

- Gow 1995 – Gow A.C. *The Red Jews. Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200–1600* Leiden. N.Y.; Köln, 1995.
- Harkavy 1876 – Harkavy A. *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839–1872)* // *Mémoires de l'Académie Imperiale des sciences de St.-Petersbourg*. SPb., 1876. Vol. VIIe. Ser. XXIV. N 1.
- Jewish Travellers 1930 – *Jewish Travellers* / Ed. with and intr. by E.N. Adler. L., 1930.
- Klaproth 1814 – Klaproth J. *Geographisch-historische Beschreibung des Östlichen Kaukasus*. Weimar, 1814.
- Menache 1996 – Menache S. *Tartars, Jews, Saracens and the Jewish-Mongol “Plot” of 1241* // *History. The Journal of the Historical Association*. 1996. Vol. 81 (263). P. 319–342.
- Mikdash-Shamailov 2002 – Mikdash-Shamailov L. *The Cycle of the Year. The Life Cycle. Beliefs and Ceremonies* // *Mountain Jews. Customs and Daily Life in the Caucasus*. Jerusalem, 2002. P. 79–122.
- Neubauer 1889 – Neubauer A. *Where are the Ten Tribes?* // *Jewish Quarterly Review*. 1889. Vol. 1.
- Potocki 1829 – Potocki J. *Voayge dans les Stepps d'Astrakhan et du Caucasus*. P., 1829. Vol. 1–2.
- Potocki 2004 – Potocki J. *Oeuvres II: Voyage a Astrakhan et sur la ligne du Caucase; Memoire sur l'ambassade en Chine; Objects de recherche; Sopnio-polis* / Ed. F. Rosset, D. Triare. Louvain; Paris; Dubleu, 2004.
- Reineggs 1796 – Reineggs J. *Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus...* Gotha und S-Pbg. 1796. Bd. 1.
- Richard 1963 – Richard J. *Les missionnaires latin chez les Kaitak du Daghestan (XI–XVsc.)* // *Матер. XXV Междунар. конгр. востоковедов*. Т. III. М., 1963. С. 608–609.
- Samuel 1846 – Samuel J. *The Remnant Found: or The Place Israel's Hiding*. L., 1846.
- Tzavara 2004 – Tzavara A. *Une Campagne Commerciale en “Perse”, 1390–1391* // *Turcica. Revue d'Etudes Turques*. 2004. Vol. 36. P. 19–35.
- Witsen 1725 – Witsen N. *Noord en Oost Tartarien...* Amsterdam. 1725. Bd. II.

ЭО, 2009 г., № 6

© А.Л. Львов

### РУССКИЕ ИУДЕЙСТВУЮЩИЕ КАК ТЕКСТУАЛЬНОЕ СООБЩЕСТВО: О ГРАНИЦАХ ПРИМЕНИМОСТИ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ КАТЕГОРИЙ

*Ключевые слова:* иудействующие, субботники, идентичность, крестьянская культура, евреи, русские, текстуальное сообщество

Занимаясь исследованием религиозного движения русских иудействующих (субботников), я довольно часто получал письма от их потомков, пытающихся разобраться в своем происхождении. Привычка относить себя и других к одной из общепризнанных категорий (“русские”, “евреи”, “сектанты”, “православные” и т.п.), наталкиваясь на “странности” в биографии и облике предков, ставит перед потомками субботников вопросы, на которые у них, как правило, нет ответа. “Ведь мы и сами-то толком никогда не могли объяснить, кто мы. Особенно – глядя на фотографию деда в кипе”, – писала мне из Москвы внучка сибирского субботника. В другом письме, из Владивостока,

---

**Александр Леонидович Львов** – кандидат исторических наук, научный сотрудник Европейского университета в Санкт-Петербурге, преподаватель Межфакультетского центра “Петербургская иудаика”; e-mail: al\_lvov@mail.ru

дочь выходца из закавказского с. Привольное писала об отце: «Кто он по национальности, мы не могли понять, так как он сам это не очень понимал. Мать вспоминает, что он говорил слова “геры”, “молокане”, но мы не принимали это всерьез, так как думали, что такой национальности нет».

Идентичность субботников и их потомков остается проблематичной даже в тех местах, где общины иудействующих сохранились и “загадочные” слова – *геры*, *молокане*, *караимы*, *субботники* и другие – известны всем. Вот, например, как рассуждает о своей “национальности” жительница с. Привольного: “Ну, конечно, русские! А кто же мы? Ну, русские, субботники. Ну, паспорт у нас... Написано: русская. Ну а как еще больше? Азербайджанка? Еврейка? ... А може, караимы. А може, какие... Кто их знает, какие мы есть на свете! А теперь жизнь, время какая! Вот, к дитям (в Россию. – *А.Л.*) ехать – как теперь там жить? Знаешь, как страшно? Субботу соблюдать... Мы вот тут привыкли. Мы ж свинью вообще не ели” (ПМА 1997). Для нее собственная идентичность связана скорее с повседневными практиками, с нормами поведения (соблюдение Субботы, диетарные предписания и т.п.), а не с каким-либо определенным этнонимом или конфессионимом.

Эта странная группа, не знающая своего имени, хорошо знала, тем не менее, свой “закон”. Детали этого “закона” могли меняться с течением времени от одной общины к другой. Неизменными оставались сам термин (“Моисеев закон”, или просто – “закон”) и представление о письменном характере этого “закона”, определяющего жизнь общины. “А в Законе как написано?” – спрашивают субботники в случае сомнения. Конечно, не все читают “закон” сами, но “написанное” там известно всем. И рядом всегда находятся люди, готовые прочитать и истолковать “закон” для своих соседей. Социумы такого типа мы будем, вслед за Б. Стоком (*Stock* 1983, 1990), называть *текстуальными сообществами* (*textual communities*)<sup>1</sup>.

“Странность” этих сообществ определялась удивительным для образованных людей обстоятельством: крестьянская устная культура соединялась в них с книжным знанием непосредственно, без участия *грамотности*. Священники и миссионеры XIX в. с высоты своего богословского образования поражались одновременно и обширности книжных познаний субботников, и их “невежеству”, т.е. неумению связно излагать основы веры. Уличенные в таком “невежестве” субботники оправдывались: “Наше дело соха, да борона, да Пятикнижие” (*Олейников* 1914: 997). Между двумя фундаментальными основаниями их жизни – земледельческими орудиями и Библией – просто не оставалось места для “школьных” воззрений о себе и о мире. Однако окружающий социум навязывал субботникам свои представления о них.

