

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

**Александр Леонидович Львов**

Независимый исследователь

Кандидат исторических наук

ORCID: 0000-0001-5738-4330

Тел.: +7 (921) 314-14-33

E-mail: al\_lvov@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.8

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\* \* \*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\* \* \*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\* \* \*

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

#### **Рецепт от холеры**

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

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

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

\* \* \*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>24</sup> См. примеч. 19.

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

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

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

\* \* \*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Литература и источники

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

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

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

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

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

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

**Alexander Lvov**

Independent Scholar

PhD in History

ORCID: 0000-0001-5738-4330

E-mail: al\_lvov@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.8

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

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

### References

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

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

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

*Статья поступила в редакцию 23 марта 2023 г.*