



Священное, оскверненное и борьба за религиозные границы в городах Речи Посполитой в XVI–XVII вв. [1]

01.10.2020 | Андрей Шпирт

В настоящей статье мы сосредоточились на решении трех задач. Во-первых, показать, как в современной историографии изучается проблема этноконфессионального разнообразия и религиозной терпимости в Средние века и раннее Новое время, во-вторых, рассмотреть, как результаты научных исследований в этой области могут быть использованы для изучения иудео-христианских отношений в Речи Посполитой и, наконец, в-третьих, на конкретном историческом материале второй половины XVII в. проанализировать ряд конфликтов, вызванных тревогой из-за нарушения религиозных границ в городах Великого княжества Литовского.

Изучение религиозной терпимости в Латинской Европе занимает одно из центральных мест в историографии. Прежде эта тема традиционно сводилась к сюжетам из интеллектуальной истории, где рассматривалась от ее зарождения в религиозных войнах эпохи Реформации до апофеоза в эпоху Просвещения с появлением нейтрального общества и общественного пространства, в котором религия и религиозный выбор становится личным делом каждого человека. Эта телеологическая интерпретация получила название «вигской» версии истории, при которой прошлое представлялось в виде борьбы реакции и прогресса с неизбежной победой «блестящего будущего» над «старым плохим» [Karlan 2007, 386-387] [2]. В таком контексте религиозная терпимость выступает производной от секуляризации, религиозной индифферентности и триумфа рациональности.

Отдельное значение имеют работы об истоках религиозной нетерпимости, как считается, свойственной любой монотеистической религии. При этом критике подвергается взгляд Роберта Мура на средневековое европейское общество как «преследующее сообщество». Средневековые институты власти никогда не обладали теми возможностями и могуществом, которые имеют современные государства, чтобы их замыслы и действия против инакомыслящих были реализованы или дали нужный для властей результат. При этом Роберт Мур был одним из первых, кто предложил рассматривать антиеврейское насилие в контексте преследований других «девиантных» групп — «еретиков», прокаженных, гомосексуалистов, сумасшедших, проституток, ведьм и т. д. — указав на однотипность и синхронность их преследований [Moore 1987] [3].

Антропологический поворот позволил использовать методы социальной и культурной антропологии для изучения локальных обществ прошлого. В этих подходах этнические, религиозные или расовые меньшинства рассматриваются как группы, отличающиеся от общества в целом в таких вопросах, как язык, ценности, религия, образ жизни, поддерживавшие их собственные нормативные системы. Границы между меньшинством и большинством имели символический или воображаемый характер и проистекали из специфических культурных доминант большинства, входивших в противоречие с воображаемой культурной идентичностью меньшинства. При этом чувства существенного различия и ненависти не мешали динамическим

взаимодействиям и взаимным влияниям [Росман 2014, 201–202; Berger 2004, 9; Marcus 2002].

Ключевое место в ряду исследований о межконфессиональных отношениях в Средние века последнего времени занимает монография Дэвида Ниренберга «Общины насилия» [Nirenberg 1996]. На материале Арагона и Южной Франции XIV в. автор дал всесторонний анализ христианско-мусульманских, христианско-иудейских и иудео-мусульманских контактов, а также отношений к прокаженным и проституткам. Статус иудеев и мусульман определялся религиозными представлениями, а различия в отношении к ним со стороны христианского большинства обуславливались разным социально-правовым положением двух нехристианских общин в христианской Испании.

В своей книге Д. Ниренберг остро критиковал историков, которые преувеличивали преемственность между средневековой и современной нетерпимостью (Леон Поляков, Ицхак Баер, Норман Кон, Роберт Мур, Карло Гинзбург). По его мнению, эти исследователи создавали телеологическую структуралистскую историю, при которой события прошлого были призваны объяснять настоящее. Они отрицали случайность, локальные контексты и индивидуальные действия и акцентировали внимание на иррациональности (Малкольм Бербер, Карло Гинзбург), в то время как люди, являвшиеся инициаторами насилия, чаще всего искали в нем выгоду. Насилие зависело от воли случая и действий конкретных и заинтересованных лиц, а не от надуманных причинно-следственных связей или некоей общеевропейской «преследующей ментальности».

Основное внимание в своей книге Ниренберг уделил соотношению понятий «насилие», «веротерпимость» и «сосуществование». Как показывал исследователь, насилие и конфликты не только не исключали возможность сосуществования, но являлись интегральной частью испанского поликонфессионального ландшафта. Ритуализованные вспышки межобщинного насилия были нормативной и ожидаемой частью сосуществования. Насилие было центральным и систематическим аспектом сосуществования большинства и меньшинства; через правовое, политическое, социальное и религиозное определение места меньшинства создавались условия для его сосуществования с миром большинства. Прибегая к правовому и неправовому насилию, люди того времени стабилизировали испорченный порядок и нормализовали нарушенные религиозные границы.

Религиозные границы или символическое выражение религиозного различия являются необходимым условием для сохранения и поддержания режима терпимости большинства к меньшинству. Как отмечает Д. Ниренберг, эти границы, определяемые правовыми и церковными системами, меньшинствами и рядовыми участниками, часто имели произвольный и ситуативный характер. Так, например, историк приводит жалобу барселонского писателя о том, что сточные воды из еврейского квартала, протекающие рядом с его домом, оскорбляют своим запахом ноздри Богоматери Сосновой, покровительницы местной приходской церкви [Nirenberg 1996, 127].

Эти границы были чрезвычайно разнообразными: крещение и богохульство, совместный прием пищи и интимные связи, одежда, топография и др. На разных уровнях нарушение религиозных границ и их усиление имели различные функции, значения и пределы. Так, обвинение в сексуальном преступлении на уровне общины или семьи означало мужской контроль над женщинами, а на частном или индивидуальном уровне могло приводить к радикальным последствиям - от казни и отлучения до вымогательства и крещения [Там же, 13–14] [\[4\]](#). Кроме того, идентичности мусульман и иудеев, помимо религиозных или этнических составляющих, обладали и

другими особенностями или ассоциациями (например, гендерные и возрастные отличия, больные и здоровые), что приводило к умножению символических границ, возводимых между общинами большинства и меньшинства.

