

Центр научных работников и преподавателей иудаики
в вузах «Сэфер»

Институт славяноведения
Российской академии наук

*Круг жизни
в славянской и еврейской
культурной традиции*

Сборник статей

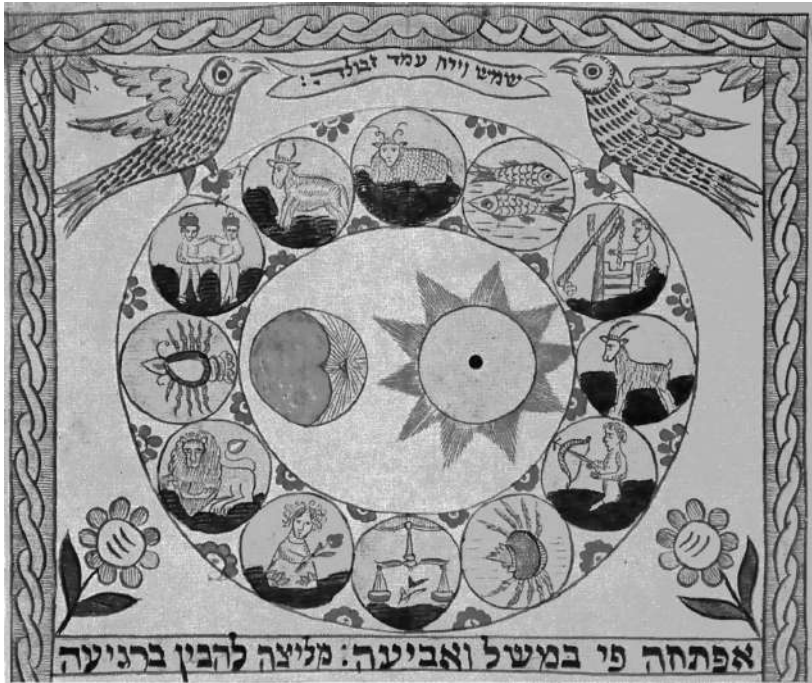
730

Академическая серия
Выпуск 49

Москва
2014

Circle of Life

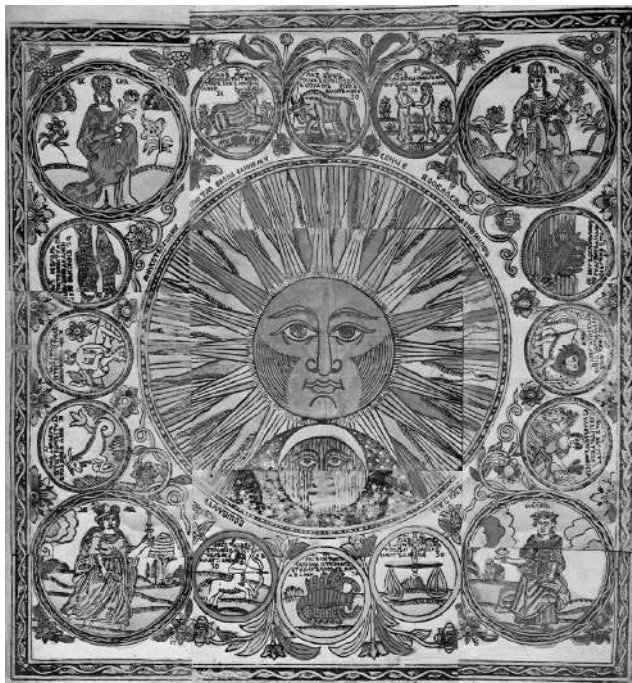
*in Slavic and Jewish
Cultural Tradition*



Collection of articles

Круг жизни

в славянской и еврейской
культурной традиции



Сборник статей

Редколлегия:

О.В. Белова (ответственный редактор), *И.В. Копчёнова*,
В.В. Мочалова, *В.Я. Петрухин*

Рецензенты:

доктор исторических наук *М.В. Лескинен*,
кандидат филологических наук *М.В. Ахметова*



**Издание осуществлено при финансовой поддержке
Американского Еврейского Объединенного
Распределительного Комитета (ДЖОЙНТ)
Published with the support
of the American Jewish Joint Distribution Committee (JDS)**

На с. 2:

Знаки Зодиака. Фрагмент страницы иллюстрированного пинкаса
Общества по изучению Торы. Волынская губерния. 1863 г.
(из кн.: Semyon An-sky. The Jewish Artistic Heritage. An Album.
Moscow, 1994. P. 104, № 67)

На с. 3:

Солнце и знаки Зодиака. Раскрашенная гравюра на дереве. XVIII в.
(из кн.: Le Loubok. L'imagerie populaire russe. XVII^e – XIX^e siècles. Leningrad, 1984. № 15)

Верстка: *О.В. Волкова*. Корректор: *Е.Л. Чеканова*

Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции /
Отв. ред. *О.В. Белова*. – М., 2014. – 356 с.

Сборник «Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции» включает материалы международной конференции, состоявшейся в Москве 4–6 декабря 2013 г., и является продолжением серии изданий материалов конференций, с 1995 г. ежегодно проводимых Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН и отражающих работу над фундаментальным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия». С 1998 г. вышло в свет уже 15 книг, посвященных анализу (историческому, философскому, лингвистическому, фольклорно-этнографическому, культурологическому) механизмов взаимодействия славянской и еврейской традиций.

В книгу вошли 22 статьи ученых из России, Белоруссии, Израиля, Литвы, Украины, посвятивших свои исследования широкому кругу проблем, связанных с жизнью человека в ее разнообразных проявлениях: это магия жизненного круга, обряды жизненного цикла и обряды перехода, а также такие культурные концепты, как жизнь и смерть, возраст, судьба, счастье и несчастье, здоровье и болезнь, живое и неживое, человеческое и нечеловеческое.

ISBN 978-5-7576-0324-7

© Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах «Сэфер», 2014
© Институт славяноведения РАН, 2014
© Коллектив авторов, 2014
© Центр «Сэфер», оригинал-макет, 2014

Содержание

Предисловие	7
<i>Аркадий Ковельман, Ури Гершович. Священный брак в Мишне и Бавли Киддушин</i>	9
<i>Елена Федотова. Смех и игра в библейском мире</i>	20
<i>Ольга Запрометова. «...Учит меня внутренность моя» (Пс 15: 7): Тора и духовные искания поздней античности</i>	41
<i>Евгения Зарубина. Состав и структура гадательной книги «Магид давар» (коллекция Гинцбургов)</i>	65
<i>Виктория Мочалова. «Новый Иерусалим явился в Познани»: жизнь вечная, страсти и чудеса</i>	77
<i>Светлана Толстая. Антиномии народной философии жизни</i>	108
<i>Ольга Белова. Круг жизни в свете фольклорной этиологии</i>	125
<i>Ольга Фролова. Жизнь и смерть в русских загадках</i>	142
<i>Александр Чувьоров. Представления коми-зырян о счастье/несчастье (шуд/шог)</i>	156
<i>Серафима Никитина. Жизнь после смерти в культуре молокан-прыгунов</i>	171
<i>Мария Каспина. Заговоры от Лилит на ашкеназских амулетах для роженицы и младенца (XVIII–XX вв.)</i>	184
<i>Евгения Хаздан. Еврейская свадьба в диссертации И.М. Пульнера</i>	207
<i>Ирина Вавренюк. Между синагогой и семьей – замкнутый круг? Жизненный круг еврейских женщин Западной Белоруссии (1921–1939 гг.)</i>	223

<i>Сергей Грунтов.</i> Кладбище в аренду: места погребения в иудео-христианских имущественных отношениях и этнических стереотипах в Белоруссии в XIX в.	234
<i>Павел Лимеров.</i> Еда для умерших: поминальные трапезы в коми народной традиции	244
<i>Милена Миленина.</i> Танатологический дискурс еврейско-украинского кладбища современного города	255
<i>Юлия Крашенинникова, Светлана Низовцева.</i> О коллективных прозвищах сельских жителей Коми края (по архивным материалам первой трети XX в.)	266
<i>Андрей Мороз.</i> «Еврейский текст» города Велижа	285
<i>Римантас Слюжинскас.</i> Исторические воспоминания литовцев о праздниках и обрядах евреев в окрестностях г. Биржай (1920–1940 гг.)	296
<i>Александр Васянович.</i> Мифологизация «еврейских кучек» в современных метеорологических представлениях украинцев	310
<i>Юлия Буйских.</i> «Перед кінцем світу будуть “йоги” по селах ходити зі своїм Богом...»: опыт конфессионального соседства в текстах современной украинской крестьянской традиции	327
<i>Юлия Клочкова.</i> Жизнь артиста русской провинции: Алла Назимова и Павел Орленев	344

Предисловие

Сборник «Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции» (49-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Институтом славяноведения РАН) включает материалы международной конференции, состоявшейся в Москве 4–6 декабря 2013 г.

Эта конференция стала уже семнадцатой в ряду ежегодных встреч ученых, с 1995 г. работающих уже над международным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия». Соответственно сборник, подготовленный по материалам конференции, станет 16-м выпуском серии, уже получившей признание научной общественности в России и за рубежом и имеющей свою читательскую аудиторию.

В книгу вошли статьи ученых из России, Белоруссии, Израиля, Литвы, Украины, посвятивших свои исследования широкому кругу проблем, связанных с жизнью человека в ее разнообразных проявлениях: это магия жизненного круга, обряды жизненного цикла и обряды перехода. В поле зрения авторов – историков, философов, лингвистов, литературоведов, фольклористов, этнографов, музыковедов – находятся такие культурные концепты, как жизнь и смерть, возраст, судьба, счастье и несчастье, здоровье и болезнь, живое и неживое, человеческое и нечеловеческое. Эти проблемы проанализированы на материале устных и письменных текстов – памятников языка, фольклора, литературы, философии, отражающих различные этапы и события человеческой жизни.

Сборник открывается блоком статей, посвященных осмыслению человеческой жизни в целом и отдельных ее этапов в памятниках античной и средневековой книжности. В текстах Библии и Талмуда, в философских и полемических трактатах, а также в памятниках, связанных со средневековой магической традицией, отражен образ человека в его духовных исканиях – когда в процессе осознания своего земного бытия человек занимается поиском истины, прокладывая собственный путь к вечному свету, пытается узнать свою судьбу и познать себя на фоне вечности.

Круг жизни начинается рождением и завершается смертью. Это важнейшие концепты, осмысляемые в рамках традиционной культуры, однако получающие нетождественные интерпретации в ритуалах и разных фольклорных жанрах: жизнь понимается одновременно и как прямая линия, имеющая начало и конец, и как бесконечный круг; пространство жизни и пространство смерти воспринимаются и как противопоставленные, и как нераздельные, т.е. как единое пространство; носителем жизни, ее субъектом считаются как душа, так и тело. Отражению жизненного времени в народной антропологии и фольклоре (легендах, загадках, поверьях) посвящен второй тематический раздел сборника.

Следующая группа статей освящает основные обряды жизненного цикла (родины, свадьба, похороны): предметный, акциональный, вербальный коды обрядового текста и его символический язык, позволяющие осуществлять коммуникацию между человеческим и потусторонним мирами.

Завершает сборник блок статей, посвященных этноконфессиональному и этнокультурному соседству и формам проявления соседских отношений в традиционной культуре евреев и неевреев.

Материалом для исследования нашим авторам послужили как книжные и письменные тексты, так и фольклорно-этнографические и мемуарные свидетельства. Собранные в одной книге работы из области славистики и иудаики позволяют познакомиться с новейшими исследованиями в этих сферах гуманитарного знания.

Как и в предыдущих сборниках серии, в научный оборот вводится новый архивный и экспедиционный материал, публикуются ранее неизвестные источники.

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

Редколлегия

Аркадий Ковельман

(Москва),

Ури Гершович

(Иерусалим)

Священный брак в Мишне и Бавли Киддушин

Много лет назад (в конце девяностых) мы начали работать над антологией агады в Вавилонском Талмуде¹. Мы переводили тексты, писали предисловия и комментарии. Один из видов комментария (контекстуальный) помещался перед каждым фрагментом и описывал место этого фрагмента в трактате. С комментария к фрагменту трактата «Киддушин» (356–366)² началось наше герменевтическое приключение. Нам показалось, что трактат что-то от нас скрывает, отвлекая наш взгляд в сторону, запутывая в юридических дискуссиях и внезапно поражая риторическими концовками. У нас были основания подозревать, что за видимым хаосом прячется изысканная композиция, а за видимой риторикой – иной смысл. И далее произошло то, о чем сказано в седьмом письме Платона (334a): «сверкнуло понимание». Композиция трактата – двойная. На переднем плане – цепочка силлогизмов. На заднем плане – метафоры и символы. Главный из этих символов обозначен названием трактата – *киддушин*³. По мере написания статей наша «теория» менялась, переходя от тезиса к тезису, запутывая нас подобно тому, как трактаты Мишны и Талмуда запутывают ученика. Настало время вернуться к исходной точке и распутать собственные хитросплетения. Вернуться к трактату «Киддушин».

Тему трактата «Киддушин» А. Штайнзальц определяет так: «Заключение и освящение брака». Но переходя к набору вопросов, он излагает их совершенно случайным образом: «Пути заключения брака, условия, при которых действие, закрепляющее брак, имеет

силу. Законы, касающиеся раба еврея и еврейской девушки, отданной в услужение. Принцип определения заповедей, которые обязана исполнять женщина»⁴. Дж. Ньюснера «случайность», безалаберность трактата попросту возмущает: «“Киддушин” – это вторичный и банальный трактат, дословно цитирующий другие трактаты или подражающий им. Он демонстрирует, какой бывает Мишна, когда она не может избежать темы, но ей нечего на эту тему сказать... Здесь много агады, но эта “агада” не имеет отношения к теме. Тема трактата – обширная и важная. Это освящение женщины через ее обручение с мужчиной. Но мы не находим на сей счет ни одной свежей и важной идеи, даже галахической! Конечно, “Киддушин” – неудачный трактат»⁵.

И в самом деле, трактат не собирается быть «на тему». Первая глава Мишны ни разу не упоминает освящение брака, зато делится на два блока: один обычно называют трактатом о приобретениях (*масехет киньяним*), а другой – трактатом о заповедях (*масехет мицвот*)⁶. В трактате о приобретениях (1: 1–6) только первая лемма имеет отношение к «обручению»:

Женщина приобретается тремя путями и приобретает себя двумя путями. Приобретается посредством денег, документа и соития... А приобретает себя посредством разводного письма или в случае смерти мужа...

Далее речь идет о приобретении рабов, крупного и мелкого рогатого скота, движимого и недвижимого имущества, а также о передаче имущества в Храм или частному лицу. Трактат о заповедях (1: 7–10) вообще с освящением брака никак не связан. Он делит заповеди по принципу разницы в их исполнении мужчинами и женщинами, в Земле Израиля и за ее пределами⁷. Глава заканчивается риторической декларацией (1: 10):

Всякий, кто занимается Письменной Торой (*микра*), Устной Торой (*мишна*) и ведет себя так, как принято среди людей, не скоро согрешит, ибо сказано: «А тройная нить не скоро порвется» (Эккл 4: 12). А всякому, кто не занимается ни Письменной Торой (*микра*), ни Устной Торой (*мишна*) и пренебрегает тем, что принято среди людей, – не место ему в общине.

И только во второй главе, со слов «мужчина освящает (*мекадеш*) женщину сам или через посланника» (2: 1), всплывает собственно тема трактата, чтобы немедленно потеряться в деталях: статус мла-

денца в зависимости от типа брака, различные сословия и родословия Израиля, браки желательные и нежелательные, браки законные и незаконные, профессии и ремесла, имеющие и не имеющие дело с женщинами. «Всякий, кому приходится по профессии иметь дело с женщинами, пусть с ними не уединяется. И не следует учить сына ремеслу, которое заставит его среди женщин бывать» (4: 11). А уж упоминание ремесла ведет к взрыву риторики, которым трактат Мишны и заканчивается:

...р. Меир говорит: «Пусть учит человек сына ремеслу легкому и чистому. И пусть молится человек Тому, Кому принадлежит богатство. Ведь с любым ремеслом можно быть и бедным и богатым; и богатство и бедность – не от ремесла. Но все воздается человеку по заслугам его» <...> Р. Негораи говорит: «Все ремесла в мире я отвергну и сына своего буду учить только Торе. Ведь она дает плату работнику в этом мире и капитал – в мире будущем, а с другим ремеслами все не так. Когда обрушивается на человека болезнь или старость, когда несчастья постигают его, не может он заниматься своим ремеслом и умирает от голода. Не так с Торой, ведь она защищает человека в юности и дает ему надежду в старости». О юности что сказано? «И утомятся юноши, и устанут, и молодые споткнутся, а надеющиеся на Господа обновят силу» (Ис 40: 30, 31). О старости что сказано? «Седина прибавит им мудрости» (Пс 92: 15).

И об Аврааме, отце нашем, сказано: «А Авраам стар стал... и Господь благословил Авраама всем» (Быт 24: 1). Мы находим, что Авраам, отец наш, исполнял всю Тору, хотя Тора еще не была дарована, ибо сказано: «[И умножу потомство твое, как звезды небесные, и дам потомству твоему все эти земли, и благословятся в потомстве твоём все народы земли] За то, что послушался Авраам Меня и исполнял уставы Мои, заповеди Мои, законы Мои и Тору Мою» (Там же 26: 5).

Это возвращает нас к концу первой главы, как будто заповеди – главная тема всего трактата и на эту тему мудрецы спорят. Мишна обещает награду за их исполнение уже в этом мире, а Талмуд – в мире будущем, и для Талмуда исполнение оказывается менее ценным, чем изучение. Причем здесь брак, *киддушин*?

Удивительно, но сам по себе этот вопрос почти не интересует исследователей. Интерес скорее вызывает связь трактата о приобретениях с трактатом о заповедях. Ханох Альбек считает, что связь чисто формальная. Оба трактата начинаются со слова *коль* («вся-

кий», «каждый»)⁸. По мнению Авраама Вайса, связь сугубо логическая. Поскольку брак ведет к рождению детей, то вслед за правилами приобретения жены приводятся заповеди, касающиеся детей и родителей⁹. Ноам Зохар¹⁰ также настаивает на логике. В частности, Мишна говорит о храмовой (то есть сакральной!) собственности, а затем переходит к обсуждению заповедей (то есть к предмету сакральному!)¹¹. То, что женщина «приобретается» (подобно скоту и рабу), свидетельствует, по мнению Зохара, о ее «социальной приниженности», из которой вытекает свобода от исполнения ряда заповедей¹². Авраам Вольфиш соединяет структурные наблюдения с галахической логикой. Тема заповедей присутствует и в конце первой главы, и в конце всего трактата. Следовательно, приобретение женщины является основанием для исполнения заповедей и вознаграждается умножением потомства, а также наследованием земли¹³. Удивительным образом в академической иудаике жив дух *пилпуля* – любимой забавы литовских ешиботников. Все разумно, все выводится одно из другого. И этому не мешает представление о Талмуде как антологии. Постмодернистский отказ от «конечного смысла» уживается с традиционным поиском «смысла заповедей» (*тамей мицвот*). Произвольная фрагментация Талмуда для выведения практических правил подкрепляется столь же произвольной фрагментацией в духе феминизма, постколониализма, современного либерального сознания и т.п. Раз уж в тексте нет общей структуры и конечного смысла, то может быть выведен любой смысл.

На наш взгляд, единый смысл в трактате есть, только смысл этот – метафорический. И выражен он самим названием трактата – «Киддушин». А.Ю. Милитарев возводит древнееврейский корень *куф-далет-шин* к протосемитскому ‘быть святым, быть чистым, посвящать’¹⁴. *Кадош* – святой, сакральный, отделенный от всего обычного, профанного¹⁵. *Хекдеш* – посвященное в Храм. *Кдоша* – храмовая проститутка. Талмуд сравнивает жену с храмовым имуществом (*хекдеш*) (Киддушин 2б). Когда муж приобретает ее, она становится отделенной от всего мира, посвященной своему мужу, как Богу. Свят Бог, но свят же и Израиль, посвященный Богу, отделенный от других народов (*ам кадош, ам сгула*). Раз так, то «освящение» Израиля для Бога и есть *киддушин*! Но удивительным образом, Талмуд переводит метафору «муж–жена» в метафору «отец–сын».

В самом начале тракта о заповедях (1: 7) сказано:

Всякая заповедь, данная отцу касательно сына, и всякая заповедь, данная сыну касательно отца: от первых женщины свободны, от вторых – нет. Предписывающие заповеди, привязанные ко времени и не привязанные ко времени: от первых женщины свободны, от вторых – нет, а мужчины обязаны исполнять и те, и другие. Запрещающие заповеди, привязанные ко времени и не привязанные ко времени: мужчины обязаны исполнять их все, а женщины – все, кроме «не стригите краев вокруг головы вашей», «не порти края бороды твоей» и «[прикосновением к] мертвым не осквернись».

Заповеди, запрещающие стричься и прикасаться к мертвым, даны в Торе священникам (*когенам*, сынам Аароновым), которым надо хранить ритуальную чистоту¹⁶. Но Мишна относит их ко всему Израилю, а Талмуд разъясняет, ссылаясь на Второзаконие (35б):

«Сыны вы Господу, Богу вашему: не делайте на себе надразов, и плещи не делайте над глазами вашими по умершим. Ибо ты народ святой (*ам кадош*) у Господа, Бога твоего» (Втор 14: 1–2). «Не делайте плещи» заповедано сыновьям, а не дочерям!

Весь Израиль свят и принадлежит Богу! Весь Израиль – «сыны Господу». Но остается ли Израиль сыном Господу, если ведет себя неподобающим образом?

А как же Аббайе и Рава толкуют слова «Сыны вы Господу...»? Так, как учили в барайте: «Когда ведете себя как сыны, называет вас Тора сынами. Если же не ведете себя как сыны, то не называет вас Тора сынами», – таковы слова р. Йехуды. Р. Меир говорит: «Как бы ни вели вы себя, Тора называет вас сынами, ибо сказано: “Сыны они невежественные” (Иер 4: 22). И еще сказано: “Сыны, в которых нет верности”» (Втор 32: 21), «Семя злодеев, сыны испорченные» (Ис 1: 4), «И будет там, где было сказано им: “Вы не Мой народ”, – будет сказано им: “Сыны Бога живого”» (Ос 2: 1).

Цитата из Осии особенно интересна. Бог велит пророку: «Иди, возьми себе жену блудницу и детей блуда; ибо сильно блудодействует земля сия, отступив от Господа» (Ос 1: 1). И велит назвать сына Лоамми («Не Мой народ»), «потому что вы не Мой народ, и Я не буду вашим» (Ос 1: 9). За этой угрозой неожиданно следует утешение: «Но будет число сынов Израилевых как песок морской, которого нельзя ни измерить, ни исчислить; и там, где было сказано им:

“Вы не Мой народ”, – будет сказано им: “Сыны Бога живого”» (Ос 2: 1). Для мудрецов Талмуда это утешение, вероятно, было отзвуком обетования, данного Аврааму:

Благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твоё, как звезды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твоё городами врагов своих; и благословятся в семени твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего... И умножу потомство твое, как звезды небесные, и дам потомству твоему все эти земли, и благословятся в потомстве твоём все народы земли. За то, что послушался Авраам Меня и исполнял уставы Мои, заповеди Мои, законы Мои и Тору Мою (Быт 22: 16–18; 26: 5).

Ровно это обетование цитирует Мишна в заключительной лемме трактата «Киддушин»! В удивительно изящной композиции три мотива переплетаются – святость, исполнение заповедей и приобретение имущества. Все приобретаемое (сын, жена, раб и даже скот) – метафоры Израиля¹⁷. Бог приобретает Израиль для себя и освящает его заповедями, дабы сохранить его в священнической чистоте. Так в Талмуде, так и в Первом послании Петра (1: 14–19, 2: 5, 9):

Как послушные дети, не сообразуйтесь с прежними похотями, бывшими в неведении вашем, но, по примеру призвавшего вас Святого, и сами будьте святы во всех поступках. Ибо написано: «будьте святы, потому что Я свят». И если вы называете Отцом Того, Который нелицеприятно судит каждого по делам, то со страхом проводите время странствования вашего, зная, что не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною кровью Христа, как непорочного и чистого Агнца;

...и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом... Но вы – род избранный, царственное священство, племя святое, народ приобретаемый (*лаос ейс перипойесин*), чтобы возвещать добродетели призвавшего вас из тьмы в чудный свой свет...

Здесь есть святость, избранность, сыновство, приобретение, исполнение заповедей! У Петра есть еще тема искупления, выкупа раба, но и в трактате «Киддушин» она присутствует, в толковании рабби Шимона бен Рабби на Лев 25: 55: «Потому что сыны Израиле-вы мои рабы; они мои рабы, которых я вывел из земли Египетской»

(226). И об искуплении раба в связи с исполнением заповедей пишет Павел в Первом послании к Коринфянам (6: 9–20):

Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни зло-речивые, ни хищники... Ибо вы куплены дорогою ценою...

Это тот самый Павел, который утверждает первенство благодати перед Законом, а заповеди отвергает. Но и Талмуд в трактате «Киддушин» утверждает первенство учения (*талмуд тора*) перед исполнением заповедей¹⁸.

Очевидно, трактат о заповедях и трактат о приобретениях включены в «Киддушин», потому что Бог приобретает Израиль¹⁹ и освящает его заповедями, как мужчина приобретает женщину и освящает ее. Мужчина освящает (*мекадеи*) женщину сам или через посланника (2: 1)²⁰, Бог освящает (*мекадеи*) Израиль своими заповедями (*бе-мицвотав*). Эта формула благословения в святости встречается уже в Мишне и Тосефте (М. Софрим 14: 4 и 20: 4; Т. Брахот 6: 17–18, Псахим 10: 8). Она восходит к Торе, но в контексте сыновства, а не брака. Во Второзаконии (14: 1–2) сказано: «Сыны вы Господу, Богу вашему: не делайте на себе надрезов, и плеши не делайте над глазами вашими по умершим. Ибо ты народ святой (*ам кадош*) у Господа, Бога твоего, и тебя избрал Господь, чтобы ты был для Него народом отделенным (*ам сгула*) от всех народов, которые на земле». В Лев 19: 2 мы читаем: «Объяви всему обществу сынов Израилевых и скажи им: “Святы (*кдошим*) будьте, ибо свят (*кадош*) Я, Господь, Бог ваш”». Как же достигается святость? Соблюдением заповедей: «Итак соблюдайте повеления Мои, чтобы не поступать по гнусным обычаям, по которым поступали прежде вас, и чтобы не оскверняться ими. Я Господь, Бог ваш» (Лев 18: 30).

И все же есть огромная разница между языком Торы и языком Талмуда. В Торе брак Бога с Израилем – миф и метафора, метафора, которая еще не отделилась от мифа, слита с ним (в отличие от собственно литературного тропа). В Талмуде же освящение жены – галахический ритуал, часть «круга жизни» еврея (как накладывание *тфилин*, молитва, надевание *цицит* и т.п.). Не удивительно, что Бог делает всё то же – накладывает тфилин²¹, берет Израиль в жены. Ме-

тафора реализуется в ритуале, оставаясь мифом. И, что особенно важно, Талмуд комбинирует метафоры Торы (муж–жена, отец–сын), создавая новые смыслы.