При всем разнообразии пониманий “закона” в различных общинах имеется некоторый набор почти повсеместно встречающихся практик, прямо связанных (во взглядах субботников) с соответствующими библейскими стихами: празднование Субботы (Исх. 20: 8–11, Втор. 5: 12–15 и др.), обрезание (Быт. 17: 10–14), отказ от почитания икон, опирающийся на вторую заповедь Декалога (Исх. 20: 4, Втор. 5: 8 и др.), и запрет на употребление в пищу свинины (Лев. 11: 7, Втор. 14: 8). Особую значимость этим практикам придает не только их широкая распространенность в общинах субботников, но также та роль главных символов иудаизма, которая отводится им в христианской полемической литературе. Благодаря этим практикам субботники довольно устойчиво воспринимались православными соседями и властями как “евреи” или “жиды”. Это восприятие было официально закреплено в 1825 г. указом “О мерах к отращению распространения жидовской секты под названием субботников”, который предписывал “именовать субботников жидовскою сектою и оглашать, что они подлинно суть жиды” (ПСЗ-1, т. XL, № 30436а). Но в том же указе упоминается и “настоящее их наименование субботников или придержающихся Моисееву закону” (Там же).

Российские чиновники колебались: нужно ли относить субботников к ведомству “иностранных вероисповеданий”, приравнивая их к евреям или караимам, или же

числить среди других христианских сект?<sup>2</sup> В современном Израиле, в создании которого субботники сыграли заметную роль<sup>3</sup>, вопрос об их праве на “репатриацию” обсуждается уже много лет и решается по-разному. Попытки научного объяснения феномена русских иудействующих сводились, как правило, к причудливым толкованиям популярного мифа о крестьянах, переходивших якобы целыми деревнями из православия в иудаизм. Например, этнограф С. Максимов попытался увидеть в этом переходе не “измену родной национальности”, но “сочувствие русского человека к угнетенному и презираемому племени” (Максимов 1867: 333, 356). Более 100 лет спустя ту же тему развивал израильский ученый С. Дудаков, усмотревший в субботниках “высшую стадию апологии еврейства – идентификацию себя с Древним Израилем и с современным еврейством” (Дудаков 2000: 37). Другие авторы, пытавшиеся вписать иудействующих в категорию “сектантов”, сталкивались с тем же мифом и уходили разочарованными: вместо ожидаемых проявлений народного свободомыслия они обнаруживали в субботниках лишь иудейский “мистицизм”, “странную смесь рационализма и фанатизма” (Астырев 1891: 69) или даже просто «иудаизм с его неограниченной властью догмы, сложным ритуалом и обрядностью, стремлением буквального понимания торы, со всем тем, что обнимается понятием “талмудизм”» (Клибанов 1965: 40).

В настоящей статье я попытаюсь представить историю движения иудействующих как историю текстуального сообщества. Ключевыми событиями в этой истории являются не отказ от христианства и переход в иудаизм, не превращение русских в евреев, а установление новых связей между религиозными практиками и текстами. Мы будем рассматривать группу, объединенную не общим самоназванием (которого у субботников не было и нет), но общим пониманием некоторых письменных текстов.

Текстуальные сообщества – непривычный для этнографии предмет исследования. Обращение к нему заставляет еще раз задуматься о природе этнических и конфессиональных категорий, об условиях и границах их применимости.

Недавний спор между примордиалистами и конструктивистами никак не затронул представление об универсальном и вневременном характере этничности. Пускай она сконструирована, пускай содержание этнической традиции подвержено изменениям и может быть “изобретено” – сам принцип категоризации, разделения людей по этническим группам остается неизменным. Между тем в смежных дисциплинах ставится под сомнение применимость социальных категорий к европейским обществам до XVII (Согомонов и др. 2001) или даже до XVIII в. (Копосов 2001). Именно в эту эпоху (XVII–XVIII вв.), согласно М. Фуко, набирает силу “новая модальность власти, при которой каждый индивид получает в качестве своего статуса собственную индивидуальность” и “пришпиливается” к своим особенностям – измеренным и сочтенным, помещенным в клетки всеобъемлющей классификации (Фуко 1999 [1975]: 280). Категоризация оказывается признаком современности (modernity), приобретающим особенно большое значение в глобальном мире. Растущее разнообразие локальных культур неразрывно связано здесь с унификацией способов культурной репрезентации – унификацией, порождаемой требованиями всемирного рынка и национального государства (Robertson 1997; Hall 2000). Новые этничности возникают как результат “имплозии” – давления со стороны национальных государств (в первую очередь – демократических), нуждающихся в классификации различий и потому “впечатывающих” в тела людей представления об их якобы врожденном сходстве (Appadurai 1996: 139–158). Концепт религии также представляется современным ученым продуктом модернизации, плохо применимым к описанию неевропейских и несовременных обществ (Asad 1993), и связанное с ним представление о существовании различных религий начинает использоваться для обозначения различий в вере довольно поздно (Beyer 2006: 62–116).

Хочу подчеркнуть, что моей целью не является лишь критика устоявшихся исследовательских категорий. Понимание их исторической обусловленности и вовлеченности в социальные практики ни в коей мере не отменяет, а скорее, наоборот, подчерки-

вает их центральное положение в конструкции современного мира и, соответственно, в науке. Однако там, где это необходимо, этнические и конфессиональные категории должны быть “разжалованы”, т.е. лишены привычного статуса аналитических инструментов и превращены в предмет историко-антропологического исследования. Так, в частности, на вопрос об идентичности (об этнической и/или конфессиональной принадлежности) русских иудействующих, волнующий сегодня многих людей и, как минимум, одно государство, невозможно ответить, исключив из рассмотрения саму историю этого вопроса – меняющиеся во времени практики вопрошания, методы и мотивы приписывания и усвоения идентичностей.

Являются ли субботники евреями в каком-либо общепринятом – расовом, религиозном, этническом – смысле? Этот вопрос, обращенный к субботникам на протяжении всей их истории, почти не затрагивал основу их группового единства – приверженность “закону”, воплощенному в тексте Библии. И все же он сыграл важную роль в судьбе движения. Но чтобы оценить эту роль, необходимо отделить ее от жизни текстуального сообщества *sui generis*. Поэтому в следующих разделах мы обратимся к анализу одного из механизмов массовой культуры крестьян XVIII–XIX вв. – механизма использования письменных текстов. Я попытаюсь также ответить на вопрос о генезисе русских иудействующих, определить их место в крестьянском религиозном диссидентстве и в заключение дать краткую характеристику контактов с евреями и караимами и обзор истории усвоения субботниками этноконфессиональных идентичностей.

### Крестьянство, власть и письменные тексты

Текстуальные сообщества крестьян в России XVIII–XIX вв. были весьма распространены. Исходящие от правительства указы нередко получали в крестьянской среде своеобразные толкования и становились “законным” основанием для сопротивления местным властям. Крестьяне, опираясь на отдельные слова и выражения в этих указах, конструировали их смысл, зачастую прямо противоположный тому, который имели в виду их авторы. Народные толкования указов в виде слухов и толков получали широкое распространение.