То, что поддержка веротерпимости сопровождается (правовым) насилием, и то, что насилие обладает некими конструктивными чертами, не является чем-то новым. Открытием Ниренберга стал его взгляд на случаи повседневного насилия, которые, по его мнению, являлись проявлением конструктивной терпимости, а не симптомами нарастающей нетерпимости. Кроме того стабильные институциональные случаи повседневного насилия не давали насилию принять более радикальные катаклитические формы. Вместе с тем оппоненты Ниренберга отмечают, что предложенная им схема является скорее ученой конструкцией, подразумевающей наличие неопределенного механизма, который вливает в социальную реальность некоторое правильное количество антагонизма и терпимости, что каким-то образом поддерживает всю систему в рабочем состоянии. По словам критиков, Ниренберг не пытается ответить на вопрос, откуда идет напряжение и необходимость сотрудничества, как и каким образом достигается желаемый баланс [Soifer 2009] [\[5\]](#).

На подходах Ниренберга опирается монография Кита Лурии «Сакральные границы», посвященная отношениям между католиками и протестантами в Пуату в период после заключения Нантского эдикта и до его отмены в конце XVII в. [Luria 2005]. К. Лурия выделяет три типа религиозных границ в экономической, социальной, политической и культурной сферах:

1. размытые и изменчивые границы относятся к профессиональным и частным отношениям, а также к прагматическим соглашениям (браки, поиск крестных родителей, кладбища);
2. договорные и жесткие границы, которые устанавливаются благодаря политике центральных властей, направленной на сохранение и поддержку религиозного мира;
3. окончательная сегрегация и изгнание иноверцев, что находит свое отражение в церковных идеалах и в политике сильной конфессионализированной власти.

Таким образом, религиозные границы не были чем-то постоянным, сакральным, освященным традицией, но являлись динамичными и прозрачными, создавались в результате переговоров и соглашений. В этом подходе, видимо, проявляется характерный для культурной антропологии принцип социального конструкционизма. Действия людей и их чувства проявляются и активизируются в резонансных ритуалах и практиках, являющихся результатом социальных соглашений или культурных конструктов.

По мнению Лурии, чем более жесткими и четкими были границы, тем более прочным и устойчивым оказывалось положение дискриминированного и сегрегированного меньшинства. При этом идея согласованной границы изначально уже подразумевала тип жесткой границы, которая в скором времени возьмет вверх над размытыми и изменчивыми формами религиозного взаимодействия. Таким образом, Нантский эдикт, завершивший кровавую эпоху религиозных войн, уже во многом обусловил появление и укрепление жестких границ между католиками и протестантами, что облегчило отмену эдикта в Фонтенбло в 1682 г. и путь к повторной католицизации Пуату.

Без прямой связи с книгой Кита Лурии, Бенджамин Каплан рассказывает историю отношений между протестантскими и католическими общинами - от Англии и Франции до Германии и Польши, как о наборе отдельных конфликтов с непредвиденными

результатами. Историк приводит многочисленные примеры надконфессиональных отношений в сфере экономики и социальных связей (торговые и коммерческие сделки, нотариусы и прислуга, обслуживавшие клиентов вне зависимости от их конфессиональной принадлежности), культуры и образования (иезуитские школы, где учились дети протестантов, а также типографии, выпускавшие книги вне зависимости от конфессиональной принадлежности заказчика). Протестанты и католики «ценили честь и добрососедство, признавали обязанность гостеприимства и в значительной степени соглашались с тем, какие формы поведения считать моральными и безнравственными. Они пользовались теми же самыми шутками и пословицами и, за исключением наиболее изолированных сообществ, проводили совместный отдых. Во Франции кальвинистские пасторы тщетно выговаривали гугенотов, которые вместе с католиками танцевали, охотились, ходили на ярмарки, участвовали в карнавалах и праздниках в честь святых. В Англии все, кроме пуритан, играли в футбол, наблюдали за скачками и петушиными боями» [Kaplan 2007, 260] [\[6\]](#). Только начиная с середины XVII в., по замечанию Б. Каплана, между католиками и протестантами укрепляются социальные и культурные барьеры. При этом возводимые границы не должны считаться антитезой веротерпимости. Во многих случаях они приводили к улучшению межконфессиональных отношений, в то время как смешанные браки, напротив, усугубляли ситуацию, так как для небольших групп представляли реальную угрозу [Там же, 293] [\[7\]](#).

Отдельная глава книги посвящена «нехристианам» – иудеям и мусульманам (последние в Западной Европе жили только в Венеции, где у турецких купцов была торговая фактория). В отличие от «еретиков» в христианских странах, евреи жили в гетто и их повторное заселение в западноевропейских городах (после изгнаний в XIV–XV вв.) сопровождалось еще более строгими ограничениями [Там же, 294–332].

Создание и оформление однородных религиозных сообществ (с единообразными литургическим, сакральным и социальным пространствами) является частью процесса конфессионализации. Этот процесс заключался как в борьбе с религиозными оппонентами, так и в выработке стратегии, благодаря которой человек становился еще более убежденным католиком, лютеранином или кальвинистом. Процесс конфессионализации также сопровождался созданием и распространением социальной дисциплины, трансформацией поведения и мышления людей в соответствии с «правильными» общественными и религиозными шаблонами. Возросшие полномочия власти позволили усилить надзор за поведением верующих и пресечь отклонения, в чем были заинтересованы как светские, так и церковные структуры [Уайт 2016, 179–182; Lotz-Neumann 2007].

Как правило, на конфессионализацию смотрят с точки зрения синтеза государственных и церковных институтов, приведшего к появлению современного или регулярного государства. В связи с этим концепция конфессионализации часто не распространяется на государства со слабой центральной властью, как Речь Посполитая или религиозные общины, не обладавшие доступом к политической власти (анабаптисты или еврейские общины) [\[8\]](#).

Вместе с тем иудео-христианские отношения в раннее Новое время также можно было бы вписать в контексты конфессионализации и межконфессиональных отношений; укрепление конфессиональных границ шло через сегрегацию еврейского меньшинства и усиления языка ненависти и вражды [Kaplan 2011b] [\[9\]](#).

Дэвид Фрик в своей книге о Вильне ставит вопросы, связанные с пониманием межобщинных границ, с тем, как они конструируются и преодолеваются в частной и общественной жизни, а также с тем, как они зависят от религиозной или культурной

Османской империи или системе миллетов, при которой люди различного вероисповедания, в отличие от католических Испании и Италии, жили между собой в мире и согласии [Wisner 1982, 5–9]. Обращение к нехристианской Турции и к нехристианским группам населения выглядит весьма парадоксально, так как свидетельствует о том, что речь шла не только о защите свободы совести как одной из сословных привилегий польской шляхты. Признание прав иноверцев и даже нехристиан могло восприниматься как право внесословной конфессиональной группы.

