угроза привела к необходимости укрепить веру в избранность Иерусалима, напомнить людям о золотом веке, о правлении Давида и торжестве Сиона [Provan 1988, 131; Otto 2003, 351]. Чуть позже, во времена Иосии, в период централизации культа, к пророческой традиции Сиона добавляется и историческая [Halperin 1988; Nelson 2005].

Однако, возможно, сам по себе топоним Сион гораздо древнее. Нельзя исключать вероятности того, что иевусейское поселение на

ножном склоне Восточного холма действительно называлось Сион и действительно было переименовано в Город Давида, когда холм был заселен евреями. В отличие от других топонимов, Танах не дает объяснения его происхождения, и, возможно, это указывает на древнее заимствование названия. Что представляет собой Сион на этом самом раннем этапе?

Прежде всего, книги Царств и Псалмы настаивают на тесной связи Сиона не столько с Израилем в целом, сколько именно с Давидом [Wilis 2004]. Например, согласно 1 Цар, Давид завоевывает Сион только с помощью собственного войска, «людей, которые с ним» (1 Цар 22:1–2; 23:3, 5, 13; 24:4–5, 7–8 и др.), и само название «Город Давида» указывает на то, что ни северные, ни южные колена не могли претендовать на связь с ним. Более того, еще до захвата города он связан с Давидом: именно туда он относит голову Голиафа (1 Цар 17:54), туда же Давид переносит ковчег (2 Цар 6) еще до заключения завета с Богом (2 Цар 7).

Мотив ковчега очень важен, поскольку именно он ведет к легитимации Города Давида – новой столицы. Древним центром культа Яхве был Силом, именно там много лет хранился ковчег, там пребывал «Господь, сидящий на херувимах» (1 Цар 4:4). Храм строит Соломон, но Давид «переселяет» Бога из Силома, не спрашивая, хочет ли этого Бог. Конечно, тут же добавляется: прежде Бог «взял тебя [Давида] от стада овец, чтобы ты был вождем народа Моего» (2 Цар 7:7–9). Весь давидический сионский цикл вращается вокруг двух идей: Давид избирает место для Бога, которое Он принимает, или Бог избирает Давида, чтобы тот нашел место, которое Бог изначально назначил Сам. Но итог один: в предании о Давиде Сион – это Город Давида, расположенный на склоне Восточного холма, в котором стоит ковчег и надежно пребывает Бог. На этом этапе Сион – прежде всего топоним и лишь в малой степени символ, суть которого сводится к одной идее: Бог неразрывно связан с Давидом и Сионом, который Давид завоевал.

Связь культа в Иерусалиме с культом в Силоме – проблема очень сложная, она заслуживает отдельного пристального внимания. Возможно даже, что именно в Силоме и возник культ ковчега, не существовавший прежде [Gutmann 1971]. По мнению Бена Олленбургера, одной из целей истории о Давиде из девторономического корпуса

было сплетение двух основных мотивов: избранности Давида и избранности Сиона, и соединение это возможно было именно через историю ковчега [Ollenburger 1978, 37–46]. Видимо, именно влияние силомской традиции определила как последующее стремление иерусалимской традиции отмежеваться от нее, заменив культ «Восседающего на херувимах» (*yosheb ha-krubim*) на культ «Бога Высочайшего» (*el elyon*), так и саму судьбу святилища в Силоме.

В предании о Соломоне понятие «Сион» оказывается более многозначным. Расширение термина обусловлено размерами города: это уже не только Город Давида. Застроен весь южный склон Восточного холма (Мило или Офель) (3 Цар 9:24, 11:27 [Ben-Dov 1982, 33]), на его вершине возведен Храм (3 Цар 6–8), а потому название «Сион» распространяется и на Храм, а затем начинает означать в первую очередь Храм. Но Сион по-прежнему связан с царской династией: именно Соломон молится при посвящении Храма, и в ответ на его призыв-молитву Бог принимает Храм (3 Цар 9:3). Это продолжение линии, обозначенной в обетовании Давиду во 2 Цар (7:7–9): связь Бога Храма с династией. Вероятно, из этого же круга выходит псалом 2:6–9:

Я помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею; возведу определение: Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя; проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе; Ты поразишь их жезлом железным; сокрушишь их, как сосуд горшечника.

Во мнении о датировании этого псалма периодом израильской монархии и связи его с 2 Цар 7 сходятся большинство ученых, но не все. Так Ф.-Л. Хоссфельд и Э. Ценгер считают его созданным после плена [Hossfeld, Zenger 1993, 50], а Гард Гранерод говорит о происхождении этого псалма от египетских гимнов XIII–XI вв. до н.э. [Granerød 2010].

Важно отметить, что в этом псалме сплетаются три идеи: избранность царского рода, Сион и священная гора. Третьего мотива нет в текстах, связанных с Давидом, но он представлен в пророческой традиции, прежде всего у Перво-Исайи (2:3–5) и в некоторых псалмах (например, Пс 23/24).

Вообще, в допленных текстах пророческого круга (связь пророческих текстов с псалмами признают многие исследователи, начиная с Г. Гункеля и З. Мовинкеля, хотя природа этой связи, датировка «пророческих» псалмов, их функции – все эти вопросы вызывали и вызывают многочисленные споры [Hilber 2012]) представлено совершенно иное видение Сиона. Сион – весь Иерусалим, находящийся под сенью Храма. Не случайно у Исаи (1:8, 3:16, 8:18 и др.), Иеремии (4:31, 6:2, 23), Михея (4:8, 10) появляется образ дочери или дочерей Сиона как собирательный образ Иерусалима и его жителей¹. Давидическая компонента отходит на второй план. В образе заложена двойственность, причем двойственность эта проявляется на разных уровнях: Сион – гора, где живет Бог, и Храм, воздвигнутый Самим Богом (28:16); дочь Сиона – дочь Бога, живущего на горе, и храмовый город, мать людей, живущих в нем. Сион будет благословлен (Ис 2:2–6), но дочь Сиона подвергнется наказанию (Ис 1:8, 3:16–17). Двойственность эта связана прежде всего с тем, что Сион, оставаясь вполне конкретной географической точкой, оказывается и престолом Бога.

Один из наиболее ярких образов Сиона как святой горы и престола Бога запечатлен в псалмах «сионского» цикла (45/46, 47/48, 75/76, 83/84, 86/87, 121/122), выделенных Г. Гункелем [Gunkel 1998]. Этот цикл представляет собой собрание псалмов, написанных как до, так и во время плена [обзор версий датировок см. Miller 2010], но объединенных одной общей идеей: величие и святость Сиона. З. Мовинкель исключал из этого списка Пс 45, поскольку в нем не упоминается ни Сион, ни Иерусалим, хотя идейно он и близок всем остальным [Mowinckel 1982].

Вне зависимости от того, когда именно были созданы псалмы, они пронизаны архаичными образами, восходящими еще к хананейской мифологии [Miller 2010, 219–220; Laato 2018, 99–188; Чаковская 2019]: Сион отождествляется с могучей горой севера, Цафоном, обиталищем Баала (47/48:3); воды, с одной стороны бушующие вокруг, с другой – спокойно струящиеся и дающие покой (45/46:4, 83/84:7) [Чаковская 2017]; с этой двойственностью связан образ го-

¹ В Ис 1:27 и Плач 4:2 появляются «сыны Сиона». О происхождении образа «дочери Сиона» и его значении написано множество работ, например: Fitzgerald 1975; Kartveit 2012; Boda, Dempsey, Flasher 2012; Follis 1986.

ры, как места победы Бога над силами хаоса (45/46:2–3); Бог, побеждающий народы земли (45/46:5–6, 47/48:5–8, 75/76). Еврейская традиция добавляет к этим древним мотивам еще один, повторяющийся и в других псалмах, – паломничество народов к святой горе – центру мира (например, 85/86:9).

Вне зависимости от того, написаны ли эти тексты в допленный период перед лицом ассирийской или вавилонской угрозы для укрепления веры жителей города в спасительную мощь их Бога и непобедимость Города и Храма, или же они созданы в плену, чтобы напомнить переселенцам о величии их Бога, Города и Храма и заставить вернуться, когда представится такая возможность, ясно, что набор тем не случаен. Более того, одно не исключает другого: тексты, некогда возникшие в результате развития богословия Сиона, возвышения культа в Иерусалиме, в следствие борьбы с другими культами [Laato 2018, 234–375] вполне могли дополняться и использоваться всякий раз в те периоды, когда заложенная в них идеология становилась актуальной. Ирония этих текстов заключается в том, что традиционно все они считаются псалмами Давида, но связи Давида с Сионом, подобной той, что развивается в исторических текстах, в них нет.

Все это ведет нас к вопросу о том, в какой последовательности формировалась традиция Сиона в допленный период и в какой мере в ней сохранились древние хананейские или иевусейские представления о святости Сиона / Иерусалима. Ответ на него напрямую связан с датировками текстов, а потому едва ли будет точным. Тем не менее с большой долей вероятности можно говорить о наличии нескольких пластов текстов, примерное происхождение которых ясно: допленный пророческий (частью которого считаются и некоторые псалмы), составной сам по себе, но явно предшествующий девторономическому. А отсюда следует, что сначала формировалась идеология Сиона, связанная с Яхве, Храмом и святой Горой, а затем она соединялась с давидическим, царским циклом – либо для того, чтобы «укоренить» в собственной традиции некогда воспринятые из хананейской среды идеи, либо для того, чтобы придать вес династии Давида в смутное время, а может быть, и для того, и для другого. По мнению Олленбургера, обе эти традиции развивались самостоятельно и параллельно: первая была связана с историей ковчега и

Храма, вторая – с легитимацией династии Давида-Соломона [Ollenburg 1978, 59–61]. Более того, судя по текстам, слияния их, как в допленный период, так и в период плена, не произошло. Именно поэтому там, где говорится о Давиде, почти не говорится о величии Сиона как престола Бога, а там, где воспевается Сион – Гора Господа, отсутствует Давид. Собственно, авторы преданий о Давиде и Соломоне просто обращаются к топониму Сион, обозначающему город и Храм, чтобы утвердить связь династии с городом и Храмом, а все остальные идеи, заложенные в этот символ пророческой традицией, лишь подразумеваются в девтерономической.

Может быть, даже весьма вероятно, создатели давидической сионской традиции на самом деле обращались к ее древним иевусейским истокам, связанным со святостью горы. Эта теория давняя и имеет много сторонников [Roberts 1973], но на самом деле мы слишком мало знаем о религии иевусеев, чтобы с уверенностью говорить о том, какие именно элементы иевусейского культа повлияли на религиозные представления евреев. В любом случае, к периоду плена слово «Сион» означало реальный Иерусалим и Храм, город со всеми его жителями; идеальный Иерусалим и Храм, которые невозможно разрушить; святую гору, которую избрал Бог и сделал своим престолом еще в древние, «додавидические» времена. Представления идеальные при этом значительно влияли на представления о реальном городе, создавая иллюзию его несокрушимости:

Так говорит Господь Саваоф: не слушайте слов пророков, пророчествующих вам: они обманывают вас, рассказывают мечты сердца своего, а не от уст Господних. Они постоянно говорят пренебрегающим Меня: «Господь сказал: мир будет у вас». И всякому, поступающему по упорству своего сердца, говорят: «не придет на вас беда» (Иерем 33:16–17).

Именно поэтому опыт разрушения Первого храма был столь травматичным: он оказался не просто разрушением города и святилища, каковых история знала множество, но серьезным ударом по религиозной системе, одним из оснований которой была вера в несокрушимость Сиона [Carr 2014, 67–90].

Следствием преодоления этого кризиса стало, с одной стороны, появление образа «детей Сиона», отправившихся в изгнание (Плач

1:4–5), «плачущих, вспоминая о Сионе» (Пс 136:1). Стремясь объяснить причину наказания, пророки снова говорят о Сионе как о топониме, означающем Иерусалим и Храм (Ис 64:10; Иер 14:19, 26:18; Плач 5:18), месте, наказанном за грехи, и утешаются надеждой на восстановление (Ис 35:10, 51:3; Иер 31:1–6). Норман У. Портеус подробно проанализировал, как в послевоенный период негативные переживания, связанные с Сионом, заменяются позитивными [Porteous 1961].

С другой стороны, кризис привел к появлению идей, отраженных в книге Иезекииля: образ Сиона не просто не появляется в этом пророчестве, но богословие Сиона отрицается (гл. 4–24) и заменяется образом нового идеального города, царства божественного правосудия и справедливости [Zimmerli 1979, 22–23]. Как наглядно показал Даниэль Блок [Block 2014, 1–9], Иезекииль не использует слово «Сион» как топоним, потому что он прекрасно понимает, что «Сион» в допленной традиции далеко не только топоним, но и богословская идея. Сион – основание царства Бога, воплотившегося в Городе и Храме, в священстве и монархии. Однако и священники, и цари, впав в грех, скомпрометировали идею «Сиона», в котором царствует Яхве, а потому на ее место должна прийти новая идея – нового Города, в котором Яхве устанавливает новый закон. Показательно, что видение Иезекииля, по сути, представляет собой стянутые воедино и выведенные на новый, идеальный уровень линии сионской традиции: город точно локализован в пространстве (48 гл.) и имеет название («Господь там» 48:35), которое вполне может быть топонимом. Город связан с горами, являющимися одновременно и райским садом (35:6–12). В центре города находится Храм, по устройству и убранству напоминающий храм Соломона [О соотношении Храма Иезекииля и Храма Соломона см. Дрейер 2009], и из-под порога его течет живая вода (47:1–12), то есть мы видим доминирующую храмовую компоненту. В Храме, как когда-то в Сионе, над престолом и подножием ног Бога, поселяется слава Господа (43 гл.), с той разницей, что теперь Бог не просто царит над народом, но дает ему закон и требует его соблюдения (гл. 40–48). Закон, как и все остальное в обновленном мире Иезекииля, касается в основном Храма. Это может быть как следствием стремления подчеркнуть системообразующую роль святилища, так и полемикой с прежним, допленным,

священством, искажившим закон [Haran 1979]. Есть тут и царская линия. Прежде всего, новый мир будет миром, в котором «будет царствовать» сам Бог (20:33), но Бог поставит над народом праведного царя-пастыря, нового Давида (34:22–24, 37:23–25). Этот «новый Давид» не будет связан с культом, его главной заботой будет именно народ. Однако в главах 40–48 появляется «князь», своеобразный «блюститель культа», не тождественный правителю-Давидиду, но все-таки имеющий с ним сходство [Block 2014, 10–44, 74–94]. Знает Иезекииль и идею о том, что Сион – это люди, а потому именно преобразование и очищение людей поможет преодолеть пропасть между идеальным и реальным (36:21–28). Все это указывает на то, что Иезекииль, отрицая сионскую идеологию как основу системы, не прошедшей проверки временем, использует ее структурные элементы, чтобы на их основе создать совершенно новую идею миропорядка в целом и сакрального центра в частности. Парадокс в том, что, стремясь изжить символизм Сиона, Иезекииль вдыхает в образ новую жизнь, спасает Сион как символ, вводит в него новые значения. Более того, и значения эти при ближайшем рассмотрении оказываются не совсем новыми. Например, именно о новом Сионе как царстве закона говорится во второй главе Исаяи (2:2–5) [Webb 1990]. Идеальный город Иезекииля превращается в идеальный Сион пророка Захарии (Зах 8 гл.), а затем в утопический Сион мессианско-эсхатологических текстов.

Вероятно, именно в период возвращения из плена зарождается еще одна идея, не вербализованная в еврейской традиции, но сформулированная позже в христианской: Сион как преображенный Синай (Евр 12:18–24). Формированию этой идеи способствовало все: община, выходящая из плена, пророчество об обновлении закона, настойчиво повторенное Исаяей и Иезекиилем, представление о Сионе и Синае, как о горах, на которых «обитает Господь», повторенная дословно идея об «обиталище Господа» (*naveh kodesh*) (Исх 15:13 и Пс 92/93:5). Но если Танах просто намекает на эту связь на уровне образов, а последующий иудаизм на уровне идеи о том, что на Синае был дан закон, который остановился на Сионе, и сам исход и синайское откровение были посланы ради обретения Сиона [Levenson 1985, 187–218], то для раннехристианской традиции Синай и Сион связаны как Ветхий и Новый Завет, и первая гора – лишь

земная копия второй, небесной [Cockerill 2018; Ramantswana 2013]. Удивительным образом две горы сходятся в средневековой легенде о том, что по просьбе Богородицы (по другой версии апостола Фомы) ангелы перенесли камни с Синая на гору Сион (уже Западный холм), чтобы избавить Марию от тягот паломничества, в которое она хотела отправиться [Rachman-Schrire 2015].

В отличие от пророческих текстов в библейских исторических текстах после пленного периода слово «Сион» не встречается, но во Второй книге Паралипоменон появляется идея о том, что Соломон строит храм на горе Мориа (3:1). Эта замена очень показательна, поскольку отражает новые исторические обстоятельства – отсутствие царя из рода Давида. Царь-Давидид, как и Сион, уходит в мессианско-эсхатологическую традицию, которой впоследствии наследуют иудейская и раннехристианская апокрифические традиции, где Сион становится синонимом Нового Иерусалима – неприкосновенного, вечного города, священной горы или райского сада [Dow 2008, 135–172; Sulzbach 2011; Henderson 2014].

Мессианско-эсхатологическая традиция амбивалентна: с одной стороны, она дает надежду, с другой – представляет опасность, питая мессианские ожидания, подрывающие стабильность государства. Для магистральной традиции важнее подчеркнуть универсальное значение Храма, его, с одной стороны, древность (и для этого «вспоминается» история о гумне Орны), с другой – общечеловеческую значимость (и нет для этой цели более подходящей фигуры, чем праотец Авраам, центральное событие жизни которого – жертвоприношение Исаака). Храм больше не Сион Давида и не Сион пророков, но Мориа Авраама и через него – каждого еврея. Сохраняя сакральность, идея становится более демократичной.

Единственный исторический текст периода Второго Храма, где снова появляется Сион, – Первая Маккавейская книга. Слово встречается в тексте шесть раз (4:37, 60; 5:54; 6:48, 62; 7:33; 14:27), и везде оно используется как топоним и означает Храмовую гору. Любопытно отметить, что автор книги разводит три термина: Сион (Храмовая гора), Город Давида и Иерусалим (например, 1 Мак 1:33–35; 7:32–33). При этом серьезную проблему достаточно долго представлял вопрос о том, где именно находился Город Давида и идентичен ли он Селевкидской Акре [Книги Маккавеев 2014, 89–91, примеч.

к 1.33; Bar-Kochva 2010, 445–465]. Недавние археологические находки, сделанные в ходе спасательных раскопок на участке «Гивати», привели к обнаружению Акры именно в историческом Городе Давида [Tshekhanovets, Ben-Ami 2016], и вопрос на этом можно было бы закрыть, если бы не свидетельство Иосифа Флавия. И в «Иудейских древностях», и в «Иудейской войне» отмечено, что крепости Акра и Офель находились в Нижнем городе (В.Ж. I:1:4 «Акра» – нижний город, В.Ж. V:6:1 «Офель и Акра» – нижний город, В.Ж. VI:6:3 «Офель и Акра» – нижний город, Ant. XII:5:4 «Акра» – нижний город), при этом в «Иудейской войне» (V:4:1) Иосиф достаточно ясно говорит следующее:

Один из этих холмов, на котором расположен Верхний город, гораздо выше и круче другого; ввиду этой-то своей неприступности он и назывался Твердыней царя Давида (Давид же был отцом Соломона, первого строителя Храма), а в наше же время он известен как Верхний рынок. Второй же холм, на котором расположен Нижний город, имеет форму сипа и называется Кремлем (Акра).

То есть Иосиф переносит Город Давида на Западный холм. Перенос этот можно было бы объяснить ошибкой самого Иосифа или ошибкой переписчиков [Broshi 1982], но причина может быть и в том, что после разрушения Храма в еврейской среде действительно могли начать формироваться подобные представления.

Мы знаем, что в раннехристианской традиции горой Сион считался именно Западный холм, называющийся так и по сей день. Самое раннее свидетельство этого переноса – «Бордосский путник» начала IV в. н.э. Епифаний Кипрский (ум. 403 г.) в трактате «О мерах и весах» (гл. 14) говорит о том, что перенос произошел уже во времена Адриана, и на Западном холме, известном под именем Сион, во II в. была маленькая церковь, «Сионская горница», и семь синагог. Возможно, основанием для этого переноса Сиона с Восточного холма на Западный стал тот факт, что Западный холм доминировал над ландшафтом разрушенного города, в то же время находясь в его пределах. Возможно, именно там собиралась раннехристианская община, обновленный, истинный Сион, поскольку ранняя традиция устойчиво связывает это место с Тайной вечерей. Так,

благодаря христианской традиции, произошла фиксация нового места под прежним именем.

С другой стороны, современная ранней христианской еврейская традиция, судя по всему, тоже приняла этот перенос. Западный холм вошел в черту города еще в VIII в. до н.э., во время правления Езекии [Cahill 2003], то есть в тот период, когда одним из значений слова «Сион» было ‘весь Иерусалим’. Это значит, что еще до плена Западный холм был частью Сиона и, видимо, продолжал оставаться таковым и после возвращения, когда холм был переселен. К этому нужно добавить, что в какой-то момент, после того, как близ Храма была построена Акра, начинает осознаваться тот факт, что описанные еще в Третьей книге Царств Офель и Город Давида – разные места. Как было отмечено, их всегда разводит Иосиф Флавий, но, возможно, так считал не только он. Город Давида как бы выходит из-под Акры и перемещается на более высокую гору. А поскольку из Второй книги Царств (5:7) мы знаем, что «Сион – это Город Давида», через какое-то время после разрушения Храма и топоним Сион мог сместиться на Западный холм.

На самом деле, гораздо важнее ответить на вопрос: почему автор Первой Маккавейской книги активно пользуется словом «Сион», тогда как Иосиф к нему не прибегает ни разу. Что меняется в отношении к слову-символу за два века? Достаточно очевидно, что для Маккавеев «Сион» был не просто топонимом. Называя так Храм, они подчеркивали, что борются за все то, что вкладывали в это слово пророки: свобода, царство справедливости и закона, царство Бога, в котором над народом поставлен справедливый царь. Сион становится для братьев Маккавеев воплощением национального духа, противопоставленным духу эллинизма [Mendel 1992, 107–159]. Именно через Маккавеев идея Сиона как символа национализма переходит к вождям Великого восстания. Очень показательно, что во второй и третий год восстания они чеканят монеты с надписью HRWT ŞYWN – «Свобода Сиона». А в четвертый год, когда власть в городе переходит к Шимону бар-Гиоре, на монетах появляется надпись LG'LT ŞYWN – «Искупление Сиона» [Meshorer 1982, 109–113; Deutsch 2011]. Эта замена указывает как на веру в то, что освобождение Иерусалима находится в руках Бога, так и на мессианские амбиции Шимона бар-Гиоры. Не удивительно, что Иосиф Флавий, создавая

историю, понятную прежде всего римлянам, уклоняется от обращения к этому слову, за которым, с его точки зрения, стоят губительные для традиции идеи.

О значении слова-символа-образа «Сион» можно было бы говорить еще очень долго, поскольку за века своего бытования он вообрал огромное множество смыслов и интерпретаций, часть из которых тоже стала символами. Первый век новой эры стал точкой распада между иудейским и христианским его прочтением. В обеих традициях слово сохранило свое значение как топоним, в обеих вошло в литургию как символ, обе традиции добавили к прежним новые значения. Но именно на ранних этапах, запечатленных в Танахе, слово «Сион» обретает пять функций: топоним (Город Давида, Иерусалим, Западный Холм); мифологизированный топоним (гора Господа); метафора («дочь Сиона» или даже сам «Сион» в значении ‘жители города’, или ‘народ Израиля’, или ‘город и Храм’, но в метафорическом смысле, как ‘место земного присутствия Бога’); наложение (Синай и Сион как бы проецируются друг на друга); и, наконец, символ (Иерусалимский Храм или идеальный город будущего).

Самое поразительное, если следовать примерной хронологии текстов, то можно увидеть, что 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. Более того, в I в., после разрушения Храма, мы видим, как происходит разрыв топографии и идеи: место Сион фиксируется, а идея начинает развиваться сама по себе, временами снова материализуясь (например, Эфиопия стала Сионом для растафариан), а затем опять превращаясь в символ. Как считал М.М. Бахтин, «истолкование символических структур принуждено уходить в бесконечность символических смыслов, поэтому оно и не может стать научным в смысле научности точных наук» [Бахтин 1979, 362]. Однако если ограничить истолкование какими-либо рамками (временными, пространственными, социальными, религиозными) и придать ему определенный модус (например, поставить целью понять функцию или историю развития символической структуры внутри данной рамки), то процесс может оказаться вполне научным, и анализ формирова-

ния и функционирования символа «Сион» в библейский период или в период Второго Храма вполне может служить тому подтверждением.

Литература и источники

- Аверинцев 2001 – *Аверинцев С.С.* Символ художественный // Аверинцев С.С. София-Логос: Словарь. Киев, 2001. С. 155–161.
- Александрова 2014 – *Александрова Е.А.* Человек и культура: история идей и их воплощений. М., 2014.
- Бахтин 1979 – *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 361–373.
- Дрейер 2009 – *Дрейер Л.* Иерусалимский храм в реальности и видении. Описание храма в 1 кн. Царей и кн. Иезекииля // Храм земной и небесный. Вып. 2. Сост. Ш.М. Шукуров. М., 2009. С. 11–81.
- Иудейская война – *Иосиф Флавий.* Иудейская война / Пер. Я.Л. Чертока. М., 1993.
- Книги Маккавеев 2014 – Книги Маккавеев / Пер. Н.В. Брагинской, А.Н. Ковалю, А.И. Шмаиной-Великановой / Ред. Н.В. Брагинская. Иерусалим; М., 2014.
- Чаковская 2017а – *Чаковская Л.С.* Иерусалимские горы в пространстве диалога: Сион, Мория, Голгофа в поздней античности // Святые горы в иеротопии и иконографии христианского мира: Материалы междунар. симпозиума / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2017. С. 20–23.
- Чаковская 2017б – *Чаковская Л.С.* Стихия воды в Иерусалимском храме и древних синагогах // Святая вода в иеротопии и иконографии христианского мира / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2017. С. 28–67.
- Bar-Kochva 2010 – *Bar-Kochva B.* Judas Maccabaeus. The Jewish Struggle Against the Seleucids. Cambridge, 2010.
- Ben-Dov 1982 – *Ben-Dov M.* In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem. New York, 1982.
- Block 2014 – *Block D.* Beyond the River Chebar: Studies in Kingship and Eschatology in the Book of Ezekiel. Cambridge, 2014.
- Boda, Dempsey, Flesher 2012 – Daughter Zion: Her Portrait, Her Response / Ed. by M.J. Boda, C.J. Dempsey, L.S. Flesher. Atlanta, 2012.
- Broshi 1982 – *Broshi M.* Credibility of Josephus // Journal of Jewish Studies. 1982. Vol. 33. P. 379–384.
- Cahill 2003 – *Cahill J.* Jerusalem at the Time of the United Monarchy: the archaeological evidence // Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period / Ed. by A.G. Vaughn, A.E. Killebrew. Leiden, 2003. P. 13–80.

- Carr 2014 – *Carr D.M.* Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins. New Haven, 2014.
- Cockerill 2018 – *Cockerill G.L.* Hebrews 12:18–24: Apocalyptic typology or platonic dualism? // *Tyndale Bulletin*. 2018. Vol. 69 (2). P. 225–239.
- Deutsch 2011 – *Deutsch R.* Coinage of the first Jewish Revolt against Rome: Iconography, Minting Authority, Metallurgy // *The Jewish Revolt against Rome / Ed. by M. Popović*. Leiden, 2011. P. 361–371.
- Dow 2008 – *Dow L.K.* Eternal Jerusalem: Jerusalem/Zion in Biblical Theology with Special Attention to «New Jerusalem» as the Name for the Final State in Revelation 21–22. A PhD Dissertation Submitted to the Faculty of McMaster Divinity College, Hamilton, Ontario, 2008. <http://hdl.handle.net/11375/16767>.
- Firth 2009 – *Firth D.G.* 1 and 2 Samuel. Apollos Old Testament Commentary. Vol. 8. Nottingham, Downers Grove, 2009.
- Fitzgerald 1975 – *Fitzgerald A.* BTWLT and BT as Title for Capital Cities // *Catholic Biblical Quarterly*. 1975. Vol. 37. P. 167–183.
- Follis 1986 – *Follis E.* The Holy City as a Daughter // *Directions in the Biblical Hebrew Poetry / Ed. by E.R. Follis*. Sheffield, 1986. P. 173–184.
- Granerød 2010 – *Granerød G.* A Forgotten Reference to Divine Procreation? Psalm 2:6 in Light of Egyptian Royal Ideology // *Vetus Testamentum*. 2010. Vol. 60. Fasc. 3. P. 323–336.
- Gunkel 1998 – *Gunkel G.* Introduction to the Psalms. Macon, 1998.
- Gutmann 1971 – *Gutmann J.* The History of the Ark // *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft*. 1971. Vol. 83. Iss. 1. P. 22–30.
- Halperin 1988 – *Halperin B.* The First Historians: The Hebrew Bible and History. San Francisco, 1988.
- Haran 1979 – *Haran M.* The Law-Code of Ezekiel XL–XLVIII and its Relation to the Priestly School // *Hebrew Union College Annual*. 1979. Vol. 50. P. 45–71.
- Henderson 2014 – *Henderson R.* Second Temple Songs of Zion. Literary and Generic Analysis of the Apostrophe to Zion (11 QPSa XXII 1–15), Tobit 13:9–18 and 1 Baruch 4:30–5:9. Berlin, 2014.
- Hilber 2012 – *Hilber J.* Cultic Prophecy in the Psalms. Berlin; New York, 2012.
- Hossfeld, Zenger 1993 – *Hossfeld F.-L., Zenger E.* Die Psalmen I. Psalm 1–50. Würzburg, 1993.
- Kartveit 2012 – *Kartveit M.* Rejoice, Dear Zion! Hebrew Construct Phrases with «Daughter» and «Virgin» as Nomen Regens. Berlin; New York, 2012.
- Laato 2018 – *Laato A.* The Origin of Israelite Zion Theology. London; New York, 2018.
- Levenson 1985 – *Levenson J.D.* Sinai and Sion: An Entry into the Jewish Bible. Minneapolis, 1985.
- Mendel 1992 – *Mendel D.* The Rise and Fall of Jewish Nationalism. Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine. Cambridge, 1992.

- Meshorer 1982 – *Meshorer Y.* Ancient Jewish Coinage Vol. 2: Herod the Great through Bar Cochba. New York, 1982.
- Miller 2010 – *Miller II R.* The Zion Hymns as Instrument of Power // *Ancient Near Eastern Studies*. 2010. Vol. 47. P. 217–239.
- Mowinckel 1982 – *Mowinckel S.* The Psalms in Israel's Worship. Oxford, 1982.
- Nelson 2005 – *Nelson R.* The Double Redaction of the Deuteronomistic History: The Case is Still Compelling // *Journal for the Study of the Old Testament*. 2005. Vol. 29. Iss. 3. P. 319–337.
- Noth 1943 – *Noth M.* Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Halle, 1943.
- Ollenburger 1978 – *Ollenburger B.* Zion, the City of the Great King. A Theological Symbol of the Jerusalem Cult. Sheffield, 1978.
- Otto 2003 – *Otto E.* Siyon // *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 12. Stuttgart, 2003. P. 333–365.
- Porteous 1961 – *Porteous N.W.* Jerusalem-Zion: The Growth of a Symbol // *Verbanung und Heimkehr: Beiirage zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. Festschrift fur W. Rudolph / Ed. by Arnulf Kuschke*. Tubingen, 1961. P. 235–252.
- Provan 1988 – *Provan I.* Hezekiah and the book of Kings: a Contribution to the Debate About the Composition of the Deuteronomistic History. Berlin; New York, 1988.
- Rachman-Schrire 2015 – *Rachman-Schrire Y.* Sinai Stones on Mount Zion: Mary's Pilgrimage in Jerusalem // *Between Jerusalem and Europe: Essays in Honour of Bianca Kühnel / Ed. by R. Bartal and H. Vorholt*. Leiden, 2015. P. 57–73.
- Ramantswana 2013 – *Ramantswana H.* Mount Sinai and Mount Zion: Discontinuity and continuity in the book of Hebrews. // *In die Skriig / In Luce Verbi*. 2013. Vol. 47 (1). P. 1–9.
- Roberts 1973 – *Roberts J.* The Davidic Origin of the Zion tradition // *Journal of Biblical Literature*. 1973. Vol. 92. P. 329–344.
- Schreiner 2013 – *Schreiner D.* The Election and Divine Choice of Zion/Jerusalem // *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament*. 2013. Vol. 1.2. P. 147–166.
- Stern 1995 – *Stern P.* The Eight Century dating of Psalm 78 Re-argued // *Hebrew Union College Annual*. 1995. Vol. 66. P. 41–65.
- Sulzbach 2011 – *Sulzbach C.* The Fate of Jerusalem in 2 Baruch and 4 Ezra: From Earth to Heaven and Back? // *Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch / Ed. by J. Zurawski*. London; New York, 2014. P. 138–152.
- Tchekhanovets, Ben-Ami 2016 – *Tchekhanovets Y., Ben-Ami D.* «Then they built up the City of David with a high, strong wall and strong towers, and it became their citadel» (I Maccabees 1:33) // *City of David Studies of Ancient Jerusalem / Ed. by E. Meiron*. Vol.11. 2016. P. 19–29.
- Webb 1990 – *Webb G.* Zion in Transformation: A Literary Approach to Isaiah // *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical*

- Studies in the University of Sheffield the Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies / Ed. by Stephen E. Fowl, David J. A. Clines, Stanley E. Porter. Sheffield, 1990. P. 65–84.
- Wilis 2004 – *Wilis J.T.* David and Zion in the Theology of the Deuteronomistic History: Theological Ideas in 2 Samuel 5–7 // David and Zion. Biblical Studies in Honor of J.J.M. Roberts / Ed. by B.F. Batto and K.L. Roberts. Eisenbrauns, 2004. P. 125–140.
- Zimmerli 1979 – *Zimmerli W.* Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1–24. Minneapolis, 1979. P. 22–23.

The “Journey” of Mount Zion: How a Toponym Became a Symbol

Svetlana Babkina

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

ORCID ID: 0000-0003-2441-0226

PhD in Historical sciences, Associate Professor

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

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

Tel.: +7 (495) 250-61-18, Fax: +7 (499) 250-51-09

E-mail: rsuh@rsuh.ru

Summary: The article attempts to follow the evolution of the idea of “Zion” in Biblical texts as well as in texts from the post-Biblical period. The premise of the study is that the word “Zion” began its existence as a mythological toponym which became a metaphor and later materializes as a toponym and through that materialization transforms into a symbol.

Keywords: *Zion, Jerusalem, Temple, Daughter of Zion, Symbol*

References:

- Averintsev, S.S. 2001. Simvol khudozhestvennyi. In S.S. Averintsev. *Sofia-Logos: Slovar'*, 155–161. Kyiv.
- Aleksandrova, E.A. 2014. *Chelovek i kul'tura: istoriia idei i ikh voploshchenii*. Moscow.
- Bakhtin, M.M. 1979. K metodologii gumanitarnykh nauk. In M.M. Bakhtin. *Estetika slovesnogo tvorchestva*, 361–373. Moscow.

- Braginskaya, N.V., ed. 2014. *Knigi Makkaveev*, translated by N.V. Braginskaya, A.N. Koval, A.I. Shmaina-Velikanova. Moscow; Jerusalem.
- Chakovskaya, L.S. 2017a. Ierusalimskie gory v prostranstve dialoga: Sion, Moriiia, Golgofa v pozdnei antichnosti. In *Sviatye gory v ierotropii i ikonografii khristianskogo mira. Materialy mezhdunarodnogo simpoziuma*, edited by A.M. Lidov, 20–23. Moscow.
- Chakovskaya, L.S. 2017b. Stikhiia vody v Ierusalimskom khrame i drevnikh sinagogakh. In *Sviataia voda v ierotropii i ikonografii khristianskogo mira*, edited by A.M. Lidov, 28–67. Moscow.
- Dreyer, L. 2009. Ierusalimskii khram v real'nosti i videnii. Opisanie khrama v I kn. Tsarei i kn. Iezekiilia. In *Khram zemnoi i nebesnyi*, edited by Sh.M. Shukurov. Vol. 2, 11–81. Moscow.
- Josephus Flavius. 1993. *Iudeiskaia voina*, translated by Ia.L. Chertok. Moscow.

УДК 296.3
ББК 86.36

Технические тексты в Библии: мир утраченных вещей

Леонид Матвеевич Дрейер

(Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия)

ORCID ID: 0000-0002-5848-068X

Старший преподаватель

Учебно-научный центр библеистики и иудаики

Российского государственного гуманитарного университета

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

Тел.: +7 (495) 250-64-70

E-mail: svivon@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.2

Аннотация: Корпус библейских текстов включает технические описания различных объектов: храма Соломона, скинии, одежды первосвященника, предметов храмовой утвари и др. При этом одни объекты описаны очень подробно, а описания других, казалось бы не менее важных (как здание храма Зеруббавеля или музыкальных инструментов), отсутствуют. В предлагаемой статье предприняты попытки объяснения этой ситуации, анализа связи между техническими текстами в книгах Исхода, Царей и Хроник, а также их хронологической последовательности. На основании этого анализа можно прийти к выводу, что библейские технические описания относятся лишь к объектам, не существовавшим в то время, когда создавались тексты, их описывающие. При этом в библейских текстах нет описаний объектов, существовавших к моменту их создания, и нам они известны лишь по названиям.

Ключевые слова: *Библия, Иерусалимский храм, скиния*

Корпус библейских текстов включает весьма подробные технические описания, не имеющие, пожалуй, аналогов в литературах древнего Ближнего Востока¹. Причем среди текстов этого жанра можно

¹ Среди письменных памятников Месопотамии и Угарита, разумеется, встречаются многочисленные строительные надписи и описания зданий, но они, скорее, поэтического, а не технического характера и далеко не так подробны, как библейские тексты. Подробнее об этом см.: Hurowitz 1992, 244–247.

выделить несколько разновидностей. Во-первых, это тексты, представляющие своего рода фиксацию объектов, существовавших в реальности (во всяком случае, с точки зрения библейских авторов). Таковы описания храма Соломона и его утвари, а также царского дворца, составлявшего с храмом единый комплекс (1 Цар 6–7; 2 Хр 3–4), описание скинии и относившихся к ней культовых предметов (Исх 35–38), а также одежды первосвященника (Исх 39). Во-вторых, это «задания на проектирование и строительство», к которым можно отнести указания Ною, касающиеся постройки ковчега (Быт 6), инструкции по изготовлению скинии и всей ее утвари (Исх 25–27), а также священнических одежд (Исх 28). К этой группе текстов примыкает также описание будущего храма в видении Иезекииля (Иез 40–42, 43:13–17, 46:19–24), которое можно назвать «отложенным наставлением» и демонстрацией пророку эталонного образца.

Традицию библейских технических описаний продолжили значительные по объему тексты, не входящие в библейский корпус: кумранский «Храмовый свиток» (11Q19) и трактат Миддот в Мишне, посвященный храму Ирода.

В отличие от перечисленных объектов, которые описываются достаточно подробно, храм Зеруббавеля удостоился лишь двух стихов в книге Эзры (6:3–4), где упоминается распоряжение персидского царя Кира о его строительстве:

В первый год царя Кира, царь Кир дал повеление о доме Божием в Иерусалиме: пусть строится дом на том месте, где приносят жертвы, и пусть будут положены прочные основания для него; высота его в шестьдесят локтей, ширина его в шестьдесят локтей; рядов из камней больших три, и ряд из дерева один. Издержки же пусть выдаются из царского дома.

Кроме приведенных нескольких строк, никаких сведений об устройстве храма Зеруббавеля в Библии нет. Закономерно возникает вопрос, почему же библейские авторы им «пренебрегли» и не оставили описание храма Зеруббавеля, сопоставимое с описаниями храма Соломона или храма в видении Иезекииля. Ведь Второй храм был средоточием религиозной и общественной жизни в послевоенной Иудее, и такое невнимание к нему кажется несправедливым, необычным и странным. Оно нуждается в объяснении.

Считается, что храм Зеруббавеля не мог сравниться с храмом Соломона по великолепию, а кроме того, в нем не было главной святыни Первого храма – Ковчега Завета. Однако непонятно, каким образом можно сравнить убранство двух храмов, если о втором ничего не сообщается. В качестве довода обычно ссылаются на Хаг 2:3–9. Но в этом пассаже речь идет о храме Зеруббавеля, который еще не отстроен. Более того, слова пророка явно противоречат общепринятому мнению: «Слава сего последнего храма будет больше, нежели прежнего, говорит Господь Воинств; и на месте сем Я дам мир, говорит Господь воинств» (Хаг 2:9).

Согласно еще одному распространенному убеждению, размеры Второго храма были довольно скромными. Однако указанные в декрете Кира размеры здания (высота 60 и ширина 60 локтей) значительно превышали аналогичные параметры храма Соломона, приведенные в 1 Цар 6:2 (30 и 20 локтей, без учета ширины боковых пристроек). Нельзя, конечно, утверждать с уверенностью, что построенный храм Зеруббавеля имел именно такие размеры, но другие цифры в текстах отсутствуют.

Иосиф Флавий также считал, что храм Зеруббавеля уступал по высоте Соломонову храму и объяснял это следующим образом: «Этот храм построили в честь Всесильного Бога наши отцы по возвращении из Вавилона; но ему недостает целых шестидесяти локтей в высоту, чтобы сравняться с древним Соломоновым храмом. Но пусть никто не вздумает при этом случае обвинять предков наших в недостатке благочестия. Они сами имели в виду соорудить его в должных размерах, но меры были тут предписаны им Киrom и Дарием Гистаспом, которым и потомкам которых были подвластны наши предки, равно как впоследствии они были подчинены македонянам» (Иосиф Флавий. Иудейские древности. XV.11.1). Мы видим, что Флавий убежден, что высота Соломонова храма составляла 120 локтей, как указано в 2 Хр 3:4. Несмотря на то что такие размеры попали в текст, скорее всего, в результате ошибки (подробнее об этом см. [Дрейер 1999, 24–25]), историк полностью доверяет сведениям из книги Хроник, поскольку в его время библейский канон уже сложился и авторитет Писания не подвергался сомнению. Таким образом, на фоне этого грандиозного здания, описанного Хронистом, храм Зеруббавеля действительно мог казаться небольшим. Но вряд

ли храм Зеруббавеля был проигнорирован лишь из-за его размеров. Ведь храм Соломона, как он представлен в книге Царей, был еще меньше.

Отсутствие Ковчега Завета также не могло стать причиной невнимания библейских авторов ко Второму храму. Ведь в книге Иезекииля ничего не говорится о Ковчеге в Святая святых грядущего храма, при том что описание самого храма весьма подробное. Правда, надо заметить, что в описании храма Иезекиилем предметы храмовой утвари почти не упоминаются, за исключением столов у внутренних ворот (Иез 40:39–42), жертвенника в святилище (Иез 41:22) и большого жертвенника во дворе перед храмом (Иез 43:13–17).

Внутри технических описаний разные части комплекса (будь то храм или одежда первосвященника) или разные объекты представлены с различной степенью детализации. В отличие от описания храма и его утвари (1 Цар 6:2–36 и 7:13–51), в соответствии с которым можно даже сделать в целом обоснованную графическую реконструкцию, описание зданий царского дворцового комплекса (1 Цар 7:1–12) производит впечатление набросков и общих схем, хотя и содержащих некоторые технические детали. Дж. Грей в своем комментарии к книгам Царей, отмечая разительный контраст между этими двумя частями текста, объясняет его тем, что автор, вероятно, священник и лучше знал устройство храма, чем дворца, который его интересовал меньше [Грау 1970, 157]². Но если принять данную точку зрения, то остается непонятным, почему в местах, посвященных храмовой утвари, одни культовые предметы очерчены подробно, а другие нет. При описании предметов, изготовленных Хирамом для Соломонова храма (1 Цар 7:13–51), основное внимание автора сосредоточено на столбах Боаз и Иахин, «медном море» и бронзовых умывальных чашах (*kiyyōrōi*) на колесных тележках (*mākōnōi*). Об этих элементах говорится очень детально. Остальные же предметы храмовой утвари лишь упомянуты. Вызывает удивление также, что в Библии совершенно отсутствуют описания раз-

² Автора книги Хроник, судя по всему, дворец Соломона интересовал еще меньше. В параллельном тексте 2 Хр 3–4 о царском дворце не сказано ни слова. Он лишь упомянут в 2 Хр 1:18 (в синодальном переводе 2 Пар 2:1: «И положил Соломон построить дом имени Господню и дом царский для себя»; 8:1: «По окончании двадцати лет, в которые Соломон строил дом Господень и свой дом...»).

личных музыкальных инструментов, использовавшихся в храмовом богослужении, хотя в текстах они встречаются, и нам известны их названия. То, что для библейских авторов одни культовые предметы представляют больший интерес, чем другие, вряд ли случайно. И это также нуждается в объяснении, поскольку в ритуале, как известно, мелочей нет.

Чтобы ответить на вопрос, почему библейские технические описания и их части столь различаются по степени «разработанности», попытаемся выяснить, как связаны эти тексты друг с другом и какие цели ставили перед собой их авторы.

Если сопоставить параллельные тексты, посвященные главной израильской святыне, то можно увидеть, что незначительные, на первый взгляд, технические детали позволяют лучше выявить связь между этими текстами.

Очевидно, что текст 2 Хр 3–4 вторичен по отношению к 1 Цар 6–7. Он более поздний (целиком относится к слепому периоду) и сжатый, основан не на свидетельствах очевидцев или источниках, близких по времени к периоду строительства и существования Соломонова храма, а на представлении автора, как должен выглядеть Первый храм во всем его великолепии. Его размеры указаны в «локтях по прежней мере» (*ʿammōt bammiddā hārī(?)šōnā*), то есть по мере, уже не использовавшейся во время написания книги. Здание, описанное в книге Хроник, отличается от постройки, представленной в книге Царей, рядом существенных деталей (это касается конструкции, материалов и характера декоративного убранства). Упоминание верхних помещений (*ʿāliyyōt*) над Святой святых дает основание предполагать, что Хронист, представляя храм Соломона, «оглядывался» на здание, возведенное во время Зеруббавеля, как на прототип. Ведь в описании Соломонова храма в Первой книге Царей об этих помещениях ничего не говорится. Не упоминаются они и в описании храма Иезекиилем. Примечательно, что, согласно 2 Хр 3:14, основное святилище отделялось от Святой святых завесой из ткани (*pārōkāt*), а не деревянной перегородкой с дверями (как в 1 Цар 6:16), что также подчеркивает сходство храма книги Хроник со Вторым храмом, каким он представлен в Мишне (Йома 5:1). Эта же особенность сближает храм книги Хроник со скинией, описанной в книге Исхода.

Сравним Исх 26:31, 33 с 2 Хроник 3:14:

(Исх 26:31) *wə'āsītā pārōkāt təkēlāt wə'argāmān wətōla'at šānī wəšēš mošzār ma'āsē ḥōšēb ya'āsā 'ōtāh kərūbīm...* (33) *wənātattā 'āt happārōkāt taḥat haqqārāsīm wəḥēbē(?)tā šāmmā mibbēt lappārōkāt 'et 'ārōn hā'ēdūt wəḥibdīlā happārōkāt lākām bēn haqqōdās ūbēn qōdās haqqōdāsīm* [И сделай завесу из голубой, пурпуровой и червлёной шерсти и крученого виссона; искусной работы должны быть сделаны на ней херувимы... И повесь завесу на крючках, и внеси туда за завесу ковчег откровения; и будет завеса отделять вам святилище от Святого святых].

(2 Хр 3:14) *wayya'as 'āt happārōkāt təkēlāt wə'argāmān wəkarmīl ūbūš wayya'al 'ālā(y)w kərūbīm* [И сделал завесу из яхонтовой, пурпуровой и багряной ткани и из виссона и изобразил на ней херувимов]³.

Среди культовых предметов, используемых в скинии и храме, упоминаются *mizlāgōt* ('вилки', слово зафиксировано лишь в форме мн. ч.). Этот термин встречается только в Исх 27:3, 38:3; Числ 4:14; 1 Хр 28:17; 2 Хр 4:16. Все места в Пятикнижии, где он употребляется, относятся к жреческому материалу (переработанному и отредактированному так называемой новой жреческой школой Н, тексты которой выделяют внутри корпуса текстов Р). В параллельном тексте Первой книге Царей (гл. 7) он отсутствует. Такое совпадение в терминологии также может свидетельствовать о связи технических текстов, включённых в документ Р, и описания храма, каким его представлял Хронист.

(Исх 27:3) *wə'āsītā ssīrōtā(y)w lədaššəno wəyā'ā(y)w ūmizraqōtā(y)w ūmizlāgōtā(y)w ūmaḥtōtā(y)w ləkōl kēlā(y)w ta'āsā nəḥōšāt* [Сделай к нему горшки для высыпания в них пепла, и лопатки, и чаши, и вилки, и угольницы; все принадлежности сделай из меди].

³ Для обозначения тонкого льна (виссона) в книге Исхода употребляется термин *šēš*, а в книге Хроник – *būš*. Анализируя употребление обоих терминов в Библии, А. Гурвиц пришел к выводу, что их распределение обусловлено хронологически и географически. Один характерен для ранних (допленных) текстов и «египетского» ареала, другой – для поздних текстов и «арамейско-месопотамского» ареала. По мнению А. Гурвица, это свидетельствует о раннем происхождении материала Жреческого Кодекса (документа Р) [Hurvitz 1967, 117–121]. Однако оба термина встречаются в пророчестве о Тире в книге Иезекииля (*šēš* – в Иез 27:6, *būš* – в 27:17), которая к ранним текстам не относится.

(2 Хр 4:16) *wəʾät hassīrōt wəʾät hayyāʾīm wəʾät hammizlāgōt wəʾät kol kələhām ʿāsā hūrām ʾābīw lammälāk šəlōmō ləbēt yhw h nəḥōšāt mārūq* [и тазы, и лопатки, и вилки, и весь прибор их сделал Хурам-Авив царю Соломону для дома Господнего из полированной меди].

Рассмотрим параллельное место 1 Цар 7:45: *wəʾät hassīrōt wəʾät hayyāʾīm wəʾät hammizrāqōt wəʾät kol hakkēlīm hāʾēllā ʾāšār ʿāsā hūrām lammälāk šəlōmō bēt yhw h nəḥōšāt māmōrāt* [и тазы, и лопатки, и чаши. Все вещи, которые сделал Хирам царю Соломону для храма Господа, были из полированной меди]. Вместо слова *mizlāgōt* ‘вилки’ здесь мы видим *mizrāqōt* ‘чаши’. Поскольку в остальном этот отрывок весьма близок к приведенному выше тексту 2 из книги Хроник, составители словаря HALOT предполагают, что и во 2 Хр 4:16 возможно чтение *mizrāqōt* [HALOT, 565]. Подтверждение такому чтению они увидели во 2 Хр 4:11, где *mizrāqōt* действительно упоминаются: *wayyaʿās hūrām ʾät hassīrōt wəʾät hayyāʾīm wəʾät hammizrāqōt* [И сделал Хирам тазы, и лопатки, и чаши].

Однако, как представляется, появление *mizlāgōt* в тексте книги Хроник не случайно, поскольку этот термин встречается еще в одном месте – 1 Хр 28:17, причем наряду с *mizrāqōt* (в контексте, где Давид дает наставление Соломону, чтобы он служил Господу и построил храм, а также передает ему изображение храма, перечисляя предметы, необходимые для службы): *wəhammizlāgōt wəhammizrāqōt wəhaqqāšāwīm zāhāb fāhōr* [и вилок, и чаш и кропильниц из чистого золота]. Возможно, включение *mizlāgōt* в перечень храмовой утвари использовано Хронистом именно для того, чтобы подчеркнуть сходство и преемственность в устройстве скинии и храма.

Еще одна существенная деталь, подчеркивающая сходство скинии и Второго храма, – светильник скинии. «И сделай светильник из золота чистого; чеканный должен быть этот светильник; стебель его, ветви его, чашечки его, яблоки его и цветы его должны выходить из него; шесть ветвей должны выходить из боков его: три ветви светильника из одного бока его и три ветви светильника из другого бока его» (Исх 25:31–32). Этот светильник, подробно описанный в Исх 25:31–39, по своему устройству очень напоминает хорошо известный семисвечник, который изображен на арке Тита в Риме,

куда он был вывезен из Иерусалимского храма после его разрушения в 70 г.⁴

Но именно такого светильника с семью лучами мы не находим ни в описании Соломонова храма в Первой книге Царей, ни в параллельном тексте Второй книге Хроник. В обоих местах лишь упоминаются десять светильников, один раз в Первой книге Царей и дважды во Второй книге Хроник, и никаких дополнительных сведений об их устройстве не приводится:

И светильники – пять по правую сторону и пять по левую сторону, перед задним отделением храма, из чистого золота (1 Цар 7:49);

И сделал десять золотых светильников, как им быть надлежало, и поставил в храме, пять по правую сторону и пять по левую (2 Хр 4:7).

Таким образом, можно заметить, что в целом связь текста книги Исхода с книгой Хроник (где на Соломонов храм спроецирована компоновка Второго храма) оказывается более тесной, чем с книгой Царей. Кроме того, Хронист осведомлен о скинии Моисея⁵ в отличие от автора описания храма Первой книги Царей, который про нее не знает (на что еще в свое время обращал внимание Ю. Велльгаузен [Велльгаузен 1909, 36–37]). А поскольку девтеронимический историк вряд ли мог игнорировать описание скинии, если бы оно уже

⁴ Резонно предположить, что римляне изобразили именно то, что они видели своими глазами, ту самую менору, которая находилась в храме Ирода. Они вряд ли обращались к библейским описаниям, чтобы сделать изображение меноры соответствующим библейскому тексту.

⁵ В книгах Самуила и Царей скиния упоминается лишь дважды (1 Сам 2:22; 1 Цар 8:4), тогда как в книгах Хроник – в семи местах (1 Хр 6:17, 9:21, 23:32; 2 Хр 1:3, 1:6, 1:13, 5:5). В масоретском тексте (МТ) 1 Сам 2:22 говорится о недостойном поведении сыновей Эли, которые «спят с женщинами, собиравшимися у входа в скинию собрания», но этот стих считается проблематичным, поскольку чтение МТ не поддерживается Септуагинтой (где о скинии нет ни слова). Вероятно, упоминание скинии здесь является поздней интерполяцией. Второй случай связан с освящением храма Соломона, и тексты 1 Цар 8:4 («и понесли ковчег Господень и скинию собрания и все вещи священные, которые в скинии; и несли их священники и левиты») почти дословно совпадает с 2 Хр 5:5. Греческий текст в этом стихе также отличается от масоретского, он заметен короче («и скинию собрания и все вещи священные, которые в скинии»). Многие комментаторы отмечают здесь влияние священнического редактора и считают этот отрывок поздней глоссой [Noth 1968, 177; DeVries 1985, 94; Sweeney 2007, 131]. Нельзя исключать, что здесь первичным является текст 2 Хр 5:5, откуда он попал в окончательную редакцию МТ 1 Цар 8:4.

существовало в его время, то это еще раз подтверждает тезис, что описание Соломонова храма Первой книги Царей является более ранним, чем описание скинии, и тогда выстраивается такая хронологическая последовательность строительных текстов: (1) описание храма Соломона 1 Цар – (2) описание скинии Исх – (3) описание храма Соломона 2 Хр. Соответственно, скиния моделируется по образцу храма Соломона Первой книги Царей с уменьшением его размеров вдвое, а описание храма Соломона Второй книги Хроник создается уже на основе первых двух текстов. Храм в видении Иезекииля по целому ряду особенностей ближе всего к храму Соломона Первой книги Царей.

В свою очередь, эти технические описания в совокупности, как часть канонического библейского текста, чей авторитет непререкаем (в особенности это относится к Торе и описанию скинии), оказали влияние на объемно-пространственную композицию и особенности устройства Второго храма. Можно сказать, что именно Второй храм был смоделирован по образцу скинии⁶.

Хотя библейские тексты, включающие технические описания, в своем окончательном виде сложились уже в после пленную эпоху, история двух корпусов (жреческих текстов с описанием синайских святынь и текстов девтеронимической школы, к которым относится описание Соломонова храма) весьма сложна, а сами тексты многослойны. По-видимому, они неоднократно подвергались редактированию, прежде чем приняли тот облик, в котором они дошли до нас. При этом в них могут содержаться и отдельные более древние материалы (такие, как строительные спецификации), относящиеся еще к допленному периоду⁷.

Как уже говорилось, библейские технические описания можно разделить на две группы: инструкция (задание, связанное с проекти-

⁶ Это относится, прежде всего, к храму Ирода, устройство которого нам известно. Про храм Зеруббавеля уверенно говорить не приходится из-за отсутствия сведений, хотя такая вероятность есть.

⁷ Фрагменты 1 Цар 6:1, 37–38, 8:2 с названиями месяцев древнего ханаанского календаря Зив, Бул и Этаним (после изгнания этот календарь вышел из употребления, и вместо него стали использовать вавилонский) обычно приводятся как доказательства их допленного происхождения. Но, по мнению Ван Сетерса, эти фрагменты вторичны и находят финикийские параллели персидского и эллинистического времени [Van Seters 1997, 53; Hurowitz 1992, 224–33].

рованием и строительством) и фиксация объекта. Цель таких инструкций – дать возможность изготовителю и читателю представить еще не существующий объект во всех деталях и внушить ему, что он должен быть именно таким, поскольку инструкция исходит от Бога. Наиболее эксплицитно это выражено у Иезекииля:

Ты, сын человеческий, возведи дому Израилеву о храме сем, чтобы они устыдились беззаконий своих, и чтобы сняли с него меру. И если они устыдятся всего того, что делали, то покажи им вид храма и расположение его, и выходы его и входы его, и все очертания его и все уставы его, и все образы и все законы его, и напиши при глазах их, чтобы они сохраняли все очертания его и все уставы его, и поступали по ним (Иез 43:10–11).

Другая, не менее важная цель технических текстов – запечатлеть облик возведенного здания или изготовленного священного предмета, показать, что все до мельчайших деталей было сделано в точном соответствии с божественными предписаниями⁸. Это хорошо видно в текстах Жреческого кодекса (Исх 25–27, 28 и Исх 35–38, 39), представляющих своеобразный диптих, состоящий из инструкции и фиксации, где вторая часть буквально воспроизводит первую⁹. Но такое повторение свидетельствует также о том, что данные объекты отсутствуют. Без подробного и точного описания читатель не может представить их форму.

Говоря об описании храма Соломона в Первой книге Царей, следует согласиться с Ван Сетерсом, полагающим, что оно относится к пленному периоду и принадлежит девтерономическому историку, преследующему цель сохранить память о формах храма Соломона и его устройстве [Van Seters 1983, 309–310].

Таким образом можно установить хронологические рамки в описании одежды первосвященника (Исх 28, 39). После разрушения Первого храма и прекращения в нем службы никто уже не мог ви-

⁸ Если речь шла об объекте уже не представлявшем какой-либо ценности или утратившем свою актуальность, то после его описания и перечисления «технических характеристик» в задании относительно постройки автор мог ограничиться сообщением, что задание было выполнено надлежащим образом, как мы видим в рассказе о постройке ковчега. «И сделал Ной – всё, как повелел ему Бог, так он и сделал» (Быт 6:22).

⁹ За исключением глагольных форм: в первой части используется форма *wə'āsītā* 'и сделай', во второй – *wāyūa'as'* 'и сделал'.

деть первосвященника в роскошном культовом облачении. Поэтому можно предположить, что описание священнических одежд целиком относится к периоду вавилонского плена. Оно же послужило образцом, по которому были изготовлены облачения священников для службы во вновь отстроенном Втором храме.

Получается, что все самые подробные строительные (или, шире, все технические) тексты в Библии относятся к объектам, не существовавшим на момент их фиксации. Они описывают объекты либо еще не созданные, либо уже утраченные, но существовавшие когда-то (в воображении автора или в реальности)¹⁰. Функция таких описаний – придать существованию отсутствующего объекта наибольшую достоверность. Отсюда повышенное внимание автора к техническим деталям и стремление передать устройство объекта во всех подробностях. Это подтверждают и более поздние источники, продолжающие библейскую традицию технических описаний и посвященные Иерусалимскому храму, такие как трактат Миддот и другие фрагменты из Мишны, а также соответствующие разделы в сочинениях Флавия. Все они были созданы после разрушения Второго храма Ирода. А храм Зеруббавеля ко времени окончательной редакции библейских текстов уже был отстроен и потому в столь подробном описании не нуждался: его можно было увидеть собственными глазами.

Теперь, по-видимому, можно ответить на вопрос, почему в Библии мы не встречаем описаний музыкальных инструментов, при том что их важность в храмовом богослужении ни у кого не вызывает

¹⁰ Здесь я не пытаюсь ответить на вопрос, существовала ли скиния когда-нибудь или же целиком была плодом воображения составителей Жреческого кодекса. Ю. Велльгаузен, признавая принципиальную возможность существования переносного святилища у израильтян, палатки для ковчега, решительно отрицает историчность скинии в том виде, как она описана в книге Исхода [Велльгаузен 1909, 34–35]. Отмечу, что конструкция скинии, изложенная в книге Исхода, представляется нереалистичной. В частности, весьма проблематично использование в качестве строительного материала дерева *shittim* (акация). Изготовленные из этого дерева несущие доски (*qarāšīm*) длиной в 10 локтей и шириной в 1,5 локтя были бы тяжелыми и вряд ли транспортными. Осознавая проблему, А. Кеннеди предположил, что речь должна идти не о сплошных деревянных досках, а неких рамах, составляющих каркас скинии [Kennedy 1902, 659–660]. Его интерпретация *qarāšīm* как рам впоследствии стала очень популярной. Но для такого толкования слова *qarāš* нет оснований. Маловероятно, что автор описания, имея в виду раму, не указал бы толщину брусьев, из которых она изготовлена.

сомнения. Они, конечно, упоминаются, но известны нам только по названию. Очевидно, музыкальные инструменты, сопровождавшие храмовое пение, не могли использоваться вне храма (поскольку должны были соответствовать требованиям ритуальной чистоты предметов). Но по своему устройству они вряд ли принципиально отличались от инструментов, бытовавших в повседневной жизни иудеев, как на родине, так и в вавилонском изгнании¹¹. А если они были распространены и хорошо известны, то не было никакой необходимости в том, чтобы подробно описывать эти инструменты и специально останавливаться на их устройстве. Поэтому Библия о них умалчивает. То же можно сказать и о ряде предметов священной утвари, которые не описываются: древнему читателю было достаточно того, что упоминаются их названия.

Литература и источники

- Велльгаузен 1909 – *Велльгаузен Ю.* Введение в историю Израиля / Пер. с нем. Н.М. Никольского. СПб., 1909.
- Дрейер 1999 – *Дрейер Л.М.* Храм Соломона: библейский текст и реконструкция // Библия: Литературоведческие и лингвистические исследования. Вып. 3 / Отв. ред. С.В. Лёзов, С.В. Тищенко. М., 1999. С. 13–83.
- Иосиф Флавий.* Иудейские древности / Пер. с греч. Г.Г. Генкель. СПб., 1900.
- Gray 1970 – *Gray J.* I & II Kings: A Commentary. London, 1970.
- HALOT – *Koehler L., Baumgartner W.* The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vols. 1–5. Leiden; New York; Köln, 1994–2000.
- Hurowitz 1992 – *Hurowitz V.(A.).* I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings. Sheffield, 1992.
- Hurvitz 1967 – *Hurvitz A.* The Usage of $\psi\psi$ and $\pi\pi$ in the Bible and Its Implication for the Date of P // The Harvard Theological Review. 1967. Vol. 60. No. 1. P. 117–121.
- Kennedy 1902 – *Kennedy A.R.S.* Tabernacle // A Hastings' Dictionary of the Bible, Vol. IV. Edinburgh, 1902. P. 653–668.
- Noth 1968 – *Noth M.* Könige I/1–16. Biblischer Kommentar Altes Testament. Neukirchen-Vluyn, 1968.
- Orr 1912 – *Orr J.* The Historicity of the Mosaic Tabernacle // Journal of the Transactions of the Victoria Institute. 1912. Vol. 44. P. 103–128.

¹¹ См. Пс 136:1–2: «На реках Вавилона, там сидели мы и плакали, вспоминая о Сионе. На ивах посреди него повесили мы наши лиры».

- Sweeney 2007 – *Sweeney M.A. I & II Kings: A Commentary*. Louisville, 2007.
- Van Seters 1983 – *Van Seters J. In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven, 1983.
- Van Seters 1997 – *Van Seters J. Solomon's Temple: Fact and Ideology in Biblical and Near Eastern Historiography // The Catholic Biblical Quarterly*. 1997. Vol. 59. No. 1. P. 45–57.

Technical Texts in the Bible: the World of Lost Objects

Leonid Dreyer

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

ORCID ID: 0000-0002-5848-068X

Senior Lecturer

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

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

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

E-mail: svivon@mail.ru

Summary: The Biblical text corpus includes technical descriptions of various objects such as the Temple of Solomon, the Tabernacle, the High Priest's garment, the Temple utensils etc. Some of these objects are described in full details, while descriptions of other just as important ones (as the Temple of Zerubbabel or music instruments) are missing at all. The proposed article attempts to explain this situation, analyzing the relationship between the technical texts in the books of Exodus, Kings and Chronicles, as well as their chronological sequence. Analysis of the material leads to the conclusion that biblical technical descriptions refer to objects non-existent at the time the texts dedicated and describing them were created, whereas in the Bible there are no descriptions of objects that existed at the time the biblical texts were written, and these objects are known only by their names.

Keywords: *Bible, Jerusalem Temple, Tabernacle*

References:

- Dreyer, L.M. 1999. Khram Solomona: bibleiskii tekst i rekonstruktsiia. In *Bibliia: Literaturovedcheskie i lingvisticheskie issledovaniia*. Vol. 3, edited by S.V. Lezov, S.V. Tishchenko, 13–83. Moscow.
- Josephus Flavius (1900). *Iudeiskie drevnosti*, translated from Ancient Greek by G.G. Genkel. St. Petersburg.
- Wellhausen, J. 1909. *Vvedenie v istoriiu Izrailia*, translated from German by N.M. Nikolsky. St. Petersburg.

Светильники диалога: христианские лампы византийского периода с менорой и их культурный контекст

Лидия Сергеевна Чаковская

(Государственный институт искусствознания;
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова)

Кандидат философских наук, магистр иудаики,
старший научный сотрудник Государственного института искусствознания,
старший преподаватель МГУ им. М.В. Ломоносова
Государственный институт искусствознания
Россия, 125009, г. Москва, Козицкий переулок, д. 5
Тел.: +7 (495) 694-03-71, Факс: +7 (495) 785-24-06
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Россия, 119991, Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 51
Тел.: +7 (495) 939-32-77, Факс: +7 (495) 939-55-96.

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.3

Аннотация: В статье рассматривается корпус светильников византийского периода с текстом из литургии Преждеосвященных Даров «Свет Христов просвещает всех» и изображением пальмовой ветви. Они сравниваются с еврейскими лампами этого же и предшествующего периодов и обосновывается, почему изображения пальмовой ветви на христианских лампах восходят и образно, и идейно к изображению семисвечника и как именно с этим связан литургический текст.

Ключевые слова: *глиняные светильники поздней античности, византийские светильники, менора, крест, древо жизни*

В знаменитом городе на Ефрате Дура-Европос два недалеко отстоящих друг от друга здания были превращены из частных домов в религиозные центры двух общин, когда один стал синагогой, а другой христианским баптистерием¹ [Kraeling 1967; Driven 2008, 48].

Я благодарю Михаила Чистосердова за помощь и советы во время работы над текстом настоящей статьи.

¹ Христианская церковь была расписана ок. 230 г. н. э., община состояла из 60–75 человек.

Их знаменитые росписи не только иллюстрируют религиозное сознание двух групп, но также являются свидетелями острой полемики о божественном свете.

В христианском баптистерии на нижнем ярусе росписей две женщины в белом несут к гробнице светильники². Они написаны на стене, примыкающей к крещальной купели, в результате чего возникает ощущение движения и к гробнице, и к купели одновременно. Зажженные свечи указывают на то, что дело происходит, по евангельскому повествованию, рано, когда еще темно, также напоминая о крещении как смерти и воскресении в свет жизни. Новокрещенные в белых одеждах с горящими свечами входили в церковь на Пасху, к которой обычно было приурочено крещение [Шмеман 1993, 146], уподобляясь этим женам, обходя со свечами вокруг купели. Крещение в терминологии апостолов – это просвещение: «Вспомните прежние дни ваши, когда вы, быв просвещены, выдержали великий подвиг страданий» (Евр 10:32), поскольку «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4:5). Девы со светильниками идут к люнете, в котором изображены Адам и Ева вокруг древа познания [Driven 2008, 51; Kraeling 1967, 202] и Добрый пастырь, представляя как будто чаяние крещаемых: «когда же ты отрицаешься сатаны, разрывая совершенно всякий с ним союз и древнее согласие со адом, тогда отверзается тебе рай Божий, на востоке насаженный, откуда за преступление изгнан был наш праотец. Означая сие, обратился ты от запада к востоку – стране света»³. Свет – важнейшая тема христианского баптистерия.

В росписях синагоги Дура-Европос (165 г. н. э.) тоже обращались к теме света. На нише Торы – Арон Кодеше – изображен портал Храма и величественная менора. Сделанная со всеми подробностями, она имеет семь ветвей, каждая из которых завершается миндале-

² Вторая часть процессии со свечами, видимо, шла по параллельной стене, но она не сохранилась.

³ *Свт. Кирилл Иерусалимский. Тайноводственные поучения. I. К новопросвещенным, на слова из Петрова Соборного первого послания // Творения святого Кирилла, архиепископа Иерусалимского / Пер. с греч. Ярославской духовной семинарии. М., 1900; Поучение I:9. https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Ierusalimskij/tajnovodstvennyye-pouchenija/. Дата обращения 21.05.2019.*

видной лампой с зажженным фитилем. Миндалевидная форма ламп созвучна образу глаза из видения пророка Захарии:

...Вижу светильник весь из золота, и чашечка для елея наверху его, и семь лампад на нем, и по семи трубочек у лампад, которые наверху его; и две маслины на нем, одна с правой стороны чашечки, другая с левой стороны ее <...> Ибо кто может считать день сей маловажным, когда радостно смотрят на строительный отвес в руках Зоровавеля те семь, – это очи Господа, которые объемлют взором всю землю? (Зах 4:1–4, 10–11).

Свет в синагоге сообщает нам о *свете зрения* Бога и о грядущем пришествии Мессии, свет в баптистерии говорит о приобщении к свету воскресения Христа через крещение. В Откровении Иоанна (конец I в. н. э.) среди семи светильников появляется Сын Человеческий, чье лицо «как солнце» (Откр 1:12). Таким образом, свет меноры сливается со светом Христа, свидетельствуя о христианстве как исполнении ветхозаветных пророчеств.

Тема настоящей статьи – светильники, которые так реалистично изображены в синагоге в Дура-Европос и которые во множестве производились на Святой Земле. На христианских лампах византийского периода (с IV по VII в. н. э.), большая коллекция которых хранится в археологическом музее Studium Biblicum Franciscanum у церкви Бичевания и в Музее библейских стран в Иерусалиме, появляется тема света в нанесенных на них надписях [Loffreda 2001]. Сами лампы украшены изображением пальмовой ветви, очень похожей на семисвечник или менору с девятью ветвями. Как связаны надписи с изображением? Каков религиозный контекст изображений на христианских лампах или как тема света представлена на еврейских лампах этого же периода? Я предполагаю, что общей для христианских и еврейских памятников оказывается тема меноры как дерева света. Несмотря на очень простой способ исполнения, украшение светильников отражает способ художественного мышления жителей византийской Палестины, тот иконографический фон, на котором происходило развитие христианской образности. В этом их непреходящая ценность и значение для исследователя.

Византийские лампы с ветвью, получившие широкое распространение со второй половины IV по VI в., имеют специальное название: «тип ламп со светильниками» (candlestick type) или «тип ламп в форме туфельки» (slipper lamps). Пальмовая ветвь, расположенная на

носики лампы, напоминает нам дерево с семью (или девятью) ветвями или же светильник с ветвями. Центральный ствол ветви / светильника завершается отверстием для фитилька. Христианские лампы со светильниками бывают двух типов: небольшие (вторая половина IV – середина VI в.), на которых пальмовая ветвь / крест / стилизованная менора является главным украшением (могут встречаться также просто декоративные насечки, идущие по тулову лампы (в русской традиции это называется «рубчатый орнамент» [Журавлев 2007, 340]), и лампы, на которых помимо ветвей имеются также надписи (вторая половина VI–VII в.) [Gardner 2014, 286; Magness 1993].

Итак, на интересующих нас лампах соседствуют надписи, «спрятанные» в буквенных аббревиатурах, когда одна буква может заменять целое слово, и изображение на носике.

Среди буквенных аббревиатур мы находим сокращения «Христос Свет» (ХС ΦΩΣ) [Loffreda 2001, 24]. На некоторых лампах (№ 32 коллекции францисканцев) идея, что Христос есть свет, выражена в строчках псалма «Господь просвещение мое» (Пс 27:1). Иногда надпись соседствует с крестами, например на лампе № 37 [Loffreda 2001, 26]. На этой лампе вокруг носика изображена пальмовая ветвь, а по сторонам – два равноконечных креста. Между пальмой и крестом находим букву *Йота* (Ι) – сокращение имени Христа, а слева – *Фи* – первую букву слова «свет» [Ibid.]. Таким образом, складывается фраза «Иисус есть свет».

На лампе № 34 идея Христа как света связана и с идеей воскресения (так же как в баптистерии в Дура-Европос): «Свет Христос, воскресение. Христос есть свет». Эта надпись сопровождается изображениями: в начале – маленький крест, а в середине – пальмовое дерево, в конце фразы – птичка [Loffreda 2001, 24, 26].

На лампе № 41 находим надпись, повторенную два раза, – «Альфа Омега светит» [Ibid., 28]. На лампе № 24 мы читаем *Фи* (начальную букву слова ΦΩΣ – свет), *Хи* (*Хи-Ипсилон*) – начальную букву имени Христа, и вновь *Фи* – начальную букву слова «светит» (φαίνει), что образует фразу «Свет Христа светит» [Ibid., 20].

На лампе № 76 мы видим Φ (*Фи*) у основания пальмы и Α (*Альфа*) – «начало было Свет».

Буквенные сокращения, расшифрованные францисканским археологом Станиславом Лоффреда, практически всегда сопровождаются

изображением пальмовой ветви, которое С. Лоффреда определяет как «стилизованный дизайн пальмовой ветви». Чаще всего пальмовая ветвь идеально вписывается в пространство между отверстием для масла и отверстием для фитиля. У ветви может быть по три или по четыре побега с каждой стороны. С. Лоффреда отмечает, что «близость между священной буквой и символом пальмовой ветви или крестом есть и на других лампах. Например, буква *Χι* для Христа иногда изображается как основание пальмовой ветви (№ 77) или креста (№ 78), а *Ιψιλον* (для Спасителя) составляет часть процветшего (two-horned) креста, как на № 79» [Loffreda 2001, 39]. На лампах № 30 и № 31 крест, украшающий отверстие для фитиля, образован пальмовыми ветвями.

Изображение пальмовой ветви – это не просто декор: мы видим, что оно осмыслено как часть иконографии. Например, ветвь с шестью ответвлениями, чей центральный ствол завершается отверстием для фитилька на лампе № 37, имеет два креста по сторонам. Так светящееся древо с двумя крестами складывается в иконографию креста Христа между двумя распятыми разбойниками. На лампах № 30 и № 31 пальмовые ветви перерастают в крест, так что сам крест становится деревом – мотив, известный по паломническим ампулам Монзы, о которых мы скажем ниже.

Самая часто встречающаяся фраза на византийских масляных лампах – это формула «Свет Христов просвещает всех» [Loffreda 2001, 17]. Интересующие нас лампы имеют изображение пальмовой ветви на носике, вокруг отверстия располагается текст «ΦΩΣ ΧΡΙΣΤΟΥ ΦΑΙΝΕΙ ΠΑΣΙ» [Nitowski 1986; Loffreda 1989; Magness 1993] («Свет Христов просвещает всех»).

Текст был неправильно атрибутирован Джоди Магнесс в статье 1996 г., а потом в ее популярной версии 1998 г. [Magness 1996; Magness 1998]. Магнесс, повторив Клермон-Ганно, предположила, что лампы связаны с храмом Гроба Господня, особенно с церемонией святого огня, которая происходила в Великую субботу перед Пасхой и которая дошла до нас в описании паломницы IV в. Эгерии⁴ [Ni-

⁴ Знаменитый текст паломницы IV в. был переведен на русский язык И. Помяловским, который назвал ее Этерией (или Сильвией Аквитанской). Сегодня в науке закрепилось произношение ее имени как Эгерия, и она не отождествляется более с Сильвией Аквитанской.

towski 1986; Loffreda 1989; Magness 1993]. Интерпретация Джоди Магнесс повлияла на дальнейшее изучение ламп с такого рода надписями: они стали связываться с феноменом паломничества.

Однако фраза имеет более конкретное происхождение. Французские ученые начала XX в., а вслед за ними и С. Лоффреда отмечают, что текст на лампах – это фрагмент литургии Преждеосвященных Даров, особого чина, который совершается только в дни Великого поста. Само словосочетание «Свет Христов просвещает всех» восходит к Евангелию от Иоанна: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1:9).

Что такое литургия Преждеосвященных Даров, какие ее особенности могут помочь в понимании смысла ламп? В отличие от обычного типа литургии это богослужение состоит в основном из ветхозаветных чтений. Святые дары на ней не освящаются, а только раздаются верующим, а приготовление как раз состоит в обширном чтении из псалмов и Писания [Alexopoulos 2009, 152; примечание 59 для истории вопроса и интерпретаций «Φῶς ἰλαρόν»].

Последование литургии перечисляет чередование чтений, пения и возгласов священника: певцы поют «Свете Тихий» – гимн Христу как свету, составленный не позже IV в., затем следует прокимен Триоди, паремия, чтение из Ветхого Завета, и другой прокимен из Триоди. Диакон возглашает: «Повелите». Священник, стоя перед престолом со светильником и кадилом в руках, изображая знак креста, возглашает: «Премудрость, прости». Затем, обратившись к народу, в открытых Царских Вратах возглашает: «Свет Христов просвещает всех». Затем чтец читает второе чтение из Ветхого Завета, а диакон затворяет Святые Врата. Ветхозаветные чтения включали в себя книгу Бытия, книгу Исход и книгу Притч Соломоновых, а возглас «Свет Христов просвещает всех» произносился между этими чтениями.

Стефанос Алексопулос, американский специалист по истории литургии, пришел к выводу, что возглас «Свет Христов» входил изначально именно в постовой цикл чтений, а не в литургию [Alexopoulos 2009, 170]. Великопостный круг ветхозаветных чтений сложился в Антиохии в IV в. [Ibid., 166]. «Свет Христов просвещает всех» как возглас – это краткий луцернарий (lucernarium) в отличие от полной формы в виде гимна «Свете Тихий» и псалмов [Ibid., 167–168]. Лу-

цернарий – это христианская практика встречи вечернего света, которая появилась около IV в, а возможно и раньше. О ней как уже сложившейся пишет Василий Великий:

Отцы наши не хотели принимать в молчании благодать вечернего света, но тотчас, как он наступал, приносили благодарение. Хотя мы не можем положительно сказать, кто был творцом тех хвалений, которые читаем во время светильничных молитв, впрочем народ повторяет древний голос...⁵

Как отмечает Алексопулос, на востоке «символизм Христа как света должен был быть таким сильным, что выражение “Света от света” по отношению к Христу стало частью Никейского символа веры: “Света от Света, Бога истинна от Бога истинна”» [Alexopoulos 2009, 168; Dölger 1936, 8, 10; Dölger 1950]. К концу IV в. элементы домашнего луцернария появляются в вечерних службах Каппадокии и Палестины.

О домашней молитве с наступлением вечера пишет Григорий Нисский:

Так наступил вечер, и когда внесли светильник, она обвела глазами помещение и явственно устремила взгляд на источник света, желая прочесть светильничные молитвы. Поскольку же голоса не было, она исполнила свое желание в сердце, сопровождая молитву движением рук и шевелением губами в такт внутреннему голосу. И, завершив благодарение, она поднесла руку ко лбу, чтобы перекреститься, ознаменовала тем самым окончание молитвы⁶.

Текст паломничества Эгерии описывает ежедневное богослужение в храме Гроба Господня:

В десятый же час (что зовется здесь *licinicon*, а мы называем вечерня) подобным же образом все собираются в Воскресение, зажигаются

⁵ *Свт. Василий Великий*. О Святом Духе. К Амфилохию, епископу Иконийскому // Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, в русском переводе. Ч. 3. Гл. 29. М., 1891. С. 189–293. http://mstud.org/library/b/basil_gr/holy_spirit/hs00.htm. Дата обращения 21.05.2019.

⁶ *Свт. Григорий Нисский*. Послание о жизни св. Макрины / Пер. и комм. Т.Л. Александровой. М., 2002. <http://www.mgl.ru/library/7/grigoriy-nisskiy.html>. Дата обращения 21.05.2019.

все лампы и свечи, и делается большой свет. А огонь не приносится извне, но подается из внутренности пещеры, где денно и ночью горит неугасимая лампада, то есть внутри преграды. Поются вечерние псалмы и более продолжительные антифоны⁷ [Loffreda 2001, 51].

Постепенно внесение свечей из имеющего практическое назначение переросло в символическое действие и заняло прочное место в богослужении.

Частью литургии Преждеосвященных Даров фраза «Свет Христов просвещает всех» стала, видимо, где-то в Сирии [Alexopoulos 2009, 183], лампы с текстом в богослужении не использовались, а служили домашними предметами. Таким образом, наша лампа отражает самое широкое бытование формулы «Христос есть свет» и **связь этой формулы с чтениями из Пятикнижия**. Идея об особом значении света характерна не только для Евангелия, но и для предшествующей истории Святой Земли.

Обсуждая назначение и функцию лампы в повседневной жизни, ученые приходят к противоречивым выводам. Магнесс предлагает видеть в лампах евлогии, указывающие на Святую Землю, поскольку большая часть ламп происходит из Иудеи. Лоффреда видит в них отсылку к христианской идее: «Византийские лампы погружают нас в глубоко религиозный контекст. Главная тема “Христос есть Свет”. Христос – Победоносное Начало и Воскресение. Можно сказать, что византийские масляные лампы подытоживают апостольский символ веры» [Loffreda 2001, 52]. Лоффреда отмечает, что иногда на лампах надпись «Свет Христов» соседствует с лесенкой, которая, по его мнению, есть образ крещения как погружения в смерть и возрождения в нового человека. «Мы можем сказать, что византийские керамисты воспринимали и представляли крещение как погружение в Христа Света. До такой степени, что на некоторых лампах двойной лестничный пролет соседствует с *Фи* и *Ипсилон* – сокращение для имени Спасителя (*Ипсилон*) есть свет (*Фи*) (лампа № 69)» [Loffreda 2001, 50]. Неслучайно крещальные купели бывают в форме креста или в форме буквы *Фи*.

⁷ *Этерия (Эгерия)*. Паломничество по Святым местам конца IV века (изданное, переведенное и объясненное И.В. Помяловским) // Православный палестинский сборник. Вып. 20. СПб. 1889. https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/palomnichestvo-posvjatym-mestam-kontsa-4-veka/. Дата обращения 21.05.2019.

Алексопулос, напротив, говорит о том, что лампы имеют апотропейное, то есть сугубо бытовое значение: «Христос, истинный свет, прогоняет тьму и все ассоциированное с этой тьмой» [Alexopolis 2019].

Апотропейное значение приписывается не только имени Христа, но и кресту как светоносному дереву и в силу этого отгонному средству против демонов. Так, на процессионном металлическом кресте (VI в.) из Византийского и христианского музея в Афинах (инв. номер ВХМ 336) [Tsakalos 2011, 146 (инв. номер 112)] появляется акроним ФХФП (*Phi Chi Phi Pi* – «свет Христов просвещает всех»). Исследователь Андреас Роби рассматривает и другие четырехбуквенные сокращения, называя их византийскими тетраграммами (именами Бога) – четырьмя буквами или парами букв, которые сопровождают изображение креста. Так, на одной стороне креста аббревиатура IC XC N K, на другой ФХФП, – и та и другая надписи относятся не только к Иисусу, но и к кресту [Rhooby 2013].

Круг представлений о кресте как свете помогает понять связь между христологическими надписями и веточкой или деревом пальмы, помещенными в носике глиняных ламп. К VI в. складывается идея о богословской связи света и креста, который представлен как пальмовое дерево. Это ключ ко второй части изображений на лампах. Как мне приходилось писать, в образе креста оказалось возможным объединить реальное орудие казни и такие понятия, как древо жизни, искупительная жертва, Божественный свет и государственный символ победы. Центральное место в этом процессе сыграли Иерусалим и ветхозаветное наследие [Чаковская 2015; Chakovskaya 2016].

Вернемся к глиняным лампам. Традиция украшать лампы менорой очень древняя и восходит ко времени Второго Храма [Sussman 1982, 31, 32; Nachlili 2001], археологические находки постоянно пополняют наши знания об этом (ср., например, находку носика лампы, украшенного менорой, в поселении периода Второго Храма в Бершеве в 2019 г.⁸). Однако еврейские лампы, как обратил внимание Гарднер [Gardner 2014, 287], никогда не помещают менору таким образом, чтобы ее огонь совпадал с отверстием для фитилька, ee

⁸ См.: <https://www.haaretz.com/archaeology/.premium.MAGAZINE-ancient-jewish-town-found-in-be-er-sheva-solves-decades-old-mystery-1.7086763>.

нельзя «зажечь». Еврейские лампы также никогда не содержат надписей [Sussman 2003, 225].

Самые ранние еврейские лампы с изображением меноры – это лампы типа Даром (то есть происходящие с юга, куда евреи бежали после разрушения Храма) (70–135 гг. н. э.). Этот тяжелый период в жизни евреев очень беден на артефакты, лампы – одни из немногих материальных свидетельств того времени [Ibid., 223]. На них изображены меноры с более чем семью ветвями. На светильниках мастерской Бейт Натиф в Иудее (языческих, еврейских и христианских) (конец III–V в.) изображается менора [Sussman 1982, 10, 11; Sussman 2003, 227], на самарянских лампах тоже находим менору (III–VII вв.). Византийские лампы со светильником характеризуются особым способом изображения собственно светильника: центральный ствол ветви / меноры завершается петлей, которая охватывает носик лампы. Таким образом, когда лампа зажжена, свет горит из пальмовой ветви.

Варда Суссман, приводя типологию ламп, не сомневается, что пальмовая ветвь носиков христианских ламп – это менора (встречаются также лампы, украшенные просто пальмовой ветвью и не имеющие надписей). Суссман пишет о христианском изображении меноры: «изображение меноры другим способом, в форме пальмовой ветви, то есть победы, может объясняться желанием соотноситься с другими господствующими верами <...>. На многих лампах Пальма-Менора изображаются вместе» [Sussman 2003, 224].

Станислас Лоффреда, напротив, категорически отверг предположение, что пальмовая ветвь может быть менорой. Не пишут о смысле этой детали ни Алексопулос, ни Магнесс. Вместе с тем, мне кажется, сопоставление темы света Христа, света креста и меноры отражает очень важный идейный и культурный контекст, связанный с представлением о христианском кресте.

Именно на Святой Земле происходило и богословское, и художественное осмысление креста. Потребовалось несколько веков, чтобы крест перестал восприниматься как орудие убийства и стал изображением, имеющим символическое содержание. На этом пути крест проходит те же стадии символизации, которые до него прошла менора, сделавшись на рубеже эр самым емким и понятным еврейским символом [Чаковская 2015, 126].

Первой стадией осмысления креста является представление о Кресте как о древе жизни, с которого когда-то начинался и образ меноры. Иоанн Златоуст в «Беседе 16-й на книгу Бытия» пишет:

То (райское) древо ввело смерть, потому что за преслушанием последовала смерть; это (Крестное) даровало бессмертие. То изгнало из рая; это возвело нас на Небо. То за одно преступление подвергло Адама такому наказанию; это освободило нас от бесчисленных тяжестей греховных и дало нам дерзновение перед Господом нашим. Видите вы разность между древом и Древом?

В символическом космосе Иерусалимского Храма именно менора представляла древо жизни. При этом в Храме менора сопоставлялась с пальмой: «Дерево напоминает о древе жизни, а пальма – timora, особо выделена в декоре Храма. Это слово может относиться вообще к украшенному дереву или пальметте, а не конкретному виду» [Bloch-Smith 1994, 25]. Однако самое яркое сопоставление пальмы и древа жизни мы находим в главе 5 Первой книги Еноха, написанной в IV–I вв. до н. э. В книге описывается видение патриарха Еноха, в котором он наблюдает гору:

22. И седьмая гора была между ними; в своей же вышине они все были подобны тронному седалищу, которое было окружено благоуханными деревьями. 23. И между ними было одно дерево с благоуханием, которого я еще никогда не обонял ни от тех, ни от других деревьев; и никакой другой запах не был похож на его запах; его листья, цветы, ствол не гниют вечно, и плод его прекрасен; а его плод подобен **грозду пальмы**. 24. На этот раз я сказал: «Посмотри на это прекрасное дерево: прекрасны на вид и приятны его листья (ветви), и его плод очень приятен для ока». 25. Тогда отвечал мне Михаил, один из святых и почитаемых ангелов, бывший со мною, который был поставлен над этим. 26. И он сказал мне: «Енох, что ты спрашиваешь меня о запахе этого дерева и стремишься узнать?» 27. Тогда я, Енох, отвечал ему, говоря: «Обо всем желал бы я узнать, но особенно об этом дереве». 28. И он отвечал мне, говоря: «Эта высокая гора, которую ты видел, и вершина, которая подобна престолу Господа, есть Его престол, где восседет Святый и Великий, Господь славы, вечный Царь, когда Он сойдет, чтобы посетить землю с милостью. 29. **И к этому дереву с драгоценным запахом не позволено прикасаться ни одному из смертных до времени великого суда; когда все будет искуплено и окончено для вечности, оно будет**

отдано праведным и смиренным. 30. От его плода будет дана жизнь избранным; оно будет пересажено на север к святому месту, – к храму Господа, великого Царя.