Итак, у нас есть основания оспорить мнение Ньюснера. «Киддушин» – трактат не банальный и не вторичный, аггада его вполне связана с темой, а свежесть и важность идей очевидна, хотя идеи эти восходят к прасемитскому субстрату Торы. В некотором роде мы повторяем здесь прием Деррида, опровергавшего (в «Фармации Платона») предвзятое мнение о диалоге «Федр». Диалог казался «плохо составленным»²², поскольку в нем желали видеть только логический дискурс, за пределами которого оказывался миф о Тевте в роли «случайно добавленной мифологической фантазии»²³ (аггада не по теме!). Деррида предложил принять во внимание слова Сократа, открывающие беседу. Слова эти «были направлены на то, чтобы “спровадить” все мифологемы (229с–230а). То есть не на то, чтобы абсолютно отклонить их, а на то, чтобы, спроваживая, возвращая им простор, одновременно освободить их от тяжеловесной и серьезной наивности “рационалистов” – физиков и освободить от самого себя в отношении к себе и в познании самого себя»²⁴.

Талмуд предельно рационалистичен, скреплен и шит силлогизмами. В этом его отличие от Библии и вообще от древневосточной словесности. Искушение рационализировать его еще более и понять талмудический трактат как логическое целое наталкивается на отсутствие логического целого. Ибо целое спрятано, сокрыто не в логике, не в пошаговом дискурсе, а в системе метафор (подобно тому, как это делается в поэзии). И понимание целого невозможно на пути юридического, формального и морализирующего анализа. Необходимо интуитивное схватывание, тот самый «проблеск», о котором сказано в седьмом письме Платона и в предисловии к «Наставлению растерянным» Маймонида. Анализ может прийти уже «по следам» интуитивного понимания, чтобы подтвердить или опровергнуть его правильность. Талмуд подобно Платону балансирует на грани между мифом и логосом. Его двойная (мифопоэтическая и логическая) природа напоминает двойную природу диалогов Платона, которым многие безуспешно пытались подражать, не владея ни логической силой великого мыслителя, ни его поэтическим даром.

Примечания

¹ Гершович У., Ковельман А.Б. Вавилонский Талмуд: Антология агады. Перевод и комментарии / Под редакцией С.С. Аверинцева и А. Штайнзальца. Т. 1. М., Иерусалим, 2001; т. 2. М., Иерусалим, 2004; т. 3. М., Иерусалим, 2008 (далее – Антология агады).

² Антология агады. Т. 3. С. 127–129.

³ См.: *Gershowitz U., Kovelman A.* A Symmetrical Teleological Construction in the Treatises of Philo and in the Talmud // *The Review of Rabbinic Judaism Ancient, Medieval and Modern.* 2002. 5, 2. P. 86–92; *Ковельман А.Б.* Мир и Ханаан в трактате Мишны «Санхедрин» // *Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции* / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2008. С. 9–32; *Гершович У., Ковельман А.* Метафора в структуре Мишны: Анализ трактата «Киддушин» // *Маасе сипур: Мехкарим бесифрут ха-йехудит.* Рамат Ган, 2009. С. 11–42 [на иврите]; *Ковельман А., Гершович У.* Миф о субботней свече: Трактат Вавилонского Талмуда «Шаббат» // *История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции* / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2009. С. 9–18; *Ковельман А., Гершович У.* Молодые священники и ученики мудрецов (Бавли Назир и Тамид) // *Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции* / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2010. С. 9–18; *Kovelman A., Gershowitz U.* Hidden Allegory in the Talmud: The Ontology of Rabbinic Hermeneutics // *The Review of Rabbinic Judaism Ancient, Medieval and Modern.* Leiden, Boston, Köln, 2010. 13, 2. P. 141–193; *Ковельман А., Гершович У.* Фармация Талмуда. // *Новое литературное обозрение.* 2011. Т. 112. С. 121–140; *Kovelman A., Gershowitz U.* The Talmud's Pharmacy: The Metaphors of «Taanit» // *The Review of Rabbinic Judaism Ancient, Medieval and Modern.* 2012. 15, 2. P. 139–164; *Ковельман А., Гершович У.* Сукка и хупа. Композиция и смысл трактата Вавилонского Талмуда «Сукка» // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2012. С. 9–22; *Ковельман А.* Платон и Талмуд: герменевтические трудности // *Мировое древо. Международный журнал по теории и истории мировой культуры.* 2012. Вып. 19. С. 14–21.

⁴ *Штайнзальц А.* Введение в Талмуд / Пер. с иврита и английского, компиляция, редакция и дополнение З. Мешкова. М., Иерусалим, 1993. С. 55.

⁵ *Neusner J.* The Talmud of Babylonia: An American Translation. 19A: Tractate Qiddushin. Chapter 1. Atlanta, Scholars Press, 1992. P. 1.

⁶ См.: *Вольфиш А.* Литературные явления в Мишне и их значение в плане редакторской работы и выражения идей (Тофаот сифрутийот ба-мишна у-машмаутан арихатит ве-районит) [на иврите]. Магистерская диссертация. Еврейский университет в Иерусалиме, 1994. С. 37–40.

⁷ Об этих леммах Мишны см.: *Rovner J.* Rhetorical Strategy and Dialectical Necessity in the Babilonian Talmud: The Case of Kiddushin 34a–35b // *Hebrew Union College Annual.* 1994. 65. P. 177–223.

⁸ *Альбек Х.* Введение к трактату Киддушин // *Мишна* / Под ред. Х. Альбека. Трактат Киддушин [на иврите]. Изд. 7-е. Иерусалим; Тель Авив, 1988. Т. 3. С. 309–310.

⁹ *Ваїс А.* О Мишне. Сборник статей (Аль ха-мишна: осеф мамарим) [на иврите]. Тель-Авив, 1969. С. 209–211.

¹⁰ *Zohar N.J.* Women, Men and Religious Status: Deciphering a Chapter in Mishnah // Approaches to Ancient Judaism. 1993. Vol. 5. P. 33–54.

¹¹ *Ibid.* P. 44.

¹² *Ibid.* P. 34.

¹³ *Вольфиш А.* Литературные явления в Мишне... С. 35–60.

¹⁴ *Militarev A.* The Jewish Conundrum in World History. Boston, 2010. P. 202.

¹⁵ Ср. Лев 10: 10 (заповедь «сынам Аарона»): «Чтобы вы могли отличать священное (*ха-кодеш*) от несвященного (*ха-холь*) и чистое от нечистого». Священное должно быть ритуально чистым; с этим мотивом мы также встретимся в трактате «Киддушин».

¹⁶ «Не стригите краев вокруг головы вашей и не порти края бороды твоей. И царапин по умершему не делайте на себе. Я – Господь» (Лев 19: 27, 28). «И сказал Господь Моше: Объяви когенам, сынам Аароновым, и скажи им: Не оскверняйтесь [прикосновением к] мертвым из народа своего... Да не делают они плечи на голове своей и боков бороды своей не обривают и на теле своем да не делают надреза. Священными (*кдошим*) должны быть они для Бога своего...» (Лев 21: 1, 5–6).

¹⁷ Нельзя не вспомнить в этой связи датируемый III веком *тшот*, который произносится в литургии Йом Кипура: «...Ибо Ты – наш Бог, а мы – твой народ; мы – Твои сыны, а Ты – наш отец; мы – Твои рабы, а Ты – наш господин; мы – Твой скот, а Ты – наш пастух... мы – Твой народ, а Ты – наш царь; мы – Твоя подруга, а Ты – наш милый...»

¹⁸ Киддушин 40б. Талмуд (доказывая первенство учения перед исполнением) приводит тот же самый «хронологический» аргумент, что и Павел в Послании Галатам. У Павла Закон явился спустя четыреста тридцать лет после «завета о Христе, прежде Богом утвержденного», то есть после завета с Авраамом (Гал 3: 17). В Киддушин (40б) Тора дана раньше, чем появилась возможность исполнить заповеди (на сорок лет – для заповеди о хлебах приношения, на пятьдесят четыре года – для заповеди о первинках и десятинах, на шестьдесят один год – для заповеди «года шмиты», на сто три года – для заповеди «юбилейного года»). И также воздаяние за изучение Торы предшествует воздаянию за исполнение заповедей. Вообще дуальная оппозиция «исполнение заповедей – изучение Торы» представляет собой блестящий пример талмудической диалектики и вполне может равняться диалектике знаменитой оппозиции Павла («Закон–благодать»). Где у Павла благодать, там в Талмуде – изучение Торы.

¹⁹ Недаром в талмудической литературе Израиль упоминается среди «приобретений» Бога в этом мире. См. Мишна. Авот 6: 11: «Пять приобретений есть у Святого, благословен Он, в этом мире, и вот они: Тора, земля и небо, Авраам, Израиль и Храм...»

²⁰ В Новом Завете мы встречаем мотив передачи Закона через посланника (Моисея), а благодати, истины и обетования – через Иисуса Христа (Ин 1: 17;

Гал 3: 19–20). Это почти дословное совпадение с Киддушин 2: 1 («Мужчина освящает женщину сам или через посланника»). После чего у Павла следует мотив сыновства. За «агадой» Нового Завета вполне мог стоять галахический стереотип.

²¹ См. Брахот ба.

²² Деррида Ж. Диссеминация / Пер. с франц. Д. Кралечкина. Екатеринбург, 2007. С. 77.

²³ Там же. С. 78.

²⁴ Там же. С. 78–79.

Елена Федотова
(Москва)

Смех и игра в библейском мире

Древнееврейский глагол רָחַק (*цахак*) / רָחַשׁ (*сахак*), «смеяться», вернее, его использование по совокупности библейских контекстов способно создать проблему – как лингвистическую, так и антропологическую и уж во всяком случае – герменевтическую.

Действительно, разнообразие сюжетов, отмеченных этим корнем в Библии, слишком велико. Сюда входят: смех как веселье, ликование как насмешка, выражение превосходства; шутка; игра (в самом разнообразном смысле) – сексуальные и военные игры, игра на музыкальных инструментах; ритуальное веселье с плясками (и вероятными сексуальными коннотациями). Что общего во всех этих ситуациях? Возможно, библейский иврит дает пример высокой степени обобщения понятия игры и даже, может быть, предоставляет иллюстрацию для основного тезиса Хёйзинги¹: «Все в культуре – игра».

Как бы то ни было, само разнообразие контекстов требует интерпретации уже на уровне перевода, и эта работа затруднена, во-первых, тем, что смысловые оттенки данного глагола в Библии достигаются практически игрой всего двух пород (*Qal* и *Piel*), а во-вторых, тем, что в тексте часто отсутствуют грамматические указания на мотивацию смеха².

Авторы «аккуратных» переводов, Септуагинты (*LXX*) и Вульгаты (*Vlg*), вынуждены были ввести в оборот по меньшей мере два глагола для передачи еврейского רָחַק / רָחַשׁ : этот глагол в породе *Qal* в *LXX* практически везде переводится производными от глагола γελᾶσθαι («смеяться»), в *Vlg* – формами глаголов *riso*, *rido* («смеяться»); тот же еврейский глагол в породе *Piel* передан соответственно как λαίξω и *ludo* («играть»). Что касается некоторых современных

переводов, например New International Version (NIV), то там почти столько же слов для обозначения одного еврейского, сколько контекстов, и это выдает серьезные экзегетические усилия переводчика.

В обоих случаях, как «аккуратного», так и «функционального» перевода, читателю реально приходится выбирать значение слова, исходя из контекста; но при этом понимание контекста закрепляется в зависимости от выбранного слова. Налицо порочный круг; к тому же грамматическая недостаточность, часто именно в ключевых местах повествования, приводит к затемнению или амбивалентности смысла. «Функциональные» переводы уделяют мало внимания тому, что это может входить в намерения автора и обыгрываться им³, в то время как «аккуратные» переводы предоставляют читателю самому домысливать ситуацию.

Есть еще проблема связи контекстов, в которых различные ситуации обозначены одним единственным словом, и эта задача тоже определяется как проблема интерпретации. Видимое отсутствие такой связи и семантическая неясность многих контекстов, так же как наличие игры слов, наводит на мысль о возможной игре смыслов, которая могла быть использована авторами в тех случаях, когда они не видели возможности по каким-то причинам передать свое сообщение прямо.

Интерпретация семантически многопланового текста должна использовать стратегию деконструкции, выявленную в постструктурализме. Пояснить эту стратегию можно было бы так: при чтении любого текста смысл обычно выстраивается за счет того, что некоторые детали выпадают из поля зрения читателя (или бессознательно им отбрасываются). Однако будучи введены в рассмотрение, они вступают в противоречие с созданным образом текста, то есть фактически деконструируют его, требуя тем самым нового построения. Второй семантический уровень, первоначально скрытый рисунком прямого смысла, проявляется через аллюзии и реминисценции, апеллируя к более широкому контексту или к внетекстовому материалу, который должен быть хорошо известен читателю.

Тот же аллюзионный материал, который всегда присутствует на заднем плане в сознании читателя, создает реальные ограничения для готовности постструктурализма громить любой смысл и строить на его обломках новый, продолжая эту процедуру до бесконечности. Действительно, полученная интерпретация должна втиснуться в рам-

ки, задаваемые самим текстом, взятым в единстве с содержащейся в нем идеологией и подразумеваемой отсылкой, например к традиции или к известным историческим событиям. Интерпретацию, согласованную с такими рамками, можно считать, по меньшей мере, устойчивой (при том что критерия истинности интерпретации у нас, строго говоря, нет).

Перечисленные выше проблемы ведут к заключению, что попытки понять целостно библейскую ситуацию со смехом и игрой не будут иметь успеха без применения какой-то новой стратегии интерпретации. Как ни странно, такую стратегию, перспективную для нашего случая, можно обнаружить в работах А. Ковельмана и У. Гершовича⁴, посвященных толкованию Талмуда. Несмотря на то что по своей организации тексты Танаха и Талмуда весьма отличаются друг от друга⁵, их структуры отчасти могут быть сближены, если в континууме библейского нарратива выделяется дискретный ряд контекстов, связанных между собой чисто формально, например общим словом-маркером; в нашем случае это будет повторяющийся корень רָחַק . Между такими контекстами может обнаружиться помимо нарративной связи и неформальная, то есть смысловая связь, и она способна создать второй семантический план.

Этот подход позволяет приступить с определенных позиций к трактовке библейских концептов смеха и игры. Всего отрывков с глагольными формами корня רָחַק (*цахак*) или его аллофона רָחַק (*сахак*) набирается в Танахе около 50, и для начала этот массив хотелось бы сузить, хотя и не до такой степени, чтобы толковать каждый контекст по отдельности. Выделить системный массив сюжетов помогает структура текста: хотя аллофоны רָחַק и רָחַק считаются точными синонимами, их распределение по тексту создает определенную структурную позицию. Иными словами, по каким-то причинам в книге Бытия присутствует только корень רָחַק , а за ее пределами он практически не встречается⁶. Это дает нам право формально рассматривать соответствующие контексты книги Бытия как замкнутое смысловое пространство.

Семантическую связь между элементами этого пространства будем искать, используя подход А. Ковельмана и У. Гершовича к толкованию набора слабо связанных речевых блоков, а именно: рассмотрим последовательно все контексты книги Бытия, содержащие слова с корнем רָחַק , отметим их прямой, нарративный смысл, а также

странности, препятствующие прямому пониманию (то есть введем в рассмотрение элемент деконструкции). Для построения иного смысла обратимся к более широкому контексту и/или к внетекстовой информации (скажем, к культурной традиции), отмечая те ассоциации, которые могли возникнуть у первого читателя⁷ в связи с данными контекстами. Если ассоциации окажутся не разрозненными, а системными, то можно говорить о наличии второго плана понимания всего нарратива. Проверкой приемлемости такой интерпретации⁸ будет ее сочетаемость с указанными выше рамками, заданными самим текстом.

Итак, первый контекст, **Быт 17: 17**, рисует картину вовсе не смеховую, не комическую и даже не радостную (в житейском понимании), а скорее – ужасающую и трепетную от близости Божества (ср. Быт 15). Бог заключает с Авраамом договор (завет обрезания), обещает ему многочисленных потомков и землю Ханаана в вечное владение тем потомкам, которые родятся от сына Сарры. Наверное, никому не пришло бы в голову смеяться в такой обстановке, однако Авраам – смеется: «И пал Авраам на лице свое и рассмеялся (ויפל אברהם על־פניו ויצחק, *вайшоль Аврахам аль-панав ва йицхак*), и сказал сам в себе: неужели от столетнего будет сын? И Сарра, девяностолетняя, неужели родит?»

Над чем смеется Авраам? Заметим, что это как раз тот случай, когда мотивация смеха грамматически никак не выражена. Комментаторы всех толков цепляются за сомнения праотца, чтобы хоть как-то объяснить себе этот неприличный смех⁹. Конечно, Бог обещает невероятные вещи, но ведь Он никогда ничего другого и не обещал. А Авраам прославился в веках своим безоговорочным доверием к Богу. Подозрительно и добродушие Бога; читатель ведь знает, как Он разгневался и обрек на 40-летнее блуждание по пустыне целый народ – за недоверие к Своей силе. А здесь в ответ на оскорбительный смех – лишь легкое увещевание!

Усомнившись, Авраам просит за Йишмаэла (ישמעאל), своего сына от Агари (Быт 17: 19), и слышит в ответ: «И об Йишмаэле Я услышал тебя (וילישמעאל שמעתך, *вэ ле Йишмаэл шмаэтиха*)» (Быт 17: 20), однако завет будет заключен только с сыном Сарры. Бог называет имя обещанного ребенка – *Йицхак* (יצחק), что значит «он засмеялся» или «он будет смеяться», и оно перекликается со смехом отца. Но, может быть, и со смехом Бога. М. Нот, по-видимому, первым запо-

дозрил, что полное имя должно звучать как «Йицхак-эл», и тогда оно будет означать «Бог засмеялся»¹⁰. Хотя такое имя нигде не обнаружено, сама его глагольная форма предполагает теофорность¹¹, и тогда, кстати, будет параллель с именем старшего сына, Йишмаэла, которое означает «Бог услышал» или «Бог услышит».

Надо отметить, что в древней культуре название есть вызывание. Сейчас, когда Бог называет имя ребенка, тот вызывается к жизни, а с ним – целый народ. Так что смех праотца совсем не прост. И Йицхак, как неоднократно подчеркивает Бог, будет именно сыном Сарры.

Соответственно в следующем контексте, **Быт 18: 12, 15**, смеется уже Сарра, опять в ответ на обещание сына. Глагол *רָחַק* (*цахак*) повторен здесь четыре раза, в различных формах женского рода: «она рассмеялась (*ва тицхак*)»; «отчего она рассмеялась (*цахака*)?»; «я не смеялась (*ло цахакти*)»; «нет, ты рассмеялась (*ло ки цахакт*)». Женский род глагольной формы явно подчеркнут; однако мотивация смеха, как и в случае с праотцем, остается необозначенной грамматически, а значит – за пределами понимания.

В этом месте уже можно задать себе вопрос: ради чего так упорно упоминается смех прародителей? Смех нектати, но всегда в связи – с заветом и с потомками? Ответ на самом деле давно предложен В.Я. Проппом¹² и О.М. Фрейденберг¹³ на основе обобщения очень широкого культурологического материала. Оба говорили только о смехе Сарры, и оба относили этот эпизод к обрядовому смеху – как к средству возрождения жизни. В.Я. Пропп отмечал, что в сказках, мифах и ритуалах при вступлении в мир ребенка смеется богиня родов, смеется мать или беременная; может смеяться юноша, проходящий обряд инициации, или божество, создающее мир. Обобщения привели Проппа к выводу, что в древней культуре смех рассматривался как магическое средство создания жизни. О смехе Сарры, отмечая его неуместность перед лицом Бога, Пропп писал: «Вернее, что здесь мы имеем отражение все того же магического смеха, опять-таки не совсем понимаемого вследствие изменившейся исторической обстановки, при которой магия смеха уже непонятна»¹⁴.

О.М. Фрейденберг говорила не о магии, а об общей метафоричности древнего сознания; обрядовые действия она рассматривала в совокупности, как элементы комплекса, призванного выразить главный концепт этого сознания – круговорот жизни и смерти, их взаим-

ное перетекание друг в друга. К этому комплексу Фрейденоберг относил плач и смех, ритуальную издевку, поношение, поединок, секс, еду и проч., объединяя их в общей функциональной и семантической значимости. Все это в ритуале было обращено к богам плодородия, они же – боги смерти, но и боги возрождения.

Ритуальные плач и смех состояли в особенно близком родстве, поскольку, как отмечает О.М. Фрейденоберг, плач был связан с начальным этапом умирания, а смех семантически отмечал окончание этого этапа, то есть семантизировал возрождение, переход от смерти к жизни. Таким образом, смех по природе своей амбивалентен: он одной своей стороной обращен к смерти (в частности, как насмешка над ней, как ее отрицание), а другой стороной – к возрождающейся жизни¹⁵.

Амбивалентную природу смеха как такового отмечал и М.М. Бахтин¹⁶. Если по его следам ввести в наше рассмотрение понятие гротеска, то можно было бы вообще сравнить смех с гротескным дыханием. Как дыхание, он связан с жизнью, а как всякий гротеск, он «характеризует явление в состоянии его изменения, незавершенной еще метафоры, в стадии смерти и рождения, роста и становления. Отношение к времени, к становлению – необходимая конституирующая <...> черта гротескного образа. Другая, связанная с этим черта его – амбивалентность; в нем в той или иной форме даны (или намечены) оба полюса изменения – и *старое*, и *новое*, и *умирающее*, и *рождающееся*, и *начало*, и *конец метаморфозы*»¹⁷.

Смех, комичное неразрывно связаны с образом гротескного тела. В этой связи М.М. Бахтин, в частности, упоминал о керченских терракотах (классический период античности), которые изображают смеющихся беременных старух. Это «неумирающий гротескный тип»¹⁸, образ самой смерти, порождающей жизнь, и он как нельзя лучше подходит к 90-летней Сарре, которая, смеясь, рождает Йицхака – того, кто смеется и сам.

Применение всех этих общих представлений к библейскому миру, однако, еще нуждается в обосновании, поскольку прямого описания подобных ритуалов в Библии нет. В таком случае косвенным обоснованием можно было бы считать наличие соответствующих ритуалов в культурах народов, которые окружали Палестину издревле и влияли на ее культуру, а также хотя бы следы использования глаголов *פגז/פגז* в ритуальных контекстах в самой Библии. Упомяну-

тые доводы перенесем в конец статьи (см. Приложение), чтобы не загромождать наши рассуждения.

Здесь же будем считать, что доводы эти заслуживают внимания и позволяют принять обрядовую семантику смеха прародителей, по меньшей мере, как рабочую гипотезу. В таком случае в качестве внетекстовой информации мы вводим в интерпретацию предполагаемый традиционный материал и как следствие получаем некоторые выводы.

В эпизодах Быт 17 и Быт 18 смех прародителей связан с окончанием символического умирания. Их старость, да и сама позиция в момент смеха символизируют смерть (Авраам лежит на земле лицом вниз, Сарра прячется в шатре¹⁹). Смехом же эта позиция прерывается, и смех созвучен с именем сына, что само по себе указывает на связь смеха с рождением ребенка.

Существенно, что смеются оба родителя; необычайно важно, даже критично для идеологии нарратива, что сын рождается именно у данной пары; это будет ребенок «чистых кровей», и он сам будет смеяться (он же Йицхак!), то есть ему передается способность производить жизнь. Характеристика Йицхака буквально во всех комментариях пестрит такими определениями, как «вялый», «бесцветный», «бесхарактерный» и проч. Но в свете его имени и статуса можно увидеть, что нагрузка на этот образ в книге Бытия чрезвычайно велика, и любые яркие черты характера только затемнили бы основную роль персонажа. Он праотец, передаточное звено между Авраамом и Иаковом, и это столь важно, что ничего к образу Йицхака уже не прибавить. Имя – это судьба; если оно созвучно смеху отца, то его владелец унаследует все, обещанное отцу. А слегка лишь намеченная теофорность имени отсылает читателя к Богу как к источнику обещанной жизни. В ту же сторону работает сомнение фигурантов (поданное в тексте как мотивация смеха) и его разрешение Богом. Подобный прием способен умалить силу ритуала, на который, возможно, намекает смех, и переадресовать эту силу Господу.

Таким образом, представление о божественном происхождении народа автор передает читателю на уровне аллюзий; этот смысл подкрепляется мощью традиционной семантики, связанной, вероятно, с древним ритуалом; но сам ритуал при этом отстраняется от активного воздействия.

Тема жизни в сочетании с темой прав наследования развивается далее, в **Быт 19**. Здесь фигурантом выступает Лот. Он предупреждает зятьев, что город будет разрушен и надо уходить, а они думают, что он шутит. Буквально: «Лот был в их глазах как смеющийся (רָחֵץ מַחֵךְ, *химецяхек*)».

Выходит, что Лот, на тот момент еще потенциальный наследник Авраама, а позже родоначальник двух народов – Моава и Аммона, тоже смеется. Но смеется он не в породе Qal, а в породе Piel. Глагол רָחֵץ в Piel приобретает каузативность²⁰ и означает теперь не столько «смеяться», сколько «вызывать смех», то есть «шутить, играть, дурачиться». Лот смеется не так, как праотцы, а – не всерьез. И так же несерьезно, путем инцеста, от него происходят два народа, родственные евреям, но – боковые ветви. Землю Палестины они не наследуют, хотя своя земля у них будет.

Но вот, наконец, появляется на свет Йицхак (**Быт 21**). Его имя звучит подряд три раза: в связи с рождением, с обрезанием и с упоминанием старости Авраама. Тем самым смех еще раз поставлен в связь с потомством и с заветом, а старость отца подчеркивает неестественный характер рождения и снова переадресует чудо жизни от смехового ритуала к Богу.

Дальше на сцену выходит Сарра (**21: 6**) и говорит: «Смех сделал мне Бог (*цехок аса ли элохим*)». Смысл этого сообщения невозможно уточнить, опять-таки из-за грамматической недостаточности. Нет объекта, нет предлога; неясно, кто над кем смеется и с каких позиций. Можно только сказать, что «смех» (רָחֵץ) – это субстантивированная форма от породы Qal и что источником смеха здесь выступает Бог.

Сарра продолжает: «Кто ни услышит обо мне, рассмеется (כֹּל־הַשָּׂמַע לִי־רָחֵץ־לִי, *коль ха-шомеа, йицхак-ли*)». Грамматических указателей тут не больше, чем в начале фразы, но зато выстраивается ассоциативная связь между Богом, смехом, Йицхаком и направленностью всего этого на Сарру. Вместе с тем на уровне созвучий здесь соединяются два имени – Йишмаэл (корень שָׁמַע) и Йицхак (корень רָחֵץ); как бы названы два брата: первый – Йишмаэл, второй – Йицхак.

В дальнейшем (**21: 9**) из этой точки родства братья разводятся. Сарра видит, что «сын этой рабыни» – רָחֵץ־לִי. Просто «**мечяхек**», без всяких объяснений. Что делал Йишмаэл – абсолютно неясно. Переводы (как и комментарии) пытаются интерпретировать. LXX: παιζοντα

μετά Ισαάκ (играет с Исааком); Синод.: «насмехается (над Исааком)»; Vlg.: ludentem; NIV: was mocking. Раши полагает, что «мецахек» здесь – это эвфемизм идолопоклонства, разврата и убийства одновременно, откуда следует, что Йишмаэл претендовал на наследство и угрожал моральным устоям и жизни Йицхака²¹. (Столь радикальное толкование связано, без сомнения, с желанием обелить Сарру). Ибн Эзра²² склоняется к мысли, что это было обычное баловство. В любом случае, реакция Сарры не кажется адекватной: за смех обречь мать с ребенком на верную смерть в пустыне!

Похоже, что на уровне прямого смысла не все складывается гладко. А на уровне аллюзий ключевой представляется следующая фраза Сарры; она выделена очень симметричным построением, инклюзиями и игрой слов. **21: 10**:

ותאמר לאברהם גַּרְשׁ הָאֵמָה הַזֹּת וְאֶת־בְּנָהּ כִּי לֹא יִירָשׁ בְּיָהָאֵמָה הַזֹּת עִם־בְּנֵי עַם־יִצְחָק
(*va tomer le avraham garesh ha-amma ha-zot vэ et-benach ki lo yirash ben ha-amma ha-zot im beni* **им Йицхак**, «И сказала Аврааму: выгони эту рабыню и ее сына, так как не наследует сын рабыни этой с моим сыном, с Йицхаком»).