Такие слухи и толки (мы будем в дальнейшем называть их *устным знанием письменных текстов*), безусловно, являются фольклорным явлением, однако не могут рассматриваться в привычных для фольклора рамках чисто устной культуры. Особую убедительность этому устному знанию придавала его постоянно сохранявшаяся и подчеркивавшаяся связь с письменным источником. Крестьяне – даже неграмотные – стремились иметь при себе копии соответствующих указов, а иногда совершали с ними действия, похожие на магические ритуалы<sup>4</sup>.

В устном знании письменных текстов крестьянские чаяния лучшей жизни и справедливости, укорененные в устной традиции, соединялись с воображаемым поощрением к действию, исходящим от высшей власти и воплощенным в письменных текстах царских указов. Именно это соединение порождало причудливые толкования законов, с которыми сталкивались советские историки – исследователи “социально-политических представлений крестьян” или “народного правосознания”. В обращении крестьян к царю и к его законам они усматривали проявления “наивного монархизма”, а в “расширенных” и “не всегда адекватных” толкованиях этих законов пытались увидеть зачатки классового самосознания крестьян (*Алефиренко* 1958; *Иванов* 1967а, 1967б; *Камкин* 1987; *Покровский* 1983; *Раскин* 1979; *Рахматуллин* 1982).

Модель “текстуального сообщества” предлагает несколько иную трактовку этого явления. Нет нужды обращаться к довольно расплывчатому концепту “наивного монархизма”, когда материалы свидетельствуют прежде всего о высоком (возможно, сакральном) статусе, которым наделялись в крестьянской среде письменные тексты. Такое отношение к письму, очевидно, было следствием бюрократизации Российско-

го государства, повышения роли письменных текстов в юридических и религиозных коммуникациях, опережающего рост грамотности населения. В этих условиях устная коммуникация не вытеснялась письменной, но вступала с ней во взаимодействие, порождая специфический тип независимой от грамотности крестьянской рациональности и особенности крестьянского представления о письменных текстах и способах обращения к ним.

Типологически сходную ситуацию, возникшую в Европе XI–XII вв., описывает Б. Сток: “Устный дискурс начал эффективно функционировать в рамках универсума коммуникаций, управляемых текстами. Во многих случаях значимых текстов на самом деле не было, но люди зачастую думали или вели себя так, как будто бы они были. Тексты, таким образом, появились в качестве системы референции повседневных действий” (Stock 1983: 3). Для людей средневековья, пишет Сток, “критерием [рациональности] была не грамотность, а текстуальность (т.е. использование письменных текстов. – А.Л.)” (Там же: 31). Главной причиной появления этой новой рациональности Сток считает изменения роли текстов в юридических практиках, происшедшие в XI–XII вв.: если прежде письменные документы лишь дополняли устные свидетельства и ритуалы, то теперь они приобретают самостоятельное значение. Появляется множество поддельных документов и новые способы установления их подлинности. “Люди начали думать о фактах не столько как о записанных (recorded), сколько как о воплощенных (embodied) в текстах” (Там же: 62). Эти “воплощенные в текстах” факты, подчиняющиеся правилам письма и законам грамматики, являли собой мир абстрактного порядка, противопоставленный непосредственной конкретности устного: “Силы, управляющие человеческой жизнью, не мыслились уже в чисто объективных терминах. Человек, как следствие, уже не был пассивным вместилищем природных или божественных приговоров; он мог понимать и потому – изменять повседневный мир, в котором он жил” (Там же: 86–87).

Письменность открывала крестьянам новую возможность прямой – через голову местного начальства – коммуникации с высшей властью. Читаемые вслух законы часто воспринимались крестьянами как адресованные им послания от царя, смысл которых пытаются исказить местное начальство, преследующее свои корыстные цели. Соответственно, задачей крестьян был поиск “правильного” толкования царской воли, выраженной в письменном документе. Такие толкования, проходя “цензуру коллектива”, становились достоянием масс и способны были поднять крестьян на открытое выступление против власти.

Таким образом, письменные тексты, которые модернизирующееся российское государство широко использовало для социального дисциплинирования своих подданных, нередко становились источниками крестьянских волнений и бунтов. Этот же механизм использования исходящих от власти письменных текстов отчетливо виден и в истории всех трех возникших в 1760-е годы русских сект – духоборцев, молокан и субботников.

Действительно, интерес крестьян распространялся не только на юридические тексты, регулирующие их правовое положение. Их повседневная жизнь во многом определялась религиозными нормами, поддерживавшимися церковью и / или местной традицией. Рациональный, опирающийся на тексты пересмотр этих норм крестьянами стал возможен в XVIII в. благодаря все тому же расширению роли письменных текстов в религиозной сфере.

Массовый выпуск “учительной” религиозной литературы, начатый по инициативе Петра I, был частью сформулированной в “Духовном регламенте” программы всеобщей катехизации населения. В отсутствие достаточного количества образованных пастырей важная роль в деле духовного просвещения народа и борьбы с суевериями отводилась публичному чтению печатных книг и проповедей. Главным катехизисом, используемым для этой цели, вплоть до конца 1760-х годов оставался букварь Феофана Прокоповича,

озаглавленный “Первое учение отроком, в нем же буквы и слоги, также краткое толкование законного десятисловия, молитвы господней и девяти блаженств” (Смелянская 2007). Эта книга издавалась огромными по тем временам тиражами – для того, чтобы обеспечить ими каждый приход и каждого священнослужителя; ее предписывали читать в церквях в великий пост, дабы “люди, слыша заповеди Божии и толкование их, и осмотряся в своей совести, лучше могли ко истинному покаянию себя приуготовить” (ПСЗ-1. Т. VII, № 4172). Соответственно, крестьяне имели возможность услышать из уст священника письменный текст, являвшийся для них посланием от царя, содержащим призыв к религиозной самостоятельности, к чтению Библии и пересмотру церковно-приходской рутины. Именно такое понимание новой политики правительства в области религии продемонстрировали – как в своих действиях, так и в своих показаниях – сектантские группы, появившиеся около 1765 г. в нескольких соседних уездах Воронежской губ. Впоследствии в этом религиозном движении выделились три направления, которые были определены властью как три отдельные секты: *молокане*, *духоборцы*, *субботники*.

Материалы дела о “тамбовских раскольниках”, опубликованные Н.Г. Высоцким (1914), анализировались П.Г. Рындзюнским (1954) и А.И. Клибановым (1973) как свидетельства о ранней стадии формирования молоканской и духоборческой сект. Несколько иначе трактует эти и другие, недавно найденные материалы С.А. Иникова (1997), считающая, что к 1760-м годам в Тамбовской провинции существовало уже “не аморфное религиозное учение, а совершенно сложившаяся религиозная организация” (Иникова 1997: 52–53). Однако исследователи, сосредоточившись на поиске внешних влияний, тайных организаций и заговорных ересиархов, не обратили внимания на многочисленные упоминания книг в показаниях сектантов – или же давали им не слишком убедительные интерпретации. Между тем анализ этих упоминаний показывает, что главной причиной внезапного появления сектантов был призыв к исправлению веры, услышанный ими в книге Феофана. Эту книгу наряду с Библией и другими религиозными текстами сектанты обильно цитировали в своих показаниях (подробнее см.: Львов 2008).