В другой рукописи – славянской книге Еноха мы также находим описание дерева в главе 5: «И древо жизни на месте том, где почиет Господь, когда входит Господь в рай, и древо то отменно благовонием своим несказуемым. **И другое древо подле, масличное, точащее елей непрестанно.** И всякое древо благоплодно, и нет там древа бесплодного, и на всем месте том благословение» [Аверинцев 1986].

«Другое древо» тут не случайно. Оно возвращает нас к видению пророка Захарии, который зрит оливу, растущую из древа меноры. У Захарии оно означало помазание на царство и помазание Мессии. В Дура-Европос, с которой мы начали, помазание Саула Самуилом на царство изображено справа от Арон Кодеша.

Таким образом, книги Еноха свидетельствуют, что в период Второго Храма существовала связь между деревом жизни и деревом оливы, между помазанием священства и царством, между восстановлением Храма и явлением Мессии и будущего Храма.

Образ дерева в библейской образности связан с Мессией – Мессия, то есть помазанник, описывается как ветвь: «И произойдет отрасль от корня Иессеева и ветвь произрастет от корня его» (Ис 11:1), «Он взошел перед Ним <...> как росток из сухой земли» (Ис 53:2).

Подводя итог анализу значения меноры в греко-римский период, Эрвин Гуденаф заключает, что «менора имела многообразный спектр значений в еврейском благочестии, но главным было то, что она была мистическим символом света и жизни – Божественного присутствия и проявления в мире, благодаря которому еврей рассчитывает на бессмертие» [Goodenough 1954, 82, 92].

Крест вбирает в себя эти значения, присваивая их себе. Он становится новым деревом жизни, новым образом Божественного зренья в мире, новым символом государственности и, наконец, новым космическим светом (звездосоставный крест) подобно тому, что писал Филон Александрийский о меноре:

Светильник он поставил к югу, представляя движение светил наверху; ибо и солнце, и луна и остальные движутся на южном [склоне небес], избегая севера. И таким образом, шесть ветвей, по три с каждой

стороны, исходят из центрального светильника, образуя вместе число семь, и на ветвях устроены семь лампад и держателей света, символы того, что ученые мужи называют планетами. Ибо и солнце, как [центральный] светильник, занимает четвертое место посреди шести и дает свет трем, находящимся ниже и трем, находящимся выше, гармонизируя, таким образом, постине божественный музыкальный инструмент («De Vita Moses») (О жизни Моисея). 2.102–3. Перевод мой. – Л. Ч.) [Levine 2000, 140–142].

Ко времени строительства храма Гроба Господня христианская иконография уже была готова изображать крест как дерево. Так, на ампуле из Монзы мы видим изображение креста, поставленного как дерево, растущее из Гроба Господня. Жидкость в ампуле называется «масло от дерева жизни» – буквальный парафраз Быт 2:9, то есть пальма-крест и есть дерево жизни. Крест на ампуле именуется *ksylon* ‘дерево’ [Loffreda 2001, 48].

Напомним, что, как показал литургист, фраза «Свет Христов просвещает всех» связана прежде всего с чтением паремий, то есть с изучением Священного Писания Ветхого Завета. Это именно тот угол зрения, под которым христианские апологеты смотрели на Ветхий Завет. Они присваивали себе все. Во II в. Иустин мученик, христианский апологет, в диалоге с Трифоном Иудеем пишет:

Не мною сочинено такое учение и не человеческим искусством оно разукрашено, но Давид его воспел, Исаия благовестил, Захария проповедал, Моисей написал. Знаешь ли его, Трифон? Оно находится в ваших писаниях или, лучше, не в ваших, а в наших, потому что мы веруем им, а вы читаете и не понимаете смысла их. Не досадуйте, не укоряйте нас за необрезание телесное, которое Сам Бог установил, и не ужасайтесь, что мы и в субботу пьем горячую воду, потому что Бог и в этот день управляет миром так же, как и во все прочие, и первосвященникам повелено приносить жертвы и в тот день, как в прочие; и столько было праведных, засвидетельствованных Самим Богом, которые не соблюдали ни одного из этих постановлений закона (Гл. 29).

– Послушайте, – присовокупил я, – как дерево жизни, насажденное в раю, и события, надлежавшие произойти со всеми святыми, были символом Того, кто, по свидетельству Писаний, после Своего распятия опять придет во славе. Моисей был послан с жезлом для освобождения народа и, держа его в руках, впереди народа рассек море; посредством

жезла он источил воду из камня; бросивши дерево в горькую воду Мерры, он сделал ее сладкою (Гл. 86)⁹.

Апотропейное значение креста следует из его богословия. Иоанн Златоуст в IV в. пишет в «Слове на Пасху»:

Видишь ли, что чем дьявол победил, тем же он и побежден? Древом победил Адама дьявол, Крестом поразил дьявола Христос. То древо низринуло человека во ад, а это древо, древо Креста, и низринутых туда опять извлекло из ада; то заставило пораженного скрыться, как пленного и нагого, а это показало всем Победителя обнаженно пригвожденным на высоте ко Кресту¹⁰.

Вернемся к изображениям ламп. Не так давно было высказано предположение, что глиняные лампы, как бы скромны они ни были, помогают верующему перенестись духом в святые места, они создают священное пространство. Мне видится в этих лампах нечто большее. Зажигая лампу, свет пальмовой ветви / меноры, наливая в нее то же самое оливковое масло, которым помазывали на царство, и читая надпись, сопровождая это крестным знаменем, как это описал Тертуллиан в трактате «О венце воина» (около 211 г.) («Мы ограждаем свое чело крестным знаменем при всех обстоятельствах жизни: входя в дом и выходя из него, одеваясь, возжигая светильники, ложась спать, садясь за какое-либо занятие»), христианин как бы делом свидетельствовал об осуществившемся преемстве Старого Храма и Нового Храма. На возможность символического «зажигания» меноры обратил внимание Г. Гарднер: «Специфическая форма и контекст меноры на лампах в форме тувельки свидетельствует о большем, нежели просто о стилизации, – о вере в обетование или

⁹ Мч. Иустин. Диалог с Трифоном Иудеем // Сочинения святого Иустина, философа и мученика / Пер. П. Преображенского. М., 1891. Т. 3–4. https://azbyka.ru/otchnik/Iustin_Filosof/s_trifonom. Дата обращения 21.05.2019.

¹⁰ Ср.: «Вместо Евы – Мария: вместо дерева познания добра и зла – древо креста; вместо смерти Адамовой – смерть Христова. Видишь ли, что чем победил дьявол, тем и сам побеждается? Чрез древо поразил дьявол Адама; чрез крест преодолел дьявола Христос; то древо низвергло в ад, это же древо и отшедших извлекло оттуда» (Свт. Иоанн Златоуст. Беседа на кладбище и о Кресте Господа и Бога и Спасителя Иисуса Христа. https://azbyka.ru/otchnik/loann_Zlatoust/na_kladbishe/#note1. Дата обращения 21.05.2019).

о рынке идентичностей. Важно, что она включена в форму и действия с рабочей масляной лампой. Это возрождало и одомашнивало то, что когда-то было главным источником света в Храме, но также наделяло эти лампы особой перформативной ролью: они приглашали и давали возможность пользователю зажечь менору. Это тот перформативный момент, который мы видим на лампах с христианскими мотивами и словами» [Gardner 2014, 287]. Христианин осмысляет каждый момент своей жизни, и противопоставление света и тьмы фиксируется христианским сознанием. Пятая из утренних молитв, приписываемая Василию Великому (IV в.) говорит о «ночи жизни», которую человек проживает в ожидании суда и истинного света. Это связано не с тем, что жизнь плоха, а с тем, что тьма жизни требует отдельного внимания. Мы даже знаем группу людей на Святой Земле, которые занимались особым бодрствованием, – это палестинское монашество, в котором с самого начала были установлены ночные богослужения и практика личной ночной молитвы.

Лампа – предмет, который есть в каждом доме, бедном ли или богатом. Это идеальный пример для назидания, так как он известен всем, и именно его охотно используют отцы пустынники. Так, авва Арсений уподобляет зажженную лампу человеческой душе: «...как приготовленная и зажженная лампада, если не позаботятся влить масла, мало-помалу гаснет, и наконец ее объемлет совершенная тьма. И не только это, но иногда имышь, ходя около нее и ища съесть светильню, прежде нежели истощится елей, не может ею воспользоваться по причине огня; если же увидит, что не только нет света, но даже и теплоты от огня, тогда, желая воспользоваться светильню, сваливает лампаду. И если лампада глиняная, то разбивается; если же медная, то от хозяина дома ставится по-прежнему. То же бывает и с нерадивою душею...» [Руфин 1898, 73].

Так простейший предмет домашнего и общественного обихода стал в византийский период одним из способов рассуждать о самых сложных богословских и этических истинах. Вбирая в себя мудрость и образность Ветхого Завета, христианское искусство в светильниках утверждает себя как преемник традиции Святой Земли.

Литература и источники

- Аверинцев 1986 – Книга Еноха праведного / Пер. С.С. Аверинцева // Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Евфрата. М, 1986. С. 108–117.
- Журавлев 2007 – Журавлев Д.В. Сиро-Палестинские светильники и их имитации римского и византийского периода из Херсонеса // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. XVII. 2007. С. 339–355.
- Книга Еноха: Историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокриф. кн. Еноха // Соч. свящ. Александра Смирнова. Казань, 1888.
- Руфин 1898 – Жизнь пустынных отцов. Творение пресвитера Руфина / Пер. М.И. Хитрова. Сергиев Посад, 1898.
- Чаковская 2015 – Чаковская Л. Образ семисвечника и образ креста в поздней античности: грани и динамика взаимоотношений // Образ и символ в иудейской, христианской и мусульманской традиции / Под ред. А.Б. Ковельмана и У. Гершовича. М., 2015. С. 72–127.
- Шмеман 1993 – Шмеман А. Водюю и Духом. О таинстве Крещения / Пер. И.З. Дьякова. М., 1993.
- Alexopoulos 2009 – Alexopoulos S. The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of Its Origins, Evolution, and Structural Components. Leuven, 2009.
- Alexopoulos 2019 – Alexopoulos S. ΦΩΣ ΧΡΙΣΤΟΥ ΦΑΙΝΕΙ ΠΑΣΙ: Evidence from Inscriptions // Studies in Oriental Liturgy / Ed. by B. Groen, D. Galadza, N. Glibetic, G. Radle. Peeters: Leuven-Paris-Bristol. P. 157–167.
- Bloch-Smith 1994 – Bloch-Smith E. Who is the King of Glory? Solomon's Temple and Its Symbolism // Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King / Ed. by M.D. Coogan. Louisville, 1994. P. 18–31.
- Chakovskaya 2016 – Chakovskaya L. Menorah and the Cross in Late Antiquity – the Dialogue // The Wheel. Journal of Orthodox Christian thought. Iss. 6. 2016. Summer. P. 40–48.
- Dölger 1936 – Dölger F.J. Lumen Christi // Antike und Christentum. 1936. № 5. P. 1–43.
- Dölger 1950 – Dölger F.J. Χαῖρε Φῶς Ἰερὸν als antike Lichtsbegrüßung bei Nikarchos und Jesus als heiliges Licht bei Klemens von Alexandrien // Antike und Christentum. 1950. № 6. P. 147–151.
- Driven 2008 – Driven L. Paradise Lost, Paradise Regained: The Meaning of Adam and Eve in the Baptistery of Dura Europos // Eastern Christian Art. Vol. 5. 2008. P. 43–57.
- Gardner 2014 – Gardner G.E. City of Lights: The Roman and Byzantine Jerusalem // Near Eastern Archaeology. Vol. 77. 2004. № 4 (December 2014). P. 284–290.
- Goodenough 1954 – Goodenough E. Jewish symbols in the Greco-Roman period. Vol. 4. New York, 1954.
- Hachlili 2001 – Hachlili R. The Menorah: The Ancient Seven-Armed Candlelabrum: Origin, Form and Significance. Leiden, 2001.

- Kraeling 1967 – *Kraeling C.H.* The Excavations at Dura-Europos. Final Report. Volume VIII. Part 2. The Christian building. Los Angeles, 1967.
- Levine 2000 – *Levine L.I.* The history and significance of the menorah in antiquity // From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity / Ed. by L.I. Levine, Z. Weiss. Portsmouth, 2000.
- Loffreda 1993 – *Loffreda S.* Lucerne byzantine in terra santa con iscrizioni in Greco. Jerusalem, 1989.
- Loffreda 2001 – *Loffreda S.* Light and Life. Ancient Christian Oil Lamps of the Holy Land. Jerusalem, 2001.
- Magness 1993 – *Magness J.* Jerusalem Ceramic Chronologyca. 200–800 CE. Sheffield, 1993.
- Magness 1996 – *Magness J.* Blessing from Jerusalem: Evidence for Early Christian Pilgrimage // *Eretz-Israel*. 1996. Vol. 25 (Aviram Volume). P. 37–45.
- Magness 1998 – *Magness J.* Illuminating Byzantine Jerusalem // *Biblical Archaeology Review*. № 14. 1998. P. 40–47, 70–71.
- Nitowski 1986 – *Nitowski E.* The Luchnaria: Inscribed Lamps from the Byzantine Period. Occasional Papers of the Horn Archeological Museum Andrews University. Berrien Springs, 1986.
- Rhoby 2013 – *Rhoby A.* Secret Messages? Byzantine Greek Tetragrams and Their Display // *Ars-Hist Papers*. 2013. № 1. <http://art-hist.edel.univ-poitiers.fr/index.php?id=72>. Дата обращения 21.05.2019.
- Sussman 1982 – *Sussman V.* Ornamented Jewish Oil-Lamps. From the Development of the Second Temple Through the Bar-Kokhba Revolt. Warminster, 1982.
- Sussman 2003 – *Sussman V.* Secular and Religious Life in the Holy Land in the Roman and Byzantine Periods as Illustrated on Oil Lamps // *Chrzanowski L.* (dir.). *Nouveautés Lychnologiques*. Sierre, 2003. P. 223–236.
- Tsakalos 2011 – Transition to Christianity. Art of Late Antiquity, 3rd–7th Century AD / Ed. by A. Lazaridou. New York, 2011.

The Lamps as a Witness of Dialogue: the Christian Lamps of the Holy Land and its Cultural Context

Lidia Chakovskaya

PhD, senior researcher at the Institute of Art Studies
Kozitsky Lane, 5, Moscow, Russia
Тел.: +7 (495) 694-03-71, Fax: +7 (495) 785-24-06
Lecturer at Moscow State Lomonosov University
Leninskie Gory, 1-51, Moscow, Russia
Тел.: +7 (495) 939-32-77, Fax: +7 (495) 939-55-96

Summary: Among the Christian lamps of the Byzantine period there is a group with the words from the liturgy of presanctified gifts and the palm branch décor around the nozzle. I will compare them to the contemporary Jewish lamps and will show that the palm branch design is artistically and culturally dependent on the menorah as the first tree of life, which was a predecessor of the Christian tree of life. The text on the Byzantine lamps helps to show, how the Old Testament parallels played an important role in formation of the Christian attitudes to the Cross as the Tree of Life, as witnessed by the text on the lamps.

Key words: *Holy Land Byzantine lamps, menorah, iconography, the tree of life, the Christian cross.*

References:

- Averintsev, S.S., trans. 1986. *Kniga Enokha pravednogo*. In S.S. Averintsev. *Ot beregov Bosfora do beregov Evfrata*, 108–117. Moscow.
- Chakovskaya, L.S. 2015. *Obraz semisvechnika i obraz kresta v pozdnei antichnosti: grani i dinamika vzaimootnoshenii*. In *Obraz i simvol v iudeiskoi, khristianskoi i musul'manskoi traditsii*, edited by A.B. Kovel'man and U. Gershovich, 72–127. Moscow.
- Khitrov, M.I., trans. 1898. *Zhizn' pustynnykh otsov. Tvorenie presvitera Rufina*. Sergiev Posad.
- Shmeman, A. 1993. *Vodoiu i Dukhom. O tainstve Kreshcheniia*, translated from English by I.Z. Dyiakov. Moscow.
- Smirnov, A., Priest. 1888. *Kniga Enokha: Istoriko-kriticheskoe issledovanie, russkii perevod i ob"iasnenie apokrif. kn. Enokha*. Kazan.
- Zhuravlev, D.V. 2007. *Siro-Palestinskie svetil'niki i ikh imitatsii rimskogo i vizantiiskogo perioda iz Khersonesa*. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* 17: 339–355.

УДК 296.3
ББК 63.2

Ранние этапы реставрации двух еврейско-персидских средневековых рукописей

Екатерина Максимовна Белкина

(Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия)

ORCID ID: 0000-0002-2592-8679

Магистр, библиотекарь (старопечатный еврейский фонд)

Институт восточных рукописей РАН

191186, Санкт-Петербург, Россия, Дворцовая наб., 18

Тел.: (812) 315-87-28

E-mail: belkinakat@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.4

Аннотация: Статья посвящена двум рукописям, которые написаны на еврейско-персидском языке и хранятся сегодня в двух разных коллекциях в Санкт-Петербурге. Обе книги содержат тексты средневековых поэтических сочинений Шахина, крупного еврейского поэта XIV в. из Шираза (провинция Фарс, Иран). При комплексном изучении обеих рукописей выяснилось, что они представляют исследователю два вида «исторических» реставрационных работ. В первом случае есть некое средневековое ядро книги, к которому были добавлены впоследствии отдельные листы или тетради целиком. Они были выполнены мастером, который в статье идет под № 2, и ему же принадлежит первый слой реставрации (предположительно начало XIX в.). Еще один, верхний слой был создан спустя столетие, и здесь реставратор уделял внимание физической составляющей кодекса, а не тексту. Во втором случае можно говорить о параллельном существовании нескольких написанных до XVIII в. рукописных книг, фрагменты которых оказываются в руках того же мастера № 2 в XIX в. Он, как и в первом случае, восстанавливает только утраченный текст поэмы, однако позднее к рукописи были добавлены отдельные листы (на местах появления лакун).

Статья подготовлена на основе доклада, прочитанного на конференции «Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции» (Центр СЭФЕР, Москва, 2018 г.). Автор выражает особую благодарность д-ру Ю. Рубанович (Израиль, Еврейский университет в Иерусалиме), исследовательская работа которой в РНБ в сентябре 2018 г. стала основой для настоящего исследования, и к.ф.н. О.М. Ястребовой (Санкт-Петербург, Отдел рукописей РНБ) за помощь в поиске кодикологических данных, существенных для этой работы.

По-видимому, этот процесс происходил в течение всего XIX столетия, так как уже в 1904 г. рукопись поступила на хранение в Азиатский музей Петербурга. Сегодня обе рукописи представляют собой особый интерес для исследователей и с точки зрения языка, и с точки зрения развития письменной культурной традиции в среде восточных еврейских общин. На данный момент сравнительно-исторический анализ книг находится только на начальном этапе.

Ключевые слова: *еврейские рукописи, Шахин, еврейско-персидский язык, реставрация, РНБ, ИВР РАН, кодикология*

Среди собраний еврейско-персидских рукописей, хранящихся сегодня в Санкт-Петербурге, можно особо выделить две рукописные книги – шифр Евр. 150 Новой серии в Российской национальной библиотеке и шифр С40 Еврейского фонда в Институте восточных рукописей РАН¹. Они являются списками поэтических произведений «Берешит-наме» и «Муса-наме» Шахина, крупного еврейского поэта XIV в. из Шираза (сегодня – провинция Фарс, Иран). При параллельном комплексном исследовании рукописей в фондах выяснилось, что перед нами две довольно похожие друг на друга книги, имеющие, по-видимому, сходную судьбу.

Рукопись Евр. 150 Н.С. ОР РНБ

Первая из них² поступила в РНБ в 1975 г. Она была привезена из Бухары В.В. Лебедевым, что зафиксировано в инвентарной книге Равребе-Старковой³ в Отделе рукописей. Кодекс состоит из 220 листов размером 212×178 мм каждый, одет в кожаный переплет. Одна из основных вещей, которая с первых же минут работы с рукописью привлекает внимание, – это наличие нескольких сменяющих друг

¹ Далее в статье названия обоих учреждений будут даны в аббревиатурной форме: РНБ и ИВР РАН.

² Для простоты восприятия на протяжении всего текста статьи автор будет называть рукописи «первая» и «вторая»: Евр. 150 Н.С. РНБ и С40 Евр. фонда ИВР РАН соответственно.

³ Инвентарная опись фонда 913; начал составлять И.И. Равребе, заканчивала К.Б. Старкова. Сегодня сама является рукописью (шифр 213) того же фонда 913 (Новая серия) ОР РНБ.

друга почерков, появляющихся в книге в некоем достаточно хаотичном порядке. Поэтому в настоящей статье мы будем следовать за почерками постранично, то есть в том порядке, как они встречаются по мере чтения текста поэмы. При таком подходе на основании палеографических данных⁴ была выявлена следующая структура рукописи:

- а) переписчик № 1 – ff. 1аб;
- б) переписчик № 2 – ff. 1а–9б;
- в) переписчик № 3 – ff. 10а–60б;
- г) переписчик № 1 – f. 61аб;
- д) переписчик № 3 – ff. 62а–218б;
- е) переписчик № 2 – ff. 219аб;
- ж) последний лист – f. 220 – пустой⁵.

В этом перечне упомянуты только те фрагменты, которые можно отнести к категории основных: это означает, что часть текста, выполненная тем или иным переписчиком, составляет 50 % и более всего имеющегося на листе или на одной из его сторон текста. Почерка № 1 и № 2 встречаются также в некоторых других, не обозначенных выше частях книги, и речь об этом пойдет ниже. В рукописи нет колофона, все писцы анонимны.

На наш взгляд, в этом кодексе можно выделить некое ядро. Это части, созданные переписчиком № 3 (ff. 10а–60б и ff. 62а–218б). Они представляют собой наиболее древнюю часть текста, она пока что не датирована⁶. Текст выполнен на бумаге восточного типа, желтовато-

⁴ Про палеографические аспекты обеих рукописей автор готовит отдельную работу.

⁵ Это не совсем верное утверждение. На стороне verso присутствуют шесть строк – по-видимому, стихотворения на еврейско-персидском языке. Они выполнены будто бы детским почерком, ниже следуют отдельные хаотично расположенные пробы начертания нескольких букв (*цаде* и *'айн*; *з* и *у*). Этот почерк не соответствует ни одному из представленных в тексте поэмы.

⁶ В.В. Лебедев датирует обе описываемые в статье рукописи серединой XV в. Сложно сказать, прав ли он, так как исследования еврейских рукописей из региона большого Ирана малочисленны, а Лебедев не оставил по этому поводу никаких замечаний. Точно можно утверждать, что рукопись была создана не позднее середины XVII в. Сегодня самый ранний датированный кодекс «Муса-наме» Шахина восходит к 1730 г. и хранится в Израиле [Netser 1986, 169]; «Берешит-наме» — того же времени [Ibid]. Они значительно отличаются от «наших» рукописей с точки зрения палеографии и кодикологии.

го оттенка, довольно плотной, не имеющей филиграней. Оригинальная структура тетрадей и размер листов не дошли до нас, так как со временем рукопись была отреставрирована.

Реставрацией, хоть и каждый по-своему, занимались переписчики № 2 и № 1⁷. Отметим, что стоит рассматривать их деятельность как раз в таком порядке. Переписчик № 2 первым приступил к работе, ему принадлежит крупный отрывок текста в начале книги (ff. 1a–9b) и завершающий поэму фрагмент (ff. 219aб). Можно предположить, что переписчика № 2 интересовало исключительно восстановление полного текста поэмы, для чего он переписывает утраченные ранее тетради и листы и два небольших фрагмента на ff. 10 и 86. Других текстовых вставок, которые могли бы ему принадлежать (идентичного почерка или писчего материала), обнаружено не было. Он практически не реставрирует уже имеющуюся у него на руках часть (то есть текст, названный нами ядром рукописи). На ff. 214, 215, 218 присутствуют несколько вклеенных на полях «заплаток» из той же самой бумаги, которую использует переписчик № 2 для текста, и, вероятно, это единственное место в рукописи, когда он занимается не поэмой, а физической составляющей кодекса.

Что же касается самой бумаги, которую использует переписчик № 2, то она дает исследователю намного больше информации, чем другие части рукописи, в том числе для воссоздания истории бытования книги. При просвете листов выяснилось, что на многих из них есть водяные знаки (филигранны). На f. 8a видны символы «1», «7» по центру листа, «В М С» – на сгибе листа. Такая филигрань использовалась «Вятской мельницей содержателей А. Прасковии Бедаревой» в конце XVIII в. [Клепиков 1959, 44]⁸. В связи с этим части рукопи-

⁷ Речь идет именно о реставрации рукописи, а не о сшитых вместе различных фрагментах одного произведения. Это подтверждают полистные кустоды, которые встречаются под основным текстом переписчика № 2 и соответствуют началу текста в последующих фрагментах. Это характерно также для второй рукописи и соблюдается в большинстве фрагментов при смене почерков.

⁸ В альбоме «Филигранны и штампы на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX века» С.А. Клепиков приводит филигранны 1779–1783 гг. и 1799 г., тождественные тем, что встречаются в исследуемой рукописи. Эти филигранны были обнаружены и соотнесены с примерами из альбома Ю. Рубанович и О.М. Ястребовой во время работы в РНБ в сентябре 2018 г. Дополнительной проверкой кодикологических данных в феврале 2019 г. подтвердила эту версию.

си, созданные переписчиком № 2, можно датировать рубежом XVIII–XIX вв. На основании этих данных пока что не удается локализовать этот этап работы, но предположительно речь идет о регионе Средней Азии.

Следующая реставрационная часть – работа переписчика № 1. Выше в перечне он отмечен в двух случаях (ff. 1аb и 61аb). В то время как со вторым случаем нет сложностей, потому что весь лист с обеих сторон recto и verso переписан им, первый случай перекликается в перечне со следующим, как описано далее: основной текст на f. 1аb выполнен переписчиком № 2 – и здесь как раз переписчик № 1 проявляет себя в качестве реставратора. Он дополняет уже утраченную к тому времени часть первого листа рукописи. Он не пишет текст сам, с нуля; его почерк появляется в книге (за исключением f. 61аb) в тех местах, где он проводит реконструкцию листов или переплета, если при этом затрагивается текст. Самый распространенный его прием — заклеивать либо проклеивать порванные листы небольшой полоской бумаги, на которой он сверху дописывает скрытые из-за этой техники элементы букв или утраченные окончания слов на внешнем крае листа и в его нижнем углу (ff. 10a, 11b, 12b, 25a, 28a, 32b, 36b и т.д.). Начиная с f. 43, он перестает восполнять текст, даже если его работа, а точнее бумага, на которую он накладывает оригинальный лист кодекса, перекрывает текст поэмы. Действительно, в некоторых отдельных случаях ближе к концу поэмы переписчик снова принимается копировать текст, например в том же случае с f. 61аb, однако делает это не систематически.

Складывается впечатление, что основная работа данного мастера состояла в том, чтобы привести поврежденную рукопись в надлежащий вид: если текст он позволяет себе в некоторых местах не переписывать, то каждый лист он проклеивает в обязательном порядке. Ему же принадлежит приведение всех листов к одному размеру и создание нового переплета⁹. Например, в трех местах (ff. 40, 150 и 161), когда размер сохранившегося оригинального листа значительно меньше, чем остальных листов, и нет места на полях для их

⁹ О.М. Ястребова во время работы над рукописью высказала мнение, что, возможно, перед нами многослойный переплет. Его верхняя, лицевая, часть была заново обтянута кожей, а внутренняя часть – это более ранний переплет. Пока что ни подтверждения этому, ни опровержения не найдено.

проклейки на новый слой бумаги, то реставратор будто «пришивает» этот лист к тетради посредством тонких полос бумаги («швов»), оставляя пространство между листом и переплетом. Такой прием позволяет нам сегодня свободно переворачивать лист, и это не мешает чтению. Более того, в рукописи можно заметить одну ошибку мастера № 1 как реставратора: f. 35 встроен в новый переплет по диагонали, и потому переписчику потребовалось неровно отрезать большую часть полей, чтобы лист не выбивался за пределы книги. Тем не менее именно эта ошибка из-за нынешнего расположения текста¹⁰ позволяет утверждать, что изначально листы были как минимум на 1 см больше и в ширину, и в длину.

На наш взгляд, эта реставрационная работа проводилась приблизительно в начале XX в.¹¹ Мы датируем ее таким образом, исходя из следующих данных: как уже было указано, Лебедев привез рукопись в Ленинград в 1975 г., и на тот момент она находилась «в хорошем состоянии», то есть не требовала срочной реставрации на месте в библиотеке¹². За 45 лет пребывания в библиотеке рукопись смотрели всего шесть человек¹³, следовательно, сегодня она доступна исследователю в том же виде или почти в том же, в каком она поступила на хранение; реставрационный слой – заключительный в рукописи – сам подвергся деформации (большой процент рваных листов, отслаивающаяся бумага, используемая переписчиком № 1, и т.д.). Для того, чтобы рукопись пришла в нынешнее состояние, потребовался бы, на наш взгляд, довольно большой промежуток времени. Поэтому, скорее всего, этот слой появился в конце XIX – начале XX в.¹⁴

¹⁰ Внешние поля в верхней части текста варьируются от 0,6 до 1,1 см, тогда как к низу они увеличиваются до 2 см. Нижнее поле на стороне recto справа составляет около 1 см, слева – практически полностью обрезано.

¹¹ На самом деле, для установления точной даты последней реставрации можно провести химический анализ используемого в рукописи клея. Также в некоторых местах заметны оставшиеся в клею волосяные части (кистей?), которые можно исследовать на предмет их возраста.

¹² Указано в описании к рукописи.

¹³ В листе использования рукописи указано: 29.05.1991 г. – Vera B. Moreen, 09.08.1995 г. – подпись «Б.Бар[д]», 06.06.1996 г. – характер использования «микрофильм всей рукописи для дирекции», 27.10.2016 г. – Ofir Naim, 27.04.2018 – Екатерина Белкина, 12.09.2018 г. – Julia Rubanovich.

¹⁴ По палеографическим и/или кодикологическим данным датировать эту часть рукописи ранее рубежа XIX–XX вв. пока что не удалось.

Забегая вперед, отметим, что у описываемого ниже «близнеца» рукописи этого слоя реставрационной работы не обнаружено.

В целом, можно выделить три листа (ff. 10, 86, 218), на которых пересекаются работы всех мастеров: первый уровень работы – обработка бумаги, компоновка тетрадей и написание текста – принадлежит переписчику № 3, и он является самым ранним; второй уровень – восполнение утраченного со временем текста – принадлежит переписчику № 2 и восходит к началу XIX в.; третий уровень – сама реставрация рукописи как книги – принадлежит переписчику № 1, и он появился не позднее начала XX в. Эта многослойная работа относится ко всей рукописи в целом, и, таким образом, можно говорить о настоящей, поэтапной реставрации средневекового кодекса на протяжении длительного периода. Среди еврейских рукописей, хранящихся в Петербурге, автору не встречалось до этого подобного случая такого скрупулезного «исторического» отношения к рукописной книге, тем более чтобы это было заметно исследователю в начале XXI в.

Рукопись С 40 Евр. фонда ИВР РАН

Вторая рукопись Шахина, состоящая из 273 листов размером 265×190 мм каждый, построена по иному принципу. Если попытаться расписать встречающиеся в ней почерка постранично, то список будет состоять из 29 пунктов, поэтому мы сразу скомпоуем все фрагменты, принадлежащие каждому писцу, в один пункт:

- а) переписчик № 1 – ff. 1а–4б;
- б) переписчик № 2 – ff. 5а–21б, 27аб, 45а–50б, 57а–64б, 101аб, 122аб, 132аб, 183аб, 188а–194б, 206а–230б;
- в) переписчик № 3 – ff. 22а–26б, 28а–44б, 52а–56б, 65а–100б, 102а–121б, 123а–124б;
- г) переписчик № 4 – ff. 125а–129б, 133а–140б;
- д) переписчик № 5 – f. 131аб;
- е) переписчик № 6 – ff. 141а–164б, 166а–171б, 173а–182б, 184а–187б, 195а–205б, 231а–259б;
- ж) переписчик № 7 – f. 165аб;
- з) переписчик № 8 – f. 172аб;

- и) переписчик № 9 – f. 260а–272б;
- й) последний лист – f. 273 – пустой¹⁵.

Можно заметить, что в данном случае сложно вычлениить некую основу, вокруг которой происходит постепенная реставрационная работа. Самый длинный фрагмент (на 36 листов, ff. 65–100) принадлежит переписчику № 3, другой отрывок – переписчика № 6 (24 листа, ff. 141–164) – также достаточно крупный и значительный среди всех остальных. Тем не менее можно выделить три пункта из перечня (б, в, е) и обозначенных в них мастеров (переписчики № 2, № 3 и № 6 соответственно) как основных, с наибольшим объемом текста.

Статистически около 25 % всего текста рукописи принадлежит тому, кто оказался обозначенным под № 2. После проведенного сравнительного анализа по различным палеографическим аспектам выяснилось, что почерк переписчика № 2 этой рукописи практически идентичен почерку мастера № 2 из первого кодекса¹⁶. Здесь, во второй рукописи, также используется бумага российского производства, по одной из версий — той же Вятской мельницы, однако принадлежащей уже другому владельцу [Uchastkina 1962, 82–83; Клепиков 1959, 44]¹⁷. Поэтому можно предположить, что перед нами работа одного и того же человека над обеими книгами. Ему и в этом случае принадлежит исключительно реставрация текста, а не кодекса как физического объекта: ни один из листов в данном случае не переписан двумя или более мастерами, все листы последовательно можно разделить между писцами, как указано выше в перечне.

Фрагменты двух других писцов (№ 3 и № 6) составляют, на наш взгляд, некую основу для последующей работы мастера № 2. Обе части не датированы, ниже они будут рассмотрены по отдельности.

¹⁵ На оборотной стороне, как и в предыдущем случае, также есть некоторые пока что не дешифрованные пометки неизвестным почерком. Не соотнесен ни с одним из встречаемых в данной рукописи.

¹⁶ Соотношение данных почерков в обеих рукописях представлены на ил. 1.

¹⁷ На некоторых листах видны два вида филиграней: на ff. 12, 193, 222 и 227 присутствуют литеры «Ф М [В/Р]» — водный знак Вятской Медянской фабрики содержательницы Екатерины Машковцевой [Клепиков 1959, 62] или же Вятской мельницы содержателей при смене владельца с П. Бедаревой на Е. Машковцеву (около 1801 г.) [ibid.]; на ff. 11 и 15 отчетливо видны филигранные в виде щита с короной (герба?), однако они не были отождествлены с примерами, которые дает Клепиков в своем альбоме.

Почерк переписчика № 6 был отождествлен с почерком переписчика № 3 из первой рукописи (Евр. 150 Н.С.)¹⁸. Именно на этом основании – двух одинаковых мастеров (№ 2 = № 2 и № 3 = № 6) – мы называем второй кодекс «близнецом» первого, хотя между ними есть существенные различия. В данном случае текст, созданный переписчиком № 6, не может быть назван ядром рукописи. Он составляет менее 50 % всей поэмы, хотя, по-видимому, является наиболее ранним письменным отрывком в этой книге.

Другие 30 % составляет текст, выполненный писцом № 3. На наш взгляд, этот фрагмент был создан в одно время с вышеупомянутым (в промежутке между XV и XVII в.) и позднее вынут из еще одной рукописи, возможно также пострадавшей от времени или использования. То же самое касается небольшой части текста, созданной переписчиком № 4. Она была зафиксирована до XVIII в., тогда как все остальные рукописные фрагменты (отдельные листы и/или тетради в начале и в конце кодекса целиком) появляются в рукописи параллельно с реставрационной работой мастера № 2 или еще позднее. Например, первая тетрадь рукописи создана на белой бумаге в клетку, текст выполнен пером или даже ручкой, последняя тетрадь в рукописи не намного ее старше.

Так, если скомпоновать все разрозненные отрывки рукописи, то можно вычленить следующую хронологическую систему построения книги:

1. Создаются фрагменты переписчика № 6 (наиболее ранняя часть) + фрагменты переписчиков № 3 и № 4 (в то же время или несколько позднее, но до XVIII в.)

2. Реставрационная работа переписчика № 2 воссоздает недостающий текст поэмы; возможно, собирает вместе отрывки № 3, 4 и 6 в единую рукопись. Датируется началом XIX в.

3. Параллельные переписчику № 2 или более поздние вставки отдельных листов выполнены разными людьми. На данный момент фрагменты точно не датированы и не локализованы. Вероятнее всего, процесс дополнения листов к рукописи проходил постепенно в течение всего XIX в.

¹⁸ В докладе на конференции он назван переписчиком № 5. Соотношение этих почерков см. на ил. 2.

В таком случае перед нами своеобразный «конволют», состоящий не из отдельных сочинений, а из различных по времени и по манере исполнения частей одной и той же поэмы. Сложно сказать, были ли три первые средневековые части объединены до XIX в. или нет, так как реставрация мастера № 2 присутствует на протяжении всего текста. Отметим также, что, кроме его работы по восстановлению списка поэмы, вплоть до попадания кодекса в фонд Азиатского музея не проводилось никакой реконструкции: как уже было упомянуто выше, в данном случае отсутствует слой дополнительной обработки книги после мастера № 2 (нет слоя реставрации кодекса как физического объекта). У кодекса имеется переплет, однако он был отделен от писчего материала во время профессиональной реставрации в XX в. в Петербурге. Эта рукопись поступила в собрание Азиатского музея в 1904 г. от некоего Dr. Yahuda из Дармштадта (куплена сотрудниками).

* * *

Таким образом, оба кодекса, по-видимому, побывали в руках одного и того же человека (мастер № 2), живущего на рубеже XVIII–XIX вв. Если первую рукопись он реставрирует частично, дополняя несколько листов в начале и один в конце, то вторую он восполняет фрагментами из других рукописей, а те недостающие отрывки, которые не находит, пишет самостоятельно. Возможно, во втором случае ему уже достался некий конволют из разрозненных фрагментов, но эта версия не подтверждена и нуждается в проверке.

Далее рукописи, по-видимому, попадают в разные собрания: одна остается в Центральной Азии, и ее реставрирует переписчик № 1, вторая же, скорее всего, была продана и в итоге оказалась в Дармштадте, пока там ее не выкупили для Азиатского музея. И, вероятно, именно это повлияло на отсутствие «верхнего» реставрационного слоя у второй рукописи. Уже в начале XX в. она находится в Петербурге.

Особое внимание привлекают повторяющиеся почерки в обеих рукописях: в первом случае он идет под № 3, во втором – под № 6. На сегодняшний день нет точных данных об этом писце, где и когда он жил и почему у двух разных рукописей, над которыми он работал, сложилась такая похожая судьба. Установление этих данных, возможно, позволит говорить об одном из наиболее ранних сохранившихся до сегодняшнего дня списков поэм Шахина.

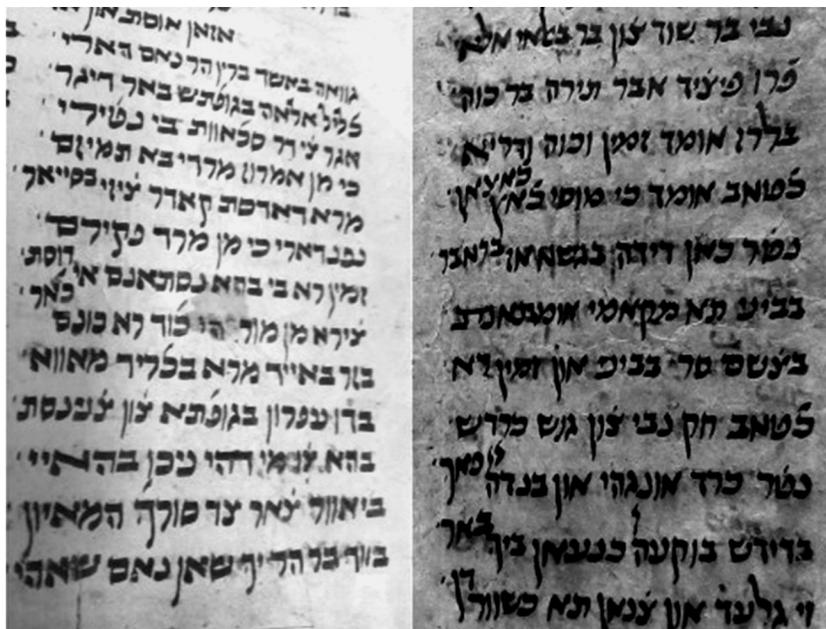
На наш взгляд, все отдельно взятые фрагменты из обеих книг могут рассматриваться как самостоятельные источники, будь то ранний или поздний слой, с точки зрения кодикологии или палеографии, для изучения персидского языка в диахроническом срезе или для изучения отдельных лингвистических аспектов конкретного слоя. Так, обе рукописи представляют особый интерес и для медиевистов, и для филологов. Их изучение внесет новый взгляд на историю развития письменной культурной традиции в среде восточных еврейских общин.



Ил. 1.

Соотношение почерков переписчика № 2.

Слева – фрагмент из рукописи Евр. Н.С. 150 в РНБ;
справа – фрагмент из рукописи С 40 Евр. фонда ИВР РАН



Ил. 2.

Соотношение почерков переписчика № 3 – № 6.

Слева – фрагмент из рукописи Евр. Н.С. 150 в РНБ (переписчик № 3);
справа – фрагмент из рукописи С40 Евр. фонда ИВР РАН (переписчик № 6)

Литература и источники

- Евр. 150 Н.С. – Российская национальная библиотека. Отдел рукописей. Ф. 913 (Новая серия). Оп. 1. Ед. хр. 150. «Берешит-наме» Шахина на еврейско-персидском языке, 220 л.
- Клепиков 1959 – *Клепиков С.А.* Филигранные и штампованные на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX века. М., 1959.
- Равребе-Старкова – Российская национальная библиотека, Отдел рукописей. Ф. 913 (Новая серия). Оп. 1. Ед. хр. 213. Инвентарная книга фонда 913, составленная И.И. Равребе и К.Б. Старковой.
- С 40 Евр. ф-да – Институт восточных рукописей РАН. Еврейский фонд. Оп. 1. Шифр С 40. «Муса-наме» Шахина на еврейско-персидском языке, 273 л.

- Netser 1986 – *Netser A.* 'Otsar kitvey ha-yad shel yehudey Peres (Собрание рукописей евреев Персии [иврит]). Yerushalaim, 1986.
- Uchastkina 1962 — *Uchastkina Z.V.* A History of Russian Hand Paper-Mills and Their Watermarks. Hilversum, 1962.

The Early Stages of Restoration of Two Judeo-Persian Medieval Manuscripts

Ekaterina Belkina

(The Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences,
Saint-Petersburg, Russia)

ORCID ID: 0000-0002-2592-8679

M.A., Librarian (Early-Printed Jewish collection)

The Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

191186, Saint-Petersburg, Dvortsovaya emb., 18

Tel.: (812) 315-87-28

E-mail: belkinakat@gmail.com

Summary: The article is devoted to two manuscripts written in Judeo-Persian and stored today in two different collections in St. Petersburg. Both books contain text of Shahin medieval poetic compositions, a major Jewish poet of the 14th century from Shiraz (Fars, Iran). A comprehensive study of both manuscripts revealed two types of “historical” restoration works. In the first case, there is a certain medieval “core” of the book, to which separate folios or more were added. This was done by a scribe, who goes under No. 2 in the article, his work is considered to be the first layer of the restoration (presumably the beginning of the 19th century). Another, the upper restoration layer passed nearly a century later, and the restorer paid attention to the physical parts of a book, not to the text. In the second case, one can talk about the parallel existence of several manuscripts written before the 18th century, fragments of which came to the master No. 2 hands in the 19th century. As previously he restored only the lost text. Later separate folios were added to the manuscript (to fill the lacunas) and apparently, this process took place during the entire 19th century. In 1904 the manuscript was bought by the Asian Museum of St. Petersburg.

Keywords: *Judeo-Persian, Jewish manuscripts, Shahin, restoration, NLR, IOM RAS*

References:

- Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Jewish Collection, List 1, C40. *Musā-Nāmeḥ* by Shāhin, in Judeo-Persian, 273 folios.
- Klepikov, S.A. 1959. *Filigrani i shtempeli na bumage russkogo i inostrannogo proizvodstva XVII–XX veka*. Moscow.
- The National Library of Russia. The Manuscripts Department. Collection 913 (New Series), List 1, Unit 150. *Bereshit-Nāmeḥ* by Shāhin, in Judeo-Persian, 220 folios.
- The National Library of Russia. The Manuscripts Department. Collection 913 (New Series), List 1, Unit. 213. Inventory Book for Collection 913, compiled by I.I. Ravrebe and K.B. Starkova.

УДК 296.3
ББК 63.2

Десять колен как эсхатологический символ в еврейской литературе XV–XVI вв.: к реконструкции исторического контекста публицистики Исаака Акриша

Борис Евгеньевич Рашковский

(Институт всеобщей истории РАН)

ORCID ID: 0000-0003-1970-6647

Кандидат исторических наук, научный сотрудник

Центр «Восточная Европа в Античном и Средневековом мире»

119334, Москва, Ленинский пр-кт, 32 а

Тел.: +7(495) 954-44-82

E-mail: borisevg@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.5

Аннотация: Статья посвящена анализу содержания опубликованного в 1577 г. в Стамбуле сборника документов «Голос благовестителя», составленного еврейским историком и путешественником Исааком Акришем (ок. 1530 – ок. 1577). Деятельность Акриша и собранные им сведения о десяти коленах анализируются в социально-политическом контексте еврейской истории XVI в. Для этого времени характерно обострение эсхатологических ожиданий на фоне изгнания иудеев из стран Пиренейского полуострова, а также изменения политических границ на Ближнем Востоке вследствие Османской экспансии и португальской конкисты в бассейне Индийского океана. Большая часть известий о десяти коленах, собранных Акришем, относится к странам бассейна Индийского океана, в особенности же к региону по обоим берегам Красного моря (Эфиопия и Йемен), и по своим датировкам и обстоятельствам связана с событиями португало-турецких войн. Несмотря на очевидную мифологичность собранных и опубликованных им известий, Акриш обладал и исторически достоверной информацией об эфиопских иудеях (*Бета Израэль* или *фалаша*) своего времени. Хотя, подобно другим средневековым еврейским историкам, в своих построениях он опирался на авторитет сакральных текстов и древних традиций, его подход к информации о десяти коленах в некоторых своих чертах напоминал стремление еврейских историков Нового времени извлечь крупицы достоверной информации из легенд о десяти коленах. В статье рас-

Работа выполнена по госзаданию Института всеобщей истории РАН.

кряваются причины помещения информации о Хазарии и хазарах в исторический контекст португало-турецкого военно-политического соперничества. В статье доказывается, что Исааку Акришу могли быть доступны сведения о географическом положении исторической Хазарии, которые он мог почерпнуть из опубликованного в 1566 г. константинопольского издания «Сефер Йухасин» Авраама Закуто, подготовленного его каирским знакомым Самуилом Шулламом.

Ключевые слова: *иудаизм, эсхатология, десять потерянных колен, еврейская историография, еврейско-хазарская переписка, португало-турецкие войны, Эфиопия, фалаша*

Исаак бен Авраам бен Иезуда Акриш, еврейский путешественник, книгоиздатель, историк и коллекционер древних рукописей, родился в Салониках [Bonfil 2014, 338] около 1530 г.¹ в семье потомков изгнанников с Пиренейского полуострова. В юности, в 1548–1554 гг., он служил в Каире домашним учителем в семье Давида ибн Аби Зимры – главы еврейской общины Египта. Там он занимался переписыванием и изучением рукописей, хранившихся в семейном архиве последнего. Собранная Акришем коллекция манускриптов была в 1554 г. конфискована венецианскими властями во время его поездки на Крит, но все же в конце концов возвращена владельцу. В 1561–1562 гг. Акриш предпринял второе путешествие в Египет. По возвращении в Константинополь он опубликовал несколько сборников религиозно-полемических и исторических документов, из которых наиболее известен «Голос благовестителя» (ивр. «Коль мевассер»), посвященный проблеме поиска десяти пропавших колен – одной из главных тем, занимавших его на протяжении всей жизни и карьеры. «Голос благовестителя», согласно принятой в исследовательской литературе датировке [Yari 1958, 236], был опубликован в 1577 г.²

¹ Акриш пишет, что в 5305 г. по еврейскому летоисчислению, т. е. в 1544/1545 гг., ему было 15 лет. Там же он отмечает, что с того времени прошло 32 года, что и дает дату публикации сборника [Коковцов 1932, 4, 39]. Р. Бонфиль [Bonfil 2014, 338] датирует рождение Акриша более поздним временем – 1532 г., но никак не обосновывает свою точку зрения.

² Судя по всему, скончался Акриш до публикации сборника в 1577 г., так как в первых строках предисловия к нему он упомянут вместе с эвлогией זל – «душа его в раю» [Коковцов 1932, 4].

Ниже в данной статье мной будут проанализированы свидетельства Акриша о его занятиях поиском информации о коленах в предисловии к «Голосу благовестителя» в контексте представлений современной Акришу еврейской литературы. Начну же я с самого начала этого текста, в котором Акриш формулирует свои исследовательские задачи:

Когда я находился на своей земле³, я слышал все время от многих, говоривших о судьбе (десяти) колен, что есть известные местности, где израильтяне имеют (своих) царей, пользуются силой и властью и имеют все, кроме служения в храме и пророчества; что везде, где они (там) находятся, они живут *каждый под своей виноградной лозой и каждый под своей смоковницей* (1 Цар 5:5), *в покое и безопасности*⁴ (Ис 30:15), что у них в подчинении и под их властью находятся народы и цари из (разных) народов мира; что они ведут войны с народами, которые восстают против них; что места проживания их находятся: по одним – близ реки Саббаттиона⁵, по другим (же) – дальше реки Саббаттиона, потому что так написано в (Мидраше) Раббот (Берешит Рабба 72:6); по другим (же) – за царством Теймана, внутри (Аравии); по другим (же) – позади рек Гозана, как это указывает р. Вениамин в своих «Странствиях»⁶ и точно так же написано в Книге Царей, что их увел Санхерив (2 Цар 17:6); по другим – они живут у подошвы Гор Мрака, как сообщает Бен-Горион в своей книге, рассказывая историю Александра⁷. Некоторые же говорят, что они находятся за царством Хабеша⁸, поблизости от Преште-Гувана⁹. Но все эти рассказы мне и многим людям, стоящим выше, чем я, кажутся труднодопустимыми по многим причинам, как я теперь и выскажу. Первая причина – это *из-за нетерпения и тяжелой работы* (Исх 6:9), потому что *кто поверит тому, что мы слышали* (Ис 53:1), когда мы находимся в крайнем угнетении и уничтожении, – что у нас есть (где-то) цари и князья, а мы в изгнании, в особенности же, когда мы видим, что говорит р. Акива в отделе «Хелек», объясняя (библейский)

³ Ивр. *al-admati*. Имеются в виду либо Салоники, где родился Акриш, или же Египет, где прошла его юность.

⁴ Здесь и далее курсивом выделяются цитаты из сакральных текстов, встречающиеся в источниках.

⁵ Именно так Акриш систематически пишет название этой реки.

⁶ Вениамин из Туделы, еврейский путешественник второй половины XII в.

⁷ Имеется в виду константинопольское издание Иосиппона 1510 г.

⁸ Эфиопия.

⁹ Т.е. Пресвитера Иоанна (ср. итал. *Preste Giovanni*). О нем см. ниже.

стих: *и Он бросил их в землю другую, как это есть и поныне* (Втор 29:27): *«как день уходит и не возвращается, так и (израильские) колена ушли и не вернуться»* (Мишна, Сангедрин 10:3). Ведь мы видим, что соответственно Его словам *они исчезли, прекратили существование из-за ужасов* (Пс 73:19) и смешались с чужими народами, а некоторые из них рассеяны среди мусульман и христиан, перемешались с коленами иудинным и вениаминовым, изгнанниками этого полчища (Овадья 1:20). Хотя я и видел «Послание» Преште-Зувана¹⁰, «Странствия» р. Вениамина и «Книгу Эльдада Данита», которые напечатаны, а также и Реувенита¹¹, который приходил в Куштандину¹² и (затем) пошел в Португалию в 5282 г. (Сотворения), как об этом написано в «Летописи» р. Иосифа га-Когена¹³, мы можем (все же) сказать, что это (все) выдумки, придуманные ради того, чтобы поддерживать гнущиеся колена и подкреплять сердца сокрушенных... [Коковцов 1932, 3–4; 39–43].

Текст Акриша начинается с наиболее стереотипного описания представления о коленах в средневековой еврейской литературе. Общим для этих описаний был литературный мотив об их свободе от власти иноверцев. Перечисляя основные классические источники по вопросу о коленах и наиболее популярные в его времена варианты их географической локализации, Акриш уже в самых первых строках своего сочинения дает возможность найти ключ к интерпретации собственных историко-географических представлений. Попытаемся и мы раскрыть их по ходу нашего дальнейшего изложения.

Вопрос о десяти коленах и их судьбе был весьма популярным сюжетом еврейской книжности на протяжении средневековья по двум причинам. Во-первых, он имел важное религиозно-полемическое значение; так, он мог быть использован для опровержения представления об отсутствии у иудейской диаспоры своего государства, бывшего важным богословским аргументом в антииудейской поле-

¹⁰ Другая форма еврейского написания имени Пресвитера Иоанна.

¹¹ Имеется в виду некий Давид Реувени (ум. 1538 г.). Авантюрист, выдававший себя за представителя царской династии из страны десяти колен.

¹² Константинополь.

¹³ Имеется в виду сочинение еврейского историка Йосефа га-Когена (1496–1578) «История королей Франции и султанов Османской Турции», опубликованное на иврите в 1558 г. Как обращает внимание П.К. Коковцов [Коковцов 1932, 42], данные о Реувени в упомянутом издании расходятся с тем, что сообщает о нем Исаак Акриш.

мике христиан и мусульман. Во-вторых, само упоминание колен было одним из важных элементов эсхатологической символики иудаизма, начиная еще со времен написанной на рубеже I–II вв. Четвертой книги Эзры (3 Езд 12: 46–50)¹⁴. Впоследствии судьба десяти колен, первоначально интересовавшая еврейских ученых – мудрецов Мишны (Сангедрин 10:3), а также Иерусалимского (Сангедрин 53b) и Вавилонского Талмудов (Сангедрин 110b) – преимущественно в галахическом аспекте, породила целую литературу, венцом развития которой стало постепенное сложение книги Эльдада Данита, первоначально возникшей в качестве галахического источника, но впоследствии дополненной описаниями путешествий Эльдада и стран, населенных коленами [Erstein 1891; Müller 1892; Schloessinger 1908].

Слухи о появлении десяти колен на протяжении средневековья неоднократно возникали при обострении эсхатологических ожиданий в еврейской диаспоре, особенно в те периоды, когда страны христианского или мусульманского мира переживали серьезные военные или политические потрясения. Так, например, монгольское нашествие на Ближний Восток и Европу было принято некоторыми еврейскими интеллектуалами XIII в. за начало наступления мессиианской эры, а сами монголы были объявлены представителями десяти колен [Rosen-Moqed 1983]. Некоторые книжники латинского Запада также отождествили монголов с потерянными израильскими коленами [Матузова 1979, 120–121, 146–147; Чекин 1999, 180–183].

С эпохой монгольских завоеваний в Евразии, а также с рядом предшествующих им военных и политических событий связано распространение еще одной средневековой мифологемы – царства Пресвитера Иоанна. Образ этого царства, тесно связанный с представлениями о десяти коленах, был вызван к жизни интересом европейских крестоносцев к проблеме поиска военных союзников в глубинах Азии в канун Второго крестового похода (1147–1149 гг.) и вдохновлен победой правителя кара-киданей гур-хана Еелюя Даши над мусульманским сельджукским султаном Санджаром в битве при Катване (1141 г.) [Nowell 1953].

Древнейшее упоминание о Пресвитере Иоанне встречается в хронике Оттона Фрейзингенского (1145 г.). Представление о реальности существования в глубинных областях Азии мощной христиан-

¹⁴ В христианском каноне она называется Третьей книгой Ездры.

ской державы (исторической предпосылкой этой идеи стало присутствие несторианских христианских общин в государстве кара-киданей) широко и быстро распространилось в странах латинского Запада и вызвало появление псевдоэпиграфического «Письма Пресвитера Иоанна» византийскому императору Мануилу Комнину (1143–1180 гг.), написанного около 1165 г., и созданного в 1177 г. ответно послания папы Александра III (1159–1181 гг.).

«Письмо Пресвитера Иоанна» довольно скоро было переведено на иврит и стало для средневекового еврейства одним из популярных источников сведений о десяти коленах, даже несмотря на то, что в переводе был сохранен элемент христианской антииудейской полемики – представление о подчинении израильских племен власти христианского государя [Ullendorff 1982, 23]. Представления западноевропейских и еврейских читателей легенды о пространственной локализации царства Пресвитера Иоанна претерпевали в течение времени значительные изменения. Если на ранних стадиях развития легенды владения Пресвитера Иоанна обычно располагались авторами источников в Центральной Азии, то позднее, начиная с XV в., и еврейская, и западноевропейская литературная традиции начинают располагать их в Индии. Причем пространственные границы этой «Индии» оставались крайне неопределенными, так как она в разных текстах и в разных исторических контекстах могла локализоваться как собственно в Индостане, так и в северо-восточной Африке и на юге Аравийского полуострова.

Подобное изменение представлений о географической локализации владений Пресвитера Иоанна было неслучайным, так как оно было обусловлено возникновением и развитием контактов европейцев с христианской Эфиопией, что привело к росту внимания и интересов европейцев к бассейну Красного моря. Процесс развития европейско-эфиопских церковных, торговых и дипломатических связей был достаточно длительным, но все же он уже явственно обозначился с начала XIV в. [Gross 1991, 9–10]. С начала XV в. в Европе центром собирания слухов о государстве Пресвитера Иоанна становится Италия (благодаря оживленным церковно-дипломатическим связям папского двора с христианскими общинами Ближнего Востока и венецианской торговле в Леванте). Позднее, с 1490-х гг., эту нишу занимает Португалия [Ibid., 10–14].

В Азии и Африке XV–XVI вв. центрами собирания слухов о десяти коленах и царстве Пресвитера Иоанна были Александрия и Иерусалим. Александрия лежала в начале торгового пути, соединявшего Средиземноморье с бассейном Красного Моря, и (по Нилу) с Эфиопией и Центральной Африкой. Иерусалим же был точкой притяжения и пересечения различных христианских церковных и дипломатических миссий, торговых путей и маршрутов христианских и еврейских паломников. Из Эфиопии в Иерусалим прибывали монахи и священники Эфиопской церкви [Ibid., 34].

Рост числа слухов о десяти коленах в еврейской среде произошел после падения Константинополя в 1453 г. и изгнания иудеев с Пиренейского полуострова в 1492–1497 гг. Испанско-португальское изгнание оживило интерес еврейских авторов к поиску мест, где еврейская диаспора не находилась бы в качестве угнетенного меньшинства. Именно на три десятилетия, прошедшие после него, приходится столько же зафиксированных в исследовательской литературе упоминаний еврейских источников о коленах, сколько и за весь предшествующий XV век [Benmelekh 2012, 494, 525–527]. При этом пик накопления новой информации о коленах и их локализации в различных районах ойкумены приходится на период конца 1510–1520-х гг. и совпадает по времени с целым рядом важнейших событий в жизни не только еврейской диаспоры, но также Европы и Ближнего Востока – Османским завоеванием Мамлюкского государства, включая Левант и Хиджаз (1517 г.), и непосредственно последовавшим за этим началом борьбы Османской империи и Португалии за господство над Красным морем и торговлей пряностями между Европой и Востоком.

Постановка вопроса о столь глобальном экономическом и социальном контексте этих событий не выглядит случайной. Начало португальской конкисты в бассейне Индийского океана привело к нарушению объема международной торговли пряностями между Востоком и Западной Европой, еще с раннего средневековья бывшей одной из важнейших торговых специализаций еврейских купцов Египта и стран Восточного Средиземноморья. Подчинение и обложение данью торговых городов, конфискации воцеленных для европейцев товаров, стремление поставить под контроль традиционные пути из Индии в Европу через Красное море и Персидский залив

в результате захвата в 1506 г. Сокотры и в 1516 г. Ормуза (в попытках заменить традиционные морские и сухопутные торговые пути находившимся под их контролем маршрутом вокруг мыса Доброй Надежды) [Хазанов 2003, 159] – все эти элементы колониальной политики португальцев на Ближнем Востоке вели к разорению многих тысяч купцов, среди которых, конечно, были и евреи.

Первые сведения об их участии в этой торговле относятся еще к IX в. Так, согласно ибн Хордадбеку, один из путей еврейских купцов *ал-раззанийя* проходил из Испании через Северную Африку, Египет и Красное Море в Индию и Китай [Lewicki 1956, 74–77]. Уже с этого времени некоторые иудейские торговцы и судовладельцы из Южной Аравии известны даже поименно [Шумовский 2010, 149–150]. Морская торговля с Индией (насколько свидетельствуют об этом документы Каирской генизы, в которых освещены многие социальные, экономические и правовые аспекты этой торговли) оказалась для евреев Ближнего Востока и особенно Египта необычайно прибыльным, выгодным и престижным занятием. Одним из ее направлений как раз и была скупка на Востоке и перепродажа на Западе вожделенных для европейцев пряностей и перца [Goitein 1954, 189–190].

Поскольку основной массив сохранившихся документов генизы, связанных с Индией и индийской торговлей, датируется периодом на несколько столетий более ранним, чем времена Исаака Акриша, трудно судить, насколько сильно экономические интересы евреев пострадали от португальского вторжения. Но, вероятно, они также оказались затронуты наряду с интересами более многочисленных индусов и мусульман¹⁵. Лишь некоторые имеющиеся в распоряжении исследователей косвенные данные позволяют оценить масштаб ущерба, нанесенного португальским колониальным проникновением в бассейн Индийского океана. В исследовательской литературе отмечается, что объем закупок перца в Александрии и Бейруте, достигавший (накануне португальского проникновения) в 1496 г. 20 550 египетских кантаров¹⁶, упал до 5160 кантаров в 1502 г. В 1504–1517 гг. венецианцы могли закупать в Бейруте лишь 9702 кантара и почти

¹⁵ Посредническая торговля пряностями из Южной Азии и Дальнего Востока со странами Европы оставалась и в XVI в. одной из коммерческих специализаций египетских евреев [David 2011, 106–109].

¹⁶ Мера веса, равная 133 кг.

ничего в Египте. Португальцы же в это время смогли доставлять в Европу открытым ими путем вокруг мыса Доброй Надежды до 18–20 тыс. кантаров пряностей [Мейер 2000, 57].

Однако уже с конца 1520-х гг. объем ближневосточной торговли пряностями (так и не попавшей под полный контроль португальской империи) вновь начал восстанавливаться. Не последнюю роль в этом сыграли военные противостояния между Португалией и Османской империей и поддержка османами враждебных португальцам исламских султанатов в бассейне Индийского океана. Уже к середине XVI в. торговля пряностями через османские владения на Ближнем Востоке достигла объемов, характерных для времени, предшествовавшего началу португальского вторжения [Мейер 2000, 57; Voxer 1969, 419].

Из приведенных выше данных нетрудно заметить, что апогей интереса средневековой еврейской диаспоры к вопросу о коленах совпадает по времени с максимальными успехами португальской конкисты в южных морях. Тема эта весьма важна для понимания контекста историографических поисков Акриша, фоном для которых послужили португало-турецкие войны, рассказы о которых тот неоднократно слышал в своих путешествиях.

Хотя достоверность этих рассказов весьма сомнительна, поскольку базируются они либо на не поддающихся никакой верификации устных сообщениях, либо на пересказах известных сюжетов позднеантичной и средневековой еврейской литературы, они представляют несомненный интерес, поскольку на их примере можно судить о том, каким образом к вопросу достоверности сведений устных и письменных источников подходил сам Акриш.

Всего кроме перечисленных во вступлении к «Голосу благовестителя» классических источников о «десяти коленах» Акриш упоминает восемь свидетельств разных лиц по вопросу существования где-либо иудейского царства:

1. В возрасте 15 лет, в 1544–1545 гг., Акриш видел написанное иудеем по имени Анджело¹⁷ послание о появлении в окрестностях Цфата войска, состоявшего из «тысяч и мириадом» представителей колен. Это известие было отвергнуто им как

¹⁷ Итальянское имя – вряд ли случайная деталь в его описании.

недостоверное, а Анджело был охарактеризован как «ангел смерти и сатана» [Коковцов 1932, 4].

2. Там же в Цфате, по сообщению Акриша, Самуил Церефи и Самуил Ускве¹⁸ распускали слухи о встрече с арабом, побывавшем в стране десяти колен, находившейся, по их словам, то ли где-то рядом с Эфиопией (Хабеш), то ли рядом с «Горами мрака»¹⁹. Это свидетельство также отвергнуто Акришем как недостоверное, а его носители названы в тексте «злодеями» [Там же, 4].
3. Описание разговоров на корабле по пути из Константинополя в Египет в 1561/1562 гг. (5322 по еврейскому летоисчислению) [Там же, 4–6]. Они содержат рассказ о встрече с пожилым турецким матросом – участником похода Сулеймана-паши в Аден и Гуджарат в 1538 г.²⁰ По свидетельству Акриша, матросу этому было в то время пятнадцать лет, что, видимо, не случайно совпадает с возрастом автора в 1544–1545 гг. Сам же рассказ турецкого матроса, как это неоднократно отмечалось в литературе [Архипов 1993, 20; Коковцов 1932, 46] построен на аллюзиях из талмудических источников (Тамид, 32а). Это сообщение тем не менее вызывает доверие Акриша.
4. В Александрии, по прибытии в Египет, Акриш узнает свидетельства еврейского книжника из Италии о существовании у иудеев своего царства в крайних пределах Хабеша. К этому известию он отнесся первоначально с недоверием, так как его источником был некий Нааман бен Шемарья, имевший репутацию «насмешника и злодея». Тем не менее, узнав от последнего, что тому в свою очередь сообщил эту информацию друг детства Акриша Самуил Шуллам, наш герой последовал за подтверждением этих сведений в Каир [Коковцов 1932, 6].

¹⁸ Известный историк, выходец из семьи марранов, автор написанного на португальском сочинения «Утешение в бедствиях Израиля» (Феррара, 1553).

¹⁹ Мифологический топоним, впервые встречающийся еще в талмудической литературе.

²⁰ Хотя Акриш описывает этот поход со слов своих информантов как победоносный для турецкого флота, в действительности захваченные Сулейманом Йемен и Аден оказались всего лишь «утешительным призом» после поражения в Индии, когда турецкий флот из 14000 матросов не сумел захватить столицу португальских владений в Индии – город Диу, оборонявшийся шестью сотнями солдат [Хазанов 2003, 196–199].

5. В Каире Шуллам сообщил Акришу содержание письма, которое показал ему турецкий наместник Египта. В письме говорилось о просьбе Оздемира паши (наместника османского вилайета Хабеш, расположенного на побережье Красного моря) прислать подкрепления, необходимые для войны с иудейским царством. Свидетельство друга было принято Акришем с доверием, однако выражения, в которых составлена приводимая им цитата из письма, не оставляют возможности для сомнений в том, что текст этого известия был сфабрикован автором «Голоса благовестителя» [Там же].
6. Далее Акриш ссылается на устные сообщения одного из «князей Хабеша» (вероятно, правителя одного из мусульманских владений по соседству с Эфиопией), прибывшего через Египет в Стамбул и сообщившего там о существовании иудейского царства [Там же].
7. Затем он излагает сведения, полученные от Синана-паши о существовании за Йеменом [Там же, 7] иудейского царства.
8. После этого Акриш сообщает об обнаружении им (очевидно, в Стамбуле) [Там же, 50] «письма, посланного к царю хазар», и его ответа и о решении его напечатать текст, оказавшийся, с его точки зрения, важнейшим доказательством реальности существования государства у еврейской диаспоры [Там же, 7].

Легко заметить, что Акриш доверял свидетельствам иноверцев и наиболее близких друзей и знакомых из числа соплеменников (№ 3, 5, 6, 7), видимо полагаясь на беспристрастность мусульманских савонников, не заинтересованных в существовании иудейского государства. Большинство перечисленных Акришем в предисловии к «Голосу благовестителя» сообщений о существовании где-либо иудейского царства (№ 2–7) привязывают его к региону северо-восточной Африки и бассейна Красного моря. При этом главными географическими ориентирами выступают Эфиопия (у Акриша – Хабеш) или Йемен. Кроме собственных измышлений Акриша, а также обработки рассказов, услышанных от мусульманских путешественников и египетских евреев, здесь можно предполагать также и влияние литературных источников. В частности, описания путешествия Вениамина из Туделы – самого раннего текста, в котором фиксируется литератур-

ный мотив существования независимой еврейской политики в Адене [Adler 1907, 67, כו]²¹.

Наконец, нужно отметить упоминание о еврейско-хазарской переписке в эфиопско-йеменском историко-географическом и литературном контексте. Трудно сказать, насколько Акриш реально мог представлять себе географическое положение и историческое время существования хазарского государства. Но интересно вот что: уже ко времени публикации «Голоса благовестителя» в 1566 г. в Константинополе увидело свет подготовленное каирским знакомым Акриша Самуилом Шулламом издание труда еврейского хрониста Авраама Закуто (ок. 1450 – после 1515) «Сефер Йухасин» («Книга родословий»). Это издание содержало в себе цитату из написанной около 1160 г. «Книги предания» (ивр. «Сефер га-Каббала») историка Авраама ибн Дауда с информацией об обмене дипломатическими посланиями между Хасдаем ибн Шапрутом и хазарским каганом²² Иосифом с указанием географического положения Хазарии на реке Итиль [Zacuto 1566, 138b]²³.

Это издание было выпущено при финансовой поддержке Эстер Хиндали [Ibid., 1a], занимавшей в 1560-х–1580-х гг. неофициальную должность *киры* – посредницы между султанским гаремом и окружающим миром, ведшей часть переписки и многие финансовые дела фаворитки султана из числа его жен или наложниц («хасеки») и матери правящего государя («валиде султан») [Rosen 2010, 205–206].

Исторической основой связи легенд о десяти коленах с красноморским регионом, Йеменом и Хабешем были обрывки сведений о сложных взаимоотношениях между полунезависимыми сообщест-

²¹ Акришу труд Вениамина был известен в печатной версии.

²² В тексте письма – «мелех» (ивр. «царь»). Существует большая историографическая традиция (разбирать ее здесь нецелесообразно) по вопросу о так называемом двоевластии кагана и бека в Хазарии, а также о том, кем был упомянутый Иосиф: каганом или беком? Я предпочитаю в данном случае термин «каган».

²³ Здесь не лишне будет отметить, что в данном издании книги Закуто Хазария упоминается еще один раз при описании географического положения стран Европы: «Сыновья Яфета в Европе (בְּאֶרֶץ יָפֶת), являющейся одной из трех частей света. Они живут в ней от начала Московии (מִשְׁקוּף) и до Португалии, называемой “Краем Земли”, а в книгах древних (авторов) Лузитанией (לְיִשְׂרָאֵל). Гомер и Магог – это готы (גוֹתִים), которые пришли из окрестностей Московии (מִשְׁקוּף), а Мошкуф и Лих (לִיחַ) и Мадай простираются со стороны Московского царства (מְלִכּוּת מוֹשְׁקוּף), а большая река, которая называется Итиль (אֵתִיל) течет из пустыни (בְּרֵזֶל) Мошкуф в Хазарское море (בְּיָם חָזָר). Это же море с западной стороны окружает Мадай, или Ширван, со всеми царствами, которые вокруг него» [Zacuto 1566, 145a].

вами эфиопских иудеев (*бета Израэль* или *фалаша*) и императорами Соломоновой династии в XIV–XVII вв., выливавшихся время от времени в военные конфликты. Причем слухи об этих событиях в начале XVI в. доходили до еврейских общин Ближнего Востока [Kaplan 1992, 54–56; Robinson 1984].

Любопытно отметить, что вспышка мессианского энтузиазма цфатских евреев 1540-х гг., в которой, по словам Акриша, участвовали кроме Анджело Самуил Церефи и Самуил Ускве, случилась вскоре после одного из примечательных эпизодов португало-турецкого соперничества в регионе Красного моря – войны между христианской Эфиопией, поддержанной португальцами, и союзным Османской империи мусульманским султанатом Адаль в 1536–1543 гг. Сначала мусульманские силы во главе с полководцем Ахмадом Гранем победили эфиопов, но позднее, в 1543 г., были разбиты, а Ахмад Грань убит. В этой войне на стороне Эфиопии участвовал португальский отряд во главе с Криштовау да Гамой [Хазанов 2003, 274–275].

С событиями португало-турецких войн, а также с историей военных столкновений эфиопских христиан с мусульманами и фалаша связан еще один существенный пласт информации о десяти коленах в средневековых еврейских источниках, также имеющий большое значение для понимания исторических методов, мировоззрения и кругозора Акриша. Дело в том, что кроме слухов о возможной локализации в красноморском регионе легендарной страны пропавших колен, «Гор мрака», реки Самбаион и прочих мифологических топонимов, ближневосточным евреям XV–XVI вв. были известны и реальные данные о фалаша, неоднократно попадавших в Египет и Палестину в качестве живого товара на невольничьих рынках.

Иудейским авторам того времени были известны некоторые особенности их ритуальной практики. Такие черты религии фалаша, как незнание Талмуда, отсутствие праздника Хануки и обычая зажигания свечей перед наступлением субботы, упоминаются в трудах целого ряда еврейских авторов позднего средневековья и раннего Нового времени: Элии из Масса Ломбарды (первая половина XV в.), комментатора Мишны Овадьи Бертиноро (ок. 1450 – до 1516) [Hacker 1985, 260; Aeshcoli 1936, 331–333] караима Авраама Бали (XV в.) [Aeshcoli 1936, 333–334] и главы египетского еврейства в середине XVI в. Давида ибн Аби Зимры [Ibid., 334–335].

Все упомянутые выше авторы, говоря об иудеях Эфиопии (для ее обозначения они используют термины Куш или Хабеш), отождествляют их с представителями потерянных колен. При этом некоторые реальные черты религиозной практики фалаша осознаются всеми авторами вне зависимости от разделяемого ими направления иудаизма, как караимские или аналогичные караимским. В результате вопрос об отношении к религиозным представлениям фалаша в контексте их предполагаемой связи с потерянными коленами уже в XVI в. вошел в состав традиционных тем караимско-раббанитской полемики. И даже более того, уже к этому времени относятся первые данные если не о смешанных браках, то, по крайней мере, о фактах сожительства местных евреев с выходцами из Эфиопии. Упомянутое свидетельство Давида ибн Аби Зимры посвящено разбору одного из таких казусов.

У нас есть все основания полагать, что и сам Акриш, хорошо знакомый с жизнью еврейских общин Ближнего Востока, знал о существовании реальных иудейских жителей Эфиопии и был в курсе распространенных среди них культурных и религиозных практик. Тем более что с одним из упомянутых выше авторов – ибн Аби Зимрой он был знаком лично.

Акриш опубликовал в «Голосе благовестителя» еще три документа: историю экзилларха Бустаная – главы вавилонской диаспоры евреев в период арабского завоевания государства Сасанидов, фрагмент послания уже упоминавшегося Элии из Масса Ломбарды и рассказ некоего мусульманина по имени Али о посещении им страны десяти колен²⁴. История Бустаная не связана с темой данной статьи и потому я сразу перейду ко второму изданному им сочинению – отрывку письма Элии из Масса Ломбарды, ошибочно датированному им 5129 (1368/1369) г.²⁵

Акриш заимствует из середины послания р. Элии лишь один небольшой фрагмент [Hacker 1985, 260], но и то в основательно со-

²⁴ Во всем издании тринадцать листов занимает еврейско-хазарская переписка с предисловием к ней. Прочие тексты расположены на л. 13b–18b (Рассказ мусульманина Али), 18b–19a (часть отрывка о десяти коленах из письма Элии из Масса Ломбарды), 19b–24a (история Бустаная).

²⁵ Полная версия этого текста, сохранившаяся в рукописи парижской Национальной библиотеки (Bibliothèque Nationale) № 1049, имеет совершенно другую дату – 5198 г. (1437/1438) [Hacker 1985, 261].

кращенном виде [Hacker 1985, 262–263]. Весь этот фрагмент, занимающий меньше страницы текста в публикации Акриша, почти наполовину составлен из аллюзий на «Книгу Эльдада» и взятых из нее мотивов. Первый такой мотив – совместное проживание четырех колен: Дана, Нафтали, Гада и Ашера [Epstein 1891, 4, 24, 44]. Второй – указание, как и в «Книге Эльдада» (в издании 1516 г.), на то, что представители племени Иссахара говорят на персидском языке [Epstein 1891, 25]. Третий – мифологический топоним «Паран», этимология которого до сих не получила сколько-нибудь убедительной интерпретации, так же, как и в «Книге Эльдада», обозначен в этом источнике в качестве места обитания колена Завулона [Ibid., 24]. Страной десяти колен в тексте называется Индия (יַנְדִּיָּה) [Akrish 1577, 18b]. В публикуемом Акришем документе сообщается, что р. Элиягу встретил еврея из Басры, рассказавшего ему о своем пребывании в Индии и о вещах, увиденных им там. Особенности этого текста и его отличия от оригинальной версии согласно парижской рукописи послания р. Элии из Масса Ломбарды можно видеть на примере следующей таблицы:

Исаак Акриш	Элия из Масса Ломбарды
<p><i>... (он) был в Индии. Это земля широкая и населенная (многими) народами, принадлежащими к двум неправильным религиям (שְׂכֻפְרִים בְּשֵׁי הַדָּתוֹת). А суть (их верований) состоит в поклонении воинству небесному. Они также не закалывают животных в пищу. А часть их страны заселена сыновьями Израиля, у которых есть собственный царь и которые вообще не находятся под властью (других) народов [Akrish 1577, 18b].</i></p>	<p><i>И рассказал мне тот старик, что он бывал в Индии, которая расположена на крайнем Востоке, тогда как Куш²⁶, напротив, на Западе и между ними лежат пустыня и моря. В Индии могущественный царь есть у одних только иудеев. Народы же прочих тамошних областей принадлежат ко всем неправильным религиям (כּוֹפְרִים בְּכָל הַדָּתוֹת) и не закалывают в пищу себе животных. Суть их обрядов состоит в служении солнцу, луне и воинству небесному [Hacker 1985, 262].</i></p>

²⁶ Библейское название Судана. В контексте письма р. Элии оно может обозначать и Эфиопию.

Этому фрагменту Акриш адресует свое «методологическое» примечание, помещенное после основного текста:

Сказал Исаак бен Авраам Акриш: «Многие из людей этого народа прибывают каждый день в Ормуз. Они называются каур и среди них есть те, кто поклоняется солнцу, или огню, или животным и, таким образом, есть среди них и те, кто не ест мяса. Говорят, что по соседству с ними живут и евреи. И это дело известно весьма широко [Akrish 1577, 19a].

Акриш, очевидно, не считал это сообщение полностью достоверным. Слишком уж хорошо заметно в опубликованном им фрагменте было заимствование сведений из «Книги Эльдада». Однако стремление Акриша извлечь хотя бы крупницы достоверных сведений о жизни отдаленных от средиземноморско-европейской диаспоры иудейских общин из доступного ему источника напоминает творчество некоторых еврейских историков XIX – начала XX в. Публицистическая и археографическая работа Акриша производит впечатление самого первого и робкого шага к источниковедческой критике документов.

Похожее впечатление производит и другой документ, опубликованный Акришем в «Голосе благовестителя», – рассказ Моше га-Когена Ашкенази из г. Кандия, записанный на о. Крит якобы со слов мусульманина Али, датированный 1483 г. Текст его выдает сильнее влияние «Книги Эльдада» и «Письма Пресвитера Иоанна».

Перед публикацией этого текста Акриш приводит собственную ремарку:

Сказал Исаак бен Авраам Акриш: «несмотря на то, что слова этого измаильянина вызывают сомнения, так как они вдохновлены посланием, которое отправил Пресвитер Иоанн Римскому папе, я решил их напечатать. Ибо намерение мое состоит в том, чтобы подтвердить истинность его слов, укрепить сердца сокрушенных, так как если иноверец (goy) говорит от чистого сердца, то заслуживает доверия свидетельство его, даже в том, чтобы разрешить жену мужу [Akrish 1577, 13b].

Как интерпретировать эти слова Акриша? Он, будучи начитан в посвященной коленам литературе, мог выявить в ней элементы цитат из более ранних сочинений. Материал, заимствованный из

«Книги Эльдада», им целиком отвергался, в то время как не встречавшиеся в более ранних источниках сведения о присутствии евреев в Индии и об их возможной политической независимости от иноверцев он мог принимать за истину. Подобным образом и рассказ мусульманина Али, опубликованный в том же сборнике документов, что и еврейско-хазарская переписка, непосредственно вслед за ней, должен был содержать в себе нечто, что могло придать описанию некий элемент достоверности и правдоподобия в глазах Акриша. Полагаю, что таким элементом могло быть встречающееся в этом источнике имя правителя десяти колен, Аарона, совпадающее с именем отца хазарского царя Иосифа, чей ответ на письмо Хасдая ибн Шапрута предшествует рассказу Али в публикации Акриша²⁷. Оно – единственный элемент в тексте этого письма, имеющий параллель и с еврейско-хазарской перепиской. И, возможно, именно поэтому данная компиляция получила в издании Акриша подзаголовок «*Game Mebasser*» («И это также благовеститель»).

Подведем итоги изложенному в данной статье. Интерес еврейской диаспоры Средиземноморья и Ближнего Востока к проблеме поиска десяти колен в конце XV–XVI вв. был вызван к жизни не только традиционными религиозно-полемическими и апологетическими причинами, но и был обусловлен существенными политическими и социально-экономическими предпосылками. Политической его предпосылкой стало испанско-португальское изгнание 1492–1497 гг., способствовавшее росту эсхатологических ожиданий еврейства и развитию эсхатологических представлений, связанных с надеждой на возможность для еврейской диаспоры добиться освобождения военным путем с помощью государства единоверцев, пусть даже и расположенного в удаленных областях ойкумены. Успехи османских завоеваний в Юго-Восточной Европе и на Ближнем Востоке и португальской конкисты в бассейне Индийского океана также произвели весьма существенное впечатление на современников. Эти события

²⁷ Ср. начало письма Иосифа в краткой редакции, опубликованной Акришем: «Письмо Иосифа, сына Арона царя Тогармского» (מכתב יוסף בן אהרון המלך התוגרמי) [Коковцов 1932, 19, 26, 72, 89; Akrish 1577, 10a]. N.B.: «Домом Тогармы» в современной Акришу еврейской литературе называлась Османская империя, а Тогармским царем *rag exellance* был для нее турецкий султан. Так что уже этот нехитрый заголовок письма в глазах еврейского читателя из Стамбула конца XVI в. мог вызывать ассоциации, возможно, самые неожиданные для современного исследователя.

стали фоном для историографической деятельности Исаака Акриша, в чьем «Голосе благовестителя» содержится немало явных и завуалированных отсылок к этим событиям.

«Голос благовестителя» Исаака Акриша по своей методологии не отличался от традиций средневековой историографии. Автор его полагался на авторитеты сакральных или древних текстов, более ранних сочинений, посвященных поиску десяти колен, а также информированных современников. При этом отбор устных свидетельств, использовавшихся в аргументации Акриша, был основан в первую очередь на его личных предпочтениях и симпатиях.

Главным достижением историографической карьеры Акриша стало обнаружение подлинного исторического памятника – еврейско-хазарской переписки. Весьма характерно, что Акриш, имевший и до того возможность обладать реальной информацией о письмах Иосифа и Хасдая благодаря знакомству с выпустившим в 1566 г. константинопольское издание «Сефер Йухасин» Авраамом Закуто, тем не менее поместил его в йеменско-эфиопско-индийский контекст своих поисков свидетельств о десяти коленах. В этом отношении еврейско-хазарская переписка вполне логично оказалась в сборнике Акриша вместе с двумя другими средневековыми еврейскими мирабилями, посвященными поиску десяти колен в Индии и вымышленной стране Пресвитера Иоанна. Тексты «методологических» примечаний лучше всего характеризуют исследовательский подход Акриша к этим источникам. Они ясно показывают, что этот еврейский историк и путешественник XVI в. не во всем доверял свидетельствам рассматриваемых им документов и его работы предшествовали трудам части позднейших еврейских историков, стремившихся извлечь крупницы достоверной информации из средневековых легенд о десяти коленах.

Литература и источники:

Архипов 1993 – *Архипов А.* К изучению сюжета о выборе веры. «Повесть временных лет» и «еврейско-хазарская переписка» // *Jews and Slavs. Vol. 1 / Ed. by W. Moskovich, S. Shvarzband, A. Alekseev. Jerusalem; St. Petersburg, 1993. P. 20–43.*

Коковцов 1932 – *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка. Л., 1932.

- Матузова 1979 – *Матузова В.И.* Английские средневековые источники IX–XIII вв.: Тексты, перевод, комментарий. М., 1979.
- Мейер 2000 – *Мейер М.С.* Османское присутствие в южных морях в XVI в. // Востокovedы – востоковеду: Сб. на юбилей Глория Кузьмича Широкова / Отв. ред. М.С. Мейер, А.М. Петров. М., 2000. С. 42–63.
- Хазанов 2003 – *Хазанов А.М.* Португалия и мусульманский мир в XV–XVI вв. М., 2003.
- Чекин 1999 – *Чекин Л.С.* Картография христианского средневековья VIII–XIII вв.: Тексты. Перевод. Комментарий. М., 1999.
- Шумовский 2010 – *Шумовский Т.А.* Арабы и море: По страницам рукописей и книг. М., 2010.
- Adler 1907 – *The Itinerary of Benjamin of Tudela. Critical Text / Translation and Commentary by M.N. Adler.* London, 1907.
- Aeshcoli 1936 – *Aeshcoli A.Z.* Yehudei Habesh ba-sifrut ivrit: praqim ba-inyanei aseret ha-shevatiim u-nahar Sambatiyon (Абиссинские иудеи в еврейской литературе: к вопросу о десяти коленах и реке Самбатсион [иврит]) // *Zion*. 1936. Vol. № 3. P. 316–336.
- Akrish 1577 – *Akrish Yitzhaq ben Abraham.* Qol mevasser. [Kushtandina], 1577.
- Benmelekh 2012 – *Benmelekh M.* Meever le-Sambatyon: tmurot be-dimuyam shel aseret ha-shevatiim we-ha-tziptiyah le-shuvam be-reshit ha-et ha-hadasha (По ту сторону Самбатсион: метаморфозы идентификации десяти колен и ожидания их возвращения в начале нового времени [иврит]) // *Zion*. 2012. Vol. 77. № 4. P. 491–527.
- Bonfil 2014 – *Bonfil R.* Heara al peiluto shel Yizhaq Akrish (Замечание о деятельности Йицхака Акриша) // *Asufa le-Yosef. Qovets ha-Mehqarim le-Yosef Heqer* (Собрание для Йосефа. Сборник исследований в честь Йосефа Хекера [иврит]). Yerushalayim, 2014. P. 336–362.
- Boxer 1969 – *A note on Portuguese Reaction to the Revival of the Red Sea Spice Trade and the Rise of Atjeh, 1540–1600* // *Journal of Southeast Asian History*. 1969. Vol. 10. № 3. P. 415–428.
- David 2011 – *David A.* The role of Egyptian Jews in sixteenth century international trade with Europe: a chapter in social economic integration in the Middle East // «From a sacred source». Genizah Studies in Honour of Professor Stefan C. Reif / Ed. by Ben Outhwaite and Siam Bhayro. Leiden; Boston, 2011. P. 99–126.
- Epstein 1891 – *Eldad ha-Dani. Seine Berichte über die X Stämme und deren Ritus* / Hrsg. A. Epstein. Presburg, 1891.
- Goitein 1954 – *Goitein S.D.* From Mediterranean to India. Documents on the Trade to India, S. Arabia, and E. Africa from XI–XII century // *Speculum*. 1954. Vol. 29. № 2. P. 181–198.
- Gross 1991 – *Gross Gross A.* Aseret ha-shvatiim u malkhut Prester Johan. Shmuot we-hipusim lifnei Gerush Sfarad we-Aharav (Десять колен и царство Пресвитера Иоанна. Слухи и поиски накануне Испанского Изгнания и после него [иврит]) // *Pe'amim*. 1991. Vol. 48. P. 5–41.