Если рассмотреть стихи 8, 9 и 10 со структурных позиций, то можно увидеть, что в ст. 8 имена Авраама и Йицхака стоят близко друг от друга, в контексте пира и радости, а в ст. 10 эти имена разделены «рабыней и ее сыном», в контексте притязаний на наследство. Имя «Йицхак» повторено дважды: в конце ст. 8 и в конце ст. 10. Если количество знаков между ними принять за некое расстояние, то слово «мецахек» делит это расстояние в отношении приблизительно 1:2. Позиция, с одной стороны, выделенная, а с другой – нарушающая симметрию и связанная с неустойчивостью.

Такая игра со структурной позицией и звучанием слов может намекать: все дело в том, что Йишмаэл не имеет права смеяться так же, как Йицхак. Смеется тот, кто קָפַץ; это ему дано благословение и наследие. А Йишмаэла слышит Бог; этот парень выживет и тоже будет родоначальником большого народа, но – боковой ветви. Он не «йицхак», он – «мецахек».

Однако в следующем контексте, **26: 8**, оказывается, что и Йицхак может быть «мецахек». Герарский царь Авимелех выглянул как-то из окна и увидел Йицхака, «играющего» со своей женой Ревеккой (וְיִצְחָק מְצַחֵק אֶת־רִבְקָה אִשְׁתּוֹ), **Йицхак мецахек эт Ривка, ишто**). Грамматически здесь как раз все ясно. Немного странно, что люди занима-

ются этим под окном царя, на виду у всех. Но созвучия заставляют припомнить другую сцену, где Михаль, жена Давида, вот так же выглянув из окна, увидела Давида, пляшущего (קַשְׁמֵרָה, *месакхек*) перед ковчегом²³. Поскольку Давид совершал тогда ритуальные действия, то параллель заставляет увидеть и в нашем контексте намек на сакральность «забавы» прародителей. И к этому имеет отношение то, что от подобной «забавы» родились двое: Иаков-Израиль и Исав-Эдом, причем Иаков обошел Исаву и стал первым. Поэтому в братском соединении слов «йицхак – мецахек» первое можно отнести к Израилю, а второе – к Эдому. Опять братья рядом, и опять их статус определен.

Отношения у евреев со своими родственниками – арабами, моавитянами, аммонитянами и эдомитянами – будут окончательно определены позже, в книге Второзаконие. Но получается, как следствие нашей интерпретации, что эти отношения были заложены в порядок вещей в самом начале, в свертке времен и смыслов, в зародыше самих народов. И все, что происходит дальше, появляется не на пустом месте, а лишь разворачивается из нормирующей свертки. В конце концов, для мифологического сознания подобное обоснование законности единственно доказательное.

Последний контекст, **Быт 39: 14, 17**, относится к Иосифу. В известном эпизоде жена Потифара громко кричит: «Этот еврей пришел сюда смеяться над нами» (לֵבְיָטִי, *ле цахек бану*). Здесь грамматически тоже все обозначено: Иосиф смеется над египтянами. Над ними, нечестивцами, и надо смеяться; странно только, что Иосиф делает это в Piel'e. Во всем Танахе нет больше контекстов, где кто угодно смеялся бы над чем угодно в Piel'e; для этой цели всегда служит Qal. Но самое интересное, что Иосиф, по качеству своего смеха, в нашем семантическом пространстве попадает в число родоначальников боковых народов. Это он-то, отец Ефрема и Манассии, эпонимов самых сильных северных колен! Неожиданный поворот?

Вот тут уместно вспомнить, что Иосифа любят Бог и отец, но недолюбливает автор и старается этого любимчика как-то незаметно время от времени лягнуть²⁴. Такую позицию довольно естественно можно объяснить двойственной задачей автора: он пишет книгу с позиции евреев, которые вернулись из Вавилонии и должны получить в наследство Землю – как Южную Палестину, так и Северную, бывший Израиль, исчезнувший к тому времени с лица земли. Это

наследство – благословение Бога. Оно не может быть плохим, но приходится объяснять исчезновение прежних хозяев, Ефрема и Манассии. Такое объяснение в Библии вообще есть, и оно апеллирует к религиозной неверности северян²⁵. Ввиду этого понятно и логично, что в нашем контексте северные колена, по недостойности их, вполне могут быть приравнены к непрямым родственникам: те никогда не имели права на Землю, а эти такое право потеряли, не соблюдая Завет.

Подводя итоги, можно сказать, что применяемый подход помогает извлечь из текстов неявные смыслы, которые, впрочем, хорошо согласуются с общей идеологией нарратива, с историческими задачами автора, с традицией и особенностями древнего менталитета, а также с системой художественных приемов книги, поскольку рассмотренная серия контекстов – не единичный случай похожей организации текста²⁶; вместе с тем игра со словами и смыслами вообще может считаться отличительной характеристикой библейской литературной традиции.

Сочетаемость полученных смыслов с авторской идеологией подразумевает, что в самой структуре текста в неявном виде закодированы примерно те же сообщения, что переданы автором на другом уровне, в других позициях и другими способами. Однако ценность наших смыслов может быть связана только с каким-то новым нюансом понимания этих сообщений; такой нюанс просматривается в том, что указанным способом возводятся к мифологическому нормативу права на Землю прямых потомков Авраама, а также известный порядок взаимоотношений евреев с родственными окружающими народами (включая, по-видимому, самаритян, заменивших собой северные колена).

Приложение

Применимость ритуальной семантики смеха к толкованию наших библейских контекстов можно лишь косвенно обосновать, показав, что смеховые ритуалы существовали в древности у народов, которые жили в непосредственном контакте с населением Палестины, и отдельно – что контекстное использование слов корня רָחַם/רָחַם в самой Библии не противоречит, хотя бы отчасти, ритуальной семантике.

Отметим, что в древних текстах можно найти достаточно красноречивые указания на существование смеховых ритуалов. Месопотамский новогодний праздник *акиту* включал в себя осмеяние и низложение царя, то есть его символическое «умерщвление», сопровождаемое насмешками, и последующее «возрождение» правителя.

Подобные ритуалы в античном мире (но имеющие более древнее происхождение) рассмотрены О.М. Фрейденберг достаточно подробно. Это ритуалы, в которых улыбка (вообще дающая жизнь) «обращается в громкий смех, означающий зарождение плода...»²⁷ Не случайно в этой связи исследовательница вспоминает Сарру, которая смеется фактически в момент благовещенья: «здесь смех и зачатие тождественны»²⁸.

Вместе с тем смех в мифах и обрядах сопутствовал как получению жизни, так и умерщвлению, и это служит иллюстрацией не только амбивалентности смеха, но и общей тождественности жизни – смерти – возрождения.

С другой стороны, как пишет О.М. Фрейденберг, смех в обрядах инвективы представлял собой агон, состязание и имел «семантику <...> параллельную плодородию»²⁹. Насмешка умерщвляет смерть и способствует возрождению жизни – таково «космогоническое значение смеха, который возбуждает в Земле ее производящую силу и заставляет ее цвести и колоситься»³⁰. При этом смерть и жизнь в представлении соответствующих обрядов совершенно нераздельны: «...подобно *состязанию, смех, инвектива и сквернословие* – метафоры смерти, но смерти плодородящей, смерти в момент предела, за которым наступает жизнь»³¹.

Что касается древнеегипетской литературы, то по крайней мере в одном тексте, где сохраняется мотив посвятельного обряда, можно встретить упоминание о смехе персонажа, который играет в сюжете роль жизнедателя³².

О наличии смеховых ритуалов у хеттов сообщает, в частности, Вяч. Вс. Иванов³³. К. Вестерманн³⁴ (со ссылкой на Спайзера) упоминает о тексте, где бог Аппу улыбается своему новорожденному сыну. Обычно такие сюжеты толкуют профанно; но ведь миф по природе своей сакрален: никакие психологические или бытовые подробности не существуют в нем сами по себе, без указания на высший смысл.

Весьма показательны в этом отношении угаритские тексты. Хотя вообще смех финикийского Эла квалифицируется комментаторами

как чисто антропоморфный, но при внимательном рассмотрении культовые моменты можно увидеть достаточно ясно. Чтобы это показать, рассмотрим все пять угаритских текстов, где встречается корень *ṣḥq/zḥq* («смеяться»)³⁵.

В тексте [КТU 1.12 I] речь идет о родах. Узнав о приближающемся событии, верховный бог Илу «засмеялся (*yḥq*) в сердце своем, возрадовался (*yḡmd*) в печени своей» и послал роженицу в пустыню, сопровождая свои слова подробным описанием обряда родов. Здесь, в свете анализа О.М. Фрейденберг, комментарии, как кажется, излишни.

Тексты [КТU 1.4 IV] и [КТU 1.4 V] содержат повторяющуюся формулу в ритуале приветствия богом (богиней) своего божественного супруга. Ритуал включает радость при виде супруги (супруга), по-видимому, признаки сексуального возбуждения, смех и громкое восклицание чего-то приятного, вроде: «Какая радость! К нам пришла мать богов, великая Асирату!» или «О, Балу, какие хорошие новости я тебе принесла!» Приветствуя таким образом свою супругу, бог Илу сидит на троне, поставив ноги на специальную подставку, то есть находится в ритуальной позе. Думается, и здесь связь смеха с ритуалом и с божественным совокуплением (то есть с плодородием) сомнений не вызывает.

Следующий контекст, [КТU 1.4 VII], содержит буквально ту же формулу приветствия, но произносит ее строитель дворца для Балу, умелец Котару, открывая окна во дворце, так же как Балу открывает «окна» в облаках. И здесь мы видим ритуал, связанный с воцарением Балу, бога дождя, то есть плодородия (сама постройка дворца имеет ритуальное значение и служит доказательством могущества Балу).

Наконец, текст [КТU 1.17 VI] дает иллюстрацию амбивалентности смеха, поскольку сюжет предполагает его связь с убийством. Герой легенды Акхат грубо оскорбляет богиню Анату. Приняв решение погубить Акхата, богиня смеется (*tṣḥq*) и произносит нечто вроде: «Ну, теперь, Акхат, ты мне на пути не попадайся; я тебя просто растопчу», – и идет к богу Илу просить разрешения на убийство. Тот, в конце концов, разрешает. Однако сказка, по-видимому, кончается оживлением Акхата и рождением его сына³⁶.

Очевидно, что ни один контекст из рассмотренных не выпадает из схемы, начертанной О.М. Фрейденберг. Смех везде имеет ритуальное значение, связанное с плодородием и (воз)рождением. И, та-

ким образом, можно сказать со всей определенностью, что культуры великих народов древности, окружавших Палестину и оказавших хотя бы опосредованно влияние на библейский мир, содержали представление о ритуальном смехе, семантизирующем плодородие и рождение новой жизни.

Рассмотрим теперь материал по использованию корня קח/קחש в самой Библии. При всем разнообразии сюжетов можно сразу сказать, что несомненно есть контексты, где слова этого корня используются для обозначения очевидно ритуальных действий, связанных со смехом, плясками, игрой на музыкальных инструментах, обнажением, возможно, имеющими оргиастический характер. Это прежде всего веселье Давида (а иногда и «всего Израиля») перед ковчегом: 2 Сам 6: 5, 21; 1 Хр 13: 8; 15: 29. Ситуация определяется присутствием сакральных предметов: ковчега, льняного эфода Давида, а также принесением жертв; характер действий, обозначаемых глаголом קח (*сахак*, в породе Piel), поясняют параллельные глаголы: סמח (*самех*) – «радоваться», כרר (*карар*), פוז (*пазоз*), רקד (*ракад*) – «прыгать», «плясать» (также в Piel), а кроме того, и קלל (*калаль*), שפל (*шафель*) – «умаляться», «унижаться», גלה (*гала*) – «обнажаться»³⁷.

Особенно характерен контекст 1 Хр 15: 29, где Михаль видит Давида, «скачущего и веселящегося» перед ковчегом. И хотя сам масоретский текст (2 Сам 6: 20, 21) профанирует ситуацию, сводя все к неприличному веселью, но культовое значение пляски, наряду с ее обценной метафорикой, хорошо известно повсюду³⁸. Тем паче, что обвинения Михаль в адрес Давида («обнажился, как какой-нибудь пустой человек», 2 Сам 6: 20) могут основываться на ошибке переписчика: слово הרקים (*хареким* – «ничтожества») легко получается при потере одного консонанта из слова הרקדים (*харакедим* – «пляшущие»). Этот перевод сохранила одна из версий LXX: $\tau\acute{o}\nu \sigma\upsilon\chi\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$, две старолатинские версии: (*unus de saltatoribus*, и славянская Библия: «единь оть пляшущих»). В таком контексте неразрывно связаны смех, пляски и обнажение в указании на культовую ситуацию.

Столь же несомненна связь глагола קחצ (*цахак*) с ритуалом в контексте Исх 32: 6; вряд ли, принеся жертвы и съев их на ритуальной трапезе, народ Израиля пошел просто «веселиться» или «играть», как обычно переводят словосочетание $\text{וַיִּקְמוּ לְצַחֵק}$ (*вайакуму лецахек*). Скорее ритуал продолжается, но вот теперь – в таком виде. Все это очень похоже на известные в других культурах смеховые ритуалы.

Далее можно отметить, что ситуации поединка перед общим сражением (2 Сам 2: 14) и триумфа победителю (1 Сам 18: 6–7) также носят во всех известных культурах непрофанный характер, так что и эти контексты смело можно отнести к ритуальным³⁹.

Отрывки про «играющих» зверей (Пс 104: 26; Иов 40: 20) слишком лаконичны, но и здесь можно, по крайней мере, подозревать ритуальный контекст, учитывая сюжет Пс 29: 6, где кедры ливанские «прыгают» по гласу Господа. Поскольку уже показано, что глаголы «ракад» (прыгать) и «сахак» (смеяться) встречаются в позиции параллелизма в явно ритуальных сюжетах, то речь может идти о том, что все в природе славит таким образом Господа.

Нельзя исключить и того, что «веселясь *перед лицом (лифне) Господа*» (Пр 8: 30, 31), так же как веселился Давид *перед (лифне) ковчегом*, Премудрость славил Господа⁴⁰ (с «сынами человеческими»).

О «сынах человеческих», славящих Господа ритуальным весельем, вполне может вести речь Иеремия (30: 19; 31: 4), поскольку пророк говорит об устройстве священного Города и Храма, откуда «вознесутся благодарения и голос веселящихся (*коль месахеки*)». «Собрание веселящихся» (*сод месахеки*) (Иер 15: 17) наводит комментаторов на мысль, что в древнем Израиле веселье игры были основой «человеческого» существования⁴¹. Однако поскольку еврейские мудрецы в ситуации отсутствия Храма накладывали запрет на все культовые действия (сюда входили игра на музыкальных инструментах, песни и веселье)⁴², то позволительно предположить, что и в книгах пророков под «весельем» подразумевались культовые действия, и Иеремия отказывается от них ввиду того, что Бог покинул Свой народ.

Соответственно, когда Господь снова станет жить в Иерусалиме, тогда улицы священного Города наполнятся «играющими отроками» (Зах 8: 5).

«Потеха», которую устраивал филистимлянам Самсон (Суд 16: 25), трактуется обычно как некий перформанс. Однако вспомним, что дело происходило в храме Дагона, в момент религиозного праздника, и люди собрались туда отнюдь не ради простого развлечения. С учетом этого может показаться, что и здесь культовый контекст более вероятен, чем профанный.

Итак, внимательное рассмотрение приводит к выводу, что большинство случаев употребления библейских глаголов «сахак»/«цахак» в породе *Piel* не противоречит культовой семантике смеха и веселья;

часто такое толкование даже более вероятно, чем профанное. Фактически только два контекста из 18 трудно связать с ситуацией культуры (Пр 26: 19 и Иов 40: 29), и они принадлежат к поздней литературе мудрости.

Что касается отрывков с глаголом «сахак» в породе Qal, то их следует рассмотреть отдельно. Для начала отметим, что даже такой, по общему признанию нейтральный контекст, как Еккл 3: 4 («время плакать и время смеяться»), где речь идет якобы «просто о смехе», может на самом деле содержать следы культовых коннотаций. Действительно, ст. 4 включает четыре глагола в породе Qal в параллельной или антипараллельной позиции: בָּכַח (*баха*) и טָפַח (*сафад*), которые практически везде означают не просто «плакать», но «оплакивать умерших», דָּקַדַּק (*ракад*) – «прыгать», «скакать»⁴³ и צָחַח (*сахак*) – «смеяться». Поскольку изначальная сакральность пляски общеизвестна, то получается, что из четырех семантически связанных глаголов три имеют явные культовые коннотации; тогда четвертый глагол, по симметрии, скорее всего имеет их тоже, хотя бы в виде «следов».

В подавляющем большинстве случаев глагол «сахак» в породе Qal используется там, где речь идет о насмешке, то есть о смехе с позиции превосходства. Это поясняют параллели с такими глаголами, как אָלַל (*лаал*), קָלַס (*калас*) – «высмеивать», а также חָרַף (*хараф*) – «поносить», «бранить» и בָּזַז (*базза*) – «презирать»⁴⁴. На объект насмешки указывают обычно предлоги לְ (*ле*) или לַ (*аль*). Эти формы не зависят от того, кто над кем (чем) смеется: Бог или праведник над нечестивцами (Пс 2: 4; 37: 13; 52: 8; 59: 9; Пр 1: 26); враги над Израилем (Плач 1: 7; 3: 14; Иез 23: 32); младшие над Иовом (Иов 30: 1); сильный народ над своими соперниками (Авв 1: 10); праведник над угрозой голода (Иов 5: 2) или праведная жена над проблемами будущего (Пр 31: 25). Даже животные смеются над своими затруднениями точно таким же образом (Иов 39: 7, 18, 22; 41: 21).

Поскольку любое преодоление барьера по смыслу сходно с обрядом инициации, где смех семантизирует победу над смертью, то все эти ситуации возможно классифицировать как культовую насмешку, ритуальное средство уничтожить препятствие или врага. И таким образом, по меньшей мере на уровне «подстилающей» семантики, почти все библейские контексты, содержащие корень «сахак», могут

быть соотнесены с обрядовым смехом (как веселье, так и насмешка). При этом глагол «сахак» в породе Qal означает смех «сверху вниз», в частности – как насмешка над смертью и как уничтожение препятствия к проявлению жизненно важных функций. Тот же глагол в породе Piel обозначает, как правило, культовое веселье, связанное, вообще говоря, с унижением себя перед Божеством, то есть смех с позиций «снизу вверх». Сюда же можно отнести сексуальные игры, несущие в себе идею плодородия, а также военные игры (поединок и триумф победителю), культовый характер которых сомнений не вызывает.

Эти соображения помогают по-новому понимать контексты; например, в такой перспективе эпизод Суд 16: 25, 27 легко трактовать как игру на изменении смысла с переменной породы глагола. Филистимляне желают видеть унижение Самсона перед своим богом, то есть ритуальные действия: (ст. 25) וַיִּשְׂחַק לָנָוּ, *visaxek lanu* – «пусть потешит нас». Здесь глагол стоит в породе Piel. Однако реально они «смотрят на смех» Самсона в породе Qal: (ст. 27) וַיִּשְׂחַק, *bisxok*, и это может означать, что Самсон фактически уничтожал филистимлян – сначала ритуальной насмешкой, а затем и реально.

В отрывке Суд 16: 25 возможна также игра с переменной корневого консонанта, но такое предположение требует семантического различения глаголов «цахак» и «сахак»⁴⁵. В пользу их различия Библия говорит очень мало; разве что сама концентрация корня קחצ в книге Бытия наводит на мысль, что библейский автор мог эксплуатировать такое различие (связанное, возможно, с большей древностью корня «цахак»)⁴⁶. Однако наше прочтение текста обнаруживает смысловые оттенки, поскольку видно, что с глаголом «цахак» в Piel связаны очевидно отрицательные коннотации – как с действием, не отвечающим должному порядку, в то время как «сахак» в Piel везде встречается в контексте поклонения ЙХВХ. Характерно отличие пассажа Исх 32: 6 (где глаголом «цахак» обозначено участие Израиля в неправильных религиозных ритуалах) от контекстов 2 Сам 6: 5, 21, описывающих ритуальное веселье Давида перед ковчегом. Действия Давида, хотя и носят оргиастический характер, встречают полное одобрение автора, который осуждает как раз Михаль, с презрением смотрящую на обнажившегося мужа. Единственный контекст, где слово «мецахек» несет в себе отчасти положительные коннотации, это Быт 26: 8, но, как показано выше, автор провел параллель между

сексуальной игрой Йицхака и ритуальным весельем Давида (1 Хр 15: 29), то есть поставил в связь семантику слов «мецахек» и «месахек», возможно, исключительно для сюжета Быт 26: 8.

Если не считать эти различия случайностью, то и варьирование корней רפז и רפח в Суд 16: 25, можно рассматривать как игру слов. Филистимляне требовали от Самсона участия в культе Дагона (*висахек лану*, «пусть потешит нас»), и Самсон поначалу совершал эти неправильные ритуалы «перед ними» (*вайецахек лифнехем*). Переход на глагол «цахак» здесь может означать подчеркнутое отклонение от религиозной нормы. Однако последующее использование глагола «сахак» в Qal (ст. 27), как уже говорилось, способно навести читателя на мысль, что «хорошо смеется тот, кто смеется последним».

В конечном итоге следует заключить, что обрядовая семантика смеха с большой вероятностью присутствует в большинстве библейских контекстов, иногда явно, а иногда на уровне следов. Говорит ли это о существовании смеховых ритуалов в древнем Израиле или о том, что создатели Библии могли каким-то образом почерпнуть представление о них от окружающих народов, – в любом случае кажется обоснованным трактовать смех прародителей (Быт 17 и 18) в связи с обрядовой семантикой смеха, то есть как знак или средство возрождения жизни, причем возрождения прямо из точки «исторического умирания» или «исторического небытия» народа. Приняв такое допущение, мы получили второй семантический план прочтения одной из важнейших тематических линий книги Бытия, и это прочтение дает внутренне согласованную и текстуально устойчивую картину, что «обратным ходом» подтверждает правомерность всей интерпретации.

Примечания

¹ Хейзинга И. Homo ludens // Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 2004. С. 12–82.

² Глагол «цахак»/«сахак» – непереходный и требует объекта с предлогом.

³ Возможность такой интенции автора отметил Р. Бартельмус; см.: *Bartelmus R. רפז* // Theological Dictionary of the Old Testament / ed. J. Botterweck. V. XIV. Grand Rapids, Mich., USA, 2004. P. 65.

⁴ См., например: Ковельман А., Гершович У. Миф о субботней свече: Трактат Вавилонского Талмуда «Шаббат» // История – миф – фольклор в еврейской и сла-

вянской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2009. С. 9–18; *Kovelman A.B., Gershovich U.* Hidden Allegory in the Talmud: The Ontology of Rabbinic Hermeneutics // The Review of Rabbinic Judaism Ancient, Medieval and Modern. 2010. 13, 2. P. 141–193; *Ковельман А.Б., Гершович У.* Бегство от логоса. К пониманию раввинистической герменевтики (<http://magazines.russ.ru/nlo/2010/102/КО4-pr.html>); *Ковельман А.Б., Гершович У.* Фармация Талмуда (<http://magazines.russ.ru/nlo/2011/112/К09-pr.html>); *Ковельман А., Гершович У.* Сукка и хупа. Композиция и смысл трактата Вавилонского Талмуда «Сукка» // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2012. С. 9–22.

⁵ Жанр трактатов Талмуда можно определить, по видимости, как антологию (набор слабо связанных текстов), в то время как книги Танаха содержат нарратив, то есть связный последовательный рассказ.

⁶ Есть три контекста вне книги Бытия, содержащие корень «цахак» (Исх 32: 6; Суд 16: 25; Иез 23: 32), и они вписываются в нашу интерпретацию, соответственно эти пассажи будут рассмотрены ниже.

⁷ В нашем подходе это существенно для интерпретации.

⁸ Я не ввожу различия между прочтением текста и его интерпретацией, хотя на самом деле речь здесь должна идти о прочтении – в понимании Ж. Деррида (см.: *Деррида Ж.* «Когито и история безумия» // Письмо и различие. М., 2007. С. 58).

⁹ Смех Авраама шокирует и К. Вестерманна; см.: *Westermann C.* Genesis 12–36. A Commentary. Minneapolis, USA, 1985. P. 268. Н. Сарна отмечает непонятные мотивации смеха праотца; см.: *Sarna N.M.* Genesis (JPS Torah Commentary). Philadelphia, New-York, 1989. P. 126–127.

¹⁰ *Noth M.* Die israelitischen Personennamen im Rahmen gemeinsemitischen Namensgebung // Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament. Leipzig, 1928. S. 210.

¹¹ См.: *Sarna N.M.* Genesis. P. 127; *Westermann C.* Genesis 12–36. P. 269.

¹² *Пронн В.Я.* Фольклор и действительность. М., 1976. С. 187 и далее.

¹³ *Фрейденберг О.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 50–229.

¹⁴ *Пронн В.Я.* Фольклор и действительность. С. 187.

¹⁵ *Фрейденберг О.* Поэтика сюжета и жанра. С. 93–95.

¹⁶ *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 31–34.

¹⁷ *Бахтин М.М.* К вопросам теории романа. К вопросам теории смеха. <О Маяковском> // *Бахтин М.М.* Собр. соч. в 7 томах. М., 1996. Т. 5. С. 48–49.

¹⁸ *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле. С. 32.

¹⁹ Шатры, палатки и вообще тканевые завесы, как и двери, имеют семантику закрытия–открытия, то есть смерти–воскресения. См.: *Фрейденберг О.* Поэтика сюжета и жанра. С. 184–185. Видимо, не случайно в момент смеха Сарра находится в шатре, но у самого выхода из него.

²⁰ См.: *Ламбдин Т.О.* Учебник древнееврейского языка. М., 2000. С. 297. Каузативное значение Piel для глагола «цахак»/«сахак» предложил и Р. Бар-

тельмус; см.: *Bartelmus R.* рпш Р. 62; оно согласуется с контекстным пониманием и с переводами. Впрочем, Ламбдин отмечает, что предсказать заранее значение глагола в породе Piel не всегда возможно.

²¹ См.: Тора с комментариями Раши. Берешит (Бытие) / Ред. У. Гершович. М., 2010. С. 366–367.

²² См.: Классические библейские комментарии. Кн. Бытия / Руковод. проекта Л.А. Мацих. М., 2010. С. 287.

²³ В обоих пассажах, Быт 26: 8 и 1 Хр 15: 29, аналогичные сцены описаны совершенно одинаковыми словами.

²⁴ Это показано в ряде моих работ: *Федотова Е.* «Сын старости» – «сын моего горя»: Вениамин и братья // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2010. С. 47–63; *Федотова Е.* «Благословение Иакова» (Быт 49) и «Благословение Моисея» (Втор 33) в аспекте структурного исследования // Научные труды по иудаике. Материалы XVII Международной ежегодной конференции по иудаике / Отв. ред. В.В. Мочалова. М., 2010. Т. I. С. 48–72; *Федотова Е.* Семантический план звуковых и графических соответствий в тексте Быт 49 // Научные труды по иудаике. Материалы XVIII Международной ежегодной конференции по иудаике / Отв. ред. В.В. Мочалова. М., 2011. Т. I С. 24–47. Стоит добавить, что раввинистическая традиция также относится к Иосифу неоднозначно (см.: *Кугел Дж.* В доме Потифара. М., 2010. С. 28–207).