Арианский историк Анджей Любенецкий (1551–1623) в «Poloneutychia» вспоминает мир и порядок между духовными и светскими сословиями в годы правления Сигизмунда II Августа: "...дал Господь Бог разум и счастье, что все соединил, умиротворил, что за дни его [Сигизмунда] оба сословия [духовное и рыцарское], в согласии и любви с собой проживая, вместе о самом добром с собой советовались, и дома и на сеймиках, словно одним человеком будучи, вместе к доброму и злему обращались"[\[12\]](#). Ссылаясь на слова «нашего ксендза» (то есть львовского архиепископа Яна Димитра Соликовского, 1539–1603), автор «Poloneutychia» пишет: «В соседних государствах за одно или два мнения войны великие велись и цветущие королевства гражданскими войнами разрушались, богатые дома и церкви, покои великих семей и их ложа кровью наполнялись, многочисленные города и монастыри разорялись и свободы терялись, а у нас <...> что за разнообразие в это время в богослужении наблюдалось и ничего не опасаясь сказать можно, что от сотворения мира до сего дня <...> в таком малом уголке мира, как наша Польша, нигде ничего похожего не видим, что у нас находим, что в одном месте так много религий, римско-католических, греческих, армянских, еврейских, караимских, татарских и даже языческих, какие в нашем государстве есть» [\[13\]](#).

При этом такой взгляд нельзя назвать «мультикультурным»; гибридность, отклонение и нарушение религиозных границ, сурово осуждались Любенецким (например, он весьма резко относился к тем, кого называл "иудаизантами").

Любопытно отметить, что подобный взгляд, возможно, был характерен и для богатого патрициата, например, львовского бургомистра Бартоломея Зиморовица (1597–1677). В хронике «Тройной Львов» он описывает основание города князем Львом в XIII в. В поисках убежища от татар в город прибывали разные народы (*gentes solo caeloque inter se dissidentes*), и для того, чтобы навести в беспокойной толпе порядок, князь Лев разделил город на четыре части (*mores castrensis*). В этом рассказе идея гармонии и порядка в поликонфессиональном городе связывается с регуляцией, с представлением о том, чтобы население города не должно представлять из себя «беспорядочной тьмы». Сам план города являлся в своем роде проекцией всего общества. Он отражал внутреннюю иерархичную дифференциацию, неразрывным элементом которой было приниженное положение этнических кварталов, в частности, еврейской общины (еврейские дома располагались около лупанария, дома палача, тюрьмы, порохового арсенала и т. д.) [Janeczek 2015, 272, 274] [\[14\]](#).

В условиях конфессионализации, углубления религиозного самосознания и осознания религиозных отличий, все более частым в литературе становится мотив благочестивой веры, которой угрожает нечестивая религия протестантов, еретиков и иудеев. Польские проповедники эпохи барокко жаловались на бедственное положение церкви и обличали скорее мнимый, чем реальный религиозный индифферентизм католической шляхты. Папский нунций Луиджи Липпомано предупреждал, что при успехе Реформации «не только костелы утратят десятину, которую уже по большей части утратили, но также землю, серебро и святые сосуды и обратятся в конюшни так, как это уже сделал прусский герцог Альберт». В 1617 г. польский проповедник Якуб Хазий (1617) писал, что шляхтич-католик больше заботится о благополучии протестантских общин, синагог и даже мечетей, чем католических храмов: «С большим усердием пан католик

возьмется за гадкие синагоги, мечети, какие попало сборища, чем за разрушенные или в протестантские дома, конюшни и амбары превращенные костелы» [Kościelny 2003, 55]. Следует предположить, что подобного рода мотивы осквернения следует рассматривать в контексте проблематики *compositio inter status*. Католическое духовенство требовало вернуть ему имущество, присвоенное протестантской шляхтой, предки которой, католики, некогда завещали свои земли церкви, в том числе в качестве платы за заупокойные молитвы.

Эти мотивы любопытно сопоставить с антикатолическими и антиуниатскими выпадами в православной полемической литературе XVII в. Так, например, в «Синописе» (1632) сообщается, что бывшая минская церковь обращена в мечеть, а из церквей в Луцке и в Вильне сделали «корчмы, кухни и аренды» [Архив АЮЗР 1887, 592]. Петр Могила в «Лифосе» (1644) уточняет, что на месте Преображенской виленской церкви находится не только корчма, но и публичный дом, а в Минске – на месте церкви Рождества – татарская мечеть [15]. В 1683 г. в «Фундаментах» Иоанникий Галятовский повторил жалобы киевского митрополита в настоящем времени [Galatowski 1683, 94–95] [16].

Мотивы осквернения, видимо, выходили за пределы книжной традиции. Так, в 1654 г. нежинский протопоп Максим Филимонов сообщал русским посланникам, что «ныне же прекрасные храмы Господни от безбожных ляхов и литвы или на лятцкие костелы, на униятцкое безбожие, или на еретические соборища, или на корчемницы, кабаки и хлевнины немым скотом к великою жалостию людей русских превращены» [АЮЗР 1889, 177] [17].

3

Власть и церковь сочетали и стремление сохранить евреев как свидетелей библейской истории, и желание полностью отделить их от христианского сообщества. В качестве примеров маргинализации, дискриминации и сегрегации, которым подвергалось еврейское меньшинство в Средние века, можно привести церковные и светские нормы, ограничивающие их религиозную, гражданскую и профессиональную деятельность: запрет появляться на улицах во время пасхальной недели, торговать на рынке и в общественных местах, публично соблюдать религиозные обряды (проводить праздничные и похоронные процессии). С эпохи поздней античности власти стремились ограничить близкие личные и социальные контакты (раздельные кварталы типа гетто и ночная сегрегация, бани, наем прислуги, обращение за врачебной помощью и к услугам кормилиц, нянек и акушерок).