- Hacker 1985 – *Hacker J.R.* R. Eliah mi-la-Massa bi-Yerushalayim (р. Элия из Масса Ломбарды в Иерусалиме [иврит]) // *Zion*. 1985. Vol. 50. P. 241–263.
- Kaplan 1992 – *Kaplan S.* The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia // *From Earliest Times to the Twentieth Century*. New York; London, 1992.
- Müller 1892 – *Müller D.H.* Die Recensionen und Versionen des Eldad ha-Dani Nach den Alten Drücken von Konstantinopel, Mantua, und Venedig und den Handschriften von London, Oxford, Parma, Rom, St. Petersburg und Wien. Veröffentlicht und Kritisch Untersucht. Wien, 1892.
- Nowel 1953 – The Historical Prester John // *Speculum*. Vol. 28. 1953. No. 3. Jul. P. 435–445.
- Robinson 1984 – *Robinson I.* Two Letters of Abraham ben Eliezer Halevi // *Studies in Medieval Jewish History and Literature* / Ed. by I. Twersky. Vol. 2. Cambridge (Mass.), 1984. P. 403–422.
- Rosen-Moqed 1983 – *Rosen-Moqed T.* Kuzarim, mongolim u hevlei Mashiah (Хазары, монголы и муки, предшествующие приходу Мессии [иврит]) // *Bein historiya le-sifrut* (Между историей и литературой [иврит]). Tel-Aviv, 1983. P. 41–59.
- Rosen 2010 – *Rosen M.* A history of Jewish Community in Istanbul. The formative years, 1453–1566. Leiden; Boston, 2010.
- Schloessinger 1908 – *Schloessinger M.* The ritual of Eldad ha-Dani. Reconstructed and edited from manuscripts and a Genizah fragment. With notes, an introduction and appendix on the Eldad Legends. New York; Leipzig, 1908.
- Ullendorff 1982 – *Ullendorff E.* The Hebrew Letters of the Prester John. Oxford, 1982.
- Yari 1958 – *Yari A.* Mehkerei Sefer. Prakim be toldot sefer ivri (Исследования книг. Очерки по истории еврейской книги [иврит]). Yerusalayim, 1958.
- Zacuto 1566 – *Zacuto A.* Sefer Yuhasin (Книга Родословий [иврит]). Kushtandina, 1566.

Ten Lost Tribes as an Eschatological Symbol in the 15th–16th Centuries Jewish Literature: towards the Reconstruction of the Historical context of the Yitzhak Akrish Conceptions

Boris Rashkovskiy

(Institute of General History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

ORCID ID: 0000-0003-1970-6647

PhD in Historical Sciences, research fellow

The Center for the Study of the History of Eastern Europe in Antiquity an Middle Ages

Leninskiy Avenue, Moscow, 119334, Russia

Tel.: +7(495) 123-45-67

E-mail: borisevg@gmail.com

Summary: The article deals with the interpretation of the collection of accounts about Ten Lost Tribes of Israel, published by Yitzhak Akrish in 1577 in Istanbul. The texts published in this anthology were typical for the Ten Tribes in search in Jewish literature of that period. The search for the Tribes was provoked by Spanish and Portuguese exile in 1492–1497, the Turkish conquest of the Middle East and Turkish-Portuguese rivalry in Indian ocean in the first half and the middle of the 16th century. The Khazarian-Hebrew correspondence was also published in the same anthology and the publisher's information on it is placed in context of accounts of the land Lost Tribes' lands in the Red Sea region. Notwithstanding this fact, Akrish was well acquainted with Samuel Shullam of Cairo who published in 1566 in Istanbul an edition of *Sefer Yuhasin* by Abraham Zacuto – the work that contains some evidences of real historical and geographical situation of Khazaria.

Keywords: *Judaism, eschatology, Ten Tost Tribes, Jewish historiography, Portuguese-Turkish wars, Ethiopia, falashas, Khazarian-Hebrew Correspondence*

References:

- Arkhipov, A. 1993. K izucheniiu siuzheta o vybore very. "Povest' vremennykh let" i "evreisko-khazarskaia perepiska". In *Jews and Slavs*. Vol. 1, edited by W. Moskovich, S. Shvarzband, and A. Alekseev, 20–43. Jerusalem; St. Petersburg.
- Chekin, L.S. 1999. *Kartografiia khristianskogo srednevekov'ia VIII–XIII vv.: Teksty. Perevod. Kommentarii*. Moscow.
- Khazanov, A.M. 2003. *Portugaliia i musul'manskii mir v XV–XVI vv.* Moscow.
- Kokovtsov, P.K. 1932. *Evreisko-khazarskaia perepiska*. Leningrad.
- Matuzova, V.I. 1979. *Angliiskie srednevekovye istochniki IX–XIII vv.: Teksty, perevod, kommentarii*. Moscow.
- Meier, M.S. 2000. Osmanskoe prisutstvie v iuzhnykh moriakh v. XVI v. In *Vostokovedy – vostokovedu: Sbornik na iubilei Gleriia Kuz'micha Shirokova*, edited by M.S. Meier, A.M. Petrov, 42–63. Moscow.
- Shumovsky, T.A. 2010. *Araby i more: Po stranitsam rukopisei i knig*. Moscow.

УДК 296.5
ББК 86.36-8

**Галаха и реальность:
судьба календарной реформы
Исаака бен Соломона
в первой половине XIX в.**

Максим Игоревич Гаммал

(Институт стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова,
Москва, Россия)

ORCID ID: 0000-0002-0441-8303

Старший преподаватель кафедры иудаики

Института стран Азии и Африки МГУ

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

E-mail: max_hammal@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.6

Аннотация: Радикальная реформа караимского календаря, проведенная Исааком б. Соломоном в конце XVIII в., стала предметом ожесточенных споров в кругу интеллектуальной элиты караимских общин Крыма. Однако благодаря административной поддержке со стороны Вениамина Ага новый метод вычисления стал общепринятым в общинах региона. После смерти Исаака б. Соломона (1826) споры по поводу реформы календаря вновь стали неотъемлемой частью духовной жизни караимских общин Крыма. Несмотря на то, что дискуссия по этому вопросу проходила в кругу интеллектуальной элиты общины, ее последствия отражались непосредственно на повседневной жизни общины в целом. В статье на основании новых архивных источников рассмотрены обстоятельства календарных споров в караимских общинах Крыма в первой половине XIX в. Дискуссия о календаре стала ярким примером весьма подвижного баланса между требованием соблюдения заповедей религиозного Закона и реалиями повседневной жизни традиционной общины.

Ключевые слова: *Крым, караимы, календарь, календарная реформа, Исаак б. Соломон, Симха Бабович*

Цель настоящей статьи – проследить перипетии календарной реформы в караимских общинах в первой половине XIX в.¹ В этот период, после смерти инициатора реформы Исаака бен Соломона и его главного союзника в их проведении Вениамина Ага, споры по поводу реформы календаря вновь стали неотъемлемой частью духовной жизни караимских общин Крыма. Хотя дискуссия по этому вопросу проходила в кругу интеллектуальной элиты общины, ее последствия отражались на повседневной жизни общины в целом.

Обстоятельства этой дискуссии и способ разрешения затруднений подробно изложены в ряде документов, написанных на караимском языке и происходящих из общин Чуфут-Кале и Евпатории. Проследить детально архивную судьбу этих документов в настоящее время не представляется возможным. Однако с большой долей вероятности можно предположить, что изначально эти документы хранились в архиве Караимского духовного правления, потом в караимской национальной библиотеке «Карай битиклиги», а после расформирования последней в конце 20-х гг. XX в. они оказались в рукописном собрании Российской государственной библиотеки (РГБ).

Календарные споры в первые десятилетия XIX в. являются основной темой «Обращения малого [мира сего] по поводу угла видимости [народившегося месяца] к каждому, кто понимает и знает» (1824) Иосифа, учителя и кантора в караимской общине Чуфут-Кале. Собственно, сам жанр публичного обращения предполагает широкую читательскую аудиторию, и, видимо, этим объясняется то, что

¹ Впервые документальные свидетельства о календарных спорах в караимских общинах Крыма были опубликованы Джейкобом Манном [Mann 1935]. Спустя полвека тема календарных споров была затронута и в монографии Филипа Миллера [Miller 1993]. Не умаляя заслуг авторов, поставивших перед научным сообществом проблему исторического исследования календарных споров в караимских общинах, отметим, что, по сути, монографии Манна и Миллера представляют собой публикацию исторических источников. В первом случае это огромный массив караимских документов за период с IX по XVIII в., а во втором – публикация травелога Иосифа-Соломона Луцкого «Послание о спасении Израиля», посвященного обстоятельствам освобождения восточноевропейских караимов от печально известного указа Николая I о рекрутской повинности для евреев. В обоих случаях тема календарных споров есть «побочный продукт» основной линии исторического исследования. Они скорее обозначили тему возможного исторического исследования, чем провели его. К этому надо добавить, что такое исследование в то время было попросту невозможным в связи с тем, что архивы Советского Союза по этой тематике были недоступны для западных ученых.

документ был написан на караимском языке. Публичность «Обращения» также свидетельствует и о том, что дискуссия о календаре к этому времени уже вышла за рамки круга интеллектуальной элиты.

Кроме этого документа, обстоятельства календарной реформы и последующей дискуссии подробно изложены в двух докладных записках, составленных на имя светского главы караимов Крыма Симхи б. Соломона Бабовича. В данном случае именно частный характер документов определяет выбор караимского языка: С.С. Бабович почти не владел ивритом. Первая докладная записка принадлежит перу Мордехая Казаза, *хаззану* общины Чуфут-Кале, который после смерти Исаака б. Соломона рассматривался как один из духовных лидеров караимов Крыма. Письмо не датировано, но дату его написания следует отнести ко временному промежутку с 1826 по 1835 г. Нижняя граница – дата смерти Исаака б. Соломона, который в тексте письма упоминается как «покойный *рибби*». Верхняя – дата смерти самого Мордехая Казаза. В письме дана краткая характеристика метода Исаака б. Соломона, упоминаются случаи несоответствия метода непосредственным наблюдениям за лунной и предлагается решение проблемы.

Второй документ представляет собой черновик докладной записки ряда караимских интеллектуалов Евпатории к Симхе Бабовичу. Черновик не подписан, однако из текста письма следует, что его авторы выступают с позиции руководства общины, поэтому с определенной долей вероятности мы можем предположить, что авторство принадлежит лицам, имевшим прямое отношение к общинной администрации. Наиболее вероятным кандидатом на роль автора записки выступает Аарон Алты-ока, который неоднократно упоминается в тексте документа как *хаззан* евпаторийской общины. Записка не датирована, но в тексте обсуждаются события, происходившие в августе-сентябре 1840 г. Поэтому нам кажется разумным датировать письмо этим годом. Содержание записки – подробное описание споров по поводу календаря в караимской общине Евпатории и апелляция к светскому руководству разрешить эти споры, используя административную власть.

Тот факт, что прямым адресатом этих документов являлся Симха б. Соломон Бабович, чей образовательный уровень был весьма по-

средственным, определяет, что проблематика реформы в них, по большей части, дана максимально ясно и даже упрощенно, когда технические детали намеренно выведены за скобки. Однако такая документальная «примитивизация» обнажает идеологическую составляющую реформы, с одной стороны, и предлагаемые методы решения проблемы на уровне повседневной жизни общины, с другой.

Прежде чем непосредственно обратиться к обстоятельствам календарных споров второй четверти XIX в., стоит определить специфику караимского календаря как части караимской галахи и проследить его историческое развитие от эпохи Высокого Средневековья до Нового времени. Такой краткий исторический обзор, как мы увидим, позволит нам сориентироваться в системе понятий и методов составления календаря, принятых в караимских общинах в разное время, что, в свою очередь, даст возможность объяснить обстоятельства хода полемики о календаре.

В период своего становления в IX–XI вв. караимское движение отличалось широким спектром мнений и верований в формировании основных позиций караимской галахи. Однако уже тогда правило непосредственного наблюдения новолуния для определения начала нового месяца (*молад*) было принято повсеместно и в повседневной жизни приводило к разделению на караимскую и раввинистическую фракции. Не удивительно, что со временем календарь, рассчитанный с помощью прямого наблюдения за луной, становится одной из важнейших характеристик караимской галахи [Shamuel 2003, 593–594]. Так, правило определения дат религиозных праздников при помощи непосредственного наблюдения новолуния даже вносится отдельным пунктом в стандартную формулировку караимского брачного контракта (*шетар*) [Shamuel 2003, 601]. Отметим, что на момент подъема караимского движения на Ближнем Востоке, когда наибольшей социальной и культурной динамикой отличались общины Ближнего Востока при явном идеологическом доминировании караимской общины Иерусалима, правило непосредственного определения новолуния вполне исправно «работало» при составлении календаря и, видимо, не приводило к широкомасштабным межобщинным спорам.

В конце XI в. наступает новый этап в истории караимского движения. Первый крестовый поход меняет политическую карту ближ-

невосточного региона, что непосредственно касается и еврейского населения: его, в том числе и караимов, изгоняют из Иерусалима. Исчезновение духовного центра караимского движения приводит к географической фрагментации: наряду с общинами на Ближнем Востоке с XI в. появляются общины в Византии, а позже, с XIII в., в Крыму и Восточной Европе. При таком географическом разбросе и в отсутствии общепризнанного духовного центра в караимских общинах вполне предсказуемо возникает путаница с определением начала нового месяца. Правило определения *молада* (молодого месяца) превращается в проблемную зону караимского религиозного закона.

В XII–XVI вв., в период интеллектуального господства караимов Византии и Османской империи, происходит окончательная кодификация караимского религиозного закона. Тогда же ясно определяется проблематика правила наблюдения нового месяца невооруженным глазом. Так, уже в XII в. Йехуда Хадасси в своем энциклопедическом труде «Эшколь ха-Кофер» («Ветвь кипрея») предлагает ввести в практику наблюдения за месяцем уточняющие правила, которые в случае неблагоприятных погодных условий (непогода, облачность или туман) помогали бы определить момент, когда народившийся месяц будет принципиально виден. Правила эти отражали повседневную практику наблюдения за нарождающимся месяцем и не претендовали на отмену принципа непосредственного наблюдения.

Позднее в классическом комментарии на Тору «Сэфер ха-Мивхар» («Книга избранного [комментария]») караимского экзегета середины XIII в. Аарона б. Йосефа эта линия рассуждения получает дальнейшее развитие. Аарон б. Йосеф окончательно постулирует определение начала нового месяца религиозного года по зарождающейся луне, что выводится по экзегетическому правилу аналогии (*хеккеш*) между корнями слов *ходеш* (месяц) и *хиддуш* (обновление) в комментарии на стих «месяц сей для вас начало месяцев, первый он у вас из месяцев года» (Исх 12:2). Легитимность своего вывода этой заповеди при помощи экзегезы Аарон б. Йосеф основывает на том, что другие возможные способы определения оказываются негодными: «чтобы объявить [открыто] заповедь сынам Израиля: “делайте так-то и так-то”»; она не освящена традицией, то есть «не ска-

зано, что она из традиции для всех, а не только для раввинского суда. Как, например, *ихита*, что определяется [через] “*время наследства*”» [Aharon ben Yosef 1835, л. 13 об.]. Таким образом, экзегеза оказывается легитимным способом формулировки условий начала месяца. Аарон б. Йосеф отмечает принципиальную ясность метода непосредственного наблюдения за месяцем, то есть даже простец может определить верные условия для выполнения этой заповеди, а значит и всех законов, связанных с годовым циклом праздников. Однако там же он отмечает и не менее принципиальный недостаток такой трактовки новолуния, связанный с неблагоприятными для наблюдения погодными условиями, которые к тому же могут быть разными в разных общинах, вследствие чего «они (раввинисты. – М.Г.) будут смеяться над караимами, среди которых в настоящее время часть освящает праздники, а часть нет, в зависимости от того, как они освятили [начало] месяца» [Aharon ben Yosef 1835, л. 15]. Поэтому вслед за Хадасси, и не отрицая принципа непосредственного наблюдения, он предлагает практические правила, вводимые *ad hoc*.

Первая попытка реформы караимского календаря относится ко второй половине XV в., когда Элиягу Башьячи предложил вычислять новолуние по астрономическим таблицам. Правда, принцип прямого наблюдения за луной (*даат брура* – очевидное знание) для определения новолуния сохранялся как основополагающий, однако при неблагоприятных условиях теперь предлагалось для вычисления новолуния воспользоваться астрономическими таблицами (*даат факрава* – приблизительное знание). Несмотря на использование вполне объективных физических характеристик, определявших молодой месяц, принцип потенциально видимого новолуния был субъективным. Вычислялось не астрономическое новолуние, а гипотетически видимое новолуние, то есть такое положение луны, когда, по мнению автора реформы, молодой месяц мог бы быть виден невооруженным глазом. Правило «видимости» молодого месяца, сформулированное Башьячи, состояло в том, что угловое расстояние между месяцем и солнцем в совокупности с углом восхождения месяца над линией горизонта должны составлять общий угол не менее 22 градусов в момент захода солнца (далее – правило 22 градусов. – М.Г.). Кроме того, Башьячи предлагал учитывать возраст

луны в том случае, когда у составителей календаря могли возникнуть сомнения в возможной видимости месяца, рассчитанной по сумме угловых расстояний.

«Совещательный голос» правила вычисления новолуния по астрономическим таблицам у Башьячи объясняется тем, что для такого рода нововведения в караимскую галаху не существовало легитимной процедуры. Уже Аарон б. Йосеф вслед за поколением караимских экзегетов обосновывал заповедь непосредственного наблюдения за луной через экзегезу библейского текста, замечая, что эта заповедь не дана явно в тексте Торы, она не есть часть традиции. Поэтому для принципа определения новолуния по астрономическим таблицам эти три пути были уже невозможны. Оставался единственный путь галахического обоснования столь радикального нововведения – *киббуц* (общее согласие мудрецов), то есть заповедь должна быть единогласно принятой всей интеллектуальной элитой. А вот достичь этого на практике было невозможно даже несмотря на высокий авторитет Элиягу Башьячи в караимских общинах региона. Видимо, поэтому его реформа была полумерой, когда сохранялся приоритет «непосредственного знания», в то время как вычисление по астрономическим таблицам заменило уже совсем архаичные эвристические приемы Хадасси и Аарона б. Йосефа. При таком подходе, очевидно, сохранялись принципиальные трудности в составлении караимского календаря.

Ярким примером комплиментарности метода Элиягу Башьячи служит обширное предисловие к караимскому календарю, напечатанному в сборнике «Микбац Нидхе Исраэль» («Собрание разрозненных [сочинений] Израиля»). Крым, 1734). Это предисловие, по сути, представляет собой инструкцию о допустимых границах использования астрономических таблиц и трудностях определения новолуния.

Зачастую в общине нет [мудрецов] и поэтому они не знают, в какой день освятить начало месяца и другие праздники <...>. Поэтому мы посчитали необходимым записать здесь даты [начала] месяцев <...>. Хотя и список месяцев не является «очевидным знанием», то есть прямым наблюдением, а лишь «приблизительным знанием», в случае невозможности «очевидного знания», мы будем использовать «приблизительное знание». А если кто скажет, когда увидит этот список начала месяцев

(то есть календарь. – *М.Г.*), что, так как здесь [в календаре] все так упорядочено, нет мне смысла прилагать усилия для непосредственного наблюдения [нового месяца], лучше освящу я начало месяца, как написано здесь [в календаре]. Это, однако, выходит за рамки того, чему учит Закон. Смысл Закона в том, чтобы освятить начало месяца в соответствии с прямым наблюдением, а не [только] при помощи «приблизительного знания». Как же можно изменить заповеди Закона и отказаться от прямого наблюдения и положиться [только] на астрономические таблицы? <...> Мы должны прикладывать все силы для изучения и наблюдения каждого месяца <...>. И если удостоимся мы наблюдать [месяц], то освятим [благодаря] прямому наблюдению. Если же нет – освятим в согласии с «приблизительным знанием», то есть по списку начала месяцев [Mikbats 1734, Л. 58].

Настоящая революция в методах вычисления календаря произошла в конце XVIII в., когда ведущий галахический авторитет караимских общин Крыма этого периода р. Исаак б. Соломон предложил при составлении календаря не полагаться на непосредственное наблюдение за фазами луны, а использовать только «приблизительное знание», то есть вычисленное по астрономическим таблицам возможное новолуние. Он заменил средневековые астрономические таблицы Элиягу Башьячи на современные ему. В рамках реформы было пересмотрено и правило 22 градусов. В интерпретации Исаака б. Соломона сумма угловых расстояний должна была составлять только 13 градусов (далее – правило 13 градусов. – *М.Г.*). Однако субъективный характер самого правила сохранялся, сумма углов в 13 градусов была предложена Исааком б. Соломоном на основании личного опыта наблюдения за наступлением *молада*. Суть метода р. Исаака б. Соломона была очень ясно и сжато сформулирована в письме по вопросу календаря, написанном хазаном караимской общины Чуфут-Кале, р. Мордехаем Казазом, по запросу светского главы караимов Крыма второй четверти XIX в. Симхи Бабовича.

Вследствие того, что наш покойный господин и учитель Исаак (Исаак б. Соломон – *М.Г.*), *хахам*, *хазан* и выдающийся учитель, пишет [в своем сочинении о том], чтобы положить конец существующим спорам об [определении] начала месяцев, он ввел правило 13 градусов: тот месяц, угол восхождения которого достигает 13 градусов, [то он видим,] если же из-за малости угла не достигает, то месяц не видим и поэтому

еще нельзя освящать [начало нового календарного месяца]; если [случится] 12 градусов, то это не вызывает особого беспокойства, так как освящение нового месяца нужно отложить на второй день. Что же касается возраста луны, то не стоит обращать [внимание] на то, насколько он велик или же мал [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 386].

Неудивительно, что столь радикальные предложения Исаака б. Соломона были весьма неоднозначно встречены в караимских общинах региона и подверглись резкой критике. В календарных спорах по поводу реформы главным оппонентом Исаака б. Соломона выступал Вениамин Дуван, *хаззан* караимской общины Гёзлёва (Евпатория). Обстоятельства дискуссии Исаака б. Соломона с его оппонентами были подробно рассмотрены в нашей предыдущей статье, посвященной календарным спорам конца XVIII в. [Гаммал 2010].

Даже в начале XIX в., когда казалось, что метод Исаака б. Соломона уже получил «право гражданства» во всех караимских общинах Крыма, на практике ситуация была далеко не столь однозначной. Так, в «Обращении малого [мира сего] по поводу угла видимости [народившегося месяца] к каждому, кто понимает и знает» весьма ярко излагаются подробности практики расчета караимского календаря в общинах в первое десятилетие XIX в. Автор послания – «малый мира сего» Иосиф, он занимает должность учителя и «посланника общества», то есть *кантора* в караимской общине Чуфут-Кале, родной общине Исаака б. Соломона и оплоте календарной реформы.

Так как, когда несколько учеников что-то понимают [в этом вопросе], то и мы, в количестве десяти человек, и я хотим, чтобы им [в согласии с] «Аддерет» («Аддерет Элиягу». – *М.Г.*), «Шешет кенафим» и [астрономическими] таблицами *рибби* (Исаак б. Соломон. – *М.Г.*) были рассчитаны *молад* и угол видимости. Поэтому, занимаясь расчетами *молада* и угла видимости, вывели [их] для Ава и Элула 5586 (1826) года и следующего за ними Тишри. И так как рассчитанный по астрономическим таблицам *рибби* (Исаак б. Соломон. – *М.Г.*) угол видимости в месяц Ав составляет 4 градуса. Потом я случайно встретил р. Мордехая, *хахама* (р. Мордехая Казаза. – *М.Г.*), и сказал ему: «Проверь, как мы рассчитали *молад* и угол видимости трех месяцев!» Он тоже рассчитал и представил [вычисления], и его расчет совпал с нашими расчетами. Поэтому я захотел перенести [*молад*] на один день раньше, однако руководство общи-

ны вместе с р. Мордехаем сказали, что если мы перенесем [освящение месяца] на один день раньше, то все общины освятят на день позже, чем мы, и чтобы не случилось [для нас в этом вопросе] божьей кары, то освящается [месяц] всеми вместе. Однако в следующий месяц Элул возраст [луны] будет весьма большим, а восхождение – очень маленьким. Если же когда одно из [рассчитываемых] значений весьма большое, то возможно, что [месяц] видим вместе с солнцем. Ведь прежде, когда месяц вместе с солнцем были видимы, то этот день освящался [как начало месяца]. Мы же теперь так не поступаем, освящая [начало месяца] [согласно принятому] *договору* (выделение мое. – М.Г.). Но ведь весьма вероятно, что в тот вечер, когда будет виден месяц, так же возможно, что и [заходящее] солнце будет ярко светить. Так что это весьма возможно, когда мы будем тщательно отслеживать [появление нового месяца] [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 455. Л. 55 об.].

Как мы видим, календарные споры возникают в среде интеллектуальной элиты общины. И в этой связи вполне закономерно, что сомнения в легитимности метода Исаака б. Соломона возникли у автора «Обращения» в рамках его преподавательской деятельности, когда он с учениками попытался рассчитать *молад* всеми существующими способами. Метод Исаака б. Соломона, с точки зрения автора текста, легитимен не более других, так как это тоже лишь «договор». Более того, то обстоятельство, что Исаак б. Соломон отказался учитывать возраст луны, упростило астрономические вычисления, но и вызвало неминуемые сомнения и возражения. И теоретический спор в среде интеллектуальной элиты, благодаря характеру самой темы спора, непосредственно отражается в повседневной жизни общины в целом. От раскола внутри общины по вопросу начала нового месяца удерживает только лишь апелляция со стороны общинного руководства к сохранению общественного порядка.

Интересно, что свою дальнейшую критику метода «13 градусов» Иосиф основывает на утверждениях самого Исаака б. Соломона, заимствованных из предисловия к его астрономическому труду «Ор га-левана» («Свет луны»). 1793).

Наш долг быть крайне внимательными. Если же [мы используем] законы видимости [месяца] и в этом караимские и раввинистические [законы] отличаются лишь на одну ночь, то об этом *рибби* (Исаак б. Соломон. – М.Г.) написал в предисловии к своим таблицам. В начале преди-

словия ясно написано, что *не надо принимать в расчет мнение отдельных людей, так как оно не выражает мнение большинства* (выделение мое. – М.Г.). Надо прочитать [текст объемом всего в] одну страницу, где даны все ответы. Однако из того, что там написано, следует, что мнение караимов и раввинистов совпадает на [освящение] видимого месяца. И когда нам выпадает возможность [наблюдать] новый месяц, то все замечательно. Однако когда мы не можем наблюдать непосредственно, [мы оказываемся в] сложном положении. Поэтому наши мудрецы, что первые, что последние, все они писали о приблизительном [знании]. Однако *рибби* (Исаак б. Соломон. – М.Г.) в предисловии к таблицам в своей книге написал, что он отменяет все предшествующие методы приблизительного [расчета видимости месяца]. И хотя те методы не отменяли друг друга, гипотетический принцип, который он *пророчески* (выделение мое. – М.Г.) положил в основание своего метода, был столь же неочевиден [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 455. Л. 55 об.].

Основной недостаток реформы Исаака б. Соломона, с точки зрения автора «Обращения», – ее категоричность, когда вместо набора противоречивых, но не исключających друг друга правил реформатором было предложено одно единственное правило, чей характер не менее «пророческий», то есть субъективный, чем правил отмененных. В приведенной выше цитате содержится и упрек Исааку б. Соломону в том, что он для оправдания своего метода старался «модернизировать» галахическое обоснование посредством «общего согласия мудрецов», призывая не обращать внимания на возражения, если большая часть общины согласилась принять новый метод. Иосиф в своей критике не обходит вниманием ссылку Исаака б. Соломона на раввинистическую традицию, в которой использование астрономических таблиц было повседневной практикой уже много столетий. Очевидно, что для Иосифа такое сравнение не легитимно и не может считаться аргументом в пользу окончательного использования только «приблизительного знания» при вычислении караимского календаря.

Далее р. Иосиф приводит примеры несовпадения календарей караимских общин Ближнего Востока. Его осведомленность в обстоятельствах жизни столь удаленных от Крыма общин свидетельствует о том, что «календарный вопрос» весьма активно обсуждался и на межрегиональном уровне.

Что касается того, что нужно отказаться от принципа 22 часов, то общаю, что в 5568 году (1807/1808 г. – М.Г.) мудрецы Дамаска согласились отказаться от [этого принципа], но загвоздка была в том, что мудрецы Иерусалима и Фустата освятили начало месяца Тишре этого года в субботу, а в Дамаске и Стамбуле в воскресенье. Мы должны сказать, что, видимо, не зря пророк Элиша в эпоху царств, в Иерусалиме, когда все освятили первый день начала месяца, он освятил второй! [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 455. Л. 55 об.].

Видимо, уже в начале XIX в. метод Исаака б. Соломона был в той или иной степени принят в главных караимских общинах Ближнего Востока. В тексте письма явно сказано, что община Дамаска стала придерживаться нового метода, однако чуть ниже автор сообщает, что несовпадение календаря в общинах Египта и Иерусалима, с одной стороны, и Дамаска и Стамбула, с другой, связано с неточностями в астрономических таблицах Исаака б. Соломона, то есть все эти общины уже приняли его метод (а община в Дамаске была последней), но это не привело к желаемому результату – унификации караимского календаря. Далее автор приводит примеры из собственной практики, когда он непосредственно наблюдал молодой месяц, которого не должно было быть в согласии с методом Исаака б. Соломона. Основная «техническая» претензия автора («идеологические» были даны выше) к новому методу в том, что в книге «Ор галевана» используются неточные астрономические таблицы, где незначительная разница в градусах северной широты в местоположении наблюдателей (в приведенной цитате: между Фустатом / Иерусалимом и Дамаском / Стамбулом) приводит к противоположным результатам в теоретически возможной видимости молодого месяца.

Отсутствие согласованного мнения по поводу календарной реформы среди интеллектуальной элиты караимских общин приводит к появлению сомневающихся в методе Исаака б. Соломона, которые, не выступая открыто против нового метода, предпочитали отмечать наступление нового месяца два дня. Богобоязненный автор «Послания» как раз относится к этой категории.

Не вовлекая общину Стамбула, девять человек [предпочли] освятить новый месяц дважды. В Гёзлёве есть как [предпочитающие] освящать дважды, так и те, которые не освящают видимый [месяц дважды]. Таков, например, Юфуда Коген. А Эзра Габбай и Акав освятили дважды и есть

еще много людей [которые поступили так же]. Также, учитывая состояние здоровья *рибби* (Исаака б. Соломона. – М.Г.) и чтобы не вносить путаницу в общину, я в то время поступал по своему разумению [в вопросе освящения месяца], и я не говорю, что совершенно отказался от метода *рибби*: иногда использую приблизительное знание, а иногда нет. Ведь по методу ранних [мудрецов] иногда [нужно использовать] приблизительное знание, а иногда нет. Чтобы описать все эти споры нужно сочинить и написать огромную книгу! [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 455. Л. 55 об.].

Неудивительно, что после смерти реформатора в 1826 г. вопрос о том, как определять начало нового месяца, стал опять актуальным, так как многие караимские интеллектуалы следующего поколения позволяли себе уже открыто сомневаться в точности и легитимности правила 13 градусов. Сомнения эти привели, как и поколением ранее, к новому витку публичных споров и скандалов между приверженцами нового метода и его противниками в караимских общинах.

Споры по поводу караимского календаря, видимо, достигают своего апогея в период 30-х – начала 40-х гг. XIX в., что и отразилось в общинной переписке того времени, сохранившейся в архиве Караимского духовного правления. Дискуссия по поводу методов расчета календаря, представленная в двух докладных записках на имя светского главы караимов Крыма Симхи Бабовича, по сути, касается двух принципиальных аспектов реформы. Первый – это точность правила 13 градусов, насколько оно совпадает с непосредственными наблюдениями за фазами луны. Вопрос о соответствии астрономических расчетов и наблюдения, поставленный шире, касается легитимности «приблизительного знания» в целом. Второй – это вопрос разрешения конфликта, суть которого носит галахический характер, но при этом не существует легальных, с точки зрения того же религиозного закона, способов его разрешения.

Во второй трети XIX в. критическая масса несоответствия правила 13 градусов приводит к тому, что караимские интеллектуалы начинают выражать сомнения в точности метода, предложенного Исааком б. Соломоном. Докладная записка Мордехая Казаза как раз посвящена разбору такого рода несоответствий и возможным техническим решениям проблемы и во многом повторяет прецеденты, приведенные в «Послании» р. Иосифа.

Так, в Элуле 5569 года (август – сентябрь 1809 г. – *М.Г.*) мы обнаружили, что возраст луны [составляет] 19 часов, однако не освятили [первый вечер], перенесли [освящение] на вторую ночь. Но в этом месяце Ав (июль – август. – *М.Г.*) мы наблюдали [невооруженным глазом молодой месяц], в то время как возраст луны был 17 часов, месяц был на юге при заходе солнца, а угол восхождения не достиг и 9 градусов. Обязательность выполнения правила покойного *рибби* (р. Исаака б. Соломона. – *М.Г.*) сомнительна подобно этому [случаю], что мы описали выше <...>. Что же касается принятого во времена покойного р. Исаака правила 13 градусов, оно весьма несовершенное, чтобы его придерживаться [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 386].

Как мы видим из текста письма, в правиле 13 градусов существовала проблемная зона, обозначенная ранее в тексте «Послания», когда при небольшом угле восхождения (менее 13 градусов), но при достаточно большом возрасте месяца он мог быть виден. Примеры, которые вслед за р. Иосифом приводит Мордехай Казаз, как раз такого рода. *Хаззаны* Чуфут-Кале и Феодосии обращаются к Иосифу-Соломону Луцкому за разъяснениями, пытаясь выяснить, какому методу надо следовать. Ссылаясь на авторитет Исаака б. Соломона, они подчеркивают, что он всегда следовал своему правилу, что разрешало проблему учета возраста месяца, и отменил неточные астрономические таблицы Элиягу Башьячи. Ответ из Евпатории свидетельствовал, что и там нет ясного понимания вопроса.

В конце концов мне пришло письмо за подписью пяти или шести *маскилов* его общины (то есть общины Евпатории. – *М.Г.*). Абсолютно все они признали метод покойного рава неубедительным. И пишут, что «нам [не понятно] то ли мнение покойного рава верно, то ли мнение [автора] «Аддерет» верно, так как покойный наш господин и учитель Вениамин Йерушалми, который считал мнение [автора] «Аддерет» верным, очень критиковал взгляды покойного *рибби* (р. Исаака б. Соломона. – *М.Г.*), так что отношения между ними остались неразрешенными». Они пишут, что поэтому [даты начала] месяцев не рассчитаны и что еще они обнаружили и выявили четыре месяца, которые, судя по напечатанному календарю покойного *рибби*, имеют небольшой возраст луны и не достигают предложенных *рибби* правила 13 градусов, чтобы отметить их дни как [начало] нового месяца [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 386].

Эта ситуация неопределенности в выборе метода расчета календаря, в которой оказались караимские интеллектуалы второй четверти XIX в., объясняется тем, что оба метода используют субъективный критерий для определения новолуния по астрономическим таблицам. Именно субъективность критерия возможной видимости месяца приводит к тому, что они зачастую не соответствуют практике. Попытка выбрать верный метод, как мы видим, заставляет караимских интеллектуалов испытывать муки буриданова осла. Решение, которое предлагает Мордехай Казаз руководству общины, повторяет практику, которой уже придерживался р. Самуил, и выглядит следующим образом:

Мы предлагаем, что в те [месяцы], в которые согласно методу (*букв.*: учению) покойного *рибби* «угол видимости» то ли не понятен, то ли понятен (то есть близок к 13 градусам, но не достигает их. – *М.Г.*), чтобы не создавалось безвыходного положения, делать расчеты с помощью [астрономических] таблиц из «Аддерет», и так воцарится мир и спокойствие! [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 386].

Неясно, насколько прислушалось новое руководство общины Крыма к этому совету. Однако можно констатировать, что к 1840 г., как следует из докладной записки на имя всеильного Симхи Бабовича, датированной этим годом, в главной караимской общине региона – общине Евпатории – большинство мудрецов предпочитало использовать комбинированный метод Мордехая Казазы. Учитывая возросшую централизацию власти в караимских общинах Крыма, мы можем предположить, что похожее положение было и в других общинах региона. Ситуация в области календаря кардинально изменилась: если на рубеже веков сомневающиеся в правильности метода Исаака б. Соломона были вынуждены не афишировать свои сомнения и подчиняться общинному руководству, то теперь уже сторонники календарной реформы оказались в меньшинстве и должны были прислушиваться к мнению нового общинного руководства, предпочитавшего более взвешенный подход в этом вопросе. Такое положение вещей, однако, не могло удовлетворить наиболее радикальных сторонников реформы календаря. Докладная записка посвящена разбору той критической ситуации, что сложилась в общи-

не Евпатории, когда один из ученых открыто выступил против комбинированного метода расчета календаря.

Спор, развернувшийся в караимской общине Евпатории в 1840 г., велся уже не только и не столько вокруг технических аспектов того или иного метода и их соответствия реальности, а вокруг идеологического обоснования метода «приблизительного знания», его легитимности с точки зрения религиозного Закона. Как уже упоминалось выше, для легального введения практики вычисления новолуния по астрономическим таблицам существовала единственная легальная возможность – *киббуц* (согласованное мнение). На практике же единства во мнениях мудрецов достичь было весьма трудно, а порой и вовсе невозможно. Суть конфликта была в следующем:

Все *рибби* единогласно называют первый день [следующего месяца]. Лишь один Моше Казаз объявил во всеуслышание, что «угол видимости» не достиг 13 градусов, а составил лишь 11 градусов. Так что [он считает, что] следует освятить второй день, когда [возраст луны составит] 46 часов (от астрономического новолуния. – *М.Г.*)! На прошлой неделе было созвано специальное совещание, где собрались все *эрби* (и даже вместе с р. Яшаром (р. Иосиф-Соломон Луцкий. – *М.Г.*)) и не нашли ничего (то есть никаких ошибок в вычислениях. – *М.Г.*), так что он (Моше Казаз. – *М.Г.*) в этом тоже ничего не понимает. Ну, а Казаз своими новостями как бы не наделал дел! А все новости лишь в том, что он утверждает и собирается и дальше утверждать [что надо освятить второй день] [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 454. Л. 20].

Очевидно, что ни одна из сторон не готова идти на уступки и календарный спор явно выходит за рамки отвлеченной дискуссии, в него оказывается вовлеченным широкий круг представителей караимской элиты, а аргументация часто приобретает характер личных оскорблений. Пыл полемики проникает и на страницы официальной докладной записки, где авторы позволяют себе иронизировать по поводу личных качеств оппонента.

Мы нисколько не сомневаемся в [квалификации] наших *рибби*, что они все точно невежественнее Казаза, и, как и он, не боятся Б-га, не остерегаются кары небесной и делают [что-либо] из-за злобы и зависти (выделение мое. – *М.Г.*). Однако отец Казаза так и поступил, когда он в свое время <...> заново обратился [к этому вопросу], чтобы отом-

стить за своего сына. Так он в присутствии Биньямина Габбая и *гевира* Шишмана своими собственными устами повторил [возражения своего сына]. В любом случае, мы полагаем, что грешно так разговаривать с нашими *рибби*. А ведь Казаз не является нашим раввином! [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 454. Л. 20].

Заметим, что противником какого-либо использования метода 22 градусов для расчета календаря в тексте выступает только Моше Казаз и его ближайшие родственники. Его позиция подвергается развернутой критике со стороны авторов коллективного письма-обращения. Так, они в своей аргументации обращаются к авторитету старшего поколения: «что касается мудрецов старшего поколения (*букв.*: стариков и старцев мудрецов), то каждый из них приведет доводы в ответ на разъяснения / ответы кого-либо, кто не будет признавать [верным общее решение]. Никого неверно думающих [среди них] нет» [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 454. Л. 20]. Авторы записки подчеркивают, что только Моше Казаз оказался несогласен с общепринятым решением: «так как он один и его объяснение / довод недейственен перед лицом сильных мира сего» [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 454. Л. 20]. И в конце концов апеллируют к светской власти, которая, как они рассчитывают, должна принять сторону большинства: «вы, сударь, вместе с нашей общиной понимаете, что [наша] обязанность [заключается в том], чтобы прислушиваться к разъяснениям / ответам достойных мудрецов / ученых, которые находятся на службе [в общине], и в чьей богобоязненности мы не сомневаемся» [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 454. Л. 20]. Что же является причиной столь гипертрофированной реакции со стороны интеллектуального истеблишмента? В письме дается на это ответ:

Решение этого вопроса (начала месяца. – *М.Г.*), если Закон противоречив и согласием не разрешается. Согласие возможно всегда, [а выбор между] светским порядком или [исполнением] заповедей Закона – нет. Так, когда истинное нарождение месяца нельзя наблюдать непосредственно, то когда же этот год наступит? Когда-нибудь? *Хоть достигли вы согласия, хоть не достигли!* Если же нет возможности [определить] новый месяц непосредственно, так же верно, что в этом году не будет никакого согласия (выделение мое. – *М.Г.*). Хорошо, что в этом месяце нет нужды [в поиске согласия]. Как утверждают, [прямое] наблюдение будет возможно. Однако не обязательно, что так будет всякий раз. *Когда*

по какой-либо причине месяц нельзя наблюдать и, если не выполняется правило 13 градусов, ещё возможно [применить] правило 22 градусов (выделение мое. – М.Г.) [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 454. Л. 20].

Как мы видим, парадоксальным образом вся вышеприведенная развернутая аргументация авторов письма против позиции, которую занял Моше Казаз, не может отменить простого факта отсутствия согласия по вопросу календаря в общине в целом. Не существует легитимной, с точки зрения галахи, процедуры принятия решения по этому вопросу. В этой связи предложение со стороны авторов письма совместить методы вычисления, которое повторяет подход р. Иосифа и р. Мордехая Казаза, это попытка сохранить социальное спокойствие в общине ценой уступок. Что их действительно волнует, так это то, что сложившаяся ситуация «и согласием не разрешается».

Авторам письма не остается ничего иного, как обратиться за поддержкой к светской власти в общине. Очередной виток календарных споров вынужденно повторяет одну и ту же ситуацию: если поколением раньше Исаак б. Соломон для проведения календарной реформы обратился к авторитету светской власти в лице Вениамина Ага, то теперь сторонники частичной ревизии метода 13 градусов точно также обращаются за поддержкой к Симхе Бабовичу. Теперь именно от С.С. Бабовича зависело решение календарного вопроса, которое «если Закон противоречив, и согласием не разрешается». Аргументация авторов письма должна была убедить его принять их позицию, так как она, в первую очередь, апеллировала к сохранению социального порядка в общине. Они не вдаются в тонкости астрономических расчетов, которые отличают оба правила, а объясняют свою правоту тем, что их мнение – это мнение большинства, которое богобоязненно и находится на общинной службе, а оппоненты этими достоинствами, очевидно, не обладают, и поэтому их мнением можно пренебречь. Более того, авторы письма готовы согласиться с позицией Моше Казаза, но лишь только в том случае, если «Казаз [станет] мудрее, более богобоязненным и внимательным в исполнении заповедей, а вся община сочтет его достойным, и вы назначите его на пост, когда он будет раввином и “наставником в делах Закона”, [тогда] и мы будем прислушиваться к нему» [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 454. Л. 20]. Конечно, в этих словах авторов письма содержится немалая доля иронии в отношении Моше Казаза и перспектив его карьерного

роста в общине. Но факт остается фактом: они полагаются на административный ресурс светской власти и готовы учитывать этот фактор, пусть и на уровне риторического приема, в отношении своего оппонента.

Назревающий социальный кризис в караимской общине Евпатории был разрешен прямым вмешательством Симхи Бабовича. Решение светской власти дано в преамбуле записки, текст которой носит ретроспективный характер: в начале дано решение, а лишь затем подробно описываются события, предшествовавшие этому решению.

Учитель и *газзан* в нашей общине ныне здравствующий достопочтенный наш наставник и учитель Аарон Алты-ока выполнил распоряжение, которое было послано вами (Симхой Бабовичем. – М.Г.) по поводу [объявления начала] месяца Тишри 5601 (1840/1841) года от 5 Элуля за номером 103 из имени «Ган Яфе» <...>. По получении его и в согласии с тем, что было написано [в распоряжении], после он (Аарон Алты-ока. – М.Г.) сообщил и разъяснил руководителям и *маскилам* общины [о присланном распоряжении], тотчас было созвано заседание, где оно [распоряжение] было публично зачитано и ваше намерение было полностью разъяснено. По этой причине в *шаббат* в *кенасе* и в доме святости (?) зачитано ваше письмо <...>. Вывод: тот день, который нам указали и который мы собираемся отметить, есть безусловно первый день [месяца/года]. Другие же когда хотят отмечать, пусть тогда и отмечают. Вследствие чего мы сообщили [об этом] общинам Кале и Каффы. Другие общины получили это извещение от р. Яшара (Иосифа-Соломона Луцкого. – М.Г.), поэтому нет нужды им писать [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 454. Л. 20].

Как мы видим, обстоятельства календарных споров в караимской общине Крыма во второй четверти XIX в. – яркий пример весьма подвижного баланса между требованием соблюдения заповедей религиозного Закона и реалиями повседневной жизни традиционной общины. Караимский календарь с его принципиальной значимостью прямого наблюдения молодого месяца в ходе своего развития был (и, к слову сказать, остается) проблемной зоной караимской галахи. Усилия караимских интеллектуалов позднего средневековья и Нового времени, направленные на введение расчета календаря по астрономическим таблицам, что должно было упростить ситуацию опре-

деления *молада*, на практике лишь усугубило ее. Причина заключалась в субъективности самого критерия «приблизительного знания» (как правила 22 градусов, так и 13 градусов) и в отсутствии легальной процедуры для принятия этого критерия, как неотъемлемой части религиозного Закона. Не удивительно, что календарные реформы в практической плоскости оказывались чреваты социальными беспорядками внутри общины. Череда скандалов и неурядиц в караимских общинах Крыма в процессе принятия календарной реформы в начале XIX в. лишний раз подтвердила патовую ситуацию, в которой оказалось духовное руководство, когда было невозможно ни принять реформу Исаака б. Соломона, ни ее отменить. На деле ситуация была разрешена прямым вмешательством светского руководства караимов Крыма в лице Симхи Бабовича. Когда он ради сохранения социального мира в общине принял сторону сторонников комбинированного метода, как наименьшего из зол.

Литература и источники

- 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.
- РГБ ОР – Российская государственная библиотека. Отдел рукописей (Москва). Ф. 182. Оп. 1. Д. 382. Л. 1 («Письмо»). Вт. пол. XIX в.; Ф. 182. Оп. 1. Д. 454. Л. 20 («Письмо»). 1840; Ф. 182. Оп. 1. Д. 455. Л. 55 («Послание»). 1824.
- Aharon ben Yosef 1835 – *Aharon ben Yosef Sefer ha-Mivhar* (Книга избранного [иврит]). Евпатория, 1835.
- Mikbats 1734 – *Mikbats nidhe Yisrael* (Собрание разрозненных [текстов] Израиля [иврит]). Чуфут-Кале, 1734.
- Mann 1935 – *Mann Jacob Text and Studies in Jewish History and Literature*. Vol. II. Philadelphia, 1935. P. 468–549.
- Miller 1993 – *Miller Philip E.* Karaite Separatism in Nineteenth-century Russia. Cincinnati, 1993. P. 17–19.
- Shamuel 2003 – *Shamuel Magdi* The Karaite Calendar: Sanctification of the New Moon by Sighting // *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources* / Ed. by M. Polliack. Leiden; Boston, 2003. P. 591–632.

Halacha and Reality: The Fate of Isaac b. Solomon's Calendar Reform in the First Half of the Nineteenth Century

Maxim Gammal

(Institute for Asian and African Studies, Moscow State University)

ORCID ID: 0000-0002-0441-8303

Senior Lecturer

Department for Jewish Studies, Institute for Asian and African Studies

Moscow State University

E-mail: max_hammal@yahoo.com

Summary: The radical calendar reform initiated by rabbi Isaac b. Solomon at the end of eighteenth century became a focal point of the calendar controversy among intellectual elite of the Karaite community of the Crimea. Due to administrative support from the local Karaite leader Benjamin Aga a new method of the calculation of the new moon had been utilized in the early nineteenth century. Yet, after the death of Isaac b. Solomon (1826) the calendar controversy resumed once again as a part and parcel of the intellectual environment. Utilizing new archival material, the article focuses on the circumstances of the new stage of the calendar controversy in the opening decades of the nineteenth centuries. Most of the Karaite sages of the time tended to adopt an intermediate option by using the contradictory methods of Elijah Bashyachi and Isaac b. Solomon at the same time. Unfortunately, this approach to the calendar problem was not successful and led to a fierce public polemic and even disobedience from the side of the ardent adherences of the calendar reform. The stalemate was resolved only in 1840 through the personal intervention of Simhah Babovich, secular leader of the Crimean Karaite of the time.

Keywords: *The Crimea, calendar, calendar reform, Karaites, Elijah Bashyachi, Isaac b. Solomon, Simhah Babovich*

References:

- Gammal, M. 2010. Kalendarnye spory v karaimskikh obshchinakh Kryma v kontse XVIII – nachale XIX v. In *Materialy XVII Mezhdunarodnoi ezhegodnoi konferentsii po iudaike*, ed. by T.G. Emylyanenko, V.V. Mochalova. Vol. 1, 352–365. Moscow.
- Mann, J. 1935. *Text and Studies in Jewish History and Literature*. Vol. II. Philadelphia.
- Miller, Philip E. 1993. *Karaite Separatism in Nineteenth-century Russia*. Cincinnati. Russian State Library. Manuscripts Department (Moscow).
- Shamuel, M. 2003. The Karaite Calendar: Sanctification of the New Moon by Sighting. In *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources*, ed. by M. Polliack, 591–632, Leiden; Boston.

УДК 94
ББК 63.3

Еврейский сюжет в альбоме «Похождения Новгородской жительницы Федоры Ивановны»

Илья Владимирович Баркуцкий

(РГУ им. А.Н. Косыгина. Государственная классическая академия
им. Маймонида, Москва, Россия)

ORCID ID: 0000-0002-3063-4974

Доцент, кандидат исторических наук

Факультет классической филологии, психологии и юриспруденции.

Кафедра иврита и западноевропейских языков

115035, г. Москва, ул. Садовническая, д. 52/45

Тел.: +7 (495) 439-14-70, +7 (495) 951-54-97, Fax: +7 (495) 951-76-12

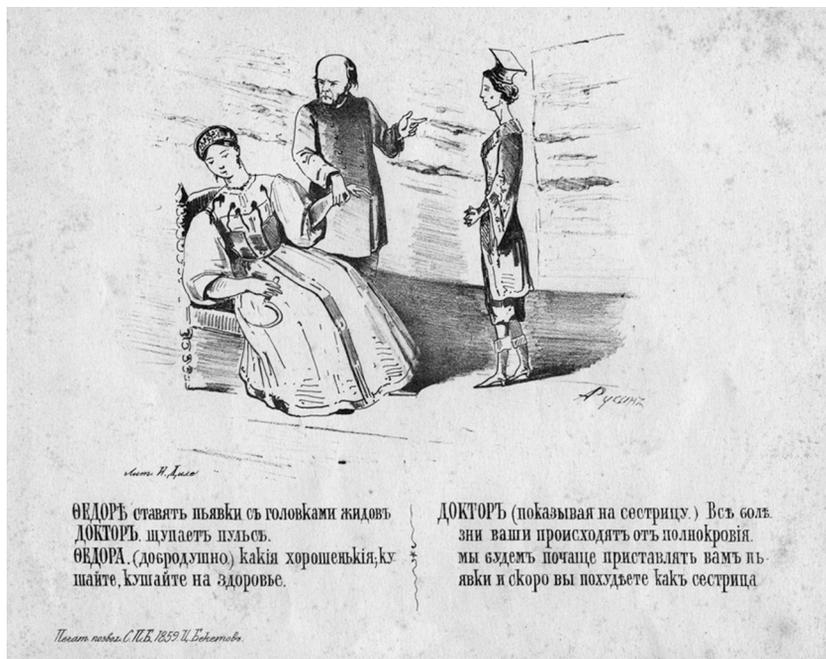
E-mail: kaf85@rguk.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.7

Аннотация: В статье рассматриваются взгляды екатеринославского публициста Н.Б. Герсеванова (1809–1871) на «еврейский вопрос». Анализируется не описанная до настоящего времени литография в альбоме «Похождения Новгородской жительницы Федоры Ивановны» (1859) и полемика по поводу его работы «О народном характере евреев» (1859). На основе этого анализа подтверждается вывод о расовом характере взглядов Герсеванова на «еврейский вопрос».

Ключевые слова: *Н.Б. Герсеванов, Н.И. Пирогов, Моро де Жоннес, А.Я. Пассовер, антисемитизм, еврейский вопрос, «О народном характере евреев», расовая теория*

Одной из главных задач Музея истории евреев в России является аккумуляция материальных свидетельств, имеющих отношение к пребыванию евреев на территории бывшей Российской империи и СССР. Но поскольку таковых свидетельств с годами остается все меньше, иногда приходится иметь дело с предметами сомнительными, не имеющими не только внятного провенанса, но, бывает, и самого элементарного описания. Отсутствие подробностей естественным образом затрудняет определение подобных материалов соответствующего раздела музейного хранилища, впрочем, процесс атрибуции приводит иногда к интересным результатам.



Лист из альбома «Похождение Новгородской жительницы Федоры Ивановны» (СПб., 1859). Литография И. Диле.

Экспонат из собрания Музея истории евреев в России (Москва).

Так, например, среди материалов небольшой коллекции, поступившей в 2015 г. и условно озаглавленной как «дореволюционные антисемитские печатные материалы разных лет», в музейный фонд попала одна любопытная литографическая иллюстрация с текстом на русском языке. На пожелтевшем от времени листе размерами 23 на 28,3 см изображены три фигуры: сидящая женщина в кокошнике с серпом в руке; стоящая худая женщина в уланском кивере; и доктор, прикладывающий к груди сидящей пиявок, про которых подпись говорит, что они «с головками жидов». Само это сравнение евреев с пиявками демонстрирует нам, очевидно, не филосемитский характер этого изображения, но для того, чтобы дать экспонату полноценное описание и определить соответствующий раздел хранилища, куда его поместить, необходимо прежде всего разобраться в сюжете.

Полностью сопроводительный текст иллюстрации выглядит следующим образом:

Федоре ставят пиявки с головками жидов. Доктор щупает пульс.

Федора (добродушно): – Какие хорошенькие; кушайте, кушайте на здоровье.

Доктор (показывая на сестрицу): – Все болезни ваши происходят от полнокровия. Мы будем почаще приставлять вам пиявки и скоро вы похудеете как сестрица.

Итак, в отношении сидящей женщины, черты которой, по всей видимости, списаны с крестьянских типов А.Г. Венецианова, мы уверенно полагаем, что это метафорический образ России. Она полнотела, добродушна и расслабленно доверчива.

Худая изможденная фигура, судя по киверу и смиренному виду, символизирует Польшу. Доктор именует ее «сестрицей», но похоже, что она находится ниже по статусу, чем сидящая. Во фразе о том, что пиявки позволяют избавиться от болезней и способны привести к скорейшему похудению, присутствует намек на то, что евреи уже достаточно высосали Польшу и теперь некто (в образе доктора) пытается их же применить к России.

Отождествление евреев с пиявками встречается еще в дневниках Николая I, который в ходе своей поездки по Белоруссии в 1816 г. записал: «Жиды здесь <...> настоящие пиявицы, всюду всасывающиеся и совершенно истощающие сии губернии» [Высочков 2006, 324]. В наши дни выражения «Жид в деле как пиявка в теле», «Пиявка насосется и отвалится, жид – никогда» встречаются на антисемитских страницах русскоязычного интернета, где они, как правило, приписываются В.И. Далю. Хотя в издании «Пословиц и поговорок русского народа», опубликованном в 1862 г., ни эта, ни многие другие приписываемые Далю юдофобские пословицы не обнаруживаются [Даль 1862].

Между тем, на данной иллюстрации образ евреев-пиявок, судя по всему, не главный. Гораздо важнее здесь тот, кто пытается их использовать в отношении полнокровной России. Против него, вероятнее всего, и направлено острое авторской сатиры.

Наверное, можно было бы гадать о том, кто изображен здесь в роли «доктора», если бы не удачно переданные художником его портретные черты. Несомненно, доктор — это Николай Иванович

Пирогов (1810–1881) – герой Крымской войны, один из основоположников военно-полевой хирургии, портреты которого можно увидеть в любом отечественном учебном заведении, имеющем отношение к изучению физиологии и медицины. Почему же именно Пирогов в представлении автора литографии пытается истощить Россию посредством евреев?

Хорошо известно, что в 1856 г. Пирогов был назначен попечителем Одесского учебного округа, где усердно занялся распространением просвещения среди населения региона и, между прочим, обратил свое внимание на то, как поставлено это дело среди образованных кругов одесского еврейства. Первая его статья по этому вопросу «Одесская Талмуд-Тора» в газете «Одесский Вестник» [Пирогов 1858] получила широкий резонанс не только на Юге России, но и в столичных изданиях. Статья эта в значительной степени посвящена вопросу филантропии: успехи одесской Талмуд-Торы приведены здесь как показательный для христиан пример той пользы, которую приносит благотворительность в среде «ветхозаветников». Пирогов призывает использовать этот опыт для развития образования в России среди христианского населения. По сути, других оснований называть эту статью «филосемитской» нет, хотя в целом благожелательное отношение к делу еврейского просвещения характеризовало весь период пребывания Пирогова на посту попечителя Одесского округа [ЕЭ 1913а].

Публикация Пирогова об одесской Талмуд-Торе вызвала заметную реакцию в столичных изданиях. В частности, она побудила Л.И. Мандельштама выступить со статьей «В защиту евреев», где он, расширяя тезисы Пирогова, опровергал существующие стереотипы о еврейской отсталости и фанатизме, а также о вредности Талмуда [Мандельштам 1858].

Описываемая нами литография, как представляется, также является реакцией на текст Пирогова, о чем свидетельствует и пропечатанная под иллюстрацией цензорская отметка с указанием даты: «Печать позвол. С.П.Б. 1859, Ц. Бекетов». Несомненно, близость этой даты к дате выхода статьи Пирогова не случайна.

Помимо цензорского дозволения под изображением присутствует имя его автора: «Лит. И. Диле». Недолгий поиск в интернете позволяет выяснить, что И. Диле выступил автором ряда подобных кари-

катурных рисунков, вошедших в альбом «Похождение Новгородской жительницы Федоры Ивановны», к которому принадлежит и наша литография. Однако в качестве автора изложенных здесь сюжетов, как и подписей к ним, указывается другой человек – некий Г. Дуров [Дуров 1859].

Когда на конференции, организованной центром «Сэфер», зачитывался доклад об этом небольшом открытии, В.В. Мочалова и В.А. Дымшиц сразу обратили внимание на неслучайность сочетания «Федора» и «Дуров», обнаружив в этом намек на поговорку «Велика Федора, да дура – а Иван мал, да удал». Вероятно, такой смысл действительно закладывался автором, поскольку образ Российской империи, представленный фигурой Федоры, предстает в этом альбоме не менее гротескным, чем любые другие, приведенные на страницах этого издания.

Альбом «Похождение Новгородской жительницы Федоры Ивановны» включает сатирические изображения, имеющие отношение к различным вопросам российской действительности, актуальным для конца 50-х гг. XIX в. Здесь, например, мы встречаем предводителя кавказских горцев Шамиля в образе ребенка, сидящего на коленях Федоры Ивановны и выпрашивающего у нее конфет (именно в 1859 г. Шамиль был пленен). Другая литография пародирует сюжет популярной тогда комедии Александра Аблесимова «Мельник – колдун, обманщик и сват». Здесь автор насмехается над новым социальным слоем «помещиков-однодворцев», превозносимым либерально настроенными русскими дворянами предреформенной поры, и т.д.

Продолжение поиска позволяет нам выяснить, кому именно принадлежал псевдоним «Г. Дуров». Оказывается, что за ним скрывался екатеринославский помещик Николай Борисович Герсеванов (1809–1871), имя которого также встречается на страницах «Еврейской энциклопедии», однако не в отдельной, как у Пирогова, статье, а в разделе «Антисемитизм в России» [ЕЭ 1913б].

Н.Б. Герсеванов – екатеринославский дворянин, один из первых выпускников одесского Ришельевского лицея. В 1844 г. участвовал в военных действиях на Кавказе, за что был произведен в подполковники, а в период Крымской войны повышен до генерал-майора, в каком звании и завершил военную карьеру.

Стремление к обличению общественных пороков проявилось у Герсеванова еще в период военной службы. В 1845 г. он издал свою первую брошюру «О пьянстве в России» [Герсеванов 1845], которая далеко не сразу была одобрена столичным цензурным комитетом. А выйдя в отставку в 1858 г. и поселившись в своем имении в Екатеринославской губернии, он почти целиком отдался литературному процессу.

Интересы Герсеванова были весьма обширны и простирались от активного порицания отмены крепостного права до изучения вреда, приносимого земледелию сусликами. В 1861 г. он выступил со статьей «Гоголь пред судом обличительной литературы», возмущившей в тот год одесскую и столичную общественность [Герсеванов 1861].

Критики Герсеванова, в частности А.Я. Пассовер, указывали на то, что тот брался обсуждать сложные темы, не имея для этого достаточного образования, и, кроме того, использовал при этом устаревшую или просто ошибочную литературу [Пассовер 1859a]. В ответ Герсеванов утверждал, что хоть и пользуется лишь книгами доступными в «глуши провинции», но и в них он находит достаточно сведений, позволяющих ему делать нужные выводы [Герсеванов 1859б, 1605]. Представляется справедливым, характеризуя в целом публицистическую деятельность Герсеванова, полагать, что он являл собой известный тип активного дилетанта, готового судить о всяком заинтересовавшем его предмете, опираясь прежде всего на собственный житейский опыт и полученное воспитание.

Еврейский вопрос занял место среди интересов Герсеванова после выхода упомянутой статьи Пирогова «Одесская Талмуд-Тора», перепечатанной «Санкт-Петербургскими ведомостями» под заглавием «Еврейская школа в Одессе». Свои контраргументы относительно тезиса Пирогова о полезности распространения еврейского опыта на других подданных империи Герсеванов поспешил опубликовать также в «Санкт-Петербургских ведомостях» [Герсеванов 1858] и собирался выпустить отдельной брошюрой под названием «О еврейской школе Пирогова», однако херсонский цензурный комитет, формальным главой которого был сам Пирогов, издание не одобрил. Не позволили ее публиковать и столичные цензоры, на суд которых Герсеванов передал свой текст, и рукопись затерялась в архивах цензурного Комитета [Грищенко 2014, 196]. Видимо, после этого

Герсеванов решил свой обличительный пыл излить в визуальной художественной форме, что и привело к появлению в альбоме про Федору Ивановну той самой карикатуры, с которой и началось наше «расследование».

Неудачу Герсеванова с публикацией брошюры про одесскую школу едва ли следует объяснять только влиянием Пирогова в столичных кругах. Конец 50-х гг. был особым для России временем. Русская общественность уже жила предощущением скорого великого перелома; осторожно, с надеждой внимала новым идеям; с опаской, но все же положительно воспринимала появление новых социальных типов и тенденций, ориентированных не на традицию, а на прогресс. Не случайно именно 1859 г. датируется начало действия имевшего большую популярность в реформенное время романа И.С. Тургенева «Отцы и дети». Роман этот дал России первый в своем роде литературный образ презиращего традиционные устои, но живущего ради светлого будущего человечества русского бунтаря-интеллекта, знаковой характеристикой которого была образованность.

Это было особое время и для российских евреев. Как отмечает Бенджамин Натанс, если в 1858 г. петербургская газета еще могла писать о необычности присутствия «еврейского типа» в столице, то уже в 1859 г. Евзель Гинцбург и его сын Горацій учредили в Петербурге первый еврейский банкирский дом [Натанс 2007, 152–154]. С этого факта начинается растянувшееся на несколько лет постепенное реформирование положения евреев, подразумевавшее дарование дополнительных прав преимущественно образованным еврейским слоям, ориентированным на культурную интеграцию в русское общество. Наверное, никогда еще российская пресса и общественное мнение не относились столь сочувственно к еврейской проблеме и к вопросу о еврейском образовании, которое виделось главным инструментом для искоренения вредоносного влияния на евреев Талмуда и отвлечения их от «безнравственных» занятий.

Иными словами, едва ли можно было найти более несвоевременный момент, чтобы обрушиться с критикой на тех, кто переживал за успехи российского просвещения, в том числе и в еврейской среде.

Однако неудача с первой публикацией не остановила Герсеванова, а, вероятно, еще более подстегнула его продолжить занятия этой темой. В 1859 г. он издает в «Северной пчеле» статью «О народном

характере евреев», которая в 1860 г. вышла отдельной брошюрой в Одессе [Герсеванов 1859а]. Здесь взгляд автора на причины той опасности, которую представляют евреи для русских, пунктирно изложенный в первой статье, был основательно расширен, структурирован и подкреплён «аргументами».

Особенность этого текста состоит в том, что в нём Герсеванов предпринимает попытку дать описание *народного характера* евреев, находя для подтверждения своих соображений примеры из его истории. При этом он отступает от общепринятой в то время тенденции объяснять «безнравственность» еврейской жизни влиянием на неё Талмуда. В небольшом по объёму тексте автор рисует широкую картину еврейской жизни в глубокой исторической перспективе: начиная с происхождения евреев от Сима, продолжая историей борьбы с Римом, эмансипацией евреев в странах Европы и заканчивая «победой иудаизма над христианством в северных Штатах». Попутно дается описание «народного характера славян, евреев, армян», описывается «безнравственность евреев, проявляющаяся в шпионстве, откупах, контрабанде, делании фальшивых денег». Анализируются «следствия эмансипации евреев на Западе», определяются «средства к сближению».

Разумеется, Герсеванов не был первым из писавших по-русски, кто взялся выявлять истоки «еврейской отчужденности». Со времен «Слова о законе и благодати» митрополита Иллариона мысль об абсурдности существования иудейской веры после заключения Нового Завета последовательно развивалась в православной литературе. Причиной «жестокости» евреев называлась их неискоренимая вера в свою избранность, приземленность традиции, её буквализм и косный материализм. При этом под иудаизмом понималась не древняя традиция, а именно талмудический её вариант – «мрачное, нечистое и жалкое вероисповедание, которое иудеи составили сами себе, уклонившись от истинного смысла Боговдохновенных Писаний», как это было сформулировано в «Журнале министерства народного просвещения» в 1838 г. [Вайскопф 2008, 20–21]. И в дальнейшем, вплоть до 1880-х гг., тема Талмуда будет центральной в сочинениях тех русскоязычных авторов, кто будет браться описывать причины еврейских предрассудков и предрассудков, ведущих к внутренней замкнутости евреев в Восточной Европе.

На этом фоне подход Герсевича нельзя не считать новаторским. Коронным его утверждением стала идея, что особенности социальной жизни обуславливаются вовсе не религиозной принадлежностью (и значит, роль Талмуда здесь не столь принципиальна), а тем самым «народным характером», который вынесен в заглавие его работы:

Защитники евреев <...> упускают из виду, что не всегда восполняется то, что можно и должно, забывают, что народы, как и частные люди, действуют не всегда, как указывает религия <...>. Народы, напротив, часто, чаще, гораздо чаще, почти всегда действуют по внушению своего *характера* (курсив автора. – И.Б.). Характер, как отдельного лица, так и народа, зависит во многом от его темперамента и происхождения [Герсевич 1859, № 63, 251].

Эту идею Герсевича, по его собственным словам, почерпнул у «известного писателя» Моро де Жоннеса (Moreau de Jounès, 1778–1870) – француза, книга которого «Начальные основания статистики» была издана в Петербурге в том же 1859 г. [Моро де Жоннес 1859]. Вероятно, известность этого автора была все же достаточно ограниченной, и, кроме того, нам не известно упоминание этого имени среди предтеч расовой теории, таких как Жозеф Артюр де Гобино или Густав Фридрих Клемм. Между тем, в сочинении Герсевича мы встречаем такую цитату из его сочинения:

В еврейском народе замечаются во все времена его существования как самобытного народа все качества, характеризующие арабские племена: ум обширный и быстрый, редкая способность к подражанию и с тем вместе упорная, часто инстинктивная привязанность к древним обычаям; дух наблюдательности и расчета в очень высокой степени; характер беспокойный, буйный, никогда не довольный судьбою, склонность обоих полов к хитрости; храбрость на войне; необычайное упорство в самых безнадежных случайностях войны; наконец, страсти желчные, свирепые, отчего в летописи их чаще, чем в истории всякого другого народа, встречаются на каждом шагу бунты, заговоры, осуждение поголовно, избивание младенцев или целых обществ по приговору народа или по суду и казни самые бесчеловечные. Чтобы найти что-нибудь подобное, надо обратиться к летописям арабских халифов, мавров или империи Марокской. Там, как и в Палестине, одинаковые события со-

вершались в том же арабском племени, под влиянием такой же склонности к зверству [Герсеванов 1859, № 63, 252].

Развивая далее мысль де Жоннеса о том, что именно «народный характер» определяет культурные различия, Герсеванов пытается вычленил эти различия и приходит к собственным выводам, среди которых, например, такие: на Западе торжествует закон, а на Востоке – сила, поэтому на Востоке существуют «гражданские учреждения», невозможные на Западе, – многоженство, человеческие жертвоприношения и «народные ораторы», а они, в свою очередь, формируют «народный характер». Упоминая о ненависти евреев к другим народам, Герсеванов, например, объединяет их «характер» с «характером» финикийцев, приносивших в жертву младенцев, и утверждает, что, в отличие от «карфагенян», которые занялись торговлей, вынужденно смягчившей их нравы, «евреи, постоянно чуждаясь торговли и промышленности, удаляясь от других, сохранили вполне семитическое жестокосердие, азиатскую хитрость и коварство» [Герсеванов 1859, № 63, 255].

Пассовер, вступивший в полемику с Герсевановым на страницах «Московских ведомостей», с возмущением отмечал безграмотность его аргументации и скороспелость выводов. В частности, он писал о неуместности в предлагаемом контексте утверждения о близости характеров евреев и «афган», хотя бы потому, что «афганы» относятся не к семитскому, а к индогерманскому типу [Пассовер 1859а, 678]. Герсеванов разразился ответной статьей, целиком сосредоточенной на опровержении именно этого, несомненно, справедливого обвинения, не обращая внимания на остальные комментарии оппонента [Герсеванов 1859б].

Как уже было отмечено, в тексте Герсеванова практически игнорировалась тема иудейской веры, на что Пассовер также не преминул заметить, что нельзя «оставлять в стороне религиозный вопрос, говоря о евреях, о народе, вся жизнь которого пропитана религией, через всю историю которого красной нитью проходит вопрос: быть или не быть отечественной религии, а вместе с ней и всему народу» [Пассовер 1859а, 678]. Из этих слов видно, что Пассовер в своей критике идеи «народного характера» старается исходить из понимания всего комплекса сложностей и противоречивостей еврейской жизни и остроты проблем, вставших перед еврейством в эпоху мо-

дернизации. Герсеванов же весьма далек от того, чтобы попытаться взглянуть на вопрос с еврейской стороны. Он, как мы видим, склоняется к кажущемуся ему простым и все объясняющим пониманию еврейства как этнокультурной или даже расовой общности, полностью отрицая значение религиозной составляющей.

Само слово «раса» в таком контексте Герсеванов использует в своей последней статье на эту тему, опубликованной в газете «Весть» в 1863 г. и посвященной еврейско-польскому вопросу:

Влияние расы или племенное происхождение неотразимо, долговечно, чуть ли не вечно. Евреи принадлежат к семитическому племени, в коем без исключения преобладает темперамент холерический и чувство законности развито очень слабо. Зато они деятельны, развиты, умны, – быть может, слишком умны для нас, русских [Герсеванов 1863, 5].

В этих словах уже достаточно явно проступает прообраз будущей «Антисемитской лиги» Вильгельма Марра. Хотя, конечно, для своего времени эти высказывания были еще крайне необычны, на что обратил внимание американско-британский исследователь Джон Клир:

Статьи Герсеванова с их явной расистской перспективой, какими бы заумными они ни были, были аномалией, удивительным для своего времени образцом псевдонаучной юдофобии [Klier 1995, 50].

Между тем, авторы упомянутой выше статьи «Антисемитизм в России» в «Еврейской энциклопедии» 1913 г. не отмечают расового подтекста в сочинении Герсеванова:

Расовой ненависти нет и в книге Н. Герсеванова «О народном характере евреев», направленной против гражданского равенства евреев (1860 г.); часть ее, напечатанная в болгаринской «Северной Пчеле» в 1859 г., вызвала полемику в прессе; автор, в сущности, желал бы сближения христиан с евреями, но его тревожит, что евреи ненавидят другие народы [ЕЭ 1913б].

«Ненависть» – слово с сильной эмоциональной окраской. Пожалуй, можно согласиться с мнением авторов этой статьи, что в сравнении с некоторыми их современниками, писавшими о «еврейском вопросе», Герсеванов не проявляет в своих сочинениях ненависти

к евреям. К 1859 г. еврейская тема еще только входила в сферу общественной дискуссии, и лишь в 1880-е гг. она окончательно вытеснит своей значимостью «польский вопрос». Тема пользы и вреда от участия евреев в системе общего образования, от которой отталкивался Герсеванов в противостоянии с Пироговым, будет оставаться актуальной еще многие годы, вплоть до конца монархии. За этот период будет нарастать и неприязнь к евреям, дойдя до состояния глубокой «ненависти» к началу XX в., когда в газете «Новое время» засияет имя одного из апостолов русского национализма и расового антисемитизма М.О. Меншикова, в том далеком 1859 г. только родившегося на свет:

Опасность евреев ведь в том, что это паразитный человеческий тип, особая порода со всеми строго определенными в биологии паразитными качествами. Спрашивается, какая возможна норма для допущения паразитов? Сколько именно блох или клопов вы считаете необходимым держать в своей спальне? Сведущие люди говорят, что уже одно насекомое может испортить нервному человеку всю ночь. Один какой-нибудь микроб, попавший в благоприятные для него условия, размножается в чухотку или чуму. Ясно, что единственной разумной нормой приема евреев в состав русской школы и русского общества должен быть 0 процентов. Это отвечает высшей справедливости, которая предписывает защищать свою жизнь... [Меншиков 1909].

Таким образом, эволюция метафорического образа еврея в русскоязычной публицистике от «пиявок» Герсеванова до «клопов» Меншикова заняла ровно полстолетия. Однако можно ли при этом считать соображения Герсеванова о «народном характере» напрямую предшествующими этническому национализму и расовому антисемитизму? Едва ли. В конце XIX в., в пору становления Меншикова как русского националиста, антисемитская теория уже получила широкое распространение в Европе благодаря сочинениям Р. Вагнера, П. де Лагарда, Х. Чемберлена и многих других. Для годов же, предшествующих Великим реформам Александра II, подобные воззрения в России были еще не актуальны, поскольку русская мысль, неважно, научная она или псевдонаучная, всегда развивалась вслед за европейской. Как справедливо отметил Д. Клиер, «расовый антисемитизм в то время еще не имел влияния в Западной Европе, и неудиви-

тельно, что он нашел мало отклика среди русских писателей, склонных следовать западному примеру» [Klier 1995, 50].

Впрочем, настоящий ответ на вопрос о значении Герсеванова как «первого русского антисемита» может быть дан только в случае обнаружения следов возможного влияния его сочинений в текстах последующего времени. Что же касается той практической задачи, которая изначально ставилась нами при описании литографии из альбома «Похождения Новгородской жительницы Федоры Ивановны», несомненно, она выполнена, и мы можем с уверенностью помещать ее в раздел музейного каталога «Антисемитизм».

Литература и источники

- Вайскопф 2008 – *Вайскопф М.В.* Покрывало Моисея. Еврейская тема в эпоху романтизма. М., 2008.
- Высочков 2006 – *Высочков Л.В.* Николай I. М., 2006.
- Герсеванов 1845 – *Герсеванов Н.Б.* О Пьянстве в России // Отечественные записки. 1842. Т. 25. С. 13–26.
- Герсеванов 1858 – *Герсеванов Н.Б.* Еврейская школа в Одессе // Санкт-Петербургские ведомости. 1858. № 81.
- Герсеванов 1859а – *Герсеванов Н.Б.* О народном характере евреев // Северная пчела. 1859. № 63–64.
- Герсеванов 1859б – *Герсеванов Н.Б.* Ответ Г. Пассоверу // Московские ведомости. 1859. № 219.
- Герсеванов 1861 – *Герсеванов Н.Б.* Гоголь пред судом обличительной литературы. Одесса, 1861.
- Герсеванов 1863 – *Герсеванов Н.Б.* Заметка о еврейско-польском вопросе // Весть. 1863. № 3 (34).
- Грищенко 2014 – *Грищенко К.С.* Катеринославський літератор і петербурзька цензура у середині XIX ст. // Історія і культура Придніпров'я: Невідомі та маловідомі сторінки. 2014. Вип. 11. С. 194–197.
- Даль 1862 – *Даль В.И.* Пословицы русского народа: Сборник пословиц, поговорок, речений, присловий, чистоговорок, прибауток, загадок, поверий и проч. М., 1862.
- Дуров 1859 – *Дуров Г.* Похождение Новгородской жительницы Федоры Ивановны: Альбом карикатур. СПб., 1859.
- ЕЭ 1913а – Пирогов, Николай Иванович // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. СПб., 1913. Т. 12. С. 538–541.
- ЕЭ 1913б – Антисемитизм в России // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. СПб., 1913. Т. 2. С. 736.

- Мандельштам 1858 – *Мандельштам Л.И.* В защиту евреев // Санкт-Петербургские ведомости. 1858. № 101.
- Меньшиков 1909 – *Меньшиков М.О.* Правительство и евреи // Новое время. 1909. 27 июня.
- Моро де Жоннес 1859 – *Моро де Жоннес А.* Начальные основания статистики: Общие начала науки, ее классификация, метод операции, различные степени достоверности, ошибки и успехи, с приложением ее к фактам естественным, общественным и политическим, истории и современности / Пер. М.П. Щепкина. СПб., 1859.
- Натанс 2007 – *Натанс Б.* За чертой: Евреи встречаются с позднейимперской Россией / [Пер. А.Е. Локшина]. М., 2007.
- Пассовер 1859а – *Пассовер А.Я.* Северная пчела и русские евреи // Московские ведомости. 1859. № 90.
- Пассовер 1859б – *Пассовер А.Я.* Ответ на ответ Г. Герсеванова // Московские ведомости. 1859. № 219.
- Пирогов 1858 – *Пирогов Н.* Одесская талмуд-тора // Одесский вестник. 1858. № 28.
- Klier 1995 – *Klier J.D.* Imperial Russia's Jewish question, 1855–1881. Cambridge, 1995.

Jewish Theme in «The Adventures of the Novgorod Resident Fedora Ivanovna»

Barkusky Ilya

(Maimonides State Classical Academy)

ORCID ID: 0000-0002-3063-4974

PhD in Historical Sciences, Associate Professor

The Department of Classical Philology, Physiology and Law

115035, Moscow, st. Sadovnicheskaya, 52/45

Tel.: +7 (495) 439-14-70, +7 (495) 951-54-97, Fax: +7 (495) 951-76-12

E-mail: kaf85@rguk.ru

Summary: The article is devoted to the opinion of N.B. Gersevanov, a publicist from Ekaterynoslav, on the “Jewish question”. Analyzing the litograph “Adventures of Novgorod resident Fedora Ivanovna” (1859) and polemics concerning his work “About the national character of the Jews” (1859) the author points out the racist basis presented in Gersevanov’s works.

Keywords: *N. Gersevanov, N. Pirogov, Moreau de Jounes, A. Passover, anti-semitism, the Jewish question, “About the national character of the Jews”, race theory*

References:

- Antisemitizm v Rossii. 1913. *Evreiskaia entsiklopediia Brokgauza i Efrona*. Vol. 2, 736. St. Petersburg.
- Dal, V.I. 1862. *Poslovitsy russkago naroda: Sbornik poslovits, pogovorok, rechenii, prislavii, chistogovorok, pribautok, zagadok, poverii i proch.* Moscow.
- Durov, G. 1859. *Pokhozhdenie Novgorodskoi zhitel'nitsy Fedory Ivanovny: Al'bom karikatur*. St. Petersburg.
- Gersevanov, N.B. 1845. O P'ianstve v Rossii. *Otechestvennye zapiski* 25, 13–26.
- Gersevanov, N.B. 1858. Evreiskaia shkola v Odesse. *Sankt-Peterburgskie vedomosti* [newspaper], no. 81.
- Gersevanov, N.B. 1859a. O narodnom kharaktere evreev. *Severnaia pchela* [newspaper], no. 63–64.
- Gersevanov, N.B. 1859b. Otvet G. Passoveru. *Moskovskie vedomosti* [newspaper], no. 219.
- Gersevanov, N.B. 1861. *Gogol' pred sudom oblichitel'noi literatury*. Odessa.
- Gersevanov, N.B. 1863. Zametka o evreisko-pol'skom voprose. *Vest'* [newspaper], no. 3 (34).
- Grishchenko, K.S. 2014. Katerinoslavskii literator i peterburz'ka tsenzura u seredini XIX st. *Istoriia i kul'tura Pridniprov'ia: Nevidomi ta malovidomi storinki* 11: 194–197.
- Mandelsham, L.I. 1858. V zashchitu evreev. *Sankt-Peterburgskie vedomosti* [newspaper], no. 101.
- Men'shikov, M.O. 1909, June 27. Pravitel'stvo i evrei. *Novoe vremia*, [newspaper].
- Moreau de Jonnès, A. 1859. *Nachal'nye osnovaniia statistiki: Obshchie nachala nauki, ee klassifikatsiia, metod operatsii, razlichnye stepeni dostovernosti, oshibki i uspekhi, s prilozheniem ee k faktam estestvennym, obshchestvennym i politicheskim, istorii i sovremenosti*, translated by M.P. Shchepkin. St. Petersburg.
- Nathans, B. 2007. *Za chertoi: Evrei vstrechaiutsia s pozdneimperskoi Rossiei*, translated by A.E. Lokshin. Moscow.
- Passover, A.Ya. 1859a. Severnaia pchela i russkie evrei. *Moskovskie vedomosti* [newspaper], no. 90.
- Passover, A.Ya. 1859b. Otvet na otvet G. Gersevanova. *Moskovskie vedomosti* [newspaper], no. 219.
- Pirogov, N. 1858. Odesskaia talmud-tora. *Odesskii vestnik* [newspaper], no. 28.
- Pirogov, Nikolai Ivanovich. 1913. In *Evreiskaia entsiklopediia Brokgauza i Efrona*. Vol. 12, 538–541. St. Petersburg.
- Vaiskopf, M.V. 2008. *Pokryvalo Moiseia. Evreiskaia tema v epokhu romantizma*. Moscow.
- Vyskochkov, L.V. 2006. *Nikolai I*. Moscow.

УДК 94
ББК 63.3

Русские евреи и Наполеон Бонапарт: духовные и вещественные свидетельства эпохи наполеоновских войн

Дмитрий Захарович Фельдман

(Российский государственный архив древних актов, Москва, Россия)

ORCID ID: 0000-0002-7035-8185

Кандидат исторических наук

Российский государственный архив древних актов, главный специалист
119435, Россия, г. Москва, ул. Большая Пироговская, д. 17

Тел.: (495) 580-87-23

E-mail: rgada@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.8

Аннотация: Статья, основанная на опубликованных и архивных источниках, посвящена вопросу о тесной взаимосвязи духовных (символических и знаковых) и материальных свидетельств еврейской религиозной жизни периода наполеоновских войн начала XIX в. В качестве примера приводятся так называемые анаграммы или выворачивания, созданные цадилом Шнеуром Залманом и бывшим пинским раввином Авигдором Хаймовичем на основе священного текста Еврейской Библии, хасидское молитвенное песнопение «нигун», переделанное Шнеуром Залманом из французского военного марша или гимна, а также легендарный «парохет Наполеона» (занавес, прикрывавший арон-кодеш) в одной из синагог старого Иерусалима. Используя магические и каббалистические приемы, некоторые представители российского еврейства вели борьбу против «злой» силы и «сатанинской» энергии французского императора.

Ключевые слова: *Отечественная война 1812 года, Наполеон Бонапарт, евреи, Белоруссия, русская армия, раввинизм, хасидизм, каббала*

Отечественная война 1812 г. оказала огромное влияние на жизнь многих народов России, проживавших как на оккупированной территории, так и вне ее. Всенародный подъем во время отражения наполеоновской агрессии охватил все российское общество, в том чис-

ле и большую часть еврейского населения, которое вопреки опасениям правительства и местных властей проявило лояльность к своей новой родине. Серьезные опасения, что Наполеон Бонапарт в завоеванных им странах намерен реформировать иудаизм и провести эмансипацию евреев путем «отказа от своей национальности» и самобытности, что распространяемые им идеи либерализма подорвут религиозные основы еврейского народа, тяжелые воспоминания об угнетении евреев в Польше и их бесправие в созданном французами Великом Герцогстве Варшавском, к которому при поражении России отошли бы ее западные губернии, а также надежда на то, что российский император, убедившись в преданности своих подданных-иудеев, улучшит их положение, – все это определило в конечном счете коллективное поведение «русских» евреев накануне и во время войны 1812 г. Различного рода повинности, реквизиции и грабежи со стороны вражеских солдат подорвали и без того неустойчивое хозяйство еврейского населения черты оседлости, ослабленное еще до войны попытками выселения из деревень.

В правление Александра I евреи еще не служили в армии, военная служба была для них заменена рекрутским сбором. Однако, составляя большинство городского населения тех западных областей, где прошла французская армия при своем победоносном наступлении и трагическом отступлении, в массе своей они оказывали посильную помощь военному командованию России, о чем свидетельствуют многочисленные высказывания современников и что подтверждают архивные источники. Евреи занимались агентурной работой в пользу российских войск, добывая информацию о численности, передвижениях и вооружении армии противника. Еще в довоенный период еврейские «бойцы невидимого фронта» выполняли задания русской разведки в Варшавском герцогстве и Прусском королевстве, доставляя сведения о военных приготовлениях наполеоновского командования. Командиры воинских подразделений использовали их в качестве курьеров для поддержания связи между частями русской армии, а также как проводников, хорошо знавших местность, на которой шли военные действия. Целые кагалы и отдельные лица активно участвовали в сборе денежных пожертвований для нужд обороны страны. Многие еврейские купцы и мещане принимали участие в военных поставках и подрядах. Наиболее активные пред-

ставители российского еврейства за выдающиеся заслуги были награждены медалями. Поражение Великой армии было встречено еврейским населением с огромной радостью и энтузиазмом [Фельдман 2013, 123–285].

Пожалуй, главным идеологом и активным проводником анти-французских настроений в среде российского еврейства, неутомимым организатором участия еврейского народа в Отечественной войне стал глава белорусской хасидской общины, родоначальник династии хасидских цадиков Шнеерсонов рабби Шнеур Залман бен Барух из Ляд (по русским документам Залман или Зальман Борухович, Борохович или Борухов), проживавший до 1801 г. в местечке Лиозно Бабиновичского уезда Могилевской губернии, прозванный в еврейском обществе Алтер Ребе. Разослав письма во все общины Белоруссии, он призывал других цадиков и всех евреев оказывать русской армии всяческую помощь и всемерное содействие, в том числе жертвовать на военные нужды свои денежные средства [Гинзбург 1912, 51–53, 58, 62; Борецкий-Бергфельд 1912, 37; Дудаков 1993, 42; Ципперштейн 1995, 23–24; Клиер 2000, 270–271]. Выступив яростным противником французского императора, в послании к своим последователям он писал:

...Услуживайте его (царя. – Д.Ф.) военным начальникам всеми силами, уведомляя оных тайным и поспешнейшим образом друг через друга о войсках неприятельских, о местах, где, сколько их есть, о их намерениях, словом, о всем, что к отвращению вреда нашему любезному государю Александру Первому, его славному царству, а нашему отечеству может содействовать [История евреев 2005, 116].

Успешному результату этой деятельности, по мысли рабби, должен был способствовать даже древнееврейский язык:

Язык еврейский, которого письмена известны единым только нам, если только вы пребудете во взаимной друг к другу верности, чего я не сомневаюсь, не откроет нас пред нашим врагом, алчностью своею разорившим всю Европу и наконец вторгнувшимся для того ж и в недра России, нашего любезного отечества [Гинзбург 1912, 60]¹.

¹ Полный текст письма см. в: Гинзбург 1912, 59–61.

Известен спор основоположника движения Хабад (любовичского хасидизма) с главами польских хасидов, в котором лидер российских хабадников, хотя и не питавший никаких иллюзий касательно политики российских властей по отношению к евреям, тем не менее встал на сторону своей страны против Наполеона, полагая, что для духовного блага еврейского народа предпочтительнее, чтобы победу одержала Россия. Традиционно это объясняется тем, что эмансипация евреев, по мнению ребе, представляла собой большую угрозу, чем даже возможные грядущие погромы. «Если победит Бонапарт, – говорил он, – то увеличится богатство Израиля и вознесется слава Израиля, но отдалятся сердца Израиля от Отца их небесного. Если же победит Александр, то хоть и увеличится бедность Израиля и будет унижена слава Израиля, однако прикрепятся сердца Израиля к Отцу их небесному» [Двар Малхут 5766 (2006), 3]². Это означало, что следует предпочесть гражданское бесправие полноправно, так как первое связано с неприкосновенностью религиозных устоев, а второе – с их разрушением. Тем самым рабби довольно точно предсказал будущее еврейского народа после победы над французами.