²⁵ 4 Царств 17.

²⁶ См.: *Федотова Е.* «Благословение Иакова» (Быт 49) и «Благословение Моисея» (Втор 33). С. 48–72; *Она же.* Семантический план звуковых и графических соответствий в тексте Быт 49. С. 24–47.

²⁷ *Фрейденберг О.* Поэтика сюжета и жанра. С. 94.

²⁸ Там же. С. 94–95.

²⁹ Там же. С. 99.

³⁰ Там же. С. 102.

³¹ Там же. С. 104.

³² Сказки древнего Египта / Общ. ред. Г.А. Беловой и Т.А. Шерковой. М., 1998. С. 16, 191–192.

³³ *Иванов Вяч.Вс.* От буквы и слога к иероглифу. Системы письма в пространстве и времени. М., 2013. С. 33–34.

³⁴ *Westermann C.* Genesis 12–36. P. 269.

³⁵ Перевод мой (Е.Ф.), по словарю: *del Olmo Lete G., Sanmartin J.* A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. Part 1&2 / Transl. by W.G.E. Watson. Brill:Leiden, 2003. Угаритские тексты взяты по изданию: *Dietrich M., Loretz O., Sanmartin J.* Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (KTU: second, enlarged edition). Münster, 1995. Существует еще один контекст [2.25], где глагол *šḥq* стоит в каузативной породе, но текст сильно поврежден.

³⁶ Это, по-видимому, следует уже из другого текста.

³⁷ См. соответствующие статьи в словаре: *Brown F., Driver S., Briggs C.* The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody, Mass., USA. 1999 (далее – BDB).

³⁸ См., например: *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб., 1998. С. 48–49.

³⁹ Общую сакральность военных действий отмечал А. Хокарт; см.: *Hocart A.M.* Kings and Councillors. An Essey in the Comparative Anatomy of Human Society. Chicago, 1970. P. 180–189. См. также: *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. С. 49–50.

⁴⁰ Р. Бартельмус также видит связь этого сюжета с культовым контекстом 2 Сам 6: 5, 21 = 1 Хр 13: 8 (см.: *Bartelmus R.* קנש Р. 69).

⁴¹ *Bartelmus R.* קנש. Р. 68.

⁴² *Маймонид.* Мишне Тора, Законы постов 5: 14.

⁴³ См. соответственно BDB. P. 113, 704, 955.

⁴⁴ См.: *Bartelmus R.* קנש Р. 64–67. См. также BDB. P. 502, 541, 808, 887, 955.

⁴⁵ Чего никто из комментаторов не делает. Отметим, что в современном иврите значения этих глаголов все же разошлись: «цахак» означает «смеяться», а «сахак» – «играть».

⁴⁶ См. об этом (со ссылкой на других авторов) в работе: *Militarev A., Kogan L.* Semitic Etymological Dictionary. V. 1. Anatomy of Man and Animals. Münster, 2000. P. 325.

Ольга Запрометова
(Москва)

**«...Учит меня внутренность моя» (Пс 15: 7):
Тора и духовные искания
поздней античности**

Практически каждый человек в процессе осознания своего земного бытия занимается поиском истины. Поиск истины – естественная функция человеческого разума, который еще Филон Александрийский рассматривал как основной инструмент ее обретения. Однако о наиболее полной реализации возможностей человеческого разума принято говорить, начиная лишь с античной философии эпохи Сократа, Платона и Аристотеля¹. Человек задумывается о судьбах мира, о себе, о жизни и смерти, о вечности. Осознание конечности своего земного пути побуждает его к непрестанному поиску его истинного смысла. Известно, что для Сократа Афинского (470/469–399 до н.э.), намного опередившего свое время, истина была дороже, чем жизнь. Полемизируя с софистами², подчеркивавшими субъективность и относительность всякой истины, Сократ утверждал, что истина, как солнце на небе, все освещающее, может быть только одна. Человек для Сократа – высшая ценность, а защита добродетели и справедливости – высшая задача философии. При анализе человеческого сознания и мышления он использовал в качестве основного метода поиска истины философскую диалектику³. Согласно Сократу истина, ведущая ко *благу* и служащая *благу*, была и будет всегда. Однако, хотя от этой общей для всех истины нельзя отказаться, было бы слишком самонадеянно заявлять, что конкретно она собой представляет⁴.

Наиболее разработанной в античной философии идеалистической теорией истины была теория Платона (428/7–348/7 до н.э.), согласно которой истина есть некая сверхэмпирическая вечная идея («идея

истины»). Эта идея представляет собой вневременное свойство прочих «идей» и, через «причастность» человеческих душ миру идей, некое идеальное качество человеческой души⁵. Платон полагал, что задача философии заключается в реконструкции этой древней (вечной, вневременной) истины и в демонстрации признания ее авторитета.

В свете упомянутых достижений античной философии в реформах, связанных с деятельностью Ездры и Неемии в Иерусалиме в начале периода Второго Храма⁶, можно увидеть свидетельство стремлений интеллектуальной элиты еврейского народа вернуться к Торе как к основополагающей древней истине. Последнее находит воплощение в книге Псалмов: *Правда Твоя – правда вечная, и закон Твой [Тора] – истина* (Пс 118: 142), *все заповеди Твои – истина* (Пс 118: 86, 151). Дидактический псалом 118, известный как псалом Торы и представляющий собой своего рода антологию, исследователи относят к этому же периоду времени⁷. Более того, Э. Вэндленд высказал предположение, что именно священник, книжник Ездра, расположивший *сердце свое к тому, чтобы изучать закон Господень/Моисея* [Тору] (Езд 7: 10; Неем 8: 1), сыграл важнейшую роль в процессе формирования книги Псалмов, завершившегося, вероятно, к III в. до н.э.⁸ Псалтирь, книга молитв, стремящаяся к всеобъемлющему толкованию человеческого бытия, стала основным текстом для развития «личной религиозности» всех последующих эпох⁹. Еще библейские пророки утверждали, что *лишь Господь Бог – истина* (Иер 10: 10)¹⁰, в книге же Псалмов эта тема получает дальнейшее развитие¹¹. Помимо того, что *истина Господня пребывает вовек* (Пс 116: 2), авторы библейских псалмов подчеркивают необходимость познания этой истины. Это в первую очередь относится к тем, кто называется в псалмах «бедными», «благочестивыми» и «праведными». *Пошли свет Твой и истину Твою* (Пс 42: 3), – молит праведник. – *Наставь меня, Господи, на путь Твой, и буду ходить в истине Твоей* (Пс 85: 11). Выраженное стремление к личному благочестию, о котором свидетельствуют тексты библейского молитвенника, дает основание судить о духовных поисках еврейской интеллектуальной элиты той эпохи. Представления Платона об идеальном качестве человеческой души, являющем собой отражение вечной идеи истины, в ином культурном контексте (еврейском) получают развитие в рамках поиска и обретения внутренней Торы¹². Последняя видится

как свет и истина, как некое духовное начало, благодаря которому в жизни человека происходят глубинные ценностные изменения. Обладание этой истиной задает динамику всему жизненному пути человека как хождению в истине. При этом не следует забывать и тот факт, что III в. до н.э. – это и время рождения эллинистической еврейской культуры и появления первых произведений еврейской мысли на греческом языке, наиболее известным из которых стала Септуагинта – перевод Торы (Пятикнижия Моисея).

В эллинистическую эпоху Египет, неразрывно связанный с историей еврейского народа и притягивавший еврейских поселенцев вопреки всем имевшим место погромам¹³, и особенно его новая столица Александрия, переживал очередной расцвет культуры. Произведения этого этапа греческой философии, следующего за античным, характеризуются включением элементов восточной культуры и снижением уровня исследований вследствие распада высоких философских школ Платона и Аристотеля. В качестве одного из многочисленных примеров произведений эпохи поздней античности можно привести известную версию «Книги Мертвых» («Изречений выхода в свет дня»), датируемую Птолемеевской эпохой (305–30 гг. до н.э.). Именно эта поздняя версия широко известна благодаря ее современным переводам. Ранее нами было показано, что отраженные в этом произведении древнеегипетские представления о Маат как о всеобщем миропорядке, социальной справедливости, истине и этике «личного благочестия» в эллинистическую эпоху оказываются не так уж далеки от понимания Торы как основы библейской картины мира¹⁴.

Данное исследование продолжает направление культурной антропологии, обращенное к проблеме герменевтического разворачивания смысла, в рамках которого можно рассматривать изучение христианской и раввинистической герменевтики как особой формы теоретического познания. На этот раз речь пойдет о духовных исканиях человека поздней античности, о его стремлении к осмысленному переживанию идеи истины, что мы попытаемся проследить на примере развития световой символики¹⁵.

Вполне естественно, что евреям диаспоры, испытывавшим на себе значительное влияние эллинистического окружения, избежать соприкосновения с античными философскими учениями было гораздо сложнее, чем евреям Палестины. Так, Филон Александрийский (ок. 20 до н.э. – ок. 50 н.э.), отпрыск одной из наиболее знатных и

состоятельных семей еврейской общины Александрии, почитал философию за величайшее благо. Священное Писание еврейского народа он называл отеческой философией («О посольстве к Гаю») ¹⁶. Наиболее известный представитель еврейской диаспоры своего времени, связь между комментариями которого на библейские тексты и более поздними раввинистическими мидрашами ¹⁷ была отмечена многими исследователями ¹⁸, Филон писал: «Те ищут истину, которые постигают Бога через Бога, а свет через свет» («De Praemiis et Poenis» 46 / «О наградах и наказаниях» 46). Однако тот, чьи произведения считаются вершиной александрийской герменевтики своего времени, был истинным сыном своего народа и считал, что иудейские законы открывают древнюю истину, ибо за конкретными законами Торы скрыты универсальные истины, актуальные для любого народа:

Люди, следующие высшим философским принципам, обретают то же знание, которое открывает следование иудейским законам и традициям: они знают высшую и древнейшую причину всех вещей («De Virtutibus» 65 – «О добродетелях» 65).

Ведь только сам Бог может позволить кому-то постигнуть Себя в той или иной мере («De Specialibus Legibus» 1.42 / «Об особых законах» 1.42). Пример тому – патриархи еврейского народа, которых Филон считал воплощением Закона («De Vita Mosis» II.45–48 / «О жизни Моисея» II.45–48). Ибо, хотя Закон и был дан Моисею на Синае, как сам Моисей, так и патриархи, исполнявшие Закон, являли собой «одушевленные законы» («De Abrahamo» 5 / «Об Аврааме» 5; «De Vita Mosis» I.162 / «О жизни Моисея» I.162) ¹⁹. Филон Александрийский считал писанные законы иудеев лишь копиями единственного истинного закона, которому следовали патриархи Авраам, Исаак и Иаков еще до появления Закона Моисея («De Abrahamo» 3–5 / «Об Аврааме» 3–5). Однако следует помнить, что Бог по своей сущности непознаваем, и описанное Филоном постижение Торы как вечной истины и его экзегетические труды – прежде всего восхождение разума, который он рассматривал в качестве основного средства обретения истинного смысла. Подлинный же путь к Богу, по его определению, это божественное озарение «светом света» (Praem. 46) – созерцание того, что лежит за пределами человеческого понимания и может быть пережито только на опыте.

Таким образом, путь познания божественной истины, единственной и вечной, которому следовали как библейская, так и философская традиция, избранная Филоном, оказывается для него неотделимым от мистического переживания света²⁰. Перед нами пример использования метафоры²¹ как единственного средства языка для выражения невыразимого, ведь речь идет о познании трансцендентного. Здесь следует добавить, что в традиционном, классическом понимании Аристотеля, господствовавшем в течение многих веков, метафора служила для украшения речи и принадлежала сфере поэтики и риторики. Представления о метафоре как форме мышления стало преобладать лишь со второй половины XX в. благодаря исследованию проблемы истинности и предположению, что ложность буквального выражения может означать его истинность в метафорическом смысле. Способность человека мыслить метафорически общепризнана, хотя мы и не всегда это осознаём. Отечественные исследователи подчеркивают, что современные неклассические интерпретации метафоры реабилитируют ее как форму познания. Сторонники когнитивного направления изучения метафоры, учитывая ее интуитивные возможности, воздают должное месту и роли метафоры в формировании общей картины мира²².

Известно, что христианство, рожденное в атмосфере острой полемики, вступило в диалог и с еврейской эллинистической мыслью, развивая новые подходы к истолкованию вечных истин, к каковым относится Тора. Как нами было показано ранее, автор Евангелия от Иоанна соединяет Логос/Мудрость (Христа, Новую Тору) со светом (Ин 1: 2–4; 8: 12 и др.), следуя образцу, заданному повествованием о творении, началом которого является свет (Быт 1: 1–3). Тем самым он продолжает библейскую традицию, утвердившуюся к тому времени и представлявшую Тору как свет вечности²³. Удивительное мистическое переживание, описанное как встреча с ослепительным светом (Деян 9: 3–5; 22: 6–9; 26: 13–18), лежит в центре обращения ревностного гонителя последователей Иисуса, ставшего впоследствии одним из основателей христианства, – апостола Павла. Свидетельство, принимаемое как истинное, будь то свидетельство спасения израильского народа из египетского рабства и обращения его к служению единому Богу или обращение Савла ко Христу, в свою очередь становится истиной.

Известный американский библеист У. Брюггеманн подчеркивает роль метафоры «испытания» для всего библейского повествования и богословия: испытания, которые необходимо пройти, чтобы засвидетельствовать о пережитом опыте²⁴. Фундаментальный труд этого влиятельного исследователя, «Богословие Ветхого Завета» (1997), – лишь один из примеров интереса зарубежных ученых нашего времени к богословию метафоры. Первые две главы этой монографии посвящены критическому анализу различных подходов к богословию ТаНаХа, начиная с эпохи Реформации и заканчивая современными научными школами. Одним из наиболее перспективных подходов к толкованию Священного Писания в настоящее время признан постструктурализм, сформировавшийся как философское течение в конце 60-х – начале 70-х гг. прошлого века. Выдвинутое представителями этого направления утверждение многозначности текста и невозможности сведения его к одному лишь буквальному смыслу привлекло к нему особое внимание исследователей раввинистической литературы: С. Хандельман, Д. Боярина, А. Ковельмана, У. Гершовича. Сходство текстов, интертекстуальность, под которой понимается не просто влияние одного текста на другой, а прочтение одного текста в свете другого, дает нам возможность сопоставлять Ветхий и Новый Заветы²⁵. Ведь эти два Завета, подобно двум терминам метафоры, соединены творческим воображением. Эта же «переключка текстов», по выражению А. Ковельмана²⁶, позволяет нам сопоставлять и все последующие традиции их толкования.

Свидетельство пережитого испытания – встреча со *светом*, представившим Павлу новую истину, о которой он потом будет говорить как о *законе Христа* (Гал 6: 2), становится для апостола таким же откровением, каким были для Моисея встреча с чудом в пустыне (Исх 3: 2–4) и для сынов Израилевых столп огненный, освещающий путь (Исх 13: 21–22 и др.). Всевышний вызывает к Моисею из горящего куста: *Моисей, Моисей!* (Исх 3: 4). Павел, упав на землю, слышит голос, обращающийся к нему: *Савл, Савл!* (Деян 9: 5). И для того и для другого эта встреча стала поворотным моментом в жизни. Опыт переживания трансцендентного апостолом Павлом лежит в основе всех его посланий и толкования Священного Писания. Его встреча с Христом как со *светом*, к которой апостол обращается вновь и вновь, становится основополагающей истиной христианства и получает дальнейшее развитие в святоотеческой литературе.

Известно, что восприятию верующими людьми религиозных текстов как личного опыта общения с трансцендентным во многом способствует образный язык текстов, представляющий собой систему метафор. В настоящее время анализу личного опыта религиозного переживания в эпоху поздней античности, как и способам его выражения в известных нам текстах этого периода, уделяется все больше внимания в научном мире. Об этом свидетельствует серия EXPERIENTIA²⁷, опубликованные по материалам международных конференций SBL (Society of Biblical Literature) сборники статей, представленных на секции по религиозному переживанию в раннем иудаизме и раннем христианстве.

Перейдем к более поздним произведениям раввинистической и святоотеческой литературы с целью проникнуть в процесс образования имплицитных смыслов текстов иудаизма и христианства эпохи поздней античности, ставших основополагающими для всего последующего развития этих традиций. Хотя, обращаясь к одному Священному Писанию в поисках ответов на те же вопросы, иудаизм и христианство, как известно, давали разные ответы, осознание универсальности духовных ценностей, характерное для культурного контекста той эпохи позволяет нам лучше понять известное утверждение Климента Александрийского (ок. 150 – ок. 217): «Путь к истине один, но в него вливаются различные потоки, соединяясь в реку, текущую в вечность» («Строматы» I 29,1)²⁸.

Обратимся к раввинистической традиции толкования Торы, представленной в раннем палестинском экзегетическом мидраше, комментарии на книгу Бытие. Палестинский мудрец р. Ошайя, которому древняя традиция приписывает авторство комментария на книгу Берешит/Бытие – мидраш «Берешит Рабба» (далее – БР), был современником Климента и Оригена (ок. 185 – ок. 254). В Устной Торе²⁸ имеются свидетельства представлений о существовании личного религиозного опыта, интуитивных возможностей познания трансцендентного, предшествовавших Синайскому откровению. Тот факт, что Авраам знал Тору до того, как она была дарована на Синае, принимается БР 61 как само собой разумеющийся, однако ему дается объяснение:

Р. Симеон бен Йохай сказал: Его (Авраама) отец не учил его, не дал ему и учителя, откуда же он научился Торе? Однако это факт, что его две почки служили ему как два учителя, и они источали мудрость и учи-

ли его, ибо написано: *Благословлю Господа, вразумившего меня; даже и ночью учит меня внутренность моя* (Пс 15: 7).

В данном отрывке подразумевается, что Тора предшествовала Синайскому откровению. Согласно традиции толкования ставится вопрос и дается ответ, каким образом Авраам был научен Торе, хотя и не имел учителя. Здесь делается попытка найти объяснение того, каким образом происходит обогащение внутреннего мира человека. Почки, считающиеся согласно библейским представлениям вместилищем духа и эмоций³⁰, относятся к интуитивной сфере познания. Подобное утверждение мы встречаем и в другом отрывке этого же комментария (БР 95: 3), только в несколько ином толковании: две почки Авраама представляют не учителей, а кувшины, сосуды, которые истекают и учат его мудрости. Образный язык допускает большую свободу для интерпретации древнего текста Писания, оставляя буквальное толкование и перенося его в область духовности. Мидраш Танхума, окончательную редакцию которого относят к периоду раннего средневековья, также свидетельствует о существовании устоявшейся раввинистической традиции интерпретации познаний Авраама в области Торы:

...Дабы показать тебе, что повсюду, где бывал, (Йосеф) занимался Торой, подобно тому, как поступали отцы его. Тора еще не была дарована, а вот написано про Авраама: *И исполнял наказы Мои: заповеди Мои, уставы Мои и Торы Мои* (Быт 26: 5). А откуда узнавал Авраам Тору? Р. Шимон бен Йохай говорит: «Стали две его почки как два кувшина, и обильно источали Тору». Откуда это? Так как он говорит: *Также ночами вразумляют меня почки мои* (Пс 15: 7)³¹.

Здесь нельзя не вспомнить, что свет, в котором все может быть познано, – сквозной символ греческой культуры. Ранее нами было показано, как в процессе развития новой традиции, известной как Устная Тора, устанавливается соответствие понятия света пяти книгам Торы Письменной (Пятикнижию Моисея) (БР 3: 5)³². Тем самым ранние раввинистические мидраши, в число которых входит БР, продолжали традицию толкования библейского текста о Торе как о свете (см., например, Пс 118), придавая ему новое прочтение. Таким образом, в эпоху поздней античности вся Тора оказывается светом, сияющим вечно для тех, кто ищет истину. М. Идель подчеркивает, что мнение об идентичности Торы интеллектуальному миру,

получившее распространение в философских кругах в значительно более позднее время, было высказано еще Филоном Александрийским³³. И хотя тема символизма еврейской мистической мысли, о котором писали Э. Кассирер и Э. Андерхилл, Г. Шолем и М. Кадушин, выходит за рамки настоящей статьи, здесь нельзя не вспомнить главную каббалистическую метафору – сияние (см. «Книгу Сияния» – «Зохар»). Современный американский исследователь еврейской мистики Э. Вольфсон отмечает особенность, характерную для всех ее исторических проявлений: сближение символизма света и буквы. Он подчеркивает, что основные идеи еврейской мистики были заимствованы из неоплатонизма, хотя его влияние зачастую трудно определить конкретно³⁴. Наиболее известный философ, в чьих писаниях нашло выражение учение неоплатонизма, – Плотин (ок. 204–70); он, как и Филон, говорит об «умственном созерцании». Он называет Творца абсолютной Красотой, началом и источником всякой красоты, подчеркивая способность человека не только созерцать свет и соединяться с ним, но и самому становиться светом³⁵.

В одной из своих работ, посвященных р. Меиру³⁶, представителю третьего поколения таннаев (ок. 120–140 н.э.)³⁷, в статье «Рабби Меир – плут и мессия» (2011), отечественный исследователь поздней античности А. Ковельман обращается к световой символике, выявленной им при анализе основных мотивов мессианства своего любимого персонажа – мудреца эпохи Мишны³⁸. Основные мотивы мессианства р. Меира, искупление, страдание и свет, оказываются общими, хотя и не тождественными, для других мессианских фигур еврейской традиции³⁹. Световая символика показана автором как в самом имени р. Меира (по-гречески и по-латыни: Лукий/Луций), что означает «сияющий», «светящийся/световой», так и в его толкованиях Писания (на примере БР 20: 12). В дополнение к другим доказательствам выявленной метафоры приводится свидетельство признания мудрецами авторитета р. Меира в познании галахи⁴⁰, имеющееся в Вавилонском Талмуде:

Не рабби Меир имя его, а рабби Негорай. Зачем же звали его рабби Меир? Затем, что он просвещал [*меир*] в галахе глаза мудрецов. И не Негорай имя его, а рабби Нехемья, другие же говорят, что звали его рабби Эльзар бен Арах. Зачем же называли его рабби Негорай? Затем, что он просветлял [*мангир*] в галахе глаза мудрецов (ВТ Эрувин 136).

Как видно, раввинистическая традиция в своих духовных поисках оказывается близка раннехристианской, которая призывает своих последователей быть *светом миру* (Мф 5: 14), *светить светом своим среди людей* (Мф 5: 16)⁴¹, на основании *участия в наследии святых во свете* (Кол 1: 12). Павел в цитируемом послании пишет о жребии народа Израиля, который может разделить каждый принявший благовест о спасении и обратившийся ко Христу. Жребий этот – участие в Царстве света⁴². Произведения, созданные в среде первых поколений последователей Иисуса и впоследствии вошедшие в Новый Завет, представляют традицию одной из эсхатологически ориентированных групп еврейского общества изучаемого периода. Другая группа была представлена общиной Кумрана, анализ текстов которой, хотя и представляет интерес для настоящего исследования (особенно тема *сынов Света*, которая характерна и для посланий Павла⁴³), выходит за рамки данной статьи.

Обратимся к примерам из сочинений отцов Церкви, к дальнейшему развитию в них темы божественного света. Эта тема была лейтмотивом всего творчества Григория Богослова (326/330–389/390), родившегося недалеко от города Назианз на юго-западе Каппадокии и уже в детстве имевшего духовные переживания, описанные им самим как «сияние Бога и сияющий престол»⁴⁴. Божественная природа в его произведениях чаще всего описывается как свет: «Бог есть свет, и свет высочайший» (Слово 32). Одно из любимых сравнений для описания божественной природы, используемых Григорием, любившем говорить о себе как о философе, – солнце:

Ибо что солнце для существ чувственных, то Бог – для умственных; оно освещает мир видимый, а Он – невидимый; оно делает телесные взоры солнцевидными, а Он – умственные взоры – боговидными. И как солнце, давая возможность видящему видеть, а видимому быть видимым, само несравненно прекраснее видимого, так и Бог, сделавший, чтобы существа мыслящие мыслили, а мыслимые были осмысливаемы, Сам есть вершина всего мысленного, так что всякое желание останавливается на Нем и далее никуда уже не простирается (Слово 21)⁴⁵;

Бог есть свет высочайший, недоступный, несказанный, ни умом не постигаемый, ни словом не изрекаемый, просвещающий всякую разумную природу. Он – то же в духовном мире, что солнце – в чувственном. <...> Он созерцаем только Сам Собою и постижим только для Самого Себя, изливаясь лишь в малой степени на то, что вне Его. Я говорю

о свете, созерцаемом в Отце, Сыне и Святом Духе, богатство которых есть одноприродность и единое изливание светлости (Слово 40)⁴⁶.

Отец Григория Богослова, Григорий Назианзин-старший, представитель богатой и влиятельной местной аристократии, принявший христианство под влиянием жены и ставший позднее епископом Назианза, в молодости принадлежал к одной из малоизвестных сект ипсистериев. Эта секта была прекрасным примером позднеантичной мозаики: ее последователи отвергали идолопоклонство и жертвоприношения, поклонялись огню и светильникам, почитали субботу, но не практиковали обрезание. Когда Миланский эдикт (Edictum Mediolanensium, 313 г.) провозгласил веротерпимость на всей территории, подвластной Римской империи, все религии получили равные права. Четвертый век стал периодом активной иудео-христианской полемики, но не следует забывать, что большая часть населения империи, во всяком случае в первой половине столетия, все же оставалась верна древним языческим культам. Вопрос о том, почему христиане не исполняют иудейские обряды и при этом ссылаются на священные книги евреев, задавал в своей направленной против христиан книге император Юлиан (331/332–363)⁴⁷. На время правления последнего, получившего в христианской традиции прозвище Отступника, пришлось начало священнического служения Григория-младшего, ставшего впоследствии одним из наиболее влиятельных отцов Церкви.

Григорий Богослов получил лучшее для своего времени образование: он сам свидетельствовал об изучении риторики в «процветавших тогда палестинских училищах»⁴⁸ в Кесарии Палестинской, славившейся как учителями, так и библиотекой, и философии – в Афинской академии, основанной Платоном в IV в. до н.э.⁴⁹ Все приобретаемые человеком знания Григорий считал нужными человеку для того, чтобы помочь ему найти истину – привести его к *свету* и богопознанию. В его трудах все Священное Писание рассматривается как откровение божественного света:

...Светом было и явившееся Моисею из огня, то, что опаляло, но не сжигало куст... Светом – путеводившее Израиль в столпе огненном <...> Светом – и облиставшее Павла видение, поражением глаз уврачевавшее тьму души... (Слово 40)⁵⁰.

Согласно Плотину, философия которого была господствующей в Афинской академии в период учебы Григория, человек не только

может созерцать свет Того, Кто прежде и превыше всего, но и сам в него превращается, как было отмечено нами ранее. Именно в этом Григорий Богослов видел призвание человека – сделаться *светом*:

Сделаемся светом, как учеников назвал великий Свет, когда сказал: вы – свет мира (Мф 5: 14). Сделаемся светилами в мире... Будем держаться за Бога, будем держаться за первый и чистейший свет. Пойдем к сиянию Его... Просветимся оком, чтобы смотреть правильно... Просветимся слухом, просветимся языком... (Слово 40, 38)⁵¹.