Иудеев и христиан разделяли религиозные, правовые и пространственные границы, которые играли решающую роль в их самоопределении и были призваны символизировать их ритуальную и религиозную чистоту. Вместе с тем на практике эти границы оказывались прозрачными и эластичными. Изучая победы и поражения польской Контрреформации, Магда Тетер попыталась доказать, что окончательная победа католической церкви и глубокое укоренение посттридентских нормативов в жизнь польского общества XVII–XVIII вв. является не более чем историографической иллюзией [Teter 2006]. Она собрала целый ряд примеров нарушения социальных и религиозных границ как христианами, так и иудеями. В 1639 г. люблинские еврейские типографы переплетали христианские книги, а в 1664 г. против деятельности еврейских переплетчиков, работавших над христианскими книгами, выступил цех виленских переплетчиков. В 1684 г. под залог мест в синагоге Бреста был взят кредит, а в 1711 г. в результате невыплаченного долга еврейская община Минска принуждала евреев строить иезуитский храм [Teter 2003; 2009; ср.: Teter 2006, 59–79]. В свою очередь Адам Казьмерчик указывает, что епископский суд Краковского диоцеза назначал весьма

мягкое наказание тем, кто нарушал церковные каноны, касавшиеся иудео-христианских отношений, и количество таких дел было невелико [Kaźmierczyk 2002, 175]. При этом хорошо известно, как внимательно на тех же территориях (Малая Польша) духовенство следило за религиозностью простого населения, в частности за соблюдением норм сексуальной морали [Wiślicz 2012; 2017; Корзо 2003].

Судебные материалы показывают случаи нарушения канонического и светского права, ставшие повседневной практикой и лишь случайно попавшие под внимание властей, или, наоборот, выхватывают из сегрегированного общества скорее исключения, чем правила. Взгляд, противопоставляющий идеал и практику, во многом опирается на произвольную дихотомию высокой и низкой культуры, элиты и простого населения. Томаш Вислич на основе материалов о ведовстве в Восточной Великопольше показал, что шляхта, выступавшая на этих процессах в качестве обвинителей и свидетелей, и крестьяне, которые оказывались на скамье подсудимых, разделяли те же самые мировоззренческие категории и понятия [Wiślicz 2004]. Чтобы понять, как жило и какими принципами руководствовалось простое население в их контактах с иноверцами и каким был голос с улицы исследователям следует предпринимать дополнительные методологические усилия по чтению судебных и церковных источников.

Интересно отметить, что похожие задачи стоят и перед исследователями еврейского права. Классический труд Якова Каца о шабес-гоях показывает, как еврейское право реагировало на социальные и экономические вызовы и как улица рационализировала укоренившиеся в еврейской традиции каноны и правила. Современные историки, как Э. Фрам или Х. Соловейчик, в большей степени, чем Я. Кац, обращаются к христианским источникам и пытаются показать, что между галахическими текстами и жизнью в еврейских кварталах существовали серьезные расхождения [Marcus 2010, 277–281; Fram 1997, 67–162].

Еврейские источники также содержат свидетельства о соблюдении евреями требований католической церкви. Так, например, в постановлениях краковской общины 1596 г. можно найти предписание, запрещавшее евреям выходить в «город» по воскресеньям и большим праздникам [Petersen 2002, 161–162]. В постановлении познанской общины 1678 г. говорилось: «Во время их праздника после Шавуота, который они называют Лайхнес, жители домов р. Нахмана и р. Аарона Бейниша и другого дома на той улице и все те, кто живет в зимних домах рядом с домом мерзости (бейт ха-тоева), дом их пустоты (бейт тфелутам) должны находиться внутри, из-за события в четверг того же дня в 5438 году, когда случилось нечистое дело и причинило серьезную опасность, которой избежали благодаря милости Бога, чье милосердие не иссякает, кто спас и защитил сыновей Израиля, однако мы должны были растратить деньги, чтобы заткнуть рты подстрекателей и обвинителей» [Kalik 2004, 37] [18]. Эти правила, заимствованные из церковных постановлений без указания источника, Я. Кац называет «внутренней рационализацией внешней силы» [Petersen 2002, 162].

Несмотря на то, что отношения между евреями и христианами были весьма оживленными и часто между этими группами отсутствовали территориальные барьеры, две общины были отделены друг от друга символическими и религиозными границами. Одна из монографий М. Тетер посвящена случаям святокрадства – воровства из церквей священных сосудов, тканей и драгоценностей. Иногда в этих преступлениях были замешаны евреи. М. Тетер показывает, как судебные процессы использовались посттридентской церковью для того, чтобы продемонстрировать святость христианских реликвий и еще больше дисциплинировать паству в их почитании [Teter 2011].

В отличие от решений провинциальных синодов, копировавших церковные каноны,

окружные епископские послания дают хороший материал о договорном характере религиозных границ. Так, например, высшее духовенство делало уступки по найму христианской прислуги [Kaźmierczyk 1997] [19]. Декрет перемышльского епископа Вацлава Сераковского 1743 г. одновременно содержит как суровые санкции за нарушение всевозможных церковных канонов, так и многочисленные исключения из правил и денежные послабления, достигнутые в результате (навязанных?) переговоров с еврейской общиной [Schorr 1903, 136–142].

Определение религиозных границ между еврейской общиной и христианской частью города сопровождалось напряжением, которое смягчалось в результате переговоров и компромиссов. В 1662 г. монашеский орден августинцев в Бресте захватил 6 локтей еврейского кладбища, прежде самим же монастырем проданного кагалу; лишь после жалобы евреев перед генеральным комиссаром ордена в Варшаве землю возвратили еврейской общине. Речь шла о небольшом участке возле монастырской дорожки, петлявшей от бывшей конюшни к реке. Ранее она была отгорожена от кладбища забором, от которого теперь осталось только несколько столбов. Генеральный комиссар ордена запрещал духовенству нападать и беспокоить евреев; брестские августинцы, напротив, предостерегали и говорили, что больше не потерпят потери даже пальца своей монастырской земли [20] 20. Вопрос об установлении границы между христианской и еврейской общинами стоял настолько остро, что для его решения потребовалось обратиться к вышестоящей инстанции в Варшаву.

4

Религиозные границы становятся еще более подвижными во второй половине XVII и в XVIII в., когда после разрушительных войн возрастает мобильность еврейского населения. В это время евреи заселяют те места, на которых раньше не жили, и проникают на рыночные площади [Teller 2004, 33; Teller 1997, 63] [21].

В начале 1669 г. священник Спасской церкви Григорий Воинец и писарь брестского капитула Лаврентий Лазарович решили отстроить сгоревшую сорок лет назад церковь Козьмы и Дамиана и потребовали от евреев покинуть застроенную ими площадь. Рассматривая конфликт вокруг церковного участка, следует обратить внимание на его ритуальные и символические аспекты. В еврейском квартале на месте бывшей церкви униатские священники публично воздвигли крест, к которому устроили церковное шествие, переросшее в серьезные беспорядки. При этом высшее духовенство смотрело с неодобрением на низовые инициативы своих подчиненных. Каптуровый сеймик обратился к киевскому униатскому митрополиту Гавриилу Коленде с просьбой убрать крест. Митрополит направил в Брест комиссара Гавриила Купальского с просьбой перенести крест «с непривычного и безобразного места» в базилианский монастырь [АВАК 1870, 71–72].