Но Шнеур Залман не ограничивался одной только антинаполеоновской агитацией, он активно собирал сведения о передвижениях и численности вражеских войск и передавал их с помощью своих единомышленников-разведчиков военным и гражданским властям, по сути взяв на себя задачу практической организации еврейской разведки на оккупированных землях. Об этом оставил свидетельство его сын, любовичский цадик рабби Дов Бер (Мителер Ребе), возглавивший дви-

² Цитата из беседы 1992 г. «О французской революции и приходе Мошиаха». Вариант этой цитаты, приведенный в книге Дж. Д. Клиера «Россия собирает своих евреев»: «Мне было явлено (с небес), что если Бонапарт восторжествует, то среди евреев возрастет богатство, и судьба их исправится, однако сердца детей Израиля будут отторгнуты и удалены от их Отца небесного. Если же одолеет наш царь Александр, то наверняка возрастет бедность среди евреев и удача отвернется от них, но зато сердца детей Израиля соединятся с их Отцом небесным» [Клиер 2000, 271]. Примерно такой же перевод имеется в статье Ш. Дубнова «Судьбы евреев в России в эпоху западной “первой эмансипации”» [Дубнов 1995, 308]. Вариант данной цитаты из статьи С.А. Ан-ского «Страница из истории Отечественной войны»: «...Показали мне (с небес): если победит Бонапарт, увеличится богатство евреев и возвеличится мощь еврейства, но между ними произойдет разъединение, и сердца их удалятся от Отца небесного. Если же победит властелин наш Александр, евреи хотя и обеднеют и их положение унизится, но зато укрепитя между ними связь, они объединятся и сердца их покорятся Отцу небесному» [Ан-ский 1912, 186].

жение Хабад после смерти отца: «Отец отправил много посланцев в Толочин, обо всем согласно просьбе генерала сообщал в Витебск, деятельно заботился о рассылке разведчиков» [Гинзбург 1912, 62]. Учитывая весомое влияние рабби Шнеура Залмана в среде литовско-белорусских евреев, мы можем констатировать, что его живая деятельность по активизации участия российского еврейства в отпоре врагу не осталась безрезультатной. Цадику покровительствовал генерал-майор Е.И. Оленин, который стоял тогда в местечке Ляды Оршанского уезда Могилевской губернии со своим сводным отрядом, сформированным из запасных батальонов и Смоленского ополчения, и прожил в его доме неделю. Ему также оказывал поддержку начальник Оленина, генерал-майор Д.П. Неверовский, который на первом этапе войны командовал 27-й пехотной дивизией во 2-й Западной армии князя П.И. Багратиона, прикрывавшей отступление русских войск; этот маневр дал возможность двум Западным армиям соединиться под Смоленском и спокойно отступить к Москве. В июле 1812 г. Оленин доносил из Ляд генерал-адъютанту барону Ф.Ф. Винцингероде, что «все здешние евреи преданы нам, чему я видел опыты» [Отечественная война 1910, 171; Гинзбург 1912, 125].

В письме рабби Дов Бера Шнеерсона одному из виленских приверженцев «старого цадика» и секретному агенту русской разведки Моше Майзельсу, написанном вскоре после смерти Шнеура Залмана, в 1814 г., подробно описано отношение его отца к обоим императорам. Вот что он говорит о Бонапарте:

Глубокой ненавистью ненавидел он (отец. – Д.Ф.) его (Наполеона. – Д.Ф.), считая его сатаной, противодействующим всеми силами зла началам добра, воплощением нечистой силы и жестокости, обратной стороной милосердия и добра, носителем смерти и зла, вся жизнь которого направлена только на злодеяния. Война милосердия и силы подобна войне огня с водою – и милосердие побеждает. Вся суть в том, что царство русское и царство французское противоположны друг другу в отношении надменности и заносчивости. В основе характера неприятеля лежат две черты: во-первых, гневность и жестокость, позволяющие истреблять без жалости бесчисленное множество душ и вызывающие в настойчивом стремлении к победе готовность бороться до полной и окончательной собственной гибели; во-вторых, заносчивость и гордыня, при которых все военное искусство, все удачи и победы приписываются исключительно собственной мощи и силе своего ума. А кто в своем высо-

комерии приписывает все личной силе, тот отвергает предопределение, отстраняет веру и надежду на Бога, за что Господь унижает до последней степени падения [Ан-ский 1912, 186–187].

Перейдя к характеристике отношения Александра I к евреям, рабби Дов Бер пишет:

Он (государь. – *Д.Ф.*) положительно отец для евреев, создает здание и фундамент для их вечного блага, старается постоянно отвратить от них ненависть черни. Все душевные заботы родителя, блаженной памяти, незадолго до его смерти были направлены на спасение еврейских душ. Он говорил, что когда Господь поможет государю, да возвеличится его мощь, и все его враги будут побеждены, – он наверное вспомнит о евреях, чтобы поднять их положение, чтобы вечными вольностями положить фундамент для их существования между народами [Там же, 188]³.

В мистическом представлении рабби Шнеура Залмана война Наполеона I и Александра I является борьбой между «гордынею», восставшей против Бога, и «смирением» перед Промыслом, между двумя мировыми силами – «зла и добра», и конечный исход этой борьбы предопределен.

Представители хасидизма, мистически настроенные и искавшие во всяком явлении символ и отражение того, что происходит на небесах, были поражены личностью французского императора, победившего во многих баталиях и подчинившего себе множество стран. Существует хасидское предание о том, что рабби Шнеур Залман во время похода Бонапарта в Россию лишил Наполеона «магической» энергии, а Великую армию самого главного – ее боевого духа, сделав из основного марша французов молитвенное иудейское песнопение – нигун, который исполняют в самый кульминационный момент праздника Йом Кипур (Судный день) перед трублением в шофар; по другой версии, им была переделана «Марсельеза» – французский гимн того времени. Когда он выслушал его в исполнении своих единоверцев, то сказал, что это песнь победы, а затем после глубокого размышления добавил: «В конце концов победа будет за

³ Вариант фрагмента этой цитаты из книги С.М. Гинзбурга «Отечественная война 1812 года и русские евреи»: «Когда Всевышний поможет государю и враги его будут повержены, он наверное вспомнит о евреях, улучшит положение их среди народных масс дарованием им всяких свобод навсегда» [Гинзбург 1912, 51].

нами!» Создав нигун на основе этой мелодии, рабби как бы лишил французов «музыки победы», предрешив тем самым их поражение, поскольку, согласно хасидскому учению, в момент превращения грозного марша в религиозное песнопение Наполеон лишился поддержки своего небесного ангела-хранителя [Двар Малхут 5766 (2006), 8]. На наш взгляд, данный сюжет явился одним из ярких примеров духовной жизни российских евреев эпохи войны 1812 г.

Сам Шнеур Залман, уже пожилой и больной, категорически не пожелал оставаться на оккупированной французами территории и ушел со всей семьей и учениками из своего местечка Ляды вместе с отступавшими российскими войсками за Днепр, забрав с собой часть личного имущества. При этом на двух возах разместилось 28 человек – взрослых и детей. Российские власти предоставили ему защиту и помощь, поскольку видели, что его влияние укрепляет лояльность евреев. Вынужденный покинуть родные места, занятые неприятелем, он и в дороге проповедовал свои взгляды в еврейском обществе, предсказав взятие Москвы французами и их последующее отступление по уже разоренным Белоруссии и Литве: «...Хотя враг и возьмет Москву, однако он не удержится, и мы будем спасены!» Путь обоза Шнеура Залмана пролегал через города Красный (где генералы Оленин и Неверовский выдали беженцам надлежащие паспорта), Смоленск, Вязьму, Можайск, Троице-Сергиев, Юрьев-Польской, Владимир, Рязань, Тамбов, Орел и Курск. «Много мы претерпели от холода и недостатка провизии, питались грубым хлебом с водою, жили в курных крестьянских избах, – вспоминал его сын, рабби Дов Бер из Любавичей. – В селах нас всюду встречали насмешками и бранью... Испытания и горести изнурили отца...» [Гинзбург 1912, 65]. И лишь смерть «старого цадика», здоровье которого было подорвано жизненными невзгодами, в самом начале 1813 г. вдали от дома, в селе Пены Сумского уезда Слободско-Украинской губернии, прервала эту подвижническую деятельность. Шнеур Залман был похоронен в г. Гадыче Полтавской губернии – ближайшем месте черты оседлости, где было еврейское кладбище.

Однако следует подчеркнуть, что откровенно антинаполеоновскую позицию духовный лидер литовско-белорусских хасидов занимал еще в 1800 г., а также во время предыдущей военной кампании с Францией – Русско-пруско-французской войны 1806–1807 гг.

Между прочим, будучи во многих отношениях продолжателем традиций Великой французской революции, Наполеон понимал, что бесправное положение евреев – препятствие для торжества ее идеалов, и использовал выдвинутый им лозунг еврейской эмансипации как одно из средств достижения своих глобальных геополитических целей. Его подход к еврейской проблеме проявился уже в 1799 г., когда, находясь во главе французских войск, он начал завоевание Палестины, открывавшее путь для дальнейшего наступления на Восток: им были захвачены города Эль-Ариш, Газа, Рамла, Яффа, Хайфа и осажден Акко. Для наметившейся с конца XVIII в. в некоторых европейских государствах тенденции к возвращению евреев на историческую родину политическим толчком послужило воззвание генерала Бонапарта к репатриации еврейского народа, опубликованное во время Египетского (Палестинского) похода в феврале-мае 1799 г. В это время он питал глубокое почтение к древнему, историческому еврейству и даже мечтал о реставрации еврейского государства и восстановлении его столицы Иерусалима и Иерусалимского храма. Однако призыв генерала к евреям стать под его знамена не встретил отклика в еврейских массах, несмотря на то, что раввин Иерусалима А. Леви приветствовал его обещания и призывал евреев молиться за их осуществление [Наполеон I 1990, 615]. Известно, что евреи оказывали посильную помощь туркам в их приготовлении к обороне от наступающих французских войск.

Тем не менее в 1800 г. рабби Шнеур Залман предсказал гибель Наполеона, одерживавшего тогда одну военную победу за другой. Выбрав два стиха из Торы (статьи 41–42 главы XXXII Второзакония), которые содержали в себе 24 слова из 96 букв и говорили о гибели мятежников, начинаясь словами: «Когда заострю (изошрю) сверкающий меч Мой и возьмется за суд рука (десница) Моя...», и перемещая эти буквы, цадик составил из этих же букв новую фразу также в 24 слова: «Главари французских мятежников вначале преуспеют, но потом будут посрамлены, ибо истинный царь (царь правды) воздаст (отмстит) им, зарубит их мечом и покорит, и погибнет муж Бонапарт – тогда мир успокоится и возрадуется». Таким образом, наиболее ранний документ о Наполеоне, составленный российским евреем, явился своеобразным пророчеством о гибели великого полководца [Гессен (1911), 516; Фельдман 2015, 485, 488–492].

Интересно, что такой же метод создания «анаграмм или вывращений» фрагментов еврейского Писания использовал яростный противник Шнеура Залмана пинский раввин Авигдор Хаймович (Хаймович, Ехаимов), который вошел в историю как один из наиболее ревностных и активных борцов с хасидизмом, получившим в 1790-х гг. широкое распространение в Белоруссии и Литве, в частности в Минской губернии, где он служил [Гессен 1925, 104, 110–113; Гессен 1995, 241–244, 248–249, 257–258; Дубнов 1995, 321–322]. Хасидам удалось за два года до истечения срока его полномочий сместить Хаймовича с позором с занимаемой должности раввина в Пинске и пинских прикагалках, избрав там в 1796 г. судьями и старшинами своих людей. Бывший «обер-рабин» оказался наиболее оптимальной фигурой для ортодоксов-раввинистов в деле вытеснения хасидизма с завоеванных его приверженцами позиций, поскольку, защищая в различных инстанциях свои личные, материальные интересы и преследуя своих противников, он как бы тем самым выступил в защиту всех миснагидов против общего религиозного оппонента. Результатом его активных действий стал вторичный арест в ноябре 1800 г. хасидского лидера Шнеура Залмана. Первый раз он был арестован осенью 1798 г. по доносу виленских раввинов, обвинивших его «во вредных для государства поступках» и даже в связях с революционной Францией и шпионаже в пользу Наполеона, но после допросов в Тайной канцелярии и двух месяцев заключения в Петропавловской крепости власти удостоверились, что в хасидском учении нет никакой политической подоплеки, что хасиды составляют лишь «иноверческую секту», и Шнеур Залман был отпущен домой. В своем доносе, придав политическую окраску деятельности хасидов, Хаймович попытался убедить правительство в том, что эта «вредная и опасная секта Шабзус Цвинкус» представляет для государства угрозу, поскольку может «дать повод к величайшим дерзостям и злодеяниям». Тем не менее эта попытка также не возымела успеха, очернить хасидов в глазах государя и правительства раввинистам снова не удалось: еврейская междоусобная борьба была признана не опасной для государства, и в результате хасидский предводитель, дав письменные ответы на выдвинутые Хаймовичем обвинения, уже в царствование Александра I, в марте 1801 г., был освобожден [Гинзбург 1912, 54–55].

Однако еще до этого произошли события, представляющие интерес в исследуемом нами ракурсе. 30 июня 1799 г. в Петергофе было получено письмо Авигдора Хаймовича на имя Павла I [РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 111. Д. 57875. Л. 3–3 об.]. Из него становится известно, что еще в прошлом году раввин посылал императору «выбранные... из Божественного писания пункты» и удостоился получить некое монаршее награждение. Нам также известен факт еще более раннего представления раввином государю неких «еврейских бумаг», после чего 31 октября 1797 г. статс-секретарь Д.П. Трошинский написал управляющему Кабинетом е.и.в. М.И. Донаурову о высочайшем повелении выдать 100 рублей «бывшему рабину синагоги Пинской Вигдору Хаймовичу, рабину калишскому» за поднесенную им рукопись [РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 118. Д. 65082. Л. 617 об.]. Благодаря за награду царя, Хаймович сообщает, что вторично посылает избранные места священного текста с подробными изъяснениями. К письму прилагалась рукопись на древнееврейском языке, часть которой помечена цифрами, русский перевод самого текста и его истолкования рабби Авигдором, относящиеся к «нынешним военным походам» против французов [РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 111. Д. 57875. Л. 4–7]. Основную часть послания, озаглавленного «Поздравление нашему государю, великому императору Павлу Первому» и приуроченного ко дню его рождения, раввин предваряет восхвалениями царской семьи; первые два отрывка посвящены выдающемуся русскому полководцу А.В. Суворову, а последний – великому князю цесаревичу Константину Павловичу. Толкование отдельных фрагментов одного из псалмов и стихов Пятикнижия Моисеева дополняет текст молитвы-«пророчества» («Благословения Божия») о благоприятном завершении Итальянского похода русской армии под командованием Суворова 1799 г. [Там же. Л. 4 об.]. Тем самым сочинение Хаймовича содержало оценку личности этого военачальника с религиозно-каббалистических позиций. Используя священный текст Пятикнижия Моисеева, раввин заключенные в нем отрывки путем перемещения букв скомбинировал в новые фразы – «пророчества». Как видим, это и другие сочинения Хаймовича основывались на выделении из Библии слов с определенным числом букв, их перестановке в ином порядке и составлении новых фраз с новым смыслом из прежнего количества слов и букв.



Фрагмент сочинения бывшего пинского раввина Авигдора Хаймовича с молитвой-«пророчеством» о благоприятном завершении Итальянского похода русской армии под командованием фельдмаршала А.В. Суворова

19 июля 1799 г. императору доложили о послании раввина [Там же. Л. 1] – и в ответ через статс-секретаря для принятия челобитен генерал-адъютанта Д.Н. Неплюева из Петергофа 20 июля была получена резолюция о том, чтобы другой статс-секретарь граф П.И. Кутайсов озаботился о каком-либо подарке [РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 118. Д. 65102. Л. 232 об.]. Уже 25 июля тайный советник Неплюев

отправляет санкт-петербургскому военному губернатору, генералу от кавалерии графу П.А. Палену письмо, к которому были приложены золотые часы с цепочкой, высочайше пожалованные Павлом I рабби Авиغدору за поднесенное им «сочинение на еврейском языке с переводом» [Там же. Л. 239 об.–240]. Таким образом, в качестве царского подарка для бывшего пинского раввина были выбраны часы. 27 июля граф Пален отписал Неплюеву, что «всемилодивейше пожалованные и от Вашего превосходительства ко мне доставленные часы золотые с цепочкою еврею Абиغدору рабби по призыве его к себе я отдал» [РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 80. Д. 38923. Л. 1]. Итак, Хаймовичу вручают царский презент, и это придает ему изрядную долю оптимизма и дальнейшей активности в обращениях к российским монархам [Фельдман 2001, 8–18].

Кстати, с описанным выше методом был знаком сенатор-поэт, действительный тайный советник Г.Р. Державин, который в своем «Мнении об отвращении в Белоруссии голода и устройстве быта евреев» (часть II «О евреях»), написанном после посещения по повелению Павла I Белорусского края в 1800 г., упомянул неких «раббинов» или «кабалистиков», «которые таинственные означения талмудов объясняя по своему вымыслу и буквы священнаго писания перенося из одного места к другому и подбирая их слово к слову, составляют из них речения, к деяниям нынешних времен или, лучше, к желаниям их относящиеся» [Державин 1878, 285].

Отголоски Отечественной войны 1812 г. докатились до нашего времени в виде весьма примечательного артефакта. В 1959 г. в Музей Хайфы был передан уникальный экспонат из иерусалимской синагоги «Хурва», разрушенной иорданскими солдатами во время войны 1948 г., а в марте 2010 г. восстановленной и открытой на средства украинских еврейских бизнесменов. В честь такого знаменательного события Музей Хайфы выставил в синагоге знаменитый занавес. Это был легендарный «парохет Наполеона» – занавес, прикрывавший арон-кодеш (Священный Ковчег – шкаф или ниша в восточной стене молельного зала синагоги для хранения свитков Торы) и сшитый из императорской мантии Бонапарта. По одной из главных версий, осенью или зимой 1812 г., когда наполеоновские войска отступали из Москвы, праведный раввин Йосеф бен рав Яков-Аарон из белорусского Могилева спрятал Наполеона (или дал ему приста-

нище) во время бегства французов из России; по другим данным, это был один из генералов или высокопоставленных офицеров Великой армии. В любом случае, француз в знак благодарности подарил раввину расшитую золотом красную мантию, которую тот после войны перешил в занавес для своей синагоги. Идея раввина из Белоруссии, перешившего мантию Наполеона в синагогальный занавес, восходит к каббалистическим представлениям о миссии евреев по извлечению «искр святости» из всех «нечистых оболочек»: сделав парохет из ткани воинственного императора, иудеи как бы «преобразовали» его материальную энергию для духовных целей. В этой связи вспомним хотя бы описанную выше историю о переделке по указанию рабби Шнеура Залмана наполеоновского военного марша в хасидский нигун. Через много лет «парохет Наполеона» оказался в коллекции богатого московского еврея, и уже в 1860-х гг. последний пожертвовал этот занавес иерусалимской синагоге «Хурва» (по другой версии, занавес был привезен в Иерусалим потомками могилевского раввина). С этого времени парохет постоянно находился в указанной синагоге: им покрывали арон-кодеш по праздникам. Кстати, исследование ткани подтвердило, что эта материя действительно использовалась французской знатью в начале XIX столетия [Бриман 2010].

Таким образом, приведенные здесь примеры показывают тесную взаимосвязь и переплетение духовных (символических и знаковых) и материальных свидетельств еврейской религиозной жизни, подчас присущих одновременно одному и тому же объекту или явлению, в данном конкретном случае – в эпоху наполеоновских войн. Действительно, напряженная мыслительная работа по созданию «анаграмм» на основе священного текста Еврейской Библии Шнеуром Залманом и Авигдором Хаймовичем в результате приобрела вполне осязаемую форму рукописного документального источника, то есть была облечена в материальную оболочку; при этом новый отрывок тоже имел сакральный смысл в форме пророчества. С другой стороны, артефакт, сохранившийся в одной из иерусалимских синагог, – французская мантия, перешитая в парохет, – несет в себе, как отмечалось, важное духовное начало: так же как французский марш или гимн, преобразованный в еврейское молитвенное песнопение, он был призван лишить Наполеона Бонапарта его «злой» силы, очистив от «сатанинской» энергии. Все эти действия в конечном итоге долж-

ны были способствовать одной цели – привлечению справедливых высших сил к борьбе с вполне реальным противником, каковым для большинства «русских» евреев являлся император французов.

Литература и источники

- Ан-ский 1912 – *Ан-ский С.А.* Страница из истории Отечественной войны // Новая жизнь. 1912. № 9. Стб. 164–193.
- Борецкий-Бергфельд 1912 – *Борецкий-Бергфельд Н.П.* Русские евреи в 1812 году // Новый Восход. 1912. № 37 (12 сентября). Стб. 37–40.
- Бриман 2010 – *Бриман Ш.* Русская загадка мантии Наполеона – в «синагоге олигархов» // <http://www.izrus.co.il/history/article/26> марта 2010 г.
- Гессен 1911 – *Гессен Ю.И.* Наполеон I и русские евреи // Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем: В 16 т. Т. XI. СПб., 6/г [1911]. Стб. 516–518.
- Гессен 1925 – *Гессен Ю.И.* История еврейского народа в России. Т. 1. Л., 1925.
- Гессен 1995 – *Гессен Ю.И.* К истории религиозной борьбы среди русских евреев в конце XVIII и в начале XIX вв. (по архивным данным) // Евреи в Российской империи XVIII–XIX веков: Сб. трудов еврейских историков. М.; Иерусалим, 1995. С. 237–277.
- Гинзбург 1912 – *Гинзбург С.М.* Отечественная война 1812 года и русские евреи. СПб., 1912.
- Двар Малхут 5766 (2006) – Двар Малхут – Слово короля: Беседы 5751–52 гг. Любавичского ребе Менахем-Менделя Шнеерсона. Кфар-Хабат, 5766 (2006).
- Державин 1878 – *Державин Г.Р.* Сочинения. Т. VII. СПб., 1878.
- Дубнов 1995 – *Дубнов Ш.* Судьбы евреев в России в эпоху западной «первой эмансипации» (1789–1815) // Евреи в Российской империи XVIII–XIX веков: Сб. трудов еврейских историков / Сост. А. Локшин. М.; Иерусалим, 1995. С. 279–329.
- Дудаков 1993 – *Дудаков С.Ю.* История одного мифа: Очерки русской литературы XIX–XX вв. М., 1993.
- История евреев 2005 – История евреев России: Учебник / Глава авт. кол. Л. Прайсман. М., 2005.
- Клиер 2000 – *Клиер Дж. Д.* Россия собирает своих евреев: Происхождение еврейского вопроса в России. 1772–1825. М.; Иерусалим, 2000.
- Наполеон I 1990 – Наполеон I // Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1990. Т. 5. Стб. 615–619.
- Отечественная война 1910 – Отечественная война 1812 года: Материалы Военно-ученого архива Генерального штаба. Отд. I. Т. XIV. СПб., 1910.
- РГАДА – Российский государственный архив древних актов. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 80. Д. 38923 («Письмо петербургского военного губернатора генерала от кавалерии гр. П.А. фон дер Палена статс-секретарю т.с. Д.Н. Неплюеву о вруче-

- нии рабби Авигдору Хаймовичу высочайше пожалованных ему золотых часов с цепочкой»). 1799 г. Л. 1.; Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 111. Д. 57875 («Дело о присылке имп. Павлу I сочинения рабби Авигдора Хаймовича с выдержками из Священного Писания и их истолкованиями (в рус. переводе), посвященными Павлу I, его сыну, вел. кн. Константину Павловичу, и фельдмаршалу А.В. Суворову (его походам против французов)»). 1799 г. Л. 1–7; Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 118. Д. 65082 («Журнал исходящих писем статс-секретаря д.с.с. Д.П. Трошинского, которыми сообщаются высочайшие повеления разным особам и по разным делам»). 1797 г. Л. 1–652; Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 118. Д. 65102 («Журнал исходящих писем статс-секретаря т.с. Д.Н. Неплюева, которыми сообщаются высочайшие именные повеления к разным особам и по разным делам»). 1799 г. Л. 1–260.
- Фельдман 2001 – *Фельдман Д.З.* Рабби Авигдор и император Павел I: из эпистолярного наследия пинского раввина А. Хаймовича // Евреи Беларуси: История и культура: Сб. статей / Сост.-ред. И. Герасимова. Вып. VI. Минск, 2001. С. 8–18.
- Фельдман 2013 – *Фельдман Д.З.* Российские евреи в эпоху наполеоновских войн. М., 2013.
- Фельдман 2015 – *Фельдман Д.З.* Еврейские религиозные лидеры России и Наполеон Бонапарт // Бородино и освободительные походы русской армии 1813–1814 годов: Материалы Международной научной конференции. Бородино, 3–6 сентября 2014 г. / Сост. А.В. Горбунов. Науч. ред. О.В. Ивченко. Бородино, 2015. С. 485–497.
- Ципперштейн 1995 – *Ципперштейн С.* Евреи Одессы: История культуры. 1794–1881. М.; Иерусалим, 1995.

Russian Jews and Napoleon Bonaparte: the Spiritual and the Material Evidence of the Era of the Napoleonic Wars

Dmitry Feldman

(The Russian State Archives of Ancient Acts, Moscow, Russia)

ORCID ID: 0000-0002-7035-8185

PhD. in History, Chief specialist

The Russian State Archives of Ancient Acts

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

Tel.: (495) 580-87-23

E-mail: rgada@mail.ru

Summary: The article, based on published and archival sources, is devoted to the problem of the relationship of spiritual (symbolic) and material evidence of the Jewish religious life during the Napoleonic Wars of the early 19th century. Examples are “anagrams” created by Shneur Zalman and Avigdor Haimovich on the basis of the sacred text of the Hebrew Bible, Hasidic chant (niggun) transformed by Shneur Zalman from the French march or hymn, and the legendary “Napoleon’s parokhet” (the curtain of the Aron Kodesh) in one of synagogues of old Jerusalem. Using the magic of the Kabbalistic methods, some representatives of the Russian Jewry fought against the “evil” power and “satanic” energy of the French Emperor.

Key-words: *Patriotic War of 1812, Napoleon Bonaparte, Jews, Belorussia (Belarus), Russian Army, Rabbinitism, Hasidism, Kabbalah*

References:

- An-sky, S.A. 1912. Stranitsa iz istorii Otechestvennoi voyny. *Novaia zhizn'* 9: col. 164–193.
- Boretsky-Bergfeld, N.P. 1912. Russkie evrei v 1812 godu. *Novyi Voskhod* 37: col. 37–40.
- Briman, Sh. 2010. Russkaia zagadka mantii Napoleona – v “sinagoge oligarkhov”. <http://www.izrus.co.il/history/article/26> marta 2010 g.
- Derzhavin, G.R. 1878. *Sochineniia*. Vol. 7. St. Petersburg.
- Dubnov, Sh. 1995. Sud'by evreev v Rossii v epokhu zapadnoi “pervoi emansipatsii”. In *Evrei v Rossiiskoi imperii XVIII–XIX vekov: Sbornik trudov evreiskikh istorikov*, edited by A. Lokshin, 279–329. Moscow; Jerusalem.
- Dudakov, S.Yu. 1993. *Istoriia odnogo mifa: Ocherki russkoi literatury XIX–XX vv.* Moscow.
- Dvar Malkhut – Slovo korolia: Besedy 5751–52 gg. Liubavichskogo rebe Menakhem Mendelia Shneersona.* 5766 (= 2006). Kfar Chabad.
- Feldman, D.Z. 2001. Rabbi Avigdor i imperator Pavel I: iz epistoliarnogo naslediia pinskogo ravvina A. Khaimovicha. In *Evrei Belarusi: Istoriia i kul'tura: Sbornik statei*, edited by I. Gerasimova. Vol. 6, 8–18. Minsk,
- Feldman, D.Z. 2013. *Rossiiskie evrei v epokhu napoleonovskikh voyn.* Moscow.
- Feldman, D.Z. 2015. Evreiskie religioznye lidery Rossii i Napoleon Bonapart. In *Borodino i osvoboditel'nye pokhody russkoi armii 1813–1814 godov: Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Borodino, 3–6 sentiabria 2014 g.*, edited by A.V. Gorbunov and O.V. Ivchenko, 485–497. Borodino.
- Gessen, Yu.I. [1911]. Napoleon I i russkie evrei. In *Evreiskaia entsiklopediia: Svod znaniy o evreivste i ego kul'ture v proshlom i nastoiashchem.* Vol. 11, col. 516–518. St. Petersburg.

- Gessen, Yu.I. 1925. *Istoriia evreiskogo naroda v Rossii*. Vol. 1. Leningrad.
- Gessen, Yu.I. 1995. K istorii religioznoi bor'by sredi russkikh evreev v kontse XVIII i v nachale XIX vv. (po arkhivnym dannym). In *Evrei v Rossiiskoi imperii XVIII–XIX vekov: Sb. trudov evreiskikh istorikov*, edited by A. Lokshin, 237–277. Moscow; Jerusalem.
- Ginzburg, S.M. 1912. *Otechestvennaia voina 1812 goda i russkie evrei*. St. Petersburg.
- Klier, J.D. 2005. *Rossii sobiraet svoikh evreev: Proiskhozhdenie evreiskogo voprosa v Rossii. 1772–1825*. Moscow; Jerusalem.
- Napoleon I. 1990. In *Kratkaia evreiskaia entsiklopediia*. Vol. 5, col. 615–619.
- Otechestvennaia voina 1812 goda: Materialy Voенно-uchenogo arkhiva General'nogo shtaba*. 1910. Part 1. Vol. 14. St. Petersburg.
- Praisman, L., ed. 2005. *Istoriia evreev Rossii: Uchebnik*. Moscow.
- Russian State Archive of Ancient Documents.
- Tsippershtein, S. 1995. *Evrei Odessy: Istoriia kul'tury. 1794–1881*. Moscow; Jerusalem.

УДК 82.09
ББК 83.3

Вещь – символ: миграция и трансформация сюжета

Виктория Валентиновна Мочалова

(Институт славяноведения РАН, Москва, Россия)

ORCID ID: 0000-0002-3429-222X

Кандидат филологических наук

Заведующая Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН

E-mail: vicmoc@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.9

Аннотация: В статье рассматривается превращение вещи (дудочки) в символ, трансляция этого мотива, его рецепция и метаморфозы смысла. В цикле хасидских историй, связанных с Баал-Шем-Товом, присутствует мотив дудочки-свистульки, на которой играет несмышленный мальчик, как бы нарушающий святость праздника Йом Кипур, но получающий одобрение Бешта и «улыбку Бога». Эренбург включает эту историю в значимый финал своего романа «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца» (1927) о незадачливом, но «святом» простаке. В понимании Переца Маркиша, дудочка – это символ искусства, у Александра Галича дудочка из этого сюжета становится символом спасения, а у бардов 1960-х годов – сопротивления искусства.

Ключевые слова: *Хасидская история, И. Эренбург, П. Маркиш, А. Галич*

Среди хасидских легенд, собранных Мартином Бубером и связанных с Исраэлем бен-Элиезером, Баал-Шем-Товом [ср. Rosman 1996; Rosman 2013], приведена история о прихожанине его синагоги, который привел на Йом-Кипур своего скудоумного сына, не умевшего даже читать и не ведавшего никаких правил. Во время богослужения мальчик совершил нечто совершенно неуместное: он достал свою дудочку (Pfeifchen) и заиграл на ней к ужасу и негодованию присутствовавших. Баал-Шем-Тов, однако, неожиданно положительно резюмирует произошедшее: «Суровый приговор отменен, и гнев рассеян с лица земли» («Das Verhängnis ist durchbrochen und der Zorn zerstreut vom Angesichte der Erde») [Buber 1908, 19–20].

Существуют разные варианты этой истории, сюжет которой остается при этом неизменным: простодушный мальчик (его возраст варьируется в разных переложениях от 3 до 13 лет) совершает – ко всеобщему возмущению единоверцев – непозволительное действие во время синагогальной службы, однако его (парадоксально) благоприятный результат и положительная реакция Баал-Шем-Това свидетельствуют об уместности и благотворности этого действия.

Негативная реакция присутствующих в синагоге членов общины контрастирует с поведением Баал-Шем-Това: он продолжал невозмутимо молиться, причем гораздо радостнее и легче, чем обычно. Позднее он сказал: «Этот мальчик облегчил мне молитву» [Бубер 1997, 81; Бубер 2006, 87]. Здесь очевидно присутствует или даже доминирует столь важный в хасидизме мотив простеца, невежды (каковым многие считали и лидера движения), чья бесхитростная «молитва» (более) угодна Богу, часто встречающийся в легендах этого круга. Достаточно вспомнить такие истории, как «Простота», где Бешт, преодолевший много ступеней в служении Богу, позволяет себе удалиться от них всех и, держась **простой веры**, изготовить из себя сосуд для Господа, ибо «Господь хранит **простецов**» [Бубер 1997, 80; Бубер 2006, 85]; или «Молитва в поле» – о молитве не в *миньяне*, как полагается, а в одиночестве в чистом поле, по поводу которой Бешт сказал, что она «превозмогла все молитвы, произнесенные когда-либо на этом поле» [Бубер 1997, 78; Бубер 2006, 83]¹; или «Чулочник» – о глупце, который ежедневно ходил в дом молитвы и никогда не сворачивал со своего пути, «даже если его позовет сам император», и Баал-Шем сказал о нем своим ученикам: «Сегодня вы лицезрели краугольный камень, на котором держится весь Храм до прихода Мессии» [Бубер 1997, 80].

Хасидский образ жизни и идеология полагают большую ценность в «служении Творцу», чем в учености. «У меня нет времени учиться, – говорит в легенде “Ученые” Бешт, – потому что я обязан служить своему Творцу», и эти слова побуждают его внука, посвятившего всего себя учению, вернуться к хасидскому образу жизни [Бубер 1997, 78; Бубер 2006, 83–84].

Еще один аспект взаимодействия и соединения простоты, заземленности и возвышенности, утонченности в «служении» хасидского цадика присущ представлению о возможности служения Богу на всех

¹ Ср. одноименную историю в: Шивхей Бешт 2010, 448.

уровнях, если и когда цадик видит свой «источник» (совершенство) и достигает «Ничто». В этом случае он стоит перед Богом, как мальчик-посланник, готовый ко всем видам служения, которые ему укажет Бог, ко всему, что его Господь будет повелевать ему [Vuber 1908, 20].

Хасидскую историю о дудочке Илья Эренбург, упоминавший об этом в своих мемуарах, вместе с Перцем Маркишем слышали в парижском кафе «Ротонда» во второй половине 1920-х гг. от кого-то из своих собеседников, вероятно, от Ойзера Варшавского², идишского писателя из Польши. В этом пересказе история о дудочке не была напрямую связана с Бештом, в центре ее стоял некий знаменитый волинский цадик, проводивший службу в Судный день в местечке, где «как и повсюду, были богачи, дававшие деньги в рост, домовладельцы, купцы, были люди, мечтавшие правдой и неправдой разбогатеть; словом, неправедных было вдоволь». По лицу цадика было видно, что «Бог рассержен злыми делами обитателей местечка», и «все ждали сурового приговора». И хотя цадик просил Бога отпустить людям грехи, «Бог прикидывался глухим. Вдруг тишину нарушила маленькая дудочка». На ней заиграл маленький сын бедного портного, на которого все накинулись с криками: «Вот за такие выходы Господь покарает местечко!.. Но цадик увидел, что суровый Бог не выдержал и улыбнулся» [Эренбург 1966, 486–487].

Эта история произвела впечатление и на Эренбурга, позднее включившего ее в свой роман о «еврейском Швейке», знатке хасидских легенд – «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца» (1927), и на Маркиша. По свидетельству Эренбурга, взволнованный Маркиш, услышав эту историю, воскликнул: «Да это об искусстве!..», а потом «неожиданно (разговор был о чем-то другом) сказал: “Но сейчас мало дудочки, сейчас нужна труба Маяковского...”». По мнению Эренбурга, считавшего Маркиша поэтом *par excellence*, «в этой фразе было объяснение многих трудных лет его жизни. Он не был создан ни для

² Ойзер Варшавский (1898, Сохачев – 1944, Освенцим) – еврейский писатель, связанный с художественной авангардистской группой «Халястре» (банда, орава, шайка), куда входили, в частности, У.-Ц. Гринберг и П. Маркиш. С 1924 г. Варшавский жил в Париже, где совместно с П. Маркишем редактировал вторую антологию «Халястре», иллюстрированную Марком Шагалом. Варшавский получил известность как автор романа «Контрабандисты» («Di Schmuglers», 1920), переведенного на иврит и русский язык (1923). Варшавский, по всей вероятности, мог быть знаком с собранием хасидских легенд М. Бубера.

громких призывов, ни для эпических поэм, **был поэтом с дудочкой, издававшей чистые, пронзительные звуки.** Но воображаемого Бога, способного улыбнуться, не оказалось, а век был шумным, и уши людей порой не различали музыки» [Эренбург 1966, 487–489].

Дудочка в этом понимании становится символом искусства, одновременно и хрупкого, и обладающего силой воздействия³, по крайней мере, на тех, кто был способен различать музыку. Эренбург интерпретирует трагическую судьбу Маркиша как поэта и человека в контексте этой хасидской легенды, сближая его с образом ребенка (он отмечал и его неизменно юношеский облик).

В переложении этой легенды, помещенном Эренбургом в самой значимой – финальной – части романа о незадачливом гомельском портном Лазике Ройтшванце, который перед смертью рассказывает свою последнюю историю – именно о дудочке, – сохраняется существенный мотив бесхитростного простака. И мальчик из хасидской истории, и Лазик – идиоты (= блаженные), их простота победно противостоит учености, хрупкость – силе. Лазик в финальной сцене романа иронически описывает собравшихся в синагоге на Йом Кипур «порядочных людей», «самых умных и самых набожных евреев», лишенных простых человеческих чувств: «Этот **знает наизусть весь талмуд**, этот пожертвовал триста рублей на новый свиток, этот всегда постится, этот день и ночь молится, словом, они даже не евреи, а готовые ангелы». Эти «**умники** калялись в разных напечатанных грехах», однако «тот, кто знал наизусть весь талмуд, **не знал ни одного простого слова.** Он не мог утешить какого-нибудь горемыку, не мог приласкать ребенка, не мог посмеяться в праздник с бедняками... И тот, кто молился, не умел прощать. И тот, кто постился, не умел накормить голодного» [Эренбург 2002, 92].

Здесь очевидно важнейшее для хасидизма контрастное противопоставление учености, ума бесхитростной простоте, которая оказывается значительно более высокой ценностью. Бешт у Эренбурга молится со скорбью на лице, ощущая всю тяжесть грехов собравшихся: «Он же не просто умник, он видит сердца евреев. Он берет на руки их грехи, и у него опускаются руки: таких грехов никто не выдержит». Поступок ребенка оценивается устами собравшихся в

³ Ср. мотив дудочки в руках Музы в одноименном стихотворении 1924 г. А. Ахматовой.

синагоге в скорбной тишине как «полное неприличие», «безобразие» и вызывает их возмущение: «Куда только не пролезают разные нищие нахалы?». Бешт прерывает свою молитву, чтобы вступиться за мальчика («Оставьте этого ребенка! Если он хочет дуть в дудочку, пусть дует»), а затем объясняет:

Было темно на небе, и там шла смертельная борьба. Ваши грехи весили столько, что их не могли перевесить никакие покаянные слезы. Бог закрыл себе уши... Бог не слышал больше моих молитв. Но вот раздался крик этого ребенка. Он дунул в дудочку, и Бог услышал. Бог не выдержал. Бог улыбнулся... Это же была такая глупая забава, ровно за пять копеек, и это было такое неприличие в великий пост!.. Но я скажу вам одно, умные евреи, вовсе не ваши доводы и не мои молитвы спасли наш город, нет, его спасла жестяная дудочка, один смешной звук от всего детского сердца... Поглядите скорее, как этот Иоська улыбается! [Эренбург 2002, 92].

Мотив улыбки в хасидских легендах этого круга (заслышав мелодию дудочки, улыбается суровый Бог, улыбается Бешт) и у заимствовавшего его Эренбурга противостоит унылой серьезности окружающих. Такова и улыбка Лазика – хасидская радость жизни контрастирует с его приближающейся смертью: «Я начинаю кончаться..., но на моем лице самая отъявленная улыбка. Я улыбаюсь, потому что я, все-таки, думаю о самом высоком» [Эренбург 2002, 91].

Рецепцию мотива дудочки, как и трансформацию его семантики, можно обнаружить и в значительно более поздних текстах, в частности у Александра Галича. Подвергаясь гонениям в начале 1970-х гг., он обращается к этому мотиву в поисках спасения, признаваясь, что ранее ему было не до различения звука этой дудочки:

В жизни глупой и бестолковой,
Постоянно сбиваясь с ног,
Пеньё дудочки тростниковой
Я сквозь шум различить не смог.

Попад в опалу, «поставленный на правёж»⁴, поэт обретает спасение именно в воспоминании о звучании этой дудочки, дарующей ему и способность улыбаться:

⁴ В 1972 г. Галича исключили из Союза писателей и из Союза кинематографистов.

И тогда, как свеча в потемки,
Вдруг из давних приплыл годов
Звук пленительный и негромкий
Тростниковых твоих ладов.
И застыли кривые рожи,
Разевая немые рты,
Словно пугала из рогожи,
Петухи у слепой черты.
И отвесив, я думал, – дерзкий,
А на деле смешной поклон,
Я под наигрыш этот детский
Улыбнулся и вышел вон⁵.
В жизни прежней и в жизни новой
Навсегда, до конца пути,
Мальчик с дудочкой тростниковой,
Постарайся меня спасти!

(А. Галич. Мальчик с тростниковой дудочкой⁶. 1972
[Галич 1999])

Как свидетельствует Сергей Чесноков, Галич «выжил потому, что всей душой всю жизнь искал опоры и поддержки в таинстве, которому причастен мальчик с дудочкой тростниковой» [Чесноков 1997].

Следующей трансформацией заимствованного в хасидской легенде мотива дудочки в XX в. стало ее превращение в символ сопротивления искусства. Для этой новой реинкарнации показателен тот факт, что передача Ивана Толстого на радио «Свобода» от 11 марта 2018 г., посвященная 50-летию знаменитого фестиваля бардовской песни в новосибирском Академгородке, закончившегося громким идеологическим скандалом, называлась «Тростниковая дудочка, или Миф “Интеграла”». По свидетельству участников фестиваля, в котором принимал участие А. Галич, «для советского гражданского общества это было еще только начало, колыбель свободы, правда, незабываемая», «ощущение свободы, раскованности подпитывало всю идею съезда бардов, фестиваля песни или праздника песни». «Люди, которые были на концерте Галича, говорят: мы боялись, что сейчас войдут в зал и всех нас арестуют. Да, это правда, но и Галич боял-

⁵ В 1974 г. Галич эмигрировал.

⁶ Варианты названия: «Песня о дудочке», «Песня, посвященная моей матери».

ся... Но просто этот совместный акт освобождения, я считаю, что-то оставил в головах, в умах и в душах» [Толстой 2018].

Превращение вещи (дудочки) в разного рода символы, трансляция этого мотива на протяжении весьма длительного времени, его рецепция у писателей и поэтов, знакомых с еврейской традицией, и метаморфозы смысла, как представляется, свидетельствуют о семантической многослойности хасидского предания и его потенциале.

Литература и источники

- Бубер 1997 – *Бубер М.* Хасидские предания. Первые наставники / Пер. под ред. П.С. Гуревича и С.Я. Левит. М., 1997.
- Бубер 2006 – *Бубер М.* Хасидские истории. Первые учителя / Пер. с англ. и нем. М. Хорькова, Е. Балагушкина. М., 2006.
- Галич 1999 – *Галич А.* Облака плывут, облака / Сост. А. Костромин. М., 1999.
- Толстой, Векслер 2018 – *Толстой И., Векслер Ю.* Тростниковая дудочка, или Миф “Интеграла” // Радио Свобода. 2018. 11 марта. <https://www.svoboda.org/a/29090646.html>
- Шивхей Бешт 2010 – Шивхей Бешт [Хвалы Исраэлю Бааль-Шем-Тову] / Науч. ред., сост. и примеч. И. Лурье, М. Яглом; пер. с иврита М. Кравцова. М., 2010.
- Чесноков 1997 – *Чесноков С.В.* Двадцать лет спустя // Новое русское слово. 1997. 13 декабря. – http://www.bards.ru/press/press_show.php?id=422
- Эренбург 1966 – *Эренбург И.* Люди, годы, жизнь. Т. 8. Кн. 1, 2, 3. М., 1966.
- Эренбург 2002 – *Эренбург И.* Бурная жизнь Лазика Ройтшванца (1927). СПб., 2002.

A Thing – and a Symbol: Plot’s Migration and Transformation

Victoria Mochalova

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

ORCID ID: 0000-0002-3429-222X

Ph.D. Philology, Head of the Judeo-Slavic Center

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences

E-mail: vicmoc@gmail.com

Abstract: The article discusses the transformation of a thing (pipe) into a symbol, the translation of this motive, its reception and metamorphoses of meaning. In the cycle of Hasidic stories associated with the Baal Shem Tov (Besht), there is a whistle-pipe motive, played by an unconscious boy, as if violating the holiness of the holiday Yom Kippur, but receiving approval from Besht and the “smile of God.” Erenburg includes this story in the significant ending of his novel “The Stormy Life of Lazik Roitschwanets” (1927) about the unlucky but “holy” simpleton. In the understanding of Peretz Markish, a pipe from this story is a general symbol of art, for Alexander Galich, it becomes a symbol of salvation, and for the bards of the 1960s – the resistance of art.

Keywords: *Hasidic history, I. Erenburg, P. Markish, A. Galich*

References:

- Buber, M. 1997. *Khasidskie predaniia. Pervye nastavniki*, translated and edited by P.S. Gurevich and S.Ya. Levit. Moscow.
- Buber, M. 2006. *Khasidskie istorii. Pervye uchitel'ia*, translated by M. Khorkov and E. Balagushkin. Moscow.
- Chesnokov, S.V. 1997, December 13. Dvadtsat' let spustia. *Novoe russkoe slovo*. http://www.bards.ru/press/press_show.php?id=422.
- Erenburg, I. 1966. *Liudi, gody, zhizn'*. Vol. 8. Moscow.
- Erenburg, I. 2002 (orig. 1927). *Burnaia zhizn' Lazika Roitshvanetsa*. St. Petersburg.
- Galich, A. 1999. *Oblaka plyvut, oblaka*, edited by A. Kostromin. Moscow.
- Lurye, I., M. Yaglom, eds., and M. Kravtsov, trans. 2010. *Shivkhei Besht [Khvaly Israeliu Baal'-Shem-Tovu]*. Moscow.
- Tolstoy, I., and Yu. Veksler. 2018, March 11. Trostnikovaia dudochka, ili Mif “Integrala”. *Radio Svoboda*. <https://www.svoboda.org/a/29090646.html>.

УДК 398
ББК 82.3

«Катерина-шарманка»: имя – вещь – знак

Сергей Викторович Алпатов

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

ORCID ID: 0000-0003-2525-0287

Доцент, доктор филологических наук

Филологический факультет Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова

119991, Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 51

МГУ имени М.В. Ломоносова

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

E-mail: contact@philol.msu.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.10

Аннотация: Исследование происхождения комплекса традиционных названий популярного европейского уличного инструмента (русское *шарманка*, польское *katarynka*, еврейское *katerinke*) вскрывает нелинейный характер процессов возникновения и закрепления указанных имен, а также обнаруживает тот факт, что за одним и тем же именем могут скрываться разные предметы (как собственно музыкальный инструмент, так и волшебный фонарь, и театр марионеток или живых зверей, представления которых сопровождали мелодии уличного органа). Тем не менее в исторической перспективе в исследуемых этнокультурных традициях за шарманкой закрепляется устойчивый комплекс ассоциаций, обусловленный такими свойствами рассматриваемого культурного объекта, как механическое воспроизведение стереотипных мелодий, сопровождаемое назойливыми клишированными выкриками музыканта. Рекламируемые шарманщиком и транслируемые его инструментом трагикомические образы «поворота судьбы» и «грошовой счастья» становятся общими местами как высокой литературы, так и массовой поэзии XIX–XXI столетий.

Ключевые слова: *народный театр, шарманка, выкрики зывал, звуковой образ вещи*

Восточноевропейские варианты названий уличного органа – русское *шарманка*, польское *katarynka*, еврейское *katerinke* и подобные – регулярно возводят к гипотетической первой песне в наборе

мелодий шарманки – к «*Charmante Catherine*» [Некрылова 1995, 46]. Однако популярной песни с подобным инципитом в европейской культуре XVIII–XIX вв. не находится.

Более близки к истине указания на рефрены раешных приговоров к картинкам «волшебного фонаря»:

Kain, ein echter Sansculott,
Schlägt sans façon den Bruder tott.
Auch ist die Keule womit's geschehen,
Im Original hier also zu sehen.
Charmante Katrinn, Katrina charmant.
[Zglinicki 1979, 85]

О частотности и традиционности подобных припевов говорит не только значительное число зафиксированных устных вариантов¹, но также их использование в качестве звуковой «визитной карточки» для роли бродячих артистов в пьесах профессиональных театров:

Schöne Raritäten, schöne Spielwercke,
La bella Catharina, Charmante Rosina... (1715)

Schöne Raritäten, Schöne Spielewerk!
La bella Margaritha, La snella Catharina,
Schöne Raritäten, Schöne Spielewerk!
Von der *schönen Helena*, Von der *klugen Sibilla...*
(Singspiel «*Artemisia*», 1715)

Schöne Raritäten, schöne Spiel-Werck,
La bella Catharine, Charmante Margretha... (1722)

Hier die *schöne Katherine*, Und die *schöne Magellone*
(Singspiel «*Die zween Savoyarden*», 1792)

Набор женских имен в указанных рефренах достаточно обширный (*Катерина, Розина, Маргарита, Магдалена, Магеллона, Елена, Сивилла*), их эпитеты весьма разнообразны (*прекрасная, очаровательная, стройная, ловкая, мудрая*), а сами тексты раешных приговоров XVIII в., несомненно, принадлежат к более широкой и более

¹ Приведенные далее цитаты извлечены из публикации Корп 1904.

старой традиции «реестров диковинных вещей» [Алпатов 2013], на что указывают ранние варианты припева с упоминанием *святой* Урсулы и *святой* Магдалены:

O schöne Spielewerck! O schöne Rarität!
Sanct Ursel, Catharin, courante Margaret...
(Leipzig, 1698)

Schöne Rarität, schöne Spielewerck,
La bella Catharina, La Santa Magdalena...
(Singspiel «Le Bon Vivant, Oder die Leipziger Messe».
Hamburg, 1710)

На то, что имя «прекрасной Катерины» звучало не в сюжете популярной баллады, но в выкриках уличного зазывалы, указывает и серия гравюр «Danziger Ausrufer» (1765). При этом характерно, что на листах 34 и 35, изображающих шарманщика и человека с волшебным фонарем, перепутаны подписи: первому приписано «*Laterna Magica – Zattenspiehl an der Wand*», второму – «*Charmante Katrinn, Kairina charmant Kan zoehne dans, ha, ha, ha*» [Zeraschi 1963, 59–61]. Последняя из подписей, очевидно, цитирует устный призыв посмотреть представление марионеток с главной героиней – красоткой Катериной.

В пользу данного мнения говорит путевая заметка от 7 февраля 1772 г. в «Журнале путешествия его высокородия господина статскаго советника и ордена святого Станислава кавалера Никиты Акинфиевича Демидова по иностранным государствам с начала выезда его из Санкт-Петербурга 17 марта 1771 года по возвращению в Россию, ноября 22 дня 1773 года»:

Были на ярманке St. Germain. Сия ярманка бывает посредине предместия св. Германа. Она открывается 3-го февраля и продолжается до последней субботы перед Вербным воскресением. Ярмоночные купцы пользуются вольностию только две недели. Товары привозят следующие: сукна и другие шерстяные материи, полотна, батист.

Остаток же ярманки наполнен тутошними парижскими мелочными купцами, балансерами, играющими вздорные комедии *шарманкатеринами* или марионетами, делающими фокусы-покусы, показывальщиками всяких зверей и другими вещьми, способными занимать любопытство публики. Из зверей же, которых мы видели, поотменнее были две ма-

ленькие обезьянки, называемые сомирами или самаркандами, и живой крокодил [Журнал 2005, 55–56].

Сходным образом – как название представления марионеток / волшебного фонаря – трактует имя *Katarynka* «Słownik języka polskiego» (1807), приводя в качестве иллюстраций следующие контексты: «Katarynka, szarmant Katrynka, laterna magica iarmaraczników», «szezyne² Katrynka na sznurkach» [Корнилаева 2003, 271].

Несомненно, что и в Россию *шарманка* (как имя и как культурный феномен) приходит со всем кругом указанных значений: от рашенной панорамы и кукольного спектакля до представления с обезьянкой, попугаем и «билетиками счастья» [Некрылова 1995, 48–49].

В частности, во втором номере трехязычного (русско-франко-немецкого) альманаха «Волшебный фонарь, или Зрелище С. Петербургских расхожих продавцов, мастеров и других простонародных промышленников, изображенных верною кистию в настоящем их наряде и представленных разговаривающими друг с другом, соответственно каждому лицу и званию. Ежемесячное издание на 1817 год» помещен диалог «*Шарлатан*³ и школьник», в котором препираются любопытный школьник и скупой француз, не желающий бесплатно вертеть ручку инструмента:

- Поиграй, мусье, немножко.
- Пашол, мальшишка!
- Сделай милость, мусье, поиграй.
- Дафай деньги!
- Где мне взять: я сиротинка... Вить тебе не тяжело вернуть: только раз, два, три.
- Я ферну тебе рас, тва, три са волос! Пошел руска турак!
- За что ж бранитесь? Вот русские никогда с шарманками не ходят, а вы к нам жалуете. От шарманок, или Бог знает от чего понаживетесь, уедите на свою родину, и ну смеяться над русскими... [Волшебный фонарь 1988, 36]

И в более поздних контекстах оказывается невозможным разделить семиотические коды (картинки «волшебного фонаря», реплики рашенных приговоров и звуки «шарманки», их сопровождающие)

² Из нем. *schöne*.

³ Очевидно, в исходном значении ‘болтун, крикун, разносчик новостей’; ср. Salzberg 2010.

в рамках общего *имени* и *образа* уличного театрального действия – *Катерины-шарманки*. Так, И.П. Мятлев в сатирическом романе в стихах «Сенсации и замечания госпожи Курдюковой за границей» (1840) фиксирует женевские впечатления героини:

Два артиста из Италии,
Только просто *де* мужик,
Носят *юн лантерн мажик*
С Катериною-шарманкой.
[Мятлев 1969, 338]

В 1843 г. Д.В. Григорович публикует известный очерк «Петербургские шарманщики», в котором игру на музыкальном инструменте так же не отделяет от демонстрации диковинных животных, танца механических кукол или представления Петрушки:

Пучинелла (Петрушка), доньне почти всегдашний спутник шарманщика... Первые появившиеся у нас органы были неразлучны с кукольною комедией...

Шарманщики редко начинают свое поприще с инструментом, от которого получили название; ручной орган, или, как принято называть, шарманка, есть уже следствие улучшенного состояния. Тюлень, заключенный в ящике и показываемый толпе с обычным присловьем: «Посмотрите, господа, на зверя морского», высокий ящик, покрытый зеленым сукном, с каким-то дребезжанием вместо музыки, называемый у шарманщиков «фортепьяно англезе», виола с бесконечным скрипом и плясом хозяина и, наконец, флейта или кларнет – вот средства, с какими впервые дебютирует шарманщик на своей обширной и богатой разнообразными декорациями сцене – на улицах.

После уже, спустя два или три года, достигает он счастливейшего дня, в который на скопленные деньги покупает он шарманку. С этим приобретением осуществляет он все надежды, все мечты и, взвалив на спину свое сокровище, думает только о том, как бы обратить на себя внимание и получить возмездие за все пропавшие труды. То аккомпанирует он вальс Ланнера свистками и трелями, то присоединяет к себе двух маленьких детей, нанятых у бедной трубочистихи или прачки, и заставляет их выплясывать бессмысленный танец своего изобретения; то, если представляется случай, меняет тощую свою шарманку на другую, несравненно меньшую, но представляющую почтеннейшей публике с одной стороны презанимательное зрелище: Наполеона в синем фраке и треугольной шляпе, вертящегося вокруг безносых дам,

с ног до головы облепленных фольгой. Если владелец этого сокровища итальянец, то он непременно вступит с вами в разговор и, объясняя значение каждой куклы порознь, не утерпит, чтоб не выбрать хорошенько Наполеона и бог весть почему кружащихся с ним австрийских дам.

Если ему снова случается накопить несколько денег, желания его простираются тогда еще далее: он покупает высокий орган с блестящими жестяными трубами, медными бляхами, золотыми кистями, горделиво качающийся на зеленой тележке, везомой бурюю клячею [Григорович 1984, 86–87].

Опубликованные Григоровичем наблюдения над артистическим бытом и реквизитом шарманщиков [Красушкина 2007], несомненно, повлияли на ряд контекстов раннего творчества Ф.М. Достоевского. Так, в повести «Бедные люди» (1846) Макар Девушкин замечает, что брошенная шарманщику монетка падает на панель инструмента с танцующими фигурками, а в рассказе «Господин Прохарчин» (1846) кончина героя сравнивается с тем, как «оборванный, небритый и суровый артист-шарманщик» укладывает в своем походном сундуке Петрушку вместе «с чертом, арапами, мамзель Катериною и счастливым ее любовником» [Достоевский 1973, 251–252].

Еще через десятилетие в стихотворении «Катерина-шарманка» (1857) И. Мятлев уподобляет перемены в судьбе лирического героя смене картинок в волшебном фонаре под однообразную мелодию и ритмичные выкрики раешника:

Я к коловратностям привык!
Вся жизнь по мне – *лантерн мажик*,
Судьба – шарманщик итальянец!
То погребение, то танец,
То мотовство, то гран мизер,
То удивительный карьер,
То будто рыба об лед бьешься!
Отказ, как шест, где ни толкнешься!
То свадьба, то война, то мир,
Всё гум, гум, гум! *Андер манир!*
[Мятлев 1969, 157]

Любопытно, что, несмотря на закрепление слова *шарманка* в качестве русского названия для уличного органа и театральных представлений с ним связанных, имя *Катерин(к)а* продолжает сохранять

на русской почве исходные французские компоненты смысла (*Catherine, catin* – марионетка, куколка, красotka), в том числе благодаря поддержке диалектных и просторечных форм (*Катька* – кукла) [Голликова 2016] и образов популярных песен и романсов XIX в.:

По всей деревне Катенька красавицей слыла [Григорович 1984, 95].

Лет пятнадцати, не больше-с, вышла Катя погулять-с [Левитов 1988, 28].

Катя, Катя, Катерина,
Катя модная картина,
Нарисованный портрет,
Что нигде такого нет.

[Морозов, Слепцова 2004, 177]

Сложившийся в русской культуре первой половины XIX в. и точно схваченный Мятлевым образ повседневности как механической смены серийных «картинок» под звуки одной – некогда привлекательной, а теперь наводящей тоску – «мелодии» был подхвачен и развит в поэзии второй половины XIX столетия. В стихотворении А. Апухтина «Шарманка» (1856) светлым воспоминаниям детства и юности противопоставлена постылая современность с лейтмотивом: «Только слякоть да грязь пред глазами, / И шарманки мотивы в ушах». В «физиологической» зарисовке Н. Некрасова «Сумерки» (1859) «пронзительный вой шарманки» сливается с «дикими криками» продавцов, барабанным боем и плачем детей. В «Шарманщике» К. Случевского (1881): «Эта шарманка, что уши пилит, мучает, душит...», а в одноименном стихотворении К. Фофанова (1892): «Шарманка тоскует, шарманка визжит – унылые звуки, несвязные сны!».

Любопытно, что в польской литературе второй половины XIX в. сходный фоносемантический образ шарманки становится не просто метафорой тягостной скуки окружающего мира, но и знаком душевной омертвелости самого человека и, как следствие, стимулом к его внутреннему преображению. Так, в рассказе Болеслава Пруса «Katagunka» (1880) шарманка с ее механическими мелодиями неизменно раздражает героя, но одновременно является единственным «окном в мир» для слепой девочки-соседки. Рождаемые валиками уличного

органа звуки стали «поворотным механизмом» обращения героя от глухого себялюбия к реальной жизни.

Русская поэзия Серебряного века продолжает интенсивно эксплуатировать звуковой образ шарманки в качестве знака безысходности: М. Цветаева: «На дворе без надежд, без конца / Заунывно играет шарманка» («Шарманка весной», 1909); Н. Гумилёв: «...и резко за стеной / Звучал мотив надтреснутой шарманки» («Когда я был влюблен», 1911); О. Мандельштам: «Шарманка, жалобное пенье, тягучих арий дребедень» («Шарманка», 1912); В. Кривич: «И так же опять, как вчера, / Шарманка фальшивая ныла / В туманном колодце двора» («В сером доме», 1912).

Однако А. Блок делает неумолимую монотонность шарманки знаком судьбоносного пророчества: «Что быть должно – то быть должно, / Так пела с детских лет / Шарманка в низкое окно, / И вот – я стал поэт» («Зачатый в ночь», 1907), а И. Анненский уподобляет игре старой шарманки процесс неизбежно угасающего поэтического творчества: «Но когда бы понял старый вал, / Что такая им с шарманкой участь, / Разве б петь, кружась, он перестал / Оттого, что петь нельзя не мучась?» («Старая шарманка», 1909).

Особняком стоят поэтические образы Н. Тэффи, воскрешающей исконный союз мелодий шарманки и театрального действия: «Звенела и пела шарманка во сне, / Кружились мы, марионетки» («Марионетки», 1910).

Отдельного рассмотрения заслуживает символика произведений Е. Гуро, синтезирующей в книге стихов и прозы «Шарманка» (1909) образ Города – музыкального автомата, в котором движущиеся в свете вечерних фонарей люди, их «китайские тени» за занавесками окон, звуки водосточных труб и железных подоконников – части единой музыкальной пьесы.

Если поэт – лирический герой «Старой шарманки» И. Анненского – ассоциирует себя с разошедшимся механическим валом, то артист – лирический герой «Злых духов» (1925) А. Вертинского – чувствует себя попугаем на плече шарманщика-Судьбы:

Обо мне не грустите, мой друг. Я озябшая старая птица.
Мой хозяин – жестокий шарманщик – меня заставляет пльсать.
Вынимаю билетки счастья, я гляжу в несчастливые лица,
И под гнусные звуки шарманки мне мучительно хочется спать.

К широко понимаемым традициям европейского шансона XX в. принадлежат созданные на идиш песни Sarah Gorby «Katerinke» (1958) и Karsten Troyke «Di Katerinke» (1991).

Сложным синтезом линий высокой поэзии и популярной эстрадной песни рожден образ шарманки в творчестве Б. Окуджавы. С одной стороны, «Песенка о несостоявшихся надеждах» (1974), написанная Окуджавой для кинофильма «Соломенная шляпка», является переработкой комического лейтмотива «жизни-райка», «судьбы-лотереи», пронизывающего рассмотренное выше стихотворение И. Мятлева «Катерина-шарманка» (1840) [Шраговиц 2015, 27].

С другой стороны, песня «Шарманка-шарлатанка» (1960–1961) воплощает глубинные мотивы отечественной поэзии двух столетий [Шраговиц 2015, 28–33], изображая судьбу поэта как нерешаемое уравнение между манящим призванием, тяжким поденным трудом и сомнительной наградой-признанием:

Шарманка-шарлатанка, как сладко ты поёшь!
Шарманка-шарлатанка, куда меня зовёшь?
Шагаю еле-еле, вершок за пять минут.
Ну как дойти до цели, когда ботинки жмут?
Работа есть работа. Работа есть всегда.
Хватило б только пота на все мои года.
Расплата за ошибки – она ведь тоже труд,
Хватило бы улыбки, когда под ребра бьют.

Суммируя сказанное, укажем в качестве исследовательской перспективы на тот факт, что рассмотренные выше знаковые реализации образов шарманки и ее хозяина, трагикомические метафоры «поворота судьбы» и «грошového счастья» продолжают оставаться общими местами современной самодельной поэзии⁴.

⁴ Ср. «Играла шарманка» Алекса Щегловитова https://45parallel.net/aleks_scheglovitov/igrala_sharmanka.html; «Билетики счастья» (2004) Маши Мишкиной <https://www.stihi.ru/2004/02/29-499>; «Билетик на счастье» (2006) Виктора Батраченко <https://www.chitalnya.ru/work/289797/>; «Старый шарманщик» (2016) Натальи Панковой <https://www.stihi.ru/2016/04/07/8302> и др.

Литература и источники

- Алпатов 2013 – *Алпатов С.В.* «Роспись дивным вещам Саббатая Цви» в русской рукописной традиции и фольклоре XVII–XIX вв. // Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2013. С. 55–66.
- Волшебный фонарь 1988 – Волшебный фонарь, или Зрелище С. Петербургских расхожих продавцов, мастеров и других простонародных промышленников, изображенных верною кистию в настоящем их наряде и представленных разговаривающими друге другом, соответственно каждому лицу и званию: Ежемесячное издание на 1817 год. №№ 1–12. М., 1988 (репринт изд. СПб., 1817).
- Голикова 2016 – *Голикова Д.М.* «К истории одной игрушки» (Русское *катька* и французское *catin* в значении ‘кукла’: пути деривации) // Научный диалог. 2016. № 10 (58). С. 34–40.
- Григорович 1984 – *Григорович Д.В.* Петербургские шарманщики // Физиология Петербурга / Подгот. текста и прим. В.А. Недзвецкого. М., 1984. С. 84–106.
- Достоевский 1973 – *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 1. Л., 1973.
- Журнал 2005 – Журнал путешествия Никиты Акинфиевича Демидова 1771–1773 гг. / Изд. подгот. А.Г. Мосин, Е.П. Пирогова. Екатеринбург, 2005.
- Корнилаева 2003 – *Корнилаева И.А.* Шарманка // Новое в русской этимологии. Вып. 1. М., 2003. С. 270–272.
- Красушкина 2007 – *Красушкина А.В.* Вещь vs человек в очерке «Петербургские шарманщики» Д.В. Григоровича // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. 2007. № 17 (43). С. 172–175.
- Левитов 1988 – *Левитов А.М.* Избранные произведения. М., 1988.
- Морозов, Слепцова 2004 – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.
- Мятлев 1969 – *Мятлев И.П.* Стихотворения. Сенсации и замечания госпожи Курдюковой. Л., 1969.
- Некрылова 1995 – *Некрылова А.Ф.* «Служители уличных муз» // Живая старина. 1995. № 1. С. 46–50.
- Шраговиц 2015 – *Шраговиц Е.Б.* Загадки творчества Булата Окуджавы: глазами внимательного читателя. СПб., 2015.
- Kopp 1904 – *Kopp A.* Schöne Spielwerk, schöne Rarität // Archiv für Kulturgeschichte. Berlin, 1904. S. 296–317.
- Salzberg 2010 – *Salzberg R.* In the Mouths of Charlatans: Street Performers and the Dissemination of Pamphlets in Renaissance Italy // Renaissance Studies. 2010. № 24. P. 638–653.

- Zeraschi 1963 – *Zeraschi H.* Russ. шарманка, Drehorgel // Zeitschrift für Slawistik. 1963. № 8. S. 57–62.
- Zglinicki 1979 – *Zglinicki F. von* Der Weg des Films: Textband. Hildesheim, New York, 1979.

“Katerina – Hurdy-Gurdy”: a Name – a Thing – a Sign

Sergey Alpatov

(Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia)

ORCID ID: 0000-0003-2525-0287

Doctor Habilitas in Philology, Associate Professor

Philological Faculty of the Lomonosov Moscow State University

Leninskie Gory, 1-51, Moscow, 119991, Russia

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

E-mail: contact@philol.msu.ru

Summary: Study of the origins of the popular European street instrument traditional names (Russian *sharmanka*, Polish *katarynka*, Yiddish *katerinke*) reveals the nonlinear nature of the processes of the origin and fixation of these names, and also discovers the fact that different objects can hide behind the same name: a *laterna magica*, a theater of puppets or live animals, whose performances were accompanied by the melodies of the street organ. Nevertheless, in the historical perspective in the studied ethnic and cultural traditions the barrel organ acquires stable complex of associations depending on such properties of the cultural object as mechanical reproduction of stereotypical melodies and annoying clichéd cries of the musician. Advertised by the organ-grinder and broadcast by his instrument tragicomic images of “turn of fate” and “penny happiness” become the topos of both high literature and mass poetry of 19th–21st centuries.

Keywords: *folk theatre, barrel organ, street cries, the acoustic image of the thing*

References:

- Alpatov, S.V. 2013. “Rospis’ divnym veshcham Sabbataia Tsvi” v russkoi rukopisnoi traditsii i fol’klore XVII–XIX vv. In *Ustnoe i knizhnoe v slavianskoi i evreiskoi kul’turnoi traditsii*, edited by O.V. Belova, 55–66. Moscow.
- Dostoevsky, F.M. 1973. *Polnoe sobranie sochinenii*. 30 vols. Vol. 1. Leningrad.
- Golikova, D.M. 2016. “K istorii odnoi igrushki” (Russkoe *kat’ka* i frantsuzskoe *catin* v znachenii ‘kukla’: puti derivatsii). *Nauchnyi dialog* 10 (58): 34–40.

- Grigorovich, D.V. 1984. Peterburgskie sharmanshchiki. In *Fiziologiya Peterburga*, edited and commented by V.A. Nedzvetsky, 84–106. Moscow.
- Kornilaeva, I.A. 2003. Sharmanka. In *Novoe v russkoi etimologii* (Vol. 1), 270–272. Moscow.
- Krasushkina, A.V. 2007. Veshch' vs chelovek v ocherke “Peterburgskie sharmanshchiki” D.V. Grigorovicha. *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta imeni A.I. Gertsena* 17 (43): 172–175.
- Levitov, A. M. 1988. *Izbrannye proizvedeniia*. Moscow.
- Miatlev, I.P. 1969. *Stikhotvoreniia. Sensatsii i zamechaniia gospozhi Kurdiukovoi*. Leningrad.
- Morozov, I.A., and I.S. Sleptsova. 2004. *Sleptsova Krug igry. Prazdnik i igra v zhizni severnorusskogo krest'ianina (XIX–XX vv.)*. Moscow.
- Mosin, A.G., and E.P. Pirogova, eds. 2005. *Zhurnal puteshestviia Nikity Akinfiievicha Demidova 1771–1773 gg.* Ekaterinburg.
- Nekrylova, A.F. 1995. “Sluzhiteli ulichnykh muz”. *Zhivaia starina* 1: 46–50.
- Shragovits, E.B. 2015. *Zagadki tvorchestva Bulata Okudzhavy: glazami vnimatel'nogo chitatelia*. St. Petersburg.
- Volshebnyi fonar', ili Zrelishche S. Peterburgskikh raskhozhikh prodavtsov, masterov i drugikh prostonarodnykh promyshlennikov, izobrazhennykh vernoii kistiui v nastoiashchem ikh nariade i predstavlenykh razgovarivaiushchimi druge drugom, sootvetstvenno kazhdomu litsu i zvaniiu: Ezhemesiachnoe izdanie na 1817 god. №№ 1–12.* (1817) 1988. Moscow.

УДК 398.3
ББК 85.103

Символика дерева в христианских и еврейских надгробиях Беларуси XIX–XX вв.

Сергей Владимирович Грунтов

(Национальная академия наук Беларуси, Минск, Беларусь)

ORCID ID: 0000-0001-5316-1180

Кандидат исторических наук

Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы
220072, Беларусь, Минск, ул. Сурганова 1/2, каб. 601

Тел.: +375-293-71-64-29

E-mail: szereszew@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.11

Аннотация: В статье рассматривается развитие и распространение символики дерева на надгробиях христианских и еврейских некрополей Беларуси XIX–XX вв. Выделяются основные значения символики дерева и ее специфика в контексте мемориальной культуры. Дерево было известно как мемориальный символ в христианской и в еврейской культурах, обладающий в каждой своими специфическими характеристиками и иконологической традицией. В ходе развития модернизационных процессов и надгробной пластики в конце XIX – начале XX в. появляется тип надгробия, который получает распространение в обеих культурах. Это памятники в виде комля дерева с обрезанными ветвями, которые сохраняли популярность на протяжении более ста лет. Исследуются истоки возникновения этого типа памятника, его связь с европейскими эстетическими движениями XIX в. Дается краткий обзор современного использования символики дерева в оформлении надгробий. Основой для статьи послужили материалы авторских экспедиций по некрополям Беларуси.

Ключевые слова: *кладбище, надгробие, дерево, символика, Беларусь*

Дерево является одним из наиболее распространенных символов в мировых культурах. Достаточно открыть соответствующую статью в любом популярном словаре символов, чтобы убедиться, что зна-

чения его восходят к древнейшим цивилизациям и связаны с темой жизни, витальности и плодородия [Холл 1996, 208–209; Biedermann 1992, 350–352; Cirilot 1990, 346–350; Olderr 2012, 207–208]. В иудейской и христианской традициях восприятие дерева прежде всего связано с библейским символизмом и образом древа жизни. Уже на первых страницах Библии, в мифе о сотворении мира, мы читаем: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла» (Быт 2:9). Вкусив плод одного, человек будет изгнан из рая, чтобы он не попробовал плод второго – древа жизни, которое прочно укрепитя в его сознании, а значит, и культуре. В Притчах Соломона с древом жизни сравнивают Тору: «Она [Тора] – древо жизни для тех, которые приобретают ее, – и блаженны, которые сохраняют ее!» (Пр 3:18). В первом псалме дерево выступает как символ жизни праведника: «И будет он как дерево, посаженное при потоках вод, которое приносит плод свой во время свое, и лист которого не вянет; и во всем, что он ни делает, успеет» (Пс 1:3).

Применив эти обычные для словарей символов толкования к конкретной ситуации – использованию изображения дерева в оформлении надгробных памятников, мы неизбежно столкнемся с двумя трудностями. Во-первых, общее толкование символики дерева лишает его значение контекста, в том числе хронологического, так что не ясно, имеем ли мы дело с одними и теми же значениями в культурных реалиях XIX и XX вв. Во-вторых, введение символа жизни и витальности в мемориальный контекст делает ситуацию парадоксальной и, как будет показано ниже, может изменять значение на полностью противоположное. Прояснения требует и конфессиональный фактор: без этого не понять, различаются ли в один и тот же период значения дерева на христианских и еврейских надгробиях и есть ли взаимовлияние между двумя различными мемориальными традициями. Попытка дать ответы на эти вопросы предпринимается в данной статье.

Рассмотрев несколько сотен случаев использования символики дерева в христианских и еврейских надгробиях Беларуси XIX–XX вв., которые нам удалось выявить до настоящего времени, мы сталкиваемся с тем фактом, что значения вечной жизни и витальности в целом

встречаются здесь довольно редко. Все известные примеры относятся к литым чугунным христианским надгробиям второй половины XIX в. Эти памятники представлены почти исключительно горизонтальными плитами, со следующим барельефным изображением на них: гроб, накрытый крышкой, из которой вырастает дерево; в другом варианте композиция дополняется изображением черепа, лежащего на крышке сбоку.

Чаще всего этот тип памятника встречается на католическом кладбище местечка Налибоки (Минская обл.), и можно предполагать, что он, как и сотни других литых памятников этого кладбища, был произведен на местной чугунолитейной мануфактуре [Lewkowska et al. 2008, 369–373]¹. Мастерами здесь работали выходцы из немецких земель, которые покоятся на отдельном участке того же кладбища [Demski 1998, 83–86]². Можно предположить, что сам этот тип изображения – дерево, растущее из гроба, – заимствован из протестантской книжной гравюры. Так или иначе, символика этого изображения достаточно ясна: перед нами образ воскресения, новой (вечной) жизни, вырастающей из смерти, где гроб уподобляется семени, лежащему в земле до Страшного Суда. Здесь же прослеживается семантическая связь дерева и креста; на нее указывает череп («голова Адама»), лежащий на уровне основания ствола (ил. 1). Схожим образом он часто изображается у основания креста, символизируя искупление Христом грехов ветхого человека – Адама. Аналогичные плиты мы обнаруживаем в соседних с Налибоками городах и местечках: Воложине, Новогрудке, Новом Свержене [Lewkowska et al. 2008, 394, 457; Грунтоў 2012, 55]. Единственный случай, где аналогичное изображение встречается не на надгробной плите, – это памятник из местечка Дарево (Брестская обл.) [Lewkowska et al. 2008, 306]. Здесь мы обнаруживаем его на одной из сторон сборной литой чугунной тумбы, которая служила основанием утраченному сегодня кресту. То же сочетание гроба, дерева и черепа

¹ Все упоминаемые в статье сохранившиеся до настоящего времени надгробия обследованы автором в ходе экспедиций. В тех случаях, когда надгробие было «опубликовано» – в виде фотографии и/или текста эпитафии, приводятся ссылки на соответствующие издания.

² Ни на одном из надгробий с немецкоязычными эпитафиями символика дерева не выявлена. Видимо, основными заказчиками таких памятников были представители местной шляхты.



Ил. 1.

Чугунное надгробие на католическом кладбище.
Налибоки (Минская обл.). 1869 г.

соседствует с изображенными на противоположной стороне тумбы фигурами трех детей, молящихся на коленях³. Судя по шрифтам и стилистическим особенностям, этот памятник также был произведен на налибокской мануфактуре.

Этими немногочисленными примерами, проанализированными здесь подробно, исчерпываются случаи использования дерева как символа жизни на белорусских надгробиях исследуемого периода. При этом очевидно, что в мемориальном контексте даже витальная

³ В данном случае молящиеся дети только подчеркивают витальную символику дерева. Из эпитафии следует, что это три дочери умершей, которые остались сиротами. Соответственно, мы можем говорить о том, что род не прерван и его дерево продолжает расти.

символика дерева представлена исключительно через соотнесенность со смертью, которую в данном случае удастся преодолеть. Во всех остальных случаях, которые будут рассмотрены ниже, мы имеем дело с символикой смерти, утраты, прерванной жизни. Уже здесь следует обратить внимание на важное различие: в случаях, когда дерево символизирует жизнь, оно представлено целиком, со стволом и кроной; когда же оно обозначает смерть и утрату, то перед нами всегда только его часть – сломанная ветвь или комель с обрубленными сучьями. Сломанность или срубленность превращают его из символа жизни в символ смерти.

Мотив сломанного дерева или ветви был распространен в оформлении еврейских надгробий конца XIX – начала XX в. К сожалению, после катастрофических утрат XX в. убедиться в этом мы можем преимущественно по сохранившимся фотографиям. Ряд интересных примеров можно обнаружить в книге Артура Леви «Искусство еврейских надгробий Восточной Европы» (Берлин, 1923), который собрал свой материал во время прохождения службы военным раввином на восточном фронте в 1914–1918 гг. Белорусский материал в этой книге представлен преимущественно территорией современной Брестской области. Пружанское надгробие 1914 г. содержит изображение дерева со сломанной кроной, в котором мы можем опознать пальму и взлетающую с него птицу (ил. 2). На надгробии 1905 г. из того же города мы видим цветущее дерево со сломанной кроной – один из цветков падает вниз, а рядом птица кормит птенца, сидя на другом сломанном дереве [Levy 1923, 35, 53]. На надгробии 1902 г. из Городища видно древоподобное растение в кадке, одна из ветвей которого обламывается прямо под лапами сидящей на ней птицы [Ibid., 42]. Два однотипных надгробия 1911 г. из Бреста изображают дерево, на котором обрублены все до единого сучья и обламывается цветущая верхушка. Отличаются памятники только изображением птицы, сидящей в одном случае возле верхушки [Ibid., 47].

Обращает на себя внимание соседство птицы со сломанным деревом в большинстве приведенных случаев. Птица в данном контексте символизирует не душу, оставляющую тело, как можно было бы предположить, увидев такой же мотив на христианском надгробии, а скорее сиротство, утрату опоры в лице одного или обоих родителей. Косвенно на это указывает пружанское надгробие 1905 г. со сценой



Ил. 2.

Страница книги А. Леви с изображением мацевы.
Пружаны. 1914 г.

кормления птенца; того же варианта трактовки придерживается и сам Артур Леви. Большинство зафиксированных им надгробий были поставлены за одно-два десятилетия до его приезда, а значит, он мог справиться о значении их символики если не у самих заказчиков или других родственников умершего, то, по крайней мере, у людей, принадлежавших той культуре, внутри которой эти памятники возникли.

Другой особенностью рассмотренных примеров является экзотический, «нездешний» вид изображенных на них деревьев: как было отмечено, в одном случае это пальма, в другом – деревце в вазоне, в остальных – растение, в котором едва ли можно опознать какой-то конкретный вид местной флоры, хотя условность изображения не позволяет здесь утверждать что-то определенное. Сказанное выше сви-

детельствует о том, что изображения деревьев на мацевах развиваются в рамках самостоятельной еврейской традиции, истоки которой, возможно, восходят к книжной графике и рисункам из рукописных книг.

Параллельно с этим во второй половине XIX в. на христианских кладбищах региона также получает распространение «древесная» символика. Наиболее яркий пример – многочисленные надгробия в форме комля дерева с обрубленными сучьями⁴. Они входят в моду с 80-х гг. XIX в., но у них существовал более ранний прототип надгробий в форме основания, имитирующего горку неаккуратно сложенных камней с крестом в виде двух необработанных, обычно покрытых корой, круглых деревянных перекладин. Именно этот находящийся в наивысшей точке крест и является ранним прототипом памятников в форме комля дерева. Кора, обрубленные сучки, природный необработанный вид – все в нем стремится имитировать настоящее дерево, из которого он, парадоксальным образом, никогда не изготавливался. Основными материалами служили гранит, песчаник, чугун, а позже бетон.

Основной характеристикой всех перечисленных памятников служит их имитационный характер. По этой причине для удобства при описании их мы пользуемся двумя терминами: памятники, которые повторяют внешним видом дерева или их части, мы будем называть дендральными, а памятники, имитирующие необработанные камни, сложенные горкой, – петральными. Упомянутые выше комбинированные варианты в виде горки камней с деревянным крестом сверху, соответственно, можно определить как петральные-дендральные. Такая терминология может показаться громоздкой и избыточной, но она позволяет избежать путаницы между внешним видом и материалом: дендральные памятники никогда не бывают деревянными, а петральные редко сделаны из настоящих, скрепленных раствором камней. Чаще это соответствующим образом обработанный единый массив песчаника, просто бетон или даже чугун. Наконец, эта терминология позволяет выделить описанные типы памятников как единый феномен, стилистические особенности которого невозможно определить каким-то из традиционных понятий, таких как классицизм или историзм.

⁴ В названии этой формы существуют разночтения. Иногда ее определяют как «пень дерева», возможно буквально прочитывая принятое в польской литературе определение «*rień drzewa*», которое тем не менее переводится как «ствол дерева».



Ил. 3.

Надгробие на католическом кладбище. Брест. 1891 г.

Петрально-дендральные памятники появляются на кладбищах белорусского региона с 60-х гг. XIX в. (ил. 3). Насколько можно судить, источником заимствования служат центрально- и западноевропейские образцы, которые сначала повторяются на варшавских кладбищах (в первую очередь на Повонзковском кладбище), а потом распространяются на кладбищах меньших городов и местечек. Иногда заимствование варшавских образцов носит самый непосредственный характер: обеспеченные семьи нередко заказывают надгробия в мастерских бывшей столицы Речи Посполитой. Кроме того, изображения памятников тиражируются в печати. Так, в 1859 г., в первый год своего выхода, «Tygodnik Ilustrowany» («Иллюстрированный еженедельник»), самая популярная польскоязычная иллюстрированная газета своего времени, публикует на первой странице

изображение надгробия композитора Игнатия Коморовского в виде дендрального креста на необработанных камнях [Pomnik 1859, 1]. Композиция дополнена скульптурой мальчика в крестьянской одежде, который кладет венок к основанию креста. На момент установки этот памятник воспринимался как новаторский, привлекавший к себе внимание, что позволило скульптору Войцеху Швенцкому, предложившему его проект, победить в конкурсе на увековечивание памяти композитора⁵ [Rudkowski 2014, 113–114].

Позже, в 70–80-х гг. XIX в., белорусские мастерские также освоят изготовление аналогичных памятников. В Гродно на их создании специализировалась мастерская Болеслава Шишкевича [Зорына 2017, 88–94]. Она выпускала как обычные петрально-дендральные памятники, богато декорированные изображениями «дикорастущих» трав и цветов, так и варианты, дополненные скульптурой ангела в полный рост, опускающего венок на памятник. Примеры этих работ и по сей день можно встретить на территории бывших Гродненской, Виленской и Минской губерний.

Отметим, что сравнительно хорошо сохранившиеся памятники Повонзковского кладбища свидетельствуют о том, что с самого начала их появления дендральные элементы могли выступать и вне связи с петральной базой. Несколько памятников конца 40-х – начала 60-х гг. XIX в. представляют собой скульптуру стоящей женщины в полный рост, прическа, одежда и поза которой явно отсылают нас к античным образцам, но одним локтем она опирается не на колонну, а на комель срубленного дерева [Rudkowski 2014, 86]. По форме это уже полноценный дендральный памятник, но он еще не выделен в самостоятельный элемент. Аналогичный памятник мы находим на католическом кладбище в Бресте: это фигура женщины в греческом

⁵ Указанный на надгробии год смерти человека может лишь косвенно свидетельствовать о времени установки памятника. Часто это происходило в течение года или нескольких лет со дня смерти, но иногда памятник заказывался и спустя десятилетия, например на смену прежнему деревянному. История с установкой памятника Игнатию Комаровскому в Варшаве позволяет достаточно точно датировать начало распространения петрально-дендральных памятников концом 50-х гг. XIX в. На вильнюсском кладбище Росса, другом важнейшем некрополе региона, сохранилось надгробие того же типа над могилой Юзефа Бартошевича, умершего в 1843 г. Однако стилистические особенности памятника и сопоставление с аналогичными надгробиями на том же кладбище указывают на то, что он был установлен в последней четверти XIX – начале XX в.

одеянии, опирающейся на комель дерева, в ногах которой лежит череп. К сожалению, памятник сильно поврежден: у скульптуры утрачены руки и голова, а также основание с эпитафией, поэтому датировать его возможно не точнее, чем второй половиной XIX в.

Сам тип памятника в виде «деревянного» креста на горке камней фактически является романтическим вариантом изображения Голгофы и, как мы предполагаем, восходит к иконологическому типу «крест в горах», созданному в начале XIX в. Каспаром Давидом Фридрихом [Koerner 2009, 43, 51, 70, 175]. В нем христианский мистицизм сочетается с романтическим образом «дикой» природы. Сам этот тип изображения и памятника основан на нерегулярности формы, поверхности – неровно сложенные камни, древесные бревна, связанные веревкой или платком, торчащие сучья, кора. Фактически такая эстетика является прямой противоположностью классицизма с его идеями симметрии и порядка и находит прямое соответствие на политическом уровне: романтический порядок национального движения противопоставлен классицистскому порядку империи. Вероятно, в этом кроется одна из причин роста популярности петрально-дендральных памятников на католических кладбищах региона начиная с середины XIX в.

Дерево имело еще одну коннотацию в сознании человека XIX в., по крайней мере, принадлежавшего к дворянскому сословию. Это родовое, или генеалогическое, дерево, которое к моменту появления дендральных элементов на надгробиях оказалось связано с конфликтным политическим контекстом. В результате действий, принятых властями в 30–40-х гг. (так называемый разбор шляхты), дворянство западных губерний должно было предоставить доказательства своей сословной принадлежности в виде копий привилеев о даровании шляхетства и генеалогических таблиц. Для ряда семей это оказалось невозможным из-за утраты семейных архивов в пожарах и войнах. Генеалогические древа рисовались сотнями, нередко на основе фальсифицированных документов, подтверждавших или реальное, но не имеющее доказательств родство, или семейную легенду [Макарэвіч 2018, 203–210]. В любом случае связь между деревом и семьей в XIX в. была ясной и прочной, что оказало непосредственное влияние на развитие символики дендральных памятников.



Ил. 4.
Мемориальная таблица рода Войниловичей

Если дерево – это символ рода, его развития и продолжения (ветвления), то дерево с обрубленными ветвями – это символ гибели семьи, невозможности продолжить жизнь рода. Яркий пример такого понимания дендральной символики – мемориальная таблица известного белорусского рода Войниловичей, изготовленная в начале XX в. (ил. 4). На ней изображено родовое дерево с ровным вертикальным стволом, которое вверху обрывается двумя небольшими ветвями с именами Симона и Елены, двух умерших детей Эдварда Войниловича, в память о которых он построил Красный костел в Минске. Дерево растет из тела лежащего в его основании усопшего рыцаря, над которым другой рыцарь ломает меч об колено. Этот жест традиционно означает гибель рода, о том же недвусмысленно говорит дерево без верхушки [Войнилович 2007, 23].



Ил. 5.
Надгробие на христианском кладбище.
Слуцк (Минская обл.). 1901 г.

Дендральные памятники в форме комля дерева выделяются как самостоятельная форма в конце 70-х – начале 80-х гг. XIX в. (ил. 5). Пик популярности дендральных памятников на кладбищах региона приходится на первое десятилетие XX в. Параллельно резко растет популярность и петрально-дендральных памятников, которых в общем количестве больше, чем просто дендральных, но они почти полностью исчезают после Первой мировой войны. Дендральные памятники, наоборот, остаются в моде и продолжают появляться вплоть до 70-х гг. XX в.