Несмотря на жестокие репрессии со стороны правительства, сектанты вплоть до революции 1917 г. не теряли полностью веру в царское одобрение их основанной на письменных текстах и потому единственно правильной, “духовной” религии. Высокий статус Библии, печатаемой и одобряемой правительством, казался им достаточным основанием для такой веры, в которой собственно религиозные мотивы смешивались с юридическими. В своих прошениях к министру внутренних дел сектанты, например, ссылались как на библейские стихи, так и на статьи законов: и то и другое, как им казалось, должно быть внятно высшей власти; и то и другое было значимо для них и оправдывало их поведение. Тексты правительственных постановлений крестьяне толковали так же своевольно, как и библейские стихи: канцелярская формула “оставить прошение без последствий” понималась ими как разрешение открыто заявить о своей вере, не опасаясь “суда и следствия” (Львов 2003).

### Исправление веры: источники авторитета

Первый документ, в котором появляются родоначальники современного движения иудействующих, это следственное дело о “раскольниках”, объявившихся в Бобровском и Павловском уездах Воронежской губ. в 1765 г. Из материалов этого дела, рассматривавшегося в Воронежской духовной консистории и не попавшего в центральные архивы, сохранился лишь небольшой фрагмент, опубликованный М. Быловым (1890) и Т. Олейниковым (1914) в “Воронежских епархиальных ведомостях”.

В 1765 г., пишет Былов, допрошенные в консистории сектанты своими учителями назвали Григория Селиванова из с. Гальского Тамбовского у. и Федора Жабина из

с. Козловка Козловского у. Свое “суеверие”, возникшее тремя годами ранее в селах Мечетки, Гвазда и Пузево Бобровского и Павловского уездов, они описали следующим образом: “Образам св. не поклоняться – они, по словам Григория Селиванова, суть идолы; в церковь Божию не ходить, не исповедываться и св. таин не причащаться, а веровать Богу духом; исповедываться и приобщаться чтением псалмов, и научил (Григорий Селиванов) читать перед начатием есть: *Се ныне благословите Господа*, а по окончании: *хвалите Господа все языцы* – до конца; свиного мяса не есть, субботу почитать, а воскресенье не почитать, затем что оно установлено по новой благодати; крестов на себе не носить” (*Былов* 1890: 151–152).

Как уточняет Т. Олейников, также сославшийся на материалы этого дела, опубликованные Быловым показания даны крестьянами с. Гвазда. Несколько иначе объясняли свою веру “отступники” из с. Мечетки Бобровского у., которые “свиных мяс не едят, ссылаясь на триодь постную, где написано: “ядущие свиное мясо с нечистыми вкупе погибнут”; в воскресные и праздничные дни работают, но субботу почитают. В этот день они собираются в какой-нибудь дом для пения стихов. Крестов не носят” (*Олейников* 1914: 1153).

Посмотрим внимательнее на это самое раннее из известных нам свидетельств об иудействующих. Лишь в двух случаях крестьяне явным образом указывают основания своих нововведений. Первое – отказ от употребления в пищу свинины – обосновывается библейским стихом “Очищающиеся и освящающиеся в вертоградех, и в преддвериих ядущии мясо свиное, и мерзости, и мыши, вкупе погибнут, рече Господь” (Исайа 66: 17), частично процитированный сектантами. Этот стих входит в Постную триодь и читается в шестую пятницу Великого поста. Второе – празднование субботы вместо воскресенья – обосновано довольно странной формулой: “затем что оно (воскресенье) установлено по новой благодати”. Кажется, что здесь нет никакой ссылки на письменный текст, который крестьяне могли услышать или прочитать. Однако это впечатление обманчиво. Перед нами цитата (своеобразно переосмысленная, конечно) из “Первого учения отроком” – разъяснение 4-й заповеди декалога: “День таковой в ветхом завете был субботний, а в *новой благодати* вместо одного определен первый по субботе день” (*Феофан* 1758: л. 8об.; курсив мой. – А.Л.)<sup>5</sup>.

Практически все перечисленные в этих фрагментах нововведения также описаны в показаниях “тамбовских раскольников” (*Высоцкий* 1914), которые считаются родоначальниками молокан и духоборцев. Единственным исключением является празднование субботы, которое впоследствии было отмечено в широко распространенных самоназваниях группы: *молокане-субботники* (в отличие от *молокан-воскресников*) или просто *субботники*. Это единственное отличие имело, тем не менее, чрезвычайное значение и последствия: празднование субботы было первым случаем конструктивного использования текстуальной рациональности – для создания и обоснования собственного ритуала, а не только для критики ритуалов официальной церкви. Именно эта особенность – возможность текстуального обоснования своих религиозных практик – и в дальнейшем отличала субботников от других групп, вынужденных либо мириться с необоснованностью и неустойчивостью собственных ритуалов, либо отказываться от принципа текстуальной рациональности, признав наряду с ним авторитет традиции и/или харизматического лидера. Первый вариант больше характерен для молокан-воскресников<sup>6</sup>, второй – для духоборцев.

Заметим, что обнаружить что-нибудь специфически иудейское в верованиях и практиках первых субботников невозможно (даже почитание субботы встречается не только в иудаизме, но и в некоторых христианских деноминациях). Впрочем, точно так же нет оснований утверждать, что эта группа является христианской (разве только использование православных терминов “исповедоваться и приобщаться” для обозначения собственных ритуалов и ссылка на “триодь постную” указывают на недавнее отделение этой группы от православия). Объясняя следователям свои практики,

крестьяне не соотносят их с какой-либо определенной конфессией. В этом, конечно, нет ничего удивительного: само представление о существовании различных религий (но не различий в религии!) было чуждо крестьянам<sup>7</sup>; их заботило исправление своей единственной веры, а не выбор одной из многих.

Такое восприятие своей веры как единственной, хотя и воплощенной в широком спектре различающихся практик, сохранялось в крестьянской среде и более 100 лет спустя. Так, по словам священника крупного сектантского села Астраханской губ., православные прихожане не раз говорили ему: “Субботники – вот народ, который во всем поступает правильно и согласно с законом Божиим; не нам должно учить их в деле веры, а нужно от них учиться... С молоканами беседовать о предметах веры гораздо легче, чем с субботниками, потому что во многих случаях... молокане не могут оправдываться перед субботниками буквой или строкой из св. писания, как, например: относительно первой заповеди Божией, ...относительно замены празднования субботнего дня – воскресным, а также о способе соблюдения и хранения этого дня и т.п., ... мы, православные, подражая в этом случае молоканам, также не можем ничем оправдаться пред субботниками и пред судом Божиим” (*Парадизов* 1885: 59–60).