Сходную символическую и эмоциональную форму приблизительно в это же время приобрел конфликт между евреями и христианами Пинска. 7 января 1663 г. члены пинского магистрата оставили в гродском суде жалобу на евреев, которые после войны вернулись в город, стали разбирать улицу, выкапывать клады [22] и во время работ якобы обнаружили христианские захоронения; тела христиан они выбросили наружу, разрушили городской вал и убрали иезуитский крест (sic!) [23].

Таким образом, исследования в области религиозной веротерпимости выходят за узкие рамки интеллектуальной истории. Проблема межконфессионального и межэтнического сосуществования перестает рассматриваться исключительно в категориях терпимости и преследования. Историки теперь должны находить баланс между культурными процессами, политическими дискурсами и социальными практиками.

Важное место в исследованиях межконфессиональных отношений занимают религиозные границы - их конструирование и восприятие, соблюдение и нарушение, а также эмоции, ритуалы и другие практики, которые они вызывают. К исследованиям религиозных границ весьма близкое отношение имеют работы, созданные в рамках пространственного поворота, предметом которого часто является установление корреляции между физическими или географическими пространствами, ментальными и социальными структурами [24].

Социально-правовое положение евреев в Речи Посполитой, особенно на ее юго-восточных территориях серьезно отличалось от ситуации в Германии или в Западной Европе. Польские евреи составляли заметную часть городского населения и были активно заняты в экономической жизни страны. Вследствие того, что церковная сеть католических приходов в украинских воеводствах и на землях Великого княжества Литовского была менее развита, чем в других частях Речи Посполитой, иудео-христианские отношения на этих территориях обладали рядом особенностей. Кроме того, отношения к евреям православного и униатского духовенства, видимо, также отличались от правил и практик католического духовенства [Kalik 2003; Шпирт 2018].

XVIII век в правовом отношении считается самым благоприятным для еврейского населения Польши. При этом правовая и социальная интеграция еврейского населения развиваются параллельно с ростом антиеврейских настроений. В конце века, когда христианское городское сословие стало более сильным, оно потребовало соблюдения или возвращения к дискриминационному антиеврейскому законодательству. После разделов Речи Посполитой и реформ реформ просвещенного абсолютизма тщательно выстраиваемые символические и религиозные границы претерпели существенные изменения. Соблюдение и восприятие этих границ в XIX в., в новых условиях модернизации и секуляризации, требуют отдельного исследования.

Источники

- АВАК 1870 – Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией. Вильна, 1870. Т. 4.
- АВАК 1871 – Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией. Вильно, 1871. Т. 5.
- АВАК 1902 – Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией. Вильно, 1902. Т. 29.
- АЮЗР 1889 – Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1889. Т. 14.
- Архив ЮЗР 1887 – Архив Юго-Западной России. Киев, 1887. Т. 7. Ч. 1.
- Архив ЮЗР 1904 – Архив Юго-Западной России. Киев, 1904. Т. 11. Ч. 1.
- Архив ЮЗР 1893 – Архив Юго-Западной России. Киев, 1893. Т. 9. Ч. 1.
- Собрание 1848 – Собрание древних грамот и актов городов Минской губернии, православных монастырей, церквей и по разным предметам. Минск, 1848.
- Lubieniecki 1982 – Lubieniecki A. Poloneutychia abo Polskiego Królestwa szczęście a przy tym i Wielkiego Księstwa Litewskiego / Opracowali A. Linda, M. Maciejewska, J. Tazbir, Z. Zawadzki. Warszawa, 1982.
- Galatowski 1683 – Galatowski J. Fundamenta, na których łacinnicy jedność Rusi z Rzymem fundują [...]. Czernichów, 1683.
- Schorr 1903 – Schorr M. Żydzi w Przemyślu : do końca XVIII wieku. Lwów, 1903.

Литература

- Корзо 2003 – Корзо М. Контроль за соблюдением норм сексуальной морали в польской

- деревне XVII–XVIII вв. // Соціум. Альманах соціальної історії. 2003. Вип. 2. С. 165–184.
- Росман 2014 – Росман М. Сколько еврейского в еврейской истории? М.:Иерусалим, 2014.
- Рудерман 2013 – Рудерман Д. Еврейская мысль и научные открытия в Европе раннего Нового времени. М., 2013.
- Хонинева 2018 – Хонинева Е.А. Рецензия на книгу Агнешки Пасеки “Hierarchy and Pluralism: Living Religious Difference in Catholic Poland.” New York, 2015 // Антропологический форум. Т. 36 (2018). С. 198–208.
- Уайт 2016 – Уайт Д. Единоверие и концепция конфессионализации: дискурсивные замечания // Quaestio rossica. 2016. № 4. С. 177–188.
- Шпирт 2018 – Шпирт А.М. Православное и униатское духовенство и их отношение к евреям в середине XVII в. // Тирош. Вып. 17 (2018).С. 103–116.
- Bonfil 1994 – Bonfil R. Jewish Life in Renaissance Italy. Berkeley, 1994.
- Berger 2004 – Berger D. A Generation of Scholarship on Jewish-Christian Interaction in the Medieval World // Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought. Vol. 38 (2004). № 2. P. 4–14.
- Carlebach 2011 – Carlebach E. Palaces of Time: Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe. Cambridge, 2011.
- Cieśla 2015 – Cieśla M. Jewish Shtetl or Christian Town? The Jews in Small Towns in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17th and 18th Centuries // Jewish and Non-Jewish Spaces in the Urban Context / Ed. by A. Gromova, F. Heinert, S. Voigt. Berlin, 2015. S. 63–82.
- Fram 1997 – Fram E. Ideas face Reality. Ideas Face Reality: The Jewish Law and Life in Poland (1550–1655). Cincinnati, 1997.
- Frick 2013 – Frick D. Kith, Kin and Neighbors. Communities and Confessions in Seventeenth-Century Wilno. Ithaca; London, 2013.
- Heyde 2015 – Heyde J. Making Sense of “the Ghetto”. Conceptualizing a Jewish Space from Early Modern Times to the Present // Jewish and Non-Jewish Spaces in the Urban Context / Ed. by A. Gromova, F. Heinert, S. Voigt. Berlin, 2015. P. 37–62.
- Janeczek 2011 – Janeczek A. Frontiers and Borderlands in Medieval Europe. Introductory Remarks // Quaestiones Medii Aevi Novae. Vol. 16 (2011). P. 5–14.
- Janeczek 2015 – Janeczek A. Segregacja wyznaniowa i podział przestrzeni w miastach Rusi Koronnej (XIV–XVI w.) // Kwartalnik historii kultury materialnej. R. LXIII. 2015. № 2. S. 259–281.
- Brauch 2008 – Jewish Topographies: Visions of Space, Traditions of Place / Ed. by J. Brauch, A. Lipphardt and A. Nocke. Aldershot, 2008.
- Kalik 2001 – Kalik J. Christian Servants Employed by Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Seventeenth and Eighteenth Centuries // Polin. 2001. Vol. 14. P. 259–270.
- Kalik 2004 – Kalik J. Jews in Catholic Ecclesiastic Legislation in the Polish-Lithuanian Commonwealth // Kwartalnik Historii Żydów. 2004. T. 209. № 1. P. 26–39.
- Kalik 2003 – Kalik J. The Orthodox Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth // Jewish History Vol. 17 (2003). № 2. P. 229–237.
- Kaplan 2007 – Kaplan B. Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe. Cambridge Mass.; London, 2007.
- Kaplan 2011a – Kaplan D. Beyond Expulsion. Jews, Christians, and Reformation Strasbourg. Stanford, 2011.
- Kaplan 2011b – Kaplan D. Confessionalization and the Jews. Impacts and Parallels in the City of Strasbourg // Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500–1800 / Ed. by H. Louthan, G.B. Cohen and F.A. Szabo. New York; Oxford, 2011. P. 137–152.
- Kaplan 2012 – Kaplan D. Jews in Early Modern Europe: The Sixteenth and Seventeenth Centuries // History Compass Vol. 10 (2012). № 2. P. 191–206.
- Kaźmierczyk 1997 – Kaźmierczyk A. The Problem of Christian Servants As Reflected in the Legal Codes of the Polish-Lithuanian Commonwealth During the Second Half of the Seventeenth Century And in the Saxon Period // Gal-Ed. 1997. № 15–16. P. 23–40.