В чем причина такой разницы в периоде распространения? На этот вопрос возможно ответить только гипотетически. Вероятно, дендральные памятники несли в себе более ясное символическое



Ил. 6.
Надгробие на христианском кладбище.
Илья (Минская обл.). 1893 г.

содержание, которое оставалось интуитивно понятным для многих поколений, поэтому и сам тип этого памятника сохранялся в «каталогах» мастерских надгробий. Петрально-дендральные памятники не имели такого ясного символического характера и в первую очередь являлись эстетическим продуктом эпохи романтизма. Заложённая в них нерегулярность формы, о которой шла речь выше, трогала сердце обывателя в сравнительно стабильном мире «долгого XIX века». Но когда пришло время потрясений с мировыми войнами и революциями, на первое место вышли эстетические программы, основанные на упорядоченности и строгости организации, такие, как ар-деко или конструктивизм. Естественно, что в таких условиях нерегулярная форма горки камней с «деревянным» крестом перестала казаться привлекательной.

В XX в. дендральные памятники становятся столь популярными, что получают распространение не только на христианских, но и на еврейских и татарских⁶ кладбищах Беларуси. Символика дерева была хорошо известна в еврейской мемориальной культуре, поэтому переход здесь должен был произойти только на уровне формы: отказ от традиционной стелы в пользу прихотливого вида памятника, изображающего комель дерева. Для этого перехода должен был быть достигнут определенный уровень модернизации самого еврейского сообщества. Дендральные памятники оказались удобными для заимствования и в силу конфессиональной «нейтральности» своей символики (ил. 6). Достаточно было убрать венчавший их крест, как памятник оказывался пригоден для использования в любом религиозном (а в советский период – секулярном) контексте. Более того, уже на христианских кладбищах получили распространение варианты дендральных памятников, где крест изображался лежащим плашмя на верхнем «спиле» комля: на расстоянии он делался практически неразличимым.

В дендральном памятнике редко можно узнать вид дерева. Практически всегда по внешнему виду покрывающей его «коры» можно сказать, что оно принадлежит к лиственным породам. Если указание на конкретный вид дерева и встречается, то почти всегда это дуб. Указателем служит изображение узнаваемой формы листьев, чаще в натуральном размере, реже – в значительно увеличенном, когда «висящая» на комле табличка с эпитафией выполнена в форме большого дубового листа⁷.

Попадая на еврейские кладбища с начала XX в., дендральные памятники здесь развиваются синхронно с такими же, установленными на христианских кладбищах. Основной вектор этого развития – усложнение формы. От лаконичных вариантов XIX в. происходит

⁶ Дендральные памятники выявлены нами на татарских кладбищах в местечках Смилевичи (Червенский р-н Минской обл.) и Узда (Минской обл.), а также в д. Ловчицы (Новогрудский р-н Гродненской обл.).

⁷ Воспроизводимый мастером покрытый корой ствол дерева – поверхность, неудобная для нанесения эпитафии. Эта проблема решалась имитацией отсутствия коры на части ствола, но гораздо чаще – изображением табличек различной формы, «повешенных» на дерево, часто на обрезанный сук. Такие таблички обычно принимали форму развернутого свитка или геральдического поля, но также встречаются варианты в виде сердца, книги и других предметов, включая упомянутый дубовый лист.



Ил. 7.

Надгробие на еврейском кладбище. Бобруйск. 1969 г.

переход ко все более развитой системе переплетения корней в основании; ствол утрачивает монолитность и начинает «ветвиться», из-за чего некоторые памятники, особенно в период после Второй мировой войны, приобретают характерный коряжистый вид⁸ (ил. 7). Наиболее сложный пример такого развития формы из выявленных нами находится на еврейском кладбище города Осиповичи (Могилевская обл.): это памятник 1965 г., составленный переплетением

⁸ Единственным известным нам исключением из этой логики развития являются дендральные памятники начала XX в. из города Гродно. По сложности профиля их легко спутать с послевоенными образцами. Очевидно, они были сделаны в одной мастерской, которая прекратила свое существование после Первой мировой войны, поэтому памятники 20–30-х гг. по внешнему виду уже вполне вписываются в общую логику развития формы.



Ил. 8.

Надгробие на еврейском кладбище. Осиповичи. 1965 г.

двойного ствола и длинных ветвей (ил. 8). Достигнув логического завершения развития формы, дендральные памятники постепенно исчезают в 70-е гг.

Принятая дендральная форма памятников не отменила традиционного использования символики дерева на еврейских памятниках XX в. Хорошим примером служит еврейское кладбище города Бобруйска, где изображение сломанного дерева повторяется на надгробиях второй половины XX в. (ил. 9). Обычно оно имеет вид сломанного посередине ствола с опустившейся вниз кроной. Такое использование древесной символики характерно именно для еврейских надгробий и не встречается на христианских кладбищах того же периода, несмотря на объединяющие их памятники в виде комя дерева. При сохранности традиционного мотива сломанного дерева,



Ил. 9.

Деталь надгробия на еврейском кладбище. Бобруйск. 1963 г.

его изображения заметно отличаются от тех, что были распространены в начале XX в. Во-первых, отсутствует почти обязательная ранее птица; во-вторых, сами деревья утрачивают свой «экзотический» вид и условность изображения: теперь в них легко узнать виды местной флоры; в-третьих, деревья всегда представлены сломанными целиком, в то время как ранее встречались варианты с отломленной ветвью. Несмотря на это, представленная символика читается ясно: это рано прерванная жизнь, что подтверждается и годами жизни, указанными на надгробиях.

Использование синтетических материалов и техники лазерной гравировки при изготовлении надгробий начиная с 80-х гг. XX в. дало возможность наносить на поверхность надгробной стелы любые изображения: портреты, пейзажи, предметы, значимые для жизни умершего. На таких памятниках можно увидеть и разнообразные деревья, которые обычно выступают как подчиненный элемент пейзажной композиции. Часто это изображение реки с березами у воды, на берегу которой в полный рост представлен умерший. Такая композиция символизирует разделенность мира живых и мертвых, а береза присутствует в ней из-за распространенного ее поэтического определения как «плакучего» дерева. В других случаях отсутствует такая символическая нагрузка, а дерево – только случайная часть пейзажа, перенесенного с фотографии. Деревья на таких изображениях представляют собой фрагмент образного мира постсоветской культуры.

Несмотря на это, нельзя сказать, что прежняя традиция использования древесной символики полностью прервана. В настоящее время ряд белорусских мастерских производит надгробные стелы, край которых выполнен в форме ствола дерева, обломанного вверху, с одной ветвью, идущей по верхней линии памятника. Но, судя по эпитафиям, эти памятники больше не связывают с преждевременно прерванной жизнью; дерево на них символизирует только сам факт смерти. Схожая ситуация наблюдается и с другой используемой в оформлении надгробий символикой: она упрощена и буквальна, ее понимание практически не требует знакомства с традицией или письменными источниками. Использование дерева как символа жизни на белорусских надгробиях XX – начала XXI в. не выявлено.

Литература и источники

- Войнилович 2007 – *Войнилович Э.* Воспоминания. Минск, 2007.
- Грунтоў 2012 – *Грунтоў С.* Каталіцкія могілкі мястэчка Новы Свержань // *Верхняе Панямонне*. 2012. № 1. С. 51–66.
- Зорына 2017 – *Зорына Л.* Гродзенскія скульптары XIX – пачатку XX ст. // *Гарадзенскі гадавік*. 2017. № 5. С. 69–94.
- Макарэвіч 2018 – *Макарэвіч В.С.* Разбор шляхты ў беларускіх губерніях Расійскай імперыі (канец XVIII–XIX ст.). Мінск, 2018.
- Холл 1996 – *Холл Дж.* Словарь сюжетов и символов в искусстве / Пер. с англ. М., 1996.
- Biedermann 1992 – *Biedermann H.* Dictionary of symbolism: Culture icons and the meanings behind them. New York, 1992.
- Cirlot 1990 – *Cirlot J.E.* Dictionary of symbols. London, 1990.
- Demski 1998 – *Demski D.* Cudzoziemcy w Nalibokach. W okresie od pocz. XVIII do końca XIX w. // *Etnografia Polska*. Т. XLII. 1998. Z. 1–2. S. 73–92.
- Koerner 2009 – *Koerner J.L.* Caspar David Friedrich and the subject of landscape. London, 2009.
- Lewkowska et al. 2008 – *Lewkowska A., Lewkowski J., Walczak W.* Zabytkowe cmentarze na Kresach Wschodnich Drugiej Rzeczypospolitej. Województwo nowogródzkie. Warszawa, 2008.
- Levy 1923 – *Levy A.* Jüdische Grabmalkunst in Osteuropa. Berlin, 1923.
- Olderr 2012 – *Olderr S.* Symbolism: a comprehensive dictionary. London, 2012.
- Pomnik 1859 – *Pomnik Ignacego Komorowskiego* // *Tygodnik Ilustrowany*. 1859. № 2. S. 1.
- Rudkowski 2014 – *Rudkowski T.M.* Cmentarz Powązkowski w Warszawie. Wrocław, 2014.

Tree Symbolism in the Christian and Jewish Tombstones of Belarus of the 19th–20th Centuries

Siarhei Hruntoŭ

(National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Belarus)

ORCID ID: 0000-0001-5316-1180

PhD (History)

Center for the Belarusian Culture, Language and Literature researches

of the National Academy of Sciences of Belarus

220072, Belarus, Minsk, Surganova str., 1/2, off. 601

Tel. +375-293-71-64-29

E-mail: szereszew@gmail.com

Summary: The article discusses the development and distribution of tree symbolism in Christian and Jewish cemeteries of Belarus in the 19th and 20th centuries. The main meanings of the symbolism of the tree and its specificity in the context of memorial culture are highlighted. The tree was known as a memorial symbol in both Christian and Jewish culture, each with its own specific characteristics and iconological tradition. In the course of the development of modernization processes and gravestone plastics in the late 19th and early 20th centuries, a type of gravestone appears, which is becoming common in both of these cultures. These are monuments in the form of a butt of a tree with trimmed branches, which has remained popular for over a hundred years. The origins of this type of monument, its connection with the European aesthetic movements of the 19th century are considered. A brief overview of the modern use of tree symbolism in the design of gravestones is given. The basis for writing the article is the materials of the author's expeditions to the cemeteries of Belarus.

Keywords: *cemetery, gravestone, wood, symbolism, Belarus*

References:

- Biedermann, H. 1992. *Dictionary of symbolism: Culture icons and the meanings behind them*. New York.
- Cirlot, J.E. 1990. *Dictionary of symbols*. London.
- Demski, D. 1998. Cudzoziemcy w Nalibokach. W okresie od pocz. XVIII do końca XIX w. *Etnografia Polska* 42 (1–2): 73–92.
- Hall, J. 1996. *Slovar' siuzhetov i simvolov v iskusstve*. Moscow.
- Hruntoŭ, S. 2012. Katalitskiia mogilki miastechka Novy Sverzhan'. *Verkhniae Pania-monne* 1: 51–66.
- Koerner, J.L. 2009. *Caspar David Friedrich and the subject of landscape*. London.
- Makarevich, V.S. 2018. *Razbor shliakhty u belaruskikh guberniakh Rasiiskai imperyi (kanets XVIII–XIX st.)*. Minsk.
- Voinilovich, E. 2007. *Vospominaniia*. Minsk.
- Zoryna, L. 2017. Grodzenskiia skul'ptary XIX – pachatku XX st. *Garadzenski gadavik* 5: 69–94.

УДК 398.3
ББК 63.52

Монета ребе: история и бытование хасидского обычая

Мария Михайловна Каспина

(Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия)

ORCID ID: 0000-0003-1181-7879

Доцент, кандидат филологических наук

Центр библеистики и иудаики

Российского государственного гуманитарного университета

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

Тел.: +7 (495) 250-64-70

E-mail: kaspina@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.12

Аннотация: В статье разбирается обычай получать из рук ребе благословение в виде монеты-оберега, который появился в первой половине XIX в. и очень быстро стал популярен в различных течениях и группах хасидов. Хасиды регулярно совершали паломничество к своему цадику или приезжали на определенные праздники, а также для решения своих личных проблем в любое время. Они приносили ребе записки с просьбами о помощи (квитл), а также делали определенное денежное подношение, которое называется «пидьон ха-нефеш» (*букв.*: выкуп души). В ответ они получали от цадика в качестве награды благословение и монету, и ценность дара ребе для хасида значительно превосходила физическую стоимость объекта. Ритуал сформировался, вероятно, при дворе Израиля Фридмана (1797–1850), Ружинского ребе, но постепенно получил распространение в других хасидских династиях. Мы рассмотрели в динамике хасидскую традицию придавать деньгам дополнительное символическое значение. Основной смысл приобретает физическая и духовная взаимосвязь лидера со своим последователем. Монета-оберег ценна тем, что к ней прикасался цадик. Она становится символом постоянного присутствия ребе в жизни хасида, причем это важно и для каждого конкретного человека, получившего освященные деньги, и для общины в целом. Контактная магия действует не только при жизни

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

цадика, но и после его смерти, поскольку он продолжает выполнять свою основную функцию – доносить просьбы обычного человека непосредственно до Бога. Поэтому практика использования монет-шмирот продолжается даже годы спустя после смерти ребе, выдавшего эти деньги.

Ключевые слова: хасидизм, еврейские обычаи, еврейская этнография, контактная магия, цадик, монета

В хасидской среде в целом принято наделять особыми магическими свойствами те предметы, которые имели соприкосновение с ребе: остатки его еды, вино из его бокала, деньги, которые он раздает, его одежду и проч. [Zborowsky, Hertzog 1964, 178; Biale, Assaf 2018, 209]. Даже книги, в которых рассказывается о цадиках и их чудесах, например «Шивхей Бешт»¹ или «Ноам Элимелех»², сами по себе становятся амулетами, их многократно переиздают, делают карманные форматы и часто носят с собой [Biale, Assaf 2018, 208]. Обычай получать из рук ребе благословение в виде монеты возник в первой половине XIX в. и очень быстро стал популярен в различных течениях хасидизма. Такие монеты назывались «шмира» (буквально в переводе с иврита оберег). Хасиды регулярно совершали паломничество к своему цадик или приезжали на определенные праздники, а также для решения своих личных проблем в любое время. Они приносили ребе записки с просьбами о помощи (*квитл*), а также делали определенное денежное подношение, которое называется «пидьон ха-нефеш» (*букв.*: выкуп души). В ответ они получали от цадика в качестве награды благословение и монету. Иногда это мог быть другой амулет, написанный самим ребе, или устное благопожелание, молитва и т.п. [Zborowsky, Hertzog 1964, 172]. В любом случае ценность дара ребе для хасида значительно превосходила физическую стоимость объекта.

¹ «Шивхей Бешт» – сборник историй об основателе восточноевропейского хасидизма рабби Исраиле Баал Шем Тове (1700–1760). Первое издание: Копысь (Могилевская губ.), 1814.

² Сборник поучений раби Элимелеха бар Элизера-Липы Вайсблума (1717–1787) из Лежайска. Первое издание: Львов, 1788.

Ритуал сформировался, вероятно, при дворе Израиля Фридмана, Ружинского ребе³. Практика обращения к цадику за помощью известна с момента зарождения хасидского направления в иудаизме и связана с именем его основателя Израиля Баал Шем Това – Бешта. Однако только в ружинской династии укрепился обычай взамен на приношения в виде денег и записок получать от ребе искупление грехов, благословение и серебряную или медную монету, которая для хасидов становилась талисманом: приносила удачу, здоровье и благополучие. Когда таких монет накапливалось у паломников несколько, из них выплавляли предметы, которые использовали во время различных религиозных церемоний: бокалы для *киддуша*, освящения вина, подносы для обряда выкупа первенца, ханукки, табакерки, пасхальные супницы и проч. [Goldman-Ida 2018, 172, 298, 310; Goldman-Ida 2019, Эвен 1922, 199]. От обычных ритуальных предметов их отличали надписи: «сделано из святых монет», «это серебро цадика», «из святых талисманов» и т. п. (ил. 1). Но в некоторых случаях священные монеты оставались нетронутыми и вплавлялись целиком в поднос, пояс или основание ханукии.

Данный обычай привлекал внимание, с одной стороны, коллекционеров и исследователей еврейской материальной культуры, которые встречались с такими предметами-талисманами в собраниях



Ил. 1.

Бокал для киддуша (ритуальное освящение субботней трапезы). Серебро, гравировка. Польша. Начало XX в. На иврите выгравирована надпись: «Это серебро праведников». Высота 6 см; диаметр 5,4 см. Из коллекции Музея истории евреев в России. Инв. № 000001530

³ Израиль Фридман (1797–1850) – хасидский цадик, внук ученика Баал Шем Това, Магида из Межерича. Основал роскошный хасидский двор в Ружине (сейчас поселок в Житомирской обл. Украины). В 1838 г. ребе был арестован. Спасаясь от преследования властей, он в 1842 г. перешел русско-австрийскую границу и поселился в Австрии в городке Садгора (рядом с Черновцами), где тоже основал двор. Его сыновья стали основателями нескольких хасидских династий.

иудаики [Гольчинский 1966; Goldman-Ida 2018; Goldman-Ida 2019], а с другой – историков ружинского и других направлений хасидизма [Городецкий 1922; Wertheim 1992; Assaf 2002; Biale, Assaf 2018]. Мы продолжим изучение этой традиции и ее бытования, в том числе и в современных еврейских общинах Украины и Молдавии, где различные ответвления ружинского хасидизма были очень популярны вплоть до середины XX в.

Выкуп души («пидьон ха-нефеш»)

Сама процедура выкупа души за деньги известна еще из классических еврейских текстов. Так, в Библии сказано: «Когда будешь делать исчисление сынов Израилевых при пересмотре их, то пусть каждый даст **выкуп за душу** свою Господу при исчислении их, и не будет между ними язвы губительной при исчислении их. Всякий, поступающий в исчисление, должен давать половину шекеля, шекеля священного» (Исх 30:12–13). Есть упоминание церемонии выкупа грехов с помощью денег и в Вавилонском Талмуде:

Сказал рабби Элизер: когда существовал Храм, человек приносил шекель на храмовую службу и искупал свои грехи. Сейчас, когда Храм не существует, если человек дает цдаку (пожертвования) – хорошо, а если нет, язычники придут и заберут все его сбережения силой. И даже эти деньги будут считаться пожертвованием, как сказано: «праведность (цдака) главенствовать будет» (Ис 60:17) [Вавилонский Талмуд, трактат Бава Батра 9а].

В дальнейшем термин «пидьон ха-нефеш» (выкуп души) утвердился среди каббалистов Цфата и бродячих проповедников Восточной Европы [Педея 2001, 329–332; Goldman-Ida 2018, 323]. В сборнике рассказов о Баал Шем Тове «Шивхей Бешт», который был впервые опубликован в 1814 г., есть отдельная глава, посвященная выкупу души. Магид из Межерича, ученик Бешта, помог заболевшей жене раввина благополучно разрешиться от тяжелой беременности, потому что она позволила ему взять любые деньги из ее сундука. Было взято 160 золотых монет, поскольку это число в гематрии⁴

⁴ Гематрия – один из методов анализа смысла слов и фраз на основе числовых значений входящих в них букв.

соответствует слову «кесеф» – серебро [Шивхей Бешт 2010, 238–240]. В многочисленных последующих хасидских источниках, упоминающих церемонию выкупа души, встречаются различные суммы пидьона, которые нужно было отдать цадику. Иногда эта сумма могла равняться 18 монетам, так как слово «хай» (жизнь) состоит из букв, сумма числовых значений которых равна восемнадцати; или 430 монетам – числовое значение слов «нефеш» (душа) и «шекель» (серебряная монета); иногда сумма была равна числовому значению имени просителя. В некоторых случаях это могла быть любая сумма, которую мог собрать проситель, но минимальной считался один серебряный рубль [Ландау 1892, 53; Zborowsky, Hertzog 1964, 172–174; Педая 2001, 331; Goldman-Ida 2018, 323–325; Assaf 2002, 293].

Постепенно с середины XIX в. вокруг фигуры цадика складывается целая экономическая инфраструктура. К нему регулярно приходят паломники и приносят пидьон, он получает деньги во время своих путешествий к хасидам, живущим в других местах, а, кроме того, его посланники ежегодно собирают налог «маамад». Появляется такое понятие как «двор» того или иного цадика, который находится в одном конкретном месте, его необходимо содержать и т. п. Так, например, двор Израйля Ружинского был настолько роскошен, что дом его напоминал дворец, для украшения приглашались архитекторы и скульпторы из Европы, а сам он ездил в карете со слугами и лакеями, запряженной четверкой лошадей. По воспоминаниям путешественников, посещавших двор Ружинского ребе, богатство его было настолько велико, что даже пол его столовой был выстелен серебряными рублевыми монетами [Assaf 2002, 17]. По другой версии, Израиль Ружинский говорил: «Если бы только люди знали, какую пользу приносит праведник в мир, когда у него есть деньги, они бы выстелили весь пол его дома золотыми монетами» [Assaf 2002, 293; Раппопорт 1904, 15]. Таким же пристрастием к роскоши отличались его сыновья – Давид-Моше из Чорткова и Авраам-Яков из Садгоры, а также несколько родственных ему династий: Тверские ребе из Чернобыля, Тального и Чечельника, Римаковский ребе и др. Про рабби Мордехая Чернобыльского рассказывали, что однажды он бросил в лицо просителю бумажный рубль, сказав: «Если бы ты принес мне 25 серебряных рублей, я бы нашел для тебя решение проблемы» [Assaf 2002, 399; Сэфер ха-яхас, 60].

Монета-талисман («матбеа ле шмира»)

Сложно точно сказать, когда впервые фиксируется обычай получать от цадика взамен на денежное подношение или квитл монету, но большинство исследователей склонны относить эту практику к рассмотренному выше Ружинско-Садигорскому направлению хасидизма [Гольчинский 1966, 121; Педея 2001, 344; Goldman-Ida 2018, 329; Assaf 2002, 285–303]. В более ранних источниках ни про Бешта, ни про великого Маггида из Межерича, ни про других харизматических лидеров хасидизма нет ни одной истории, в которой упоминается монета-шмира. Первые серебряные рубли-обереги, которые нам известны из музейных и частных коллекций, а также из наших этнографических экспедиций, датируются 1830–1840 гг. [Гольчинский 1966, 120]. Помимо серебряных рублей в качестве монеты-оберега могли использоваться медные деньги достоинством от 5 копеек и выше [Гольчинский 1966, 120; Эвен 1922, 197]. Причем характерно, что более мелкие монеты стали применяться позже, уже в XX в., и подтверждение этому мы увидим ниже, когда будем говорить о современных полевых материалах.

Магические практики с монетами-оберегами

В воспоминаниях учеников и последователей Ружинского ребе и его потомков встречаются подробные описания различных практик, связанных с монетами-талисманами, побывавшими в руках у ребе. Так, один из хасидов Садгоры, Ицхак Эвен, оставил подробное описание получения священной монеты при дворе сына Исраэля Ружинского, ребе Авраама-Якова Фридмана (1820–1883), которую он видел летом 1883 г.:

Садигорский ребе, благословенна его память, раздавал своим хасидам монеты. То есть каждому, кто ни попросит монету (а кто не попросит?), он почти никогда не отказывал. Обычно тот, кто просил монету, протягивал ребе серебряную монету. Ребе брал ее, держал молча несколько секунд в руке и возвращал хасиду, для которого она теперь становилась дороже любого сокровища. Такая монета называлась «шмире». Ее берегли как зеницу ока, боялись потерять, потому что она защищала владельца от всего плохого. В очень редких случаях ребе давал свою монету для шмиры. <...> Почти каждый садигорский хасид имел много

таких монет, которые ему давал ребе в каждую его поездку. Эти «шмиры» были для хасидов как святая святых. Как только человек заболел, он просил, чтобы ему под подушку положили «шмиру», по двум причинам. Во-первых, из-за веры в ее целебные магические свойства для выздоровления, а во-вторых, если все-таки, Боже упаси, придет ему срок уходить из этого мира, монета проведет его за руку в могилу и спасет от ангела Думы⁵ и от других несчастий. <...> Это стало обычаем всех садигорских хасидов завещать положить себе в могилу все монеты-шмиры [Even 1922, 195–196; *перевод с идиша здесь и далее мой.* – М.К.].

Мы видим, что получение освященной монеты – это двусторонний процесс, подчеркивающий тесную взаимную связь хасида со своим ребе. Взамен на финансовую поддержку раввинского двора он получает свою же монету, ценность которой не столько материальная, сколько духовная. Она является его гарантом не только при жизни, но и после смерти, эта монета – субститут постоянного присутствия ребе в жизни хасида. Механизм контактной магии наделяет небольшой объект, побывавший в соприкосновении с источником сверхъестественной силы, всеми исходными магическими качествами.

Монеты для индивидуального использования

Одна из важнейших функций монеты-шмиры, как и, собственно, самого цадика, – исцеление больного. Мы встречаем рассказ о таком случае в сборнике, посвященном деяниям Штефанештского ребе Аврума Мататьяху Фридмана (1847–1933), внука Ружинского ребе. Рабби Элиезер Зуся из Скулена в юности заболел какой-то неизвестной болезнью живота. Болезнь мешала ему изучать Тору и исполнять заповеди, и он направился к врачам. Один врач выписал очень дорогое лекарство, но оно не помогло. Другой врач стал лечить его диетами, и ему стало хуже. Обратились к профессору, который выписал больному травяные отвары. И когда состояние Элиезера Зуся стало критическим, он с трудом забрался на извозчика и повелел ему отвезти себя к Штефанештскому ребе. У ребе он первым делом попросил монету-шмиру для исцеления. Как только Аврум Мататьяху

⁵ Ангел Дума – Ангел тишины. Согласно талмудическим представлениям, он встречает душу умершего и жестоко наказывает ее за грехи [Вавилонский Талмуд, трактат Санхедрин, 94а; Шаббат, 152б].

дал ему такую монету, он выздоровел и больше никогда не болел [Чудотворец из Штефаншт 2003, 79]. Как и в целом во многих рассказах о чудесных деяниях цадиков, мы встречаем здесь мотив о том, что ребе помогает лучше, чем известные и квалифицированные врачи [см. Каспина 2012, 123–125].

Мотив волшебного исчезновения священной монеты-оберега после того, как она выполнила свою функцию, встречается в мемуарах хасидов неоднократно. Так, сам Ицхак Эвен приводит несколько таких случаев.

Однажды у Иче Шойхета, хасида Садигорского ребе из Борислава, тяжело заболел друг. Врачи отчаялись ему помочь, и ему под подушку положили мешочек монет-оберегов. В полночь, когда ему стало совсем плохо и окружающие опасались худшего, он задремал, и ему приснилось, что он в Садгоре на празднике у ребе. Ребе спросил у хасида, есть ли у него монеты с собой и может ли он их ему показать. Хасид протянул ребе мешочек с монетами. Ребе вынул на стол все монеты и выбрал одну, ту, которую хасид получил в свой самый первый приезд. «Эту монету ты должен вернуть назад», – сказал ребе и взял ее. В этот момент хасид проснулся посвежевшим и выздоровевшим. Первым делом послал он домашних проверить мешочек с монетами, который лежал под подушкой, и обнаружил, что самая первая монета исчезла. Когда в следующий раз хасид приехал к ребе и рассказал ему свой сон, тот сказал, что это был не сон, а чистая правда, и больше ничего не пояснял [Эвен 1922, 197].

Отсутствие объяснений чудесного – тоже один из важнейших мотивов хасидской агиографической литературы. Ребе доступно тайное знание, и оно делает его уникальным человеком. Простому смертному и не должно быть открыто понимание причин и следствий различных событий.

О втором случае волшебного исчезновения монеты-шириры Яков Эвен услышал от старых вижницких хасидов во время празднования годовщины смерти Менахема Менделя Хагера, зятя Ружинского ребе. Дочь Израэля Ружинского, жена Вижницкого ребе, во время тяжелой беременности попросила у своего отца монету-шириру от всякого зла, которую она всегда носила в мешочке на груди. После смерти Ружинского ребе, монета чудесным образом исчезла из мешочка. Двадцать пять лет носила женщина пустой мешочек на груди, считая, что если она не удостоилась монеты, то пусть с ней будет

хотя бы мешок. Незадолго до смерти женщина перенесла операцию у великого профессора в Вене. В час операции она взмолилась своему отцу о помощи, и монета неожиданно снова оказалась в мешочке [Эвен 1922, 198–199].

Рассказ об исчезающей монете-обереге есть и в сборнике, посвященном деяниям Штефанештского ребе. Всем хасидам давал ребе чудотворную монету, а Израилю Горенштейну давать ее наотрез отказался, поскольку он просил такую монетку, чтобы она оберегала его после 120 лет. Сто двадцать лет – положенный человеку срок жизни, и не согласен был цадик вмешиваться в естественный ход вещей. Однако Израиль Горенштейн упорно настаивал на своей просьбе. Весь двор ребе наблюдал с замиранием сердца, как из раза в раз приезжал Израиль просить у праведника монетку и как ребе ему регулярно отказывал. Однажды сжалился ребе над Израилем Горенштейном и выдал ему монету. Однако через день после похорон самого Аврума Мататьяху монета исчезла, и, как ее ни искали, так и не смогли найти [Чудотворец из Штефанешт 2003, 75–78].

Монета-оберег выдавалась каждому хасиду индивидуально, но при этом ее можно было передавать по наследству или специально брать для другого человека: «Такая монета не представляла ценности ни для кого другого, только для того, кому ее дал ребе. <...> Но ее можно было взять “за глаза”, отец для детей, муж для жены. Также один хасид мог попросить другого получить у ребе монетку, если тот передаст за него квитл с пидьоном» [Эвен 1922, 196, 199].

Монета для всей общины

Тем не менее некоторые монеты-обереги использовались для других целей: они изначально выдавались не конкретному человеку под его нужды, а в целом на общину или для любого хасида. Их можно было продать на аукционе, а на вырученные деньги устроить общинную трапезу и купить выпивку. Вот как вспоминает об одном таком случае Яков Эвен:

Это случилось летом 1882 года, когда я был в Ржавнице⁶ в Бессарабии у р. Иче Фихмана. В этот год тяжело заболел раби Авраам-Яков из

⁶ Ржавинцы – сейчас село в Заставновском р-не Черновицкой обл. Украины.

Садгоры, настолько, что доктора отчаялись ему помочь. Но Господь смилостивился над тысячами его хасидов и послал ему исцеление. А когда весть о его выздоровлении дошла до садигорских хасидов, они устроили в своих городах благодарственную трапезу, на которой ели и пили, пели и танцевали за здравие ребе. Чтобы сделать ржавницким хасидам праздник, я вместе с еще одним своим другом, р. Хаимом Шломо, написал изящное письмо нашему ребе. Я использовал цитаты из недельной главы Торы, и просил святого раввина смилостивиться над общиной ржавницких хасидов и послать им свою монету, чтобы они могли устроить трапезу радости. Письмо было послано со специальным человеком, который умел переходить воровскую границу⁷, и ему для прохода границы специально выдали 3 рубля. И как же велика была наша радость, когда я получил ответ через родственника ребе, р. Хирша Лейба Билига, вместе с монетой – целым серебряным рублем. Вскоре весь город узнал о радостной вести. Монету тут же продали одному хасиду, которого звали реб Илья, за 25 рублей, на которые были куплены напитки, и пиршество длилось три дня без перерыва. Это веселье я не забуду до конца своих дней [Эвен 1922, 199–200].

Израиль Раппопорт в книге «Диврей Давид» («Изречения Давида») оставил описание двора ребе Давида-Моше Фридмана из Чорткова (1828–1903), другого сына р. Исраэля из Ружина. Он тоже описывает такие монеты, которые получали не лично, а на всю общину. Он рассказывает, как работал сборщиком налогов для ребе и ездил в разные города Бессарабии собирать *маамад* – ежегодный налог, который все хасиды давали на своего ребе. Взамен, говорит рассказчик, он раздавал монеты, которые специально брал заранее у ребе. Поэтому во всех городах, где посылали ребе налоги, имелись такие монеты [Раппопорт 1904, 52–53].

Таким образом, мы видим, что сами монеты, которые так или иначе передаются хасидами цадику, приобретают не только прямое, но и символическое значение в перечисленных направлениях хасидизма.

⁷ Садгора в конце XIX в. находилась в Австро-Венгрии, а Бессарабия – в Российской империи, и ружинским хасидам, чтобы добраться к своему ребе, приходилось зачастую нелегально пересекать государственную границу.

Другие направления хасидизма

Не все направления хасидизма признавали практику раздачи монет-оберегов. Так, например, хасиды Цанзской династии были категорически против этого. Ицхак Эвен рассказывает в своих мемуарах, как однажды он заболел тифом и, опасаясь за свою жизнь, попросил отца, оказавшегося рядом, принести под подушку мешочек с монетами-шмирами от Садигорского ребе. Отец, верный цанзский хасид, наотрез отказался, но чудесным образом выздоровление произошло само собой, а монеты из мешочка исчезли бесследно [Эвен 1922, 196–197]. Цанзские хасиды в целом выступали открыто против поклонников садигорской династии, осуждая пристрастие цадииков к земной роскоши [Assaf 2002, 13–14].

Тем не менее, по многочисленным свидетельствам хасидов и исследователей, начиная со второй половины XIX в. цадиики многих польских (Бельз, Пшемысль, Кожинец и др.) и украинских (Чернобыль, Чечельник, Несхиж и др.) династий активно применяли практику раздачи благословений и монет, которые впоследствии использовались как оберег или талисман. На Вольни монеты-шмиры закапывали под четыремя углами строящегося дома для обеспечения благополучия живущих в нем [Ландау 1882, 51; Гольчинский 1966, 121]. По редким свидетельствам, польские евреи клали такую монету на живот роженицы, если она никак не могла разрешиться от бремени [Гольчинский 1966, 121].

Один из хасидов Балты, Шмуэль Кауфман, оставил в 1880 г. подробные воспоминания о своем визите к цадику Моше Гитерману из Чечельника (1827–1876)⁸:

Габай написал за нас квитл цадику, прося милости за детей, здоровья и пропитания, благ всем родственникам и добавил к просьбе наличных денег от каждого из нас, кто сколько мог... Ребе принял нашу просьбу, почти игнорируя деньги, только отложив их на край стола, где сидел габай, который и забрал деньги. Ребе читал просьбу каждого человека,

⁸ Моше Цви Гитерман из Саврани – известный хасидский цадик XIX в., получивший известность как Савранский ребе. Был раввином во многих городах Украины (Саврань, Умань, Бердичев, Балта, Чечельник). Был влиятельным хасидским лидером Западной Украины, число последователей которого исчисляется тысячами. Основал Савранскую хасидскую династию, которая существует и сегодня.

поднимал глаза к небесам, благословлял каждого, чтобы Бог, да будет Он Благословен, помог ему, а также он раздавал дары: одному – монету шмиру, другому – амулет, третьему – медицинский рецепт, который он диктовал габаю, как врач. Другими словами, каждый покидал цадика исполненный надежды и веры [Кауфман 1955, 16].

Автор подчеркивает, что отношения хасида и ребе были взаимовыгодными. Если цадик внешне игнорировал полученные деньги, то габай аккуратно распределял их. А ребе не случайно сравнивается с врачом: он раздает рецепты и лекарства – амулеты и обереги.

Встречается в хасидской литературе, посвященной другим династиям, и упоминание об иных функциях шмиры. В книге Ицхака Ландау о ребе Ицхаке Шапиро из Несхижа на Воляни (1790–1868)⁹ речь идет о двух типах монеты-оберега. «В последние годы ребе раздавал монеты для удачи, а не для охраны (шмира). И это были разные монеты. Он говорил, что стоимость монеты для удачи 25 рублей. И не объяснял. Он давал ее только в исключительных случаях и только тем, кто его знал лично» [Ландау 1882, 51]. Здесь повторяются мотивы о различных функциях монет, о том, что основная стоимость такой монеты – 25 рублей, а также о том, что ребе ничего не объясняет своим последователям, поскольку только ему доступно тайное знание.

Сохранились свидетельства о продолжении практики раздачи монет-оберегов даже в концентрационном лагере в период Холокоста. В книге Яффе Элиах «Бог здесь больше не живет», где собраны хасидские истории эпохи Катастрофы, есть рассказ «Амулет ребе из Белза». В тарновском гетто к доктору Ишайе Хендлеру обратился за медицинской помощью белзский ребе Аарон Рокеах (1877–1957)¹⁰, который пытался убежать от нацистов. Доктор Хендлер, рискуя жизнью, поехал и помог ребе, отказываясь от платы за свои услуги.

⁹ Ицхак Шапиро – сын Мордехая из Несхижа (1742–1800), ученика Йехиэля-Михла из Злочева. Мордехай из Несхижа был раввином в Галиции, затем перебрался в Несхиж, где прославился как великий чудотворец. Сын продолжил его дело.

¹⁰ Рабби Аарон Рокеах (1877–1957) – четвертый ребе в династии Белзских цадиков. Пока он был раввином, город Белз (сейчас – Сокольский р-н Львовской обл. Украины) стал важным центром паломничества евреев, которые приезжали к раввину за благословлением, помощью и мудрым советом. Спасся из гетто и в 1944 г. переехал в Палестину, где основал множество синагог в память о белзских евреях, уничтоженных нацистами.

В ответ ребе благословил его и дал ему монету в 20 золотых, которую велел беречь. Доктор Хендлер сберег ее и не продал за двадцать тысяч золотых: «Какую бы цену вы мне ни предложили, я все равно не расстанусь с этой монетой. Она бесценна, ибо стоит всей моей жизни!» Ишайя Хендлер выжил и всегда хранил эту монету, показывая ее всем гостям в Тель-Авиве [Элиах 2005, 52–54].

В Житомирской области Украины на могилу ребе Израиля Дов-Бера из Веледников (1789–1850)¹¹ до сих пор приходят люди и оставляют на его могиле монеты. После того, как они некоторое время лежат на могиле, они становятся шмирой¹². Могила цадика остается важнейшим местом паломничества, он продолжает быть просителем и заступником за простых хасидов уже после своей смерти. И теперь процесс двустороннего общения с ним становится более виртуальным. Ему приносят записочки, раздают деньги на благотворительность, а взамен он освящает монету, положенную на его могилу.

Предметы, сделанные из монет

Вещи, которые сделаны из переплавленных монет-оберегов, появляются немного позднее: большая их часть датируется второй половиной XIX – началом XX в., хотя иногда они содержат в себе ранние монеты как часть орнамента [Гольчинский 1966, 122] (ил. 2, 3). Благодаря надписям на некоторых предметах, сделанных из монет, мы можем легко вычислить регион, где эта традиция была распространена. Так, в коллекции Киевского музея исторических драгоценностей Украины хранится серебряный бокал для киддуша, на котором выгравирована следующая надпись: «Этот стакан сделан из монет праведников, в славе которых мы живем: цадика р. Исраэля Ружинского, будет благословенна его память, его сыновей цадииков, р. Давида Моше из Чорткова, р. Мордехая из Гусятина, р. Ицхака из Боаша, цадика р. Ицхака Меира из Зинькова, будет благословенна

¹¹ Рабби Исраэль Дов Бер (1789–1850) – ученик Мордехая Тверского из Чернобильской династии хасидов. Он является автором важного труда, книги «Шеэрит Исраэль» («Остаток Израиля»), но широкую известность получил как цадик и чудотворец.

¹² <http://myshtetl.org/zhitomirskaja/veledniki.html>



Ил. 2.

Поднос. Серебро, гравировка. Российская империя (?). Конец XIX – начало XX в. На иврите выгравирована надпись: «Сделано из священных монет». Инсталлированы австрийские монеты, достоинством в один и два флорина (1866–1887) и русские монеты, достоинством один рубль (1877–1898). 26,2×45 см. Из коллекции Музея истории евреев в России. Инв. № 000001527



Ил. 3.

Поднос. Реверс

его память, цадика Зуси из Зинькова, будет благословенна его память, цадииков из Меджибожа, цадика р. Авраама Иошуа Хешля, да охранят нас его заслуги и цадика р. Хаима из Зинькова»¹³. Судя по приведенным именам праведников, здесь объединились монеты Ружинской и Апта-Зиньковской династий хасидизма¹⁴. И датируется этот бокал по именам живших в тот момент раввинов – 1880-ми гг. Еще один интересный стакан для киддуша, имеющийся в коллекции Центра еврейского искусства в Иерусалиме¹⁵, датируется 1923 г. и сделан в Вене из монет Бояновского ребе Ицхака Фридмана (1850–1917), внука Ружинского ребе. В коллекции Уильяма Гросса в Тель-Авиве представлен киддушный бокал 1880 г. с надписью «Из шмирот святого раввина из Садгоры»¹⁶ [Biale, Assaf 2018, 210]. Сохранилось также свидетельство одного из хасидов Садигорского ребе, р. Лейзера, о том, что у него был киддушный бокал, сделанный из 17 монет, полученных от цадика, поскольку число 17 равно в числовом значении слову «тов», обозначающем «хорошо» на иврите [Гордоцкий 1922, 301].

Доллар Любавического ребе

Несколько особняком стоит еще одна очень популярная вплоть до недавнего времени традиция получать символические деньги от хасидского ребе. Во второй половине XX в. в Нью-Йорке седьмой и последний Любавический ребе, лидер Хабада Менахем Мендл Шнеерсон (1902–1994), не связывая ее напрямую с изучаемым обычаем получения монеты-оберега, преобразовал ее и придал ей американский колорит [Biale, Assaf 2018, 209]. М. Шнеерсон в целом

¹³ <http://cja.huji.ac.il/browser.php?mode=set&id=260>

¹⁴ Апта-Зиньковская династия хасидизма была основана цадииком из Меджибожа р. Ицхаком Меиром Гешелем (1775–1855), сыном знаменитого Аптер-ребе (р. Авраам Иошуа Гешель). С его переездом в Зиньков (сейчас райцентр Хмельницкой обл. Украины) в 1825 г. местечко превратилось в один из самых притягательных хасидских центров в Подолии. Династию цадииков продолжил р. Мешулам Зуся (1814–1866), сын р. Ицхака Меира. Он издал книгу своего деда «Оев Исраэль», написав к ней предисловие, и опубликовал собственные поэтические сочинения, притчи и проповеди. Большим влиянием среди подольских евреев пользовался также сын р. Мешулама Зуси р. Хаим Менахем (умер в 1894 г.).

¹⁵ <http://cja.huji.ac.il/browser.php?mode=set&id=26919>

¹⁶ Gross Family Collection. Tel Aviv. 017.001.108.

восхищался США, новым домом Хабада. Вместо монет он раздавал однодолларовые купюры, объясняя эту практику тем, что только на американских деньгах написано «In God we trust» – «На Бога мы уповаем» [Ehrlich 2004, 67]. Первоначально ребе раздавал долларовые монетки хасидским детям за успехи в учебе. Но начиная с 1986 г. практика изменилась. Каждое воскресенье и по особым праздничным дням Менахем Мендель Шнеерсон принимал толпы посетителей около своего дома в Бруклине. Люди приходили посмотреть на ребе, получить банкноту в один доллар и благословение. Это были дети и взрослые, хасиды и простые посетители, инвалиды, беременные женщины и т.п. За восемь лет было роздано несколько миллионов долларов однодолларовыми купюрами [Ehrlich 2004, 65]. Ребе предлагал потратить эти деньги на благотворительность, добавив к ним еще. Таким образом, экономическая структура взаимоотношений цадика со своими последователями кардинально поменялась. Сначала ребе давал доллар, а потом человек, который его получал, тратил на благотворительность гораздо больше.

Магические банкноты продолжали получать и после смерти ребе: их передавали друг другу в случае необходимости, дарили на праздники, покупали на аукционах, принимали из рук ребе, которого, по их рассказам, явственно видели в 2000-х гг.¹⁷ Также доллары время от времени продолжали раздавать его последователи, поскольку сам ребе сказал, что в этом обычае не может быть изменений и перерыва¹⁸.

Несколько видоизменилось отношение получателя к доллару-талисмани и его последующее использование. Монеты-обереги хранили в мешочке, вешали на грудь или переплавляли в ритуальные предметы. Долларовые банкноты, полученные от ребе, тоже хранили отдельно, они утрачивали свою денежную ценность, но приобретали другое, символическое значение. Смысловую нагрузку стали придавать надписям и цифрам на самой купюре, сложилось множество историй о нахождении чудесных совпадений в датах важных событий в жизни человека с номером на долларе. Так, получив в 2015 г. доллар ребе на исцеление дочери, родители обнаружили, что «на долларе есть надпись – 24 Кислева 5750 (22.12.1989). Это день рож-

¹⁷ https://www.moshiach.ru/view/miracles/789_2_3.html

¹⁸ <https://www.moshiach.ru/vid/dollars/4518.html>

дения дочки. А номер доллара – почти те же цифры, как у девочки в удостоверении личности!»¹⁹ Еще одно удивительное совпадение обнаружила женщина, всю жизнь мечтавшая иметь долларовую купюру от ребе. Когда это желание осуществилось в 2016 г., она вывела фотографию доллара в фейсбуке и тут же получила от друзей сообщение: «“Ривка, а ты обратила внимание на дату? Это же дата твоей свадьбы – 15 кислева!” И я поняла, что Ребе мне ясно и отчетливо показал: “Все хорошо. Я с тобой!”»²⁰ Самым известным совпадением, пожалуй, является широко освещавшаяся в прессе история, связанная с долларом ребе, подаренным матери Гилада Шалита – израильского солдата, попавшего в плен. На долларе была написана дата посещения ребе Ханой Кантерман – женщиной, подарившей купюру в 20 тишрея. Это оказался тот самый день, когда Гилада Шалита согласились обменять на палестинских заключенных²¹. Все описанные совпадения связаны с еврейскими датами, которые указаны на купюрах или номером банкноты. Чудеса намекают на незримое присутствие ребе в жизни человека, связанного с ним через доллар, выданный им лично.

Современные полевые записи

В ходе полевых исследований последних пятнадцати лет, проводимых совместно Центром библеистики и иудаики РГГУ, Центром «Петербургская Иудаика» и Международным центром научных работников и преподавателей иудаики «Сэфер», мы несколько раз сталкивались с воспоминаниями об обычаях получать монету от ребе, а изредка нам даже демонстрировали такие монеты, сохранившиеся в семьях.

Монеты и предметы, сделанные из монет

В одной из первых экспедиций 2004 г., предпринятой в город Могилев-Подольский петербургским исследователем Валерием Дымщицем, был обнаружен в еврейском семействе Евгении Штейман и Ефима Гольцера серебряный рубль, полученный дедом Евгении

¹⁹ <https://www.moshiach.ru/view/miracles/11418.html>

²⁰ <https://news.jeps.ru/lichnaya-istoriya/lyubavicheskij-rebe-istoriya-s-dollarom.html>

²¹ <https://www.7kanal.co.il/News/News.aspx/146820>



Ил. 4.

Монета, полученная дедом Е. Штейман от Рашковского ребе. Серебро. Могилев-Подольский. 2007 г. Фото М. Каспиной. Архив центра «Петербургская Иудаика»

Штейман от ребе из города Рашков (сейчас Приднестровье): «Дедушка ездил в Рашков к этому ребе. И он благословил ему вот этот рубль, и дал ему на память. [...Соб. – А дедушка к нему регулярно ездил?] Ну были такие дни, что он принимал своих, как говорится, поклонников. Из *ер гевен* приверженец того. Старинную монету он благословил и деду дал на память. И эта монета – она уже почернела – она у меня хранится»²² (ил. 4).

Вероятно, дедушка Евгении Штейман ездил к р. Шломо-Залману Второму, умершему в 1913 г., выдающемуся раввину из династии Рашковских ребе, который тоже практиковал обычай раздачи серебряных монет

своим хасидам. Рашковская династия стоит особняком и напрямую не связана с ружинско-садигорским направлением хасидизма, но территориально Рашков вплотную примыкает к Бессарабии, где влияние ружинской династии было велико. Впоследствии, в 2007 г., мы еще раз встретились с теми же информантами в Могилеве-Подольском в составе большой группы исследователей. Оказалось, что в этой семье сохранился не только рубль от Рашковского ребе, но еще и пояс, сделанный из освященных им серебряных монет (ил. 5, 6). Во время войны в лагере дедушка прятал эти сокровища и не потратил их: «[ШЕ:] Дедушка пере... связался поясом, и держала мама – так само. И держали в такой невзрачной торбе, чтоб не придавать значения»²³. От этих же информантов было записано историческое предание о царе Николае II, изображенном на рублевой монете. Его

²² Штейман Евгения (Шейне-Тубе) Владимировна, 1937 г.р., род. в Атаках. Зап. в г. Могилев-Подольский, 2004 г. Соб.: В.А. Дымшиц.

²³ Mog_07_095. Инф.: Гольцер Ефим (Хаим) Самойлович, 1934 г.р., род. в Могилеве (ХГ); Штейман Евгения (Шейне-Тубе) Владимировна, 1937 г.р., род. в Атаках (ШЕ). Зап. в г. Могилев-Подольский в 2007 г. Соб.: Я. Войтенко, С. Изард, А. Кушкова.



Ил. 5.

Пояс из монет, полученных дедом Е. Штейман от Рашковского ребе.
Серебро. Могилев-Подольский. 2007 г. Фото А. Кушковой.
Архив центра «Петербургская Иудаика»



Ил. 6.

Фрагмент пояса из монет, полученных дедом Е. Штейман от Рашковского ребе.
Реверс. Серебро. Могилев-Подольский. 2007 г. Фото М. Каспиной.
Архив центра «Петербургская Иудаика»

рассказал муж Евгении Штейман – Ефим Гольцер: «Одна богатая помещица хотела выстелить себе пол из одних монет, и она пришла к нему и спрашивает: “Можно выстелить пол из монет с Вашим обликом?” Он говорит: “Можно, только так поставить монету, чтоб на меня не вставали”. Так она поставила монеты вот так [ребром]»²⁴. Интересно, что этот мотив – пол, покрытый монетами, – перекликается с мемуарными свидетельствами о дворце Ружинского ребе, которые мы приводили в начале статьи. Вероятно, в данном регионе в еврейском фольклоре бытовали не только общие практики, касающиеся монет-оберегов, выданных ребе, но и отдельные мотивы исторических преданий об их чрезмерном богатстве.

Устные свидетельства о получении монет-оберегов

Мы работали в регионах (юго-запад Украины, Молдавия, Приднестровье), где в начале и в середине XX в. еще были актуальны традиции посещения цадиков из Ружинско-Садигорской династии и их учеников. Частично эти места исторически входили в Бессарабию, а потом в Румынию (1918–1940). Поэтому многие из наших информантов 1920-х гг. рождения успели застать в своем детстве настоящий хасидский двор в том виде, в котором он существовал с конца XIX в. До 1933 г. жил в небольшом румынском городке Штефанештах Аврум Мататьяху Фридман (1847–1933) – Штефанештский ребе, внук Ружинского ребе Израиля Фридмана. К нему приезжали на паломничество из различных городов и местечек, и сам он иногда приезжал в те места, где жили его хасиды.

Женщина, родившаяся в Бричанах (на территории современной Молдавии) в 1927 г., вспоминает, как Штефанештский ребе приезжал в их город в ее детстве:

Он приезжал, но не жил, не жил в нашем городе, в Бричаны. Он жил в другом городе – Штефанешты это были. Но он приезжал как-то каждый год, или два раза в году и узнали, все жители узнали, что он приехал, и приходили, чтобы у него... общаться с ним. Чтобы ему рассказать свои беды, чтобы он помог в этом. И приезжали не только с Бричаны, а вокруг вот были и села, что жили евреи – в деревнях тоже жили

²⁴ Там же.

евреи, еврейские семьи – они приезжали к нему и все рассказывали. Он им помолился, и обещал, и сказал, что все будет хорошо. И он давал им такую монетку, и чтоб одевали на шею такую. Даже если там были... маленькие... У кого маленькие дети, они рассказывали, что дети болеют, что дети вот... Ну так, и даже если, когда надо было чтоб что-то замуж выходил – дочка, или сын женился, так женится, так он их благословил, сказал, что Бог поможет и все будет хорошо. И такая вера была, что верили, и что исполнилось, что он предсказал, то все исполнялось²⁵.

В этом рассказе повторяются основные детали получения монеты-оберега, которые мы встречали в письменных свидетельствах, но совершенно опускается мотив взаимного обмена ценностями. Скорее всего, ребе давал монетку не просто в ответ на просьбу об исцелении или удачном замужестве. Он разъезжал по окрестностям Штефанешт, чтобы собрать ежегодный налог, позволявший ему содержать двор. И если в письменных мемуарах хасидов все время подчеркивается, что ребе обязательно вручали пидьон – денежное приношение за выкуп души, или он собирал маамад – ежегодный налог, то здесь эта деталь заретуширована. Возможно, это объясняется тем, что в детских воспоминаниях информантки деньги еще не играют существенной роли, потому монетка, которую надо вешать на шею, запоминается больше, чем просто денежная сумма, отданная заезжему чудотворцу родителями.

Про монетку, полученную от ребе, которую носили на шее, продельвая в ней дырочку, вспоминает еще одна женщина из города Бельцы 1922 г.р. До 12-летнего возраста ее каждый год родители возили в Штефанешты за благословением ребе:

Штефанешты – это район такой. Далеко от нас, надо ехать. Я помню, ехали целый день. Так туда – этот равин был. Вы знаете, он был такой – как ангел был такой весь! Очень старенький, белая борода, сам – тело его, как молоко, как ребёнок, когда рождается – белое молоко! <...> И мои родители, тоже моя мама всегда, каждый год, ехала со мной к равину в Штефанешт, чтоб он дал мне благословение, чтоб я была здоровая, и чтоб папа зарабатывал деньги, чтоб дал благословение, чтоб жить было легко. И каждый год мама со мной ездила туда, был специально один мужчина, он имел двое лошадей и подвода такая, не подво-

²⁵ Койфман Циля Моисеевна, 1927 г.р., Бричаны. Зап. в Черновцах в 2007 г. Соб.: М. Каспина, Д. Терлецкая, Н. Киреева.

да, как сельская, а... [повозка]. И он брал 4–5 человек, ездили туда, заплатили, и он ждал, пока нас приняли раввин. Но деньги он [ребе] не брал, не-е-ет, куда там! А есть у него помощник такой там. И тоже ставил в кассу кто как мог. И он принимал, и он – я помню, как сейчас! – гладил мне по голове и читал молитва, и взял – тогда были копейки, ну, это при румынах было. Было копейки, и он благословил эту копейку и надо было ее одеть на шею, носить. И папа сделал дырочку, ленточку, и я носила всегда. И чтоб я не болела, вот это раввин был! [... Сколько раз вас возили в Штефанешты?] Ой, много раз! Каждый год моя мама ехала! Много раз <...>. [А что он у вас спрашивал?] Спрашивал, как я учусь. Мне было, я была ребенок, двенадцать лет было или одиннадцать лет. И говорил мне, чтобы я слушала, слышала, слушала родителей, и чтоб я училась хорошо, чтоб я... чтоб родители имели радость от меня, и вот так... И дал мне эту вот... я вам сказала, что он мне дал монетку. Эту вот, он ее, это вот... прочитал молитву там, еще благословил ее, и дал мне монетку. <...> и спрятали, завязали в платочек, и дома папа сделал дырочку в этой копейке, и одевала на шею на ленточку носила. <...> И зимой, и летом носила благословение²⁶.

В данном рассказе мы наблюдаем бытование этого обычая в динамике, поскольку, согласно рассказу информантки, монету-оберег обновляли каждый год. И ей запомнились именно регулярные поездки в Штефанешты. Интересно отметить, что Мария Марковна подчеркивает: денег сам ребе не брал, хотя ему обязательно платили. Это делал за него помощник, вероятно – габай.

Та же Мария Марковна вспомнила и встречу с другим ребе, произошедшую уже в 1960-х гг., когда в Бельцы приехал Рыбницкий ребе, Хаим Занвл Абрамович (1902–1995), ученик и наследник Штефанештского ребе, живший в Рыбнице (Приднестровье) с 1941 по 1973 гг.:

Я слышу, что подъехал ребе с Рыбницы туда, и он принимает там людей. И я... моя мама тогда сильно болела. Я пошла к нему. Я имела соседку – молдаване – но мы были дружны очень, и эти дети были как мои. И одна ребенка у нее имела астму с детства. И я это взяла Мариночку с собой тоже. И взяла, чтоб пошли мы к ребе с Рыбниц. Очень красивый раввин был – не старик. Ребе с Штефанешт был как ангел, белый старичок, очень красивый, но очень белый, как ребенок как рожда-

²⁶ Мазур Мария Марковна, 1922 г.р., Бельцы. Зап. в Бельцах, 2011 г. Соб.: О. Белова, Н. Киреева, М. Каспина.

ется. А этот равин был как мужчина, этот с бородой – небольшая, недлинная. Красивый мужчина, но очень-очень хороший равин. И я ему верила. И он мне... Я была на приеме. Я ему не сказала, что девочка нееврейка. Зачем ему было это сказать? Может быть, потому что равнины принимают на прием неевреев. Я помню, в Штефанешты приезжали в селах на своих подводах – полный двор и ждали на прием к ребе. Равин всех принимал <...> Рыбницкий ребе мне это вот читал молитву и дал мне <...> Моя мама болела, и я под подушку маме, сколько она болела. Потом она выздоровела. Мама еще не была очень старая – ей было тогда, наверное, шестьдесят лет. Она умерла в семьдесят восемь лет. И она лежала, и она потом выздоровела. А этой Мариночке он тоже копейки – да, поэтому я вспомнила. Я сказала ее маме: «Люба, сделай это дырочку, и одень Мариночке», и так она делала²⁷.

Мы узнаем из этого рассказа, что ружинско-садигорская традиция удивительным образом сохранилась в Молдавии даже в советское время. Ученик и преемник бездетного Штефанештского ребе, Хаим Занвл Абрамович, воспроизводит всю стандартную систему хасидских объездов. Он принимает просителей, читает молитву и дает им монетку, которую следует носить на шее или класть под подушку. При этом монетка уже явно мелкая, это не рубль, а копейка, что отражает традицию, характерную для поздних хасидских практик XX в. Более того, ребе принимает не только евреев. И это далеко не единственное свидетельство о том, что неевреи в этом регионе массово обращались к раввинам со своими просьбами [см. Амосова, Каспина 2009].

В самом городе Рыбница тоже сохранились свидетельства о том, что Хаим Занвл Абрамович, Рыбницкий ребе, раздавал монеты-обереги. Михаил Шмульевич Сегал, 1941 г.р., показывал нам монету в 20 копеек, над которой ребе что-то пошептал:

Он мне, когда уезжал, мама пошла к нему. И он... когда амулет, 20 копеек он освятил... как это называется? Он на память мне оставил. Где-то она есть... Он дал мне, я всегда держал в брюках в кармане, мама вшила в брюки мне. Чтобы помогало по жизни, в ситуациях. Любые вещи он благословлял²⁸.

²⁷ Там же.

²⁸ Ryb_17_02_Sigal, Ryb_018_04_Sigal. Сигал Михаил Шмуэльевич, 1941 г.р., Рыбница. Зап. в городе Рыбница. Соб.: М. Каспина, Е. Дубровская (2017), С. Бардина, С. Погодина (2018).

Информант уверен, что эта монета спасала его в разных сложных ситуациях, связанных с риском для жизни. Сейчас он хранит эту монету рядом с портретом ребе и фотографиями родителей, то есть в очень значимом для себя месте. Но в его рассказе о монете от рыбницкого ребе есть одна несостыковка. На монете, которую нам показали, стоит 1977 г., в то время как точно известна дата отъезда Рыбницкого ребе из Советского союза – 1973 г. При этом в одном из интервью он говорит, что мать брала для него монету у ребе, когда ему было 16–17 лет. В таком случае речь идет о конце 1950-х гг., и тогда непонятно, почему монета, которую информант так бережно хранит, датируется таким поздним временем.

Мы зафиксировали и воспоминания рыбничан, которые посещали Хаима Занвля после его отъезда в Америку, о том, как он там продолжал раздавать деньги. Удивительно, что, оказавшись в США, ребе из Рыбниц тоже стал раздавать своим последователям долларové купюры, а не металлические монеты:

Тогда, когда уже он жил в Америке, мои двоюродные братья ездили туда, он уже был старенький и он некоторым, не всем подряд, но некоторым, тем, кто приходили в синагогу, он давал помощь в бизнесе или в чем. Он очень многим давал один доллар. Один американский доллар. На удачу. Он жил очень скромно, но в принципе он был человек не бедный: многие, кто уезжал, оставляли ему мебель, деньги, машины, всё, что угодно. Но материальное его никогда не интересовало, и он отдавал это другим людям, тем, которые нуждались. <...> Из этих двух братьев один стал очень успешным бизнесменом. Он как раз дал каждому по доллару. Второй стал раввином, а первый стал просто очень успешным бизнесменом²⁹.

Речь идет о последних десятилетиях XX в., поскольку рыбницкий ребе умер в Америке в 1995 г., то есть в те же годы, когда Любавический ребе ввел традицию раздавать именно однодолларовые купюры. Если перед нами не контаминация этих двух раввинов в восприятии информанта, мы можем предположить, что ружинско-сади-

²⁹ Ryb_018_54_Farbery. Ситнер Владимир Юдкович, род. в Рыбнице, живет в Израиле. Зап. в Рыбнице по скайпу с родственниками в 2018 г. Соб.: А. Кушкова, А. Ковтун.

горская традиция трансформировалась в Америке в практику раздавать не монеты, а бумажные банкноты.

Выводы

Подводя итоги, можно выделить несколько важных моментов. Мы проследили длительную, существующую и в наши дни в несколько трансформированном виде хасидскую традицию наделять деньги дополнительным символическим значением.

Номинальная стоимость монет и купюр уходит на второй или на третий план, но большое значение в хасидской среде приобретает формальные качества денег. Цифры на банкноте, пометки и текст о вере в Бога приобретают повышенную важность. Монета цадика становится не только материалом, но и частью декора ритуального предмета, сделанного из шмирот. Возможно, большую популярность монет-оберегов можно дополнительно объяснить следующим фактором: на обороте рублей и копеек изображался герб Российской империи – двуглавый орел. А этот образ традиционно осмысливается как символ Всевышнего, не случайно в росписях синагог и на предметах еврейского искусства на двуглавом орле читается надпись – четырехбуквенное имя Бога, Тетраграмматон [см. подробнее: Хаймович 2000]³⁰.

Основной смысл приобретает физическая и духовная взаимосвязь лидера со своим последователем. Монета-оберег ценна именно тем, что к ней прикасался цадик. Она становится символом постоянного присутствия ребе в жизни хасида, причем это важно и для каждого конкретного человека, получившего освященные деньги, и для общины в целом. Контактная магия действует не только при жизни цадика, но и после его смерти, поскольку он продолжает выполнять свою основную функцию – доносить просьбы обычного человека непосредственно до Бога. Поэтому практика использования монет-оберегов продолжается даже годы спустя после смерти ребе, выдавшего эти деньги.

³⁰ Благодарю В.А. Дымшица за это замечание, сделанное в ходе обсуждения моего доклада на конференции «Вещь – символ – знак» в 2018 г.

Литература и источники

- Каспина, Амосова 2009 – *Каспина М., Амосова С.* Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам) // Антропологический форум. 2009. С. 1–24. http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf
- Гольчинский 1966 – *Гольчинский Х.* Икрат кос шель браха ве-матбеа ха-сгула (Значение киддушного бокала и монеты-оберега) // Сэфер зееви / Ред. И. Зигельман. Хайфа, 1966. С. 119–126 (иврит).
- Городецкий 1922 – *Городецкий С.* Ха-хасидизм ве-ха-хасидут (Хасидизм и хасиды). Иерусалим, 1922. Т. 3 (иврит).
- Каспина 2012 – *Каспина М.* Почитание Штефанештского ребе: прошлое и настоящее // Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2012. С. 120–136.
- Кауфман 1955 – *Кауфман Ш.* Зихронот (Воспоминания). Тель-Авив, 1955 (иврит).
- Ландау 1892 – *Ландау И.* Зикарон Тов. Петраков, 1892 (иврит).
- Педея 2001 – *Педея Х.* «Ха-дегем ха-хеврати-дати-калкали бе хасидут» (Социорелигиозные и экономические модели в хасидизме). Иерусалим, 2001. (Иврит).
- Раппопорт 1904 – *Раппопорт И.* Диврей Давид. Гусятин, 1904 (иврит).
- Сэфер ха-яхас 1938 – *Тверский А.-Д.* Сэфер ха-яхас ми-чернобыль ва-ружин (Книга о связи Чернобыльских и Ружинских хасидов). Люблин, 1938 (иврит).
- Ха-цаддик ми-штефанешт 2003 – Ха-цаддик ми-штефанешт / Ред. А.Я. Соломон. Т. 2. Бней-Брак, 2003 (иврит).
- Хаймович 2000 – *Хаймович Б.* «Геральдический орел» в художественной культуре восточноевропейских евреев // Вестник Еврейского Университета. 2000. № 3 (21). С. 87–111.
- Шивхей Бешт 2010 – Шивхей Бешт [Хвалы Исраэлю Бааль-Шем-Тову] / Науч. ред., сост. и примеч. И. Лурье, М. Яглом; пер. с иврита М. Кравцова. М., 2010.
- Эвен 1922 – *Эвен И.* Фунэм ребинс хойф, зихройнес ун майсес (Из двора ребе. Воспоминания и рассказы). Нью-Йорк, 1922 (идиш).
- Элиах 2005 – *Элиах Я.* Бог здесь больше не живет. Хасидские истории эпохи Катастрофы, М., 2015.
- Assaf 2002 – *Assaf D.* The regal way: the life and times of Rabbi Israel of Ruzhin / David Assaf; translated from the Hebrew by David Louvish. Stanford, 2002.
- Biale, Assaf 2018 – *Biale D., Assaf D., etc.* Hasidism: a new history. Princeton; Oxford, 2018.
- Ehrlich 2004 – *Ehrlich A.M.* The Messiah of Brooklyn: understanding Lubavitch Hasidism past and present. New Jersey, 2004.
- Goldman-Ida 2018 – *Goldman-Ida B.* Hasidic Art and the Kabbalah. Brill's Series in Jewish Studies. Vol. 59. Brill, 2018.

- Goldman-Ida 2019 – From Talisman to Judaica The Magical and Mystical Sides of the Shmire Blessed Coin // Windows on Jewish Worlds: Essays in Honor of William Gross, Collector of Judaica. Walburg Pers B.V, 2019. P. 301–21.
- Wertheim 1992 – *Wertheim A.* Law and Custom in Hasidism Law and Custom in Hasidism. New York, 1992.
- Zborowsky, Hertzog 1964 – *Zborowsky M., Herzog E.* Life is with people. The culture of the Shtetl. New York, 1964.

Coin of the Rebbe: the History and Existence of the Hasidic Custom

Maria Kaspina

(Russian State University for the Humanities, Moscow)

ORCID ID: 0000-0003-1181-7879

PhD in Philology Sciences, Associate Professor

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

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

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

E-mail: kaspina@mail.ru

Summary: The article deals with the custom of receiving from the hands of the Rebbe a blessing in the form of a coin-talisman, which appeared in the first half of the 19th century and very quickly became popular within various groups of Hasidim. Hasidim regularly made pilgrimages to their tsaddik or came for certain holidays, as well as to solve their personal problems at any time. They brought the Rebbe notes with requests for help, and also made a certain monetary offering, which is called “pidyon ha-nefesh” (literally – Redemption of the Soul). In response, they received a blessing and a coin from the tsaddik as a reward, and the value of this gift from the Rebbe for the Hasid greatly exceeded the physical value of the object. The ritual was probably formed at the court of Israel Friedman (1797–1850), the Ruzhin Rebbe, but gradually became widespread in other Hasidic dynasties. We have considered a long-term, but existing in a somewhat transformed form until our days, the Hassidic tradition of giving money a symbolic meaning. The basic meaning is acquired by the physical and spiritual interrelation of the leader with his followers. The coin-talisman is valuable because it was touched by the tsaddik. It becomes a symbol of the Rebbe’s constant presence in the life of a Hasid. Contact magic acts not only during the life of the tsaddik, but also after his death, as he continues to perform his main function –

to convey the requests of an ordinary person directly to God. Therefore, the practice of using coins-talismans continues even years later, after the death of the tsaddik, who issued the coin.

Keywords: *Hasidism, Jewish customs, Jewish ethnography, contact magic, tsaddik, coin*

References:

- Eliach, Ya. 2005. *Bog zdes' bol'she ne zhivet. Khasidskie istorii epokhi Katastrofy*. Moscow.
- Even, I. 1922. *Funem rebins khoif, zikhroines un maises*. New York.
- Golchinsky, Kh. 1966. Ikrat kos shel' brakha ve-matbea ha-sgula. In *Sefer zeevi*, edited by I. Zigelman, 119–126. Haifa.
- Gorodetsky, S. 1922. *Ha-khasidizm ve-ha-khasidut*. Vol. 3. Jerusalem.
- Kaspina, M. 2012. Pochitanie Shtefaneshtskogo rebe: proshloe i nastoiashchee. In *"Staroe" i "novoe" v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii*, edited by O.V. Belova, 120–136. Moscow.
- Kaspina, M., and S. Amosova. 2019. Paradoks mezhetnicheskikh kontaktov: praktika obrashcheniia neevreev v sinagogu (po polevym materialam). *Antropologicheskii forum* 11 (Online): 1–24. http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf.
- Kaufman, Sh. 1955. *Zikhronot*. Tel Aviv.
- Khaimovich, B. 2000. "Geral'dicheskii orel" v khudozhestvennoi kul'ture vostochno-evropeiskikh evreev. *Vestnik Evreiskogo Universiteta* 3 (21), 87–111.
- Landau, I. 1892. *Zikharon Tov*. Petrákóv.
- Lurye, I., M. Yaglom (eds.), and M. Kravtsov (trans.). *Shivkhei Besht [Khvaly Israeliu Baal'-Shem-Tovu]*. Moscow.
- Pedaya, Kh. 2001. *Ha-degem ha-khevrati-dati-kalkali be khasidut*. Jerusale.
- Rappoport, I. 1904. *Divrei David*. Husyatin.
- Solomon, A. Ya. 2003. *Ha-tzaddik mi-shtefanesht*. Vol. 2. Bnei Brak.
- Tversky, A.-D. 1938. *Sefer kha-iakhas mi-chernobyl' va-ruzhin*. Lublin.

УДК 398.3
ББК 63.52

Действующие вещи в нарративах о Рыбницком ребе

Ирина Сергеевна Душакова

(Институт международного права и экономики
им. А.С. Грибоедова, Москва, Россия)

ORCID ID: 0000-0002-7959-4934

Аспирант

Институт международного права и экономики

им. А.С. Грибоедова (ИМПЭ им. А.С. Грибоедова)

Факультет журналистики, кафедра теории и практики
периодической печати

Россия, 111024, Москва, шоссе Энтузиастов, д. 21

Тел.: +7 (495) 673-74-19

E-mail: dusha-irina@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.13

Аннотация: В данной статье проанализированы материальные объекты, которые встречаются в нарративах о Хаиме Занвле Абрамовиче, Рыбницком ребе, и о его деяниях. Основной исследовательский вопрос, который поставлен в данной статье, заключается в том, как религия осуществляется материально, а не только выражается через вещи. Для ответа на этот вопрос автор рассматривает религиозные атрибуты и предметы (религиозной) одежды Рыбницкого ребе и останавливается на двух кейсах, в которых одну из ключевых ролей играют материальные предметы. Первый кейс посвящен роли кружки для омовения кистей рук в ритуале утреннего омовения, второй – сломанному автомобилю, который завелся под влиянием слов Хаима Занвля. Таким образом, исследование демонстрирует, что соблюдение ритуала ежедневного омовения или способность творить чудеса может передаваться при помощи включения в нарратив некоторых материальных предметов (кружка или машина). Однако наиболее стабильными и варьируемыми только в пределах контекстуальной синонимии являются предме-

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

ты одежды Хаима Занвля, что, возможно, связано со способностью одежды подчеркивать социальные роли наиболее явным и не требующим дополнительных пояснений способом.

Ключевые слова: *Рыбницкий ребе, материальные предметы, устный нарратив, чудо, одежда, религиозные атрибуты*

Материальность религии – к постановке вопроса

Конец 70-х – начало 80-х гг. XX в. в социальной теории ознаменованы появлением акторно-сетевой теории, которую традиционно связывают с именами Б. Латура, М. Каллона, Дж. Ло, А. Мол. Обзор всех основных положений этого направления кажется нерелевантным для данной статьи, отметим лишь, что познакомиться с анализом развития акторно-сетевой теории, переводами ключевых работ и примерами прикладных исследований можно в сборнике «Социология вещей» (2006), в журналах «Логос» (2017. № 1, 2, 3) и «Социология власти» (2015. № 1; 2019. № 2).

В рамках этого подхода была заявлена новая исследовательская программа, с которой, в том числе, связан интересующий нас «поворот к материальному». Этот поворот обозначил новую перспективу в отношении материальных предметов: «в духе хайдеггеровского императива “Относиться к вещи как к вещи” – это требование нередукционистской проблематизации вещности социального мира» [Вахштайн 2006, 8]. Иными словами, исследователи, работающие в рамках акторно-сетевого анализа, на равных уделяют внимание в своих исследованиях не только людям, но и вещам, рассматривая и тех и другие как акторов, «равных в своей способности действовать и вступать во взаимодействия, в которых и определяется, что они есть и чем они будут» [Писарев, Астахов, Гавриленко 2017, 7]. И если ранее социальное объяснялось как взаимодействие между людьми, то через призму акторно-сетевого подхода «социальное было переопределено как тип связи между разнородными сущностями, действие стало рассматриваться как распределенное в сети отношений, а материальные объекты получили статус субъектов действия» [Ерофеева 2019, 10].

В области исследования религии этот поворот, также разрабатываемый с 1980-х и чуть более активно с 1990-х гг. [Meuger et al. 2010, 207], приводит к новой постановке вопроса в отношении вещей. Так, по утверждению Биргит Майер и соавторов, вещи – это неотделимый (inextricable) элемент религии, он не добавляет что-то к религии, он в нее неотделимо вплетен, в целом же материальное исследование религии означает проведение исследования с учетом тех идей, которые даст изучение тела, вещей, мест и практик [Ibid., 209].

Новый вопрос, который стоит задавать исследователю, заключается в том, «как религия осуществляется материально, а не выражается в материальной форме» [Ibid., 209]. Такая постановка вопроса позволяет нам отойти от представлений о вещи как о социальном конструкте и порождении социальных отношений, с которым и боролись Б. Латур, К. Кнорр-Цетина – одни из первых авторов, писавшие в русле материального поворота [Вахштайн 2006, 9].

Принимая во внимание вышесказанное, я хотела бы обратиться к изучению материальности религии на материалах интервью о Рыбницком ребе – Хаиме Занвле Абрамовиче, записанных в экспедиции Центра «Сэфер» в Рыбнице в 2018 г.

Я последую за исследовательским вопросом, предлагаемым Б. Майер, процитированным мной выше. Процедура выявления (действующих) вещей, значимых для материальности религии, будет проводиться так, как описал это Б. Латур в своей работе «Где недостающая масса? Социология одной двери»: «примем в качестве более общего дескриптивного правила следующее: всякий раз, когда вы захотите знать, какую работу совершает нечеловек, просто представьте себе, что бы пришлось делать другим людям или другим нечеловекам, если бы этот персонаж отсутствовал. Такая воображаемая субституция точно определяет роль или функцию этой маленькой фигуры» [Латур 2004, <https://magazines.gorky.media/nz/2004/2/gde-nedostayushhaya-massa.html>].

В данной статье я рассмотрю материальные объекты, встречающиеся в нарративах о Рыбницком ребе и о совершаемых им «чудесах». В заключение я выскажу свои предположения о том, какие из этих объектов действуют.

Вещи, встречающиеся в нарративах о Рыбницком ребе¹

В ходе экспедиции Центра «Сэфер» в Рыбницу в 2018 г. было собрано 59 интервью, в большинстве из которых информанты не только упоминают Хаима Занвля Абрамовича, но и рассказывают о сюжетах, с ним связанных.

В нарративах, записанных от информантов, фигурирует ряд предметов; с некоторой долей условности для удобства дальнейшей работы их можно разбить на следующие группы:

- 1) религиозная утварь и вещи, используемые в религиозных целях;
- 2) вещи, связанные с телом (одежда и другие предметные характеристики внешнего вида);
- 3) вещи, через действия которых осуществляются особенные способности ребе (сотворение чудес).

При этом надо отметить, что далеко не все рассматриваемые вещи являются действующими. На действии вещей я буду останавливаться чуть подробнее.

Религиозная утварь и вещи, используемые в религиозных целях

Говоря о религиозной утвари, упоминания о которой кажутся логичными в нарративах о раввине, нельзя не отметить, что исследование касается советского периода. Как отмечает М. Каспина, «отношение к религии претерпело в СССР очень серьезные изменения, наряду с соблюдением нескольких ключевых элементов традиции, таких как сохранение поста на Йом Кипур, память о годовщине смерти родственников (*йорцайт*) или стремление приобрести мацу на Песах <...> религиозные традиции в целом или ушли из общественной сферы в потайную, домашнюю среду <...> или видоизменились, приспособившись к новым условиям» [Каспина 2018, 209]; кроме того, «возникают новые видоизмененные фольклорные практики, которые можно назвать “изобретением традиций” (в терминологи

¹ Автор выражает благодарность Марии Каспиной и Светлане Амосовой за консультации и ценные советы при подготовке статьи.

гии Эрика Хобсбаума» [Там же, 210]. Потому религиозная утварь, встречающаяся в нарративах, может быть предметом отдельного исследования. Моя же задача сейчас – рассмотреть круг этих вещей.

Итак, о каких религиозных вещах вспоминают информанты в интервью?

Рассказывают, что у ребе дома была *xupe* (*xupa*), которая представляла из себя «четыре тряпки и палку» (ББЛ, 1940 г.р., г. Рыбница, перевод с идиша²).

Называют *шофар*: говоря о соблюдении родителями Йом Кипура, информант сообщает о том, что они всей семьей не ели весь день, «только молились» у Хаима Занвля, но когда появлялась первая звезда, «он в эту трубу (то есть шофар. – И.Д.) трубит, и тогда можно идти кушать» (РЛК, 1936 г.р., г. Рыбница).

Несколько информантов говорят о наличии книг: «У него были книги. Талмуд или что-то. Очень начитанный был» (РЛК, 1936 г.р., г. Рыбница); или: «Была у него не одна Тора, много было Тор. И все остальное, и *тфилн* у него было» (ТЛ, 1952 г.р., г. Рыбница).

Интересно, что некоторые информанты, получившие доступ в его жилое пространство, говорят о том, что «синагога была прямо у него дома. Значит, в этой синагоге стояла тумба, *толес*, то есть на чем он одевал и молился» (ШМИ, 1940 г.р., Одесская обл., мест. Крутые). Сюда же, наверное, стоит добавить и свидетельства о «лампадка», которые позже один из информантов увидел в синагоге: «вот эти лампочки я уже потом увидел, когда в Кишиневе был в синагоге, там, насколько я понял, каждому дню соответствует вот эта лампадка» (ГЯМ, 1958 г.р., Туркменистан).

Интересно также, что часть предметов носит неопределенный статус и отношение их к осуществлению ритуальных действий установить сложно. Так, например, один из информантов отмечает, что у Хаима Занвля «была стопка серебряная, рюмочка тоже серебряная была, в которую он наливал и угощал. С одной он пил никому не давал, а с той всех угощал» (ТЛ, 1952 г.р., г. Рыбница). Каким бы ни было фактическое использование этой рюмки, была ли это посуда, которую он кошеровал специально к Песаху или нет, важным в контексте данного исследования оказывается то, что оба предмета –

² Здесь и далее по тексту приводятся выдержки из интервью, находящихся в архиве Центра «Сэфер».

стопка и серебряная рюмка – вместе действуют в том смысле, в котором это определяют сторонники акторно-сетевой теории: они проводят границу между повседневным и ритуальным. Следуя рекомендации Б. Латур, мы можем представить, что Хаим Занвл был вынужден совершать какие-либо иные действия по проведению границ, если бы он не пользовался двумя отдельными сосудами.

Даже если приведенный здесь перечень вещей и не является исчерпывающим, их роль в целом вполне понятна: они необходимы для совершения религиозных ритуалов и соответствия статусу раввина, то есть они являются материальным условием осуществления его религиозной функции.

При этом важно отметить, что упоминания религиозных атрибутов встречаются в нарративах реже, чем описания одежды Рыбницкого ребе, а некоторые из них – как, например, специальные приспособления резника для спуска крови, – оказываются оспариваемы: не все информанты подтверждают то, что Хаим Занвл выполнял роль резника в Рыбнице во время своего пребывания там. Обладание вещью в данном смысле оказывается синонимичным обладанию статусом, соответствующим использованию этой вещи. Споры вокруг данных приспособлений подтверждают наш вывод о том, что упоминаемые вещи оказываются теми действующими объектами, которые вместе с самим раввином выстраивают осуществление им определенной, значимой для общины роли.

Кружка для завершения ритуала омовения

В рамках рассматриваемой группы предметов отдельно хотелось бы остановиться на упоминаниях особой кружки, используемой раввином для завершения практики ритуального омовения. Эта вещь неоднократно упоминается в нарративах информантов.

Приведу один из наиболее развернутых отрывков интервью об этом:

Это был уже 1968–1969 год. И он нанимал человека, вырубали прорубь. И он купался зимой в проруби. Омовение делал, у него была серебряная кружка с ручкой. Он мог раздеться, омыться там в проруби, одеться быстренько и идти. И там буквально недалеко было, метров 400–500. Но у нас же люди как люди. Они не могут... Как вам объяс-

нить...Чтоб что-то сделать. Если женщина переходила дорогу, он должен был вернуться. Опять помыться, для того чтобы совершить... Тору читать. Бывало, что он возвращался. Бывало, что, если был сильный мороз, он набирал серебряную кружку воды, такая длинная была. Мог себе налить... [Соб.: И что он с этой кружкой?] Он наливал себе в пазуху. [Соб.: Для чего?] Чтобы второй раз не идти совершать омовение в проруби. Наливал себе в штаны воду, таким образом он приходил домой. У него было за три или четыре пары обуви. В основном, это были сапоги хромовые. Тогда носили такие сапоги... Он придет, мокрый. Холодно, зима. Он раздевался (ТЛ, 1952 г.р., г. Рыбница).

Этот вариант нарратива, в отличие от многих других, более кратких, сразу дает нам представление о функции этой кружки: «чтобы второй раз не идти совершать омовение в проруби», и тем не менее соблюсти правила сохранения чистоты.

Подобный же нарратив, в чуть более сокращенном варианте, однако включающий все структурные части сюжета, был записан не единожды:

Значит, у него обычай такой, если проходил мальчик ему через дорогу, он обязательно возвращался и снова купался. Купался он, а потом у него была кружка с двумя ручками. Он брал с собой кружку воды и за одну ручку вылил на себя воду, если прошел один мальчик, за одну ручку вылил на себя кружку воды. Кружка литровая такая была. [Соб.: То есть он обязательно возвращался, а мог просто из кружки?] Да, да, это чтоб [не возвращаться]. А если снова перешли, если кончилась вода, он обязательно вернется и обязательно начнет купаться (ШМИ, 1940 г.р., г. Рыбница).

Этот вариант оказывается ценен тем, что интересующий нас действующий предмет, замещающий, по сути, повторное омовение, мог не до конца выполнять свою функцию в случае, если вода в нем заканчивалась.

При этом описание, приводимое информантом во втором примере, вполне однозначно отсылает нас к предмету – литровой кружке, традиционно используемой в ритуале омовения кистей рук, *нетилат ядаим*, поскольку указывается, что у нее было две ручки.

Интересно, что в части нарративов кружка может оказываться недействующим предметом, хотя и сохранять частично свои функ-

ции – служить для набора воды из реки, в которой Хаим Занвл совершал омовения, но не использоваться для повторного очищения:

Он, когда был молодой, он ходил купаться в прорубь зимой. И когда он приходил купаться, и русские дети, и брал, кружка у него была медная такая. [Соб. 1: Большая кружка?] Он набирал эту воду, русские дети переходили ему дорогу, и он обратно возвращался купаться и обратно. И так по несколько раз. [Соб. 2: Вы не знаете, зачем он ходил купаться в прорубь?] Я не знаю. [Соб. 1: Кружка зачем ему нужна была?] Чтобы набрать воду, он там покупался, набирал воду и домой нес. Они переходили ему дорогу, он опять бедный, как дети, знаете? (АЛЛ, 1941 г.р., с. Воронково).

При этом важно подчеркнуть, что вещь в данном случае вариативно встраивается или не встраивается в сюжет двумя очень устойчивыми элементами: совершением регулярного омовения (в статье «Рыбницкий чудотворец» это обозначают как «а миквэ» [см. Метляева 2006, 11])³ и повторного омовения при какой-либо оскверняющей встрече по дороге домой от реки. На мой взгляд, именно устойчивость мотива о необходимости повторного очищения позволяет говорить о действии вещи как вещи, выполняющей функцию замены повторного купания. Вариативность персонажей, которых встречал Хаим Занвл по пути домой, не так важна в данном случае, хотя может оказаться ключевой, если рассматривать варианты представлений о ритуальной чистоте.

Вот пример подобного нарратива без упоминания кружки:

Не знаю достоверно, взрослые разговоры при детях не вели. Только то что я слышал где-то, бегал там, прыгал. Его дразнили, особенно когда он мылся. Он купался, а женщины, девушки уже знали. Он только выйдет, он же голый купался, одевает на себя эту рясю, мокрый, одевал, и выбегает на дамбу, только выбегал – они появляются, он только увидит – всё, спускается вниз, снимает и опять идет. Дамба – набережная (ЗИЯ, 1954 г.р., г. Рыбница).

³ Представления о том, как часто он совершал омовения, у информантов разнятся. Так, например, БЯЭ (1950 г.р., с. Вадул-Рашков, зап. в с. Колбасна) считает, что «Есть период, когда надо купаться. Крещение – и у евреев тоже. Видно, на Крещение он купался... Он ходил один на Днестр, в каждый год, в одно и то же время, на Крещение, только в тот день».

Или, как рассказывал СМШ (1941 г.р., г. Рыбница): «Вот он шел, шел и перешла дорогу женщина, вот знаете как кошка черная переходит человек и он возвращался, так и он. Женщина пошла – он возвращался. Ну он был очень, очень красивый, у него такие глаза были – они насквозь пронимали». Эта практика многократного омоения и строгих представлений о сохранении чистоты могла восприниматься по-разному. Например, как утверждает СФЕ (1928 г.р., с. Загнитков, Кадымский р-н Одесской обл.), «про того раввина, который жил в Рыбнице, в Каменке между собой говорили: *хайкл дер мишигенер* – дурной. Как встретит женщину – возвращался».

Как видно, в данном случае практика повторного омоения после оскверняющей встречи не связана с каким-то предметом, однако кружка оказывается вписана в часть нарративов именно как элемент, замещающий часть ритуала.

Вещи, связанные с телом (одежда и другие предметные характеристики внешнего вида)

Отдельная группа вещей связана с внешним видом Хаима Занвля. В отличие от вещей, перечисленных в предыдущей группе, описание внешности и одежды раввина становилось частью нарратива более широкого круга информантов, оно также нашло отражение в письменных источниках. Так, в статье «Рыбницкий чудотворец» газеты «Истоки жизни» [Метляева 2006, 11] еще до начала рассказов о чудесах, творимых Хаимом Занвлом, рассказчик, чьи слова переданы в тексте и с которым в экспедиции в 2018 г. удалось пообщаться, отмечает:

Он был хасидом, одет в традиционную еврейскую одежду, в длинном лапсердаке, в шляпе... Я хочу еще вернуться к его одежде. Почему я так это запомнил. Я был уже довольно взрослым человеком и работал и жил в Кишиневе. Он порой наезжал к нам в Кишинев. Но почему-то это было около 5 часов утра. Он стучался к нам в окно и будил меня. Я всегда спрашивал у отца, почему рэб Хаим Занвл приходит к нам так рано утром, почему он не приходит днем, вечером, просто утром, и отец объяснил, что он ходит в настолько традиционной еврейской одежде и облик его настолько непривычен для публики, что он не хочет привле-

кать к себе лишнего внимания. У него была окладистая борода, пейсы... [Метляева 2006, 11].

Также внешний вид Хаима Занвля был описан и в статье о концлагере Гвоздавка, автором которой является родственница троих наших информантов. Комментируя эту статью, ФЛИ, дочь автора статьи, отмечает:

...Вообще-то тут написано, что он человек был не очень аккуратный. Это правда, ну я вам говорю, что он обсыпался пеплом. Это не то, что современные раввины сейчас одеты с иголочки, всё. Хотя Майя Ильинична мне сказала, что эти капоты и лапсердаки ему шил папа. И даже во время войны доставали из чего и где-то там доставали и папа ему шил. За этой не совсем аккуратностью, небритостью и всем этим проглядывало исключительно красивое лицо, такие лукавые и лучистые глаза и такая улыбка, я Вам не могу передать (ФЛИ, 1946 г.р., г. Рыбница).

Другие информанты отмечали, что он «ходил как “настоящий ребе”, ходил в черной рясе, пейсы были» (ШТШ, 1934 г.р., г. Резина), или отмечали, что «Хаим Занвл всегда ходил и в кипе и в шляпе или кепке. Но кипа всегда внизу была» (ТЛ, 1952 г.р., г. Рыбница). Встраивается в подобный ряд и свидетельство о том, что он «ходил в чем-то черном, в чёрной мантии, с бородой, ребе носил кипу. Еще черный балахон носил» (АЛЛ, 1941 г.р., с. Воронково).