В отличие от Филона Александрийского Григорий Богослов говорит не только об усилении разума, но и о добрых делах, аскетических подвигах, исполнении заповедей, способствующих мистическому озарению. Встреча с живым Богом для него – это прежде всего молитва. Об этом писал еще Ириней Лионский (II в.): «слава Божия есть человек живущий, а жизнь человека есть видение Бога» («Против Ересей» IV. 6.6). Григорий Богослов выделял два возможных духовных переживания человека: переживание присутствия Бога и видение Бога. Последнее становится возможным, по его словам, для того, кто очистил себя, достиг состояния обожения⁵² и пребывает в молитве, однако и в этом случае человек может созерцать Бога лишь «сзади», ощущая Его таинственное присутствие, ибо Бог всегда остается «непостижимым, неизъяснимым, недоступным, неместимым и невидимым»⁵³.

О переживаниях человека на пути к Богу говорится и в сирийской христианской литературе, примером которой является наследие ее замечательного представителя Исаака Сирина (VII в.)⁵⁴. Он писал, что жизнь дана человеку не для того, чтобы растратить ее на пустые занятия, но чтобы сделаться достойным Бога:

...о Боге же должен говорить тот, кто удостоился Бога благодаря своей добродетели... Красота истины подходит к прекрасным устам. Святое соответствует святому... огонь ожидает огня, и благоговейному сердцу – хранить в святости красоты Божии⁵⁵.

Исаак пишет о знании «действий», которое относится к закону, о чем следует размышлять и чем надо пользоваться, и о знании «истины», при котором ум человека озаряется постоянным размышлением о Боге – о мистическом возвышении ума к Богу. «Жизнь в Боге есть ощущение Его присутствия» и тем, кто по какой-либо причине теряет это переживание, дается совет молиться до тех пор, «пока не

придут с неба сила и свет, укрепляющие веру в сердце»⁵⁶. Выражения, какими он пользуется для передачи своего духовного опыта, хотя и не так явно, как у Григория Богослова, говорят о той же световой символике: созерцание, видение, озарение, прозрение, созерцательная вера и др.⁵⁷

Видение божественного света является наиболее характерной чертой богословия Симеона (949–1022), которому византийская традиция дала имя Нового Богослова. До него лишь апостол Иоанн и Григорий Назианзин удостоились подобного титула за свое учение о божественной сущности. Как и у Григория Богослова, известного своим богословием света, интерес Симеона Нового Богослова к учению о Боге как *свете* был вызван испытанным им самим переживанием видений божественного света⁵⁸. Этой темы он касается во всех своих произведениях, не скрывая, что с годами видения света становились у него все чаще:

Бог есть свет, и свет беспредельный и непостижимый... Отец есть свет, Сын есть свет, Дух святой – свет. Они – единый свет, простой, несложный, вневременный, совечный, равночестный, равнославный. Также и то, что от Него, есть свет как от Света нам подаваемое. Жизнь – это свет; бессмертие – свет; любовь, мир, истина, дверь Царства Небесного, само Царство Небесное – свет. <...> Ибо един Бог во Отце, Сыне и Духе Святом – свет непрístupный и предвечный... как научен я самим опытом этому наученными...⁵⁹

Следуя святоотеческой традиции, Симеон Новый Богослов сравнивает Бога с солнцем, рассуждая об изначальном существовании двух миров, сотворенных Богом: видимом, чувственном, и невидимом – умственном, в котором все «освещается и озаряется мысленным Солнцем правды»⁶⁰. Богословию света Симеона Нового Богослова посвящены многочисленные исследования, среди которых следует выделить монографию иеромонаха Илариона (Алфеева) «Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание» (1998). Этот труд является переводом на русский диссертации Алфеева, написанной в Оксфорде под руководством известного православного богослова епископа Каллиста (Уэра). На произведения этого российского исследователя, посвященные Григорию Богослову и Исааку Сирину, мы неоднократно ссылались в данной статье. Диссертация Алфеева, помимо чисто исследовательской части, имеет

несколько приложений, среди которых особый интерес для изучаемой темы представляют новые стихотворные переводы избранных гимнов Симеона. По множеству дошедших до нас славянских рукописей его сочинений XIV–XV вв., содержащих главным образом гимны, можно судить, что Симеон Новый Богослов стал со временем одним из самых читаемых на Руси византийских авторов⁶¹. Теме света православный исследователь уделяет особое внимание, рассматривая ее в контексте святоотеческого наследия, приводя многочисленные примеры «терминологии света» у Симеона. В представленных Алфеевым гимнах Симеона особенно заметно, насколько глубже эта тема развита у Симеона по сравнению со всеми его предшественниками. Это и традиционный образ солнца, известный нам еще по Платону, как образ истины⁶², и «солнце, сияющее в сердце», и «светильник, зажженный внутри сосуда», и многие другие⁶³. Предназначение человека Симеон видит в обожении – приближаясь к огню, воспламеняемый Духом Святым, человек, призванный достичь «совершенного образа и подобия Божия», сам начинает сиять⁶⁴.

Итак, тема света, неразрывно связанная с поиском и обретением истины начиная с античности, в новую культурно-историческую эпоху получает дальнейшее развитие при толковании библейского текста в рамках христианства и иудаизма. Свет, лежавший в основе творения видимого мира, явленный Моисею и всему израильскому народу, в период поздней античности оказывается неотделим от Торы. Об этом свидетельствуют как тексты Нового Завета, повествующие о новом богооткровении, явленном миру в Иисусе (Новой Торе) – сиянии Божьей славы [шехины]⁶⁵, так и ранние мидраши – пример развития раввинистической традиции толкования. На смену библейской картине мира с храмовым культом в центре религиозной жизни и историческим восприятием прошлого приходят новые представления. Происходящий процесс переосмысления основополагающих категорий библейского иудаизма в эпоху поздней античности можно проследить на примере трансформации представлений о Торе и времени⁶⁶. Начало этому положил перевод Торы на греческий язык (Септуагинта), представивший ее как Закон. Как всякое понятие, категория закона, которую философия стоицизма определяла через категорию времени, требовала абстрактности и рациональности⁶⁷. Однако в процессе развития изучаемых герменевтических подходов понятие Торы/Закона все более обогащалось, вклю-

чая в себя такие характеристики, как мудрость, свет, истина и другие, приобретая черты символа, связанного с воображением, конкретным и реалистичным⁶⁸. Примеры раввинистического толкования, приведенные в настоящей работе, свидетельствуют о стремлении мудрецов к образным понятиям: почки Авраама служили ему как два учителя/кувшина, обильно источая мудрость/Тору (БР 61; 95: 3). К этому призывала сама метафоричность библейского текста: *учит меня внутренность моя* (Пс 15: 7), скрытая порой от неискушенного слушателя или читателя. Образность толкования способствовала развитию представлений о существовании в самом человеке (в его духе, сердце) источника мудрости – о духовном опыте/переживании, о внутренней Торе. Не следует забывать, что толкование в «доме учения» (*бэйт мидраш*), в отличие от проповедничества в синагоге, предназначалось для более узкого круга слушателей: мудрецы произносили мидраш перед своими коллегами, такими же знатоками Торы. Толкование в «доме учения» становилось частью учебного материала: оно изучалось, многократно повторялось, заучивалось наизусть, обогащая традицию толкования Устной Торы, зафиксированную впоследствии в талмудической литературе. Раввинистическое мышление, в основе которого лежала лингвистическо-метафорическая герменевтика, сознательно стремилось избежать однозначности, требуемой от понятия. В результате основным отличием раввинистической герменевтики, как особой формы теоретического сознания, стала ее удивительная образность. Примером такого герменевтического подхода является образ р. Меира (см.: Иерусалимский Талмуд, Бейца 5:2; Вавилонский Талмуд, Эрувин 13б) – «героя плутовского романа», по определению Д. Боярина, последовавшего А. Ковельману в его представлении Устной Торы частью серьезно-смеховой литературы той эпохи⁶⁹. В эпоху поздней античности образное раввинистическое мышление представляло собой яркий контраст греческой философии с ее стройной системой абстрактных понятий⁷⁰.

С момента зарождения христианской герменевтики ее задачей также стал поиск метафор и аллегорий, не имеющих разъяснения в тексте. Многие христианские мыслители обращались к сочинениям Филона Александрийского и учились на них аллегорическому методу толкования Писания, что невозможно без определенных символов⁷¹. Библейский текст, один из примеров которого вынесен

в заглавие данной статьи: «Учит меня внутренность моя» (Пс 15: 7), воспринимался представителями обеих изучаемых традиций эмоционально, как личный опыт богообщения. В христианстве поиск человеком истины завершался богопознанием (Ин 14: 6), откровением божественного света «Бог есть свет и свет высочайший». Стремление Григория Богослова к осмысленному переживанию «высочайшего света» не противопоставлялось им философскому творчеству (непосредственно связанному с его богословскими построениями), но эта область исследования его деятельности уже выходит за рамки настоящей статьи. Последователи Христа, согласно Григорию, призваны сделаться светом («Сделаемся светом/светилами в мире... <...> Будем держаться за Бога <...> за первый и чистейший свет»). Как здесь не провести аналогию с раввинистической традицией, с р. Меиром и «сиянием истины»⁷², исходящим от него как учителя Торы. И как не вспомнить Авраама, которого *учила внутренность* его (Пс 15: 7), исполнявшего заповеди задолго до дарования Торы на Синае.

Согласно Исааку Сирину, жизнь дана человеку, чтобы сделаться достойным его Создателя, а жизнь в Боге есть ощущение Его присутствия, что также связано с небесным светом. Симеон Новый Богослов, чье богословие света было основано на его личном опыте переживания божественного света, утверждал не только, что «Бог есть свет», но и что «любовь, мир, истина, дверь Царства Небесного, само Царство Небесное – свет». Предназначение человека Симеон видел в достижении им совершенного образа и подобия Божия, что выражается в том, что от самого человека исходит сияние.

Таким образом, развитие христианской и раввинистической герменевтики, происходящее в рамках духовного поиска поздней античности, продолжило направление, заданное еще античной философией. Образность, отличавшая раввинистическую мысль изучаемой эпохи, способствовала изменению библейских представлений о Торе: начиная от абстрактного понятия закона в александрийской еврейской мысли до всё большей символизации Торы в палестинских мидрашах и агадических талмудических повествованиях. Здесь следует отметить, что изучение законодательной части Устной Торы не входило в задачу настоящего исследования. Приобретая символическое толкование, Тора приглашала к рождению новых смыслов, богатство которых открывалось в последующие эпохи и стало об-

щим наследием восточно- и центральноевропейской культуры⁷³. Особенностью христианской герменевтики в ее стремлении к обретению истины было включение свидетельства личного переживания встречи со светом в толкование текста Священного Писания. Смысловое богатство символа света, уходящего корнями в библейскую эпоху и имеющего аналогии в философской мысли античности, привело к рождению богословия света, подробное рассмотрение которого, однако, выходит за рамки настоящей работы.

Говоря об анализе формирования новых представлений, связанных с духовными исканиями поздней античности, нельзя не упомянуть вклад двух известных философов – Э. Кассирера и А. Лосева. О роли первого в становлении современной иудаики и развитии исследований раввинистической герменевтики не устает напоминать Аркадий Ковельман, роли второго в развитии концепции символа посвящена недавняя публикации польской исследовательницы Терезы Оболевич⁷⁴. Согласно германскому философу, человек воспринимает действительность сквозь призму символических форм, благодаря чему опытный материал упорядочивается и создается целостная картина мира⁷⁵. Оболевич отмечает отличие концепции Кассирера, «одночленной», по ее определению (символические формы упорядочивают различные сферы опыта), от «двучленной», предложенной Лосевым (символ состоит из элементов идеального и материального, а также представляет собой связь символизируемой вещи и ее познания, совершаемого в сознании), подчеркивая познавательные возможности символа и приводя примеры из различных областей знания⁷⁶. Российский философ доказывал важную роль символа в теоретическом познании на примере христианства, отталкиваясь от святоотеческой мысли, отдельные примеры которой были рассмотрены нами при сравнении развития световой символики в христианской и раввинистической традициях толкования Священного Писания.

Все приведенные нами примеры, свидетельства двух традиций, позволяют судить о стремлении человека поздней античности к осмысленному переживанию истины, что нашло отражение в текстах развивающегося христианства и раввинистического иудаизма. Мы стремились показать на примере метафоры света, что метафоричность текста Священного Писания приглашала своих читателей и почитателей к его последующему символическому толкованию. В рав-

винистической традиции символическое толкование Торы как света получает дальнейшее развитие в еврейской мистической традиции, в христианской все больше внимания уделяется Духу Святому и анализу духовных переживаний. Мировоззренческий синтез приводит к рождению и развитию богословия света. Удивительная переключка текстов различных традиций, в которых отражены духовные искания той эпохи, приглашает нас к поиску новых смыслов, открывающих истину и формирующих высшие ценности. Представления человека о Торе как вечной истине и пути развития герменевтических традиций, рожденных в эпоху поздней античности, ждут своих внимательных исследователей.

Примечания

¹ Первые философы Древней Греции были и первыми учеными, занимаясь прежде всего проблемами точных и естественных наук, особенно математики и астрономии (VI в. до н.э.). Поворот философии к человеку, связанный с софистами и Сократом, произошел в последующую классическую эпоху (V в. до н.э.).

² В центре внимания софистов (V–IV вв. до н.э.) был человек, имеющий право на творчество морального закона. Подчеркивая изменчивость моральных представлений, софисты утверждали, что у каждого человека свое представление о смысле жизни, добродетели и т.п., пытаясь тем самым субъективировать истину. См.: <http://abcoba.ru/abc1.php> [24.11.13]

³ См.: *Лосев А.* Сократ // *Философская энциклопедия*. М., 1970. Т. 5. С. 49–51; http://society.polbu.ru/mitroshekov_philosophy/ch10_iv.html [13.03.2014].

⁴ Единственное, что можно утверждать, – это то, что истина есть, признавая в собственном незнании (в трудностях, которые встают перед нами при попытках что-либо познать). Поэтому одним из известнейших изречений Сократа было: «Я знаю, что ничего не знаю». См.: *Суриков И.Е.* Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры. М., 2012. С. 107.

⁵ См.: *Философская энциклопедия*. М., 1962. Т. 2. С. 345. Представления Платона об истине на основании анализа «притчи о пещере», изложенной им в беседах Сократа о существовании полиса («Государство» VII 514 а 2–517 а 7), были суммированы Хайдеггером. См.: *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине / Пер. Т.В. Васильевой // *Историко-философский ежегодник*. 1986. М., 1986. С. 255–275.

⁶ См.: *Запорожова О.* Тора Моисея: от заповедей к законодательству. Пример еврейской экзегезы периода Второго Храма // *Страницы*. 2008/2009. Т. 13.3. С. 323–342.

⁷ В этом псалме цитируются другие псалмы (Пс 110–111), книги пророков Исайи и Иеремии, а также книги Притчей и Иова. См.: *The Jewish Study Bible* / Eds. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 1415.

⁸ Вэндленд Э.Р. Гармония и алгебра Псалтири: литературный и лингвистический анализ библейских псалмов. М., 2010. С. 17.

⁹ См.: Ценгер Э. Книга Псалмов // Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 454–483.

¹⁰ Книга Иеремии. Плач Иеремии / Пер. Л.В. Маневича. М., 2003. С. 50.

¹¹ Убедиться в этом можно, обратившись к симфонии или конкорданции. См.: Симфония к синодальному изданию Библии. Стокгольм, 1995. С. 494–495.

¹² В. Сорокин различает внешнюю и внутреннюю Тору, понимая под первой закон или законодательство, а также законодательные тексты, а под второй и духовность человека. См.: Сорокин В.В. Тора: пространство правовое и пространство духовное // Философия права Пятикнижия / Под ред. А.А. Гусейнова и Е.Б. Рашковского. Сборник статей. М., 2012. С. 178–219.

¹³ См.: Ковельман А. Александрийский погром // Эллинизм и еврейская культура. М., 2007. С. 11–17.

¹⁴ Зарождение представлений о Маат как о всеобщем миропорядке и социальной справедливости исследователи относят к Древнему Царству (2640–2155 гг. до н.э.). Именно в это время категория Маат появляется в лексиконе древнеегипетской религии и теологии, представленной письменными источниками («Тексты пирамид»). В эпоху Среднего Царства (2155–1785 гг. до н.э.) в «Текстах саркофагов» возникают первые развернутые учения о добродетели, адресованные правящему монарху, и происходит окончательное формирование этической концепции царской власти как «творения Маат». «Книга мертвых» (ок. 1500 гг. до н.э.), подлинным названием которой было «Изречения выхода в свет дня», своего рода Библия Древнего Египта, свидетельствует о появлении, в дополнение к онтологическому и этическому, третьего самостоятельного аспекта Маат – гносеологического: Маат как истина. Этот аспект Маат, связанный с этикой «личного благочестия», получил широкое распространение после религиозного переворота Эхнатона в эпоху Нового Царства (ок. 1554 – ок. 1075 гг. до н.э.). Таким образом, Маат, фундаментальная комплексная категория древнеегипетской мысли, обладала тремя значениями: миропорядок, справедливость и истина. Как таковая она служила синонимом истинной теологической концепции. См.: Чегодаев М.А. Древнеегипетская Книга Мертвых – фрагменты перевода и комментарии // Вопросы истории. 1994. № 8. С. 145–163; № 9. С. 141–151; Гарнецев М.А. О категории «Маат» и некоторых проблемах изучения древнеегипетской мысли. Канд. дисс. М.: МГУ, 2003. Сходство развития понятия Торы в библейской традиции с трансформацией понятия Маат в египетской культуре нами было показано на примере анализа текстов псалма 1, Декалога, а также других текстов Псалтири. См.: Запротова О. Тора и «Книга мертвых». Псалом 1 и понятие Маат. Доклад на XVII Андреевских чтениях по современным проблемам богословия (13–15.12.12, Москва, ББИ). Неопубликованные данные. <http://standrews.ru/rus/akademicheskie-proekty/konferencii.html>.

¹⁵ Ковельман А. Рабби Меир – плут и мессия // Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2011. С. 9–16.

¹⁶ Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. М., 1994. С. 121.

¹⁷ *Мидраш* (евр. «исследование», «выяснение») – метод изучения Торы, а также основанный на этом жанр литературы гомилетического характера, золотым веком которого был период с III по V в. Под названием *мидраш* также часто имеется в виду собрание отдельных текстов, включающее библейские экзегезы, публичные проповеди, аггаду и галаху. Галахический мидраш (*мидраш галаха*) – толкование заповедей и других «уставов и постановлений», содержащихся в Торе. Аггадический мидраш (*мидраш аггада*) – комментарии к тексту Писания, в которых собственно заповеди и иные (галахические) постановления не разъясняются, но авторы, комментируя библейские нарративы, касаются многих иных аспектов, связанных с жизнью человека и общества.

¹⁸ Приведу лишь несколько примеров, наиболее известных: *Cohen N. Philo Judaeus. His Universe of Discourse. Frankfurt am Main, 1995. P. 28, 287; Naiman H. Seconding Sinai: The Development of Mosaic discourse in Second Temple Judaism. Atlanta, 2003. P. 126–137; Kovelman A. Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture. Leiden, 2005. P. 67–99.*

¹⁹ Здесь Филон вводит понятие «одушевленный закон» (*номос эмпсихос*), обоснованное Аристотелем в третьей книге «Политики» и развитое в период эллинизма философами пифагорейской школы – Экфантом, Диотогеном, Сфениадам и Псевдо-Архитом. Эта концепция особой легитимности власти монарха и его исключительного авторитета в области законотворчества и правоприменения оказала влияние на формирование идеологии эллинистической монархии. В недавно обнаруженной арабской рукописи трактата «Письмо к Александру о политике по отношению к городам», приписываемого Аристотелю, также развивается идея монарха как одушевленного воплощения закона. См.: *Зиновина М.А. Теория Права Аристотеля и греческое право IV в. до н.э.: Автореферат канд. дис. М., 1992. С. 19.*

²⁰ Различные портреты Филона – философа, экзегета, мистика представлены К. Шенком в его монографии. См.: *Шенк К. Филон Александрийский: Введение в жизнь и творчество. М., 2007. С. 19–24.*

²¹ Метафора (от греч. «перенесение») – троп или фигура речи, состоящая в употреблении слова, обозначающего некоторый класс предметов, явлений, действий или признаков, для характеристики или номинации другого объекта, сходного с данным в каком-либо отношении. См.: *Русский язык. Энциклопедия / Гл. ред. Ф.П. Филин. М., 1979. С. 140.*

²² *Мигуренко Р.А. «Метафора в неклассических интерпретациях» // Известия Томского Политехнического Университета. 2008. № 6 (т. 313). С. 95–98.*

²³ О существовании этой традиции свидетельствует пример из книги Псалмов: *Слово Твое – светильник ноге моей и свет стезе моей (118: 105), и: Осияя раба Твоего светом лица Твоего, и научи меня уставам Твоим (118: 135).* См.: *Запрометова О. «В начале было Слово...»: Тора Моисея и Закон Христа как символ мудрости в раввинистической и христианской традициях // Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2011. С. 55–81.*

²⁴ *Brueggemann W. Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis, 2005. P. 120–122.*

²⁵ Ванхузер К.Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкования Писания. Черкассы, 2007. С. 177–194; Ковельман А. Герменевтика еврейских текстов. М., 2012. С. 55–61.

²⁶ Ковельман А. Герменевтика еврейских текстов. С. 55.

²⁷ *Experientia*. Vol. 2. Linking Text and Experience / Colleen Shantz and Rodney A. Werline, eds. Atlanta, 2008, 2012. См. также: http://www.bookreviews.org/pdf/8605_9432.pdf.

²⁸ «Строматы» (греч. «ткань», «подстилка», «ковер») – сочинение, в котором мысли языческих поэтов и философов сопоставляются с христианским учением; написано в сложной и необычной литературной форме, напоминающей различные извлечения из записных книжек. Известно, что и Ориген писал строматы.

²⁹ Устная Тора (евр. *Тора ше-бе-ал-пе*) – традиция комментирования Писменной Торы и выведения дополнительных религиозных установлений, передававшаяся от учителя к ученику, от отца к сыну и от руководителя к общине. На раннем этапе Устную Тору (включавшую агаду, галаху и мидраш) записывать было запрещено. Устное учение, согласно традиции также дарованное Моисею на горе Синай, было впоследствии разработано и зафиксировано мудрецами эпохи Мишны и Талмуда.

³⁰ См.: Тора. Современный комментарий. Переработанное издание / Глав. ред. В. Гюнтер Плаут. Иерусалим, 2011. С. 902.

³¹ Последний фрагмент главы «Ваигаш» (*И пошел* – Быт 44: 18 – 47: 17) из Танхума Бубера (т. 1, лист 106, с. а, без примечаний). Мидраш Танхума дошел до нас в нескольких редакциях, одна из них – Танхума Бубера. Шломо Бубер впервые обнаружил и издал эту редакцию. Цит. по: *Френкель Й.* Курс ОУИ «Мидраш и Агада». Тель-Авив, 2003. Ч. 3. С. 112–113.

³² *Запротова О.* Идея атемпоральности Торы в ранних раввинистических текстах: свидетельство Берешит Рабба // Вестник Московского государственного университета. Серия 13. Востоковедение. 4 (2008). С. 117–134.

³³ *Идель М.* Каббала: новые перспективы. М., 2010. С. 388.

³⁴ Неоплатонизм (III–VI вв.) – идеалистическое направление античной философии, ставившее своей целью строгую систематизацию разбросанных и противоречивых элементов философии Платона с добавлением учений Аристотеля (где они не противоречили Платону, но развивали его дальше). Мистика и тончайшая логика всегда шли в неоплатонизме рука об руку. См.: *Wolfson E.R.* The Bible in the Jewish Mystical Tradition // The Jewish Study Bible. NY, 2004. P. 1976–1990.

³⁵ См.: *Иеромонах Иларион (Алфеев).* Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998. С. 366.

³⁶ См.: *Ковельман А.* Рабби Меир – плут и мессия; Бегство рабби Меира // *Ковельман А.* Талмуд, Платон и Сияние Славы. М., 2011. С. 13–20; *Он же.* Музыка сфер // Там же. С. 52–58; *Он же.* Ученик // Там же. С. 57–61; и др.

³⁷ *Таннаи* (от араб. «учить») – учителя, законоучители эпохи Мишны, начиная с учеников Шамаи и Гилеля (ок. 50 г.) и заканчивая поколением редактора Мишны, р. Иегуды ха-Наси (ок. 200 г.). Подробнее см.: *Шиффман Л.* От текста

к традиции: История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда. М., 2000. С. 172–177.

³⁸ *Мишна* (от евр. *шана* – «учить», «повторять») – основной законодательный документ иудаизма, древнейшая часть Талмуда. Литературное произведение, содержащее основной свод галахи (законодательных решений), составленный в период таннаев. Собрание Устной Торы, включающее мидраш, галаху и агаду.

³⁹ Помимо образа Иисуса в Новом Завете следует вспомнить и фигуру Бар-Кохбы (Сына Звезды), заявившего о своем мессианстве и получившего признание р. Акивы (ВТ Санхедрин 93б). См.: *Запрометова О.* Восстание Бар-Кохбы в свете мессианских чаяний иудаизма эпохи Второго Храма // Научные труды по иудаике. Материалы XIX международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2012. С. 110–134.

⁴⁰ *Галаха* (евр., от глагола 'идти') – закон, требование, определяющее действие, указывающее, каким путем «идти по жизни». Нормативная часть иудаизма, представленная в Устной Торе и являющаяся развитием законов, содержащихся в Священном Писании, регламентирующая религиозную и социальную жизнь евреев.

⁴¹ Евангелие от Матфея, согласно христианским авторам II–IV вв., было изначально написано на еврейском языке первым среди канонических Евангелий. Оно чаще других Евангелий цитировалось отцами Церкви. См.: *Мецгер Б.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. М., 1998. С. 256. Отраженная в этом источнике полемика с фарисейской традицией, в русле которой происходило формирование раннего раввинистического иудаизма, может свидетельствовать о времени создания этого сочинения – 70–80 гг. См.: *Flusser D.* Jesus. Jerusalem, 1998. P. 21; *Еремеев Д.Е.* Евангелия как историко-этнографический источник // Вестник Московского государственного университета. Серия 13. Востоковедение. 4 (2008). С. 131–142.

⁴² См.: Письма апостола Павла / Пер. и примеч. В.Н. Кузнецовой. М., 1998. С. 124.

⁴³ Послание Павла к колоссянам было написано в Риме во время его первого заключения в 62–63 гг. и отражает не только идеологию общины последователей Иисуса, но и эсхатологические чаяния более широких кругов еврейства в период до разрушения Храма и Иерусалима.

⁴⁴ Цит. по переводу Алфеева. См.: *Иеромонах Иларион (Алфеев).* Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 15.

⁴⁵ Цит. по переводу Алфеева. См.: *Иеромонах Иларион (Алфеев).* Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 357.

⁴⁶ Там же. С. 358–359.

⁴⁷ Юлиан считал христианство разрушительной верой, наносящей серьезный вред империи. Его сочинение «Против христиан» было уничтожено и известно только по полемике христианских писателей, направленной против него. Император, получивший христианское воспитание, с юных лет проявлял интерес к греческой философии и религии. Одним из первых актов его самостоятельного правления было объявление веротерпимости: разрешалось восстанавливать разрушенные языческие храмы и возвращались из ссылки сосланные епископы

опальных течений в христианстве. Юлиан принял решение восстановить также и Иерусалимский Храм, натравливая, по словам Григория Назианзина, еврейский народ на христиан (*Григорий Назианзин*. Против Юлиана, 2,3 и далее). См.: Рубин З. Иерусалим в веках. Ч. 4. Иерусалим в византийский период. Тель-Авив, 1997. С. 50–53. Юлиан предложил своим современникам – евреям приносить жертвы в частных домах, как это делал Авраам («Против галилеян» 306А). См.: Niehoff M. *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge, 2011. P. 111.

⁴⁸ В Кесарии до 600 г. хранилась рукопись, известная как «Гекзаплы» Оригена, своего рода первый образец библейской критики. Цит. по переводу Алфеева. См.: *Иеромонах Иларион (Алфеев)*. Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 17.