Мы видим, что крестьянам остается чуждой конфессиональная замкнутость, им не кажутся бессмысленными споры о вере. Все три присутствующие в селе “конфессии” – православные, молокане, субботники – видят в тексте Библии общее основание для своих практик. Более того, судя по словам крестьян, они признают ссылки на Библию единственным рациональным основанием религиозных практик.

Сектантские толкования письменных текстов были своевольными, но не произвольными или predeterminedными неким эзотерическим “вероучением”. Они были убедительными для большинства крестьян, которым доводилось их слышать, – в отличие от толкований тех же текстов учеными миссионерами и священниками, внятных лишь “образованным”, т.е. прошедшим через государственную систему школьного обучения и воспитания людям. Распространение сектантских толкований обеспечивалось механизмом восприятия и использования письменных текстов, свойственного массовой крестьянской культуре “синодальной эпохи”, и ограничивалось другими механизмами той же культуры. Когда во время “публичных беседований” конца XIX в. епархиальные миссионеры публично унижали сектантов, пользуясь своим привилегированным положением, это не делало их толкования более убедительными для крестьян, но наглядно демонстрировало последним позицию власти. Не только поддерживаемая государством церковь, но и окруженный почитателями харизматический лидер, и деревенская община, и семья обладали властью и авторитетом, способным конкурировать с рациональными (с крестьянской точки зрения) аргументами от текста Писания. Далеко не все крестьяне решались порвать с привычным укладом жизни – даже если ничего не могли возразить на доводы сектантов. Тем не менее даже приверженцы православной традиции заимствовали отдельные сектантские практики и связанные с ними толкования Библии, что делало границу между “православными” и “сектантами” подвижной и нечеткой (*Львов* 2006).

Субботники оказались наиболее последовательными в воплощении идеала чисто библейской, “духовной” религии. Они могли не только критиковать вместе с молоканами-воскресниками православные таинства как “нигде не написанные”, но и считать “написанными” в “законе” свои ритуалы – празднование субботы, обрезание, диетарные запреты, обычаи, связанные с ритуальной нечистотой<sup>8</sup>, и т.п. Следующую ступень в иерархии крестьянской рациональности, сложившейся к концу XIX в., занимали молокане-воскресники: их ориентация на Новый Завет позволяла им, в силу особенностей этого текста, связывать с ним скорее свои моральные и религиозные представления, чем повседневные религиозные практики. Они хорошо сознавали произвольность своих обычаев, среди которых лишь ветхозаветный отказ от свинины имел ясные текстуальные основания. Однако по другой шкале – соответствия общепринятым мораль-

ным нормам – молокане опережали субботников, не признающих авторитет Нового Завета. “Мы не жидаы. Мы любим Иисуса Христа”, – говорила молоканка православно-му миссионеру (*Бременский* 1863: 392), указывая на свое отличие от субботников.

### Усвоение еврейских религиозных практик

У нас нет нужды объяснять отказ субботников от Нового Завета, имевший для них важнейшие последствия, внезапно проявившейся любовью крестьян к еврейству или к иудаизму. Скорее всего, первые группы субботников в 1760-е годы не имели представления ни о том, ни о другом. Вероятнее всего, они даже не отвергали Новый Завет – они просто не использовали его для построения своих “духовных”, т.е. основанных исключительно на текстах религиозных практик<sup>9</sup>. Субботники – это те, кто в религиозных поисках конца XVIII в., сделав ставку на радикальную текстуальность, выиграли в рациональности, но, возможно, проиграли при этом в использовании других, не текстуальных культурных механизмов и символов.

Удивительный факт встречи относительно малочисленных субботников с еще более редкими во внутренних губерниях России евреями, случившейся в конце XVIII – начале XIX в. (см.: *Варадинов* 1863: 280–281), объясняется довольно просто. Субботники слыли “жидами” среди своих соседей христиан – и православных, и “духовных”. Это метафорическое иудейство привлекало заезжих евреев и становилось отчасти метонимическим. Субботники частично усваивали еврейские религиозные практики, а частично отвергали их как не соответствующие Писанию. Евреи могли воспринимать субботников как прозелитов или как представителей легендарных десяти колен Израилевых, потерявшихся в ассирийском плену, а также как караимов, не признающих авторитет Талмуда и опирающихся на одну только Библию. Во всяком случае, караимы субботники искали уже целенаправленно – вероятно, узнав об их существовании от евреев. Уже в 1830-е годы отдельные группы субботников находились в контакте с караимскими лидерами (*Шатира* 2006: 13), а в 1860-е годы впервые зафиксировано сохраняющееся по сей день разделение иудействующих на толки “караимов” и “талмудистов” (см.: *Максимов* 1867; *Львов* 2002).

Радикальная текстуальность субботников была, очевидно, единственным мостом, позволившим им преодолеть культурный разрыв с евреями. Использование письменных текстов для пересмотра, конструирования и утверждения религиозных практик возникло в культуре русских крестьян как реакция на модернизацию или, точнее, бюрократизацию государства, опережающую рост грамотности населения. В культуре ашкеназских евреев аналогичная роль текстов определялась совсем другими обстоятельствами, и существовала не вопреки, а благодаря традиционной системе образования<sup>10</sup>. В этой системе, в отличие от “современной” или “европейской”, культивировались те самые механизмы прямого, не опосредованного набором “школьных” категорий сопоставления текстов и практик, которыми пользовались и русские крестьяне. По всей видимости, миссионеры недаром отмечали сходство сектантских толкований с талмудической казуистикой<sup>11</sup>. Сектантские начетчики и еврей-талмудисты оказались близки друг другу не только в знаменитом сталинском фразеологизме “начетчики и тадмудисты” (*Серов* 2005: 482).

Важно заметить, что субботники перенимали от евреев и караимов не идентичность и не “конфессию” целиком, а отдельные практики: солнечно-лунный календарь, молитвенники, ритуальные предметы (*талес*, *тфилин*, *мезуза*, свиток Торы и др.), обычаи, связанные с ритуальной нечистотой, и т.п. Это усвоение новых практик происходило, очевидно, все в той же парадигме *единственной веры*, не знающей конфессиональных и этнических различий. Довольно распространенными были браки между субботниками и евреями. Однако ни в документах, ни в памяти современных иудействующих никаких свидетельств прохождения субботниками *гиюра* (ритуала перехо-

да в иудаизм) не сохранилось. Возможно, они были довольно редким явлением, а возможно, им просто не придавали такого значения, которое они получили сегодня.

Участие субботников в “светских” еврейских проектах – например, в сионистском движении – также осмыслялось посредством письменных текстов. Для субботников (как, впрочем, и для многих “простых” евреев) переселение в Палестину в конце XIX – начале XX в. было связано не с сионистской идеей строительства светского национального государства, но с эсхатологическими ожиданиями, которые подпитывались сопоставлением библейских текстов с газетными сообщениями того времени (Львов 2004).