Однако, как и в случае со свидетельствами о роли резника, при всей гомогенности описания от информантов можно услышать и противоположные утверждения. Так, ГЯМ рассказывал, что «в традиционной хасидской одежде его видел только один раз. А дома что мне запомнилось – ну борода, естественно. Кипа – шляпы не было. Темный» (ГЯМ, 1958 г.р., Туркменистан).

Среди головных уборов, которые носил раввин, информанты упоминают кипу, шляпу (как вариант – «хасидскую шляпу»), кепку. Во время одного из интервью кепка, которую он носил, демонстрировалась как ценная вещь, которую «на всякий случай» не выбрасывают.

В целом же самой частотной характеристикой Хаима Занвля стали длинные черные одежды. Даже в тех интервью, где собиратели не получили выстроенного нарратива о нем, информанты отмечали, что носил «традиционную хасидскую одежду» / был «одет в традицион-

ную еврейскую одежду» / «пальто, все черное» / черный сюртук / «черный халат, как у уборщицы».

При этом интересно, что на примере описаний одежды мы можем проследить способы проведения межгрупповых границ. Так, очевидно, что маркировка одежды как хасидской требует со стороны информанта достаточно глубокой включенности в еврейскую культуру, при которой он бы осознавал отличия между разными группами евреев. Подобная характеристика одежды, как представляется, может быть дана либо самим носителем культуры, либо кем-то, кто специально изучал данный вопрос. Если продвигаться по воображаемой линии от большего к меньшему погружению в культуру, мы можем говорить об описании его одежды как в целом «еврейской», что говорит скорее об актуализации границ этнических (или этнорелигиозных) групп. Это уже менее детальные представления о групповых различиях, когда евреи представляются единым целым. В меньшей степени о включенности информанта в проведение межгрупповых границ говорит характеристика одежды Хаима Занвля как черного пальто или халата.

Подобные характеристики проявляют и отчужденность от описываемой фигуры: вещи, внешний вид в целом представлены как странные, непохожие на одежду обычных людей. В этом случае активная роль вещей заключается в подчеркивании инаковости и/или религиозности. Как отмечает Дж. Шнайдер, одежда вообще может «усиливать то, чем мы являемся» и «углублять наши социальные отношения» [Schneider 2006, 203–220]. Так, одежда как вещь, видимая ежедневно, усиливает восприятие раввина как глубоко религиозного и отрешенного человека, она подчеркивает его социальную роль, делая ее постоянно видимой.

В подтверждение этого тезиса можно привести сюжет о взаимодействии Хаима Занвля с окружением, в который вписан этот атрибут одежды. Рассказывая о том, как ее семья была близка с ребе, ФЛИ отмечает:

И он приходил туда, там были еврейские дома, там были евреи, он общался с некоторыми евреями, он приходил туда. Вот однажды я иду с работы на обед, а он идет оттуда, в этой своей длинной капоте. Вот в таком вот виде и за ним бежит целая ватага мальчишек небольшого возраста, таких маленьких и тянут его за рукава, за капоту. Я перешла на

эту сторону, значит, он растерялся, конечно, отогнала этих мальчишек, и он меня узнал, он посмотрел на меня, узнал и он заулыбался с такой благодарностью (ФЛИ, 1946 г.р., г. Рыбница).

Для религиозной девушки «эта длинная капота» работала как маркер глубокой религиозности, которая вызывала уважение и повышала статус, тогда как для «ватаги мальчишек небольшого возраста» этот же элемент одежды действовал прямо противоположным образом: выдавал в носившем ее странного, чужого, другого.

**Вещи, через действия которых осуществляются
особенные способности ребе (сотворение чудес) –
«чудо с машиной»**

Если представить себе некоторую шкалу, на которой от наиболее повседневного мы двигались бы к наиболее ритуализованному, то автомобиль оказался бы в той точке континуума, которая отвечает за повседневность. При этом автомобиль оказывается агентом в одной из нескольких историй, рассказываемых о «чудесах», которые были сотворены раввином Хаимом Занвлом. В данной статье я остановлюсь только на описании этого конкретного случая, не проводя анализ связанных с ним других сюжетов, что могло бы стать темой для отдельного исследования.

Самый развернутый нарратив об этом «чуде» мы можем встретить в уже упомянутой газете «Истоки жизни», в статье «Рыбницкий чудотворец». Предваряется эта история вступлением об известном на всю Рыбницу еврее-силаче по имени Бэрл, который при необходимости иногда возил Хаима Занвла по его делам. В один день у Бэрла «машины не оказалось», «он сказал силачу: “У тебя же есть машина, иди и заведи ее”. Бэрл залил бензин, засунул ручку, тогдашнюю заводку, и машина завелась и, к его удивлению, поехала. А потом, когда вернулись и поставили ее на место, она как стояла, заглошшая, в этом гараже, так и сгнила, заржавела...» [Метляева 2006, 11].

Устный вариант этой истории с некоторым развитием сюжета удалось зафиксировать в ходе экспедиции в 2019 г. при общении с информантом, с чьих слов в свое время была записана статья в

газете «Истоки жизни»: «Ему (Хаиму Занвлу) надо было поехать в какое-то местечко еврейское. И ему этот Берл говорит, что, значит, сейчас моя машина не едет. А Хаим Занвл ему говорит, мол, у тебя там в гараже стоит машина. А машина там какая-то ржавая, ни до этого, ни потом эта машина не заводилась. Он ему говорит⁴ ... “Иди и заведи!”, и она завелась!» (УХР, 1947 г.р., г. Рыбница).

Разница между устным нарративом и газетным текстом состоит в том, что информант рассказал, зачем Хаиму Занвлу понадобилась машина, в остальных значимых структурных элементах текста расхождений нет. Таким образом, Хаим Занвл проявляет свои чудесные способности, заставляя некоторый объект совершить то действие, которого объект по определенным причинам совершить не может.

Пересказ этой истории одной из моих информанток (перед тем, как рассказать этот сюжет, она говорит, что знает о чудесах, которые он совершал, только из газеты, которую когда-то читала) варьирует в части, связанной с мотивировкой совершения чуда. Однако в целом сюжет выстроен, как и в предыдущем варианте, вокруг машины, которая, находясь в нерабочем состоянии, после слов Хаима Занвла чудесным образом заводится:

У мужчины заболел брат, и нужно было ехать из села в город, но не было на чем этого большого отвезти. Этот человек пришел к ребе и рассказал о своей проблеме. Ребе говорит: «У тебя стоит в гараже машина, бери ее и поезжай». Но эта машина не работала уже лет 10 до этого, а тут завелась, и этот человек смог отвезти своего брата в больницу. После этого он вернулся домой, поставил машину в гараж, и больше не смог ее завести, как и раньше [ЗС, 1961 г.р., г. Рыбница].

Еще один вариант этого сюжета был записан М. Каспиной, С. Амосовой, М. Гордон в Москве в ходе беседы с уроженцем Рыбницы:

Однажды я стал свидетелем такого разговора, он подходит к своему водителю, у него была машина МК, военная еще машина, это было где-то, наверное, 54-й год или 55-й год. Нет, я еще в школу не ходил, 54-й, значит, я пошел в 55-м. Он подходит к своему водителю и говорит, надо ехать в Одессу на обрезание, он говорит, ребе, нет бензина у меня. Поеха-

⁴ Здесь пропущено две фразы на идише, которые информант переводит с идиша на русский, общаясь с собирателями.

ли – поехали, садится он в МКу, включает ключ, поворачивает, завел, бензина ноль и погнали 170 километров в Одессу (ГГ, 1948 г.р., г. Рыбница).

Несмотря на вариации в том, по каким причинам машина не была в состоянии поехать, основная линия сюжета остается неизменной.

Опираясь на приведенные нарративы, мы можем говорить о том, что машина является той вещью, которая проявляет своими действиями чудесные способности Хаима Занвля.

Некоторые выводы

Рассмотрев круг вещей, встречающихся в нарративах о Рыбницком ребе Хаиме Занвле Абрамовиче, можно сделать вывод о том, что некоторые его значимые характеристики – такие как, например, стремление соблюдать ритуал ежедневного омовения или способность творить чудеса – могут передаваться при помощи включения в нарратив некоторых материальных предметов (кружка или машина). Эти предметы подчеркивают и усиливают социальные и личностные характеристики раввина. Однако важно отметить, что если на индивидуальном уровне вещи в нарративах и могут играть ключевую роль в описании Хаима Занвля, то на уровне локального текста, как правило, появляются варианты сюжетов, передающих ту же идею без включения в сюжеты материальных предметов (повторное омовение в реке, сотворение чудес, не связанных с управлением материальными объектами).

Наиболее стабильными и варьирующими только в пределах контекстуальной синонимии являются предметы одежды Хаима Занвля, что, возможно, связано со способностью одежды подчеркивать социальные роли наиболее явным и не требующим дополнительных пояснений способом.

Литература и источники

- Вахштайн 2006 – *Вахштайн В.* Социология вещей и «поворот к материальному» в социальной теории // *Социология вещей* / Под ред. В. Вахштайна. М., 2006. С. 7–42.
- Ерофеева 2019 – *Ерофеева М.* После АСТ: путевые заметки // *Социология власти.* 2019. № 2. С. 8–17.

- Каспина 2018 – *Каспина М.* Народная религиозность советских ассимилированных евреев: свинина и хлеб вместо мацы // Евреи пограничья: Смоленщина / Отв. ред. С. Амосова. М., 2018. С. 209–220.
- Латур 2004 – *Латур Б.* Где недостающая масса? Социология одной двери / Пер. с англ. // Неприкосновенный запас. 2004. № 2. С. 5–19. <https://magazines.gorky.media/nz/2004/2/gde-nedostayushhaya-massa.html>
- Метляева 2006 – *Метляева М.* Рыбницкий чудотворец // Истоки жизни. 2006. № 4–7. С. 11.
- Писарев, Астахов, Гавриленко 2017 – *Писарев А., Астахов С., Гавриленко С.* Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос. 2017. № 1. С. 1–40.
- Социология вещей 2006 – Социология вещей / Под ред. В. Вахштайна. М., 2006.
- Meyer et al. 2010 – *Meyer B., Morgan D., Paine C., Plate B.* The origin and mission of Material Religion // Religion. 2010. Vol. 40. Iss. 3. P. 207–211.
- Schneider 2006 – *Schneider J.* Chapter 13: Cloth and Clothing // Handbook of Material Culture. London; California; New Dehli, 2006. P. 203–220.

Acting Objects in Narratives about Rybnitsa Rebbe

Irina Dushakova

(Institute of International Law and Economy A.S. Griboedov, Moscow, Russia)

ORCID ID: 0000-0002-7959-4934

PhD student

The Department of Journalism, Institute of International Law and Economy A.S. Griboedov
Moscow, Russia, 111024, Entusiastov Rte., 21

Tel.: +7 (495) 673-74-19

Email: dusha-irina@mail.ru

Summary: This article discusses the material objects that are mentioned in narratives about Chaim Zanvl Abramovich (so called Rybnitsky Rebbe) and about his deeds. Given previous researches according to material turn, the main research question of this article is how religion is carried out materially, and not only expressed in material form. To answer this question, the author considers the religious attributes and objects of the (religious) clothing of the Rybnitsa Rebbe and dwells on two cases in which material objects play one of the key roles. The first case is devoted to the role of a mug for washing hands in the ritual of morning bathing, the second to a broken car, which started up under the influence of the words of Khaim Zanvl. The article demonstrates that the ability to work miracles and perform daily rituals can be transmitted by the inclusion of some material objects in the narrative. However, the articles of clothing by Khaim Zanvl are

the most stable and varying only within the context of synonymy, which may be due to the ability of clothing to emphasize social roles in the most explicit and requiring no further explanation.

Keywords: *Rybnitsa Rebbe, material objects, miracle, clothing, religious objects*

References:

- Erofeeva, M. 2019. Posle AST: putevye zametki. *Sotsiologiya vlasti* 2: 8–17.
- Kaspina, M. 2018. Narodnaia religioznost' sovetskikh assimirovannykh evreev: svinina i khleb vmesto matsy. In *Evrei pogranych'ia: Smolenshchina*, edited by S. Amosova, 209–220. Moscow.
- Latour, B. 2004. Gde nedostaiushchaia massa? *Sotsiologiya odnoi dveri. Neprikosnovennyi zapas* 2: 5–19.
<https://magazines.gorky.media/nz/2004/2/gde-nedostayushhaya-massa.html>.
- Metlyaeva, M. 2006. Rybnitskii chudotvorets. *Istoki zhizni* 4–7: 11.
- Pisarev, A., S. Astakhov, and S. Gavrilenko. 2017. Aktorno-setevaia teoriia: nezavershennaia sborka. *Logos* 1: 1–40.
- Vakhshtain, V. 2006. Sotsiologiya veshchei i “povorot k material'nomu” v sotsial'noi teorii. In *Sotsiologiya veshchei: Sbornik statei*, edited by V. Vakhshtain, 7–42. Moscow.
- Vakhshtain, V., ed. 2006. *Sotsiologiya veshchei: Sbornik statei*. Moscow.

УДК 314.7
ББК 86.372.81

Материальность миграции: вещи в устных историях о переселениях старообрядцев

Наталья Сергеевна Душакова

(Российский государственный гуманитарный университет,
Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при президенте Российской Федерации, Москва, Россия)

ORCID ID: 0000-0003-4486-5367

Кандидат исторических наук, научный сотрудник

Центр научного проектирования

Российского государственного гуманитарного университета

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

Тел.: +7 (495) 250-69-31

Школа актуальных гуманитарных исследований Российской академии
народного хозяйства и государственной службы при президенте
Российской Федерации

119571, г. Москва, проспект Вернадского, 82

Тел.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: dushakova@list.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.14

Аннотация: Статья посвящена исследованию материального мира мигранта на основе анализа одного из самых значимых для семейной памяти старообрядцев села Сарикёй (Румыния, уезд Тулча) сюжета о переселении на историческую родину в 1947 г. На материалах интервью, записанных в 2016 и 2018 гг., рассматривается, каким образом вещи, которые старообрядцы берут с собой при переселении, формируют их повседневность в миграции и на новых местах жительства; какие предметы они считают значимыми для поддержания привычного жизненного уклада и связи поколений. В качестве важнейших вещей в нарративах местных жителей фигурируют предметы: а) обеспечивающие сам миграционный процесс (транспорт, документы); б) формирующие повседневность (дома, церковь, иконы, одежда, удочки для ловли рыбы); в) обеспечивающие сохранение значимых социальных связей (письма, фотографии).

Ключевые слова: старообрядцы, переселение, мир мигранта, материальность, устные нарративы, Сарикёй

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

Одним из самых значимых сюжетов для семейной памяти старообрядцев села Сарикёй (Румыния, уезд Тулча) является история переселения жителей села («триста семей выехали») в 1947 г. в СССР в рамках программы репатриации соотечественников. Практически в каждом доме есть свидетельства о причастности к этому событию. Если зайти в дом и попросить показать фотографии, рассказать что-то о местной истории, то вам непременно расскажут о переселении на историческую родину или покажут фотографию, на которой будет изображено, например, то, как встречали в 1970 г. своих родственников, в 1947 г. вернувшихся в Советский Союз: «Всем селом собирались, про роду свою спрашивали» (Ч, жен., 1948 г.р.).



Ил. 1.
Село Сарикёй (Румыния) на карте

Массовое переселение в СССР из Румынии в 1947 г., организованное советским правительством в целях пополнения человеческих ресурсов и восстановления народного хозяйства, пострадавшего в период войны, происходило двумя потоками. Первый – из сел Журиловки и Гиндерешта (Новенького) в Краснодарский край: в Ейский район (поселения Воронцовка и Кухаривка) и Темрюкский – посёлок «За Родину». Второй – из сел Сарикёй, Каркалиу (Камень, Каменка), Слава Русская и Слава Черкесская через Одессу в Астраханскую область (с. Успех Камызякского р-на и с. Речное Харабалинского р-на) и в Краснодарский край (хутора Новопокровский и Новонекрасовский) [Зудин, Власкина 2016, 19–20].

В статье я остановлюсь на воспоминаниях жителей села Сарикёй о переселении 1947 г. Таким образом, эмпирическую основу исследования составляют устные нарративы старообрядцев, зафиксированные мной в 2016 и 2018 гг. Интервью проводились как с жителями села, участвовавшими в переселении, так и с их односельчанами, которые по разным причинам остались в селе (мужчины и женщины 1935–1947-х г.р.), родственниками и потомками тех, кто вернулся на историческую родину (мужчины и женщины 1935–1980-х г.р.). Кроме того, в качестве источников привлекаются и фрагменты интервью с местными жителями разных возрастов, которые знают о событии только по рассказам соседей. Всего в Сарикёе было записано 30 интервью.

Практически в каждом семейном фотоальбоме сегодня хранятся фотографии родственников, которые переселились на историческую родину, их встреч в Сарикёе в 1970-е гг. Именно глядя на подобные фотографии, мои собеседники рассказывали о миграции в СССР: «Так это было в голодный год...»

Сегодня в селе Сарикёй проживают три семьи, которые в 1947 г. переселились в СССР, а позже вернулись обратно. Члены этих семей были маленькими детьми, когда происходило переселение, но они до настоящего времени сохранили о нем живые воспоминания. Так, одна из моих собеседниц, глядя на фотографию, вспоминала:

...Тогда голодный год был. И у мамы два брата тут жили. А мама была замужняя у Славы. Слава Черкеза [рум. Slava Cercheză; старообрядческое село, которое находилось неподалеку от Сарикёя. – *Н.Д.*]. И стали

же уезжать братья и говорили: «Марийка, когда и ты с нами поедешь?» Ну, и она согласилась, маменька. А мне был годик и два месяца. Ну, теперь поехали, первый раз в Саратов заехали. И теперича в Саратове дали бараки, куды же они остались там, бараки [то есть их поселили в бараки. – *Н.Д.*]. Два брата, они... целый пароход поехал, не только же три фамилии [*рум. familia* – семья. – *Н.Д.*]. И там вот когда... как же будем жить в бараках, и делали как стенки и одна фамилия, другая фамилия, третья. А моя мама джоже была законница [соблюдала церковные правила. – *Н.Д.*]. Законница. И там, в Саратове, не было церкви. Таперича и те братья. И как мама моя, родители говорят: «Поедем мы дальше». И поехали в Астрахань. Поехали в Астрахань. Таперича в Астрахани – не в Астрахань, город Астрахань, а село Успех называется. И поехали туда. Теперича там... Всё, дали им одну бараку длинную и всё – остались тут. Сколько поехали их! Какие там, какие... В какие края поехали! Ну, все там, мама моя полюбила тоже в церкву ходить. [А там была церква, да?] Не, ещё не была. В Успехе не было церкви, была церква – аж надо было ехать, проезжать паром, и надо было как бы Волгу и ехать в Астрахан. А тутотка не было ещё <...> Ну, теперича мама моя да говорит: «Ой же, в церкву далёко». А она же любила всё время. И теперь: «Поедем мы подальше». И братья остались там, а мама с папой... И поехали в Бендери. У Бендери. Поехали у Бендери. И за собой тягают меня, а было же надо кушать чего-то, голодный год. Я... как папа мой остался работать как... он в ферме, как бы сказать, работал у... вот... да, как был помощник, как бы сказать. А мама себе там тоже в больнице работала. Теперича она говорит: «Ой, – говорит, – голодный год. Варить – уже сами варили. Пойдёт батька, – говорит, – на степь, где вот картошку убирали, пойдёт, такую маленькую соберёт, – говорит, – казан принесёт, кольки сможет. И, – говорит, – наварим. Чего же... Да, – говорит, – скорее тебя же хотели кормить». Ну, теперича побыли кольки у Бендеры, пристали же, пристали и стали, жили потом уже. На мясокомбинате работал. У Бендерах. А маменька работала, где фрукты, там всё в Бендерах, да и город Бендеры, предместье Борисовка, улица Кишинёвская, номер 28. Вот это наш дом был тама. [А в каком году там, в Бендерах, оказались?] Дочечка, я тут не знаю, не може знать. Кажется, мы поехали в 47-м году. Отсюда поехали в 47-м году. Но не прошло, кажется, много – было мне, кажется, годика три, когда я... когда в Бендерах уже мы очутились. И тамотка помогли в Бендерах, уже папа стал работать и... [Через девять лет семья вернулась в Румынию: дедушка написал письмо, в котором позвал домой. – *Н.Д.*] (Л, жен., 1946 г.р.).



Ил. 2.

Родственники, уехавшие в Россию в 1947 г., навещают родных в с. Сарикей.
Фото 1970 г.

В приведенном фрагменте интервью, как и в записях других нарративов, обращает на себя внимание сюжет о поиске подходящей старообрядческой церкви. Многие старообрядцы, которые после переселения в СССР оказались в селах Успех и Речное Астраханской области, не хотели оставаться там на постоянное место жительства из-за того, что старообрядческая церковь в округе находилась далеко, а в самих селах ее не было. По воспоминаниям, советские власти обещали привезти священников в те села, куда переселяли старообрядцев. Тем не менее липоване продолжали двигаться дальше в поисках мест, расположенных ближе к церкви. Они мигрировали в хутора Новопокровский и Новонекрасовский, называя эти места между собой просто «Покровка» и «Некрасовка», или еще дальше, как, например, в приведенном выше нарративе (в Бендеры, Приднестровье).

Здесь следует отметить не только подробность таких рассказов, но и их любопытную особенность: они выстраиваются вокруг каких-то материальных предметов. Так, слушая истории о начальном этапе переселения, я обратила внимание, что практически каждый, кто об

этом говорит (и различий в этом отношении между рассказами тех, чьи семьи вернулись в Румынию, и тех, чьи семьи остались в СССР, нет), – все вспоминают, что уезжавшие тщательно собирались. Они брали с собой все необходимое, после чего садились на пароход. В этот момент от большинства собеседников я слышала: «Вот когда наши вещи побросали в воду, тогда мы все поняли...» Поскольку на пароходе было тесно, вещи переселенцев выкидывали за борт. Практически дословно во многих интервью звучала фраза о том, что «все стало понятно» именно в этот момент. Травматичность миграционного опыта в нарративах передавалась через материальные лишения, отправной точкой которых стал эпизод на пароходе.

Для исследователей биографического нарратива подобная его структура не покажется необычной. Более того, биографический нарратив не может выстраиваться без опоры на материальное. Очевидно, что, рассказывая о своей жизни, люди говорят о предметах, кажущихся им значимыми, и эти предметы выступают как опорные точки памяти.

В данном случае для анализа воспоминаний о переселении продуктивным видится привлечение современных теоретических исследований миграции и материальной культуры на их пересечении [см., например, Basu, Coleman 2008; Burrell 2008; Frykman 2009 и др.]. В антропологических исследованиях «мира мигранта» внимание уделяется самому широкому кругу предметов: «осознавая гетерогенную и многозначную природу понятия материальности, мы принимаем практичное и инклюзивное определение материальности, имея в виду такие предметы из “мира мигранта”, как пищу, одежду, архитектуру, общественный транспорт, языки, семейные альбомы, письма, лекарства, танцы, звуки, запахи, интернет, окружающую среду и т.д.» [Wang 2016, 4].

Такая оптика позволяет проследить, почему при эмиграции люди берут с собой именно эти вещи, каким образом через вещи происходит сохранение значимых социальных связей, воспоминаний, элементов повседневности или каким образом вещи, которые старообрядцы берут с собой из дома, формируют их повседневность в миграции и на новых местах жительства.

Воспоминания старообрядцев о начальном этапе переселения выстроены вокруг парохода: нарратив, как правило, начинается с того,

как вещи мигрантов выбросили с парохода, а когда они с него сошли, началась совсем другая жизнь. Пароход превращается в опорную точку воспоминаний, значимый материальный предмет из мира мигранта.

П.: Пошли наши дедушки в Россию. Мой дедушка пошел в Россию.
М.: Не пошли сами, просто пришли люди и сказали: «Пойдемте к нам на хорошую жизнь». Вот так говорили русские. И они побросали дома...
П.: Побросали дома и поехали в Россию. Пароходами по Дунаю они везли их туды. На пароходах по воде. И они позабрали багажи и бочонки – все позабрали из отсыда и пошли. Моя рода пошла и ее рода пошла [говорят друг о друге. – *Н.Д.*]. М.: А моя мама осталася, я еще не была рожденная. И это они пошли – это ради голода. Дюже у нас голодно было [большинство моих собеседников говорили о том, что причиной переселения стал голод в Румынии, поэтому люди семьями переселялись в Россию. – *Н.Д.*]. П.: Голод у нас большой был. М.: А там было все немцами разбито. И им не было, куды притулиться, куды приют. И там у развалинах жили. Потом хаты поподелали себе (М, жен., 1947 г.р.; П, жен., 1948 г.р.).

Вещи в нарративах играют важную роль и в отношении деталей, передающих последующие повседневные изменения. Так, мои собеседники рассказывали о том, с какой острой нехваткой базовых бытовых предметов столкнулись переселившиеся на новые места старообрядцы. Все эти рассказы строятся с опорой на те вещи, которые присутствовали в их жизни до переселения и которых не стало после.

Когда мы пошли в Россию, сколько же мы там перживали... пришли: ни хат, ничаво – и строили, и голодовали, и корни ели, рассказывала. И как они горевали, пока они на ноги встали опять.... Пошли на хорошую жизнь, побросали дома, и... и зямля была, и вино была, и всё была. Пошли жить хорошо... (Ф, жен., 1954 г.р.).

Мы говорим: «Пойдём мы шукать себе где-нибудь перебыть, чтобы нанять дом один, да все туды пойдём [речь о том времени, когда они только переселились в Астраханскую область, и им негде было жить, а дальше рассказ о том, как взаимодействуют с местным населением. – *Н.Д.*]. А потом уже будем или строиться, или будем еще расшукивать порожние комнаты, чтобы пережить». Собираются. И потом, когда они

собрались пойти шукать себе домовлю, она говорит: «Ну куда ж вы уходите? Ну нельзя ж так. Возьмите вот!» [местная жительница дала им дров, чтобы они могли протопить свою хату. – *Н.Д.*]. Наклала дров в мешок им. «Протопите. Там она ж холодная. Не будете ж вы к звёсткам приставать?» Наклала дров, наклала у казан звёстки, щётку дала. «Вот таперь идите!» И пошли по той. И потом мы перебрались туды. Ну, приехали – сперва ни хлеба у нас, ничего... (Е, жен., 1943 г.р.).

Воспоминания липован о том, как они пережили первую зиму после переселения в Астраханскую область, записала Е.В. Паунова, которая проводила исследования в селе Успех Камызякского района: «Тутка ничего не было, <...> пустыня была, змеи ды воронки, ды люди голодные. На берегу кинули нас, потом в клуб привязли, и мы в клубе валялись. А после у пабарваные хаты рассялили – корейцы раньше там жили – одне стены, ни вокошек ни дверей – ничевенько. В Рамынии нам немецкие кварталы обещали. Не поняли – какие после войны такие немецкие кварталы – Россия вся разволочена. Отцы наши, первое, шапки сняли и нам в ноги: “Простите нас, дети, Христа ради! Мы вас на жизнь вязли, а оказалось, за змий”. На Покров приехали, уже холода. Воду грели, глину мясили, хлеба по месяцу в рот не брали. Перзимовали как – да помилуй Бог» [Паунова 1998, 41].

Если систематизировать зафиксированные нарративы о переселении 1947 г., то можно говорить о том, что в этом случае «миры мигрантов» включают следующие материальные предметы (вокруг которых, как правило, выстроены воспоминания).

1. **Дома / бараки.** Рассказы о жизни после того, как переселенцы сошли с парохода и оказались на своей исторической родине, включают воспоминания о том, как они сначала оказались в бараках, а после этого обустроивали свои дома.

2. **«Багажи» (вещи).** На вопрос о том, что конкретно брали с собой, когда переселялись, мои собеседники часто отвечали: «Да брали багажи».

3. **Иконы.** Икона – это тот предмет, который особенно отчетливо выделялся моими собеседниками из «багажей», рассказы о взятых с собой иконах фигурируют в каждом интервью о переселении. Если старообрядцы выбирают самую важную для себя икону, то они, как правило, выберут ту, которой их благословили в день венчания.

Слушая рассказы о переселении, я уточняла, какие именно иконы брали с собой. Вот, например, ответ одной из моих собеседниц, вернувшихся в Румынию из СССР. Она рассказывает о том, какие иконы брала с собой на историческую родину ее свекровь: «Взяла иконочку с собой, только одну икону. Она как... дюже она была большая. Дала ее дяденьке Андрею этому, что мы ездили к нему [к тому, который жил в Астраханской области. – *Н.Д.*], она такая большая была, она... Как же она ее будет везть? Назад же... Волум [*рум.* ‘объем’, ‘размер’. – *Н.Д.*] большой. И взяла маленькую – Богородичку. Маленькую» (Л, жен., 1946 г.р.). Переселяясь из села Сарикёй в СССР, она брала большую икону, которая у нее стояла в переднем углу, но обратно при возвращении везти ее не могла, поэтому взяла не самую значимую для себя, а только маленькую иконку.

4. **Удочки, сети.** В коллективных интервью с участием мужчин среди предметов, которые брали с собой, назывались удочки для ловли рыбы и рыболовные сети. По словам опрошенных, они знали, что там, куда едут, удочки были «не такие», и им непременно нужны были свои удочки и сети, хотя уверенности в том, что на новом месте удастся ловить рыбу, у них не было. Е.В. Паунова на основе своих интервью с переселенцами в Астраханскую область также обращает внимание на то, что при миграции из Румынии «рыбаки “тянули” все необходимое, без чего невозможно было начать свой “рыбальский” промысел: сетки, волокуши, турбуки, трацдадаи, кубари, вентеря, сочму, самару, зюзьгу и т.д.» [Паунова 1998, 42].

5. **Документы.** Практически все мои собеседники отмечали важную роль документов в организации переселения. Из Сарикёя был вывезен ряд семей, но, по воспоминаниям, представители властей обещали вывезти в СССР и вторую часть людей, однако переезду многих семей и воссоединению родственников, например, с разной фамилией, помешали документы: «Говорили: сейчас первую серию заберем, а потом вторую – и не приехали вторую серию забирать. А маму не могли взять из-за актов [*рум.* ‘документы’. – *Н.Д.*] – надо было другие акты делать» (М, жен., 1947 г.р.). Другая местная жительница вспоминает: «А пришла время – стали давать акты, чтобы они все приезжали сюды. Разлука была такая страшная» (П, жен., 1948 г.р.).

6. **Письма, фотографии.** Это те вещи, о которых помнит и нередко хранит в своих домах современная молодежь – третье поколе-

ние, знающее о событии только на основе рассказов старших родственников и односельчан. Именно фотографии уехавших родственников, встреч с ними или письма, которые они слали, зачастую становятся триггером воспоминаний о рассматриваемом сюжете. Интервью с представителями третьего поколения показывают, что они знают о переселении 1947 г., о том, что «в голодный год» их бабушки и дедушки мигрировали в СССР, кто-то возвращался, какие-то родственники их навещали. Но лучше всего, судя по их рассказам, они помнят, что их бабушки и дедушки слали оттуда необычные письма, с пометками на полях. Вот, например, как об этом вспоминает житель села Сарикёй 1979 г.р.: «Когда повыехали наши липоване в 1947 году, ну... обещали, что там дюже хорошо будет. Там, квартиры, всё будет прекрасно. И после уже писали, портреты слали. И был такой... пароль секретный: “Будет все хорошо, нарисуем цветок”. У нас есть портреты старые, есть на них и цветочки...» (А, муж., 1979 г.р.).

Аналогичный сюжет в другом старообрядческом селе региона зафиксировали А.И. Зудин и Н.А. Власкина в книге «Русская связь: история и культура старообрядческого юга России и зарубежья» [Зудин, Власкина 2016]. Им свою историю рассказал житель села Черкесская Слава Григорий Федорович Дементей, 1931 г.р.:

Наши, когда уезжали отсюда, советывали. Мы оставались, советывались с ими, как вы нам будете писать: браво там, не браво. Как нам быть? Если браво, то приедем и мы. А ежели плохо, то мы не поедем. А оне пытали у нас, как мы будем писать. Нам не дадут воли писать, что мы там плохо живём. Оне записку возмут, побарвуть и поглядят, как ты написал своим назад домой. Оне говорят, будем так писать: хто тута живёт браво, его звать Иван, Григорий, там по-разному, хто браво живёт, богатые хто, мы будем писать: «Поклон Ивану!» Догадывайтесь, что браво живём, богатые, А который бедно живёт, мы будем писать: «Поклон Ивану тому!» – мы будем знать, что бедно там живут. И вот как писали, шоб не догадывались, русский шоб не догадывался [Там же, 20].

Исследованием сюжета о миграции 1947 г. среди старообрядцев Румынии, но при этом из других поселений занималась Л.К. Гаврюшина. В хуторе Новопокровском ей удалось поговорить с двумя пе-

реселенцами из села Черкесская Слава, которые рассказали о том, как их семьи добирались до Краснодарского края:

«Да, под Крещение гадали... под старый Новый год... В Крыму – там же церкви не було, службы никакия не було, – гадали», – с улыбкой говорит тетушка Феня, вспоминая о скитаниях своей семьи после прибытия ее на историческую родину. «С Асканьи – в Крым, из Крыма в Грузию мы поехали...». – «Из Грузии уже сюда мы приехали, – подхватывает тетушка Татьяна. – В Крыму мы не были, а мы были в Херсоне, Аскания-Нова». – «Мы тоже были в Аскания-Нова, – продолжает тетка Феня. – А потом же вербовали у Крым... Фросю брать, а Максима оставляють, а у ей дети маленькие. Тятюку брать и Василя брать, а мамку оставляють с детьми. Подогнали машину и всех гуртом посадили и уехали, а тятюку оставили с коровой в Аскания-Новой» [Гаврюшина 2018, 164].

Л.К. Гаврюшина также записала рассказ «тетушки Марии, жительницы села Гиндерешть, о несостоявшемся переселении местных жителей в Россию, в котором о жизни в Румынии говорится как о жизни “в своей стране”» [Там же, 163]:

Был у нас голод дуже, не было хлеба. Так-то рыбы было полно, ели без хлеба рыбу, – знаешь, голод дуже был. Ну, таперь с вашей стороны, с России приехали, записали, – кто в Россию хочет иттить, – совсем жить, жители чтоб были. И наших тьма пошли в Россию. Ну пошли они, пошли... Таперя другая серия – приезжают опять, опять пишут нам и мы записалися ... папа, тятенька – ну, позаписалися. Много ли у нас в селе – мало оставалось фамилий: одна пошла и другая пойдет. Таперя позаписалися, ну таперичи батьки-матки старые гово́рют: «Мы пойдем, попа только постановют нам, да пойдем с попом в Россию». Поставили того самого батюшку – то мой дядька родный. Поставили того батюшку: «И пойдем и мы за им в Россию на жизнь, тут голод у нас был страшный. Пойдем!» Багажи уже складаем, управляем хаты... Когда отъезжали – продавали другим. Ну и что-то переворота была там и нас не взяли. И так мы поосталися тутотка – в своей стране – до этих пор, а хотели все в вашу страну... [Гаврюшина 2018, 163].

По мнению исследовательницы, этот пример свидетельствует о том, что переселение могло стать возможным «лишь при условии должного устройства церковной жизни» [Там же, 163]. О важной ро-

ли старообрядческой церкви в выборе места проживания свидетельствует приведенное в начале статьи воспоминание о женщине «законнице», семья которой в поисках подходящей церкви дошла до Приднестровья. Однако нередко старообрядцы переносили религиозную жизнь в домашнее пространство или ездили в церковь в соседние поселения. Кроме того, следует отметить, что в нарративе, записанном Л.К. Гаврюшиной, переселение не состоялось по другим причинам, что, при всей значимости религиозного фактора, не позволяет сводить миграционный контекст лишь к наличию/отсутствию церкви: «Ну и что-то переворота была там и нас не взяли» (ср. с воспоминаниями жителей Сарикёя о том, что «не приехали вторую серию забирать», «маму не могли взять из-за актов», то есть документов).

В завершение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что воспоминания о переселении, как любой другой автобиографический нарратив, выстраиваются вокруг отдельных материальных предметов. В рассмотренном сюжете о миграции румынских старообрядцев в СССР в качестве важнейших вещей в нарративах местных жителей фигурируют предметы: а) обеспечивающие сам миграционный процесс (транспорт – пароход, документы); б) формирующие повседневность на новых местах (дома, церковь, иконы, одежда, удочки для ловли рыбы); в) обеспечивающие сохранение значимых социальных связей (письма, фотографии).

Список информантов

Зап. в с. Сарикёй (у. Тулча, Румыния) в 2016 и 2018 гг. Личный архив автора.

- Ч – жен., 1948 г.р.;
- Л – жен., 1946 г.р.;
- А – муж., 1979 г.р.;
- П – жен., 1948 г.р.;
- М – жен., 1947 г.р.;
- Е – жен., 1943 г.р.;
- Ф – жен., 1954 г.р.

Литература и источники

- Гаврюшина 2018 – *Гаврюшина Л.К.* Старообрядческие села Румынии: жизнь поколений и судьба традиций // *Славянский мир в третьем тысячелетии*. Вып. 13. № 3–4. 2018. С. 160–173.
- Зудин, Власкина 2016 – *Зудин А.И., Власкина Н.А.* Русская связь: история и культура старообрядчества юга России и зарубежья. Приморско-Ахтарск, 2016.
- Паунова 1998 – *Паунова Е.В.* Легенды астраханских липован // *Живая старина*. 1998. № 2. С. 41–43.
- Basu, Coleman 2008 – *Basu P., Coleman S.* Introduction: Migrant Worlds, Material Cultures // *Mobilities*. № 3 (3). 2008. P. 313–330.
- Burrell 2008 – *Burrell K.* Managing, learning and sending: the material lives and journeys of Polish women in Britain // *Journal of Material Culture*. 2008. № 13 (1). P. 63–83.
- Frykman 2009 – *Frykman M.* Material aspects of transnational social fields: an introduction // *Two Homelands*. 2009. № 29. P. 105–113.
- Wang 2016 – *Wang C.* Introduction: The ‘material turn’ in migration studies // *Modern Languages Open*. 2016. P. 1–11.

Materiality of Mobility: Objects in Migration Memories of Old Believers

Natalia Dushakova

(Russian State University for the Humanities,
Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia)

ORCID ID: 0000-0003-4486-5367

PhD in History, researcher

Centre for Scientific Projects, Russian State University for the Humanities

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

Tel.: + 7 (495) 250-66-41

School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Academy of National Economy and Public Administration

Prospect Vernadskogo, 82, Moscow, Russia 119571

Tel.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: dushakova@list.tu

Summary: The article is devoted to the study of a migrant’s material world based on the analysis of the memories of one of the most significant event in the history of the Old Believers in the village of Sarichioi (Romania, Tulcea dis-

trict) – the migration to their historic homeland in 1947. Based on the interviews recorded in 2016 and 2018, the article shows how the things that the Old Believers took with them formed their everyday life in migration and in new places of residence; what objects they considered to be important for maintaining the habitual way of life and the connection of generations. The most important things in the narratives of local residents are objects that a) ensure the migration process itself (transport, documents); b) form everyday life (houses, church, clothes, icons, fishing rods); c) ensure the preservation of significant social connections (letters, photographs).

Keywords: *Old Believers, migration, migrant world, materiality, oral narratives, Sarichioi*

References:

- Gavriushina, L.K. 2018. Staroobriadcheskie sela Rumynii: zhizn' pokolenii i sud'ba traditsii. *Slavianskii mir v tret'em tysyacheletii* 13 (3–4): 160–173.
- Paunova, E.V. 1998. Legendy astrakhanskikh lipovan. *Zhivaia starina* 2: 41–43.
- Zudin, A.I., and N.A. Vlaskina. 2016. *Ruskaia sviaz': istoriia i kul'tura staroobriadchestva iuga Rossii i zarubezh'ia*. Primorsko-Akhtarsk.

УДК 398.3
ББК 82.3(2=411.2)

Молитва в брошенном доме: новые апотропеические практики?

Андрей Борисович Мороз

(Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия)

ORCID: 0000-0002-5164-8080

Профессор, доктор филологических наук
Департамент истории и теории литературы НИУ ВШЭ
Россия, 101000, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4
Институт филологии и истории РГГУ
125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6
E-mail: abmoroz@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.15

Аннотация: В статье изложены наблюдения автора относительно малоизвестной практики ритуально-магической защиты дома, из которого выехали хозяева, от нежелательных посетителей, воров, пожара и т. п. В жилой части дома, в середине, при переходе из одной комнаты в другую, оставляют списки молитв или текстов других жанров, соотносимых с молитвами, по-видимому, от воров. Эти списки кладутся на открытое место – на оставленную в доме мебель, например на стол или шкаф-заборку, и, предположительно, они должны броситься в глаза неожиданным посетителям. Речь идет не о специальной молитве, но о любом молитвенном тексте любого происхождения (книжного или фольклорного), а также вообще не о молитвах, а, скажем, о заговорах, которые в фольклорной жанровой номенклатуре также именуются молитвами и не всегда от молитв отграничиваются. Подобное наблюдение сделано в ходе осмотра ряда брошенных домов, а также в ситуации, когда информант показывал заброшенную деревню и комментировал увиденное. Описанный способ защиты соотносим с другим – когда в незаметном и неизвестном посторонним месте прячется заговор от воров в надежде, что оставленный без присмотра дом не будет обворован или ограблен. Практика возникает в последнее время в связи с последствиями миграции сельского населения в города, когда деревенские дома оставляют пустыми.

Ключевые слова: *молитва, заговор, оберег, дом, магические практики, социальные процессы в селе*

Поводом для написания этой статьи послужили три случая, произошедшие с промежутками в один год в разных регионах и поначалу показавшиеся автору случайностью. Между тем дальнейшие наблюдения и сопоставления фактов привели к заключению о закономерности явления, представленного этими тремя ситуациями, и необходимости поиска новых подтверждений сделанным наблюдениям. Для начала опишем упомянутые ситуации.

1. Летом 2015 г. фольклорная экспедиция РГГУ работала в с. Долматово Вельского р-на Архангельской обл. Один из информантов, С.В. Лопаткин¹, 1951 г.р., вызвался отвезти трех участников экспедиции, среди которых был и автор, в свою родную деревню Заполье, входящую в куст деревень Тимоневка, расположенную в 17 км от Долматова. По дороге ЛСВ начал рассказывать, как несколько лет назад его родная деревня – дома в ней еще стояли, но постоянно уже никто не жил, разве что «дачники» приезжали на лето – выгорела почти вся из-за того, что молодежь по соседству жарила шашлык на майские праздники и по неосторожности подпала прошегоднюю сухую траву. Огонь пошел прямо на деревню, в которой в этот момент никого не было. В итоге сгорели все дома, кроме двух крайних. У предпоследнего дома пламя повернуло в сторону и ушло в направлении кладбища, примерно в километре от деревни. ЛСВ показал нам оставшиеся два дома: родительский, с краю деревни, и соседа – пожилого человека, живущего в Архангельске и уже много лет не приезжающего на родину даже летом. Именно перед домом этого соседа пламя ушло вбок. По словам ЛСВ, узнав о пожаре, он сразу отправился посмотреть, что стало с домом его родителей, а когда увидел следы огня, повернувшего под почти прямым углом и не тронувшего две избы, ЛСВ, по его словам, задался вопросом о причине и решил посмотреть, что случилось с соседним домом и что в нем есть такого, что могло бы отвернуть огонь.

В этом доме ещё... какой бардак уже. Потому шо я знаю, шо там уже кому не лень заходят, отдыхают, пьют и... в этом плане. Захожу, и на буфете – я покажу – и на буфете лежит в трёх страницах писано шариковой ручкой... какая-то, знаете, как выразиться-то... молитва. Написа-

¹ Далее – ЛСВ.

но: в этом... если в этом доме лежи... буѣт лежать вот это там... ну, как-то на[д]ѣ прочитав, оно у меня находится, эта руко... Если есть желание вот так сфотографировать, перепечатать... [Соб.: Да, есть.] Даже вот написано в ней... в этом, на этих страницах: «Малому ребёнку положить под подушку, и все его... недуги и болячки уйдут». И дом: что вот если это письмо... ну, не письмом оно там так-то пишется как-то иначе пишется-то – не письмом – что где оно бы не буѣт находиться, его не возьмѣт ни огонь, ни гром, ни молния. [Этот пожар потому и ушел?] Да. Видимо, вот и обнесло этот дом. И вот я после этого [пожара] спустя, я не знаю, года два или три пошѣл так проведать в дому-то, хоть думаю, что там ещѣ, текѣт – не текѣт крыша и всё подобное. Захожу – и в буфет... это... она называла... раньше «горница» называлась – где спальня – горницей называлась. И смотрю: на буфете, на старом буфете, прямо на углу. Хотя и народу уже бывало в этом доме, и ниhto не растопил вот этой, гърится, молитвой, этима листами. Я даже... я сразу, кода взял, позвонил жителям, родственникам [хозяина дома], они гърят: «Мы такого письма не находили в нашем доме». Я им росказал содержание... [Это в прошлом году горело?] Не, это горело – уже прошло лет пять, наверно. [Вы сказали, что огонь на кладбище ушел?] Деревня когда горела, молодѣжь отдыхали, на девято мая или на перво мая приежжяли отдыхали, вылетела искра с мангала, и в результате суха трава, как порох, распространилась на ветру, деревня сгорела, и вот подошла к этому дому, в котором как раз вот эта молитва была. И благодаря этой молитве... <...> благодаря этой молитве, видимо, отвело. [На кладбище?] Да, да, вот, мимо дома прошло и чрез ручей и на кладбище ушло. [Трава горела?] Да. [И кладбище погорело?] И на кладбище, да, хотя народ был поставлен, шоб отстаивать – мало ли чего. Проскочило <...> [Проезжаем мимо кладбища. Вопрос: на это кладбище пожар ушел?] Да-да-да, вот так, от того дома миновало и вот так. Вот, видите: обгорели сосны. <...> Вот, благодаря вот этой молитве, по-мойму, получилось. [Она у вас дома хранится?] Да. [Соб.: Зайдем посмотреть молитву.] (с. Долматово, вельск. [АЛФ]).

По возвращении в Долматово выяснилось, что ЛСВ не может показать нам список. Он объяснил, что жена не хочет никому показывать молитву и потому настаивает, что рукописи дома нет. Обещал поискать, но на следующий день сказал, что не искал. Так продолжалось несколько дней, в итоге нам так и не удалось увидеть упоминаемые листки.

Тем не менее с большой степенью вероятности можно предположить, что речь идет об апокрифической молитве-обереге «Сон Бого-

родицы» [Веселовский 1876]. На это указывают слова информанта, когда он пытается вспомнить содержание листков: «Даже вот написано в ней... в этом, на этих страницах: “Малому ребёнку положить под подушку, и все его... недуги и болячки уйдут”. И дом: что вот эсли это письмо... ну, не письмом оно там так-то пишется как-то иначе пишется-то – не письмом – что где оно бы не бугь находиться, его не возьмёт ни огонь, ни гром, ни молния». Структура «Сна Богородицы» такова: сначала описывается диалог Богородицы и Христа, в котором Богородица рассказывает свой сон о предстоящей казни и страдании Иисуса, а он успокаивает Мать, говоря, что хотя сон ее истинен, но за распятием последует воскресение. Затем в финальной части содержится описание благ, которые приносит «Сон...» тем, кто его держит в доме, читает каждый день или распространяет. Все эти блага можно обобщенно описать как защиту от внезапных несчастий и отпущение грехов [Там же, 344]. В многообразных версиях «Сна...» набор благ заметно варьируется, но это указание всегда вводится словами: «Кто этот сон читает...», «Кто этот сон при себе держит...», «Кто этот сон в дому держит...» и т. п. Приведем один такой текст из того же с. Долматово, где живет ЛСВ, но полученный от другой информантки. Молитва записана на листе из школьной тетрадки в клетку.

Сон Богородицы.

Матушка, Пресвятая Богородице, Иде спала, иде почивала?

Я спала, я почивала в темных лесах, во крутых горах, во пещерах. Видела сон блаже про своего детище, про Христа Небесного. Быть Христу битому, быть рубитому, быть спойман (м) [sic], быть распятому на святом дереве Купарисе. На головушке венчик двенадцать пудов. Будут тростию пробивать железною двенадцать норей [sic]. Изо всех из норей, из костей, из можей [sic], из святого тела будет руда течь ручьём. Кто эту молитву знает, рано поздно прочитает, Я ту душу // прошу, во ад не пушу, в пути сохраню, от грому от молнии, от водяной погопи, от огняной обжоги, от зверя, от лихого змея, от худого человека, от скоропостижной смерти

Аминь! (МВА, с. Долматово, вельск. [АЛФ]).

Судя по всему, ЛСВ видел и цитировал не идентичный текст, однако бытование «Сна Богородицы» настолько широко и активно, что в границах одного села часто фиксируются не только несколько разных версий, но и «Сны...» разной прагматики [Клюйкова 2014].

Когда мы наконец доехали до д. Заполье, ЛСВ предложил нам заглянуть не только в свой дом, но и в соседний, в котором им была обнаружена молитва. Он не был заперт, части стекол в окнах не было, внутри наблюдались беспорядок и запустение – такие, как будто жители собрали все необходимое, что можно было увезти, и не рассчитывали вернуться в обозримом будущем. И все же, казалось, хозяева не воспринимали оставляемый дом как совсем ненужную и как бы выбрасываемую собственность: осталась кое-какая мебель и домашняя утварь. Впрочем, беспорядок можно объяснить и вероятными визитами туда ищущей уединения молодежи или любителей «старины». ЛСВ указал место, где он обнаружил «Сон Богородицы»: это шкаф-буфет, стоящий поперек комнаты, напротив печи, перегораживающий комнату пополам и как бы разделяющий ее на две части – ближнюю к выходу из избы в сени (тут обычно устраивается кухня) и дальнюю, жилую. Нижняя, закрытая филленчатыми дверцами часть шкафа глубже верхней, так что по всей ширине его на уровне живота стоящего рядом с ним человека есть подобие узкого стола. Тут, по словам ЛСВ, и лежал список «Сна...». Рядом со шкафом, на лавке, стоящей вдоль стены в ближней к входу части избы, мы заметили еще два сложенных листа пожелтевшей бумаги, исписанных шариковой ручкой. На обоих оказался написан один и тот же текст.

Молитва Святителю
Николаю Чудотворцу

Возбранный Чудотворче и изрядный угодниче Христов миру всему източает, многоценное милости мира и неизчерпаемое чудес море Восхваляю тя любовию Святителе Николае, ты же яко имени дерзновение ко господу, Освободи мя от всяких бед, да зову же: радуйся Великий отче Николае. О пресвятыи и пречудный Святителе Николае чудотворче, Утешение всех скорбящих нынешнее наше прими приношение, и от ~~н~~~~нны~~ геенны избавитися нам господа умом Богоприятным твоим ходатайством да стобою воспеваем

Алилуя, алилуя, алилуя.

Буаи [sic] Господи Милостив твоя на нас яко-же уповаем на тя.

Молитва
Ко Пресвятой Госпоже
Богородице

Пресвятая моя Владычица. Богородица всесильными, Святыми твоими мольбами, ————— [прочерк, вероятно, на месте непонятого

слова] от меня рабы твоей божей Александре уныние, забвение, не радение, неразумение, и вся скверная, лукавая, хульная, // помышлени от окаяного моего сердца, и помраченного ума моего, и погаси пламень страстей души моей и избавь мя от многих и лютых воспоминаний и предприятий и отвсех действий злых свободи мя яко преблагословенна и от всех родов славишься великолепное имя тве вовеки веков Аминь

Святителе Николае Чудотворче Спаси, сохрани и помилуй рабу Божию Александру на сегодняшний день и ноч. и избавь мя от все бед, зол и не счастлих

слава отцу и сыну и святому духу и ныне и присно и вовеки веков Аминь

Спаси Господи люди твоя и благослови достояние тве (с. Долматово, вельск. [АЛФ]).

Тексты 1-го и 13-го кондаков акафиста Николаю Чудотворцу и каноническая молитва Пресвятой Богородице, судя по характеру ошибок прочтения, переписаны с другого рукописного источника (например, отчетливо написанное «буай» вместо «буди» возможно только при переписывании, когда в рукописи-образце не была заметна петля под буквой «д») и, очевидно, оставлены намеренно. Во всяком случае, листы лежали на виду, открыто, отдельно, на лавке в центральной части избы.

2. Через год, в июле 2016 г., фольклорная экспедиция НИУ ВШЭ работала в Злынковском р-не Брянской обл. Злынковский р-н входит в территорию, пострадавшую от чернобыльской аварии, поэтому местные жители до недавнего времени имели право *сдавать* свои дома, то есть продавать их государству, получая деньги на покупку жилья в другом, чистом от радиации населенном пункте, и активно пользовались этим правом, так что деревни, особенно небольшие, в этом районе стоят полностью или частично пустые. При этом сданные дома довольно быстро опустошаются местными, неухавшими жителями: почти у всех снята кровля, разобраны печи, пол, потолок.

Наша информантка в д. Шурубовка в ходе интервью сказала, что в одном из соседних пустующих домов лежит написанная на листке молитва, и вызвалась нам ее показать. Небольшая хата, состоявшая из двух помещений (кухни, расположенной ближе к входу, и комна-

ты, в которую можно было попасть через кухню), была совершенно пуста: ни мебели, ни пола, печь наполовину развалилась, стекол в окнах нет. Тем не менее в углу кухни остался приделанный к двум стенам – внешней и перегородке между кухней и комнатой – треугольный столик. Такого же типа столики обычно стоят у *куту* – в красном углу, под иконами; на них держат небольшие иконы, свечи, книги и т. п. В этом доме в комнате *кута* не было – видимо, он был разобран и увезен, столик же в кухне, можно предположить, тоже использовался для икон. На нем лежал развернутый небольшой вырванный из блокнота листок с таким текстом: «Исус Христос спустился с небес Огради меня господи от человека идучего от зверя бегучего от гада ползучего сохрани и помилуй меня» (Шурубовка, злынк. [ФАВШЭ; <https://linghub.ru/folklore/text/2466>]). Текст представляет собой редуцированную версию вербального оберега, построенного на мотиве огораживания [Левкиевская 2004, 28–31] и бытующего как самостоятельно, так и в составе более объемных оберегов. Ср., например, такой вариант, помещенный составителями в раздел «От сглаза»: «Спаси, Господи, помилуй от мужика-колдуна, от бабы, от девки-простоволоски, от гада ползучего, от зверя бегучего, от воды текучей, от огня-пламеня, от скорбей и болезней, от опасной смерти. Кто эту молитву знает, три раза прочитает, тот спасен, охранен. Помилуй нас» [Русские заговоры 1998, № 2189].

Повторим: из дома было вынесено абсолютно все, что представляло какую-либо ценность, вплоть до досок пола, список заговора-молитвы был едва ли не единственным предметом, оставленным в доме – в его середине и на виду. Никто из местных жителей его не взял, хотя в доме явно бывали и о существовании списка были осведомлены.

3. В июле 2017 г. в Каргопольском р-не Архангельской обл. несколькими участниками экспедиции РГГУ целенаправленно, в поисках аналогий двум вышеописанным случаям, было обследовано несколько брошенных домов в с. Малая Шалга. Село полностью оставлено жителями, в кусте из нескольких деревень нам удалось увидеть только один жилой дом; для обследования мы выбирали те дома, которые стояли открытыми, без окон, с разрушенной кровлей, полуобрушенные, то есть не имеющие никаких признаков того, что в течение последних лет пяти – десяти в них появлялись хозяева.

Следы посетителей, между тем, там были видны: относительно недавно оставленные водочные бутылки, вываленное на пол содержимое шкафов и т. п. Тем не менее в одном из таких домов нам на глаза попались три листа из школьной тетрадки в линейку, исписанные простым карандашом и сшитые вместе черной ниткой наподобие брошюры. Листы лежали в точности в том же самом месте, где и «Сон Богородицы» в Вельском р-не: на выступе нижней части шкафа, разделяющего внутреннее пространство избы на две половины. На листах написан следующий текст:

Отпуск Коров[и]й

Воимя Оца и Сына И Сватаго духа Аминь. Я Рабь Божий пастух И[мя].Ф[амилия].О[тчество]. Стану я Благословес пойду Перекрестес Изызбы дверями из двора воротами выид[у] вчисто поле. встану на опушку Леса На землю вкруг телом. На забат гырбом на восток личом.

Предсамим богом Предсвятой Богородицей И Предсвятым и Сусом Христом перодматерю Святой Богородиц[е]й передего Священным Ангелом[м] Петром и Палом. Перед Михаилом Архангелом И Пророком пред[те]чем.

Грегорем Победоносцем. Иваном Преподобным и учиником Васильем Покресенским и Своим Мочким [мучеником?] Провилом [праведным?] Хролом и Лавром. И Тихоном За донским. и Новгородским Николаем С Толбинским.

Пред святой Силой Небесной С умолением препадаю всей душой прошу Молю всу силу небесную // Благослови на лето красное препроводи мою скотинушку пастись. от сего дня и На лето Красное АМИНЬ. Пасти Коров и быков Нетелей и Телок, Кладеных и Не кладеных. Купленых и ~~Домашних~~ [последнее слово зачеркнуто]. Доморошенных. Черных и белых Красных и чалых. бурых и рыжих. Чубарых и пегих. Голубых и Белых. и всякой Разной Шерсти Коровушоко [sic] Спаси господи и Сохрани От всякого зверя от Широколапого Медведя и Медведицы от переходящего волка и волчицы От Детеи Ихних от рыся и Росомахи. от язве. и змеи, от Колдуна и Колдуние От всягого Лихого человеку Загради господи Каменной стеной Втри Сажени толщени втри Десть саже Вышени вокруг Моего Коровега Стада выше упомянутыя зверей век на веки А.М.Н. Еще прошу и молю Господа Бога // Обнести Железной Стеной от земли и Донеба. От востока и Запада от Юга иссевера вокруг Моего Коров[ь]я [последнее слово написано поверх другого, нечитаемого] Стада от упоминающих. зверей Еще прошу и Молю господа бога. Проведи Реку Огненную От востока и Дозапада. От Юга и Досевера вокруг Моего Коровьего Стада. от упоминающих Зверей

Век повеки А.М.Н. Моим Слова[м]

Пошли Господи Своих Апостолов Петра и Павла Сего Золотыме Ключо[чами] Выше упоминающе Стену За Перать и Замкнут. от упоминающих Зверей Ключи отведи Симону Господи. Богу САСИОСУ. На престол Подего Золотую Ризу. Его Золоты Ключи. Не кто невидит и табы не видел зверей Моего Коровета Стада.

Век по веки А.М.Н. //

Восвятом Граде Капер. Лежит: Тит Камен Как Крепок Поверд Так укрепил Господи Мой Божественый[й] отходы вокруг Моего Коровета Стада Твоим господи Словами твоей Десницей и Жывих и от ворящем Крестом. Загради Господи Мое Коровето Стадо. Выше Отопумянующих Зверей подите в выше упоминающей звери За главное Море Окиян Надите болото где Человек Не обежай[т] и птица нелетает. Петаитес Темажо Зверьяме Заищеми илисичеми вмоем стаде нет вам некои пише век по веки А.М.Н.

Пастис Моим Коровушкам полиса[м] и по гора[м] помхам Болота[м] по синим покосами по всем градам. пасис мое любимое стадо выше упоминающех зверей пропадате Вкамнях приболотах. Колобен [?] Прериках и озере во-д-е-и Прелесных покосах. век веки АМН. Как стекаючи реки и Мегкие Источники вглавное Море Оеия[н]. так стекаися и собер[айся] Мое любимое стадо водно Месте соберися друг вдруга Неоставая ткаждной ночи домой преходика Ксвоим оворам [заворам²] и хозявам как собираются право Славные христиане тколокольно козвону копению церковному и как птечки вгнездышко слетаются и муравьи водно место собираются вмуравельник. так стекается и собирается мое любимое корове стадо, водно. Соберся и одруго не остается Ксвоим дворам и хозяюшкам соберся // Как Рададча [?] и пладеча так Родитес и плодится Моему родимого стаду и повенича [повинуется?] трубе или рогу моему или голосу моему по венусия век повеки АМН,

Конеч (с. Малая Шалга, каргоп. [АЛФ]).

Текст представляет собой вариант крайне распространенного на Русском Севере заговора, который пастух читает в день первого выгона скота на пастбище. Заговор, как и в целом обряд, в ходе которого он читается, называется *отпуск*, *сгон*, *слука*, *обход* и др.; он исполнялся с целью уберечь скот, который пасли в лесах, от хищников и от опасности потеряться. По большей части эти заговоры распространялись письменно и читались во время выгона по спискам. Наиболее ранняя фиксация такого типа заговоров относится к середине

² *Завор* – проход в ограде представляющий собой несколько горизонтально положенных жердей, которые при необходимости снимаются (*раскладываются*).

XVII в. в составе Олонецкого сборника [Русские заговоры 2010, 114–116, № 56–58]. С тех пор *обходы* фиксируются достаточно регулярно, вплоть до наших дней, а традиция пасти скот с использованием таких заговоров была жива практически до развала колхозов на Севере России в 1990-х гг. Так, в 2018 г. во время работы экспедиции РГГУ в с. Пезма Вельского р-на Архангельской обл., Н.Б. Павловский (1952 г.р., бывший пастух) передал участникам экспедиции два списка своих *обходов*, использовавшихся им еще в середине 1990-х гг. Не будем описывать здесь всего комплекса верований и ритуальных действий, запретов и предписаний, связанных с этим жанром – на эту тему существует большая литература [Гуляева 1986, Дурасов 1989, Криничная 1986, Мороз 2001 и др.]. Отметим только, что список *обхода* после совершения обряда пастух должен был хранить в тайном месте, где его никто не мог бы увидеть: в дупле дерева в лесу, в бутылке, опущенной в воду (это должно было способствовать еще и увеличению надоев), в тайном месте в доме. Так, В.И. Вершинин, бывший пастух в с. Тихманьга Каргопольского района Архангельской области, рассказал нам, что он во время пастьбы хранил *отпуск* у себя дома над дверью, ведущей из жилого помещения в сени, заткнув свернутый лист бумаги за облицовку дверного косяка.

Между тем традиция начала угасать в связи с постепенным отказом от пастьбы в лесах, а затем – в связи с сокращением поголовья скота в селах, в том числе у частных, когда немногих оставшихся животных стали пасти непосредственно в деревне или поблизости и присматривали за ними по очереди сами хозяева. При этом сохранившиеся списки *обходов* отнюдь не всегда оказываются ненужными и сжигаются, выбрасываются или – при удачном стечении обстоятельств – попадают в руки фольклористов. Нам неоднократно приходилось сталкиваться с ситуацией, когда такие листочки используются как молитва, то есть их читают без особого повода – как ежедневные молитвы – или даже не читают, но держат в доме, на *божнице*, то есть в красном углу, за иконами или в каком-то ином сокровенном месте в качестве оберега. Так, в 2002 г. информантка предоставила участникам экспедиции список *отпуска* для копирования, рассказав при этом, что он принадлежал ее мужу, который скота не пас: «Я своему-то дедку и гоўрю: “Дедко, тебе на что, ведь ты в пастухи-то не пойдёшь?” – “А просто пусть, – гьт, – у меня си-

дит". Я читывала, но потом... Там много таково, небылиц дак. [Чего там много?] <...> Небылиц. [Соб. просят дать тетрадь на время, чтобы перефотографировать, ЕЛМ отдает, но настаивает, чтобы вернули:] Но всё-таки для... пользования я иногда прочитаю» (ЕЛМ, с. Тихманьга, каргоп. [АЛФ]).

Из слов ЕЛМ, что *отпуск* ей нужен «для пользования», можно сделать вывод: она читает *отпуск* не только из любопытства, пусть и не применяет его по прямому назначению. Мы неоднократно сталкивались с такой ситуацией: пастушеский заговор при отсутствии молитвослова выступает как домашняя молитва. Собственно, использование термина *молитва* применительно к *отпуску* весьма распространено и вполне мотивированно: большое количество содержащихся в нем литургических клише («во имя Отца и Сына и Святого Духа», «во веки веков, аминь», обращение к Господу и др.) и имен святых способствуют этому восприятию. Ср.: «Есть [отпуска] божественные. Кто лесом пасёт. Лесом пасут, так тот лесной. Этот не божественный. А божественный, дак он Господом Богом делает, молитвами. Он такую молитву прочитает» (САИ, с. Тихманьга, каргоп. [АЛФ]). Любая молитва (пусть и для скота) в таком контексте может быть просто молитвой, то есть текстом, который можно использовать не только по узкому назначению.

Таким образом, третий пример не противоречит ни первым двум (молитва vs заговор; оберег vs пастушеский текст), ни ситуации, в которой заговор был найден (не спрятанным, но лежащим на открытом месте). Все три случая крайне похожи друг на друга: во всех них список молитвы/заговора лежит открыто, на самом видном месте, в середине жилой части дома, примерно под матицей. Во втором случае – непосредственно на столике, где прежде стояли иконы, в других – просто на столике. Нет сомнения, что эти листы не забыты хозяевами, но специально выложены так, чтобы их было видно или чтобы они не смешались с оставшимися в доме старыми письмами, записями, газетами, тетрадями, квитанциями – ворохом бумаг, которые не берут с собой, уезжая надолго или насовсем. Важно также, что хозяева или точно знали, что оставляют дом навсегда, или не предполагали, что вскорости вернуться: из домов было вывезено все нужное (возможно, впрочем, что оставшиеся вещи были растащены неуехавшими соседями или приезжими ворами).

Три примера объединяет несколько важных, на наш взгляд, черт. 1. Дома оставлены насовсем или очень надолго³. 2. В доме на видном месте оставлен записанный от руки на бумаге текст сакрального характера, содержащий характерные для литургических текстов клише (в первом случае помимо «Сна Богородицы» были оставлены и канонические молитвы). 3. Все три текста имеют эксплицированную функцию оберега (в третьем случае – оберега скота, но все равно оберега). 4. Все эти списки были оставлены в одном и том же месте (с учетом небольшой разницы во внутренней планировке и обстановке домов в северно- и юго-западнорусских регионах) – в центральной части дома (если смотреть вдоль него от входа к фасадной стене), приблизительно в районе матицы, разделяющей дом поперек на две части и служащей символической осью внутридомового пространства [Байбурин 2005, 171–175].

Такое сходство представляется закономерным: тенденция уезжать надолго из деревенского дома возникла относительно недавно и связана с разрушением деревенского социума, с потоками переселенцев, устремившихся из сел в города [Быченко, Шабанов 2012]. Деревенские дома обычно оставляли как дачи: до сих пор фактическое население сел летом возрастает вдвое или более за счет таких «дачников», уехавших работать в город, и их потомков, родившихся в городах. К этой же категории можно отнести пожилых сельских жителей, которые переезжают на зиму к детям в город – в более комфортные условия (уезжать в город на зиму или приезжать в деревню на лето – фактически одно и то же, но психологически воспринимается людьми по-разному). Таким образом, деревенские дома или на полгода, или на более длительный и неопределенный срок остаются незанятыми, что создает для сельского жителя новую, незнакомую ситуацию, которую необходимо разрешить. Часто, уезжая на зиму, собственники домов больше в них не возвращаются, так что дома формально числятся за ними, но фактически хозяев не имеют.

Одновременно, начиная с конца 1980-х гг., происходит всплеск интереса к эзотерике [см. посвященную этой теме работу: Gołębiowska-Suchorska 2016], и этот интерес по-прежнему остается актуальным и поддерживается множеством изданий – книжных, перио-

³ В первом случае ЛСВ говорил, что хозяин дома известен (он с ним в контакте), но стар и вряд ли когда-то еще придет.

дических, сетевых. Так, в северных областях большим спросом пользуется северодвинская газета «Дачная», в которой печатаются описания разнообразных ритуальных действий, заговоры, приметы, предписания, как фольклорные, присылаемые читателями, так и авторского происхождения. Вырезки из газеты нам многократно приходилось встречать у наших информантов в тетрадках с заговорами или просто полезными записями.

Идея держать в доме оберег от воров или потенциальных бед тоже вполне актуальна. Так, в с. Судрома Вельского р-на два информанта продемонстрировали нам тексты таких заговоров, написанные на листочках бумаги. В отличие от ситуаций, о которых речь шла выше, информанты держат такие заговоры не открыто, а в тайном месте, преимущественно у входа в дом. В одном случае сложенный многократно листок был воткнут в щель между бревнами справа от косяка двери, ведущей из сеней в дом, в другом – находился над дверью, заткнутый за притолоку (в том же месте упомянутый пастух В.И. Вершинин прятал текст своего *отпуска*). У второго информанта еще один заговор от воров хранится в комодe – от него дети случайно оторвали часть. Источники двух из трех – 1-го и 3-го – удалось установить. Для первого текста – это заговор от воров [Мороз, Разумовская 1999]⁴, для третьего – заговор, «чтобы дачу не обокрали» [Степанова 2008]⁵. Источник 2-го текста не обнаружен, по структуре он больше других насыщен заимствованиями из фольклорных заговоров, однако, по-видимому, это тоже текст авторского происхождения.

1.

От воров

«Во поле широко, раздольном, там престол стоит, на том престоле сам Господь сидит, цветы цветут, ангелы поют. Ангелы поют и радуются, своих врагов проклинают.

Нет врагам места, нет присеста.

На Милеховом болоте трясина,

вокруг нашего двора, огорода течет огненная река, стоит каменная стена. Пресвятая Богородица, спаси наш дом, огород, нашу семьюнину, нашу животину. Аминь» (КЗВ, с. Судрома, вельск. [АЛФ]).

⁴ Книга сильно растражирована в интернете, продается электронная версия. Цит. по онлайн-ресурсу: <https://esoterics.wikireading.ru/69632>.

⁵ Цит. по онлайн-ресурсу: <https://esoterics.wikireading.ru/253>.

2.

Молитва

В нашем доме есть стол престол На столе стоит Иисус Христос с тремя Ангелами, с тремя хранителями и с тремя Апостолами. Колдун придет – не испортит, вор придет – не украдет, разбойник придет – не убьет. На них придет страх, глухота, дремота, слепость. Апостол у Петра спрашивай, что с ними делать? Огради их крутыми горами, огневой рекой и горячей смолой, чтобы не зайти ко мне рабе божьей Галине домой.

Аминь. Аминь. Аминь (КЗВ, с. Судрома, вельск. [АЛФ]).

3.

[Иди, вор-враг, не в дом, а в]⁶ овраг. [Иди мимо дома, не моим] путем, не моим шагом, не моей дорогой, не к моему порогу, не к моему замку. Рука тебя твоя, вор, подведет. Ангел-хранитель твой, вор, подведет [в оригинале – отойдет], если в дом мой войдешь, свою погибель найдешь. Аминь (ГИП, с. Судрома, вельск. [АЛФ]).

Примечательно, что оба информанта, использующие заговоры/молитвы для защиты дома, – дачницы, они приезжают в Судрому только на лето. Хочется предположить, что, уезжая, они выкладывают листочки с заговорами на видное место – стол или буфет, – однако интервью с ними было взято за шесть – восемь лет до обнаружения нами этого обычая, и потому этот вопрос задан не был.

Предположительное формирование новой традиции, обусловленное меняющимися социальными условиями и новой ролью деревенского дома – как временного жилища, – не только стало возможным в связи с новыми социальными условиями, но и было подготовлено имеющимся уже арсеналом магических или символических инструментов: наличие текстов, которые можно было бы использовать для охраны дома, распространение рукописных списков оберегов, символическое восприятие внутридомового пространства.

Вместе с тем остается несколько невыясненных моментов. Так, не до конца ясно, почему молитва оставлена в не просто брошенном, а *сданном*, то есть проданном государству доме (уже говорилось, что дом с молитвой в д. Шурубовка был сдан по программе расселения зоны загрязнения в результате чернобыльской аварии). Очевидно, что хозяева отнюдь не планировали когда-либо в него вернуться.

⁶ Поврежденный текст восстанавливается по оригиналу: <https://esoterics.wikireading.ru/253>.

Можно дать ответ с точки зрения психологии деревенского жителя, который в любом случае эмоционально к дому привязан. Так, многие наши информанты из этих мест называли эти дома по именам бывших владельцев. Однако такое объяснение недостаточно ввиду его неverifiedируемости.

Непонятно также, насколько описанная традиция распространена и отрефлектирована. Следовало бы попробовать взять на эту тему интервью у живущих, но уезжающих надолго из своих домов сельских жителей или у горожан, выехавших из деревень навсегда. Такая работа пока не была проведена и имеет открытую перспективу.

Список информантов

ГИП – Попова Галина Ивановна, 1939 г.р., живет в Вельске, в с. Судрома приезжает на лето.

ЕЛМ – Микшина Евдокия Лаврентьевна, 1918 г.р., с. Тихманьга.

КЗВ – Кудрина Зинаида Васильевна, 1939 г.р., живет в Архангельске, в с. Судрома приезжает на лето.

ЛСВ – Лопаткин Сергей Васильевич, 1951 г.р., с. Долматово.

МВА – Махина Валентина Александровна, 1943 г.р., с. Долматово.

САИ – Слотина Анна Ивановна, 1924 г.р., с. Тихманьга.

Литература и источники

АЛФ – Архив лаборатории фольклористики РГГУ.

Быченко, Шабанов 2012 – *Быченко Ю.Г., Шабанов В.Л.* Современная миграция сельского населения: особенности, направления, последствия // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2012. № 2. С. 136–142.

Байбурин 2005 – *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 2005.

Веселовский 1876 – *Веселовский А.Н.* Опыты по истории развития Христианской легенды. III. Сон Богородицы и сводные редакции эпистолии // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. Ч. CLXXXIV. С. 341–363.

Гуляева 1986 – *Гуляева Л.П.* Пастушеская обрядность на реке Паше (традиция и современность) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики / Отв. ред. Т.А. Бернштам, К.В. Чистов. Л., 1986. С. 172–180.

Дурасов 1989 – *Дурасов Г.П.* Обряды, связанные с обиходом скота в сельской общине Каргополя в XIX – начале XX в. // Русские: семейный и общественный быт / Отв. ред. М.М. Громыко, Т.А. Листова. М., 1989. С. 265–282.

- Клюйкова 2014 – *Клюйкова Е.А.* «Сон Богородицы»: бытование в микролокальной традиции // Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи: Материалы II Всероссийской (с международным участием) научной конференции, 15 апреля 2014 года / Отв. ред. Н.В. Соловьева, И.И. Русинова. Пермь, 2014. С. 223–228.
- Криничная 1986 – *Криничная Н.А.* О сакральной функции пастушьей трубы (по материалам северных пастушеских обрядов) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики / Отв. ред. Т.А. Бернштам, К.В. Чистов. Л., 1986. С. 181–189.
- Левкиевская 2004 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский вербальный оберег. Семантика и структура. М., 2004.
- Мороз 2001 – *Мороз А.Б.* Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы / Отв. ред. А.А. Плотникова. М., 2001. С. 232–258.
- Морок, Разумовская 1999 – *Морок А., Разумовская К.* Талисманы, амулеты, обереги. М., 1999.
- Русские заговоры 1998 – Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций Московского государственного университета 1953–1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.
- Русские заговоры 2010 – Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, комм. А.Л. Топоркова. М., 2010.
- Степанова 2008 – *Степанова Н.И.* Заговоры сибирской целительницы. Вып. 4. М., 2008.
- ФАВШЭ – Фольклорный архив НИУ ВШЭ.
- Gołębiewska-Suchorska 2016 – *Gołębiewska-Suchorska A.* Od znachorki do autorki. Rosyjska tradycja znachorska we współczesnych poradnikach magicznych. Bydgoszcz, 2016.

Prayer in an Abandoned House: New Apotropaic Practices?

Andrey Moroz

(National Research University Higher School of Economics,
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

ORCID: 0000-0002-5164-8080

Professor, doctor

School of Philology, National Research University Higher School of Economics

Staraya Basmannaya str. 21/4, Moscow, 101000, Russia

Institute of Philology and History, Russian State University for the Humanities

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

E-mail: abmoroz@yandex.ru

Summary: The article presents the author's observations on the relatively little-known practice of ritual and magical protection of the house left by its owners, from unwanted visitors, thieves, fire, etc. In the middle of a house manuscripts of prayers or texts of other genres that are related to prayers, apparently, from thieves are being left. These manuscripts are placed in an open space on the furniture left in the house, for example, on a table or a closet, and, probably, should be noticed by unexpected visitors. The talisman is not exclusively a special prayer, but any prayer text of any origin (literary or folkloric), the apotropaic texts are also not exactly prayers, but, charms as well; in the folklore genre nomenclature they are also called prayers and are not always separated from the genuine prayers. An observation was made after the inspection of a number of abandoned houses, as well as in a situation where the interlocutor showed an abandoned village and commented on what he saw. The described method of protection is similar to another one – when a charm or a prayer from thieves is hidden in an inconspicuous and unknown place in the hope that a house left unattended will not be robbed. The practice has arisen recently in connection with migration of the rural population to the cities when village houses are left empty.

Keywords: *prayer, conspiracy, charm, house, magical practices, social processes in the village*

References:

- Anikin, V.P. ed. 1998. *Russkie zagovory i zaklinaniia. Materialy fol'klornykh ekspeditsii Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta 1953–1993 gg.* Moscow. Archive of Laboratory of Folklore Studies, Russian State University for the Humanities (Moscow).
- Baiburin, A.K. 2005. *Zhilishche v obriadakh i predstavleniakh vostochnykh slavian.* Moscow.
- Bychenko, Yu.G., and V.L. Shabanov. 2012. Sovremennaia migratsiia sel'skogo naseleniia: osobennosti, napravleniia, posledstviia. *Vestnik Sratovskogo gosudarstvennogo sotsial'no ekonomicheskogo universiteta* 2: 136–142.
- Durasov, G.P. 1989. Obriady, sviazannye s obikhodom skota v sel'skoi obshchine Kargopol'ia v XIX – nachale XX v. In *Russkie: semeinyi i obshchestvennyi byt*, edited by M.M. Gromyko, T.A. Listova, 265–282. Moscow.
- Folklore archive of National Research University Higher School of Economics.
- Guliaeva, L.P. 1986. Pastusheskaia obriadnost' na reke Pashe (traditsiia i sovremennost'). In *Russkii Sever: Problemy etnokul'turnoi istorii, etnografii, fol'kloristiki*, edited by T.A. Bernshtam and K.V. Chistov, 172–180. Leningrad.
- Klyuikova, E.A. 2014. "Son Bogoroditsy": bytovanie v mikrolokal'noi traditsii. In *Filologiya v XXI veke: metody, problemy, idei: Materialy II Vserossiiskoi*

- (s mezhdunarodnym uchastiem) nauchnoi konferentsii, 15 apreliia 2014 goda, edited by N.V. Solovyeva, I.I. Rusinova, 223–228. Perm.
- Krinichnaya, N.A. 1986. O sakral'noi funktsii pastush'ei truby (po materialam severnykh pastusheskikh obriadov). In *Russkii Sever: Problemy etnokul'turnoi istorii, etnografii, fol'kloristiki*, edited by T.A. Bernshtam and K.V. Chistov, 181–189. Leningrad.
- Levkievskaya, E.E. 2004. *Slavianskii verbal'nyi obereg. Semantika i struktura*. Moscow.
- Morok, A., Razumovskaia, K. 1999. *Talismany, amulety, oberegi*. Moscow.
- Moroz, A.B. 2001. Severnorusskie pastusheskie otpuska i magiia pervogo vygona skota u slavian. In *Vostochnoslavianskii etnolingvisticheskii sbornik: Issledovaniia i materialy*, edited by A.A. Plotnikova et al., 232–258. Moscow.
- Stepanova, N.I. 2008. *Zagovory sibirskoi tselitel'nitsy*. Vol. 4. Moscow.
- Toporkov, A.L., ed., compl., comment. 2010. *Russkie zagovory iz rukopisnykh istochnikov XVII – pervoi poloviny XIX v.* Moscow.
- Veselovsky, A.N. 1876. Opyt po istorii razvitiia Khristianskoi legendy. III. Son Bogoroditsy i svodnye redaktsii epistolii. *Zhurnal Ministerstva narodnogo proshcheniia* 184: 341–363.

УДК 314.7
ББК 63.52

«Из-за куска импортной колбасы, поношенных вещей и жевательной резинки»: материальный мир в полемике о еврейской эмиграции

Галина Светлаяровна Зеленина

(Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия)

ORCID ID: 0000-0001-9411-4102

Доцент, кандидат исторических наук

Центр библеистики и иудаики

Российского государственного гуманитарного университета
125993 ГСП-3, г. Москва, Миусская пл. д. 6, корп. 1, каб. 605

Тел.: +7 (495) 250 64 70

E-mail: galinazelenina@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.16

Аннотация: Отталкиваясь от распространенных в антисиионистской кампании обвинений евреев-эмигрантов и отказников в меркантильности и потребительстве, статья рассматривает вещественный мир и его осмысление в советском и еврейском нарративах эмиграции, сосредотачиваясь на трех ситуациях: иммиграция вещей, эмиграция вещей и вещь как альтернатива эмиграции. Отмечая предубеждение против материального как традиционную установку мемуаристов, причисляющих себя к интеллигенции, автор тем не менее обнаруживает несколько категорий вещей, регулярно упоминаемых в разнообразных рассказах о своей и чужой эмиграции, и исследует то, как эти вещи проблематизируются и социализируются, превращаясь из машинально используемых предметов в «социальные объекты», наделенные в антагонистичных нарративах различным, иногда противоположным, значением.

Ключевые слова: *советские евреи, еврейское национальное движение, отказники, еврейская эмиграция, антисиионистская пропаганда, социальный объект, социология вещей*

Статья написана в рамках исследования, поддержанного стипендией Фонда Александра фон Гумбольдта в 2018–2019 гг.

Пейоративный термин «колбасная алия», как считается¹, изобрели советские иммигранты в Израиле 1970–1980-х гг. («идейная», или «сионистская», алия) для иммигрантов 1990-х гг.² Однако ассоциировать колбасу с эмиграцией придумала еще советская пресса в своих памфлетах в адрес первых.

В антиссионистских публикациях много внимания уделяется вещественному миру. Их авторы, живописуя «корыстность» и «продажность» «отказников», «якшающихся» с иностранцами, впечатляют читателей целыми списками дефицитных продуктов и промтоваров: «как ни щедра рука подающих, но японской радиоаппаратуры, часов и синтетических шуб на всех не хватает, тем более, что и этот канал в последнее время иссякает, мельчает. Дело дошло до унижительных склок из-за куска импортной колбасы, поношенных вещей и жевательной резинки» [Тронин 1987б]. Вещи объявляются подлинной целью еврейской борьбы за эмиграцию, равно как и самой эмиграции.

При том что члены отказнического сообщества, еврейские активисты и эмигранты-неактивисты открыто и подспудно полемизировали с этим обвинением, утверждая, что руководствуются в своем стремлении покинуть СССР совсем иными, духовными, приоритетами (такими как воссоединение со своими родственниками и своим народом, приобщение к своей национальной культуре, обретение как национального, так и человеческого достоинства), очевидно, что вещи были значимы как в деятельном, так и в дискурсивном поле еврейской «алии» и алии (то есть движения активистов за эмиграцию и собственно эмиграция, причем не только активистов) 1970–1980-х гг. Значимы так же, как для любого другого человека, а кроме того, в нескольких специфических смыслах.

¹ Например: «Помнится, что некоторые заносчивые культурные лидеры нашего заезда, вроде Генделева и Каганской, по первопутку публиковали в газетах страстные филиппики, отрицающие какую то бы ни было ценность вновь прибывших. <...> А безрассудная Нелли Гутина чуть не подверглась линчеванию, открыто назвав заезд 90-х “колбасной алией”» [Воронель 2006, 384]. Или: «Кто-то из “идейных”, как они себя гордо называли, прилетевших сюда в семидесятые, похлопывая по спине “московского друга”, радостно прокричал: “Ну вот, колбасная алия пожаловала!”» [Фельдман 2009].

² Они, в свою очередь, отделили себя от «путинской» алии 2010-х гг., но по призраку не (без)духовности, а (без)альтернативности [Ханин 2016].

Значимость и специфику предметного мира движения осознавали сами его участники. Например, на первой выставке группы еврейских художников «Алеф», состоявшейся в ноябре 1975 г. в квартире Евгения Абезгауза в Ленинграде, были представлены не только картины, но и вещи, составляющие «идейно-предметный мир, или, иначе, политически-материальный быт советского экзодуса» [Смола 2019, 284]: Библия, свечи, меноры, пишущая машинка. Экспозиция этой выставки позволяет анализировать как использование нонконформистским искусством вещественного мира авторитарного режима, так и бытование «сложных объектов» (в терминологии Бруно Латура) в отказнической – или диссидентской – среде: «Так, печатная машинка представляет из себя объект-инструмент и объект-медиум, в течение целой эпохи организовывавший вокруг себя <...> культурно значимые социальные ниши и объединявший (микро)сообщества, тексты, квартиры, акты посредничества, техники сокрытия и цензуры и в общем делавший политику» [Смола 2019, 285]. Та же пишущая машинка фигурирует и в источниках по еврейскому движению. Разнообразные ее упоминания в интервью и мемуарах позволяют судить о гендерном распределении ролей в еврейском активизме (например: «...ни Саша, ни Виктор не умели тогда печатать на машинке, так что всю черную работу, как обычно, свалили на меня» [Воронель 2003, 343]) или о способах получения символического капитала: «...поэтесса Юлия Винер попросила разрешения еще до нас въехать в нее [новую квартиру] со своей пишущей машинкой, чтобы перепечатывать рукописную стенограмму недавнего Ленинградского процесса, прозванного в народе “самолетным делом”. <...> Мне и сегодня льстит мысль, что первый экземпляр этой стенограммы вышел из моей квартиры» [Там же, 337–338]. Разумеется, пишущая машинка упоминается и в качестве объекта внимания властей, квалифицируемого как орудие преступления: «Обыски производились с целью изъятия “орудий преступлений”. Изъятыми орудиями оказались письма и открытки <...> а также любые тексты, содержащие слова “еврей” и “еврейский”. Особенно тексты, отпечатанные на пишущих машинках. Сами машинки тоже были объявлены “орудием преступления” и изымались» [Богуславский 1973, 258].

Далее я сосредоточусь, скорее, на теме эмиграции, чем на теме подпольной деятельности, и, соответственно, на миграциях предметов в описании двух взаимовраждебных дискурсов – еврейских активистов и советской печати, диалог которых можно назвать полемикой о еврейской эмиграции.

Я предлагаю выделить три категории таких предметов:

1. *Чужие* вещи и их проникновение, или вторжение, в *свою* действительность и последующее отторжение их или превращение *чужих* в *свои*.

2. *Свои* ценные вещи и их вывоз в *чужой* мир.

3. Отсутствие или наличие некоторых основополагающих вещей как стимул или обратный стимул к эмиграции.

Иными словами: иммиграция вещей, эмиграция вещей и вещь как альтернатива эмиграции.

Далее мы рассмотрим, как во всех трех категориях оба антагонистичных нарратива оперируют одними и теми же объектами и сюжетами, по-разному расставляя акценты и оценки.

Чужие вещи: ввоз и апроприация

«Продал родину за джинсовый костюм и жвачку»

...Представитель КГБ, как бы невзначай (я думаю, это было частью общего социологического опроса – уж очень странным для режима было все наше движение), спросил меня: «Ну, скажите теперь откровенно, что вас побудило к отъезду?» Они, конечно, не принимали всерьез все, что мы писали в своих статьях и письмах, и хотели услышать простой и ясный для них мотив: «между нами, взрослыми людьми» [Воронель 2014].

Это воспоминание отказника Александра Воронеля – одно из свидетельств того, что советская власть в лице тех или иных своих представителей совершенно в духе марксистской «культуры подозрения мотивов» [Луман 2007, 103] не доверяла прокламациям желающих эмигрировать о движущих ими возвышенных, национально-культурных причинах. Многочисленные публикации в прессе и в тематических антиссионистских сборниках, как правило, ссылаю-

щиеся на конкретные истории разочарованных эмигрантов, разоблачают сионистские заявления как ложь и называют взамен «подлинную» причину борьбы евреев за эмиграцию – влечение к материальным благам в форме «дешевых подачек» от иностранных агентов здесь и обетованного богатства в Израиле. Подобное корыстолюбие жаждущих покинуть родину противопоставляется подлинным духовным ценностям советского человека, таким как достоинство, совесть, патриотизм:

Конечно, не от веры в бред о «богоизбранном» народе возгорелась она желанием посетить библейскую резиденцию царя Давида. <...> Есть свои «убеждения» и у Зельдович, и ее супруга. «Человек ищет, где лучше» – вот их кредо. Не о совести, не о достоинстве, не о долге речь идет, а лишь о том, где лучше. Сионисты пообещали золотые горы в Израиле, позвали их туда. И уже оказались забытыми Родина, честь советского гражданина, уже подписана клевета. Конечно, они рассчитывали в израильском государстве попасть в разряд богачей... [Миранович 1971]³.

В рассказах о тяготах репатриации повторяется мотив прельщения материальными благами и соответствующие образы: «змеи-искуситель вполз в их сердца», «продал родину за джинсовый костюм и жвачку» [Шульмейстер 1984, 106–133], отправились поклоняться «золотому тельцу» [Семенюк 1986, 41–42], «попутал брат Фроим, обещал золотые горы» [Шульмейстер 1984, 96].