⁴⁹ В то время Академия, в которой Григорий провел десять лет, оставалась светским учебным заведением и ее двери были открыты для всех, кто был способен оплачивать учебу. По окончании учебного курса ему, как и Василию, близкому другу Григория и будущему епископу Василию Великому, было предложено остаться в Академии преподавателями риторики. Подробнее о жизни и деятельности Григория Богослова см.: *Иеромонах Иларион (Алфеев)*. Жизнь и учение св. Григория Богослова.

⁵⁰ Цит. по переводу Алфеева. См.: *Иеромонах Иларион (Алфеев)*. Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 359–360.

⁵¹ Цит. по переводу Алфеева. См.: *Иеромонах Иларион (Алфеев)*. Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 366–367.

⁵² Обожение (греч. θεώσις), по христианскому учению, соединение человека с Богом. См.: Gross J. *The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers*. Anaheim, 2002. Краткий исторический обзор учения о теозисе, как фундаментальной составляющей православного богословия, в том числе и учения об обожении Григория Богослова, приведен в монографии Е. Зайцева. См.: *Зайцев Е.* Учение В. Лосского о теозисе. М., 2007.

⁵³ Подробнее о боговидении у Григория Богослова см.: *Иеромонах Иларион (Алфеев)*. Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 376–382 и др.

⁵⁴ Исаак Сирин (Ниневийский) – случай в истории восточного христианства уникальный, когда скромный епископ из далекой персидской провинции становится святым отцом Православной церкви халкидонского направления.

⁵⁵ Цит. по переводу Алфеева. См.: *Иеромонах Иларион (Алфеев)*. Мир Исаака Сирина. М., 1998. С. 314.

⁵⁶ Цит по переводу Алфеева. Там же. С. 100–111.

⁵⁷ Там же. С. 276–277.

⁵⁸ Причем Симеон настаивал на том, что переживание этой реальности будущего века присутствует во всех истинных христианах. Более того, он утверждал, что крещение не имеет никакой ценности, если человек не имеет опыта видения света или осознанного богообщения. См.: *Лосский В.Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 102–114. Такая крайняя точка зрения не нашла поддержки в церковных кругах Константинополя. Спор Симеона с епископом Стефаном Никомедийским, официальным богословом двора, закончился ссылкой Симеона в 1009 г.

См.: *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996. С. 30–72.

⁵⁹ Цит. по: *Иеромонах Иларион (Алфеев)*. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. М., 1998. С. 278.

⁶⁰ Там же. С. 280. См. Мих 3: 6: *взойдет Солнце правды и исцеление в лучах Его*.

⁶¹ Там же. С. 449.

⁶² Не следует забывать, что тема истины часто звучит в евангельских повествованиях, например Иисус сказал: *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин 14: 6).

⁶³ Цит. по: *Иеромонах Иларион (Алфеев)*. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. С. 367–391.

⁶⁴ Там же. С. 305–306.

⁶⁵ Евр 1: 3.

⁶⁶ *Запрометова О.М.* Проблема темпоральности Закона в еврейской агадической традиции и литературе эпохи Второго Храма. Автореферат канд. дисс. М., 2010.

⁶⁷ Подробнее см.: *Запрометова О.* Идея атемпоральности Торы. С. 120.

⁶⁸ См.: *Запрометова О.* «В начале было Слово...» С. 64.

⁶⁹ *Kovelman A.* Between Alexandria and Jerusalem. Leiden, 2005. P. 81–87; *Ковельман А.* Рабби Меир – плут и мессия. С. 9, 11–12.

⁷⁰ *Ковельман А.Б., Гершович У.* Бегство от Логоса: К пониманию раввинистической герменевтики // Новое литературное обозрение. 2010. Т. 102. С. 1–24.

⁷¹ Влияние псевдо-Аристия и Филона Александрийского явно прослеживается в Александрийской школе. Известно, что значительная часть сочинений Филона сохранилась благодаря тому, что их высоко ценили христиане. Ориген считал, что аллегорический метод Филона позволяет обнаружить скрытое духовное значение библейского текста. Каппадокийские отцы отзывались о творчестве Филона положительно, используя его метод в своих комментариях. См.: *Runia D.T.* Philo in Early Christian Literature. A Survey. Minneapolis, 1993. P. 8–15; *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters* / Ed. Donald K. McKim. Downers Grove, 1998. P. 5–7; *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 194–302.

⁷² *Ковельман А.* Рабби Меир – плут и мессия. С. 12.

⁷³ См.: *The Influence of Jewish Culture on the Intellectual Heritage of Central and Eastern Europe* / Eds. Teresa Obolevitch & Jozef Bremer. Serii Humanitas. Studia Kulturoznawcze. Krakow, 2011.

⁷⁴ *Kovelman A.* Midrash and Neo-Kantianism against the Foil of Russian Culture // *Die Genewärtigkeit Deutsch-Jüdischen Denkens: Festschrift für Paul Mendes-Flohr*. München, 2011. P. 395–416; *Оболевич Т.* От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование. М., 2014.

⁷⁵ *Кассирер Э.* Философия символических форм. Язык. М.; СПб., 2002. Т. 1. С. 11–47.

⁷⁶ *Оболевич Т.* От имяславия к эстетике. С. 359–368.

Евгения Зарубина
(Москва)

Состав и структура гадательной книги «Магид давар» (коллекция Гинцбургов)

Собрание баронов Гинцбургов входит в обширное архивное наследие по иудаике, хранящееся в российских библиотеках, в частности в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки. Рукописная часть коллекции состоит из 1913 единиц хранения (Лисицына, 2010), среди которых главное место занимают сочинения по каббале и комментарии к Талмуду, однако представлены также исторические и философские произведения, поэтические сборники, комментарии к Пятикнижию, галахические трактаты. Значительная часть коллекции имеет итальянское происхождение, однако нередки и манускрипты, относящиеся к территориям современной Франции и Германии.

Кроме редких рукописей, в наиболее ценную часть коллекции входят инкунабулы (на бумаге, пергамене и полупергамене), в том числе два издания, находящиеся исключительно в данном собрании: «Иосифон» (Мантуя, 1475) и «Вопросы и ответы» (Шломо бен Адрет, 1469), а также палеотипы (издания 1500–1550 гг.) в количестве 208 экземпляров.

Начало собранию было положено Йосефом-Евзелем Гинцбургом (1812–1878) во время его пребывания в городе Каменец-Подольске (при участии А. Нойбауэра и С. Закса, который с 1856 г. заведовал собранием и занимался его пополнением), а затем собирание коллекции было продолжено его наследником, вторым сыном, проявившим наибольший интерес к традиционной еврейской культуре, Нафтали-Герцем (1833–1909), который, унаследовав коллекцию, значительно ее расширил и дополнил новыми экземплярами книг и рукописей.

Внук Й. Гинцбурга, Давид Гинцбург (1857–1910), получил домашнее образование, далее учился на восточном факультете университета в Петербурге. Окончив его, он занимался ориенталистикой, публиковал комментированные переводы с арабского рукописей из семейной коллекции. Тексты собрания, наравне с материалами из коллекции А.С. Фирковича и иностранных книгохранилищ, были использованы для составления альбома «Еврейские орнаменты» («L'ornement hébreu», 1903). При работе учрежденных им «Высших курсов востоковедения», «Общества любителей древнееврейского языка» («Ховевей сфат эвер») постоянно использовались материалы его коллекции, пополнявшейся в результате путешествия Давида за границу.

Исследуемая в данной работе рукопись (НИОР ФГУ РГБ. Шифр 71 № 1072) является частью коллекции Гинцбургов и впервые вводится в научный оборот. Ее название, «Магид давар», является частью фрагмента из книги Исаяи (45: 19) и может быть условно переведено как «Изрекающий правду»:

לֹא בַסֵּתֶר דִּבַּרְתִּי, בְּמָקוֹם אֲרָץ חֹשֶׁךְ לֹא אִמַּרְתִּי לְרַע יַעֲקֹב, תִּהְיוּ בְקִשְׁנֵי; אֲנִי הִתְהַדְּבַר צֶדֶק, מִגִּיד מִיִּשְׂרָאֵל

(Не тайно Я говорил, не в темном месте земли. Не говорил Я племени Иакова: «Напрасно ищете Меня». Я Господь, изрекающий правду, открывающий истину).

«Магид давар» представляет исследовательский интерес во многих областях. Во-первых, текст находится на пересечении сфер сакрального и профанного, что позволяет выявить как наиболее распространенные формы и образы религиозной культуры, так и наиболее важные черты повседневной жизни. Гадательная книга за счет своего смешанного характера имела самую широкую аудиторию (ее читали не только люди, профессионально занимавшиеся изучением Писания и Талмуда, но и торговцы), надежды и чаяния которой нашли в ней свое отражение; соответственно даже самый поверхностный анализ лексики поможет выявить, какие вопросы более всего волновали ее читателей, а изучение рукописи в целом поможет понять, какой из пластов религиозной культуры имел самое глубокое воздействие на ту часть еврейского общества, которая не сделала религиозную деятельность своим основным занятием.

Во-вторых, книга сочетает в себе элементы двух культур – еврейской и нееврейской (итальянской, по месту переписывания рукописи). Наличие в рукописи миниатюр, изображающих людей, представляется европейским (в частности, итальянским) влиянием, тогда как текст содержит большое количество цитат из специфически еврейских источников. «Магид давар» дает возможность наглядно исследовать механизмы взаимовлияния и взаимопроникновения двух культур.

Кроме того, практический характер книги позволяет заглянуть в мир еврейской повседневности XVI в., понять, какие вопросы входили в круг насущных забот еврея того времени, с какими опасностями он мог столкнуться и какие методы существовали для того, чтобы избежать трудностей или преодолеть их.

По формальным признакам текст «Магид давар» может быть разделен на четыре части: колофон, вводную часть, основную часть, миниатюры (цветные и одноцветные).

Колофон оформлен в качестве отдельного листа – титула, содержащего название текста, имя предполагаемого автора (Шломо бен Шошан) и место нахождения оригинального текста (Цфат), место изготовления копии с него (Анкона), год переписки – 1550 и некоторые общеупотребительные речевые клише, как то: краткое описание свойств книги («свиток, полный тайн»), славословие автору («мудрец»). Титульный лист целиком выполнен итальянским квадратным шрифтом, а сам текст украшен богатым декором, который имеет общие черты с оформлением миниатюр.

Вводная часть исполнена итальянским полукурсивным шрифтом и содержит как ритуальные формулы (набор обязательных элементов, которые применяются к любой фигуре в зависимости от ее места в структуре текста: например, об авторе говорится: «человек разумный, осторожный и верный из рода святого, чудесами прославленного...»), так и подробные указания по применению книги. Все предложения текста, не относящиеся к функциональной части, в особенности ритуальные формулы, нужны для оправдания существования и применения гадательной книги. Дважды указывается на утрату *урим* и *тумим* (упоминаемые в Танахе предметы, при помощи которых первосвященник от имени народа или царя вопрошал Бога), одного из трех разрешенных традицией способов предсказания будущего, и подчеркивается отсутствие пророков и провидцев, обраще-

ние к которым было вторым дозволенным способом предсказания будущего. Третьим способом предсказания (кроме урим и тумим и пророчества) было сновидение, которое упоминается («осуществляются лживые сны»), однако не так настойчиво (урим и тумим и пророчество повторяются как в начале введения, так и в заключительном абзаце, в то время как сновидения присутствуют только в начале отрывка) и в качестве крайне ненадежного способа узнать о будущем (сны «лживые», «видения», «фантазии»). Еще одним аргументом в пользу «дозволенности» гадательной книги является личность ее автора, который одновременно и бесконечно мудр, и бесконечно скромн. Читатель книги с благодарностью «следует путями его», пользуясь составленной им книгой. Таким образом, вводные предложения призваны убедить читателя в том, что пользоваться «Магид давар» законно и дозволено, поскольку других способов предсказать будущее не осталось.

Основная часть источника содержит семнадцать листов текста, написанного квадратным итальянским шрифтом (как и колофон) и однообразно скомпонованного: сверху страницы находится вписанный в декоративную ленту заголовок, за ним следуют семнадцать строк с буквенной нумерацией числами от 2 до 18. Строки относительно короткие, не более семи слов в строке. Также к основной части может быть отнесен список вопросов, поскольку они выполнены тем же шрифтом и по той же формальной схеме (заголовок, вписанный в ленту, и следующие за ним строки с буквенной нумерацией), за одним исключением – общее число строк в листе со списком вопросов на одну больше (19), чем общее число строк в остальных листах этой составной части.

Миниатюры представлены на двадцати листах и образуют две группы: три листа содержат портретные медальоны (по шесть на каждом из листов), выполненные цветными красками, с подписями, в то время как шестнадцать листов, сопровождающих листы основной части, исполнены только коричневыми чернилами и содержат по две миниатюры каждый. Эти миниатюры разделены надписью; нижняя часть всегда представляет собой портрет царя на фоне либо пейзажа, либо интерьера (что меньше распространено), верхняя – жанровую сцену на повседневные темы.

Отправной точкой для понимания структурных частей книги и их взаимных отношений является список вопросов, расположенный в начале гадательной книги. Имеет смысл привести его целиком¹.

Вопросы

1. Будет сын у тебя или дочь? – Иди к Адаму.
2. Успешен ли будешь в торговле? – Иди к Ною.
3. Долг будет ли оплачен? – Иди к Аврааму.
4. Женщина, которую ты любишь. – Иди к Исааку.
5. Потеря и кража. – Иди к Якову.
6. Освободится ли заключенный. – Иди к Моисею.
7. Прибыльны ли будут купленные товары. – Иди к Нафану.
8. Будут ли у тебя сыновья или дочери? – Иди к Гаду.
9. Будет ли дешев урожай? – Иди к Ахии.
10. Какой урон принесет тебе то, чего ты боишься? – Иди к Исаие.
11. Как закончится война? – Иди к Иеремие.
12. Совместные дела. – Иди к Иезекиилу.
13. Получишь ли наследство? – Иди к Осии.
14. Начало пути. – Иди к Иоилу.
15. Успешны ли будет закупки товаров? – Иди к Амосу.
16. Вылечится ли больной? – Иди к Авдию.
17. Долголетие. – Иди к Ионе.
18. Разбогатеешь ли? – Иди к Михею.

Во-первых, следует обратить внимание на количество вопросов – восемнадцать. Это число несет двойное символическое значение: будучи записано буквами (יח), как это и сделано в оригинальном тексте, число имеет перевод («живой», «живущий»), который входит в распространенную формулу «народ Израиля жив» (עם ישראל חי), а также является одним из эпитетов Бога. Во-вторых, тематика вопросов является преимущественно повседневной (урожай, товары, дети), однако вопросы задаются библейским персонажам, обладающим высокой степенью сакральности (праведники, пророки). Очевиден резкий контраст между сниженной тематикой вопросов и сакральностью источника (Писания), к которому эти вопросы обращены. Вторая неясность, возникающая при рассмотрении этого списка: по какому принципу были соотнесены вопросы и адресаты?

Первые шесть адресатов (от Адама до Моисея) отражают библейскую хронологическую последовательность, в которой, согласно Танаху, жили герои; также заметны параллели между танахической историей персонажа и вопросом, который ему задают: Адам был первым родителем в мире, соответственно спрашивают у него про

детей; с Авраамом был заключен завет (договор между Авраамом и Богом) – у него спрашивают про долги вообще (ср. долговой договор); Исаак стал мужем Ревекки благодаря вмешательству Божественного провидения (встреча у колодца) и не брал себе второй жены или наложницы, несмотря на то что детей у Исаака не было двадцать лет – спрашивают его про женщин и женитьбу; Яков бежал от своего тестя Лавана со стадами, т. е. причинил ему убыток – ему адресуют вопрос про кражи и убытки; израильтяне в Египте были рабами, которых не отпускал фараон, Моисей вывел евреев из Египта – его спрашивают о заключенных.

Пророки Нафан, Гад и Ахия по времени соответствуют царствованиям Давида и Соломона и занимают промежуточное положение между шестью описанными выше персонажами и чередой пророков (Исаия – Михей), следующими в том же порядке, в каком расположены их книги в Танахе, в разделе «Пророки». Параллели между этими персонажами, их танахическими историями и адресуемыми им вопросами гораздо менее очевидны. Например, вопрос пророку Гаду о «сыновьях и дочерях» может быть истолкован в качестве отсылки к переписи израильтян, проведенной во времена этого пророка и осужденной через него Богом; Осия пророчесствует о замене Богом евреев верующими язычниками – иными словами, о лишении евреев особого духовного статуса, наследства; соответственно ему адресован вопрос о получении или не получении наследства как такового.

Три листа с цветными миниатюрами, следующие после списка вопросов, поясняют соседство столь разноуровневой тематики вопросов и библейских героев. Подписи к портретным миниатюрам, изображающим библейских персонажей, указанных в списке из семнадцати вопросов, образуют вторую ступень адресации того или иного вопроса, отсылая также к библейским героям, однако гораздо более низкого «уровня сакральности» – к царям.

Фигура библейского царя амбивалентна: с одной стороны, царь есть помазанник Божий, исполнитель высшей воли, с другой – царь вовсе не обязательно должен быть праведником или следовать воле и закону Бога в своей жизни. Как можно увидеть по приведенному ниже списку соответствий библейских героев из первого набора вопросов израильским и иудейским царям, в качестве адресатов вопросов вполне допускались правители отнюдь не богобоязненного образа жизни:

Адам – иди к Иисусу (Навину);
Ной – иди к царю Давиду;
Авраам – иди к Соломону;
Ицхак – иди к Ровоаму;
Яков – иди к Авии;
Моше – иди к царю Асе;
Натан – иди к Иосафату;
Гад – иди к Иораму;
Ахиху – иди к Охозии;
Исайя – иди к Ииюю;
Иеремия – иди к Иосаву;
Ихезкиэль – иди к Иоазу;
Осия – иди к Азарии;
Йоэль – иди к Озии;
Амос – иди к Факии;
Овадья – иди к Иоафаму;
Йона – иди к царю Ахазу;
Миха – иди к Езекии.

Если Иисус Навин, Давид, Соломон, Аса, Езекия, Иоафам, Иосафат могут быть названы в целом праведными царями, то Ровоам, Авия, Ахаз, Охозия, Иоаз, Иорам правили, не соглашаясь с законами Торы, и совершили множество злодеяний. Цари Факия, Озия, Иосав, Ииуй, Азария в начале своего правления были богобоязненны, однако к концу жизни впали в тот или иной грех, отступили от закона и начали злодействовать. Наличие среди библейских царей, обозначенных в качестве конечных адресатов вопросов гадающего, как положительных, так и отрицательных героев (наряду с теми, кто начинал как праведник, но превратился в нечестивого царя) позволяет снизить пафос и примирить повседневную тематику вопросов с фактом адресации их к таким глубоко сакральным фигурам, как персонажи Танаха. Кроме того, библейские герои, к которым вопросы адресованы в первоначальном списке (без привлечения второй ступени соответствий из листов с миниатюрами), скорее передают волю Бога, чем ее осуществляют (это напрямую касается как минимум всех пророков, а это 12 персонажей из 18), в их функцию не входит деятельность, активное преобразование как таковое, в то время как царь – осуществитель, прямой исполнитель воли Бога на земле, что объясняет конечную переадресацию вопросов именно царям, ответственным за конкретные действия, за воплощение. С этой точки зре-

ния, степени сакральности могут быть представлены в виде лестницы вниз: на самом верху стоят библейские праведники и пророки, на второй ступени – цари, а в самом низу – сиюминутная повседневность, воплощенная в вопросах гадалея. Таким образом, с каждой новой ступенью степень сакрализации снижается.

С другой точки зрения, лестница сакральности может быть лестницей вверх, отображающей процесс постепенной сакрализации повседневности: на нижней ступени находятся гадающий и его вопросы, обладающие минимальным уровнем святости хотя бы потому, что гадающий – представитель святого народа, а гадательная книга написана на священном языке; на второй ступени стоят цари, исполнители воли Бога, половина из которых была праведниками, а все они были, по меньшей мере, упомянуты в Писании, таким образом, «уровень сакральности» поднимается; третья, наивысшая ступень сакрализации представлена пророками, праотцами, теми, с которыми Бог говорил лично.

Затем следует рассмотреть соотношение между вопросами, вынесенными на отдельный лист в начале книги, и основной частью текста, расположенной на семнадцати листах и имеющей сходную компоновку.

Ниже представлена таблица, отражающая соотношение вопросов списка и фраз, вынесенных в качестве заголовка на листы основной части, формально выделенных лентой.

Вопросы списка	Заглавия листов
Будет сын у тебя или дочь?	Родит ли беременная сына или дочь
Успешен ли будешь в торговле?	Преуспеешь в торговле тем, что ты купил
Долг будет ли оплачен?	Будет ли выплачен долг
Женщина, которую ты любишь.	Будет ли к твоей удаче девушка, которую ты любишь
Потеря и кража.	Не найдешь ни украденного, ни потерянного
Освободится ли заключенный.	Освободится ли заключенный
Прибыльны ли будут купленные товары.	Будет ли успешна дорога
Будут ли у тебя сыновья или дочери?	Будешь ли успешен в дороге, в которую собираешься отправиться

Вопросы списка	Заглавия листов
Будет ли дешев урожай?	Большим ли будет урожай в этом году
Какой урон принесет тебе то, чего ты боишься?	Страх, который преследует тебя
Как закончится война?	Каково будет окончание войны
Совместные дела.	Будет ли товарищество успешным
Получишь ли наследство?	Получишь наследство или нет
Начало пути.	Захочешь ли пойти в другое место
Успешны ли будут закупки товаров?	Успешна ли будет торговля тем, что ты хочешь купить
Вылечится ли больной?	Каков будет исход болезни
Долголетие.	Лист рукописи отсутствует
Разбогатеешь ли?	Будешь ли богат

Как видно из таблицы, заглавия страниц копируют вопросы практически дословно, допуская только небольшие изменения либо переформулировку. Исключение составляют вопросы седьмой и восьмой, не имеющие ничего общего с фразами, вынесенными в заголовок соответствующих страниц. Таким образом, гадающий отсылается самим фактом выбора определенного вопроса к конкретной странице, на которой будет расположен ответ на вопрос (о гадательной схеме как таковой см. ниже). Вопросы из списка с персонажами служат своего рода заглавиями вкладышей каталога, за каждым из которых повторяется заглавие страницы, соответствующей вопросу.

Показанная закономерность не работает внутри самого листа: предсказания следуют повторяющемуся кругу тематических групп, однако последовательность их чередования не соблюдается.

Вложенная структура вопросов и листов основной части дублируется миниатюрами. Первый уровень, соответствующий списку вопросов, формируется тремя листами с цветными портретными медальонами, изображающими библейских персонажей «первого порядка» – пророков и праотцев, к которым отсылает список. Подписи под медальонами образуют второй порядок соответствий – вопросов царям. Закономерность, при которой лист с именем царя сопровождает вопрос, задаваемый царю, соблюдается на протяжении всей основной части.

Нижняя миниатюра, немного большая по размеру по сравнению с верхней, изображает царя, к которому относится вопрос и некоторые его символьные атрибуты (скипетр, держава, львы, иногда книга); причем в целом этот вид миниатюр построен по законам парадного портрета. С другой стороны, верхняя миниатюра представляет жанровую сценку, сюжет которой является зеркальным отражением фразы (переформулированного вопроса), вынесенной в качестве заглавия листа. Например, листу с заглавием «Освободится ли заключенный» соответствует верхняя миниатюра с изображением здания с зарешеченными окнами, тяжелой кованой железной дверью и несколькими лицами, выглядывающими из-за прутьев решетки; листу с заглавием «Большим ли будет урожай в этом году» соответствует сцена, изображающая двух крестьян, работающих в поле: один идет за плугом, запряженным двумя быками, второй идет следом и разбрасывает зерно.

Таким образом, миниатюры дополняют и дублируют структуру, образованную вопросами, двухступенчатыми соответствиями, выполняя функцию не только иллюстративную, но и смысловую.

Кроме того, каждая из миниатюр представляет собой сложное аллегорическое изображение, связанное с помощью символических рядов с библейским текстом. В качестве примеров будут приведены листы с изображениями царя Давида и Иисуса Навина.

Миниатюра с царем Давидом представляет собой многоплановое изображение: в центре – фигура царя с музыкальным инструментом (лира, киннор или арфа) в руках, отсылающая к тому эпизоду из библейской истории, когда Давид отгонял злого духа от царя Саула игрой на лире; справа от царя – три овцы: намек на еще более раннее время, когда Давид был пастухом и пас стада своего отца. У ног Давида собака – символ верности (Холл 1996: 522), в данном случае отсылающий к эпизоду, когда Саул оказывался несколько раз в полной власти Давида, но тот не причинял ему вреда; также собака может быть символом верности царя Богу. Справа от фигуры город – символ Иерусалима, который именно Давид сделал столицей; в левом верхнем углу – фигура человека с копьем, видимо, обозначающая Голиафа, который был вооружен копьем. На верхней миниатюре, сопровождающей портрет царя, изображены три емкости (возможно, с зерном) в здании с колоннами, являющимися символом твердости и храбрости (Холл 1996: 533), которые одновременно выступают и как отсылка к храбрости Давида, и как намек на надежность того

места, в котором содержатся товары, связывая (один из немногих случаев) символику, относящуюся к изображенному правителю, с верхней миниатюрой.

Миниатюра, посвященная Иисусу Навину, показывает сидящего на троне царя, указывающего пальцем на солнце, которое может быть истолковано двояко: во-первых, это солнце, остановившееся над Гаваоном, чтобы израильтяне могли завершить разгром врагов; во-вторых, это солнце правды, освещающее период правления Иисуса, поскольку он призывал к соблюдению заповедей и сам правил в соответствии с ними. Силуэт города в левой части миниатюры может быть рассмотрен как отсылка к Иерихону.

Вводная часть, выделяющаяся курсивным и полукурсивным шрифтом, содержит, как уже упоминалось выше, описание гадательной техники, практического применения книги «Магид давар». После расшифровки этой части, а также исследования общей структуры источника эта техника может быть восстановлена.

В первую очередь гадающий должен выбрать вопрос из списка восемнадцати по принципу обобщения (например, все разнообразие вопросов, касающихся любовных дел и женитьбы, будет сведено к вопросу четвертому: «Женщина, которую ты любишь»); затем, отвернувшись или каким-либо другим способом препятствуя себе смотреть на лист, гадающий должен составить четыре строчки из точек, не считая их. После того, как четыре строчки закончены, количество точек подсчитывается, из получившегося числа последовательно отнимается по восемнадцать (кроме символического значения это число имеет и практическое значение в качестве общего числа возможных вопросов), до того момента, пока остаток не будет меньше восемнадцати. Затем открывается лист, соответствующий заданному вопросу, и выбирается позиция, номер которой равен остатку, получившемуся после вычитания числа восемнадцать из случайного числа точек.

Интерпретировались полученные результаты достаточно широко: позиция с положительным смыслом (например, «Больной не умрет от этой болезни, и продлятся дни его») трактовалась в качестве положительного ответа на любой вопрос; при заданном вопросе «Успешен ли будешь в торговле?» такой ответ означал, что спрашивающий преуспевает. Сложности с определением степени положительности того или иного ответа (например, является ответ «Давай милостыню, и удлинятся дни твои» положительным или отрицательным?) решались по-

средством толкования; так, приведенный в качестве примера ответ, скорее всего, был бы истолкован в качестве положительного, однако требующего для своего осуществления усилий со стороны гадающего.