### Усвоение идентичностей

В конце XIX в. механизм использования текстов, избранных субботниками из всех предлагаемых крестьянской культурой ресурсов, работал с полной нагрузкой. Он играл главную роль в миссионерских беседах, ...публичных и частных спорах сектантов между собой, в осмыслении правительственных распоряжений и вычитанных из газет новостей. Он помогал субботникам обустроить внутреннюю жизнь общин, заимствуя еврейские и караимские практики, полностью меняющие внешний облик этой жизни, но сохраняющие неизменной ее основу – способ использования текстов.

Вместе с тем в XX столетии условия, в которых возникли и распространялись текстуальные сообщества субботников, существенно изменились. Советское государство боролось с религией как с пережитком прошлого и отнюдь не поддерживало высокий статус Библии. Евреи в массе своей также утратили религию и, самое главное, – систему образования, готовившую “талмудистов-начетчиков” и их аудиторию. Холокост доказал субботникам жизненную важность этноконфессиональных категорий, открывших им новый путь к спасению – путь, который не могла подсказать им Библия<sup>12</sup>. С меньшей силой, но не с меньшей убедительностью то же самое доказывала им графа “национальность” в советском паспорте и вопросы израильских консулов, отказывающих субботникам в праве на репатриацию<sup>13</sup>. В большинстве общин “закон” перестал восприниматься как письменный текст, смысл которого способен взорвать привычный мир и собрать его заново, и превратился в простой символ традиционных моральных ценностей. Однако в этих бывших текстократических, а ныне традиционных сообществах сохраняются отчасти унаследованные от “текстуального” прошлого привычки: преимущественно нарративное определение своей не имеющей имени традиции, смутные представления о связи с евреями или, напротив, полное отождествление себя с евреями или с караимами, и, наконец, разнообразные фрагменты устного знания письменных текстов.

### Примечания

<sup>1</sup> По определению Стока, этот термин указывает на сообщества неграмотных или малограмотных людей, “организованные вокруг общего понимания некоего текста (a script). ...Минимальное требование – это хотя бы один грамотный, *interpre*s, который понимает некоторое множество текстов и способен устно передать другим свое сообщение” (Stock 1990: 23). При этом в сообществах устанавливается общее понимание текста, которое хранится и передается устной традицией. В отличие от привычной для фольклористики модели взаимодействия письменного и устного, предполагающей независимое от книжного источника бытование устного текста, однажды усвоенного традицией, возникающее в текстуальных сообществах устное “общее понимание” сохраняет непосредственную связь с источником, выражающуюся в представлениях о том, что разделяемое сообществом знание где-то (например, в Библии) написано.

Таким образом, Сток поставил под сомнение привычное отождествление “народной” культуры с устной традицией, а “официальной” или “ученой” – с письменной. Теоретическим основанием для деконструкции этих тождеств является замена бинарных оппозиций типа “письменные/бесписьменные культуры” (*literate/non-literate cultures*) или “устные/письменные

тексты” (oral/written texts) на систему, состоящую из трех ключевых терминов: текстуальность (textuality), грамотность (literacy), устность (orality). Первый из них может быть определен как относящийся к использованию текстов (uses of texts). Этим определяется его отличие от второго – грамотности: “Грамотность – это не текстуальность. Можно быть грамотным без явного использования текстов, а широкое использование текстов не является свидетельством подлинной грамотности” (Stock 1983: 7).

<sup>2</sup> Так, в 1806 г. чиновник МВД писал о субботниках: “Открытое их противоборство христианству вообще как основанное на Иудейских правилах, не может, кажется, согласно быть с терпимостью духоборцев и других раскольников, или природных евреев и прочих не христианского исповедания народов, поелику первые составляют токмо особые секты христианской веры и не отвергая существенных ее правил, отличаются по большей части одними только обрядами, а последние, наблюдая природную веру по преданиям предков своих, не делают тем соблазна, обращать же других в свои толки запрещено им строжайшими законами. ... Лучше... поселить их в Новороссийском крае вместе с настоящими евреями... исключив их вове из Российских обществ и причислив к Еврейским” (РГИА. Ф. 1284. Оп. 195 (1806 г.), Д. 11. Л. 5–9; см. также: *Варадинов* 1863: 279–281).

<sup>3</sup> В конце XIX – начале XX в. происходила массовая эмиграция субботников в Палестину (Львов 2004), где их вклад в развитие еврейских сельскохозяйственных поселений был весьма ошутим (Семенченко 2005).

<sup>4</sup> Так, в 1861 г. один из лидеров безднинских волнений Антон Петров шел навстречу готовым стрелять войскам с царским указом на голове; в 1848 г. крестьяне-ходоки в Петербурге ждали царя на набережной, стоя на коленях и возложив на голову царский указ (Рахматуллин 1982).

<sup>5</sup> Конечно, совпадения двух слов недостаточно, чтобы с уверенностью утверждать факт знакомства сектантов с книгой Феофана. Однако многочисленные цитаты из “Первого учения отроком” в показаниях “тамбовских раскольников” делают такое предположение более убедительным (см. Львов, 2008).

<sup>6</sup> Это слабое место молокан хорошо знали и старались использовать опытные миссионеры. Так, М. Тифлов рекомендовал при обсуждении вопроса о крестном знамении, которое молокане считали “не написанным в Библии”, задавать им встречный вопрос: “А где написано, что во время молитвы надо руки на животе складывать?” (Тифлов 1895).

<sup>7</sup> Точно так же оно было чуждо, как отмечает П. Бейер, и образованным европейцам еще в XV в. Об этом свидетельствует, в частности, довольно позднее (XVI–XVII вв.) появление конфессионимов типа *христианство*, *иудаизм*, *магометанство* и т.п. в полемической литературе (Beyer 2006: 72–73).

<sup>8</sup> Обычаи, связанные с ритуальной нечистотой женщин во время менструации (см. Лев 15: 19–20, 24; 18: 19), а также с нечистотой мертвого тела (Чис 19: 14, 16 и др.), впервые зафиксированы С. Максимовым (1867) одновременно с разделением субботников на толки “талмудистов” и “караимов” (см.: Львов 2002).

<sup>9</sup> Анализируя взгляды иудействующих на Христа и на Новый Завет, Т.И. Хижая пишет, что “значительная часть субботников проявляла интерес, а иногда – почтительное отношение и к личности Христа и новозаветным книгам. В сознании иудействующих, в целом, отвергавших божественность и мессианство Христа, Основатель христианства мог выступать в качестве пророка, боговдохновенного мужа, святого, истинного гера, простого, но мудрого человека”. Вместе с тем “внутреннюю логику развития движения” она видит в постепенной “дехристианизации” субботников под влиянием иудейской традиции и буквального понимания Ветхого Завета (Хижая 2007: 20). Я полагаю, что чрезвычайное разнообразие позиций субботников, справедливо отмеченное Хижей, свидетельствует не о какой-либо “внутренней логике” движения, а, скорее, о не востребованности Нового Завета в текстуальном сообществе, стремящемся связать свои практики с библейскими текстами.