- Kaźmierczyk 2002 – Kaźmierczyk A. Żydzi w dobrach prywatnych w świetle sądowniczej i administracyjnej praktyki dóbr magnackich w wiekach XVI–XVIII. Kraków, 2002.
- Kościelny 2003 – Kościelny R. Rzeczpospolita oskarżanych narodów. Szczecin, 2003.
- Lauer 2003 – Lauer G. Die Konfessionalisierung des Judentums. Zum Prozeß der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit // Interkonfessionalität — Transkonfessionalität — binnenkonfessionelle Pluralität. Neuere Forschungen zur Konfessionalisierungsthese / Hrsg. K. Greyerz, M. Jakubowski-Tiessen, T. Kaufmann, H. Lehmann. Gütersloh, 2003. S. 250–283.
- Laurson 1998 – Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration Before the Enlightenment / Ed. by J.C. Laurson, C.J. Nederman. Philadelphia, 1998.
- Lotz-Heumann 2007 – Lotz-Heumann U., Pohlig M. Confessionalization and Literature in the Empire, 1550–1700 // Central European History. Vol. 40 (2007), №1. P. 35–61.
- Luria 2005 – Luria K. Sacred Boundaries: Religious Coexistence and Conflict in Early Modern France. Washington, 2005.
- Mann 2012 – Mann B. Space and Place in Jewish Studies. New Brunswick, 2012.
- Marcus 2002 – Marcus I. A Jewish Christian Symbiosis: The Culture of Early Ashkenaz // Cultures of the Jews: A New History / Ed. by D. Biale. New York, 2002. P. 449–518.
- Marcus 2010 – Marcus I. Israeli Medieval Jewish Historiography: From Nationalist Positivism to New Cultural and Social Histories // Jewish Studies Quarterly. Vol. 17 (2010), №3. P. 244–285.
- Moore 1987 – Moore R.I. The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250. Oxford, 1987.
- Nirenberg 1996 – Nirenberg D. Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages. Princeton, 1996.
- Novikoff 2005 – Novikoff A. Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain // Medieval Encounters. Vol. 11 (2005), №1/2. P. 7–36.
- Parker 2006 – Parker C.H. Paying for the Privilege: The Management of Public Order and Religious Pluralism in Two Early Modern Societies // Journal of World History Vol. 17 (2006), №3. P. 267–296.
- Pasieka 2014 – Pasieka A. Neighbors: About the Multiculturalization of the Polish Past // East European Politics and Societies and Cultures. Vol. 28 (2014), №1. P. 225–251.
- Pasieka 2013 – Sekerdej, K. and Pasieka A. Researching the Dominant Religion: Anthropology at Home and Methodological Catholicism // Method and Theory in the Study of Religion. Vol. 25 (2013), №1. P. 53–77.
- Pasieka 2015 – Pasieka A. Hierarchy and Pluralism: Living Religious Difference in Catholic Poland. New York, 2015.
- Petersen 2002 – Petersen H. “Daz man nit zol in der shtat gin...”: Jewish Communal Organization in Sixteenth-Century Polish towns // Jewish Studies at the Central European University Vol. 2. (2002). P. 153–162.
- Ray 2005 – Ray J. Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval Convivencia // Jewish Social Studies, N.S. Vol. 11 (2005). № 2. P. 1–18.
- Rosman 1988 – Rosman M. Reflections on the State of Polish-Jewish Historical Study // Jewish History Vol. 3 (1988), №2. P. 115–130.
- Ruderman 2010 – Ruderman D.B. Early Modern Jewry. A New Cultural History. Princeton, 2010.
- Schorr 1903 – Schorr M. Żydzi w Przemyślu : do końca XVIII wieku. Lwów, 1903.
- Siaciunaite-Verbickiene 2007 – Siaciunaite-Verbickiene J. The Jewish Living Space in the Grand Duchy of Lithuania: Tendencies and Ways of its Formation // Jewish Space in Central and Eastern Europe / Ed. by J. Šiaučiūnaitė- Verbickienė, L. Lempertienė. Newcastle, 2007. P. 7–26.
- Soifer 2009 – Soifer M. Beyond convivencia: Critical Reflections on the Historiography of Interfaith Relations in Christian Spain // Journal of Medieval Iberian Studies. Vol. 1 (2009), №1. P. 19–35.
- Stanton 1998 – Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity / Ed. by Graham N. Stanton, Guy G. Stroumsa. Cambridge, 1998.
- Tazbir 1980 – Tazbir J. Tradycje tolerancji religijnej w Polsce. Warszawa, 1980.