Итак, структурно «Магид давар» образует трехступенчатую модель, на самом вершине которой стоит текст (восемнадцать вопросов и первая группа библейских пророков и праотцев, которым адресуются вопросы), на второй ступени появляются изображения, дополненные текстом (цветные медальоны, изображающие пророков и праотцев, с подписями, отсылающими ко второму ряду адресатов вопросов – библейским царям), на третьей присутствуют в равной степени и текст (лист с семнадцатью гадательными позициями и заголовком), и миниатюра (двухчастная, сопровождающая каждый лист с текстом), соответствующая как заголовку гадательного листа, так и предыдущему уровню – изображающая царя, к которому в конечном итоге относится вопрос. Степень сакральности распределяется неравномерно по этим ступеням: наименее сакрален лист с предсказаниями, отражающий повседневность, однако повседневность «приподнимается» с помощью библейских персонажей – царей, сопровождающих каждый лист; вторая ступень содержит только персонажей священной истории, и цари, не всегда бывшие образцами праведного поведения, еще больше «поднимаются» за счет соотношения их с пророками и праотцами; на третьей ступени находятся одни пророки и праотцы, однако они являются адресатами вопросов, связанных с повседневными заботами и нуждами еврея; таким образом, мы видим повседневность, поднятую на самый высокий уровень, сакрализованную посредством священного текста.

Примечания

¹ Имена библейских персонажей приведены согласно Синодальному переводу.

Литература

- Холл 1996 – Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве, М., 1996.
Лисицына 2010 – Лисицына А.В. Из истории рукописной части коллекции Гинцбург в Российской Государственной библиотеке // Отечественные архивы. М., 2010. № 3. С. 38–44.

Виктория Мочалова
(Москва)

«Новый Иерусалим явился в Познани»: жизнь вечная, страсти и чудеса

Известна познаньская легенда о трех чудотворных гостях, описывающая события, якобы относящиеся к 1399 г.¹ Упоминания о них присутствуют в источниках XV–XVI вв.: в рукописной проповеди Михала из Яновца («Kazania trzemeszneńskie», 1491–1497)², в трудах польских хронистов. Так, отец польской историографии Ян Длугош (1415–1480) в своих «Annales seu cronicae incliti Regni Polonia» (1455–1480) под 1399 г. записывает: «Король Владислав закладывает и одаряет костел Тела Господня для кармелитов на предместье Познани». Хронист указывает точную дату и даже день недели: «в пятницу, пятнадцатого августа»³, когда некая женщина из Познани, получив во время богослужения Святое Причастие, вынесла его во рту для продажи жившим в Познани евреям. «Когда потом его обнаружили на лугу у города Познани, это место сразу стало славиться большими чудесами. Побуждаемый этим, король польский Владислав основал на этом месте костел Тела Господня для братьев кармелитов»⁴. Вслед за Длугошем легенду повторяли и другие польские хронисты: Мачей Меховита (ок. 1457–1523, «Cronika Polonorum», 1521), Мартин Кромер (1512–1589, «De origine et rebus gestis Polonorum», 1555), еще более хронологически отдаленные от описываемых в ней «событий» 1399 г.

Познаньским чудотворным гостям посвящены сочинения опиравшегося на сообщения Кромера и устную традицию кармелитского монаха Томаша Реруса (или Керуса; «История о дивном обретении Тела Господня на том месте, где теперь в Познани костел Тела Господня, с некоторыми чудесами, которые Всемогущий Господь и по сей день изволит являть», 1583)⁵ и познаньского бакалавра фило-

софии Яна Хризостома Сикорского «История Святого Чудотворного Тела Христова в Познани, в Польше в 1399 году»⁶.

Не был современником и свидетелем этих событий и польский каноник Томаш Третер (1547–1610), доктор канонического права, секретарь епископов Станислава Хозия и Анджея Батория и польских королей (Анны Ягеллонки, Стефана Батория и Сигизмунда III Вазы), поэт, филолог, переводчик, геральдик и гравер⁷, оставивший и наиболее подробный пересказ легенды о чудесах трех гостей, злодейски похищенных из костела в Познани в 1399 г., – «*Sacratissimi Corporis Christi historia et miracula: Quae in Ecclesia Posnaniensis Ordinis S. Mariae Carmelitarum Divina Bonitas Operatur*» (1609)⁸ (ил. 1). Это сочинение имело широкий резонанс, впоследствии переводилось (на немецкий и польский языки), многократно переиздавалось и дополнялось (1772⁹, 1799, 1886, 1897¹⁰). По сведениям, приводимым К. Бартошевичем, которые у нас не было возможности проверить, существовали и более ранние переводы-переделки брошюры Третера: к 1616 г. относится перевод ксендза Зарембы, к 1663 г. – ксендза Фр. Повсиньского («*Depozyt Ciała i Krwie Jezusowej powierzonej i zostawiony w kościele Bożego Ciała*») ¹¹, что еще более раздвигает границы издательской карьеры и читательской популярности этого труда. В последующие века¹², вплоть до нашего времени, когда описываются уже современные чудеса¹³, происходит циклизация легенд этого круга, наращивание чудес, концентрирующихся вокруг сюжета о трех познаньских гостях. Недавно было переиздано сочинение «Три Святых Гостии 1399. Евхаристическое чудо в Познани»¹⁴ известного познаньского журналиста, издателя сборников молитв и религиозных песнопений, депутата горсовета Мечислава Носковича, черпавшего информацию о чудесах из хроники Яна Длугоша и труда Третера¹⁵.

Воспроизводимая этими авторами и существующая в многочисленных вариантах легенда о трех чудотворных гостях, оскверненных иудеями, связывает «исторический» план повествования с символическим: предающая иудеям гостию христианка – это Иуда; совещания иудеев, как поступить с гостями, – это суд Кайафы; мучения гостей в познаньском подвале (кстати, на Еврейской улице) – это страсти Христа; взлетевшие в небо гостии – это вознесение Христа; поклонение животных – это вифлеемские ясли; сожжение приязанных к столбу преступников – позорная смерть Иуды¹⁶.

Тот факт, что Третер описывает события, происходившие двумя веками ранее, не смущал ни его, ни позднейших публикаторов и вносивших свои дополнения редакторов его сочинения¹⁷, ибо их интересовало иное – истины веры, возможность сакрализовать окружающее пространство, уподобить Познань Иерусалиму, едва ли не отождествить с ним (отсюда – центральный мотив: «Новый Иерусалим возник в Познани в 1399 г.»), упрочив традицию паломничества и поклонения местной святыне, а также «доказать», опровергая догматы протестантов и прочих «еретиков», что в гостии, «бесценном сакраменте тела и крови, скрыт подлинный Бог» (ср.: 1 Кор 10: 16; Мф 26: 26; Мк 14: 22).

Мы обращаемся к легендам этого цикла, поскольку здесь, как представляется, явственно выражены стремление к уподоблению линейности, временности земной жизни, событий «реальной истории» – круговороту, цикличности, вечности истории сакральной, а также отражены столь существенные для проблематики круга жизни культурные концепты, как жизнь/смерть, здоровье/болезнь. Их помещение в религиозный контекст позволяет авторам установить и, – что особенно важно в данном случае, – проповедовать и пропагандировать (как в кругу верных, так и среди неверных, отступников, иноверцев) безусловную связь между божественным промыслом, явленным во множестве эпизодов чудотворного характера, и ситуациями, относящимися к телу и здоровью человека.

В предисловии «К христианскому читателю» Третер пишет:

Существует довольно много ясных примеров на эту тему в разных странах христианского мира, однако в городе Познани, столице Великой Польши, он – самый явный и ужасный, и потому, когда я хочу писать о нем, чтобы устыдить еврейство, а Тебя призвать к почитанию Святых Даров и поклонению им, сердце мое трепещет, волосы встают на голове, все тело содрогается и едва ли не костенеет, рука дрожит и не владеет пером, само перо писать страшится, однако по прошествии долгого времени, преодолев страх, я осмеливаюсь и пишу это и достопамятное известие о том, что произошло в столичном городе Познани, передаю будущим годам (s. 13).

Здесь существенны и попытка выдвигания Познани на ведущее место среди прочих локусов, где имели место подобные события и чудеса, и реализация проповеднической задачи – призвать к почитанию Святых Даров и поклонению им как реальному вместилищу

Тела и Крови Христа. Этим задачам подчинены барочные риторические приемы, призванные усилить впечатление от описываемого и воздействие на читателя.

Сюжетная линия легенды отражена в самой структуре сочинения Третьера:

Глава I. Евреи подкупают христианскую женщину (ил. 2).

Глава II. Грешная женщина крадет в костеле отцов-доминиканцев три облатки Святых Даров (ил. 3).

Глава III. Три Святых Гостии, исколотые ножами, источают кровь (ил. 4).

Глава IV. Евреи, устрешенные чудом, пытаются утопить три Святых Гостии в болоте за городом (ил. 5).

Глава V. Три Святых Гостии возносятся над болотом (ил. 6).

Глава VI. Пастух рассказывает магистрату о чуде, но магистрат, сочтя его безумным, сажает его в тюрьму (ил. 7).

Глава VII. Епископ с духовенством приходят на луг и поднимают Святые Гостии с земли¹⁸ (ил. 8).

Глава VIII. Епископ приказывает построить временную часовню на лугу (ил. 9).

Глава IX. Король Владислав Ягелло закладывает костел Тела Господня и поселяет туда отцов-кармелитов (ил. 10).

Глава X. Евреи вместе с женщиной-святотаткой и кусающими их собаками привязаны к столбу и сжигаются заживо, понеся справедливое возмездие за свои преступления (ил. 11).

Описание чудес, связывающих происходящее на земле с миром горним, начинаются уже в главе II, где «невидимая сила» препятствует краже гостий, бросая грешную женщину на пол и как бы предостерегая ее от неблагочестивого поступка. Лишь со связанной с сакральным числом третьей¹⁹ попытки, «по попустительству Господнему (чтобы тем самым явила себя слава Господа в костеле)», нечестивой женщине удастся выкрасть три гостии. Автор уподобляет этот акт попадания гостий в «нечистые» руки женщины добровольной сдаче Иисуса на руки «грешников», пришедших схватить его, хотя в обоих случаях высшая воля легко могла бы воспрепятствовать этому (с. 18–19).

Описание чуда крови, истекающей из исколотых ножами гостий (гл. III), призвано побуждать «набожные сердца к воздаянию надлежащего благодарения Христу Спасителю за то, что он соблаговолил не только во время своих горестных страстей обильно пролить Свою

Кровь в этой крестной жертве, но и особым чудом утвердить обоснованность истины католической веры, победу над иудеями, язычниками и богохульством еретиков, а еще более – доказать, что... в Сакраменте Тела Христова содержится подлинная кровь» (s. 22).

Эффект этого чуда автор затем усиливает описанием прозрения слепой от рождения еврейки, которая, услышав крики радости «евреев и раввинов», желавших испытать, действительно ли в почитаемых христианами гостиях содержится Тело и Кровь Иисуса, начала про себя молиться: «Если Ты, Христос, Сын истинного Бога <...> то освети мои глаза и соверши это, чтобы я могла видеть небесный свет, чтобы прославлять могла святое имя Твое». Мгновенно прозревшая, она стала проповедовать истинность Христа (s. 22–23). В варианте легенды, представленном у Яна Хризостома Сикорского, слепая еврейка прозревает, промыв глаза истекающей из гостий кровью²⁰.

Здесь обнаруживается существенная жанровая связь с евангельскими рассказами о чудесах (ср.: «Когда Иисус шел оттуда, за Ним следовали двое слепых и кричали: помилуй нас, Иисус, сын Давидов!.. И говорит им Иисус: веруете ли, что Я могу это сделать? Они говорят Ему: ей, Господи! Тогда Он коснулся глаз их и сказал: по вере вашей да будет вам. И открылись глаза их» – Мф 9: 27–31; «Сей, отверзший очи слепому» – Ин 11: 37; «...увидел человека, слепого от рождения... *это для того*, чтобы на нем явились дела Божии... и прозрел» – Ин 9: 1–11), где несомненным подателем чуда является Иисус, но при этом вера больного оказывается определяющим условием исцеления. Физиологическая слепота символически совмещается с духовной – невозможностью видеть свет истины («умы их ослеплены» – 2 Кор. 3: 14), и одновременное чудесное устранение обоих этих изъянов объединяет дальнее и горнее, как бы помещая их в единый круг. Очевидно, ввиду особой значимости и символичности этого сюжета преодоления слепоты ему посвящена в издании брошюры Третера 1897 г. особая глава (s. 74–77).

Чудом в описании Третера оказывается уже и то, что евреям не удалось, несмотря на все их усилия, причинить гостиям никакого реального вреда («и в огонь, и в колодец, и в клоаку бросали, а никакого следа и порезов на них не было видно, но сохранялись нерушимые достоинства и белизна» – гл. IV, s. 24).

Однако более эффектными и служащими к вящей славе Божией становятся производимые гостиями, как заместительными репрезен-

тантами Христа, чудеса исцелений: когда евреи несут гостию за город, чтобы утопить их в болоте, нищий калека-христианин, попросивший у них милостыню «во Имя Бога живого», мгновенно выздоравливает, а умирающий в одном из соседних домов бодро вскакивает с одра болезни и громко возглашает, что рядом прошел Спаситель Христос и вернул ему здоровье (s. 24).

Проносимые по городу гостию как бы сакрализуют окружающее пространство, при этом автор стремится «заземлить» повествование, подчеркнуть достоверность происходящего, указывая его точную локализацию: калека-нищий сидит у Замковых ворот, умирающий лежит в доме на Стельмаховской улице. Чудотворная сила не только присуща самим гостиям, но и распространяется от них на то место за городом, где евреи пытались их закопать и где впоследствии был основан костел Тела Господня: «Это место в костеле прикрыто железной решеткой, и многие приходящие к нему с живой верой и надлежащим почитанием исцеляются от разных болезней» (s. 24).

Разумеется, злонамеренные еврейские старейшины остались равнодушны к явленным чудесам и продолжали пребывать «в своей слепоте», убеждая всех, что «все это следует воспринимать не как чудеса и могущество распятого Христа, а лишь как какое-то обманчивое заблуждение» (s. 26).

Третер создает контраст не только между иудеями (не принимающими чуда) и христианами (принимающими и получающими его), но и между иудеями и животными, которые оказываются способны к поклонению гостиям: коровье стадо, пасшееся на лугу, где были ранее закопаны гостию, вдруг поднявшиеся в воздух и летавшие «подобно белым бабочкам», преклонило колени, «славя скрытого в них истинного Бога» (гл. V, s. 26).

Типологически сходный сюжет находим и в хасидских историях, например о Баал Шем Тове, молившемся в чистом поле, где паслось стадо овец. Все они, услышав его гимн наступающей субботе, поднялись на задние ноги и стояли, пока он не закончил: «Ибо, слушая молитвы Баал Шем Това, всякая тварь Божья принимала то изначальное положение, в котором она стояла перед тронном Господа»²¹.

У Третера чистые души, простецы, подобные пастуху стада и его малолетнему (=невинному) сыну, как и сами «Божьи твари», в противоположность жестоковыйным иудеям, оказываются открыты для восприятия ниспосылаемых чудес.

Если, описывая происходящие чудеса, Третер придерживается евангельского канона и подчиняет свое повествование тем же поведенческим задачам («эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий»; «сказал сие для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня» – Ин 11: 4, 42)²², то, затрагивая еврейскую тему, он основывается на критике народа Израиля у пророков («Вол знает владетеля своего, и осел – ясли господина своего; а Израиль не знает Меня» – Ис 1: 3), стремясь создать негативный для иудеев сравнительный контекст, представить их стоящими ниже животных.

При помощи подобного контраста («малые и смиренные», простаки, нищие, калеки, дети, животные противопоставляются «умникам мира сего») посрамлены и первоначально не поверившие в чудо высокородные члены магистрата, которым простой пастух рассказывает («простыми словами») о произошедшем на лугу, но они заключают его в тюрьму, сочтя умалишенным. Лишь очередное чудо – освобождение пастуха благодаря вмешательству высших сил («Бог... своей силой открыв двери тюрьмы, этого бедняка оттуда освободил» – s. 32) – побуждает членов магистрата оставить свое неверие и прислушаться к простецу, свидетельствующему о чуде.

Барочная пышность и нагромождение метафор сопровождают описание действенности хранимых отцами-кармелитами гостий, «благодетельные излучения которых радуют польский мир»: «Здесь тонушим – берег, печалующимся – утешение, ослабшим – укрепление, богатство – бедным, больным – лекарство и врачеватель, слепым – свет, мертвым – жизнь» (s. 54).

Большое место в различных дополненных изданиях этого сочинения Третера занимают описания чудесных исцелений под благотворным воздействием этих гостий, упорядоченные хронологически²³ и тематически по главам («От различных хворей освобожденные после принесения обета милосердному Господу в трех Святых Гостиях» – s. 57–71; «Исцеленные чудом от хромоты и иных увечий» – s. 72–75; «Чудесным образом прозревшие слепые» – s. 75–77; «Одержимые бесами» – s. 77–79; «От опасности смерти, подстерегающей по разным причинам, чудесно спасенные» – s. 79–94; «Освобожденные от угрозы и душе, и телу» – s. 94–95; «Воскресшие мертвые» – s. 96–109).

Усилению эффекта достоверности призваны служить точные сведения о датировке и локализации чуда исцеления, его объекте

и предшествовавшем недуге. Так, в 1493 г. болящей Ядвиге из городка Бука было видение «некоей очень милой и неопишимо прекрасной Дамы», которая приказала ей встать и пообещать посетить костел Тела Господня в Познани, «и исцелена будешь». Исполнив это, больная выздоровела (s. 57; этот сюжет многократно повторяется).

Информацию о чудотворной силе познаньских гостиц и совет совершить к ним паломничество и принести дар костелу можно получить как из видений подобного рода (s. 62; «привиделось ей дитя весьма милое и прекрасное в белейших одеждах» – s. 58; «в ночном видении показался ей муж в епископском одеянии со светлым лицом»²⁴ – s. 59; «наяву или нет, сказать не могла... привиделась ей некая особа» – s. 112), так и из других источников – «Божественного Откровения» (s. 63, 71), «сообщений набожных людей» (s. 60), «советов соседей» (s. 65, 66), «родственников» (s. 75) или из неопределенных слухов («благородный пан Криштоф из Шидловца <...> шесть месяцев охваченный серьезной болезнью, когда услышал о дивных чудесах, дал обет посетить костел Тела Господня в Познани» – s. 57; «услышала, сколь много людей почти ежедневно, обещая посетить костел Тела Господня, чудесным образом освобождаются от болезней» – s. 73).

Для исцеления может быть достаточно лишь дать обет при возможности посетить «святое место», как это имеет место в многочисленных историях про больных падучей, лишившихся разума, оглохших, слепых, парализованных, хромым, заразившихся чумой, укушенных ядовитой змеей, страдающих головными болями и другими недугами, как и одержимых бесами. В некоторых случаях, когда истинно верующий и приносящий обет «этому святому месту» страдает сразу от нескольких несчастий, все они чудесным образом устраниются:

В 1536 году благородный пан Войтех Тарашевский, прийдя в Венгрию, попал в тюрьму, где от разных невзгод получил паралич и слепоту, а кроме того был приговорен к смерти. Оказавшись в столь многих опасностях, он дал обет этому святому месту, благодаря чему чудесным образом освободился из тюрьмы, исцелился от паралича и слепоты. Получив столь много благодеяний, он со временем пришел в костел Тела Господня, выполняя обет и благодаря милосердного Господа (s. 76–77).

Спасительная помощь может быть ниспослана не только индивидуальному лицу, но и целым группам:

В 1679 году в Быдгощи была тяжкая эпидемия, которая почти опустошила город. Пребывая в этой опасности, два горожанина Быдгощи, а именно, славный пан Зеленацкий и Павел Швец, не выходя из города, дали обет посетить костел Тела Господня в Познани, если их Бог убережет от морового поветрия. Выслушал верящих ему милосердный Господь и не только их лично, но и детей и челядь оставил не тронутыми заразой (s. 113–114).

В случаях болезни детей оказывается достаточным обет, данный родителями (s. 62–63, 71, 77; мать дает обет на коленях обойти вокруг костела Тела Господня, чтобы исцелилась дочь – s. 61, 70). В случаях недееспособности одного из супругов обет за него может дать другой (s. 63); брат может в костеле Тела Господня успешно просить за брата (s. 66); шляхтянка может принести дар костелу за своего впавшего в беспамятство слугу (s. 67). Возможно делегировать принесение обета кому-нибудь из родственников, как это описано в рассказе, отнесенном к 1574 г. («в четверг после Пасхи»), о «благородном пане Боруховском, бургграфе Его Святейшества епископа Познаньского», бывшем уже не в состоянии ни дышать, ни говорить. Пан Боруховский посылает письмо своему родственнику, прося его посетить костел Тела Господня и дать за него обет. «Как только его воля была выполнена, он мгновенно выздоровел. И обрета столь чудесным образом здоровье, он с превеликой верой исполнил данный от его имени обет» (s. 63–64). Находящийся при смерти человек, уже не владеющий речью, может дать обет «сердцем», и этого будет достаточно для полного исцеления, за которое впоследствии он воздает благодарность пребывающему в гостях Господу (s. 64). Таким образом, осуществляется некий круговорот, обмен благостью и благодарностью между горним и дольным мирами, их взаимодействие.

Разнообразны обеты («обойти костел Тела Господня на коленях» – s. 63; «чтобы на пятнадцати службах читалось о пяти ранах Христа» – s. 65; «обойти костел Тела Господня босиком, пойти на исповедь, дать взнос на святую мессу и подарки» – s. 67; «пожертвовать на два богослужения» – s. 74), как и дары, приносимые в костел в благодарность за исцеление (восковая свеча – s. 63; свеча размером с тело больного и серебряное позолоченное сердце – s. 65; отлитая

из воска фигура, изображающая больного, – s. 57, 62, 68, 70; отлитая из воска нога бывшей хромой; восковая рука другой больной – s. 74; серебряный пояс – s. 61; серебряный образ и свеча размером с больного – s. 67; серебряная памятная табличка – s. 110, 114; изображение Святой Троицы и трех гостей – s. 127). Иногда их описанию посвящены пространные рассказы:

Одному молодому художнику, несколько недель страдающему тяжелой болезнью и напрасно тратящему большие средства на поправку здоровья, явилась в видении весьма прекрасная Дама, обратившаяся к нему с милостивыми словами: «Зачем, заботясь о здоровье, ты бестолку тратишь столь много средств на лекарства? Знай, что ты не ранее обретешь здоровье, чем свяжешь себя обетом создать некое творение своего ремесла, которое могло бы быть помещено в костеле, где благоговейно хранится обретенное благое Тело Господне». Он спросил: «А какое это должно быть творение?» И получил ответ, что он должен нарисовать Благовестие Пресвятой Деве Марии. Дав такой обет, он сразу выздоровел, а то, что обещал, на самом деле выполнил (s. 60).

Однако если обет остается неисполненным, если его исполнение откладывается со дня на день, больной бывает наказан еще более тяжким недугом (s. 64) или иным несчастьем (s. 111–112). О существовавшей конкуренции между познаньскими костелами за первенство среди мест паломничества свидетельствует несколько историй. Одна из них – о забывчивом отце, давшем обет привести больного сына в костелы Тела Господня и Св. Николая (являвшегося покровителем их городка Хвалищев), но приведшем его только в последний. Вскоре сын был сражен еще более тяжелой болезнью, которая была излечена лишь после покаяния отца и повторного, на сей раз исполненного обета (s. 69). Другая – об исцелившейся от паралича ног женщине, обещавшей посетить костел Тела Господня, но сначала пошедшей в часовню св. Анны: она вновь заболела той же болезнью и выздоровела, лишь принеся обет первым посетить именно этот костел (s. 72, 79).

Еще более показательна история о конкуренции нескольких святынь как мест паломничества и поклонения в масштабах всей Польши. «Благородная матрона Шкоргошевская», мать заболевшей в 1535 г. падучей болезнью трехлетней девочки, в попытках исцелить дочь стала совершать паломничество в разные святыне места – «в Ченстохову, где известный всему миру чудотворный образ Бого-

матери», в [собор] Святого Креста, на могилу св. Станислава в Краков²⁵, «однако никакого утешения не нашла. Как только она дала обет костелу Тела Господня, сразу же с неизмеримой радостью увидела свою дочь совершенно здоровой и от жестокой болезни освобожденной (s. 70); «славная Анна Кремпская из городка Смигла» также обращалась за помощью «в разные места, о которых слышала», однако исцеление обрела лишь в костеле Тела Господня (s. 111).

Чудодейственная сила познаньского костела, где хранятся эти гости, превосходит не только польские, но и европейские святые места:

В 1493 году в Гунсвальде, в саксонской земле одна жена по имени Анна, поссорившись со своим мужем, с гневом призвала на него тысячу дьяволов. Но по справедливому Божьему суду это проклятие пало на саму жену, которую тотчас же охватила тысяча дьяволов, начав страшно ее мучить. Из нее раздавался лай собак, рык волков и другие страшные голоса, и тогда принесли за нее обет в бывший в том городке костел Св. апостола Иакова. Когда это не принесло никакого облегчения, она дала обет посетить могилу самого этого апостола в Компостелло. Придя туда, она от многих освободилась, но все же в ней остались пять самых ужасных и сильных бесов, которые утверждали, что выйдут не иначе, чем только в костеле Тела Господня в Познани. Так, извещенная бесами, силой Божьей понуждаемыми сказать правду, она дала обет и пришла в костел Тела Господня, где... от адских жильцов силой Божьей была освобождена (s. 78).

Как справедливо предполагает А. Панченко, существовала обусловленная своеобразным «недостатком сакрального», зачастую связанном с различными кризисами в жизни общины или отдельных ее членов (болезни и эпидемии и т. п.), потребность в появлении новых («наветных») святынь, мест почитания, играющих немаловажную роль в повседневной религиозной жизни многих католических, православных и мусульманских культур, а повествования, посвященные обретению подобных священных мест, нередко включают мотивы святотатства и насилия, фигуру маргинала-святотатца, подобного пастуху из севернорусского предания, бьющему кнутом святую Параскеву, или еврею – осквернителю гостии²⁶.

Особое значение для представлений о круге жизни имели пограничные (на грани жизни и смерти) состояния, которые могли быть чудесным образом преодолены – в пользу жизни. Так, в канун праздника Тела Господня в 1463 г. спасен тонущий, дающий обет

посетить костел Тела Господня и принести дары для богослужения (s. 80); спасен упавший в огонь ребенок, «которого никакая человеческая помощь не могла бы вырвать» из рук смерти, лишь только «самый умелый Лекарь, укрытый в Трех Святых гостях Бога» (s. 81, две аналогичные истории); избежал сожжения на костре невинно обвиненный в преступлении, ибо Господь (после принесения осужденным соответствующего обета) чудесным образом показал судьям его невиновность (s. 81). Попавший в руки разбойников купец; выпавшие из перевернувшейся лодки рыбаки; по неосторожности облитый кипятком ребенок; провалившийся в 1512 г. с конной повозкой под лед озера Гопло «некий человек из Куяв»; гибнущая в пожаре благородная пани Анна Гостыньская; заболевшие чумой жители Познани; подавившийся костью мальчик; тонущие в водах разбушевавшейся реки; возвращающийся на родину морем из Иерусалима и застигнутый бурей благородный пан Гжимултовский с товарищами; упавшие в колодец; случайно попавшая под пресс жена ремесленника, производящего бумагу, – все они, дав обет поклонения святым познаньским дарам (в случае невозможности кто-то делал это за них или от их имени), оказывались чудесным образом спасены от гибели, а круг их жизни – незамкнутым и незавершенным.