<sup>10</sup> Эта роль поддерживалась прежде всего традиционной системой образования, обеспечивающей социальную дифференциацию. Описывая систему еврейского образования, сложившуюся в XVII–XIX вв., в которой “начинающие изучали те же самые тексты, что и самые знаменитые и уважаемые ученые и раввины” (т.е. сами оригинальные тексты на незнакомом учащимся языке, а не язык, на котором они написаны, и не мысли, которые извлечены из этих текстов учеными), Шауль Штампфер подчеркивает роль этого “столь отличного от современного” подхода к образованию в поддержании социального расслоения и формировании элиты: “В традиционном восточноевропейском хедере подавляющее большинство учащихся пыталось

одолеет Талмуд – и проваливалось. В этом отношении хедер отделял меньшинство от большинства. Но все учащиеся, и добившиеся, и не добившиеся успеха, приходили к очень важному выводу, а именно: что понять Талмуд очень трудно, а еще труднее разобраться во всей раввинистической литературе, и что любой, кто это сделал, заслуживает величайшего уважения, и его утверждения не должны оспариваться” (*Stampfer* 1988).

<sup>11</sup> В одном из популярных учебников по сектоведению начала XX в. говорится: “Все, что можно возразить против вероучения талмудистов-евреев, то имеет свое полное значение и по отношению ко лжеучению жидовствующих сектантов. Тем не менее на практике оказывается, что вести миссионерскую борьбу с жидовствующими несравненно труднее, чем даже с самими талмудистами-евреями. Жидовствующие – люди простые и умственно невежественные” (*Буткевич* 1910: 413)

<sup>12</sup> Холокост коснулся в первую очередь субботников, оказавшихся в Крыму, в еврейских колхозах. В двух крымских деревнях – Комзетовка и Луначарка – субботники были расстреляны как евреи (*Кравцова, Тяглый* 2001: 19, 239–243). Однако в деревнях Лесновка и Митяево немецкие власти, собрав субботников в клубе или в школе, после некоей экспертизы отпустили их домой. Современные субботники Крыма считают, что причиной их чудесного спасения от смерти стало признание их не евреями, а караимами. Соответственно, практически все живущие в Крыму субботники считают себя караимами.

<sup>13</sup> В этом отношении интересно различие в судьбе двух тесно связанных между собой групп субботников, в 1920-е годы создавших два новых поселка в Воронежской обл.: Ильинка и Высокий. Субботники Ильинки, получая советские паспорта, записывались “евреями”, а их единоверцы в Высоком оказались по паспорту “русскими”. Практически все ильинцы в 1970–1990-е годы эмигрировали в Израиль, однако право на “репатриацию” жителей Высокого, связанных с ильинцами родственными и другими связями, все еще остается непризнанным израильскими властями (*Freund* 2005).

### Литература

- Алефиренко* 1958 – *Алефиренко П.К.* Крестьянское движение и крестьянский вопрос в России в 30–50-х гг. XVIII в. М.: Изд-во АН СССР, 1958.
- Бременский* 1863 – *Бременский Ал.* Разговор с молоканкою // Тамбовские епархиальные ведомости. 1863. № 11–14.
- Былов* 1890 – *Былов М.* Раскол в Воронежской епархии при епископе Тихоне I (Святителе). 1763–1767 гг. // Воронежские епархиальные ведомости. 1890. № 4. С. 146–154.
- Варадинов* 1863 – *Варадинов И.В.* История министерства внутренних дел. Книга 8, дополнительная: История распоряжений о расколе. СПб.: Типография МВД, 1863.
- Высоцкий* 1914 – *Высоцкий Н.Г.* Новые материалы из ранней истории духоборческой секты // Русский архив. 1914. С. 66–86, 235–261.
- Буткевич* 1910 – *Буткевич Т.И.* Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910.
- Дудаков* 2000 – *Дудаков С.Ю.* Парадоксы и причуды философия и антисемитизма в России. М.: РГУ, 2000.
- Иванов* 1967а – *Иванов П.В.* Социально-политические представления помещичьих крестьян в России 40–60-х гг. XVIII в. // Курский пед. ин-т. Уч. зап. Вып. 37. Ч. 1. Курск, 1967. С. 3–62.
- Иванов* 1967б – *Иванов П.В.* Социально-политические представления монастырских крестьян в России 40–60-х гг. XVIII в. // Курский пед. ин-т. Уч. зап. Вып. 43. Ч. 1. Курск, 1967. С. 3–57.
- Иникова* 1997 – *Иникова С.А.* Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII века // Вестн. Тамбовского ун-та. Сер.: “Гуманитарные науки”. Тамбов, 1997. Вып. 1. С. 39–53.
- Камкин* 1987 – *Камкин А.В.* Правосознание государственных крестьян второй половины XVIII в. (на материалах Европейского Севера) // История СССР. 1987. № 2.
- Клибанов* 1965 – *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. – 1917 г.). М.: Наука, 1965.
- Клибанов* 1973 – *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М.: Наука, 1973.
- Копосов* 2001 – *Копосов Н.Е.* Как думают историки. М.: НЛО, 2001.
- Кравцова, Тяглый* 2001 – Передайте детям нашим о нашей судьбе: Сб. документов, дневников и воспоминаний / Сост. Л.П. Кравцова, М.И. Тяглый. Симферополь: БЕЦ “Хесед Шимон”, 2001.