Помимо пустых посулов сладкой жизни в Израиле антисионистская публицистика охотно живописует получаемые отказниками посылки и передачи из-за границы. Подобные описания, очевидно, призваны были возбудить естественную зависть и вслед за нею справедливый гнев читателей:

В восемь вечера группа американских туристов прибыла рейсом из Симферополя <...> а уже через пару часов две дамы из числа гостей <...> брели к стоянке такси, сгибаясь под тяжестью объемистых рюкзаков. Беспечно оглядываясь и постоянно справляясь о маршруте, они прикатили в один из отдаленных кварталов на окраине города, взвалили, отказавшись от помощи, свою ношу на плечи и удалились в темноту.

³ Выражаю благодарность Владимиру Володину за помощь в определении выходных данных этой статьи.

По заявлению водителя такси милиция вскоре отыскала подозрительных иностранок и поинтересовалась содержимым их поклажи. В рюкзаках оказался широкий ассортимент вещей – от нижнего белья до последних образцов фотоаппаратуры западного производства. Даже по беглой оценке стоимость «товара» выражалась цифрами, как минимум, четырехзначными. <...> судя по содержимому неудавшейся передачи [ленинградский отказник Аба] Таратута, помимо сомнительной славы «борца за поправные права», имеет и более чем солидный доход от машины возни по сионистским сценариям [Жоробейницы 1984].

«Жить-то надо было как-то»

Приток вещей в посылках и подарках иностранных туристов действительно имел место и весьма значительные масштабы (десяtkи тысяч посылок в год⁴), причем активисты зачастую предпочитали вещевые посылки денежной помощи⁵. Это подтверждается как документами, так и воспоминаниями и получателей, и наблюдателей, иногда рисующими комическую картину коллективной демонстрации идентичных предметов одежды посылочного генезиса:

Тут [в Черновцах] каждый второй дом получал посылки с Америки, Джойнт посылал. Выходили – весь город в этих искусственных шубах. [Смех] <...> Потому что все ж на виду. <...> Кто-то у кого-то посылки покупал⁶.

⁴ О посылках как одном из видов финансирования еврейского движения см.: Бейзер 2008; Weizer 2012, 368–370. «Натив», израильское бюро по связям с евреями СССР и Восточной Европы, отправляло по 30–40 тысяч посылок в год в середине 1970-х гг., более 80 тысяч в середине 1980-х гг. Посылки оплачивались из средств Американского еврейского объединенного распределительного комитета «Джойнт» (в рамках секретной программы Relief-in-Transit), полученных от Германии через «Клеймс конференс» – организацию по вопросам еврейских материальных претензий к Германии. Кроме того, советские отказники получали через иностранных туристов подарки, собранные американскими еврейскими организациями. Так, один только Чикагский совет помощи советским евреям собирал передачи на 30 тысяч долларов в год.

⁵ К примеру, Комитет новых репатриантов из Советского Союза (Action Committee of Newcomers from the Soviet Union) в своем письме еврейским организациям США от 3 января 1972 г. советовал «присылать посылки вместо денег» [Archiv der FSO. Ernst Levin. F. 30.45. P. 174].

⁶ Интервью с Брониславом Нафтуловичем Тутельманом, 1950 г.р., Черновцы; записано в 2009 г. там же. Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ. Выражаю признательность М.М. Каспиной за указание на это свидетельство.

Обращаясь к воспоминаниям видных отказников, годами получавших помощь из-за границы, мы видим определенный спектр отношений к этому факту – от игнорирования до признания его косвенной ценности.

Московский отказник-«культурник», преподаватель иврита Иосиф Бегун в своих воспоминаниях указывает, что советская пропаганда любила «разоблачать» диссидентов и отказников, обвиняя их в получении «зарубежных подачек» [Бегун 2019, 266], однако применительно к себе тему эту не развивает. Признавая существование денежных переводов и подарков [Бегун 2019, 267], он настаивает – в книге, как и на суде (где упоминались, в частности, посылки с колготками), – что жил больше на свои трудовые сбережения и заработки с уроков иврита. При этом он неоднократно жалуется на необходимость устраиваться на черную работу из-за закона о тунеядстве, не выказывая никакой заинтересованности в зарплате, и в то же время перечисляет разнообразные траты, от аренды комнаты в Подмоскowie до оплаты услуг нескольких машинисток. Очевидно, что материальная поддержка имела место, но мемуарист предпочитает об этом не распространяться.

Иногда получение зарубежной помощи, компенсирующей потерю зарплаты (подача документов на выезд, как правило, была сопряжена с увольнением с работы), описывается как неприятная неизбежность. Московская отказница Инесса Рубина-Аксельрод, жена одного из лидеров еврейского движения в середине 1970-х гг. Виталия Рубина, пишет в своих мемуарах:

И тут начала поступать помощь из-за границы. <...> как бы в централизованном порядке, стали поступать сертификаты, которые и распределялись среди нуждающихся. (Пожалуй, необходимо объяснить, что это такое. В то время советские граждане, работавшие за границей, получали часть зарплаты в виде сертификатов – специальных купонов, на которые можно было «отовариться» в такой называемой «Березке» <...>). Мы получали на доллары сертификаты самого высокого класса. На них можно было купить дефицитные товары и продукты. <...> Обычно мы покупали там какие-либо дефицитные товары – лучше всего шерсть (так называемый «мохер» в мотках), которые можно было выгодно продать, в том числе и в государственных комиссионных магазинах, чтобы иметь деньги на каждодневную жизнь. Приходили также по-

сылки из-за границы с одеждой, которую мы тоже иногда продавали через знакомых. Вся эта «деятельность» не доставляла мне никакого удовольствия. Но что было делать? Жить-то надо было как-то [Рубина-Аксельрод 2006, 195]⁷.

Мемуаристы вспоминают свое смущение при получении денежной или вещевой помощи от иностранцев, по крайней мере в первый раз⁸; им неловко оттого, что они не смогут вернуть полученное, и оттого, что их сочли нуждающимися.

Но имеется и немало позитивных рассказов о заграничной помощи. В них дистрибуция посылок и денег описывается как благородная деятельность на благо движения и заодно смакуется трикстерский обман нерасторопных представителей власти, пытавшихся предотвратить передачу товаров [Таратута 2016, 95–100]⁹. Если советская пресса и суд обвиняли отказников в получении «солидного дохода» от спекуляции полученными подарками, то еврейские активисты подчеркивали свои высокие задачи при сбыте лишних товаров. Так, ленинградский отказник Лассаль Каминский признал на суде, что продал две шубы из посылки, но деньги вложил в кассу движения [Beizer 2012, 369]. Осознание своей победы над государством, пытавшимся лишить отказников куска хлеба, благодаря присылаемым деньгам и посылкам, обеспечивающим им вполне сносное су-

⁷ Следует отметить, что речь все же не идет о буквальном сведении концов с концами (хотя в заявлениях властям и в письмах на Запад отказники, в том числе те же Рубины, писали, что оставлены «без средств к существованию»). Признаком сравнительного благополучия может служить отдых на море: Рубины ездили отдыхать то в Крым, то в Прибалтику [Рубин 1989, 45, 82–85, 166]; не раз выезжали в Коктебель Воронели [Воронель 2003, 343, 409].

⁸ «...Мы очень смутились, а Виталий сказал: “Но вы же понимаете, что у меня нет никакой возможности вернуть вам эти деньги?”» [Рубина-Аксельрод 2006, 195]; «Ширли позвала нас, чтобы вручить мешок с вещами, которые, судя по всему, она собрала со всей группы, и этим поставила нас в неудобное положение. <...> А мы-то, когда приглашали ее к себе, полагали, что наша двухкомнатная квартира на троих не должна выглядеть в глазах иностранцев как пристанище нищих» [Таратута 2016, 93–94]; «...появились гости из свободного мира с подарками на продажу. Мучительнейший момент: брать или не брать? Пришлось брать, преодолевая стыд. Другого бы гости не поняли, да и не прожить было на кочегарские 110 рублей до вычетов» [Колкер 2008].

⁹ Примечательно, что Таратута рассказывает о приключениях зарубежных подарков теми же словами, что и автор цитируемого им же пасквиля «“Коробейницы” от сионизма»: например, «увесистый рюкзак» [Таратута 2016, 95].

ществование вопреки этому коварному замыслу, сообщает еврейским активистам чувство злорадного торжества: «Вдруг те, кто наверху, обнаружили ужаснувшее их явление: евреи, уволенные с работы, доведенные, казалось, до самого ничтожного и жалкого состояния, в результате помощи из-за рубежа вполне могут обойтись и без них. Они могут быть независимы!» [Рубин 1989, 122]. Даже совершенно безыдейные упоминания дорогого импортного алкоголя, в изобилии покупаемого по сертификатам в валютных магазинах [Дашевский 2006, 80], передают не просто атмосферу тех бурных лет, но и чувство торжества над властями, которые хотели загнать отказников в нищий и безрадостный угол, но не тут-то было:

Стол был уставлен батареей спиртного из сертификатного магазина. <...> где-то за шкафом Саша обнаружил пластиковый мешок с большой бутылью неудобоваримого алжирского вина «Солнцедар», по прозвищу «чернила», – вероятно, кто-то из гостей накануне принес, но постеснялся выставить на стол среди нарядных сертификатных напитков [Воронель 2003, 355, 360].

Это употребление зарубежной помощи на радость себе и назло и вопреки власти. И наконец, еще одна нематериальная ценность, которую видели отказники в зарубежной материальной помощи, – поддержка множества незнакомых людей, солидарность с мировым еврейством, сообщавшая радость, уверенность, придававшая смысл жизни и борьбе¹⁰.

В разговоре о материальной помощи собственно материальная сторона, скорее, игнорируется, а акцентируется идейная и духовная: само по себе получение помощи описывается как ситуация вынужденная и несколько неприличная и оправдывается высокими целями (благо движения) и переживаниями – солидарности, единства. Так же и объясняя причины своего желания эмигрировать, отказники переворачивали конструкцию, создаваемую в антиссионистских публикациях: соблазн «золотых гор» vs достоинство, верность советскому народу и родине, – заявляя, что бросают благоустроенную жизнь и хорошую работу и едут за достоинством и воссоединением

¹⁰ Для Виталия Рубина поддержка мирового еврейства делала «осмысленной и жизнь, и смерть» [Рубин 1989, 120]. См. также интервью с Борисом Рубинштейном в газете «Маарив» за 26.07.1974 [цит. в: Weizer 2012, 388].

со своим народом и подлинной родиной. Соответственно, мотивы тех советских евреев, кто не собирался уезжать, описывались как «карьеризм и стремление к материальному процветанию любой ценой» [Рубин 1976, 40].

Безразличие к материальному могло декларироваться и в иных, не связанных с эмиграцией, контекстах, что вообще было характерно для идеологии «развеществления» и борьбы с мешанством 1960–1970-х гг. [Вайль, Генис 2001, 129–130; Гурова 2005, 20–21], но примечательно осмысление этой черты не как, к примеру, интеллигентской, а как национальной еврейской. Интеллектуал Виталий Рубин рассуждает в своем дневнике: «Душевный настрой человека, тщательно собирающего безделушки, показывающего их гостям, мне был всегда как-то неприятен. <...> В этом неприятии “вещности” сказывается черта нашего народа, о которой мы много говорили и думали. Она выражена в простом факте: нет архитектуры синагоги» [Рубин 1989, 188]. Но есть и обратный пример, где другой автор полагает ориентацию на духовное чертой культурной элиты, а потребительство – свойством своих менее интеллигентных соплеменников:

Я довольно быстро обнаружила, что люди, с которыми столкнула нас судьба на путях борьбы за выезд, в основном менее интересны для меня, чем мои бывшие собеседники из «мирного» времени. Раньше я была окружена художественной интеллигенцией, «людьми воздуха», пускай не всегда высокоморальными <...> но все же увлеченными культурой и духовным совершенствованием. А после выхода на «тропу войны» в наш дом косяком потянулся народ простой, обстоятельный, материально ориентированный [Воронель 2003, 346–347].

На то же самое жалуется минский отказник Эрнст Левин, сетуя, что в годы отказа им с женой приходилось «постоянно общаться с людьми, с которыми у нас часто не было больше [за исключением эмиграционных целей] ничего общего», в том числе «со спекулянтами и стяжателями, и с нравственно низкими людьми»¹¹. Общее в этих рассуждениях – отмежевание от «материально ориентирован-

¹¹ Письмо Э. Левина И. Житницкому [Archiv der FSO. Ernst Levin. F. 30.45. P. 299–300].

ных», будь то коллекционеры изящных вещиц или искатели сытой жизни на Ближнем Востоке¹².

Снимая с себя, обвинение в потребительстве в контексте эмиграции предъявляли другим, например *ноширим* – выехавшим по израильской визе, но отправившимся в западные страны: «Мы удивляемся, что в среде евреев из России развилась *ерида* [отъезд из Израиля] и *нешира* [непосредственная эмиграция на Запад по израильской визе, но без заезда в Израиль]. Но это легко объяснить, если понять, что такое потребительство и кто такие потребители. Сегодня в Израиле нелегко быть потребителем. Все места у кормушки заняты. Так зачем сюда ехать? Есть же более развитые страны, есть Америка – самая дорогая и самая теплая стенка. <...> хватают свой кусок блага, рвут свой кусок пирога»¹³. Примечательно, что корыстолюбие это характеризуется как черта сугубо советская: «В Риме и Вене сидят сотни интеллигентов <...> и пишут нам меланхолические письма о том, как они жалеют, что мы не вместе и как им невыносимо жить среди всей той сволочи, которая в Риме и Вене собралась. <...> Но что они – высоколобые, благородные и такие свободолюбивые – делают среди этой сволочи (и не без успеха по части выманивания разных типов материальных благ от разных типов организации), я понять не могу. Ясно вижу недвусмысленную победу советской власти, моральную и фактическую: интеллигенты, говорившие, что борются за свободу, теперь борются за материальные преимущества...» [Воронель 1978, 205].

Аналогично и чрезмерный интерес к материальной помощи из-за рубежа в воспоминаниях приписывают кому-то другому; эти, зачастую анонимные, «хапуги» выгодно оттеняют кристальную честность

¹² Примеры исходящей от авторов отказнического круга критики меркантильности, явно или имплицитно противопоставленной борьбе за духовные ценности, за права и свободы, можно множить. Так, бывший горьковский отказник, физик Маркс Ковнер, рассказывая о жизни А.Д. Сахарова и Е.Г. Боннэр в Горьком и настаивая на том, что они не были «людьми чести и подвига» и «настоящими мучениками», писал: «Е.Г. [Боннэр] удалось совершенно оторвать А.Д. [Сахарова] от его детей» и переключить его на свои «семейные и в большой мере материальные интересы» (письмо М. Ковнера М. Хазанову от 9.12.1990 [Archiv der FSO. F. 30.212]).

¹³ Так рассуждает инженер из Киева Эммануил Диамант, эмигрировавший в Израиль в 1971 г., в интервью для сборника «Алия 1970-х» [Дымерская-Цигельман 1978, 62–63].

авторов или положительных героев¹⁴. Отмечают прискорбное искажение изначальной практики распределения материальной помощи: если в конце 1960-х гг. все поступления считали нужным отдавать на нужды движения¹⁵, то постепенно их стали оставлять себе [Beizer 2012, 375–376]¹⁶. Осуждают целенаправленных стяжателей, которые систематически привлекали к себе иностранцев, пользуясь хорошим знанием иврита или английского и центральным месторасположением квартиры, и обогащались сами, не делясь поступлениями с другими [Lein 1997]. Встречается также умеренная критика самого факта щедрого финансирования: благодаря ему активисты-отказники начинали жить гораздо лучше, чем до подачи документов, и теряли настойчивость в борьбе за выезд [Beizer 2012, 390]¹⁷.

Брезгливое или осторожное умолчание о материальной стороне дела из нарратива памяти перетекло в научный. Бывший ленинградский отказник и историк еврейского движения Михаил Бейзер сетует, что финансирование движения крайне скудно изучено: исследователи либо приуменьшают его значение, либо вовсе обходят стороной этот вопрос, опасаясь затмить разговором о деньгах и шубах светлый образ смелой и высокоидейной борьбы, а также открыть ящик Пандоры со старыми ссорами и обвинениями и подкрепить инсинуации советских властей, будто активисты «алии» были платными агентами иностранных разведок [Beizer 2012, 360–361]¹⁸.

¹⁴ М. Бейзер об А. Таратуте: в отличие от других, «не устоявших перед соблазном», Таратута всегда был «кристально чист» [Бейзер 2015].

¹⁵ Самиздат, услуги адвокатов, медицинская помощь, посещения заключенных, детские сады, школы и лагеря, эмиграционные выплаты (за отказ от паспорта, за выездную визу, за билеты в Вену, налог на вывозимое имущество, налог на образование).

¹⁶ Со ссылкой на интервью с Давидом Черноглазом (Мааяном).

¹⁷ Со ссылкой на интервью с Цилей Райтбурд-Менджеричкой.

¹⁸ Действительно, разговор о получении, распределении и использовании материальной помощи опасен для исследователя, ибо естественным образом переходит в разговор о морали, чреватый оценочностью, крайне неуместной в научном исследовании, особенно в исследовании хронологически и социально близкой группы. При этом нельзя не признать, что отдельного изучения достойна мораль отказнического сообщества – флуктуации этических норм у некоторых членов группы, находящейся в борьбе со своим государством и считающей себя его жертвой, как то: освобождение себя от нравственных обязательств перед этим государством и заодно перед обществом этого государства, а иногда, по аналогии, и перед другими государствами; уверенность в своем праве на иностранную помощь, которая воспринимается как

Однако все эти нарративы о снабжении еврейского движения мало касаются собственно вещей. Авторы более всего озабочены противопоставлением материального и духовного, причем и антисиионистские публицисты, и активисты отказа демонстрируют общие принципы: материальное – плохо, духовное – хорошо. Вещи здесь выступают преимущественно источником денег и не привлекают внимания сами по себе. Далее мы постараемся иначе взглянуть на проникновение в советскую отказническую среду зарубежных вещей, противопоставляя не духовное и материальное, а разные виды материальности и обсуждая вещи как таковые: какие вещи опознаются как *чужие* и какие противопоставлены им как *свои* и как именно вещи – а не извлекаемые из них финансы – могли стать триггером для вовлечения человека в еврейскую жизнь.

Дешевая приманка

vs семена национального самосознания

Антисиионистские публикации в советской печати не слишком детально описывали *чужие* вещи, с подрывными целями засылаемые в *свое* советское пространство, но были довольно последовательны в подборе основных характеристик. Добропорядочные советские евреи, такие как одна «служащая Минского трамвайно-троллейбусного управления», бывают неприятно удивлены, «обнаружив в почтовом ящике своей квартиры яркую открытку». Вместе с непрошеным ложным вызовом к ним приходит «напичканная сионистской пропагандой и злобной антисоветской клеветой брошюра под крикливым названием “Домой”» [Михайлов 1972]. Бывает, неизвестные доброжелатели из-за границы присылают «дешевенькие подарки в красочной американской упаковке, в том числе <...> бульонные кубики» [Солодарь 1987, 5]. На одном из семинаров кишиневских отказников «началась лотерея, в которой разыгрывались открытки с видами “земли обетованной”, канадские зажигалки, израильские целлофановые пакеты, другие мелкие сувениры “оттуда”» [Тронин 1987а].

оплата страданий и/или борьбы; конвертация любых ущемлений, причиняемых им государством, в собственный нравственный капитал вне зависимости от законности и этической безупречности собственных действий (поскольку жертва всегда права).

Чужие вещи привлекательны на первый взгляд, поскольку яркие и красочны, но на поверку оказываются отталкивающими сразу по нескольким параметрам: их внешняя привлекательность не просто безвкусна – она нескромна, эти вещи навязывают себя беспардонно и без спросу, пытаются яркостью затмить свою ненужность, никчемность, дешевизну. Подразумевается, что этим вещам-лазутчикам противостоит советский материальный мир, состоящий из вещей неброских, но добротных, качественных и действительно необходимых человеку – в отличие от открыток и бульонных кубиков.

В еврейских воспоминаниях зарубежные вещи тоже противопоставляются советским, но оцениваются совсем иначе: первые обладают безусловной эстетической привлекательностью и символической ценностью, в то время как вторые удручающе внеэстетичны («серы», «безлики») и потому будто и вовсе не являются вещами, а лишь составляют монохромный фон советской действительности. Пресловутая «серость» советской материальности понимается и как метафора, и как манифестация советского режима с его консерватизмом, идеологическим диктатом, подавлением всего нового и индивидуального. В противостоянии отказнического и советского вещественных миров мы видим один из случаев «стилистических разногласий» протестной или альтернативной группы с тоталитарным режимом.

Во многих альтернативных субкультурах противостояние норме проявляется не в прямом политическом высказывании или общественной деятельности, а, прежде всего, в практиках стиля¹⁹. Это наблюдение применимо и к различным позднесоветским альтернативным средам. Например, компании хиппи рассматриваются как «сообщества, объединенные общими аффектами» (communities of shared affect), которые «стремились чувствовать себя особенными и для этого выглядели особенно, непохоже на “серые массы”» [Toomist 2016, 47; Fürst 2014, 585]. И для других сообществ – рок-музыкантов, адептов йоги или восточных единоборств – стиль также имел принципиальное значение: они старались эстетически и эмоционально контрастировать с советской действительностью, «выпадать» из нее. Стиль создавался несоветскими вещами – иностранного происхождения или самодельными, подражающими иностранным.

¹⁹ См. о стиле к форме символического сопротивления у британских молодежных субкультур: Hebdige 1979.

Отказники – та позднесоветская альтернативная субкультурная группа, которая регулярно получала эти несоветские вещи иностранного происхождения и при этом не просто дистанцировалась от советской действительности, физически оставаясь в ее рамках, а стремилась отмежеваться от нее окончательно, то есть эмигрировать, на что имела, в отличие от всех остальных, неплохие шансы. Естественно предположить, что по меньшей мере часть отказнического сообщества (например, его младшее поколение) не только продавала эти вещи и рассматривала их как источник дохода (хотя таких свидетельств подавляющее большинство²⁰), но и использовала их для создания иного, несоветского, самоощущения. Вместо насыщенного американизмами слэнга и западной музыки у хиппи в отказнической среде использовали иврит и пели песни на нем. Субкультурными ритуалами служили ритуалы иудаизма. И несоветские вещи играли свою роль в формировании этого альтернативного самоощущения.

Несоветские вещи – это не только иностранные вещи, но вещи из прежнего мира. Московская отказница 1980-х гг. вспоминает о реакции отца на ее интерес к еврейскому ритуальному предмету, интерес на тот момент исключительно эстетический и лишь отцом воспринятый как симптом опасного увлечения: «Папа выкинул тфилин, которым я заинтересовалась без всякой связи со своим интересом к еврейству (а в то время я уже сбегала из школы к синагоге) – исключительно потому, что красивая ведь вещь, особенно расшитая бисером сумочка, где он лежал, это так отличалось от всех серых вещей в советской действительности»²¹.

Так же и символические сувениры от иностранцев привлекали позднесоветских евреев эстетической своей стороной – несоветско-

²⁰ Помимо уже процитированных выше назовем еще несколько: «Мне присылали посылки из Израиля, а в посылках были джинсы и другие вещи, т.е. обменный материал, а также бульонные кубики фирмы “Тэва”. Эти кубики пользовались бешеным успехом, так как оказалось, что они очень хороши для опохмелки. Я им кубики, они мне картошку» [Глейзер 2003]; «...библиотека пополнялась. Таня приходила и говорила: “Вот, такой-то продает книгу за 100 рублей”. Таратута говорил: “Отлично, у меня есть джинсы” – и книга обменивалась на джинсы» [Романовские 2003–2004]; «...на горизонте, как всегда во всякую трудную минуту, появился ты, Аба. Ты принес нам джинсы, которые стоили 3 зарплаты, и мы смогли выжить» [Шпейсман-Липович 2005]; «нам прислали джинсы, мы их продали, появились деньги» [Серова, Кожевников 2005].

²¹ Из беседы автора с Наталией Р. Москва, 2016 г.

стью вещи, которая воспринималась как частица «воображаемого Запада», проникая в серый материальный мир Советского Союза. Один из регулярных участников сборищ еврейской молодежи «на Горке», возле московской хоральной синагоги на улице Архипова, среди двух-трех самых ярких эпизодов вспоминает о раздаче маген-давидов, и голос его слегка дрожит, передавая тогдашний восторг, обусловленный, вероятно, как опасностью, необычностью, даже кинематографичностью ситуации, так и приобретением самого диковинного предмета: «Помню, я к одному [иностранцу] подошел и спросил: “Have you Magen David?” Тогда дама, бывшая рядом с ним, говорит: “Put your hand into his right pocket”. Я засовываю руку к нему в правый карман и достаю магендавид» [Локшин 2015, 233].

Иностранные вещи как агенты «воображаемой заграницы», в данном случае Израиля, протягивают в советский мир ниточку, связующую своих новых владельцев с их вожаемой исторической родиной, и помогают им создать иллюзию «выпадения» из советской действительности и нахождения в израильской: «Вот одену сохнутовские джинсы, заварю себе израильский кофе из бандерольки, поставлю пластинку, закрою глаза – и я дома!»²². Здесь иностранные, израильские, вещи воспринимаются как *свои*, и с их помощью человек в воображении перемещается в *свое* пространство («я дома»). Эта переоценка *своего* и *чужого* перекликается с многочисленными заявлениями в письмах отказников к власти о случайности их рождения в Советском Союзе и об Израиле как их подлинной родине.

Как у хиппи фенечки, хайратники, ксивники и джинсы клэш, магендавид становится опознавательным знаком отказнического сообщества и символом фронды. В отличие от пожилых религиозных евреев, не носивших ни длинных бород, ни шляп, ни сюртуков, чтобы не выделяться²³, молодые еврейские активисты, наоборот, стремились выделяться, для чего, например, носили магендавиды напоказ. Пятнадцатилетний еврейский юноша из Таллина «летом 1974 года <...> поехал в Москву. <...> Расхаживал по Москве с большим Маген Да-

²² Из письма Г. Гейшиса от 20.05.83 [Лазарис 1986, 94].

²³ «...Молодые не только не прятались, а, наоборот, пытались себя всячески продемонстрировать. Бороды стали носить. Ни один из стариков бороды не носил. Это обычай необязательный, а при этом опасный, привлекает внимание. И никаких сюртуков – одни заскорузлые пиджачки. На улице никак не отличаться» [Горин 2015, 451].

видом, бывал по субботам у синагоги и в других, не совсем “кошерных”, местах. Дело кончилось тем, что его прихватило КГБ. Там его допрашивали часов семь, но он был неплохо подготовлен теоретически <...> его отпустили и предупредили о недопустимости появляться с Маген Давидом в общественных местах» [Гурфель б/д, 10].

Магендавиды служили и для более вызывающего эпатажа властей и соотечественников – на заседаниях суда.

...Ребята не только не были напуганы, они подтрунивали над судом. Эта Бондарь пришла на суд в бело-голубом платье с огромным маген-давидом на груди. Другой свидетель заявил, что может давать показания только по-еврейски. Судья говорит: «Вы же два института окончили». «Нет, нет, не могу, я волнуюсь. Только на родном языке» [Мааян 2007].

Рут, во время суда, возвращалась в карцер. Перед судом она решила порукodelьничать. Выпросила голубые нитки, и иголку добыла, и стала вышивать на белой своей кофточке голубой «Маген Давид». Соседка-уголовница донесла, свитер отняли и выписали 7 суток карцера [Альтман б/д].

Если голубые магендавиды символизировали лояльность Израилю, желтые призваны были напомнить о преследовании евреев в Третьем рейхе и намекнуть, что советская политика по еврейскому вопросу сходна с нацистской. Сима Каминская, жена Лассалья Каминского, фигуранта «второго ленинградского процесса», приходила в зал суда «в темно-синем костюме с желтым Маген-Давидом на груди <...> Маген-Давид Симы заинтересовал <...> тупорылого КГБ-шника: “У ваших женщин на груди знаки Израиля, или это религиозное?” – “Когда немцы заставляли нас надевать такие звезды перед расстрелом – вас они не интересовали. Но случилось так, что эту звезду носил датский король!” – вспыхнула Сима. Я рассказываю недоумевающему КГБ-шнику про события в Дании осенью 1943 года. Тогда он обиделся: “Мы ведь тоже всех спасали, и евреев и других...”» [Богуславский 2007]. Через несколько лет, в октябре 1976 г., несколько десятков московских отказников приходили в Верховный Совет и ЦК с желтыми звездами на груди [Кошаровский 2008].

Были и иные способы обогатить семантику магендавида – например, превратив советский символ в сырье для еврейского символа, что, вероятно, обозначало символическую победу еврейского

движения над советской властью. Инесса Рубина-Аксельрод вспоминает: «...к нам вдруг пришел известный уже тогда активист еврейского движения Габриэль Шапиро в сопровождении молодой и очень экспансивной американки. На шее у нее на длинном шнуре висел маген-давид, “вырубленный” из рублевого Ленина – “обрезанный Ленин”, как она выразилась. Она-то и принесла нам израильский вызов» [Рубина-Аксельрод 2006, 182].

В воспоминаниях другой мемуаристки магендавиды в порядке игры отождествляются с членами еврейского движения, приобретая их имена, а рутинный процесс распутывания клубка цепочек превращается в сеанс белой магии, направленный на получение разрешения на выезд из страны.

...Со мной произошла странная мистическая история. Мы с женой профессора Марка Азбея, Люсей, сидели на диване в полутемном коридоре чьей-то квартиры, ожидая, пока наши мужья закончат очередным телефонным разговором с Израилем, и распутывали огромный клубок магендавидов на тонких серебряных цепочках. Клубок этот какой-то американский доброхот привез в подарок евреям Москвы, но он так старательно его прятал от таможенников, что серебряные цепочки переплелись безнадежно. Не зная, чем себя занять и успокоить, мы решили попробовать извлечь из этого чудовищно заверченного клубка хоть несколько магендавидов, для стимула называя каждый спасенный чым-нибудь именем. Настойчиво, виток за витком, я высвободила цепочки с четырьмя магендавидами, назвав их Саша, Неля, Марк и Люся. Вслед за этой четверкой я с почти невероятной изощренностью извлекла из клубка Сашу и Люсю Лунц и принялась за освобождение Виктора Браиловского и Толи Щаранского. Примерно на полпути мои усилия были прерваны громким звонком в дверь, и в квартиру ворвались знакомые мальчики в штатском в сопровождении участкового, которые арестовали нас и забрали у меня клубок магендавидов с заключенными в его глубинах Виктором и Толей.

Можно ли считать простым совпадением, что в течение следующих двух лет всем освобожденным мною лицам позволили покинуть СССР, а Браиловский и Щаранский застряли там надолго и угодили в тюрьму? [Воронель 2003, 385–386]

Встреча с этими несоветскими вещами, особенно магендавидом как основным еврейским и израильским символом, становилась одним из стимулов встать на путь эмиграции. Воспоминания о начале

этого пути часто включают описания первой встречи с непривычными еврейскими предметами.

– Когда у тебя впервые возникло желание уезжать?

– Это не возникло сразу, а формировалось в течение нескольких лет. Я помню, в 64-м году я получил свой первый маген давид от капитана израильской баскетбольной команды Коена Минца, когда я и мои товарищи были в Лужниках [Польский 2004].

В 60–70-е годы далеко не все находили в себе смелость подать заявление на выезд, все боялись попасть в отказ. <...> Мы были дома у Абы и Иды Таратута несколько раз. Я помню, что на Идочке была блуза с еврейскими символами и висел на цепочке Маген Давид – мне тогда таких вещей видеть не приходилось. Они помогли нам получить все необходимые документы для подачи в ОВИР [Зарайские 2007].

В обоих рассказах «такие вещи» не называются прямо источником еврейского самосознания, желания уехать и решимости рискнуть и заявить об этом желании, но неслучайно всплывают в памяти при описании этого рубликона. Иные активисты совершенно отчетливо понимали, что символически нагруженные предметы из Израиля могут стать триггером – «семенами еврейского самосознания». Американец Марвин Верман, один из активистов движения в поддержку советского еврейства, вспоминает: «Таратуты просили туристов привозить магендавиды, карты Израиля, календари и современную израильскую музыку. Они считали, что эти предметы станут “семенами”, из которых вырастет еврейское самосознание, – такими, какими для них в 1963 году стали цепочка для ключей и зажигалка» [Verman 2004]. Оказывается, для самой четы активистов ленинградского отказа таким триггером стали гораздо менее символически нагруженные иностранные предметы; зажигалка, впрочем, играла израильский гимн. Верман рассказывает: «В 1963 году у Таратут не было ни малейшего еврейского самосознания. Ида получила повышение по работе, и они решили отпраздновать [в ресторане, где случайно познакомились с израильским дипломатом]. <...> Под конец вечера дипломат презентовал Таратутам израильскую цепочку для ключей и зажигалку. Рассказывая мне об этом, Аба поднялся, подошел к шкафу и достал ту самую зажигалку. Она по-прежнему играла “Атикву”». Далее Верман сообщает, что впоследствии «изложил эту

историю одному израильскому дипломату, работавшему в посольстве в Москве. Когда я дошел до слов “она по-прежнему играла...”, он продолжил: “...Хава-Нагилу”. Очевидно, у них было больше одной такой зажигалки!!!» [Verman 2004]. То есть и ленинградские активисты, и – еще раньше – израильские дипломаты понимали, что еврейское сознание и желание эмигрировать «пробуждаются» через советские вещи.

Тот же прием повторяли и спустя двадцать лет после успеха с Таратутами. В 1980-е гг. участвовавшие в книжных ярмарках израильтяне «охотно делились книгами с выставки, израильскими сувенирами, значками. Женщины, члены израильской делегации, еще дома делали себе ожерелья из сотен маген-давидов и значков и раздавали их на каждой встрече» [Кошаровский 2009]. Эти воспоминания подтверждают критику советской прессы, упрекавшей неверных граждан еврейского происхождения в слабости к «дешевым поделкам», и в то же время совпадают с воспоминаниями представителей последнего советского поколения о том, как в середине 1980-х они – тогда младшие и средние школьники – выключивали у разнообразных иностранцев на выставках-ярмарках иностранные сувениры: значки, ластики, жевательные резинки. Этот опыт отличается от опыта получения израильских сувениров будущими отказниками отсутствием связи с каким-либо этнокультурным самосознанием и планов «измены родине», но у них есть и общее: притяжение к советским вещам.

Ром Харре, исследуя социализацию материальных объектов, пишет, что «социальный объект», то есть вещь, включенная в систему социальных взаимодействий, может фигурировать в разных нарративах: совместимых друг с другом, конфликтующих или существующих параллельно на разных уровнях. К примеру, обручальное кольцо включено как в нарратив девушки, так и в нарратив молодого человека – совместимые и взаимно понятные нарративы, а таблетка включена в нарративы врача и пациента, которые не конфликтуют, однако профессиональный нарратив непонятен непрофессионалу [Харре 2006, 125–126]. Израильские вещи, проникающие на советскую территорию, включены по меньшей мере в два конфликтующих нарратива: советский – о корыстолюбии, падкости на материальные ценности, предательстве, измене родине – и еврейский –

о пробуждении национального самосознания, которое, подразумевается, естественным образом подспудно присутствовало, и требовалась сущая мелочь, чтобы его разбудить.

«Несколько самоваров, несколько!»: вывоз *своих* вещей

Рассказывая о тяжелой судьбе, которая постигла в Израиле советских евреев, позарившихся на «золотые горы», авторы антиссионистских очерков со вкусом перечисляют свои вещи, вывезенные запасливыми эмигрантами из Советского Союза. Последний предстает страной развитой культуры быта, обеспеченной множеством современных и добротных вещей. Незадачливые репатрианты бывали до слез оскорблены снисходительными замечаниями своих новых сограждан, предполагающими глубокую техническую отсталость СССР. «Нас все время спрашивали здесь, были ли у нас в России квартиры, канализация и водопровод» [Белая книга 1979, 62]. «[Торговка] передо мной важничает: “Мясо я вам даю прямо из холодильника. Вы небось не знаете даже, что это такое”. (В Одессе я уже имела холодильник лет 15 тому назад.) <...> Хозяева нас водили по квартире и откручивали то один кран, то другой: “Это горячая вода, это холодная... У вас ведь этого в домах нет...” От обиды я заплакала: они нас считают дикарями» [Вергелис 1986, 72]. В подробностях передавая рассказы недовольных эмигрантов о том, что они привезли с собой, советские публицисты в противовес этим инсинуациям утверждали образ Советского Союза как родины ценных, полезных и высокотехнологичных вещей, а Израиля – как отсталой страны третьего мира, куда можно ехать, лишь запасшись всем необходимым.

...Вышла на улицу и стала распродавать все свое добро. Мы привезли из Советского Союза 700 кг багажа. <...> Я продала два новых ковра и один старый. Холодильник ЗИЛ. Телевизор Темп. Швейную машину Веритас. Несколько самоваров, несколько! Пылесос Урал, 30 простыней, много посуды, газовую плиту (я ее продала сестре за 200 фунтов. Соседка хотела дать 400, но продала я ее сестре) [Вергелис 1986, 73].

Мимоходом отметим непреднамеренный, надо думать (поскольку интенцией рассказчицы была жалоба, а интенцией пересказывающего эту жалобу сановного литератора Арона Вергелиса – обличение),

комизм этого пассажа, возникающий из настойчивого подчеркивания сначала количества предметов («два новых ковра», «несколько самоваров», «тридцать простыней»), а затем своего благородства (продала сестре дешевле).

Продажа евреями советских вещей за границей или за границу обсуждалась не только в контексте бедственного положения неразумных *олим*, но и в гораздо более угрожающем ключе, когда евреев, собравшихся эмигрировать и/или имеющих уже эмигрировавших родственников, обвиняли в незаконной продаже за рубеж ценных произведений русского искусства, преимущественно икон. Здесь следует упомянуть дело московского литератора И.М. Губермана, в 1979 г. осужденного на пять лет лагерей за «скупку и продажу краденых икон» и считавшего себя первым фигурантом несостоявшегося большого антиеврейского «иконного процесса», а также дело ленинградского искусствоведа Е.Б. Гуткиной, которую в 1977 г. вкупе с несколькими «сообщниками»-евреями осудили за контрабанду картин и икон [Floyd 1982, 40]. Однако многослойная тема увлечения позднесоветской, в том числе еврейской, творческой интеллигенции иконами (их поиском и коллекционированием²⁴), опасений властей относительно вывоза художественных ценностей за рубеж (по еврейским каналам) и гипотетических планов масштабного шельмования в прессе²⁵ и судебного преследования предполагаемых спекулянтов с очевидным антиеврейским компонентом²⁶ – предмет для отдельного исследования.

²⁴ К примеру, искусствовед Игорь Голомшток в своих мемуарах рассказывает о совместных с четой Синявских путешествиях за иконами на Русский Север [Голомшток 2015, 90–91]. Примечательно, что на упоминавшейся в начале этой статьи выставке группы «Алеф» среди предметов, характеризующих быт еврейского андерграунда, наряду с Библией, свечками, изображениями меноры и пишущей машинкой экспонировались и иконы [Газаневщина 1989, 208].

²⁵ Так, в ноябре 1979 г. в газете «Социалистическая индустрия» вышла статья оabyte икон за рубеж, обвинявшая спекулянтов в продаже икон за джинсы.

²⁶ Это была теория самого Губермана, полагавшего, что с него хотят начать масштабный процесс против евреев, распродающих за рубеж российское культурное наследие, процесс, призванный скомпрометировать еврейское национальное движение и поднять волну антисемитизма в целом (*Губерман И. Неизбежность странных сюжетов. Рукопись* [Archiv der FSO. F. 214]; опубликовано в: Губерман 2011). Эту мысль заимствовали защитники Губермана за рубежом. Так, Юлий Китаевич, глава американского Комитета спасения Губермана (Guberman Rescue Committee), в одном

Обращаясь к теме вывоза эмигрантами своего имущества, интеллигенция в соответствии с традицией не одобряет мешанские интересы и приписывать их кому-то другому использует возможность скомпрометировать недругов²⁷ или просто иронизирует над материально ориентированными соплеменниками, чья запасливость выгодно оттеняет бескорыстие самого рассказчика. Филолог и правозащитник Габриэль Суперфин, эмигрировавший в 1983 г., вспоминает, что с ним в поезде «ехал еврей из Одессы – у него было по пять часов на каждой руке под пиджаком. Как его проверяли, непонятно. А у меня нашли 10 рублей – и повели в сберкасса сдавать»²⁸. Учитель литературы Герман Андреев (Фейн), выезжавший в 1975 г., в рамках забавной зарисовки о неожиданно пробудившейся эмпатии таможенницы не упускает случая отделить себя, интеллигента-бессребреника, выполняющего важную для русской культуры миссию, от обладателей тюков с драгоценностями и аппаратурой, с которыми он потом ближе познакомится в Вене и обругает «советскими жлобами» и «местечковыми хитрецами».

Не знаю, что вывозили эмигранты других карасс, но мы выехали с двумя чемоданами, в которых были носильные вещи и, кажется, сковородка, да с сумочкой для документов (правда, на мне была еще майка с написанными на ней от руки неопубликованными стихами Ахматовой, которые я должен был передать Никите Струве). Наша бедность огорчила даже таможенницу в Шереметьевском аэропорту. Зверски (и, разумеется, хамски) она вытрясала вещи у семей, стоявших в очереди перед нами, и жестко повторяла: «Не положено, не положено». Дойдя до моих чемоданов, она как-то преобразилась, превратившись в простую русскую бабу, приглашенную на поминки в качестве плакальщицы: «И куда

из своих заявлений от 3 августа 1980 г. пишет, что «дело Губермана, широко освещаемое в советской прессе, используется Советами, чтобы создать волну антисемитизма в Советском Союзе <...> они хотят обвинить евреев в осквернении [икон]» [Archiv der FSO. F. 214].

²⁷ См. воспоминания Нины Воронель об отъезде А. и М. Синявских, покидавших родину на поезде из-за обилия багажа, а затем о старинной мебели, иконах и предметах декоративно-прикладного искусства, украшавших их дом в Париже. Автор неоднократно на протяжении двух страниц оговаривается, что ей нет дела до чужой собственности, но тем не менее на основании своих наблюдений за имуществом Синявских делает вывод об их сговоре с КГБ, который единственный, по ее мысли, мог обеспечить им разрешение на вывоз музейных ценностей [Воронель 2003, 210–211].

²⁸ Из беседы автора с Г. Суперфином. Бремен, 2019.

это, миленький, едешь? Как же ты там проживешь? Ну неужто нет у тебя хоть немножко золота? Нет? Ну а оптики? Тоже нет? Бедный ты мой, несчастный!» Несчастливым я себя не чувствовал... [Андреев 1994, 146].

В иных воспоминаниях о шереметьевской таможне как заставе на пути еврейской эмиграции осуждается не жадность других эмигрантов, а жадность советской власти:

Эти проводы в аэропорту, это же как исход. <...> А Данин отец когда уезжал <...> мы их провожали. Даниному отцу уже было 80 лет. Был такой высокий старик. Ветеран войны вообще-то, всю войну в пехоте. И на Александре Георгиевне цепочка золотая была, и таможенник сказал снять. И Леонид Петрович – он так ее, рвет. И бросает в таможенника. Таможенник... и Даня ему [таможеннику] говорит: «Попробуй ему хоть что-нибудь сказать». И Леонид Петрович, разгулявшись, декламирует: «Прощай, немытая Россия», с начала и до конца. И с какой кровью Леонид Петрович оставлял эту немытую Россию, в которой он все поимел, что можно было плохого поиметь. <...> Прорекламировал красиво... Александра Георгиевна была в полуобморочном состоянии²⁹.

Ломаясь, выходя из строя, вещь перестает быть послушным инструментом, которым человек оперирует машинально, нерефлексивно, она проблематизируется. Так изменяется наш взгляд на автомобиль, который перестал заводиться, или на шариковую ручку, в которой закончились чернила и «она из воплощенной функции письма становится проблематичной, непрозрачной материальной вещью» [Вахштайн 2006, 15]. То же происходит с золотой цепочкой Александры Георгиевны: она перестает быть функциональной, «послушной» вещью – обычным украшением, возможно, памятным подарком, признаком минимального благосостояния. Когда таможенник обращает внимание на цепочку, она становится нарушителем правила, но если бы ее просто сняли и сдали, она бы осталась ничем не примечательной жертвой рутинного правоприменения. Благодаря бурной реакции Леонида Петровича цепочка превращается в проблематизированный социальный объект, включенный в несколько нарративов. Для эмигрантов и сочувствующих это символ гнущести советской власти, для представителей власти – признак еврейского

²⁹ Интервью автора с литературоведом Е.В. Москва, 2018 г.

богатства и повод для типичной реакции, выражаемой известной формулой: «чего вам тут не хватало, советская власть дала вам все». Кроме того, цепочка актуализирует традиционный сюжет о вывозе евреями золота из покидаемой страны – от исхода из Египта до изгнания из Испании. Ни в одном из конфликтующих нарративов этот сюжет не упоминается, но явно существует в подтексте, неслучайно рассказчица сравнивает ситуацию с библейским исходом.

Эта история представляет интерес и потому, что объединяет несколько компонентов если не типовых, то, по крайней мере, не уникальных. Так, инциденты на таможне из-за обыкновенных женских золотых украшений описаны и в других воспоминаниях. Герман Андреев (Фейн) рассказывает, как таможенник заметил на руке его жены золотые часики и велел их сдать, оформив акт о конфискации, для чего требовалось подождать его сменщика, но он долго не шел, и супруги убежали на посадку [Андреев 2008, 199]. Прагматика этого рассказа несколько иная: здесь золотые часики позволяют обличить не только жадность и мелочность, но и нерасторопность и халатность представителей советского государства, а также щегольнуть собственной смелостью.

Желание попрощаться с родиной словами Лермонтова тоже возникло не у одного Леонида Петровича. Андреев, рассказывая о том, как в ОВИР ему выдали выездную визу, но забрали паспорт, рассуждает о советском гражданстве как рабстве и припоминает Лермонтова: «...на родине моей мало что изменилось со времен Лермонтова, сказавшего: “Прощай, немытая Россия, страна рабов, страна господ”» [Андреев 2008, 194]. Искусствовед Игорь Голомшток, эмигрировавший в 1972 г., в своих мемуарах выносит искомую строфу Лермонтова в эпиграф к главе «Отъезд. Скачки с препятствиями», поясняя: «Прошу прощения за банальность эпиграфа, но эти строки все время звучали в моей голове, когда я готовился к отъезду» [Голомшток 2015, 199].

Эмиграционный рубеж – будь то момент лишения паспорта или прохода таможни – сопровождается цитатой из русской поэзии (а не, скажем, «в следующем году в отстроенном Иерусалиме» или «сердце мое на Востоке»), то есть осмыслиется прежде всего как покидание России, а не исход в Землю Обетованную. Это совершенно закономерено, ведь герой и авторы этих воспоминаний – люди русской

культуры, не менявшие свою культурную ориентацию путем обретения еврейского наследия. Они не принадлежали к числу еврейских активистов, более того, Андреев и Голомшток изначально собирались эмигрировать в Европу. И через эту цитату они позиционируют себя не как чужеродный элемент, с облегчением исторгаемый земель рабства или плена, а как русскую интеллигенцию, по праву судящую русскую власть и русский народ. Полемизируя с обличающим нарративом власти, через Лермонтова они утверждают, что не обворовывают Россию, вывозя золотую цепочку или часики, а сами и есть настоящая Россия, культурная Россия [Гурфель б/д, 25].

«Убогая, но отдельная»: вещь как альтернатива эмиграции

И в советском, и в еврейском нарративах эмиграции нередко фигурирует одна вещь, возлагаемая на другую чашу весов: ее наличие может выровнять чаши и отвратить от эмиграции, ее отсутствие подтолкнет к мыслям об отъезде. Эта вещь – квартира.

В антисионистском дискурсе квартира служит символом благополучия, обеспеченного евреям государством, и ее упоминание мотивирует возмущенное недоумение автора и, предположительно, читателя: «Советская власть вам все дала – чего вам еще не хватало?»

В памфлетах, шельмующих еврейских активистов, настойчиво сообщается об их хороших жилищных условиях, которые должны были бы помогать человеку оставаться честным и «устойчивым» советским гражданином, но почему-то не удержали его от падения: «Даже блага, которые предоставило им наше социалистическое общество, не пошли впрок. Обеспеченные люди, живущие в благоустроенной трехкомнатной квартире на четырех» [Миранович 1971].

Апелляция к наличию квартиры служила стандартным аргументом в антиэмиграционном дискурсе и в этом качестве упоминалась в самых разных текстах о еврейской эмиграции, излагающих или реконструирующих дискуссии с представителями советской власти или советского общества. Например, Игорь Губерман в очерке о писателе Льве Консоне, работавшем в Союзе токарем, описывает его разговор с заводским начальством, узнавшим, что тот собирается уезжать и «доброжелательно» интересовавшимся, «куда он прется в его возрасте и с его здоровьем», раз есть «заработок, есть квартира,

будет пенсия». Консон отвергает квартирный вопрос как аргумент за или против эмиграции и переводит разговор в другую плоскость: «Знаете <...> я никогда в жизни не жил достойно». Тут директор вынужден признать, что этого он своим работникам обеспечить не может: «...этого нет и у меня»³⁰.

Если интеллигенция в своих воспоминаниях и отказники в своих открытых письмах отрекались от приписываемых эмигрантам материальных интересов, то многие «обычные» советские евреи в ретроспективных интервью не скрывали своих прагматических соображений. В частности, они разделяли мнение о квартире как альтернативе эмиграции, называя наличие квартиры, а также дачи и машины веской причиной для того, чтобы остаться в Советском Союзе. Оставшиеся перечисляют это имущество, говоря о факторах, удержавших их на родине: «Тут я был хорошо устроен, у меня была квартира, машина была, дача была. Я думаю, я поеду туда, все придется продать здесь»³¹. Эмигранты подчеркивают свою решительность, отмечая, что уехали, презрев подобные блага³². Сторонние наблюдатели называют те же вещи наряду с социальным статусом в качестве признаков хорошей устроенности в Союзе, обесценивающих эмиграцию, в которой человеку не удалось сделать аналогичные приобретения: «Я был у него, он там живет около Тель-Авива, мне кажется, он действительно жалеет. Он здесь жил в Краматорске, была чудесная квартира в центре города, дача хорошая, машина, его все знали, он всех знал...»³³.

Как и в разговоре о других прагматических интересах, интеллигенция, если признавала связь жилищных проблем с эмиграцией, приписывала подобное отношение кому-то другому, верная традиции принижать материальное. Так, математик, философ и правоза-

³⁰ Губерман И. Автор, книга, судьба. Распечатка [Archiv der FSO. F. 214].

³¹ Интервью с Григорием Ароновичем Каганом, 1920 г.р., Киев; зап. в 2004 г. там же (Коллекция интервью «Свидетели еврейского века». Архив Института иудаики. Киев). Выражаю признательность Л.К. Финбергу за предоставление доступа к материалам Архива Института иудаики.

³² Интервью с Аркадием Беккерманом, 1930 г.р., Харьков; зап. в 1997 г. в США (Коллекция интервью «Проект Гительмана». Архив Института иудаики. Киев).

³³ Интервью с Иосифом Абрамовичем Бурсуком, 1931 г.р., Черновцы; зап. в 2002 г. там же (Коллекция интервью «Свидетели еврейского века». Архив Института иудаики. Киев).

щитник Юрий Гастев писал в письме уже эмигрировавшему на тот момент математику и правозащитнику Владимиру Гершовичу: в ситуации «таких прозаических и оскорбительных мелочей, как проблема жилья», квартирных «неурядиц», «им [жене и дочери] и вправду думается, что в отъезде спасение от всех бед». В то же время другая его дочь со своим мужем «обживает полученную, наконец, для “молодых” <...> трехкомнатную квартиру, образцовая “обставленность” которой <...> символизирует то “благополучие”, которое так плотно обхватило это семейство, уже не помышляющее ни о каком отъезде – наоборот, им теперь впору о “поездках за границу” помышлять»³⁴. В отличие от возвышенных соображений самого Гастева рассуждения его семьи – в его передаче – весьма прозаичны, и квартира в них предстает прямым антиподом эмиграции: плохие жилищные условия стимулируют стремление уехать, хорошие – остаться.

Тема квартиры не исчезает и после эмиграции. Новые репатрианты сравнивают свои нынешние жилищные условия с прежними, оценивая, улучшились они или ухудшились. Физик и поэт, ленинградский отказник Юрий Колкер среди прочих трудностей, накопившихся в его ленинградской жизни и, по его ощущению, буквально выталкивавших его из Советского Союза, описывает психологический, физический и эстетический дискомфорт жизни в коммунальной квартире:

...Вообразите коммунальную квартиру: вход через кухню (высоченный, полвека не чищенный потолок; неровный, из подгнивших крашенных досок пол). Входная дверь снаружи легко открывается без ключа. Четыре комнаты — *шесть* семей. <...> Узкий, темный коридор, в дальнем углу – наша комната, самая большая: 28 кв. м, семь углов и два окна, выходящие на крышу котельной. На 12 человек жильцов – один сортир, ванная без горячей воды и одна плита с 4 конфорками. В качестве компенсации – Летний сад в пяти минутах ходьбы [Колкер 2008].

Эмиграция помогла ему немедленно улучшить жилищные условия: их квартира в центре абсорбции «была хоть и убогая, но отдельная: непостижимая роскошь! То, о чем и мечтать не могли на родине, в Израиле мы получили сразу» [Там же].

³⁴ Письмо Ю. Гастева В. Гершовичу от 16.12.80 [Archiv der FSO. F. 30.06].

Так эмиграция становится – среди прочих своих функций – решением квартирного вопроса, средством получения одной важной вещи – жилья.

Улучшение своих жилищных условий в Израиле отмечает и китаист Виталий Рубин, один из лидеров еврейского движения в Москве, чьи аргументы в пользу эмиграции были, разумеется, лишены потребительских запросов и связаны с такими понятиями, как народ, свобода, достоинство. Через несколько месяцев после эмиграции он записывает в своем дневнике: «25.05.1977. Телефон [поставили телефон] – знак возвращения к прежнему статусу; если мы купим машину – это будет резкое повышение статуса. Конечно, и сейчас у меня по всем показателям положение лучше, чем в Москве: 1) профессор, 2) отдельная квартира». Приобретя машину, он с удовлетворением отмечает: «4.06.1978. <...> сейчас можно сказать, что та сверхзадача, которую я поставил себе еще в конце шестидесятых годов, выполнена. В какой-то мере даже перевыполнена – о машине я никогда не думал». В сентябре следующего года он получает кредитную карту и одухотворяет свои достижения в материальной сфере: «Все эти вещи я чувствую как часть свободы, и поэтому с удовольствием занимаюсь ими». Но еще через месяц он уже предостерегает себя от чрезмерного погружения в новую притягательную материальность, попутно противопоставляя ее антиэстетичной и ограниченной советской материальности, которая зато уступала больше места духовной сфере: «13.10.1979. Надо сознательно сопротивляться тенденции к тому, чтобы слишком много душевных и умственных сил отдавать столь новым и даже в определенной мере занятым финансовым и прочим материальным проблемам. Сосредоточиться на духовной жизни здесь труднее, чем в России, – там жизнь была настолько тусклой, в ней было так мало возможностей: занятие духом, культурой там было тоже своего рода escape. Здесь же столько возможностей разного рода удовольствий, столько различных комбинаций с деньгами, покупками и т. д., и все это настолько ново и настолько пахнет свободой, что трудно оторваться от этой увлекательной игры» [Рубин 1989, 229, 266, 308, 313].

Не сдерживает себя в погружении в материальные хлопоты, прежде всего в жилищные, киевский экономист, в эмиграции – журналист Евгений Кармазин. Болезненный квартирный вопрос красной

нитью проходит сквозь его мемуары. Получение квартиры – цель ряда хитроумных комбинаций, взаимодействий с властями, конфликтов и лишений. Своего сына Кармазин упоминает лишь единожды, жене посвящает абзац, зато квартирным мытарствам, в частности «драме за получение кооперативной квартиры» [Кармазин 1996–2004, 128], – многие страницы. Свое решение эмигрировать в 1973 г. он ретроспективно осуждает – в первую очередь ему жаль работы, во вторую – квартиры: «Оглядываясь назад, я нахожу такое решение безумным <...> бросить замечательную квартиру, о которой я и теперь жалею...» [Кармазин 1996–2004, 134]. Жилищные условия в центре абсорбции в Израиле, равно как и все прочие аспекты жизни на исторической родине, Кармазина глубоко возмущали. Он написал десятки личных и открытых писем и памфлетов с обличениями «израильского режима» и израильской действительности и приложил все усилия к тому, чтобы покинуть страну, что ему удалось через год – и он обосновался во Франции. В Париже он жил в отеле, пока в 1983 г. «после долгих лет ожидания» еврейская эмигрантская организация не предоставила ему квартиру. Квартира оказалась «с большими недостатками, как тогда строили для бедных: без душа и без кухни, с площадью 18 кв. м <...> С тех пор я не раз пытался получить разрешение построить душ...». В целом довольный своей журналистской деятельностью в эмигрантской русской прессе, Кармазин «с тоской» вспоминает «свою с таким трудом завоеванную киевскую квартиру» [Кармазин 1996–2004, 172]. Не слишком удачное решение квартирного вопроса, таким образом, подрывает ценность эмиграции.

* * *

Материальный мир выполняет важные функции в нарративах эмиграции – и советском, и еврейском. Разнообразие включенных в нарративы эмиграции вещей и придаваемых им значений продуктивнее анализировать на основе жизненных историй различных советско-еврейских эмигрантов, не ограничиваясь воспоминаниями творческой интеллигенции и убежденных сионистов, которые, реконструируя свои чаяния и обстоятельства своей эмиграции, имеют склонность минимизировать сферу материального.

Вещи имели немалую власть над позднесоветскими евреями: они могли пробудить еврейское самосознание и склонить к эмиграции, могли отвлечь от нее, могли заставить остановиться и осмыслить свое прощание с родиной и уже в эмиграции могли вызвать эйфорию по контрасту с депрессивной советской предметностью или, наоборот, сожаление и ностальгию по оставленному материальному раю.

Вещи проблематизируются в момент пересечения государственной границы (или из-за запрета на оное), через погружение в иной вещественный мир и противопоставление *свои – чужие*³⁵. Вещи социализируются, включаясь в разные эмиграционные нарративы, которые делают их объектами корысти, соблазна, стыда и гордости, полигоном для достойного или недостойного поведения, атрибутами свободы или тоталитаризма.

Литература и источники

- Альтман б/д – *Альтман А.* Виза обыкновенная, выездная // Исход советских евреев. http://www.soviet-jews-exodus.com/Memory_s/MemoryAltman_5Text.shtml
- Андреев 1994 – *Андреев Г.* Обретение нормы // Новый мир. 1994. № 2. С. 144–190.
- Андреев 2008 – *Андреев Г.* Воспоминания и размышления русского эмигранта. М., 2008.
- Бегун 2019 – *Бегун И.* Скрепляя связь времен... Из воспоминаний активиста еврейского движения в СССР (1960–1980-е годы). М., 2019.
- Бейзер 2008 – *Бейзер М.* Помогая в нужде и борьбе. Посылочная программа «Джойнта» и «Натива» для советских евреев, 1950–1970-е годы // Еврейская эмиграция из России. 1881–2005 / Отв. ред. О. Будницкий. М., 2008. С. 220–240.
- Бейзер 2015 – *Бейзер М.* Рыцарь отказа // Исрагео. 12.10.2015. <http://www.isrageo.com/2015/10/12/рыцарь-отказа>
- Белая книга 1979 – Белая книга. Свидетельства. Факты. Документы / Под ред. Л. Н. Смирнова и др. М., 1979.
- Богуславский 1973 – Открытое письмо В. Богуславского Генеральному прокурору СССР Р.А. Руденко // Евреи и еврейский народ. Петиции, письма и обращения евреев СССР. 1968–1970 / Под ред. Ш. Редлиха. Иерусалим, 1973. С. 257–260.

³⁵ Разумеется, я обобщаю здесь только модели, рассмотренные выше, не касаясь того, что оказалось за пределами данной статьи: например, проблематизации вещей через отбор, когда отъезжающие сортировали свое имущество, решая, что взять с собой и как распорядиться остальным.

- Богуславский 2007 – *Богуславский А.* «Розовая тетрадка». Записки со Второго Ленинградского процесса // *Богуславский А.* О времени и о себе. Хайфа, 2007. Цит. по републикации на сайте «Исход советских евреев»: http://www.soviet-jews-exodus.com/JewishHistory_s/JH_ABoguslavsky2.shtml.
- Вайль, Генис 2001 – *Вайль П., Генис А.* 60-е. Мир советского человека. М., 2001.
- Вахштайн 2006 – *Вахштайн В.* Социология вещей и «поворот к материальному» в социальной теории // Социология вещей: Сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. М., 2006. С. 7–42.
- Вергелис 1986 – *Вергелис А.* Два письма из города Вены // *Вергелис А.* Встречи в пути. Хабаровск, 1986. С. 68–79.
- Воронель 1978 – Письмо А. Воронеля друзьям из Израиля // Еврейский самиздат / Под ред. Я. Ингермана. Т. 16. Иерусалим, 1978. С. 204–209. Первая публикация в: Евреи в СССР. Вып. 14–15. 1977.
- Воронель 2003 – *Воронель Н.* Без прикрас: Воспоминания. М., 2003.
- Воронель 2006 – *Воронель Н.* Содом тех лет. Ростов-на-Дону, 2006.
- Воронель 2014 – *Воронель А.* Университет (продолжение) // Заметки по еврейской истории. 2014. № 1. <http://berkovich-zametki.com/2014/Zametki/Nomer1/Voronel1.php>
- Газаневщина 1989 – Газаневщина 1: Газаневская культура о себе / В компиляции и ред. А. Басина. Ленинград; Иерусалим, 1989.
- Глейзер 2003 – Интервью с Илей Глейзером / [Интервьюер И. Мирович. 28.11.2003] // Исход советских евреев. http://www.soviet-jews-exodus.com/Interview_s/InterviewGlezer.shtml.
- Голомшток 2015 – *Голомшток И.* Занятие для старого городского: Мемуары пессимиста. М., 2015.
- Горин 2015 – Горин Борух: «Российская еврейская община самая крутая в мире» // *Зеленина Г.С.* Иудаика два: ренессанс в лицах. М., 2015. С. 419–460.
- Губерман 2011 – *Губерман И.* Гарики из Иерусалима. Книга странствий. М., 2011. <https://profilib.org/chtenie/149864/igor-guberman-gariki-iz-ierusalima-kniga-stranstviy-84.php>
- Гурова 2005 – *Гурова О.* От бытового аскетизма к культу вещей: идеология потребления в советском обществе // Люди и вещи в советской и постсоветской культуре: Сб. ст. Новосибирск, 2005. С. 6–21.
- Гурфель бд – *Гурфель Б. и Т.* Исход // Eesti Juudi Muuseum = Еврейский музей Эстонии = Estonian Jewish Museum. [Б/д, б/м.] <http://museum.jewish.ee./stories/Gurfel%20ishod.pdf>
- Дашевский 2006 – *Дашевский В.* Мой путь к Торе // Из прошлого к настоящему, Россия – Израиль / Сост. Эрлена Матлина и др.: В 2 т. Т. 1. Иерусалим, 2006.
- Дымерская-Цигельман 1978 – Алия 1970-х / Под ред. Л. Дымерской-Цигельман и Л. Уманской. Иерусалим, 1978.
- Зарайские 2007 – *Зарайские Р. и И.* Запомним и сохраним! // Исход советских евреев. 12.10.2007. http://www.soviet-jews-exodus.com/Memory_s/MemoryZaraiskaya.shtml

- Кармазин 1996–2004 – *Кармазин Е.* Повесть о времени и о себе. Париж, 1996–2004. Рукопись. Archiv der FSO. F. 30.132.
- Колкер 2008 – *Колкер Ю.* Пархатого могила исправит, или Как я был анти-семитом // Юрий Колкер: Стихи, проза, воспоминания, etc. 2008. http://yuri-kolker.com/prose/IM_AS_1.htm
- Коробейницы 1984 – «Коробейницы» от сионизма // Ленинградская правда. 1984. 4 августа.
- Кошаровский 2008 – *Кошаровский Ю.* Мы снова евреи: Очерки по истории сионистского движения в Советском Союзе: В 4 т. Т. 2. Иерусалим, 2008. <http://kosharovsky.com/книги/том-2/часть-v-в-борьбе-за-выезд-и-выживание-в-о/глава-34-взаимопомощь-в-борьбе-и-отказе>
- Кошаровский 2009 – *Кошаровский Ю.* Мы снова евреи. Очерки по истории сионистского движения в Советском Союзе: В 4 т. Т. 3. Иерусалим, 2009. <http://kosharovsky.com/книги/том-3/часть-vii-между-хельсинки-и-афганистано/глава-42-культурническая-активность-по/>
- Лазарис 1986 – В отказе / Ред.-сост. В. Лазарис. Иерусалим, 1986.
- Локшин 2015 – Александр Локшин: «Я люблю не статьи писать, а публиковать документы и воспоминания – там все сказано» // *Зеленина Г.С.* Иудаика два: ренессанс в лицах. М., 2015. С. 221–252.
- Луман 2007 – Луман Н. «Что происходит?» и «Что за этим кроется?». Две социологии и теория общества // Социологическое обозрение. Т. 6. 2007. № 3. С. 100–117.
- Мааян 2007 – Давид Мааян (Черноглаз) / [Интервью Ю. Кошаровского. 28.02.2007] // Юлий Кошаровский. <http://kosharovsky.com/интервью/давид-мааян-черноглаз>
- Миранович 1971 – *Миранович Г.* Падение: Как И. Зельдович попала в сети сионистов // Во славу Родины. № 298 (15501). 1971. 23 декабря. С. 3.
- Михайлов 1972 – *Михайлов В.* Грязная работа // Советская Белоруссия. 4.01.1972.
- Польский 2004 – Виктор Польский / [Интервью Ю. Кошаровского, 21.09.2004] // Юлий Кошаровский. <http://kosharovsky.com/виктор-польский>
- Романовские 2003–2004 – Интервью с Даниилом и Еленой Романовскими / [Интервьюеры А. и И. Таратута. 2003–2004 гг.] // Исход советских евреев. http://www.soviet-jews-exodus.com/Interview_s/InterviewRomanovsky.shtml
- Рубин 1976 – *Рубин В.* Перспективы русского еврейства // Еврейский самиздат. Т. 11. Иерусалим, 1976. С. 37–42. Первая публикация в: Евреи в СССР. Вып. IX. Октябрь 1974 – март 1975.
- Рубин 1989 – *Рубин В.А.* Дневники, письма: В 2 кн. Кн. 2. [Б/м (Израиль),] 1989.
- Рубина-Аксельрод 2006 – *Рубина-Аксельрод И.* Жизнь как жизнь: Воспоминания: В 2 кн. Кн. 2. Иерусалим, 2006.
- Семенюк 1986 – *Семенюк В.А.* Современный сионизм. Курсом политических и военных авантюр. Минск, 1986.
- Серова, Кожевников 2005 – Интервью с Ольгой Серовой и Евгением Кожевниковым / [Интервьюеры А. и И. Таратута. 25.06.2005] // Исход советских евреев. http://www.soviet-jews-exodus.com/Interview_s/InterviewSerova.shtml

- Смола 2019 – *Смола К.* Эстетика отношений в условиях авторитаризма // Новое литературное обозрение. 2019. № 1. С. 278–289.
- Солодарь 1987 – *Солодарь Ц.* Крах: Из документальных очерков о сионизме. М., 1987.
- Таратута 2016 – *Таратута А. и И.* Негрустные воспоминания о нашей семье, жизни в Ленинграде и борьбе за выезд в Израиль. Хайфа, 2016.
- Тронин 1987а — *Тронин И.* Некоронованные короли «отказа» (Начало) // Советская Молдавия. № 94 (16152). 1987. 19 апреля.
- Тронин 1987б — *Тронин И.* Некоронованные короли «отказа» (Окончание) // Советская Молдавия. № 98 (16156). 1987. 24 апреля.
- Фельдман 2009 — *Фельдман М.* Колбасная алия // Еврейский мир. 2009. 11 апреля. <http://evreimir.com/25231>
- Ханин 2016 – *Ханин А.* Тому, кто привык пахать // 9 Канал. 21.09.2016. <http://9tv.co.il/news/2016/09/21/231833.html>
- Харре 2006 – *Харре Р.* Материальные объекты в социальных мирах // Социология вещей: Сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. М., 2006. С. 118–133.
- Шпейзман-Липович 2005 – Интервью с Нелли Шпейзман-Липович / [Интервьюеры А. и И. Таратута, 2005 г.] // Исход советских евреев. http://www.soviet-jews-exodus.com/Interview_s/InterviewShpeizman.shtml
- Шульмейстер 1984 – *Шульмейстер Ю.* Совесть и бесчестье: Pamфлеты, очерки, статьи. Львов, 1984.
- Beizer 2012 – *Beizer M.* How the Movement Was Funded? // The Jewish Movement in the Soviet Union / Ed. by Yacov Ro'i. Washington; Baltimore, 2012. P. 359–391.
- Floyd 1982 – *Floyd D.* Helping Artists is a Crime // Index on Censorship. 1982. No. 3. P. 40.
- Fürst 2014 – *Fürst J.* Love, Peace, Rock-n-Roll on Gorky street: The “Emotional Style” of the Soviet Hippie Community // Contemporary European History. Vol. 23. 2014. No. 4. P. 565–587.
- Hebdige 1979 – *Hebdige D.* Subculture: The Meaning of Style. New York; London, 1979.
- Lein 1997 – *Lein E.* Lest We Forget. The Refuseniks' Struggle and World Jewish Solidarity. Jerusalem, 1997. http://www.soviet-jews-exodus.com/English/Memory_s/MemoryLein_En_1Text.shtml
- Toomistu 2016 – *Toomistu T.* The Imaginary Elsewhere of the Hippies in Soviet Estonia // Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc / Ed. by J. Fürst, J. McLellan. Lanham, 2016. P. 41–62.
- Verman 2004 – Interview with Marvin Verman / [Interviewers A. and I. Taratuta. 4.06.2004] // Исход советских евреев. http://www.soviet-jews-exodus.com/English/Interview_s/InterviewVerman_EnText.shtml
- Archiv der FSO — Das Archiv der Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen.
F. 30.45. Ernst Levin.
F. 214. Igor Guberman.

F. 30.06. Vladimir Gershowitch.

F. 30.132. Ewgenii Karmazin.

F. 30.212. Marks Kovner.

“For the Piece of Foreign-Made Sausage, Second-Hand Clothes and Chewing Gum”: the Material World in the Polemics on Jewish Emigration

Galina Zelenina

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

ORCID ID: 0000-0001-9411-4102

Ph.D. in History

Associate Professor, Center for Biblical and Jewish studies,

Russian State University for the Humanities

6 Miuskaya sq., bld. 1, office 605, 125993 GSP-3 Moscow, Russia

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

E-mail: galinazelenina@gmail.com

Summary: Using as a starting point common anti-Zionist allegations of self-interest and consumerism made against Jewish emigrants and Refuseniks, the article examines the material world and its interpretations in Soviet and Jewish narratives of emigration, focusing on three situations: immigration of things, emigration of things and a thing as an alternative to emigration. Registering traditional bias against material matters typical of Soviet intelligentsia, the author still discovers several categories of things regularly mentioned in various stories of one’s own or someone else’s emigration. The article analyzes how these things are problematized and socialized evolving into “social objects” ended in contradicting narratives with various, sometimes polar, meanings.

Keywords: *Refuseniks, Soviet Jews, Jewish national movement, Jewish emigration, anti-Zionist propaganda, social object, sociology of things*

References:

- “Korobeinitsy” ot sionizma. 1984, August 4. *Leningradskaia pravda* [newspaper]. [Boguslavsky, V.] 1973. Otkrytoe pis'mo V. Boguslavskogo General'nomu prokuroru SSSR R.A. Rudenko. In *Evrei i evreiskii narod. Petitsii, pis'ma i obrashcheniia evreev SSSR. 1968–1970*, edited by Sh. Redlikh, 257–260. Jerusalem.

- [Gorin, B.] 2015. Gorin Borukh: “Rossiiskaia evreiskaia obshchina samaia krutaia v mire”. In *Iudaika dva: renessans v litsakh*, edited by G.S. Zelenina, 419–460. Moscow.
- [Lokshin, A.] 2015. Aleksandr Lokshin: “Ia liubliu ne stat’i pisat’, a publikovat’ dokumenty i vospominaniia – tam vse skazano”. In *Iudaika dva: renessans v litsakh*, edited by G.S. Zelenina, 221–252. Moscow.
- [Voronel, A.] 1978. Pis’mo A. Voronelia druz’iam iz Izraelia. In *Evreiskii samizdat*, edited by Ya. Ingerman. Vol. 16, 204–209. Jerusalem. [1st ed. in *Evrei v SSSR* 14–15 (1977)].
- Altman, A. [N. d.] Viza obyknovennaia, vyezdnaia. *Iskhod sovetskikh evreev*. http://www.soviet-jews-exodus.com/Memory_s/MemoryAltman_5Text.shtml.
- Andreev, G. 1994. Obretienie normy. *Novyi mir* 2: 144–190.
- Andreev, G. 2008. *Vospominaniia i razmysleniia russkogo emigranta*. Moscow.
- Basin, A., ed. and compil. 1989. *Gazanevshchina 1: Gazanevskaiia kul’tura o sebe*. Leningrad; Jerusalem.
- Begun, I. 2019. *Skrepliiaia sviaz’ vremen... Iz vospominanii aktivista evreiskogo dvizheniia v SSSR (1960–1980-e gody)*. Moscow.
- Beizer, M. 2008. Pomogaia v nuzhde i bor’be. Posylochnaia programma “Dzhointa” i “Nativa” dlia sovetskikh evreev, 1950–1970-e gody. In *Evreiskaia emigratsiia iz Rossii. 1881–2005*, edited by O. Budnitskii, 220–240. Moscow.
- Beizer, M. 2015, October 12. Rytsar’ otkaza. *Isrageo*. <http://www.isrageo.com/2015/10/12/рыцарь-отказа>.
- Boguslavsky, A. 2007. “Rozovaia tetradka”. Zapiski so Vtorogo Leningradskogo protsessia. In A. Boguslavsky. *O vremeni i o sebe*. Haifa. Republished at *Iskhod sovetskikh evreev*, http://www.soviet-jews-exodus.com/JewishHistory_s/JH_ABoguslavsky2.shtml.
- Dashevsky, V. 2006. Moi put’ k Tore. In *Iz proshlogo k nastoiashchemu, Rossiia – Izrail’*, edited by E. Matlina et al. Vol. 1. Jerusalem.
- David Maayan (Chernoglaz), interview by Yu. Kosharovsky. 2007, February 28. *Iulii Kosharovskii*. <http://kosharovsky.com/интервью/давид-мааян-черноглаз>.
- Dymerskaya-Tsigelman, L., and L. Umanskaya, eds. 1978. *Aliia 1970-kh*. Jerusalem.
- Feldman, M. 2009, April 11. Kolbasnaia aliia. *Evreiskii mir*. <http://evreimir.com/25231>.
- Floyd, D. 1982. Helping Artists is a Crime. *Index on Censorship* 3: 40.
- Fürst, J. 2014. Love, Peace, Rock-n-Roll on Gorky Street: The “Emotional Style” of the Soviet Hippie Community. *Contemporary European History* 23 (4): 565–587.
- Golomshtok, I. 2015. *Zaniatie dlia starogo gorodovogo: Memuary pessimista*. Moscow.
- Guberman, I. 2011. *Gariki iz Ierusalima. Kniga stranstvii*. Moscow. <https://profilib.org/chtenie/149864/igor-guberman-gariki-iz-ierusalima-kniga-stranstviy-84.php>.
- Gurfel, B., and T. Gurfel [N. d.] *Iskhod. Eesti Juudi Muuseum = Evreiskii muzei “stonii = Estonian Jewish Museum*. <http://museum.jewish.ee/stories/Gurfel-ishod.pdf>.

- Gurova, O. 2005. Ot bytovogo asketizma k kul'tu veshchei: ideologiya potrebleniia v sovetskom obshchestve. In *Liudi i veshchi v sovetskoj i postsovetskoj kul'ture: Sbornik statei*, 6–21. Novosibirsk.
- Hebdige, D. 1979. *Subculture: The Meaning of Style*. New York; London.
- Interv'iu s Daniilom i Elenoi Romanovskimi (A. and I. Taratuta's interview with Daniil Romanovsky and Elena Romanovskaya, 2003–2004). *Iskhod sovetskikh evreev*. http://www.soviet-jews-exodus.com/Interview_s/InterviewRomanovsky.shtml.
- Interv'iu s Il'ei Gleizerom (Igor Mirovich's interview with Ilya Gleizer, 2003, November 28). *Iskhod sovetskikh evreev*. http://www.soviet-jews-exodus.com/Interview_s/InterviewGleizer.shtml.
- Interv'iu s Nelli Shpeizman-Lipovich (A. and I. Taratuta's interview with Nelli Shpeizman-Lipovich, 2005). *Iskhod sovetskikh evreev*. http://www.soviet-jews-exodus.com/Interview_s/InterviewShpeizman.shtml.
- Interv'iu s Ol'goi Serovoi i Evgeniem Kozhevnikovym (A. and I. Taratuta's interview with Olga Serova and Evgeny Kozhevnikov, 2005, June 25). *Iskhod sovetskikh evreev*. http://www.soviet-jews-exodus.com/Interview_s/InterviewSerova.shtml.
- Interview with Marvin Verman (A. and I. Taratuta's interviews with Marvin Verman, 2004, June 4). *Iskhod sovetskikh evreev*. http://www.soviet-jews-exodus.com/English/Interview_s/InterviewVerman_EnText.shtml.
- Karmazin, E. 1996–2004. *Povest' o vremeni i o sebe* (manuscript). Paris. Archiv der FSO. F. 30.132.
- Khanin, A. 2016, September 21. Tomu, kto privyk pakhat'. *9 Kanal*. <http://9tv.co.il/news/2016/09/21/231833.html>.
- Kharre, R. 2006. Material'nye ob'ekty v sotsial'nykh mirakh. In *Sotsiologiya veshchei: Sbornik statei*, edited by V. Vakhshtain, 118–133. Moscow.
- Kolker, Yu. 2008. Parkhatogo mogila ispravil, ili kak ia byl antisemitom. *Iurii Kolker: stikhi, proza, vospominaniia, etc.* http://yuri-kolker.com/prose/IM_AS_1.htm.
- Kosharovskiy, Yu. 2008. *My snova evrei. Ocherki po istorii sionistskogo dvizheniia v Sovetskom Soiuzhe*. Vol. 2. Jerusalem. <http://kosharovskiy.com/knigi/tom-2/chast'-v-v-bor'-be-za-vyezd-i-vyzhivanie-v-o/glava-34-vzaimopomoshch'-v-bor'-be-i-otkaze>.
- Kosharovskiy, Yu. 2009. *My snova evrei. Ocherki po istorii sionistskogo dvizheniia v Sovetskom Soiuzhe*. Vol. 3. Jerusalem. <http://kosharovskiy.com/knigi/tom-3/chast'-vii-mezhdu-khel'sinki-i-afganistano/glava-42-kul'turnicheskaia-aktivnost'-po>.
- Lazaris, V., ed. 1986. *V otkaze*. Jerusalem.
- Lein, E. 1997. *Lest We forget: The Refuseniks' Struggle and World Jewish Solidarity*. Jerusalem. http://www.soviet-jews-exodus.com/English/Memory_s/MemoryLein_En_1Text.shtml.
- Luman, N. 2007. “Chto proiskhodit?” i “Chto za etim kroetsia?”. Dve sotsiologii i teoriiia obshchestva. *Sotsiologicheskoe obozrenie* 6 (3): 100–117.
- Mikhailov, V. 1972, January 4. Griaznaia rabota. *Sovetskaia Belorussiia* [newspaper].
- Miranovich, G. 1971, December 23. Padenie: Kak I. Zel'dovich popala v seti sionistov. *Vo slavu Rodiny* [newspaper]. No. 298 (15501), 3.
- Rubin, V. 1976. Perspektivy russkogo evreistva. In *Evreiskii samizdat*. Vol. 11, 37–42. Jerusalem. [1st ed.: *Evrei v SSSR* 9 (October 1974 – March 1975)].

- Rubin, V.A. 1989. *Dnevnik, pis'ma*. Book 2. [N. p. (Israel)].
- Rubina-Akselrod, I. 2006. *Zhizn' kak zhizn': Vospominaniia*. Book 2. Jerusalem.
- Semenyuk, V.A. 1986. *Sovremennyi sionizm. Kursom politicheskikh i voennykh avantiur*. Minsk.
- Shulmeister, Yu. (1984). *Sovest' i beschest'e: Pamflety, ocherki, stat'i*. Lvov.
- Smirnov, L. N., et al., eds. 1979. *Belaia kniga. Svidetel'stva. Fakty. Dokumenty*. Moscow.
- Smola, K. 2019. Estetika otnoshenii v usloviakh avtoritarizma. *Novoe literaturnoe obozrenie* 1: 278–289.
- Solodar, Ts. 1987. *Krakh: Iz dokumental'nykh ocherkov o sionizme*. Moscow.
- Taratuta, A. i I. 2016. *Negrustnye vospominaniia o nashei sem'e, zhizni v Leningrade i bor'be za vyezd v Izrail'*. Haifa.
- Toomistu, T. 2016. The Imaginary Elsewhere of the Hippies in Soviet Estonia. In *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, edited by Fürst, J. McLellan, 41–62. Lanham.
- Tronin, I. 1987, April 19. Nekoronovannye koroli “otkaza” (Nachalo). *Sovetskaia Moldaviia* [newspaper]. No. 94 (16152).
- Tronin, I. 1987, April 24. Nekoronovannye koroli “otkaza” (Okonchanie). *Sovetskaia Moldaviia* [newspaper]. No. 98 (16156).
- Vail, P., and A. Genis. 2001. *60-e. Mir sovetskogo cheloveka*. Moscow.
- Vakhshtain, V. 2006. Sotsiologiya veshchei i “povorot k material'nomu” v sotsial'noi teorii. In *Sotsiologiya veshchei: Sbornik statei*, edited by V. Vakhshtain, 7–42. Moscow.
- Vergelis, A. 1986. Dva pis'ma iz goroda Veny. In A. Vergelis. *Vstrechi v puti*, 68–79. Khabarovsk.
- Viktor Polsky, interview by Yu. Kosharovskiy. 2004, September 21. *Iulii Kosharovskii*. <http://kosharovskiy.com/виктор-польский>.
- Voronel, A. 2014. Universitet (prodolzhenie). *Zametki po evreiskoi istorii* 1. <http://berkovich-zametki.com/2014/Zametki/Nomer1/Voronel1.php>.
- Voronel, N. 2003. *Bez prikras: Vospominaniia*. Moscow.
- Voronel, N. 2006. *Sodom tekh let*. Rostov-on-Don.
- Zaraisky, R., and I. Zaraiskaya. 2007, October 12. Zapomnim i sokhranim! *Iskhod sovetskikh evreev*. http://www.soviet-jews-exodus.com/Memory_s/MemoryZaraiskaya.shtml.

УДК 398
ББК 63.52

**«Там было всё...»:
«еврейский текст» старого Солнцева
1940–1980-х гг.**

Дмитрий Юрьевич Доронин

(Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ, Москва, Россия)

ORCID ID: 0000-0003-3002-8074

Научный сотрудник

Лаборатория теоретической фольклористики

Школы актуальных гуманитарных исследований

Института общественных наук

Российской академии народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ

119606, Москва, пр. Вернадского, 82

Тел.: +7 (499) 956-96-47, +7 (977) 532-52-85

E-mail: demetra2@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.17

Аннотация: Статья посвящена анализу «еврейского текста» старого Солнцева 1940–1970-х гг. – меморатов не-евреев о евреях в посёлке / городе прошлого, которого, как «старого Солнцева», уже нет. Современное Солнцево как окраинный район Москвы имеет новую городскую топографию и живет совсем иной жизнью. Собранные в 2018–2019 гг. тексты рассматриваются в рамках двух близких подходов: как нарративы исторической памяти местных жителей, а также – через антропологический и фольклористический аспекты концепции локального текста города. Солнцево никогда не считалось «еврейским местом», здесь не было синагоги, еврейские семьи, по доступным мне рассказам, не были вовлечены в национальную культуру, были советскими, светскими людьми, однако свой «еврейский текст» у Солнцева есть. Это прежде всего рассказы о местных магазинах, заведениях которых были евреи, рассказы об «Инвалидном посёлке», а также воспоминания о евреях-учителях и депутатах, много сделавших для Солнцева. Солнцевский «еврейский текст» жанрово, коммуникативно и контекстуально неоднороден: одни его элементы, например восходящие к го-

Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ, проект № 17-01-00357-ОГН «Межэтническая и социальная напряженность в социальных сетях Интернета».

родским легендам о кладбищах, очевидно, могут транслироваться в более широком, не связанном с евреями контексте. Другие, например нарративы об оборотистых евреях-заведующих местных магазинов, связаны как с индивидуальной исторической памятью респондентов, так и с широко распространенными стереотипными представлениями о предприимчивости, особом таланте евреев к торговле. Третьи, как рассказы об учителях-евреях, представляют собой личные мемуары. Значительную часть текстов второй и третьей группы можно отнести к ностальгическим нарративам, воспоминаниям респондентов о времени их детства и о в своем роде «золотом веке» старого Солнцева. Нарративы о «еврейских магазинах» старого Солнцева рассмотрены как следствие трансформации старых стереотипных и фольклоризированных представлений о еврее-торговце в советское время. Представлены наблюдения, как меняется «еврейский текст» в исторической перспективе от довоенного к послевоенному времени. Послевоенный «еврейский текст» о еврейской торговле в старом Солнцева беден: из 18 сюжетно-мотивных групп, выделенных для «еврейского текста» о торговле в довоенной Латгалии, в Солнцево выражены только семь. Нарративы о еврейской торговле представлены, а торговые локусы (магазины) утрачивают свою «еврейскость».

Ключевые слова: *еврейский текст, еврейская торговля, еврейский магазин, советский магазин, торговля в СССР, этнокультурные стереотипы о евреях, городская легенда, историческая память, Солнцево*

Введение: о «еврейском тексте» Солнцева

Осенью 2018 г. в рамках проекта «Историческая память города: общедоступный портал устных рассказов о Москве» автором этих строк была записана подборка глубинных интервью со старожилами Солнцева, которая открыла интересные, не известные мне доселе сведения о «еврейском мире» этого района. Собранные истории представляли собой характерный пример «еврейского текста» [Мороз 2014, 285–286] – мемуаров не-евреев о евреях в посёлке (городе) прошлого, которого, как «старого Солнцева» 1940–1980-х гг., уже нет. В рамках двух близких подходов записанные мною воспоминания можно рассматривать как *нарративы исторической памяти местных жителей*, а также через антропологический, фольклористический и исторический аспекты концепции *локального текста*

населенного пункта [Алексеевский, Жердева и др. 2008; Ахметова 2008; Куприянов, Половов 2010; Куприянов 2013; Лурье 2008; Савина 2017].

«Еврейский текст», по крайней мере в случае Солнцева, не существует объективно, сам по себе, как некий заданный репертуарный комплекс нарративов, а транслируется и конструируется всякий раз при встречах, в разных речевых ситуациях, в том числе в беседах с исследователем. Несмотря на регулярные публикации воспоминаний и краеведческих статей на сайтах и в местной прессе, записанный мною корпус «еврейского текста» практически не отражен в них. В том виде, в котором мне удалось его зафиксировать, он во многом сконструирован, собран воедино благодаря моим встречам. Это яркий пример того, как локальный текст «высвечивается», кристаллизуется из «почти-небытия забвения» благодаря вторжению антрополога [см. об этом, например: Петров 2015]. Вероятно, до этих встреч нарративы на еврейскую тему транслировались в иных речевых ситуациях, например как мемораты, через канал семейной исторической памяти, или же ситуативно, как «рассказы к случаю», какие-то из них, возможно, не транслировались вовсе.

Солнцевский «еврейский текст», таким образом, жанрово, коммуникативно и контекстуально неоднороден. Одни его элементы, например восходящие к городским легендам о кладбищах, очевидно, могут транслироваться в более широком, не связанном с евреями контексте. Другие, например нарративы об оборотистых евреях-заведующих местных магазинов, связаны как с индивидуальной исторической памятью респондентов, так и с широко распространенными устойчивыми представлениями о предприимчивости, особом таланте евреев к торговой, коммерческой деятельности [Алексеевский 2013, 22–23; Белова 2017, 179–181; Белова, Петрухин 2008, 315–318; Мороз 2015, 42; Савина 2017, 158–160; Терешина 2013; Юшко-Штекеле 2016, 80–81]. Третьи, как рассказы об учителях-евреях, представляют собой личные мемораты. Значительную часть текстов второй и третьей группы, очевидно, можно отнести к ностальгическим нарративам [ср. также: Терешина 2013, 39], воспоминаниям респондентов о времени их детства и о в своем роде «золотом веке» старого Солнцева, когда в нем проживали только переселившиеся сюда москвичи, все знавшие друг друга, «жившие одной дружной семьей».