- Teller 1997 – Teller A. The Legal Status of the Jews on the Magnate Estates of Poland-Lithuania in the XVIIIth Century // Gal-Ed. Vol. 15–16 (1997). P. 41–63.
- Teller 2004 – Teller A. The Shtetl As an Arena for Polish-Jewish Integration in the Eighteenth Century // Polin Vol. 17 (2004). P. 25–40.
- Teter 2003 – Teter M. Kilka uwag na temat podziałów społecznych i religijnych pomiędzy Żydami i chrześcijanami we wschodnich miastach dawnej Rzeczypospolitej // Kwartalnik Historii Żydów. 2003. №3 (207). S. 327–335.
- Teter 2006 – Teter M. Jews and Heretics in Catholic Poland. A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era. Cambridge, 2006.
- Teter 2009 – Teter M. “There should be no love between us and them”: Social Life and the Bounds of Jewish and Canon Law in Early Modern Poland // Polin. Vol. 22 (2009). P. 249–272.
- Teter 2011 – Teter M. Sinners of Trial: Jews and Sacrilege after the Reformation. Cambridge, Mass.; London, 2011.
- Wiślicz 2004 – Wiślicz T. Społeczeństwo Kleczewa i okolic w walce z czartem (1624–1700) // Kwartalnik Historyczny. R. 111 (2004). Z. 2. S. 37–60.
- Wiślicz 2012 – Wiślicz T. Upodobanie. Małżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej XVII–XVIII wieku. Wyobrażenia społeczne i jednostkowe doświadczenia. Wrocław, 2012.
- Wiślicz 2017 – Wiślicz T. Dialectics of Virginity. Controlling the Morals of Youth in the Early Modern Polish Countryside // Framing Premodern Desires. Sexual Ideas, Attitudes and Practices in Europe / Ed. by S. Lidman, M. Heinonen, T. Linkinen etc. Amsterdam, 2017. P. 83–102.
- Wisner 1982 – Wisner H. Rozróżnieni w wierze. Szkice z dziejów Rzeczypospolitej schyłku XVI i połowy XVII w. Warszawa, 1982.

[1] Настоящая статья была написана благодаря гранту Юджина Виннера (2018 г.).

[2] Отдельный интерес представляет проблематика, связанная с веротерпимостью в раннем христианстве и поздней античности, и истоки религиозной нетерпимости в раннем Средневековье: См., например: [Stanton 1998].

[3] Средневековая часть сборника “Beyond the Persecuting Society” ограничена жанром интеллектуальной истории и посвящена тому, как те или иные религиозные мыслители эпохи (Абеляр, Джон Солсбери, Марсилиус Падуанский, р. Меири и др.) смотрели на проблематику веротерпимости, инакомыслия, восприятия другого [Laurson 1998].

[4] Ср.: «Кроме размытого использования терминов, обозначающих различные категории границы и пограничья, существует еще одно представление о границе или ее установлении, используемое в современных работах об обществе и культуре. Это понятие происходит из наблюдений за неоднородностью пространства, создаваемого социальными и культурными факторами подвергаемого делению и квалификации по таким категориям, как сакральное и светское, частное и общественное, известное и воображаемое, эмпирическое и мифическое, знакомое и чуждое, дружелюбное и враждебное, благое и злонамеренное. Такой границей, определяющей те или иные зоны, может быть забор, городские ворота, межа на поле, край леса, ритуально очерченный на песке круг и даже губы (последняя остановка тела перед входом во внутренний мир человека). Мы также можем встретить мнение о том, что портал собора - это пограничная зона между святым и мирским, а крыльцо дома - это место встречи частного и общественного. Время также подвергается подобному делению, поэтому мы смотрим на сумерки как на переходный период между днем и ночью, а ночь - часовой пояс, завоеванный ночными обитателями большого города, которые обустроили тьму светом уличных фонарей. В последнем случае понятия границы и пограничья начинают использоваться в качестве литературного образа, побуждающей воображение гиперболы, указывающей вместо конкретных пространственных и временных ситуаций на корреляцию с территориальными границами» [Janeczek 2011, 10].

[5] См. также критический разбор монографии Д. Ниренберга: [Novikoff 2005; Ray 2005].

[6] В статье 1988 г. М. Росман писал: «Что касается польско-еврейских отношений, то прежде подход был следующим: “Как к евреям относились?” Теперь мы начинаем спрашивать: “Как евреи относились и о чем они думали?” Еще более правильным стало бы изменение категорий самого вопросника для того, чтобы начать задать новые вопросы: “Каковы были социальные условия польско-еврейских отношений?” Польские источники показывают, что у многих евреев были польские соседи. Какими были их отношения? Играли ли их дети вместе? Одалживали ли польки у своих еврейских соседей соль? И наоборот? В контексте изучения социальных отношений становятся более ясными контуры польского общества. Еврейская община в Польше обычно изображается как закрытая от остального польского общества. Однако индекс этой замкнутости - это степень, в которой поляки и евреи одного социального и экономического статуса пользовались одними и теми же продуктами питания, одеждой, мебелью, инструментами, свободным временем и средствами гигиены» [Rosman 1988, 125]. В работе 2001 г. М. Росман вводит понятие «европейская культурная полисистема» и отмечает: «Прослеживаемые практики, связанные с одеждой, музыкой, едой и популярной литературой, могут быть точнее охарактеризованы как культурные наслоения по умолчанию, а не отдельные влияния, которые благодаря силе господствующей культуры вытесняют некоторые уже существующие аутентичные еврейские обычаи» [Rosman 2014, 281].

[7] Аналогичная точка зрения об итальянских гетто была высказана Реувеном Бонфилем: [Bonfil 1994].

[8] Рост конфессионального сознания и появление новых конфессиональных идентичностей также можно отметить на примере еврейских общин. Свое отражение это нашло в появлении большого количества предназначенной для широкого круга читателей печатной литературы разной жанровой направленности (мистика, этика, переводы, философские и научные тексты), завершении кодификации

Священное, оскверненное и борьба за религиозные границы в городах Речи Посполитой в XVI–XVII вв. [1]</p>

еврейского права и мессианских движениях. Г. Лауер даже пишет о появлении в XVI в. еврейской ортодоксии, противопоставленной еврейскому традиционному обществу [Lauer 2003; Kaplan 2011b, 137–138]. Д. Рудерман отмечает характерные для еврейского общества той эпохи расширение культурных горизонтов, радикальный энтузиазм и синкретизм (саббатизм). По его словам, высокая мобильность, социальное смешение, ослабление социального контроля и культурный рост знаний оспаривали и осложняли границы, налагаемые господствующим обществом на еврейское меньшинство. Эта точка зрения в целом противоречит историографии конфессионализации: [Ruderman 2010; ср.: Рудерман 2013].