- Львов 2002* – *Львов А.Л.* Геры и субботники – “талмудисты” и “караимы” // Матер. Девятой ежегодной междунар. междисциплинарной конф. по иудаике. Ч. 1. М., 2002. С. 301–312; см. также: <http://lvov.judaica.spb.ru/gersub.shtml>
- Львов 2003* – *Львов А.Л.* “Иудействовать и молюканить недозволительно”, или об особенностях народной герменевтики: Докл. на конференции “Опыт герменевтики non-fiction” в честь 50-летия С.В. Чебанова. СПб., 2003 // <http://lvov.judaica.spb.ru/herm.shtml>
- Львов 2004* – *Львов А.Л.* Эмиграция иудействующих в Палестину // Еврейский музей: Сб. ст. / Сост. В.А. Дымшиц, В.Е. Кельнер. СПб.: “Симпозиум”, 2004, С. 119–149; см. также: <http://lvov.judaica.spb.ru/emigration.shtml>
- Львов 2006* – *Львов А.Л.* Чтение Библии и риторика начетчиков (по материалам православных миссионеров конца XIX – начала XX в.) // Сны богородицы: Исследования по антропологии религии. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006. С. 53–69.
- Львов 2008* – *Львов А.Л.* “Первое учение отроком” Феофана Прокоповича и генезис русского сектантства // Русская литература. 2008. № 1. С. 159–170.
- Максимов 1867* – *Максимов С.* За Кавказом // Отечественные записки. 1867. Кн. 2. С. 333–353.
- Олейников 1914* – *Олейников Т.* Очерки по истории расколо-сектантства в Воронежской губернии // Воронежские епархиальные ведомости. 1914. № 34–38. С. 901–910, 935–944, 961–972, 991–1002, 1025–1032.
- Парадизов 1885* – *Парадизов С.* О деятельности миссионера среди молюкан в селах Пришибе и Заплавном в 1880–1884 годах // Астраханские епархиальные ведомости. 1885. № 4. С. 58–61.
- ПМА 1997 – Полевые материалы автора в с. Привольное Джалилабадского р-на Азербайджана. Октябрь 1997 г. Полевая фонограмма № 10 (информант – Мария Пономарева, 1937 г.р.).
- Покровский 1983* – *Покровский Н.Н.* Правовое регулирование крестьянского общественного сознания русским абсолютистским государством // Социально-политическое и правовое положение крестьянства в дореволюционной России. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1983. С. 85–95.
- ПСЗ-1 – Полное собрание законов Российской империи. 1649–1830. СПб., 1830.
- Раскин 1979* – *Раскин Д.И.* Использование законодательных актов в крестьянских челобитных середины XVIII в. (материалы к изучению общественного сознания русского крестьянства) // История СССР. 1979. № 4. С. 174–192.
- Рахматуллин 1982* – *Рахматуллин М.А.* Законодательная практика царского самодержавия: указ от 8 ноября 1947 г. и попытки его применения // История СССР. 1982. № 2. С. 35–52.
- Рындзюнский 1954* – *Рындзюнский П.Г.* Антицерковное движение в Тамбовском крае в 60-е годы XVIII в. // Вопросы истории религии и атеизма: Сб. ст. Вып. 2 / Отв. ред. В.Д. Бонч-Бруевич. М.: Изд-во АН СССР, 1954.
- Семенченко 2005* – *Семенченко Н.* “Потерянные русские”: О судьбе русских в Палестине и Израиле в XX в. // Диаспоры (Diasporas). 2005. № 1. С. 124–152.
- Серов 2005* – *Серов В.Э.* Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений. М.: Локид-пресс, 2005.
- Согомонов, Уваров 2001* – *Согомонов А.Ю. Уваров П.Ю.* Открытие социального (парадокс XVI века) // Одиссей: Человек в истории. М.: Наука, 2001. С. 199–215.
- Смелянская 2007* – *Смелянская Е.Б.* Воспитание благочестия: стратегии светской и духовной власти России XVIII в. // Человек в культуре русского барокко / Под ред. М.С. Киселевой. М.: Институт философии РАН, 2007. С. 452–469.
- Тифлов 1895* – *Тифлов М.* Памятная книжка противосектантского миссионера. Пособие для бесед с сектантами, рационалистами и мистиками. Астрахань: тип. Н.Л. Рослякова, 1895.
- Феофан 1758* – *Феофан (Прокопович).* Первое учение отроком. М., 1758. Российская национальная библиотека. Отдел редких книг. Шифр ХХ.6.7.
- Фуко 1999* – *Фуко М.* Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы [1975] / Пер. с фр. В. Наумова, под ред. И. Борисовой. Москва: “Ad Marginem”, 1999.
- Хижая 2007* – *Хижая Т.И.* Движение иудействующих в России (XVIII – начало XX вв.). Автореф. дис. ... канд. философ. наук. СПб., 2007.
- Шатира 2006* – *Шатира Д.* Как наблюдатель трансформирует наблюдаемый объект: Авраам Фиркович на Кавказе в 1840 г. и 1849–1850 гг. и его влияние на горских евреев // Judaica Rossica. Вып. 4. М.: РГГУ, 2006. С. 8–30.
- Appadurai 1996* – *Appadurai A.* Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis, 1996.

- Asad* 1993 – *Asad T.* Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Beyer* 2006 – *Beyer P.* Religions in Global Society. N. Y.: Routledge, 2006.
- Freund* 2005 – *Freund M.* Save the Subbotniks! // Jerusalem Post. 2005. Feb. 17. P. 15 [http://www.molokane.org/subbotniki/Russia/Voronezh/2005\\_Jerusalem\\_Post.html](http://www.molokane.org/subbotniki/Russia/Voronezh/2005_Jerusalem_Post.html)
- Hall* 2000 – *Hall S.* The Local and the Global: Globalization and Ethnicity // Culture, globalization, and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity / Ed. A.D. King. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. P. 19–39.
- Robertson* 1997 – *Robertson R.* Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Global Modernities / Ed. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson. L.: Sage, 1997. P. 25–44.
- Stampfer* 1988 – *Stampfer Sh.* Heder study, knowledge of Torah, and the maintenance of social stratification in traditional East European Jewish society // Studies in Jewish Education. 1988. № 3. P. 271–289.
- Stock* 1983 – *Stock B.* The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Stock* 1990 – *Stock B.* Listening for the Text: On the Uses of the Past. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

ЭО, 2009 г., № 6

© С.Я. Козлов

**ЕВРЕЙСКИЕ ГРУППЫ И ТИПЫ В МЕМУАРАХ  
М.А. КРОЛЯ  
(этнолитературоведческий этюд)**

*Ключевые слова:* российские евреи в конце XIX – первой трети XX в., русско-еврейская интеллигенция, интеллектуальная литература как историко-этнологический источник.

Несколько лет назад в журнале “Этнографическое обозрение” я попытался привлечь внимание коллег к активному вовлечению литературы (fiction) в сферу этнологических исследований, считая, что это может обогатить познание этнических групп и этнических типов, особенностей групповой и этнонациональной психологии, внутри- и межэтнических отношений, быта и нравов различных социальных, культурных, этнических групп (*Козлов* 2005). В том же номере журнала С.В. Чешко отметил актуальность изучения межэтнических отношений, межкультурных коллизий не только на групповом уровне: важно также исследование “взаимоотношений индивида и традиционной (по рождению индивида) этнокультурной среды и поиска этим индивидом иных референтных культурных групп” (*Чешко* 2005: 10).

То, что я говорил о художественной литературе (в связи с этнологическими штудиями), не в меньшей мере (а иногда и в большей) может быть отнесено к интеллектуальной литературе (non/fiction), в частности к мемуарной. И я попробую показать это на материале книги воспоминаний М.А. Кроля (*Кроль* 2008).

Автор ее, Моисей Ааронович Кроль (1862, Житомир – 1942, Ницца) – в первой половине 1880-х годов активный революционер-народоволец, политический ссыльный, ставший серьезным специалистом по традиционной культуре бурят, а также по проблемам землепользования в Забайкалье, известный – в Петербурге, “черте еврейской оседлости”, Иркутске, Харбине, Пекине, Париже – адвокат (в том числе – и осо-