Эти разные элементы «еврейского текста» проявлялись в разных контекстах, ситуациях моих интервью. Приступая к исследованиям в Солнцево, я ничего не знал о «еврейской составляющей» в исторической памяти его старожилов, у меня не было ни особого интереса, ни специальной цели, ни опросника для выявления его «еврейского текста». «Еврейская тема» возникла случайно, но всплывала в интервью снова и снова – в рассказах о кладбище, «Инвалидном посёлке» и местных магазинах. Именно эта повторяемость заставила меня предположить существование «еврейского мира» в Солнцево, и я стал специально расспрашивать моих респондентов о местных евреях. Со временем выяснилось, что большинство их семей проживало в «Инвалидном посёлке» – уже не существующей и бывшей как бы немного автономной части старого Солнцева. Увидев мой интерес, Соколова Инна Викторовна (1931 г.р.), солнцевский старожил, краевед и один из ключевых моих информантов, организовала в июне 2019 г. у себя дома специальную встречу, посвященную «Инвалидному посёлку». Из другого района Москвы на эту встречу приехала Раиса Михайловна Альперович (в девичестве Фишман, 1938 г.р.), бывший житель «Инвалидного посёлка», хорошо помнящая о жизни его еврейских семей. Ее воспоминания, с одной стороны, дублировали «еврейский текст», например нарративы не-евреев о магазинах и их владельцах, с другой стороны, они предоставляли и более специфический материал – развернутые рассказы о семейных историях и отношениях евреев в Солнцево. Этим нарративам собственно еврейской исторической памяти должно быть посвящено отдельное исследование.

Мне показалось интересным изложить собранный материал в той последовательности, в какой я сам как исследователь открывал для себя исчезнувший «еврейский мир» старого Солнцева. «Еврейский текст» в таком ключе – не только оформившиеся в беседе нарративы, но и авантюрная эпистемологическая история, случившаяся с самим антропологом. Поэтому я начну рассказ о Солнцево со времени его основания как посёлка в 1937 г. (с 1971 г. Солнцево – город). В ту эпоху, как и позже, Солнцево никогда не считалось «еврейским местом», здесь не было синагоги, еврейские семьи, по доступным мне рассказам, не были вовлечены в национальную культуру, были советскими, светскими людьми, однако свой «еврейский текст»

у Солнцева был. Связано это, в частности, с тем, что нарративы исторической памяти жителей не дают несомненной исторической правды, но субъективно конструируют ее из их личного опыта. Поэтому достаточно жизни одного или двух ярких людей, чтобы «еврейский текст» возник, так и произошло в Солнцеве. Важно также понимать, что предполагаемый «еврейский текст» старого Солнцева 1940–1980-х гг., времени, когда «Инвалидный посёлок» с его семьями существовал, и «еврейский текст» моей его регистрации в Солнцеве 2018–2019 гг., после разрушения посёлка и рассеяния его жителей (в результате смерти, переезда в другие районы Москвы или алии), – это, очевидно, два различных «еврейских текста». Мы можем только гадать о том, как соотносятся между собой эти две его «версии».

Можно предположить, что еврейская тема в локальном тексте Солнцева существовала и присутствует до сих пор как некая скрытая или «мерцающая» переменная: в реконструируемом нашими респондентами парадной версии старого Солнцева еврейство, национальность персонажей «солнцевского текста» как будто бы не имела значения. О евреях как культурном явлении не было принято и не было повода говорить, каких-то антисемитских настроений или событий, связанных, например, с кампанией по борьбе с космополитизмом, делом ЕАК или делом врачей, в Солнцеве как будто бы не было. В такую картину исторической памяти встраиваются и мемуары моих еврейских респондентов. Так, в качестве типичного стереотипного суждения можно представить выдержку из беседы с Раисой Михайловной Альперович: «Мы все дружили, у нас не было никогда, никто не знал – еврейка ты, татарка ли или кто ты там, русская или молдовка, или бог знает че. Все были одинаковы, все были дружные!»

Однако, как выясняется из бесед, о еврейских семьях, их родственных и прочих связях в старом Солнцеве знали хорошо, среди основных фамилий нам были названы следующие: Портные, Чубарь, Спиваковы, Кишко, Шильман, Локшины, Коган, Шор, Шаргородские, Хаселевы, Лапшины, Фишман, Резник, Лившиц, Зимбельман и др. Многие из них были выходцами из Одессы и других городов и местечек Украины, состояли в родстве или близкой дружбе друг с другом. Кто-то поселился в Солнцеве с первых лет его основания в конце 1930-х гг., кто-то стал жить здесь после войны, пытаюсь

отыскать рассеянную из-за Катастрофы родню и как-то устроить ее в Солнцеве.

Помимо образования и медицины, многие из солнцевских евреев работали в сфере торговли. Надо сказать, что магазины или так называемые «палатки» в те годы были не просто торговыми точками, но важнейшими общественными локусами посёлка, воспоминания о них оказались для меня неожиданно длинными, эмоциональными и богатыми. В магазинах встречались, общались по пути в клуб и на танцы, «проводили все свое детство», покупали леденцы, открытки, вещи, о которых помнят всю оставшуюся жизнь, до сих пор. А поскольку ими чаще всего заведовали евреи, евреи же в них зачастую и торговали, постольку нарративы о солнцевских магазинах оказываются частью «еврейского текста» Солнцева [ср. о еврейских магазинах как социальных местах в довоенной Латгалии: Терешина 2013, 36–37].

В большинстве этих рассказов образ евреев несколько мифологизировался: они описывались как заметные, особенные люди – обладатели талантов и в своем роде податели культурных и материальных благ в посёлке. Их поступки замечались и обсуждались, молодые еврейские мужчины (врачи, работники торговли), судя по записанным мною мемуарам, слыли красавцами и были весьма уважаемы среди женской части населения. В нарративах о солнцевских магазинах ярко и выпукло мог передаваться как сам персонаж (завмай или продавец), так и локусы и вещи, связанные с ним. Переходя от евреев к прочим жителям, вещи могли приобретать особый статус, своеобразный значимый ореол культурной исключительности. Мифологизировались не только люди, но и вещный мир, например в пространстве торговли или культурного дара. Магазины, державшиеся евреями, как и район Солнцева, где евреев проживало больше всего («Инвалидный посёлок»), наделялись характеристиками изобилия и достатка, выражавшимися, в частности, в речевой формуле «там было всё» [см. подобное, например, в довоенном кейсе Латгалии: Терешина 2013, 39].

По всей видимости, «еврейский текст» старого Солнцева уйдет вместе с последними его старожилками, хорошо помнящими Солнцево 1940–1980-х гг. В те годы, по словам наших информантов, солнцевские хорошо знали друг друга, хорошо распознавали чужаков,

а работники школ, магазинов, поликлиник, аптек, бани или парикмахерской были известными людьми, их знали все. С 1980-х гг. постепенно полностью исчезает старое деревянное Солнцево, а с конца 1990-х гг. усиливающийся приток новых жителей в кварталы новой застройки размывает старую своеобразную «островную» идентичность этого места и историческую память его прежде единого сообщества. Нарративы этой памяти продолжают транслироваться в более узком и специфическом канале – в воспоминаниях старожилов, на их встречах, на школьных и музейных экскурсиях, в краеведческих публикациях солнцевских газет и сайтов. Таковы наши информанты, носители этих нарративов – в основном пожилые люди, бывшие работники учреждений сферы образования, культуры, торговли. В основном это те солнцевцы, которых можно отнести к местной интеллигенции.

Сталин, Брежнев и мертвые евреи

Моя первая встреча с еврейской темой в разговорах о Солнцево совпала с рассказами о причинах его возникновения. Одним из объяснительных нарративов стала городская легенда о правительственной дороге и Сталине: вождь в очередной раз едет на свою дачу в Матвеевку и испытывает раздражение от вида «деревенской Москвы». Столица первого в мире государства с победившим социализмом не должна выглядеть так, поэтому появляется Генеральный план реконструкции города Москвы 1935 г. На месте деревянных домов постепенно возводится Кутузовский проспект, а москвичи расселяются на новые места, так возникает Солнцево.

Там такая территория была, что сам Кутузовский [проспект], собственно, и организовывали. Есть легенда <...> что Сталин якобы, проезжая по будущему Кутузовскому проспекту, или уже по Кутузовскому, щас неважно, вспоминая Германию, да, и какие-то другие страны, говорил: «Что это у нас по краям так здесь? Не как в городе». И дальше начали сносить вот эти ветхие постройки, в том числе в том районе. Тех людей, которые жили там, предлагали переселиться на окраины не города даже, за территорию города. И они выбрали сюда, [в Солнцево] (А.Г. Афанасьев, 1983 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Здесь, конечно, еще нет ничего еврейского, однако этому этиологическому нарративу, словно подселившийся симбионт, сопутствует городская быличка (*supernatural story*) [Кирзюк 2018, 21–22] о старом еврейском Дорогомиловском кладбище и о «доме Брежнева» (Кутузовский проспект, 26) на его месте.

В тысяча девятьсот тридцать пятом году началась первая реконструкция Москвы. Началась она именно с западной части, потому что Сталин ездил отдыхать на свою дачу мимо маленьких плохоньких домиков. Это было Можайское шоссе, Большая Дорогомиловская улица, Арбат, улица Горького и тогда – на Ленинских горах. Вот это места, где началась реконструкция. Были маленькие, плохонькие двух- и трехэтажные дома, новых домов для переселения не было.

[А дача Сталина какая имеется в виду в Матвеевке которая?]

Да-да-да, в Матвеевке, в Матвеевке. Вот. И это началось в тридцать пятом году, это точно. Значит, в первую очередь – Можайское шоссе, где теперь Кутузовский проспект, там было, это вот для вас тоже важно, большое еврейское и большое русское кладбище. Если ехать от центра Москвы, то это было с правой стороны (Л.Д. Пронина, 1933 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Кстати, вот дома на Кутузовском проспекте, вот где правительственные, стоят на еврейском кладбище. <...> И вот я начал говорить про это еврейское кладбище старое. И вот тоже, когда эти дома строились, тоже были трения и возражения. И тоже были слухи. И тоже – с Брежневым... Там же у Брежнева квартира была. С Брежневым, с другими ребятами, которые вот там пожили-пожили и оттуда уехали в другие места. <...> Кутузовский проспект – его же Сталин построил. И Ленинский, кстати, они строились одновременно. Я как раз в это время учился в ремесленном училище, и у нас в этом районе была столовая для рабочих, и нас туда водили нас обедать. <...> И, естественно, когда все это строилось – кости там. Копают! На Кутузовском, да, кости, значит, части черепов, вот это вот все. Когда мы начали интересоваться [нам сказали]: «Было еврейское кладбище старое». – «А как же так?» (А.А. Чернов, 1945 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, Н. Петров, М. Байдуж, Э. Матвеева, С. Белянин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

В нарративе прослеживается своеобразная логика: один советский вождь (Сталин) «изгоняет» мертвых евреев, которые в ответ на это спустя время изгоняют из этого, но уже измененного локуса (на

месте кладбища – правительственный жилой дом) другого советского вождя (Брежнева). И хотя москвоведы и уточняют, что «дом Брежнева» был построен на православном кладбище, а на месте еврейских захоронений стоит соседний дом (д. 30), из двух типов умерших городская легенда выбирает для генсека более экзотический вариант антагониста – евреев.

Любопытно, что именно в Солнцево о Дорогомиловском еврейском кладбище мне рассказывали несколько раз (во всех случаях это были респонденты пенсионного возраста). Как выяснилось, трансмиссия этого сюжета в солнцевском «еврейском тексте» определяется несколькими причинами:

а) близостью еще одного (Востряковского) иудейского кладбища;
б) переселением части солнцевцев с Большой Дорогомиловской улицы;

в) рассказами о доме с «нехорошей» репутацией (ул. Лукинская, д. 11), выстроенном на месте церковного погоста с. Федосьино в Ново-Переделкине (в 1984–1991 гг. входило в Солнцевский район г. Москвы).

В общем, было разрешено [это кладбище] перенести, вот тогда и образовалось Востряковское кладбище. А до 1935 года Востряковское кладбище было очень маленьким, там хоронили людей в основном из деревни Говорово. Деревня Говорово существует и сейчас. А знаю я это, потому что там были ученики – мальчишки и девчонки, которые учились со мной. И потом оттуда ходили уже в нашу школу и ко мне непосредственно в школу мои ученики. Сведения эти точные (Л.Д. Пронина, 1933 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Респондент-нееврей, пенсионер, бывший школьный учитель труда вспомнил о Дорогомиловском еврейском кладбище после разговора о доме по ул. Лукинской. Рассказы о Востряковском кладбище как преемнике Дорогомиловского еврейского кладбища и как близком локусе с загадочной, в том числе иноэтничной, старой историей – один из элементов солнцевского «еврейского текста».

Востряково? Возможно, были и перенесены некоторые могилы, но там же перенесены те могилы, за которыми ухаживают. А кладбище было очень старое, это же – район Фили! Вот этот вот «совет в Филях», вот это где панорама – это вот эти все места. И, естественно, тоже – очень

древние захоронения. А Востряковское еврейское кладбище тоже имеет историю.

[А какую?]

Ну, там... [Смущенно усмехается.]

[Расскажите.]

Нет, я не могу рассказывать. Это я [слышал] тоже по слухам, не буду рассказывать.

[Почему? Нас как раз слухи интересуют и фольклор.]

Ну, еврейское кладбище Востряковское, оно тоже очень старое. И тоже, ведь туда еще во времена гонений при царе туда хоронили. Причем тайно как-то вот. И потом уже... Но это все, это все на уровне слухов, да: я где-то слышал, где-то что-то мне говорили. Я работал там недалеко, в Очаково предприятие, а из Солнцева туда самая короткая дорога – две остановки на автобусе и через кладбище пешком идти. Вот через это еврейское кладбище я ходил. И вот дорога иной раз занимала много времени, потому что идешь: вот эти вот надгробия – они очень интересные! Очень старые: и надписи, и статуи стоят. Красиво. Причем сделаны – вот стиль даже другой вот! Есть греческий стиль – вот все эти Аполлоны, Венеры стоят. И вот эти вот захоронения имеют совершенно другой стиль изображения. Очень интересное кладбище! (А.А. Чернов, 1945 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, Н. Петров, М. Байдуж, Э. Матвеева, С. Белянин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Вероятно, в те же года, что и мертвые евреи на Востряковском, на территории будущего Солнцева появились семьи живых евреев. О них я узнал через рассказы о так называемом «Инвалидном посёлке» и первых магазинах Солнцева. Так я перешел к меморатам о мире живых в солнцевском «еврейском тексте», почти все их персонажи, впрочем, сейчас тоже лежат на Востряковском.

Инвалиды войны или находчивые поселенцы?

В 1938 г. в будущем Солнцеве строились первые жилые домики. Некоторые из поселенцев получали участки под дома в более привилегированном, удобном месте – ближе к железнодорожной станции Суково, так появился «Инвалидный посёлок», существовавший всегда как бы на особом счету и немного обособлено внутри Солнцева. Старожилы и солнцевские краеведы до сих пор спорят об этом народном названии, придерживаясь нескольких версий:

- а) дома здесь давались инвалидам гражданской войны;
- б) пожилым москвичам и людям с малыми детьми;
- в) никаких инвалидов не было, это просто шуточное название за то, что кто-то постарался поселиться поближе к станции, чтобы меньше ходить до поезда.

Солнцево уже тогда [1938 г.] делилось как бы на две части: большая часть располагалась за «Красной школой» и меньшая – за «Керосинкой». В меньшей части, расположенной ближе к железной дороге, на пригорке участки давали людям с хроническими заболеваниями или имевших престарелых родителей, детей-инвалидов. Поэтому эту часть посёлка «в народе» называли «Инвалидной» [Из воспоминаний 2018, 3].

Нет, инвалидов войны там не было. Так нигде мы [и] не нашли. А людей когда я спрашиваю, почему «Инвалидный посёлок» назывался, никто ответить не может. Но, видимо, люди, которые были более пожилого возраста, им просто давали землю поближе к станции (И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Во всех версиях поселенцы посёлка выделялись как немного особые, занявшие более статусное место. В большинстве нарративов они описываются как интеллигентные люди.

Жители Москвы – в большинстве своем не очень молодые, **интеллигентные люди** – строили свои дома поближе к станции Суково. Их дети еще учились в Москве, и родители хотели, чтобы их вечерний путь домой был не очень долгим. Среди переселенцев были семьи строителей первой линии Московского метрополитена, вступившего в строй в 1935 г. Постепенно на колхозном поле у большого оврага, где протекала речка Малая Сетунька, в довоенное время достаточно широкая, вырос «Инвалидный посёлок». Это был маленький посёлок, отдельно стоящий от основного. Здесь возникли самые короткие улицы, по 10–20 домов на каждой: Первомайская, Советская, Товарищеская, Гражданская. Посёлок не был электрифицирован, не было хороших дорог. Возможно, из-за этих недостатков он и получил свое название. Это одна из версий [Инвалидный посёлок 2008, 2].

Ну, вот этот вот «Инвалидный посёлок», он, конечно, был **какой-то более интеллигентный**, мне кажется. Более интеллигентный. Но там он, конечно, был небольшой. Солнцево побольше было всё. А они поменьше. [Их прямо так и называли сложно?] «Инвалидный посёлок», –

все говорили так. «Где он живет?» – «На Инвалидном посёлке!» Но это вот те, те жители. Потому что вот сейчас меня очень многие спрашивают: «А что это такое “Инвалидный посёлок”? А это где это? А что это?» Они какие-то там были, действительно, может быть, вот более такие... Более такой народ был, **более интеллигентный** был такой (И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Совмещение нескольких признаков: отдельность поселения, его статусность, одновременно находчивость, ум и интеллигентность его жителей – заставило меня заподозрить какое-то, возможно, не ярко выраженное, но вполне узнаваемое присутствие известных стереотипов о евреях. Вскоре мои предположения подтвердились.

[А вообще евреев много в Солнцево было? Еврейская община была в Солнцево?] Вот это я Вам не могу сказать, как-то я никогда этим не интересовалась. Но много жило евреев в основном, конечно, вот здесь, на «Инвалидном посёлке». Они все оттуда. Там много семей было еврейских (Л.Д. Пронина, 1933 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

[Откуда в основном приезжали еврейские семьи в Солнцево? РА:] Я не знаю, откуда они приезжали, но вот наша вот семья, да? – мы были из Одессы. [ИС:] Но на «Инвалидном посёлке» много было евреев. [РА:] Много. Лапшины – я не знаю, откуда они были. [А почему именно там? Как-то они друг с другом рядом селились? Или так случайно оказалось? РА:] Не могу вам сказать, не могу сказать. [ИС:] Я не могу сказать. (Р.М. Альперович, 1938 г.р., И.В. Соколова, 1931 г.р., Солнцево, Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Среди еврейских фамилий в первую очередь вспоминали Портных, Чубарь, Шаргородских, Хаселевых, Фишман, Коган. Наиболее подробные нарративы, запутанные «семейные саги» о происхождении, странствиях до жизни в посёлке, дружбе и родстве, я записал от моего единственного еврейского респондента, которого мне удалось отыскать среди бывших насельников-евреев «Инвалидного посёлка» – Раисы Михайловны Альперович.

[РА:] И Мария Исааковна [Портная] – тоже я не знаю, откуда она была родом. А вот почему, с Портными когда я дружила, вот с Борей, да, вот с родственниками Марии Исааковны, вот, они во время... Это

Марии Исааковны брат же был женат на тётке Тане, а тётка Таня со своим сыном, она жила в Николаеве, ну, да, на Украине, в Николаеве. И вот этот Боря, он был её сын, он родился в тридцать седьмом году. Началась война, мужа забрали на войну. Он после войны, погиб муж, и он, Марии Исааковны брат, женился на этой тётке Тане. А первая его жена была – родная сестра этой Тани, до войны, понимаете это как? А во время войны его жена погибла, а у этой муж погиб, и после войны они соединились, и взяли их сюда [в Солнцево]. И вот я не знаю – или Мария Исааковна им купила на Народной, там четверть дома, там небольшая была площадь у них. И вот так они здесь жили.

А второй брат жил на Гражданской, на какой там улице, внизу? Миша. А сын его был зубным техником, знаете его? [Где, здесь же?] Здесь, в Солнцево, в нашей поликлинике. Это, вот эту семью как-то я знала.

А ещё на этой же улице жили Коганы, вот. Потом я знаю, что вот Ида Тимофеевна и Сима Шаргородские. Шаргородская была Сима, а вот Ида Тимофеевна, как её фамилия, я не знаю. А Шаргородских почему я знала, потому что наш родственник, в Одессе который жил, моя мама как-то разговорилась, кто они, что они такие Шаргородские, а он говорит: «Да это же друг моего детства!» И мы вот здесь вот, на Боровском, однокомнатная квартира [у них была], и мы вот к этой Симе с Аркадием приходили. Когда-то они жили на Товарищеской, а как они сюда попали, я не знаю. [А Товарищеская – это где улица была?] Здесь, в «Инвалидном посёлке». [А Коганы жили на какой улице?] Тоже там же, тоже на Товарищеской. [А Шаргородские?] Тоже на Товарищеской. [А Портные где жили?] Портные, Мария Исааковна жила на Советской, а вторые вот Портные жили на Народной. [Вторые – это семья брата?] Да, да, да, да, это брат Марии Исааковны был, родной брат. [ИС:] Брат Марии Исааковны? Родной? [РА:] Да, родной брат Марии Исааковны, Гриша. [ИС:] А я даже и не знала, что у неё брат был. <...> [И еврейские семьи больше жили на Товарищеской? РА:] Почему? На Советской и на Товарищеской. [ИС:] На всех. [РА:] На всех, да (Р.М. Альперович, 1938 г.р., И.В. Соколова, 1931 г.р., Солнцево, Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

И хотя «Инвалидный посёлок» никак нельзя назвать еврейским районом, память о живших здесь еврейских семьях порождала «еврейский текст», превращая, возможно, даже и не-еврейские объекты и явления в еврейские. Так, например, в военные и послевоенные годы в Солнцево действовала фирма / артель / фабрика «Труд» [Швейная фабрика 2018], шившая сначала рукавицы и телогрейки для фронта,

а затем перешедшая на пошив спецодежды для нефтяников и других вахтовиков на Севере. «Еврейский текст» присутствует составной частью более обширных нарративов памяти об этом месте. И хотя четкой уверенности у солнцевских старожилов в том, что фабрика была «еврейским местом», нет, в части записанных мною меморатов о солнцевской швейной артели, портных прослеживаются этнические стереотипы о еврейских специалистах и «еврейских профессиях» [Белова, Петрухин 2008, 314–316; Юшко-Штекеле 2016, 81].

Шили это не там [на «Инвалидном посёлке»], шили – это вот, сейчас как сказать Вам, это на Авиаторов. Если с улицы Авиаторов идти – есть дом, где сейчас вывеска «Продажа и аренда помещений», вот здесь была небольшая фабрика. В годы войны шили рукавицы на фронт, в основном рукавицы гнали, а потом спецодежду шили. <...> Руководили, конечно, кто? Конечно, евреи руководили. Они – энергичные люди деловые, молодцы! (Л.Д. Пронина, 1933 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).



Ил. 1.

Руководство и работники швейной фабрики «Труд». Фото 1950 г.
Из домашнего архива И.В. Соколовой



Ил. 2.

Швеи в цеху фирмы «Труд» [История]

По рассказам старожил, в 1970–1980-е гг. артель исчезает, поскольку в этом районе разворачивается стройка. В нарративах исторической памяти солнцевцев фабрика «Труд» постепенно фольклоризируется и романтизируется, «обрастая» признаками необычного локуса с колоритом ушедшей эпохи: ею руководят евреи; начальник – мужчина, которого не взяли на фронт; на фабрике работают евреи или инвалиды, которые шьют на дому; фабрика шьет одежду для работников Крайнего Севера; с фабрики в жилые дома приходят полчища мышей. Точное местоположение артели почти никто не помнит, ее помещают то в «Инвалидном посёлке», то на ул. Авиаторов, то в районе Производственной, Попутной или Центральной улиц.

У нас на слуху был «Инвалидный посёлок». [Ага, слышал. Там что, инвалиды жили?] Ну, говорят, что там была фабрика «Труд», они шили фуфайки, рабочую одежду. Ну, на дому как бы они шили, а потом... Это вот где Производственная улица как раз, вот эти вот «башни». «Инва-

лидный посёлок», и оттуда уже оно как бы... Оно – особняком. <...> Я ещё застал, здесь были частные дома, и сектор такой [частный] был, дома были – Первомайская улица (О.Г. Каменецкий, 1969 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Фирма «Труд» была на улице Центральной, у них была небольшая домушка. Они были именно «фирма», возникли до войны, в тридцатые годы, ими руководил мужчина, которого из-за какой-то болезни не взяли на фронт. После войны они тоже шили, потом к ним водили школьников из школ, на уроках труда они шили рукавицы. Видимо, в 60-е гг. эта фирма постепенно исчезла. Почему я это хорошо помню, потому что рядом тогда у меня был сарайчик. Это было во второй год нашей жизни в Солнцево, мы с мужем и дочкой жили «на задах», снимали сарайчик-пристройку у хозяев одного дома. И однажды ночью у меня было нашествие мышей, их очень много пришло, мы вынуждены были выбежать на улицу. Мне потом сказали, что пришли они как раз с этой фирмы «Труд», у них было очень много мышей, и когда они начинали их гнать, такое вот получалось. Их домик стоял среди домов, улицу сложно назвать. Напротив «Красной школы» был «Красный магазин», там тряпки продавали, промтоварный, «Кишко». А за этим вот магазином стоял домик фирмы «Труд» (И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Любопытно, что в Нижнем Новгороде я записал текст, в котором также присутствует мотив нашествия грызунов (мышей, крыс) в советское время из еврейского хозяйства в дом не-евреев.

Ну, что сказать, в Горьком я жила в доме частном, где моей семье принадлежал полуподвал. А над этим полуподвалом был ещё один этаж, и его занимала еврейская семья. Когда-то мои родители купили у них этот вот полуподвал. <...> А потом эта Нина с Венямином, в те годы-то, в [19]70-е, они вообще, выстроили домик во дворе у своего дома, который пожарные без конца закрывали, потому что от дома до дома был метр, а пожароопасно это всё ведь было. И они там устроили печь мацу. И с тех пор вот, пока вот я жила с двумя детьми со своими тут, в этом старом своём отцовском доме, каждый год евреи со всей Нижегородской области, кто на машине, кто на саночках, кто ещё, пешком, стекались к нашему дому и – за этой мацой. А печь топилась день и ночь, приходила специальная команда, были огромные там у них подвалы, забиты всё мукой. Нам-то это досталось, потому что крысы полно привлекало это всё. В наш полуподвал просто крысы с потолка прогрызали дырки, между потолком и их полом (В.А. Доронина, 1944 г.р., г. Нижний Новгород; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ]).



Ил. 3.

Домик фирмы «Труд» на ул. Центральной [Швейная фабрика 2018]

Вполне возможно увидеть в таких текстах пример мифологизированного знания о евреях как об этнических чужаках и соседях – стереотипные представления о грязи и нечистоте, связанных с ними [Белова, Петрухин 2008, 279–287].

Еврей как культурный герой

Наконец, среди нарративов солнцевского «еврейского текста», связанных с «Инвалидный посёлком», – рассказы о евреях, здесь живших и внесших весомый вклад в развитие Солнцева. Прежде всего вспоминали о супружеской чете местных интеллигентов – Марии Исааковне Портной (1907–1979) и Ароне Исааковиче Чубаре, а также о заведующих солнцевскими магазинами, они тоже были евреями и жили в «Инвалидном посёлке». В нарративах устной памяти солнцевцев их образ несколько фольклоризируется как местных культуртрегеров, просветителей, подателей культурных и мате-

риальных благ, как людей, обладающих редкими или даже исключительными талантами.

В воспоминаниях старожилов Мария Исаковна предстает старейшиной и «душой» «Инвалидного посёлка», во времена, когда Солнцево еще имело статус посёлка, она была школьным завучем и депутатом Солнцевского поссовета, а ее супруг – известным в Солнцеве журналистом.

Там [в «Инвалидном посёлке»] была пара очень такая оригинальная – Мария Исаковна Портная и Иосиф [Арон] Исаакович Чубарь, это муж и жена. Она была завучем в «Красной школе», а он был инженером, но уже был на пенсии и писал статьи, много очень. Была газета «Ленинец», газета была, и он в этот «Ленинец» всё время писал: как что-то происходит. <...> Они уже были пожилые люди, но она была там как за старейшину. Потом она уже была на пенсии, но она была как за старейшину. Она была депутатом (И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).



Ил. 4.

Уличный праздник в «Инвалидном посёлке»
по случаю выдачи новых паспортов. Ул. Советская.
За столом среди других жителей – Арон Исаакович Чубарь [История]

В солнцевских нарративах эта еврейская женщина выступает в роли культурного героя, приучая местных жителей к высокой культуре. В 1940-х гг. она устраивала чуть ли не домашний салон культурных вечеров для молодежи.

Там [на Инвалидном посёлке] жила Мария Исааковна, наша завуч, учитель истории. Это человек, который проповедовал и, как сказать, **приучал людей к культуре**, к театру. Мы ей очень и очень благодарны за это! Она у себя собирала часто чай, была депутатом много лет, и мы у неё собирались ещё. То есть она нас приучала к обществу. К культуре, к театру. К музыке. К музыке не только простой, обычной. <...> Мария Исааковна – это очень в культурном отношении много внесла в Солнцево. <...> [Она что, вас возила в театры какие-то, или у них в самом посёлке были какие-то концерты?] Нет, у неё дом был. Полдома у неё было у неё, по-моему, на Гражданской улице, недалеко прямо вот здесь. [И там собирались и говорили о культуре?] Ой, она организовывала выходы в театр, в цирк, на концерты. Это когда мы были учениками [1940-е гг.], а потом эта традиция продолжилась. Она была депутатом, собирала у себя депутатский корпус. И очень вкусно и разнообразно готовила и этому обучала нас, молодых. Вот эта женщина тоже очень многое для Солнцева сделала. [Так она как обучала, прямо домой в гости приглашала?] Да, конечно, конечно. Приглашала и показывала. Приглашала и показывала. По образованию она была историк, долгое время работала в нашей школе завучем (Л.Д. Пронина, 1933 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

В солнцевских меморатах заслуга Марии Исааковны состоит не только в культурном, но и в материальном даре. «Инвалидный посёлок» времен ее активной деятельности предстает в рассказах как почти мифологическое место, в котором *все было* и все появлялось впервые, в первую очередь – освещение жилых улиц, газификация.

[А «Инвалидный» – хорошее место было в плане жизни?] Да, хорошее место, также дома построены. Но там вот именно – больше всего именно, конечно, Мария Исааковна. Там первые они, именно в «Инвалидном» этом посёлке была зажжена улица, зажгли свет. Вообще, когда мы приехали, мы приехали, вот я вам говорю, в пятьдесят четвёртом году, свет был только на центральных улицах, а так не было, ходили по тёмному посёлку. <...> **Первыми у них** осветили, потом – **первыми они** провели газ себе. **То есть у них всё было** (И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).



Ил. 5.

Мария Исааковна Портная получает паспорт нового образца.

Уличный праздник в «Инвалидном посёлке»

по случаю выдачи новых паспортов. Ул. Советская.

В кадре также: Герой Советского Союза Алексей Петрович Мартынов,
директор школы Инна Викторовна Соколова (чуть позади)
и начальник паспортного стола Ольга Васильевна Антонова [История]

Эта словесная формула «у них всё было», как мы убедимся ниже, повторится в чуть измененном виде «там было всё» по отношению к другим объектам солнцевского «еврейского текста» – местным магазинам.

[ИС:] Особенно – она. Она была социально значимый человек. [РА:] Да, она была депутат и руководитель, да, и в школе была. [ИС:] Она руководила всем, да. Я говорю: не делали света по улицам – Мария Исааковна сделала в «Инвалидном посёлке». Не делали газ – Мария Исааковна сделала в «Инвалидном посёлке». [РА:] Вот сейчас говорили, это самое, про универмаг, про поссовет, – рядом была колонка! Помните, напротив «школы красной»? Колонка была: помню, ребята бегали всё

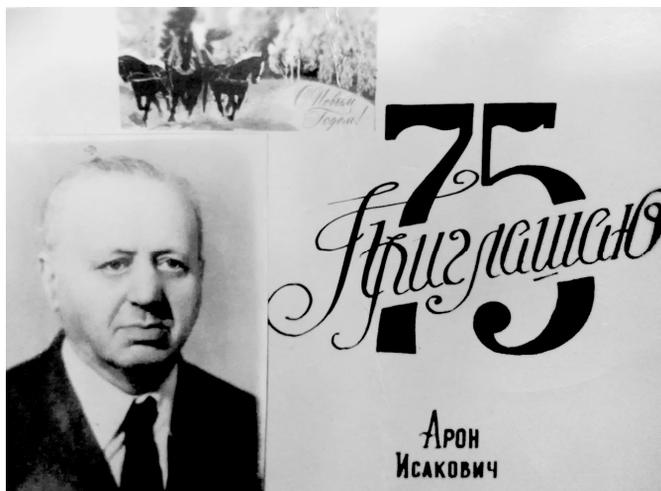
это, баловались. <...> То, что она была организатором... [ИС:] Да, всего. [РА:] Всего... И вот я говорю, что даже, вот, мы приехали, и не могли маму мою прописать... [ИС:] Она – пойдёт делать. [РА:] Она ходила – она туда и сюда, и всё... [ИС:] Ремонт какой-то делать надо или колонку какую-нибудь чинить надо, свет надо провести – всё делала она (Р.М. Альперович, 1938 г.р., И.В. Соколова, 1931 г.р., Солнцево, Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

«Инвалидный посёлок» описывается как место веселых праздников, когда даже выдача паспортов превращается в народное уличное торжество-гуляние.

И вот там, на улице Советской, где они жили, вот там выдавали паспорта. Да, новые паспорта им выдавали. Сейчас не помню, какой это год, новые паспорта почему-то выдавали, и вот улица праздновала. Улица праздновала. Прямо вот на улице стоял стол, лежали эти паспорта, сидела начальница паспортного стола, вручала она эти паспорта торжественно. [Это было в «Инвалидном посёлке»?] Да, да, в «Инвалидном», она [Мария Исааковна] очень часто устраивала праздники. Праздник улицы. [Вот, например, когда] жителям Инвалидного посёлка выдавали паспорта, и всё это вручалось. И там Мартынов, герой наш, герой Советского Союза, наш житель Солнцева, вот он там присутствовал. Вот так вот. Это вот просто такой праздник был выдачи, не надо было идти в паспортный стол получить паспорт просто, а она сделала праздник. <...> Ну, вот такие вот вещи она всё делала вот, организовывала (И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

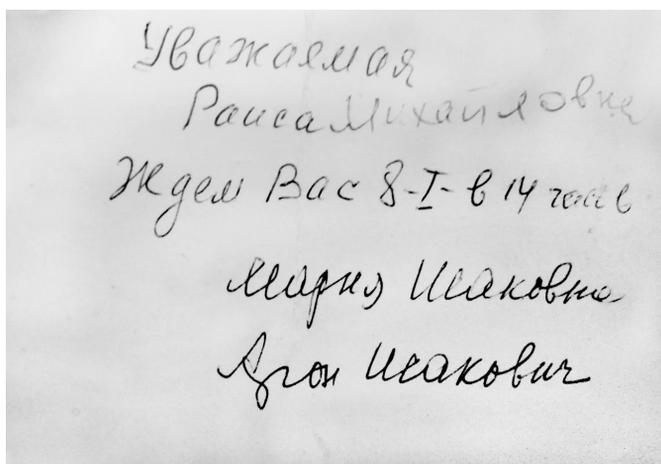
[ИС:] Меняли паспорта, и Мария Исааковна сделала это около своего дома. <...> [РА:] В семьдесят седьмом году меняли паспорта (Р.М. Альперович, 1938 г.р., И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Как мы увидим ниже, веселье, гуляние, праздник связаны и с другими объектами солнцевского «еврейского текста» – магазинами и лавками. Именно рядом с ними проходят танцы и сборища местных жителей, которые обязательно посещают ту же «Яшкину палатку» по пути в клуб. Как уже было сказано, магазины в 1940–1970-х гг. были общественными местами старого Солнцева.



Ил. 6.

Самодельное приглашение А.И. Чубаря, которое он раздавал к своему 75-летию. Из домашнего архива Р.М. Альперович



Ил. 7.

Обратная сторона приглашения А.И. Чубаря, данное им Р.М. Альперович



Ил. 8.
Могилы Марии Исааковны Портной
на Востряковском иудейском кладбище [Портная]



Ил. 9.
Могилы Арона Исааковича Чубаря
на Востряковском иудейском кладбище [Чубарь]

«Еврейские магазины» Солнцева

Другими важными культурными героями в «еврейском тексте» Солнцева выступают директора местных магазинов: Иосиф Исаакович Кишко, Иосиф Федорович Шильман, Григорий Шор, Спиваков и Яшка. Всех их объединяет одно: они были евреями, смогли открыть магазины или «палатки» в Солнцево и были их заведующими или/и продавцами. Местные жители вспоминают, что евреями были все директора первых магазинов Солнцева.

Ну, у нас у первого магазина, самый первый, который был в 38-м году открыт, тоже был [заведующий] еврей. Самый первый, продовольственный магазин, около «Инвалидного посёлка», там был только «Продукты». Потом второй магазин рядышком открыли, недалеко, около бани. Вот, тоже открывали – с честью, я помню, бегали туда смотреть. Там тоже был еврей! [Смеётся.] Кишко тоже был еврей (И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

[А вот Шор – это тоже еврейская семья? РА:] Шор, конечно! На Центральной жили. [И чем они занимались? Нам интересна история семей.] Вот он, отец, работал в Промтоварном магазине здесь. Мама – я не знаю, кем она работала. [«Кишко» опять же промтоварный?] Нет, нет, нет, нет. Вот рядом Шильмана магазин был, маленький такой, деревянный. Но Шильман – это был продовольственный, а это рядом был. Я не знаю, кто там главарь был, но там то, что Григорий это самый, забыла, какое у него отчество было, он в этом магазине работал, вот. А дочь у них была, она была учитель в школе, английский язык преподавала. [ИС:] Это Ревекки Григорьевны отец? [РА:] Да, да, Ревекка Григорьевна. Они жили на Центральной, на углу, как на Зелёную заворачивать. (Р.М. Альперович, 1938 г.р., И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

А продовольственный – Резников (И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, Н. Петров, М. Байдуж, Э. Матвеева, С. Белянин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

В объяснении этого факта наши респонденты обращались к пространственным стереотипным представлениям о «еврейских» профессиях и торговле как «главном занятии евреев» [Алексеевский 2013, 22–23; Белова 2017, 179–181; Белова, Петрухин 2008, 315–318; Мороз 2015, 42; Савина 2017, 158–160; Терешина 2013].

[СЛ:] Там хороший был магазин. [ИС:] Они все были хорошие! [ВЧ:] Ну, магазины тут все были хорошие, когда мы жили. [СЛ:] Там многое можно было купить. [АЧ:] Руководили евреи потому что! (И.В. Соколова, 1931 г.р., А.А. Чернов, 1945 г.р., С.И. Логунова, 1940 г.р., В.К. Чернова, 1946 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, Н. Петров, М. Байдуж, Э. Матвеева, С. Белянин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Да, там тоже. Ну, способность, способность, видимо (Е.В. Завьялова, 1950 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Но надо сказать, вот, кстати говоря, почему, почему... Вот ты спросил «почему евреи?» Потому что есть люди, вот национальности такие, которые по своему складу, способны вот этим заниматься (А.А. Чернов, 1945 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, Н. Петров, М. Байдуж, Э. Матвеева, С. Белянин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

В рассказах о «еврейских магазинах» старого Солнцева просматривалась нарративная логика, которую можно назвать исторической: респондентам, в том числе в их совместных обсуждениях, было важно восстановить историю торговли, указав, какие магазины / «палатки» были первыми, как они сменяли друг друга, как менялся их ассортимент, вид и структура.

[ЛФ:] Значит, до шестидесятого года... До шестидесятого года вот этот вот был «магазин на старом посёлке» с этими, вот этими вот пристрочками. А вот где-то в шестьдесят первом уже у нас был универмаг. В шестьдесят первом точно был универмаг, я там покупала открытку, помню, «1961» – что с этой, что с другой стороны. [РА:] Наверное, потому что соседка моя устроилась туда в хозяйственный отдел... Был уже отдел. [ЛФ:] И это был уже не первый год, да... Значит, это где-то был пятьдесят девятый, шестидесятый. [РА:] Она устроилась туда, и когда у меня уже дочке – надо было мне выходить на работу, она мне сказала: «Приди». Я пришла, а нету места, куда меня взять.

[ЛФ:] Значит, Дим, до шестидесятого года был у нас «магазин на старом посёлке», назывался. Там были отдельные такие маленькие магазинчики, как на Киевском вокзале. Палаточки: ткани там, ещё какие-то, скобяные там изделия и в том числе и продовольственный этот отдел. С шестидесятого где-то года [1958 г.], считай, построили этот универмаг двухэтажный. Это всё в единственном экземпляре в Солнцево было. Двухэтажный универмаг. И вот эти все палаточки – их уже не стало. Остался один только продовольственный отсек, который существовал очень и очень долго, вот он и назывался «у Шильмана».

И вот у нас был этот двухэтажный универмаг, пока не построили у нас, вот тогда на улице Кирова, то есть сейчас Солнцевский проспект – мы называли все «у шашлычки» – магазин, универмаг, вот уже в новых пятиэтажных домах. Вот, в хрущёвских. Вот это магазин, он и сейчас существует, так сказать, здравствует. (Р.М. Альперович, 1938 г.р., И.В. Соколова, 1931 г.р., Л.В. Филиппова, 1950 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

[А, говорят, было три магазина Кишко?] [РА:] Был в начале типа ширпотреб, одноэтажный, вот где сейчас этот самый скверик, вот этот парк. Вот как выйдешь: был продовольственный, потом – Шор работал в промтоварах, и там Кишко был. А следующий был – «Голубой Дунай», если помните. [РА:] А потом вот был двухэтажный универмаг, красный. (Р.М. Альперович, 1938 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Я использую эту историческую «эмную логику» солнцевских рассказчиков, обратившись к рассмотрению нарративов о «еврейских магазинах» от самых старых «палаток» к магазинам и универсамам их сменившим.

«Первый магазин»: магазин Шильмана

Первый каменный солнцевский магазин был построен и открыт в годы основания Солнцева – в 1937–1938 гг.; это был продуктовый магазин, его заведующим был, как написано выше, еврей – Иосиф Федорович Шильман. Магазин этот находился «на старом посёлке», на месте современных павильонов станции метро «Солнцево». Известно два его местных названия: «магазин Шильмана» и «магазин на старом посёлке». Продавцами в магазине Шильмана работали другие евреи из солнцевской семьи – сестры Шаргородские.

[ЛФ:] Это вот где сейчас выход станции метро – на этом месте был магазин Шильмана. [Этого магазина больше нету? ИС:] Нет. [А он чем отличался от универмагов? РА:] Это был как продовольственный. Шильман – это был продовольственный магазин, и там работала Шаргородская, и там работала Ида Тимофеевна продавцом, Сима. [ИС:] А там работали вот эти две сестры-то. [РА:] Вот Сима и эта самая, и Ида Тимофеевна, Шаргородские. <...> [ЛФ:] Вообще, этот магазин Шильмана – он очень-очень старый магазин. Потом там были ещё маленькие

«Ткани», там, уголь там. Мы называли, ну, вот, «магазин на старом посёлке» вот этот магазин. А потом уже построили универмаг двухэтажный, после этого вот. А от того вот этого вот магазина оставался только один продовольственный отсек, и его называли «магазин Шильмана». Вот на том месте, сейчас там выход из метро (Р.М. Альперович, 1938 г.р., И.В. Соколова, 1931 г.р., Л.В. Филиппова, 1950 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Поскольку здания промтоварного магазина в 1930–1940-х гг. в Солнцево не было, с магазином Шильмана, по воспоминаниям респондентов, была связана череда деревянных «палаток» и пристроек, торговавших углем, тканями и всякими бытовыми товарами. Их владельцы и продавцы, которые остались в памяти, происходили из местных семей Шор, Резник и др. После открытия Иосифом Кишко первого солнцевского универмага эти пристройки и «палатки», видимо, не смогли конкурировать и были постепенно снесены.



Ил. 10.

«Магазин Шильмана» – первый магазин, построенный в годы основания Солнцева – в 1937–1938 гг. Из домашнего архива И.В. Соколовой



Ил. 11.

Первая заведующая солнцевской аптекой Л.Н. Пинская.
Из домашнего архива И.В. Соколовой

[ЛФ:] Магази́н Шильмана́ был каменный. Там были пристройки деревянные, вот эти, которые там были – ткани, там, обувные, там ещё какие-то пристроечки были, когда не было у нас универса́ма двухэтажного. А потом уже от него оставался только вот этот один, вот, каменный магази́н одноэтажный – вот «магази́н Шильмана́». [РА:] А там ещё Резник был, вместе в Шильманом работал.

[ИС:] Подождите, это у Шильмана́ был кусочек тканей? [ЛФ:] Нет, нет, нет, не у Шильмана. Там магази́ны стояли в ряд. Вот этот магази́н, вот у Шильмана, вот каменный... [РА:] Это продо́вольственный был. [ЛФ:] А потом здесь были вот ещё... [ИС:] ...«палаточки». [ЛФ:] Как бы «палаточки»... Ну, такие пристроечки были, деревянные и всякие тут разные были «палаточки». [РА:] Вот в пристроенных палаточках Шор работал – Ревеки Григорьевны папа там работал. И ещё работала, я вот забыла фамилию, дочка у него была Неля... [ИС:] «Палаточка», беленькая, вот здесь [в фотографиях] есть она... [ЛФ:] Неля была у него дочкой... [РА:] Нет, здесь не эта «палаточка». [ИС:] А какая же тогда-то? А там «палаточки» рядом были, аптечная была «палаточка»... (Р.М. Аль-

перович, 1938 г.р., И.В. Соколова, 1931 г.р., Л.В. Филиппова, 1950 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Среди этих пристроек была и аптека. У истоков аптечной торговли в старом Солнцево тоже стояли евреи.

О самом Шильмане респонденты почти ничего не помнят, одни полагают, что он жил на «Инвалидном посёлке», другие [РА] вообще не считают его местным. Прошло уже более полувека, его образ стал расплываться и путаться с другими: вспоминая о владельцах магазинов (Кишко и Яшке) Лидия Дмитриевна Пронина, старейший житель Солнцева, вспомнила и о Шильмане, заявив о яркой особенности его внешности – он был без руки.

И вот ещё Шильман был, это построил магазин, вот сейчас там, по моему, автомобилями занимаются, вот здесь Шильман построил, тоже был без рук, без руки пришёл с фронта. Вот ещё третий был еврей хороший (Л.Д. Пронина, 1933 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Однако все другие мои респонденты настаивали на том, что у Шильмана не было никаких увечий, и обе руки были на месте. Лидия Дмитриевна также перепутала уже не существующую каменную постройку Шильмана с сохранившимся до сих пор продовольственным магазином Спивакова. Именно в нем сейчас находится автосервис, и, как уверяют респонденты, его владелец тоже не был инвалидом.

«Магазин у бани»: Спиваковский магазин

Это был продовольственный магазин (№ 20), открывшийся в 1954 г., о нем говорили как о «втором магазине» в Солнцево, как о «магазине около бани».

[ЛФ:] А потом достаточно быстро был построен магазин, который около бани, продовольственный. [А этот как назывался, около бани? РА:] Спиваков там. Спиваков был директором вот этого продовольственного. Вспоминала-вспоминала. Спиваков... (Р.М. Альперович, 1938 г.р., Л.В. Филиппова, 1950 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).



Ил. 12.

Здание бывшего магазина Спивакова. Ул. Богданова, д. 52, к. 1.

Фото Д. Доронина

Респонденты уже не помнят точно, каким был Спиваков, где он жил и когда точно был открыт его магазин. Мемораты о магазинах основаны на семейных воспоминаниях респондентов – рождение дочери, покупка мужем конфет и пр.

[А Спиваков, он москвич был или местный? РА:] Этот был раньше, и они, по-моему, здесь жили, где-то на Народной или... Где-то жили. [Это еврейская была семья? РА:] Да, да, да. <...> [РА:] Он открылся в пятьдесят четвёртом или в пятьдесят пятом году. Потому что в пятьдесят седьмом году я вышла замуж, мой муж... [ИС:] Счас, счас скажу вам. Нет, попозже, пятьдесят восьмой, наверное. [РА:] Раньше, наверное. [ИС:] Нет. [РА:] Я в пятьдесят седьмом году вышла замуж, мой муж со станции шёл ко мне домой, чтобы... [ИС:] Пятьдесят восьмой! Вот так вот. [РА:] Пятьдесят восьмой, да? [ИС:] Год пятьдесят восьмой, это дочку возили мы, Наташка была уже у нас, уже мы поженились. [РА:] Потому

что мимо этого магазина он шёл и покупал конфеты. [ИС:] Мы жили уже здесь (Р.М. Альперович, 1938 г.р., И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Старая солнцевская баня несколько лет назад снесена, на ее месте построен медицинский центр, а в здании спиваковского магазина сейчас автосервис и маленький продовольственный магазинчик.

«Керосинка» и «Яшкина палатка»

Примерно в те же 1950–1970-е гг. в старом Солнцево действовало несколько маленьких магазинчиков, напминавших сельпо. «В них было всё!» – эта формула из ностальгических нарративов моих солнцевских респондентов относится в первую очередь к этим «палаткам». Наиболее известные из них – «Керосинка» и «Яшкина палатка» – просуществовали несколько десятилетий. Продавцами или руководителями здесь тоже были евреи.

Ну, деревянный маленький домик, «палатка» мы его называли. Так все его называли. Маленькая потому что. Одно отделение – витрина, витрина со стеклом, наподобие современных витрин. А сзади витрины, за перегородкой был типа склада. Вот домик такой, там был один человек продавец. Всё это было очень интересно (И.В. Соколова, 1931 г.р., Солнцево, Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Они [старожилы Солнцева] вспоминают про знаменитую «Керосинку». Так они называли один из магазинчиков <...> куда можно было придти и купить практически любой товар (А.Г. Афанасьев, 1983 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

[АЧ:] Там было, что было нужно и необходимо человеку для жизни. [ИС:] Всё, там были все отделы. [АЧ:] Немного надо, поэтому. [ИС:] Ну как «немного надо»? Обувной, ткани, галантерея. Во всех магазинах были отделы. [НА:] И обувь рядом стоит, и всё – в одну кучу. [АЧ:] Да, потому что не было надобности в нескольких магазинах. Спрос был настолько небольшой, что вот необходимые вещи можно было здесь купить (И.В. Соколова, 1931 г.р., А.А. Чернов, 1945 г.р., Н.Ф. Аккуратова, 1942 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, Н. Петров, М. Байдуж, Э. Матвеева, С. Белянин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

«Керосинка» находилась недалеко от «Инвалидного посёлка» – между Большим солнцевским прудом и многоэтажным домом-«кораблем» (ул. Производственная, д. 2), рядом с солнцевской пекарней, которой тоже уже нет. В этом маленьком магазинчике торговали всем необходимым в хозяйстве и, как следует из названия, керосином. Здесь работал еврей Володя, чей родственник Миша был женат на племяннице Марии Исааковны Портной и Арона Исааковича Чубаря.

[РА:] В «Керосинке» работал Володя, такой мордастый. [А фамилия его какая?] Я не знаю фамилии, не помню. [Тоже еврейская семья?] Да, да. Я знаю единственное, что вот Марии Исааковны племянница и Арона Исааковича племянница была замужем – Миша Петров, это родственник вот этого Володи, который в «Керосинке» работал. [ИС:] Ну, это помню я её и помню этого Мишу. Чиканутый чуть-чуть он был, этот Миша, лупил её как дурак ненормальный. [А он работал продавцом или заведующим? РА:] Ну, тогда заведующих, Господи! Он один там, в этой «Керосинке» был: наливал, подливал [Смеется]. [Но там же ещё магазин был в этой «Керосинке»?] Ну, какой магазин? Там это всё в одном магазине всё (Р.М. Альперович, 1938 г.р., И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Подобные же «Керосинки» были и в соседних с Солнцевым районах, например в Вострякове была «Керосинка», который заведовал еврей Шпейер. Мой информант, жительница «Инвалидного посёлка» Раиса Михайловна Альперович, работала у него продавщицей, прежде чем ее переманил к себе в солнцевский универмаг Иосиф Исаакович Кишко.

Я помню, когда я в Вострякове работала, я ушла, когда там обокрали, да, Кишко меня перетащил сюда, в универмаг, так мой заведующий, который считался там заведующим, да, я там одна была в магазине, а он ездил только – с универмага товар привозил. Туда-сюда возил. Вот, так он мне стал говорить: «Чё ты, мол, в универмаг пошла?» Я говорю: «Ну шо ж здесь – керосиновая лавка?» Хозяйственная там, эта, в Вострякове, да? А он мне стал смеяться и так, шутить в смысле: «Хочешь я здесь вместо керосиновой лавки парфюмерию сюда привезу?» Такой был шутник, Шпейер его была фамилия. [То есть тогда универмагов ещё мало было, а в основном были такие палатки?] Да, такие палатки, небольшие магазинчики (Р.М. Альперович, 1938 г.р., И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Солнцевскую «Керосинку» называют не иначе как легендарной; не менее легендарной в воспоминаниях солнцевских старожилов предстает «Яшкина палатка» и образ ее владельца – еврея Яшки. Это было небольшое деревянное строение, покрашенное синей краской, находилась она в районе современной улицы Щорса, около солнцевского клуба «Строитель».

Ну, «Яшкина палатка» – это было знаменитое место. Вот как раз на улице Щорса «палатка». Яша был, эту «палатку» он, как говорится, строил, работал в ней очень долго. **В нём было всё:** и продукты, и промтовары в этом магазине. Ну, она даже, магазином нельзя было назвать, так и звали: «Яшкина палатка, Яшкина палатка». В основном «палатка». [А почему «палатка»?] Ну, большая, вместительная была. А вот первым был построен «Красный магазин». <...> [Расскажите немного об этом Яшке. Что это за Яшка такой?] Да просто... еврей, звали его Яков. Ну, он какой-то был общительный, хороший такой – **и в долг давал, и долго просуществовали**, и место было такое – немножко дальше дома. Домов не было, ну, видимо, потом там дома построили, поближе к Яшке уже. Вот так: «Яшка. Яшка». Жил он сам на «Инвалидном посёлке», хороший дядя (Л.Д. Пронина, 1933 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

[А как она выглядела? ЛФ:] «Палатка», она небольшая была. [«Палатка» – это что, деревянная или какая? ЛФ:] Деревянная. [РА:] Деревянная, да. Деревянное строение. [ЛФ:] Очень небольшая. [РА:] И всё там было. [ЛФ:] Заходишь – там одно маленькое помещенье. И там было всё: начиная от конфет, которые мы покупали, и кончая водкой, которую мы покупали... [Смеется.] [И там один был прилавок? ЛФ:] Один (Р.М. Альперович, 1938 г.р., Л.В. Филиппова, 1950 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Никто из респондентов так и не смог вспомнить фамилии владельца этой «палатки», в те годы все звали его просто Яшкой, он запомнился как общительный, добродушный человек, отдававший товар в долг, «хороший дядя».

[ЛФ:] «Яшкина палатка» была – это святое! [РА:] Да, Дора и «Яшкина палатка». [ЛФ:] Это святое. Вы знаете, вот нету у меня фотографии «Яшкиной палатки». [А фамилия какая у этого Яшки была? РА:] Я не знаю его фамилии, фамилии я не знаю, вот. [ЛФ:] Я не знаю, просто на-

звали «Яшкина палатка», она была покрашена всегда синей краской. [РА:] А Дорину фамилию я знаю, которая с ним работала, вот, да. Ну, она была Марии Исааковны... Не Марии Исааковны, а этого самого... Аарона Исааковича родная сестра, Дора была. А у неё дочка была, Ида, и я вот с ней дружила. Почему я эту семью знала. Мы жили на Советской, вот, а она там работала. А она у Яшки работала продавцом. [То есть у неё была фамилия Чубарь? РА:] Это у него – Чубарь. [А у неё другая уже была фамилия, она замужем была, да? РА:] А у неё – другая, я знаю только её вот дочки – Дунавицкая. [А где жил Яшка? РА:] Он жил на Первомайской, на Инвалидном посёлке. [ЛФ:] А потом, знаете, мы же говорим про универмаги, а Яшкина палатка – там, правда, всё продавалось... (Р.М. Альперович, 1938 г.р., Л.В. Филиппова, 1950 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Солнцево как бы делилось: старое, новое. Ну, чтобы поделить там улицы. И, вот, была «Яшкина палатка». Какой-то Яша, Яков продавал, ну, местный, там, предприниматель. Была палатка, где продавали... Вот она где-то на улице Щорса... [В каких годах?] Ну, это вот до [19]60–70-х, может, годов. «Яшкина палатка». (О.Г. Каменецкий, 1969 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

С «Яшкиной палаткой» связаны ностальгические нарративы детства – про обязательное ее посещение все посёлком по пути в клуб, про покупку детьми конфет или водки по отцовскому поручению.

[РА:] Вот с Авиационной мы через Яшкину палатку шли в клуб, везде и всюду – всё через эту, да... [ЛФ:] Да, там всегда, мы покупали там вот эти круглые леденцы за двадцать копеек... <...> [РА:] Да, да, да. Вот я говорю, что водку... Самое интересное то, что я ещё помню – бегала своему отцу за водкой туда, салагой. [Смеется.] (Р.М. Альперович, 1938 г.р., Л.В. Филиппова, 1950 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Универмаги Кишко и их заведующий

Самым ярким евреем старого Солнцева был, по мнению респондентов, Иосиф Исаакович Кишко, фронтовик, герой Сталинградской битвы, депутат солнцевского поссовета. Начав с небольшого промтоварного магазина, он открыл затем два универмага и, по мнению,

респондентов, создал систему торговли в Солнцево как посёлке, городе и районе Москвы.

Ещё у нас один еврей был модный, славился очень, это – Кишко, Иосиф Исаакович. Который около «Красного магазина», вот где сейчас детский сад, в сорок третьем году пришёл с фронта тоже раненый, и он там построил такой магазинчик промтоварный небольшой, типа тоже как «палатка». А потом построил универмаг, которое сейчас здание цело. И [потом ещё] самый большой универмаг, который сейчас разделили, и там есть сейчас Сбербанк – вот Кишко. Который снабжал, ну, такой был деловой дядечка (Л.Д. Пронина, 1933 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

В развитии торговли в Солнцево ведущая роль принадлежит Кишко И.И., который после ранения пришел в Солнцево, открыл небольшой промтоварный магазин, потом «Универмаг». Здание сохранено до сих пор. Когда-то огромный универмаг на Солнцевском проспекте *давал жителям всё*: от мелочи до крупных и дорогих вещей. Жаль, что этот «Универмаг» теперь поделили, переделали [Рождение Солнцево].

Именно благодаря деятельности Иосифа Исааковича в солнцевском «еврейском тексте» появляются магазины под народным названием «Кишко» (за историю Солнцева их было три); местные жители, разумеется, знали о еврейском происхождении завмага и впоследствии с благодарностью вспоминали о его таланте в торговле и о создании исключительного ассортимента в местных магазинах. Не обязательно было ездить, чтобы что-то доставать, в Москву, в магазинах Кишко *можно было купить всё*, включая необычные, качественные и дефицитные товары.

[ИС:] Ну, Кишко, открывал все магазины в Солнцево, поэтому эти магазины назывались «Кишко». Просто когда первый универмаг открывали, [19]57-й год, напротив «Красной школы», то был заведующий Кишко. А потом открыли универмаг на теперешнем Солнцевском проспекте, и он опять, он там уже открывал, и опять называли «Кишко». [Смеется.] Тоже магазин его был, вот там, да. [ЕЗ:] Да, там тоже. Ну, способность, способность, видимо. [СЛ:] Там хороший был магазин (И.В. Соколова, 1931 г.р., С.И. Логунова, 1940 г.р., Е.В. Завьялова, 1950 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).



Ил. 13.

Здание бывшего «Красного магазина», первого универмага в Солнцево, открытого И.И. Кишко в 1957–1958 гг. Ул. Богданова, д. 56а.

Фото Д. Доронина

Так же как и в случае «палаток», в которых «было всё», хвалили и магазины универмаги Кишко, особенно его последний универмаг, который был открыт в 1969 г. на Солнцевском проспекте (ул. Кирова).

Нет, это в Солнцево был первый достойный магазин всех жителей (А.А. Чернов, 1945 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

[ЛФ:] В этом универмаге прошло всё моё детство. Ой, там всё было, абсолютно всё было! <...> Сейчас там гастроном уже. [ИС:] Но до сих пор вот: «Где купил?» – «Где? У Кишко!» Вот до сих пор говорим так (И.В. Соколова, 1931 г.р., Л.В. Филиппова, 1950 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Он был рядом с хлебным, чуть дальше. Это был великолепный универмаг. (И.Ф. Ваулина, 1943 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Характеристика уникального ассортимента «магазинов Кишко» в ностальгических нарративах солнцевцев является в то же время и характеристикой их владельца как уникального по таланту и коммерческим умениям человека. По мнению респондентов, универмаг был настолько хорош, что его даже сняли в кино.

В общем, можно было купить в этих магазинах всё! Начиная от мелочи и кончая крупными вещами. [Ну, то есть понимал, что людям надо.] Да. Вот Кишко и Яшка. А Яшкина даже и не знаю, как и фамилия его была, так – Яшка и Яшка. А Кишко-то, Кишко – это был культурный еврей такой. Но деловой-деловой-деловой! (Л.Д. Пронина, 1933 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

[Вот мне рассказывали, что у Кишко можно было очень хорошие, даже дефицитные и необычные товары купить. ВЧ:] Конечно! [СЛ:] Конечно! [Это вот именно в «Кишко»? АЧ:] В «Кишко», да. [СЛ:] Да, это у Кишко. Там ткани очень хорошие были. [АЧ:] Вот он был талантливый руководитель. [ИС:] Вот, в фильме снимался этот магазин. Фильм забыла, как называется. [НА:] Ой, мальчишка не разговаривал всё, в будке жил с собакой. «Мужики!» «Мужики», да, как раз у нас в магазине снимался. И я как раз в это время, когда снимался фильм, в пальтовом отделе была (И.В. Соколова, 1931 г.р., А.А. Чернов, 1945 г.р., С.И. Логунова, 1940 г.р., В.К. Чернова, 1946 г.р., Н.Ф. Аккуратова, 1942 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, Н. Петров, М. Байдуж, Э. Матвеева, С. Белянин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

По воспоминаниям его подчиненных, Кишко был талантливым руководителем: ввел в солнцевских магазинах определенную политику, порядок снабжения и распределения, умело подбирал себе кадры.

[РА:] Мы ещё, наш универмаг выдавал универмагу, который на горке, так называемый, да. Мы его так звали – «универмаг на горке». Ну, тоже универмаг был построен. Но у нас фонды были. Это сейчас «улица 50 лет Октября». Я помню, я привозила, у нас фонды были как? Вот, например, сто процентов того-то, да? Вот, значит пятьдесят процентов или семьдесят процентов – нашему универмагу, а двадцать процентов – тому. Кишко так настроил всё это дело, да, что мы ездили за товаром, и мы им отдавали: они приходили, мы с ними делились этими фондами, двадцать процентов отдавали. Он не разрешал, чтоб они поехали за товаром, так была поставлена вся эта работа. Я говорю: бывало привезёшь

трикотажа, ну, я по «Торгмосгалантерее», там уже знала, какие связи были, да? Я привозила, Кишко мог позвонить Кисилёвой [председатель Солнцевского горсовета в 1970-е гг.], там, или куда и пригласить их посмотреть, что мы привезли, что мы будем делиться с тем магазином. Вы понимаете? Вот (Р.М. Альперович, 1938 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Раиса Михайловна Альперович так вспоминает свой опыт работы в магазинах Кишко:

[РА:] В пятьдесят восьмом у меня дочка родилась, в шестидесятом я поступила работать в Мещерский, туда. Здесь меня в универмаг не взяли – не было места, я поступила в Мещерский работать. Там поработала несколько месяцев – обокрали его, и Кишко... Мы у Кишко брали товар, мой заведующий брал у Кишко товар отсюда из универсама [Солнцева] и туда привозил. У нас, в Мещерском был магазин, он товар брал не с базы, а с универсама привозили, понимаете? Я работала там. А потом, когда обокрали магазин...



Ил. 14.

Здание бывшего универсама Кишко. Солнцевский проспект, д. 2.
Фото Д. Доронина



Ил. 15.

Иосиф Кишко с работниками солнцевских магазинов.
Из домашнего архива И.В. Соколовой

Там у нас был денатурат, и люди приходили, пили его. Понимаете, ещё не успеешь магазин открыть, как уже пьяницы стоят, чтобы купить этот денатурат. И как-то, видно, подсмотрели, где чего у нас лежит, хотя сторож был, и всё было...

Вот, обокрали магазин. И когда был суд, Кишко вот увидел меня и сказал, что больше, после суда возвращаться туда нельзя. И он меня взял тогда в швейный отдел, и я работала в швейном отделе. <...>

Я пришла к нему работать после того, как вот у меня дочке исполнился год, в пятьдесят девятом году, вот я до шестьдесят первого в Солнцево в старом универмаге проработала. А потом с семьдесят второго по семьдесят девятый. <...>

А потом вот был двухэтажный универмаг, красный. А потом вот, я работала в Москве, сколько? Одиннадцать лет. И меня Кишко встретил и позвал меня вот в универмаг на Солнцевском проспекте. И сказал, что «я уже старый, я работать не могу директором, приходи ко мне – будешь работать заместителем директора у меня. Поработаешь немного и будешь директором. Ты будешь ездить на совещания и всё, а я буду помогать руководить».

Я вначале, после операции, у меня было такое время, дома посоветовалась, и мне, конечно, сказали: «Переходи!» Меня из «Торга» не отпустили, но я всё-таки ушла. Я пришла, приняла, трикотажную секцию и была замдиректором. <...>

И так я проработала с ним после этого семь лет. Одиннадцать лет, когда я ушла, всего существовал этот универмаг одиннадцать лет. Из них семь лет я отработала. А за четыре года – там три или четыре заведующих до меня: там, Эмма Ивановна была, ещё там какие-то были заведующие (Р.М. Альперович, 1938 г.р., Солнцево, Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Благодаря воспоминаниям Раисы Михайловны удалось узнать о жизни и характере Кишко.

Ну, он был как деловой товарищ как, в смысле, работник, знающий своё дело, был нормальный, хороший товарищ. [Но был сложный человек?] Ну, так, был сложноватый, конечно, товарищ. И всегда, с кем бы он ни работал, обязательно должны были быть у него любовницы. В этом плане... [То есть очень притягательный был человек?] [РА:] Да, да <...> по работе, он был неплохой товарищ.

<...>

[А откуда он вообще возник в Солнцево – Кишко?] Сейчас скажу. Он – товарищ с моей родины, с Одессы был. Я не знаю, как он возник, я знаю, что, вот, я начала вам рассказывать, он вообще – одессит, в Одессе имел семью, всё, и он ушёл на войну из Одессы. А потом попал в госпиталь, а госпиталь был – где вот «Днепр» гостиница, там был госпиталь. И он туда попал в этот госпиталь, и там познакомился вот со своей женой. И он там был, а жена его работала медсестрой. И вот когда вылечили его там, всё это, после войны, он уже в Одессу к своей семье не вернулся и остался здесь. [А жену его вы уже не знали?] Я знала жену его, я работала на Кутузовке, и она приходила ко мне за товаром, отовариваться. Знала меня по универмагу старому, что я работала. [А как её звали?] Не знаю, не помню сейчас уже. Столько лет прошло! Уже не помню даже, как её звали. Вот, было два сына у него, очень хорошие. [Кишко тоже похоронен на местном еврейском кладбище?] В Вострякове. Да, да (Р.М. Альперович, 1938 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).



Ил. 16.

Могила И.И. Кишко на Востряковском иудейском кладбище [Кишко]

Магазины как общественные пространства старого Солнцева

Как уже было сказано, магазины старого Солнцева являлись не просто торговыми точками, но и важными общественными пространствами, в которых общались, встречались по пути в клуб, на танцы и пр.

Такие талантливые предприниматели, как Яшка и Иосиф Кишко, продержались так долго еще и потому, что ставили свои магазины и «палатки» в правильных местах. Так, например, «Яшкина палатка» находилась в самом центре общественной жизни старого Солнцева – рядом с клубом, поэтому, как вспоминают старожилы, в покупателях не было недостачи – «весь старый посёлок через неё шёл».

[«Яшкиной палатки» давно уже нет, но почему-то она здесь очень известная. ЛФ, РА:] Да, да, да. [ИС:] Да потому что ей пользовались здесь все! [РА:] Вот с Авиационной мы через Яшкину палатку шли в клуб, везде и всюду – всё через эту, да... [ЛФ:] Да, там всегда, мы поку-

пали там вот эти круглые леденцы за двадцать копеек... <...> [РА:] Была одна вот палатка, которая... [ЛФ:] И там весь старый посёлок, вот они как раз там – через неё, там продавали всё-всё. [РА:] Да, и так вот – вот так вот, сюда, через неё. [ЛФ:] Вот я говорю: начиная с конфет, кончая водкой. То есть там было всё! [РА:] Всё было! [ЛФ:] И весь старый посёлок там через неё шёл (Р.М. Альперович, 1938 г.р., И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Здесь, около «Яшкиной палатки», собирались и на отдых (танцы, кино, праздники), и, до постройки здания поссовета, на общественные собрания для обсуждения дел посёлка.

[ЛФ:] Она была, сейчас скажу, на старом посёлке. [РА:] Она была на Центральной улице, да. В конце Центральной улицы. А потом уже там развилка была. [ИС:] Там, я вообще поняла, что центром посёлка было место клуба. Вот, знаете, откуда? [РА:] Потому что место клуба – потому что все туда на танцы, везде и всюду приходили! [ЛФ:] Нет, это понятно, это было. [ИС:] И когда голосовали они, что [посёлок] «Солнцево» [называться] будет – собрались они [активные граждане будущего Солнцева] около вот этой вот «палатки» [в 1938 г.] (Р.М. Альперович, 1938 г.р., И.В. Соколова, 1931 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2019 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Свой первый магазин Иосиф Кишко ставит по схожему принципу – на площади около солнцевского поссовета, где тоже проводились танцы, праздники и собрания. В начале своей карьеры Кишко использовал ту же успешную коммерческую стратегию, что и Яшка.

В годы войны танцы в летнее время были около поссовета, это где сейчас... Ну, там универмаг был, Кишко его, первый универмаг открыл у нас, напротив «красной школы». Оно и сейчас это здание цело, вот там. Там был поссовет наш, там организовывали вот такие вот танцы в летнее время. Потом, около «Яшкиной палатки». А «Яшкина палатка» располагалась недалеко, опять-таки на улице Щорса, вот там молодёжь собиралась (Л.Д. Пронина, 1933 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

Несмотря на военные годы, в летнее время для подросшей молодежи Солнцево устраивались танцы возле поссовета, потом у знаменитой «Яшкиной палатки» [Рождение Солнцево].

Любопытно, что, по мнению старожилов, торговые точки не конкурировали друг с другом, поскольку все магазины были государственными, и, соответственно, в них был почти один и тот же товар.

[Вот вы говорите, что евреи в старом Солнцева после войны строили магазины. Но они, наверное же, не сами строили? Как это вообще им могли это разрешить? Они, наверное, просто в торговле работали? ПЛД:] Ну как? Нет, всё это было официально, всё это было государственное, но, как говорится, они были руководителями, директорами (Л.Д. Пронина, 1933 г.р., Москва; зап. Д. Доронин, 2018 г. [АЛТФ, Солнцево]).

По словам респондентов, магазины находились в разных частях Солнцева, и каждый житель ходил в тот магазин, который был ему ближе. Поэтому мы не обнаруживаем в «еврейском тексте» Солнцева нарративов о конкуренции разных евреев-торговцев, об их борьбе за покупателя и т. п. Впрочем, как показывают другие, специфические для советской эпохи нарративы, некоторая конкуренция, вероятно, все-таки была: один завмаг оказывался более талантливым снабженцем и управленцем, чем другие. Он умел доставать дефицитный товар, хорошо организовывать торговлю и поэтому начал определять всю политику в сфере торговли Солнцева (таким предпринимателем был И.И. Кишко).

В заключение – еще несколько слов об особенностях «еврейского текста» Солнцева. О его общих признаках, ситуациях трансляции и выявления я рассказал во вступлении к статье, здесь же хочу чуть подробнее остановиться на материале ее последней части – рассказах о «еврейских магазинах» старого Солнцева. Есть несколько причин завершить настоящую публикацию таким заключением.

Во-первых, именно в этих нарративах наиболее ярко предстает бывший когда-то «еврейский мир» Солнцева. Нарративы о магазинах – центральный элемент солнцевского «еврейского текста», прочие рассказы второстепенны, менее яркие или подчинены теме еврейского торгового дела. В самом деле, «Инвалидный посёлок» с его персонажами – это локус, место проживания солнцевского еврейского населения, но главная функция, главное занятие последнего – торговля. У этого занятия – свои «еврейские» локусы (магазины,

«палатки»). Поэтому это наиболее яркая, разветвленная и богатая тема, ведь нарративы о магазинах – это и тексты о местах торговли (в том числе как об общественных пространствах), и о самом ее процессе, ассортименте, истории, развитии, и о ее участниках (завмагах, продавцах, покупателях, детях).

Во-вторых, именно на теме еврейской торговли можно предположить, как меняется «еврейский текст» в некой исторической перспективе, сравнив, например, «еврейский текст» довоенного и послевоенного времени.

Работы, посвященные теме еврейских магазинов, в основном обращаются к нарративам исторической памяти местечка или города с полиэтничным населением до Катастрофы и времени начала немецкой оккупации. Наиболее яркое и полное исследование принадлежит Д.В. Терешиной, описавшей «еврейский текст» о еврейской торговле 1920–1930-х гг. в Латгалии по воспоминаниям латышей, русских и поляков [Терешина 2013]. Внушительный корпус разнообразных текстов позволил ей анализировать их по нескольким тематическим блокам: «организация торговли», «конкуренция среди продавцов», «кредит», «образ еврея-торговца», «разносная торговля». В каждом блоке тексты объединялись и рассматривались в сюжетно-мотивных группах (речевых жанрах), одни из них, как, например, «Рассказы о торговле как главном занятии евреев», «Рассказы об устройстве лавок, их местонахождении, владельцев», «Рассказы о том, что можно было купить у евреев (ассортимент товаров)» характерны и для солнцевского «еврейского текста». Другие, как например, «Рассказы о том, как евреи отпускали товары в кредит» или «Рассказы о том, где евреи закупали товары», «Рассказы о том, как евреи стараются угодить покупателю», «Оценка имущественного положения евреев», встречаются среди нарративов о магазинах старого Солнцева редко или в редуцированном, как бы «смазанном» виде. Третьи, такие как «Рассказы о торговле в субботу», «Рассказы о евреях, зазывающих в свои лавки», «Рассказы об опасности евреев-торговцев», весь тематический блок «Разносная торговля», не были зафиксированы мною вовсе. Солнцевский «еврейский текст» о магазинах в сравнении с латгальским очень беден, из 18 групп, выделенных для латгальского «еврейского текста», здесь представлены только семь.

В сравнении с солнцевским, в латгальском кейсе мы знакомимся с нарративами о еврейской торговле и именно о еврейских магазинах, поскольку евреи были их владельцами. В солнцевском «еврейском тексте» мы также обнаруживаем нарративы о еврейской торговле, а вот ее локусы (магазины и «палатки») можно назвать «еврейскими магазинами», лишь поставив это словосочетание в кавычки. Разумеется, в 1940–1950-х гг. еврейские предприниматели сохраняют свое занятие дореволюционного (а в Латвии – довоенного) времени, ведь прошло не так много лет, чтобы поколение и культурные практики сменились. Однако при советском строе частное лицо могло называться владельцем магазина лишь, что называется, «по старой памяти». С одной стороны, государственность магазинов, их якобы схожий ассортимент и неконкурентность подчеркиваются солнцевскими рассказчиками. С другой стороны, словосочетание «еврейский магазин» иногда всплывает в их воспоминаниях о том, как хорошо организовывал торговлю Яшка или Кишко, каждая торговая точка имеет свое лицо, а информанты хорошо помнят, какой именно еврей руководил ею.

Поэтому нарративы о магазинах старого Солнцева можно, на мой взгляд, считать частью «еврейского текста»: хотя магазины уже утрачивают свою «еврейскость», но торговля все еще остается еврейской. Изменяется и образ еврея-торговца (владельца / продавца магазина): столь характерные для военной Латгалии стереотипные представления о его честности / нечестности, опасности, богатстве / бедности становятся неважными в ином, советском контексте. На передний план в нарративах «еврейского текста» старого Солнцева выходят такие характеристики образа «нового еврея-торговца», как: профессионализм, предприимчивость, оборотистость, исключительный еврейский талант к торговле. Рассказчики также отмечают и другие, как бы индивидуальные особенности разных евреев, занятых в торговле в старом Солнцева: интеллигентность, модность (яркость, импозантность натуры), увлечение женщинами у одних персонажей и добродушие, общительность, открытость – у других.

Нарративы о «еврейских магазинах» старого Солнцева – это пример той трансформации старых стереотипных и фольклоризированных представлений о еврее-торговце, которую они закономерно претерпевают в советское время.

Литература и источники

- АЛТФ – Архив Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС (Москва).
- Алексеевский 2013 – *Алексеевский М.* «Еврейский характер» в этнокультурных стереотипах жителей Латгалии // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 годов / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 19–35.
- Алексеевский, Жердева и др. 2008 – *Алексеевский М., Жердева А., Лурье М., Сенькина А.* Материалы к «Словарю локального текста Могилева-Подольского» // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 419–442.
- Ахметова 2008 – *Ахметова М.В.* «Русское» и его символы в «локальном тексте» города Муром // Геополитика и русские диаспоры в Балтийском регионе: Сб. науч. тр.: В 2 ч. Ч. 1: Гуманитарные аспекты проблемы: русские глазами русских / Под общ. ред. А.П. Клемешева. Калининград, 2008. С. 59–74.
- Белова 2017 – *Белова О.* Быт и повседневность в рассказах жителей Глубокого // Глубокое: Память о еврейском местечке / Отв. ред. И. Копченова. М., 2017. С. 177–220.
- Белова, Петрухин 2008 – *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.
- Из воспоминаний 2018 – Из воспоминаний Лидии Дмитриевны об истории Солнцево // Вести Солнцево. 2018. Октябрь. №5 (116). С. 3.
- Инвалидный посёлок 2008 – «Инвалидный посёлок» и его жители // Вести Солнцево. 2008. Сентябрь. №7 (32). С. 2.
- История – История района Солнцево // Совет депутатов Солнцево. Официальный сайт органов местного самоуправления муниципального округа Солнцево (<http://www.munsolncevo.ru/mo/hist.php>).
- Кирзюк 2018 – *Кирзюк А.* Сюжет – это симптом? Как фольклористы изучают городские легенды // Фольклор и антропология города. Т. 1. 2018. № 1. С. 20–43.
- Кишко – Кишко Иосиф Исаакович // Иудаизм и евреи. Еврейские кладбища. (https://toldot.ru/life/cemetery/iframe/graves_54940.html).
- Куприянов 2013 – *Куприянов П.С.* Нырбобский узник: исторический персонаж как «гений места» // Фольклор XXI века: Герои нашего времени / Сост. М.Д. Алексеевский. М., 2013. С. 39–54.
- Куприянов, Половов 2010 – *Куприянов П.С., Половов П.С.* Заметки об историческом пространстве современного села // Сборник статей в честь М.П. Чердениковой / Сост. В.Ф. Шевченко. М., 2010. С. 98–111.
- Лурье 2008 – *Лурье М.Л.* Локальный текст города и его словарное описание // Штетл, XXI век: Полевые исследования / Сост. В.А. Дымшиц, А.Л. Львов, А.В. Соколова. СПб., 2008. С. 186–196.
- Мороз 2014 – *Мороз А.* «Еврейский текст» города Велижа // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2014. С. 285–295.

- Мороз 2015 – *Мороз А.* Еврейский Лепель глазами сельских жителей // Лепель: Память о еврейском местечке / Отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 46–47.
- Петров 2015 – *Петров Н.* «На меня всё говорят: “Ты на яўрейку похожа!”»: Индивидуальное интервью в системе знаний о традиции // Лепель: Память о еврейском местечке / Отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 68–80.
- Портная – Портная Мария Исааковна // Иудаизм и евреи. Еврейские кладбища (https://toldot.ru/life/cemetery/iframe/graves_61174.html).
- Рождение Солнцево – Рождение Солнцево. С Днём торжества, Солнцево! (Воспоминания Лидии Дмитриевны Прониной) // Совет депутатов Солнцево. Официальный сайт органов местного самоуправления муниципального округа Солнцево (<http://www.munsolncevo.ru/pz/index.php>).
- Савина 2017 – *Савина Н.* Заметки о локальном тексте Глубокого // Глубокое: Память о еврейском местечке / Отв. ред. И. Копченова. М., 2017. С. 153–176.
- Терешина 2013 – *Терешина Д.* «Многие евреи... они все занимались торговлей»: воспоминания о еврейских лавках и бродячих торговцах довоенной Латгалии // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии: Материалы экспедиций 2011–2012 годов / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 36–77.
- Чубарь – Чубарь Арон Исаакович // Иудаизм и евреи. Еврейские кладбища (https://toldot.ru/life/cemetery/iframe/graves_61178.html).
- Швейная фабрика 2018 – Швейная фабрика «Труд» // Солнцево, которого больше нет. Портал Солнцево (<https://yandex.ru/collections/card/5bcec11f46db5800c3688c89/>)
- Юшко-Штекеле 2016 – *Юшко-Штекеле А.* Образ еврея в классическом латгальском фольклоре: тексты и контексты // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Часть II / Отв. ред. С. Амосова. М., 2016. С. 71–86.

“We Had it All...”: the Jewish Text of the Old Solntsevo 1940–1980s.

Dmitriy Doronin

(The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration)

ORCID ID: 0000-0003-3002-8074

Research fellow

Research Laboratory for Theoretical Folklore Studies of The School for Advanced Studies

in Humanities of The School of Public Policy (SPP),

RANEPА (The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration)

Vernadsky avenue 82, Moscow, 119606, Russia

Tel.: +7 (499) 956-96-47, +7(977) 532-52-85

E-mail: demetra2@mail.ru

Summary: The article is devoted to the analysis of the “Jewish text” of the “old Solntsevo” of the 1940^s and 1980^s (the outskirts of Moscow now). The article analyzes the memories of non-Jews about Jews in a workers’ settlement of the past. Solntsevo was never considered a “Jewish place”, there was no synagogue, Jewish families were not involved in the national culture, they were Soviet, secular people, but Solntsevo has its own “Jewish text”. First of all these are stories about local shops, whose managers were Jews, stories about the «Invalid Village», as well as memories of Jewish teachers and deputies who did a lot of good deeds for Solntsevo. Narratives about the “Jewish shops” of old Solntsevo are considered as a result of the transformation of old stereotypical and folklorized ideas about a Jewish merchant in Soviet times. In the article, I presented observations of how the “Jewish text” is changing in the historical perspective from pre-war to post-war time. The post-war “Jewish text” on trade in the old Solntsevo is poor: out of 18 subject-motive groups allocated for the “Jewish text” on trade in the pre-war Latgale, only seven exist in Solntsevo. Memories of Jewish trade exist, but the loci of this trade (shops) lose their “Jewishness”.

Keywords: *Jewish text, Jewish trade, Jewish store, Soviet shop, trade in the USSR, memory studies, historical memory, ethnocultural stereotypes, urban legend, Solntsevo*

References:

- Akhmetova, M.V. 2008. “Russkoe” i ego simvol’y v “lokal’nom tekste” goroda Muroma. In *Geopolitika i russkie diaspory v Baltiiskom regione: Sbornik nauchnykh trudov*. Pt. 1: *Gumanitarnye aspekty problemy: russkie glazami russkikh*, edited by A.P. Klemeshev, 59–74. Kaliningrad.
- Alekseevsky, M. 2013. “Evreiskii kharakter” v etnokul’turnykh stereotipakh zhitel’ei Latgalii. In *Utrachennoe sosiedstvo: evrei v kul’turnoi pamiati zhitel’ei Latgalii. Materialy ekspeditsii 2011–2012 godov*, edited by S. Amosova, 19–35. Moscow.
- Alekseevsky, M., A. Zherdeva, M. Lurye, and A. Senkina. 2008. Materialy k “Slovariu lokal’nogo teksta Mogileva-Podol’skogo”. *Antropologicheskii forum* 8: 419–442.
- Archive of the Laboratory of Theoretical Folklore Studies, School for Advanced Studies in the Humanities, School of Public Policy, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow).
- Belova, O. 2017. Byt i povsednevnost’ v rasskazakh zhitel’ei Glubokogo. In *Glubokoe: Pamiat’ o evreiskom mesteche*, edited by I. Kopchenova, 177–220. Moscow.
- Belova, O.V., and V.Ya. Petrukhin. 2008. “Evreiskii mij” v slavianskoi kul’ture. Moscow; Jerusalem.
- Chubar Aron Isaakovich. In *Judaizm i evrei. Evreiskie kladbishcha*. https://toldot.ru/life/cemetery/iframe/graves_61178.html.

- “Invalidnyi poselok” i ego zhiteli. 2008. *Vesti Solntsevo* [newspaper] 7 (32), September: 2.
- Istoriia raiona Solntsevo. In *Sovet deputatov Solntsevo. Ofitsial'nyi sait organov mestnogo samoupravleniia munitsipal'nogo okruga Solntsevo*. <http://www.munsolncevo.ru/mo/hist.php>.
- Iz vospominanii Lidii Dmitrievny ob istorii Solntsevo. 2018. *Vesti Solntsevo* [newspaper] 5 (116), October: 3.
- Kirzyuk, A.A. 2018. Siuzhet – eto simptom? Kak fol'kloristy izuchaiut gorodskie legendy. *Fol'klor i antropologiya goroda* 1 (1): 20–43.
- Kishko Iosif Isaakovich. In *Iudaizm i evrei. Evreiskie kladbishcha*. https://toldot.ru/life/cemetery/iframe/graves_54940.html.
- Kupriyanov, P.S. 2013. Nyrobskii uznik: istoricheskii personazh kak “genii mesta”. In *Fol'klor XXI veka: Geroi nashego vremeni*, edited by M.D. Alekseevsky, 39–54. Moscow.
- Kupriyanov, P.S., and P.S. Polovov. 2010. Zametki ob istoricheskom prostranstve sovremennogo sela. In *Sbornik statei v chest' M.P. Cherednikovoi*, edited by V.F. Shevchenko, 98–111. Moscow.
- Lurye, M.L. 2008. Lokal'nyi tekst goroda i ego slovarnoe opisanie. In *Shtetl, XXI vek: Polevye issledovaniia*, edited by V.A. Dymshits, A.L. Lvov, and A.V. Sokolova, 186–196. St. Petersburg.
- Moroz, A. 2014. “Evreiskii tekst” goroda Velizha. In *Krug zhizni v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii*, edited by O.V. Belova, 285–295. Moscow.
- Moroz, A. 2015. Evreiskii Lepel' glazami sel'skikh zhitel'ei. In *Lepel': Pamiat' o evreiskom mestechke*, edited by S. Amosova, 46–47. Moscow.
- Petrov, N. 2015. “Na menia vse govoriat: ‘Ty na iaureiku pokhozha!’”: Individual'noe interv'iu v sisteme znaniu o traditsii. In *Lepel': Pamiat' o evreiskom mestechke*, edited by S. Amosova, 68–80. Moscow.
- Portnaia Mariia Isaakovna. In *Iudaizm i evrei. Evreiskie kladbishcha*. https://toldot.ru/life/cemetery/iframe/graves_61174.html.
- Rozhdenie Solntsevo. S Dnem Rozhdeniia, Solntsevo! (Vospominaniia Lidii Dmitrievny Proninoi). In *Sovet deputatov Solntsevo. Ofitsial'nyi sait organov mestnogo samoupravleniia munitsipal'nogo okruga Solntsevo*. <http://www.munsolncevo.ru/pz/index.php>.
- Savina, N. 2017. Zametki o lokal'nom tekste Glubokogo. In *Glubokoe: Pamiat' o evreiskom mestechke*, edited by I. Kopchenova, 153–176. Moscow.
- Shveinaia fabrika “Trud”. 2018. In *Solntsevo, kotorogo bol'she net. Portal Solntsevo* <https://yandex.ru/collections/card/5bcec11f46db5800c3688c89>.
- Tereshina, D. 2013. “Mnogie evrei... oni vse zanimalis' torgovlei”: vospominaniia o evreiskikh lavkakh i brodiachikh torgovtsakh dovoennoi Latgalii. In *Utrachennoe sosiedstvo: Evrei v kul'turnoi pamiatii zhitel'ei Latgalii: Materialy ekspeditsii 2011–2012 godov*, edited by S. Amosova, 36–77. Moscow.
- Yushko-Shtekele, A. 2016. Obraz evreia v klassicheskom latgal'skom fol'klore: teksty i konteksty. In *Utrachennoe sosiedstvo: evrei v kul'turnoi pamiatii zhitel'ei Latgalii*. Pt. 2, edited by S. Amosova, 71–86. Moscow.

**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**

Научный редактор: *М.В. Ясинская*

Верстка: *О.В. Волкова*

Корректор: *Е.Л. Чеканова*

Сдано в набор 01.12.2019. Подписано в печать 13.12.2019.

Дата выхода в свет 30.12.2019.

Усл. печ. л. 20,7. Формат 60×84¹/₁₆. Печать офсетная.

Тираж 300 экз.

Учредитель:

Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

Издатель:

МОО Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «СЭФЕР»,
119334, Москва, Ленинский проспект, 32-а, корпус "В"

Отпечатано в типографии «Пробел-2000»,

109544, Москва, ул. Рабочая, д. 91