[9] Дебра Каплан показывает ухудшение правового положения еврейского меньшинства в Страсбурге на протяжении XVI в. Если в начале века ради проверки товара еврей мог спокойно появляться во дворе городского магистрата, то в конце столетия его уже вели под конвоем через весь город, а стражники встречали у ворот: [Kaplan 2011a].

[10] Ср.: "I believe such violence [religious violence – А.Ш.] was relatively rare. The majority of altercations took place within religious communities, not across them" [Nirenberg 1996, 32].

[11] О цезурах между средневековым периодом и эпохой раннего Нового времени в еврейской истории см.: [Росман 2014, 95–122; Kaplan 2012], о концептуализации Средневековья в еврейской истории см.: [Marcus 2010].

[12] "...dał był Pan Bóg to szczęście i rozum, że to wszystko pojednał, pogłaskał, że za dni jego oba stany w zgodzie i w miłości z sobą żyjąc, wspólnie o samym dobrym radzili z sobą i doma i na sejmikach, jako jeden człowiek będąc wspólnie dobrego i złego z sobą używali" [Lubieniecki 1982, 50].

[13] "...w inszych krajach o jedną albo dwie opinije wojny wielkie się toczyły, gdzie królestwa kwitnące domowymi wojnami zniszczone, zacne domy i kościoły, wielkich ludzi pokoje i łożnice krwią polane, miasta i klasztory poburzone i wolności potraczone, a u nas... co za mieszanina były w nabożeństwie wówczas, że to bezpiecznie powiedzieć się może, iż od początku świata w tak krótkim czasie... w tak małym kącie świata jak jest nasz kraj, nigdziej podobieństwa nie widzimy, tego co widzimy, żeby w kupie tak wiele różnych nabożeństw rzymskich katolickich, greckich, ormijańskich, żydowskich, karaimskich i tatarskich a nawet pogańskich, jakie są w kraju naszym" [Lubieniecki 1982, 50].

[14] Ср. с жалобой львовского братства 1608 г.: «...четыре народов в самом муре месте Львова суть фундованы, которые и teraz помешканы свои, так теж костелы, церкви, и навет божнице свои жидове мают; народ старожитный натуральный народ наш русский мает свое вчум и церковь набоженства своего во Львове, затым польский, ормянский и жидовский» [Архив ЮЗР 1904, 64].

[15] "Podz ieno do Wilna, a pyтай sie, kto teraz mieszka na placu, gdzie cerkiew założenia Parascewy świętej męczeniczki bywa? Ukazac pewnie, że karczma y nierządny dom tam iest. Podz do Minska a spyтай sie: na iakim placu Tatarski meczer stoi? Pewnie sie dowiesz, że na tym, gdzie cerkiew była Narodzenia Pana naszego, w ktorey sie bezkrewna ofiara Bogu... na zbawienie przynosiła <...>y miejsce na których chwala Boża sie odprawowała, na karczmy y nierządne domy y na meczety tatarskie obracane" [Архив АЮЗР 1893, 368]. 4 августа 1632 г. минские татары внесли в градские книги города выписку из свидетельства каштеляна Петра Тышкевича от 26 января 1617 г. В ней указывалось, что земля минской православной церкви Воскресения, на которой построена мечеть, заменена татарами на другую [Собрание 1848, 168–169]. Следует отметить, что этот источник не говорит о том, что мечеть была построена на месте церкви, но лишь на земле, которая принадлежала церкви. Более того, сам акт передачи или продажи земли был разрешен местным священником Стефаном, а также грамотами М. Рагозы, И. Потя и В. Рутского. Из поданной выписки следует, что конфликт православного духовенства с местными татарами продолжался на протяжении многих лет. Возможно, это также мог быть конфликт и с местным униатским духовенством, так как грамоты, подтверждающие правомочность строительства мечети на церковных землях, были подписаны униатскими иерархами, в то время как о ситуации, сложившейся вокруг церкви Воскресения, мы узнаем из православных источников.

[16] По современной городской легенде несохранившаяся минская Холодная синагога (XVI в.) была якобы построена на месте церкви Петропавловского православного монастыря.

[17] О том, как модель мирного сосуществования различных этнических и конфессиональных культур воспринимается в современной Польше – в академическом дискурсе и в региональной политике см. работы Агнешки Пасеки: [Pasięka 2013; 2014; 2015]. По наблюдениям А. Пасеки, обратившейся к теории культурной гегемонии, этот тип исторического воображения работает в пользу идеологии религиозного национализма, укрепляя связь между католицизмом и польскостью. Дискурс о мультикультурной Польше утверждает взаимодействие национальной католической польской культуры с культурами «не-поляков», присутствие которых возможно благодаря доброте и терпимости поляков, составляющих ядро нации [Хонинева 2018].

[18] Об антихристианской терминологии в еврейских текстах (календарях) см. также: [Carlebach 2011, 115–160].

[19] О прислуге как агентах в иудео-христианском культурном обмене см.: [Kalik 2001].

[20] Ср.: „nie ważyli sie więcey molestować y turbować, albo co im kolwiek z gruntow ich wyjmować pod iaką kolwiek przyczyną y którym kolwiek praetextem”; “żydzi nad zamienione miejsce ode mnie nie ważyli sie y na palec przywłaszczać sobie gruntu naszego” [АВАК 1871, 25].

[21] О попытках запретить евреям жить на главных улицах и торговых площадях до 1670 г. – в Новогрудке (1564), Гродно (1633), Биржае (1609), Могилеве (1626) и Вильно – см.: [Siaciunaite-Verbickiene 2007, 23–24].

[22] Перед тем как покинуть город, когда в него вступал неприятель, беженцы обычно закапывали свое имущество в огородах.

[23] Жалоба христиан передана в ответе еврейской общины, который был записан 26 сентября 1669 г. [АВАК 1902, 20].

[24] См. статьи Юргена Хейде и Марии Чесли о понятиях «гетто», «улица», «еврейский квартал», «штетл», о частном, общественном и религиозном (вокруг церкви, синагоги и кладбища) пространствах: [Heude 2015; Cieśla 2015]. См. также: [Brauch 2008; Mann 2012]. Вопрос о пространствах чрезвычайно важен, так как обычно считается, что практики веротерпимости рождаются и развиваются из общественного пространства, становящегося свободным от религии.

Впервые опубликовано: Judaic-Slavic Journal. Vol. 3 (2020). №1. С. 51-76.