Грань жизни и смерти особенно явно проступает во время иноземных нашествий и военных походов, но даже и в этих случаях не ослабевает чудотворная сила гостей: в 1494 г. шляхтич Ян чудом спасен от рук «жестоких татар», огнем и мечом уничтожавших Русскую землю, убивавших стариков и детей, насилувавших девушек, забиравших молодых людей в плен, как избавлен от неминуемой казни и схваченный татарами в Покутье Ян Белый Волошин с товарищем, успевшие дать обет (s. 82); «литовский шляхтич Гжегож Крупский на московской войне был схвачен вместе со многими другими и ждал смертного приговора. Просвещенный Божественным откровением, он дал обет дойти босиком до костела Тела Господня в Познани, и чудесным образом оказался вырван из рук жестоких врагов» (s. 83).

В случае одновременной угрозы душе и телу, если своевременно дать обет посещения костела Тела Господня, познаньские Святые Дары оказывают не менее эффективную помощь, спасая и от смерти, и от «бесовских сетей», как это имело место в 1604 г. с неким грешным человеком («в воскресенье, пренебрегая богослужением, он по-

ехал в лес, чтобы срубить дерево»), которого окружили черные псы (т.е. черти), готовые его разорвать, а в 1526 г. – с некоей женщиной, преследуемой бесовским наваждением и почти впавшей в безумие от мерещившейся ей повсюду веревки, на которой она должна была повеситься (s. 94–95).

Разумеется, наиболее важными и впечатляющими являются случаи воскрешения мертвых, описываемые поэтому довольно подробно, с привлечением деталей времени («в 1491 году», «в 1493 году», «пять часов лежал умерший»); часто событие смерти происходит накануне именно воскресного дня: «утонул в субботний день и так пролежал в воде до полудня в понедельник», «в субботу, перед воскресеньем сорокадневного поста», и т.п.), места («из городка Затоже, в пяти милях от Кракова», «из деревни Губелина, в сорока милях от Познани», «с Мазовше, между Плоцком и Сохачевым», «прошли восемь миль пути до костела Тела Господня», и др.), имен и занятий пострадавших («мещанка Яна Кшечка, жена сапожника... малого сыночка по имени Бартоломей... застала мертвым»), со ссылками на свидетелей и очевидцев («это видел писарь перед праздником св. Михаила», «этого ребенка ксендз Войтех, бакалавр ордена кармелитов, взял мертвым», «видел вышеназванный священник», «видел тот монах», «описавший это чудо свидетельствует, что видел этого ребенка живым», «при большом стечении народа у Тела Господня, показал его живым и здоровым в день св. Иоанна», «об этом чуде... свидетельствует... святейший ксендз Игнатий, в то время викарий провинции, который, будучи в то время в Познани, слышал эту правду из уст чудесно исцеленного», и т.п.), что призвано подтвердить достоверность излагаемого и соединить ирреальность чуда с земной реальностью.

Одно из более пространных описаний воскрешения (утонувшего ребенка) призвано повысить престиж познаньского храма как места паломничества и поклонения за счет такой издавна известной и прославленной святыни, как Ясногорский монастырь Пресвятой Девы Марии в Ченстохове с хранящейся там наиболее почитаемой чудотворной иконой Богоматери, «которую писал св. Лука». Автор, однако, строит сюжет таким образом, что участвующая в нем Дева Мария, намеренно не подавая своей иконой утешения несчастным родителям, хотела тем самым «почтить своего Любимейшего Сына», направив их в костел Тела Господня в Познани, после чего дитя чу-

десным образом ожило. «Потом его видел на руках матери сам описавший это чудо, а письмо от горожан Ченстоховы, в котором они подтверждали подлинность этого чуда, он читал в день святого Михаила» (s. 96–97).

В обширном «Дополнении чудес, выписанных из книг недавнего времени» (s. 109–128) также присутствует мотив конкуренции мест паломничества и поклонения, в которой Познань побеждает: почтенная вдова мельника, сын которой ослеп на третьем году жизни, посещала с ним храм Пресвятой Девы Марии в Домбровке, в трех милях от Познани, однако не обрела там искомого, но, получив добрый совет от некоего старца в часовне Господа Иисуса на Еврейской улице в Познани, поручила сына чудотворной опеке Иисуса, пребывающего в трех Святых Гостиных, и молитва ее была услышана (s. 122–123).

Более сложен сюжет рассказа, якобы описывающего события 1730 г., о некоем французском священнике, Жане Премоне, которого держали при разных польских дворах «ради французского блеска», а также использовали в качестве исповедника во львовском костеле и монастыре Сакраменток. Однако французский священник был мучим странными приступами гнетущей тоски, страха и тревоги, которые преследовали его как во время выполнения его церковных обязанностей, так и вообще во все дневные и ночные часы. Измученный этим, он посещал разные святые места – в Ченстохове, Кракове, Студзяной под Варшавой, но обрел успокоение лишь после нескольких дней, проведенных в познаньском монастыре, после исповеди (дата которой точно указана – 21 октября), во время «службы перед алтарем с тремя Святыми Гостиными» (s. 124–125).

Очевидна – при сопоставлении с евангельскими «новеллами» о чудесах исцеления и воскрешения – функция подобных рассказов как миссионерской пропаганды, подразумевающая приспособление содержания веры к существующим религиозным представлениям католического мира, в котором действовали их авторы и проповедники²⁷.

Эта проповедническая задача оттеняется контрастным противопоставлением по отношению к силам зла: «История св. Церкви содержит много чудесных событий и примеров со Святыми Гостиными. Они показывают, как сильно Господь Бог хочет, чтобы его исповедовали и почитали в Святых Дарах, несмотря на черную ненависть

и злобу, которой непрестанно пышет ослепленное еврейство по отношению к Господу Иисусу» (s. 129).

Евреи используются здесь как выигрышная карта в беспощадной игре католической церкви с протестантами, видящими в обряде евхаристии лишь символическое значение²⁸. Большое распространение получил близкий сюжет (и связанный с этим первый в Польше судебный процесс против иудеев)²⁹ с кражей гостии женщиной-христианкой, передавшей ее иудею, который вместе со своими единоверцами в синагоге резал гостию, а она при этом кровоточила:

В 1556 году в деревне Сахазет [Сохачев. – В.М.] познаньской епархии произошел случай, который много способствовал укреплению католической веры в этой стране... Это чудо получило огласку и принесло благотворные последствия: оно устыдило лютеран, цвинглиан, сакраментариев, которые более всего в то время порочно отрицали присутствие Господа Иисуса в Святых Дарах (s. 135, курсив мой. – В.М.)³⁰.

Чудесное пресуществление Святых Даров и вытекающее из этого наставление выражены и в стихотворной форме (в завершающем брошюру «Гимне»):

Слово, которое стало телом,
Словом своим подлинный хлеб
Превращает в свое собственное Тело;
И хотя разуму это не постичь,
Верь и не сомневайся.

Пред столь великим Сакраментом
Падем ниц,
Пусть уже отступит пред Заветом
Новым – ветхий;
Вера станет заменой
Тому, что недоступно разуму (s. 136).

Приписываемые иудеям попытки осквернения гостий (и семантически связанные с этим обвинения в ритуальном использовании христианской крови) – как циклического воспроизведения крестных мук Христа, который, согласно лежащим в основе подобных обвинений представлениям, был распят не единожды, но распинаем перманентно – призваны служить «авторитетным» доказательством реального, а не символического присутствия в них Тела и Крови Хри-

ста. Цикличность сакральной истории транспонируется на линейность происходящих в Познани событий, и, в свою очередь, повышается престиж великопольской столицы:

Это произошло подобно тому, как некогда в палестинском Иерусалиме с Христом, которого евреи схватили и бросили в темный подвал, так и в Познани в темный склеп он был принесен в виде трех гостей, и они пытались нанести ему вред, преисполненный немислимого богохульства и унижения. Как в Иерусалиме у столба невинное Тело Христа мучили так, что Святая Кровь текла ручьями, так и в Познани ножами у колонны (которая и по сей день там находится) резали Священные Гости, из которых чудесным образом истекали обильные струи, забрызгивая и колонну, и некоторые места. В Иерусалиме Христа на кресте, в Познани – Святые Гости на столе, там пробивали гвоздями, тут – ножами, и в том еще большая жестокость познаньская по сравнению с синагогой в Иерусалиме, что в Иерусалиме Тело Христа дали положить в новый гроб, а в Познани бросили в землю и болото, там камнем заложили, здесь – грязью, там мертвое Тело, здесь – живое погребли (s. 12–13).

По всей видимости, короля Владислава Ягелло, основателя познаньского костела Тела Господня, в значительно большей степени интересовала функциональность этого культа для потребностей монархии, чем его теологическое содержание³¹.

Таким образом, круг замыкается: миф отождествляется с реальностью, фиксируется в архитектуре, церковном декоре и обрядах, письменных памятниках³².

Примечания

¹ См. подробное исследование генезиса и развития познаньской легенды о чудотворных гостях в: *Węgrzynek H. Dzieje poznańskiej legendy o profanacji Hostii do połowy XVII wieku // Legenda Bożego Ciała. Kronika miasta Poznania. 1992. № 3–4. S. 45–56; Węgrzynek H. «Czarna legenda Żydów». Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995. S. 47–57 (здесь же приведена библиография). Ср.: *Хвольсон Д.А. О некоторых средневековых обвинениях против евреев. Историческое исследование по источникам (1880) / Предисл. Ю. Табака. М., 2010. С. 355–366.**

² Проповедь содержит приклад «об одной женщине, которая продала Тело Христово евреям, что было сделано в Познани» – «Exemplum de una muliere, que Corpus Cristi Judeis vendidit et hoc factum est Poznanie» (*Kowalewicz H. Średniowieczne exempla polsko-łacińskie // Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza / Red. B. Geremek. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1978. S. 283–284; Trajdos T.M. Legenda Bożego Ciała u poznańskich karmelitów i działalność kultowa klasztoru w I poł. XV w. // Legenda Bożego Ciała. S. 27–29.*

³ Х. Венгжинек указывает на выразительную «ошибку» в изложении Длугоша: в 1399 г. 15 августа приходилось на субботу, а не на пятницу, которой здесь отдано предпочтение, ибо это придавало сообщению символическое измерение, связывая событие со Страстной пятницей (*Węgrzynek H. «Czarna legenda Żydów». S. 48).*

⁴ *Długosz J. Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Ks. X. Warszawa, 1981. S. 308.* Критический анализ источников Длугоша см.: *Rozbiór krytyczny «Annalium Poloniae» Jana Długosza z lat 1385–1444. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1961. T. 1. S. 58.* Об основании костела как центра культа евхаристии см.: *Borkowska U. Dynastia Jagiellonów w Polsce. Warszawa, 2012. S. 408.*

⁵ *Historia o dziwnym nalezieniu Ciała Bożego: na tym miejscu gdzie teraz w Poznaniu kościół Bożego Ciała zowią, z niektórymi cudami, które Pan Bóg Wszemogący у po dziś dzień okazować raczy. Przez Tomasza Kerusa. Zakonnika Zakonu Panny Marjey, od góry Karmel. Kraków, 1583 (судя по указанию «znowu na druk wydane», существовало и другое издание); Historia o dziwnym znalezieniu Ciała Bożego... przez Tomasza Rerusa / Wyd. W. Karkucińska // Legenda Bożego Ciała. S. 7–13. См.: *Bartoszewicz K. Antysemitizm w literaturze polskiej XV–XVIII w. Warszawa, 1914. S. 40; Węgrzynek H. «Czarna legenda Żydów». S. 51–52.**

⁶ *Jan Chryzostom Sikorski. Historia SS. Corporis Christi Miraculose reperti Posnaniae in Polonia 1399. Poznań, 1604; Jan Chryzostom Sikorski o cudzie trzech hostii w Poznaniu w roku pańskim 1399 / Wyd. i przetum. A. Pawlaczyk // Legenda Bożego Ciała. S. 14–16.*

⁷ См. о нем подробнее: *Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie / Opr. zesp. pod. kier. R. Pollaka. Warszawa, 1965. T. 3. S. 345–347.*

⁸ Изд.: *Braniewo, 1609, типография J. Schönfels (с 9 гравюрами автора) – http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=53436.*

⁹ Польский перевод: *Trzy święte hostye w Poznaniu nożami od żydów uklóte X. Tomasz Treter Jezuita stylem łacińskim a Miedziewdzki burgrabia ziemski Poznański na ojczysty język przelożył. Poznań, 1772.*

¹⁰ Мы пользовались этим расширенным и дополненным изданием: *W.Ks. Tomasz Treterus. Trzy Święte Hostie w Poznaniu 1399 roku nożami od Żydów uklóte / Tłum. K. Miedziewdzki. Poznań, 1897 (14 гравюр).* Далее в тексте цитаты приводятся по этому изданию, страницы указываются в тексте в скобках.

¹¹ *Bartoszewicz K. Antysemitizm w literaturze polskiej XV–XVIII w. S. 42.*

¹² См., в частности: *Trajdos T.M. Legenda Bożego Ciała u poznańskich karmelitów...* S. 39–41.

¹³ См., в частности: *Kronika Miasta Poznania*. 1992. № 3–4; 2006. № 3; *Kwaśniewski K. Poznańskie legendy i nie tylko*. Poznań, 2004. S. 91–93; <http://www.sztef.org.pl/ru/article/poznan/9,-/15564,o-trzech-hostiach/>.

¹⁴ *Noskowicz M. Najświętsze trzy Hostie 1399. Cud Eucharystyczny w Poznaniu* (1926). Poznań, 2012.

¹⁵ См. хвалебную рецензию М. Дарк: «“Газета Выборча” и другие подобные СМИ, выискивающие антисемитизм во всем, что польское и католическое, сочли ее антисемитской. Однако эта книга не имеет ничего общего с антисемитизмом. Она описывает чудо Евхаристии, которое имело место, которое видели тысячи людей и которое описали историки, включая Яна Длугоша. Великий польский король Владислав Ягелло основал на месте чуда костел, который прославился по всей Европе. Лишь потом это место было забыто и “окружено тишиной”. Следует вернуть память о нем» (*Dark M. Najświętsze Trzy Hostie // Bibuła. Pismo niezależne*. 5.6.2012 – <http://www.bibula.com/?p=56365>). Ср.: *Kuberska M. Cudu ma nie być. Czyli jak biskup słucha się «GW» // Najwyższy czas!* 06.04.2012. <http://nczas.com/publicystyka/cudu-ma-nie-byc-czyli-jak-biskup-sluchacie-gw/>

¹⁶ См.: *Jan Chryzostom Sikorski o cudzie trzech hostii w Poznaniu w roku pańskim 1399 / Wyd. i przetłum. A. Pawlaczyk // Legenda Bożego Ciała. Kronika Miasta Poznania*. 1992. № 3–4. S. 14–15; *Trajdos T.M. Legenda Bożego Ciała u poznańskich karmelitów...* S. 37–38.

¹⁷ Напротив, в предисловии к изданию 1897 г. утверждается, что Третер, «живший более двухсот лет назад», как самый ранний из писавших на эту тему представляется наиболее заслуживающим доверия автором, и ценность его сообщений усиливается их давностью, подобно ценности вина и серебра (S. 9).

¹⁸ Нам неизвестно, какими источниками пользовался Д. Хвольсон (ибо они не приведены в двух доступных нам изданиях 1880 и 2010 г.), связывая познаньскую легенду с инициативой «фанатического доминиканского монаха, Jan Riciwał», который «не мог простить евреям, что они построили синагогу вблизи его монастыря. Направленной против евреев яростной проповедью он фанатизировал народ, который вслед за тем напал на синагогу и разрушил ее. Затем чернь бросилась в еврейский квартал, грабила и убивала... Рыцари и благомыслящие граждане приняли, однако, сторону евреев и положили конец жестокой резне... Но монах Jan Riciwał не переставал помышлять о мести и нашел-таки случай осуществить ее» при помощи ходившей к нему на исповедь «развратной девки по имени Анна», которая по его инициативе и доносит на евреев, якобы побудивших ее украсть гостии (*Хвольсон Д.А. О некоторых средневековых обвинениях против евреев*. С. 359–360). Единственный эпизод, где этот «монах» упоминается в сочинении Третера, но совершенно в ином контексте, отражен в VII главе: «Епископ, собрав все духовенство... приказал одному славящемуся

среди людей своей великой набожностью старику-ксендзу, которого звали Ян Рычивул, приблизиться к этому болоту и трясине, поднять эти Святые Гостии и принести ему. Послушный священник выполнил приказ и, отправившись не мешкая, чудесным образом упавшие ему в руки эти Святые Дары рассматривал, полный восхищения, и тотчас с великим почтением передал их в руки епископа» (s. 35).

¹⁹ Кстати, и три гостии как символ Троицы выступают лишь в позднейших вариантах легенды, в первоначальных же гостия – одна, полученная во время обряда причащения.

²⁰ *Jan Chryzostom Sikorski. Historia SS. S. 14.*

²¹ *Израэль бен Элизер, Баал Шем Тов. Божьи твари // Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя / Пер. с англ. и нем.; научн. ред., сост., примеч. М. Яглом, Н.-Э. Заболотная. М.; Иерусалим, 2006. С. 91–92.*

²² Ср. прямую отсылку к евангельскому сюжету о воскрешении Лазаря в позднейших дополнениях к сочинению Третера: в 1731 г., 22 октября «благородная госпожа Катажина из Чаплицких Гадзицка из Золча под Вжесней» посетила костел с гостиями, чтобы воздать благодарность за исцеление от длившейся год тяжелой болезни («ее ноги и руки вывернулись из суставов, и она могла лишь ползать – не иначе, чем рак», «она стонала в постели дольше, чем Лазарь, ибо уже год тянулася эта тяжкая болезнь» – s. 127).

²³ Отсутствие письменных сведений о чудесах, относящихся к первому после обретения гостий веку, «следует объяснять нападениями врагов – как отчизны, так и святой католической веры, разграблением и сожжением костела и монастыря еретиками, а также другими обстоятельствами, сопутствующими войнам. Почти всем домам Божиим завидует ересь, а наиболее тем, в которых милосердие Господне являет истину католической веры при помощи изумительных чудес, а еретические заблуждения попирает. Приведа это для просвещения читателя и устранения сомнений, которые могли бы возникнуть при разумном внимании, приступим к чудесам» (s. 56).

²⁴ В этом сообщении, отнесенном к 1494 г., существенно и то, что Познани отдан приоритет по сравнению с Краковом, столицей Малой Польши, где болящая женщина дает обет на гробнице св. Станислава, краковского епископа и мученика, однако он, явившись к ней в видении, сообщает, что она исцелится не иначе, чем дав обет в познаньском костеле Тела Господня. Таким образом, устами самого святого подчеркивается превосходящее значение нового – по сравнению с Краковом – места паломничества и поклонения культуре. В другом сообщении Познань лидирует даже по сравнению с Гнезно, первой столицей древнепольского государства и резиденцией первого польского архиепископства (местный архидьякон, болевший в течение двух лет, выздоравливает после посещения познаньского костела – s. 66), и центром римско-католической религии – Римом (вернувшаяся оттуда женщина исцеляется лишь после обета, данного познаньской святыне – s. 61).

²⁵ Краковский костел Тела Господня был центром культа и паломничества значительно ранее познаньского. См.: *Trajdos T.M. Legenda Bożego Ciała u poznańskich karmelitów...* S. 34.

²⁶ *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998; *Панченко А.А.* К исследованию «еврейской темь» в истории русской словесности: сюжет о ритуальном убийстве // НЛО. 2010. № 104. С. 79–113.

²⁷ Ср.: *Лёзов С.В.* Введение // Канонические Евангелия / Пер. с греч. В.Н. Кузнецовой. М., 1992. С. 67.

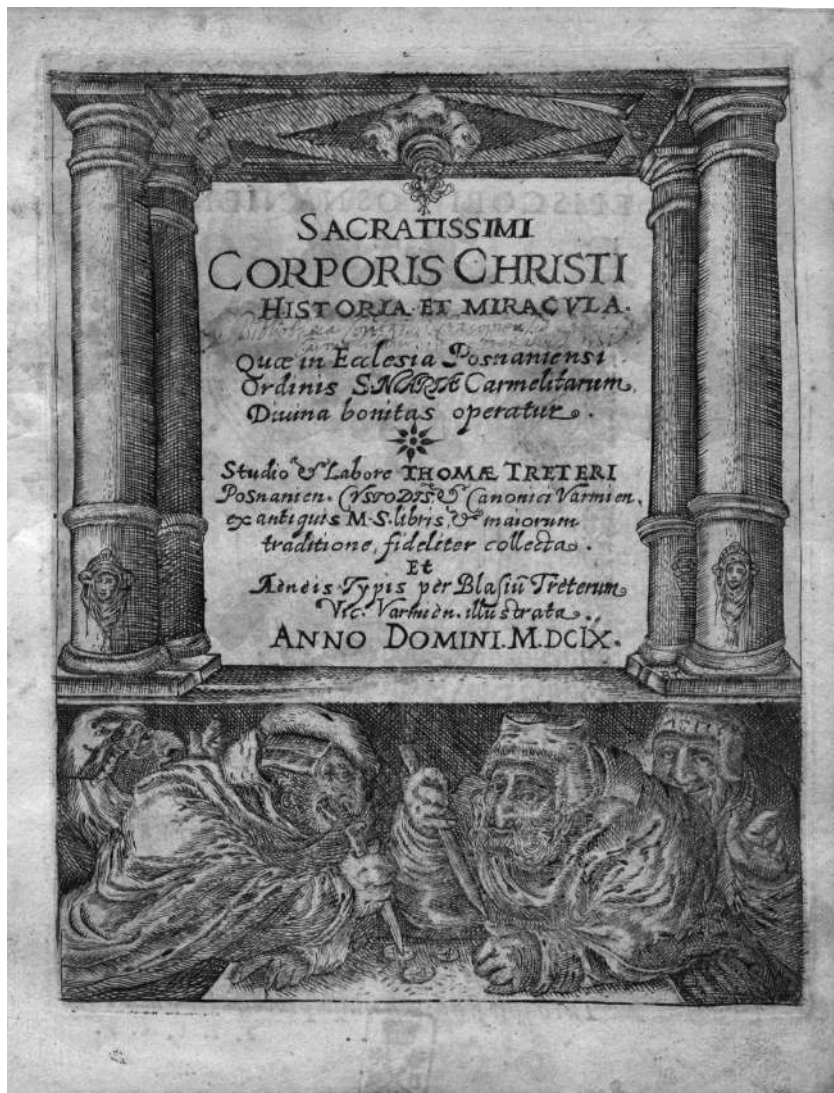
²⁸ Ср.: «Именно христиане используют Его кровь в своем ритуале. Евхаристия – один из центральных христианских ритуалов, и она остается таковым, независимо от того, верят ли ее участники, что хлеб и вино действительно превращаются в тело Иисуса Христа или просто служат напоминанием о последней трапезе Иисуса. В любом случае это акт неприкрытого каннибализма. Вкушение крови и плоти Спасителя нельзя назвать иначе как символическим каннибализмом. Доктрина пресуществления в том виде, в котором она исповедуется Римско-католической и Православной церквями, очевидно подразумевает скорее буквальный, нежели фигуративный каннибализм» (*Дандес А.* «Кровавый навет», или Легенда о ритуальном убийстве: антисемитизм сквозь призму проективной инверсии / Пер. и коммент. А. Панченко // *Дандес А.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ. Сб. статей. М., 2003. С. 221). Ср.: *Rubin M.* Imaging the Jew: The Late Medieval Eucharistic Discourse // In and Out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany / Eds. R. Po-Chia Hsia, H. Lehmann. Cambridge; New York, 1995. P. 177–208.

²⁹ См. об этом подробнее: *Węgrzynek H.* «Czarna legenda Żydów». S. 34–46.

³⁰ Ср. в завершающей анализируемый сборник «Молитве за притесняемых католиков»: «Всемогущий вечный Боже <...> помоги верным католикам в Польше, чтобы еретические и схизматические народы, которые полагаются на свою дикость и жестокость, мощью десницы Твоей сокрушенные, впредь перестали преследовать и притеснять святую Церковь Твою и ее верных чад» (s. 144).

³¹ *Trajdos T.M. Legenda Bożego Ciała u poznańskich karmelitów...* S. 37.

³² См., в частности: *Wiesiołowski J.* Funkcjonowanie poznańskiego kultu pańniczego w kościele Bożego Ciała (kon. XV – pocz. XVII wieku) // *Kronika Miasta Poznania.* 1992. № 3–4. S. 135; *Staszewski J.* Ikonograficzna analiza polichromii w kaplicy Najświętszego Sakramentu w katedrze Łowickiej // *Mazowieckie Studia Humanistyczne.* 1999. № 2. S. 84–88.



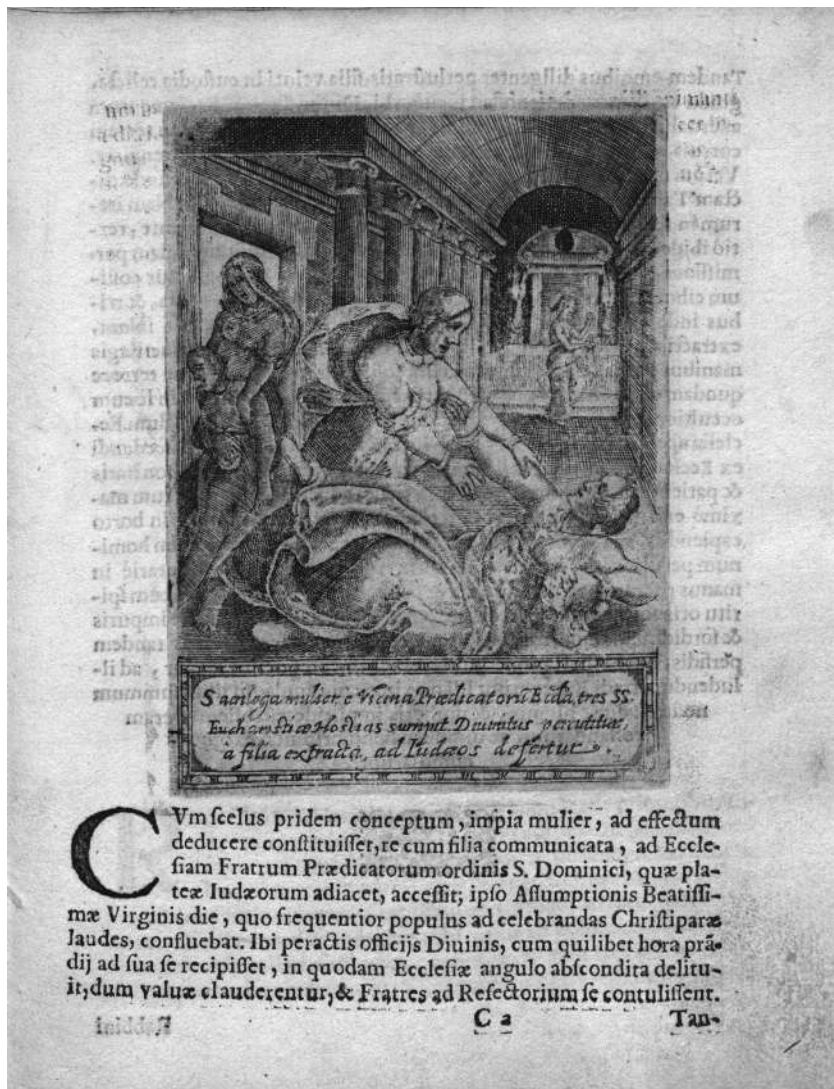
Ил. 1

Титульный лист сочинения «Sacratissimi Corporis Christi historia et miracula: Quae in Ecclesia Posnaniensis Ordinis S. Mariae Carmelitarum Divina Bonitas Operatur» (1609)



Ил. 2

Евреи подкупают христианскую женщину



Ил. 3

Грешная женщина крадет в костеле отцов-доминиканцев три облатки Святых Даров

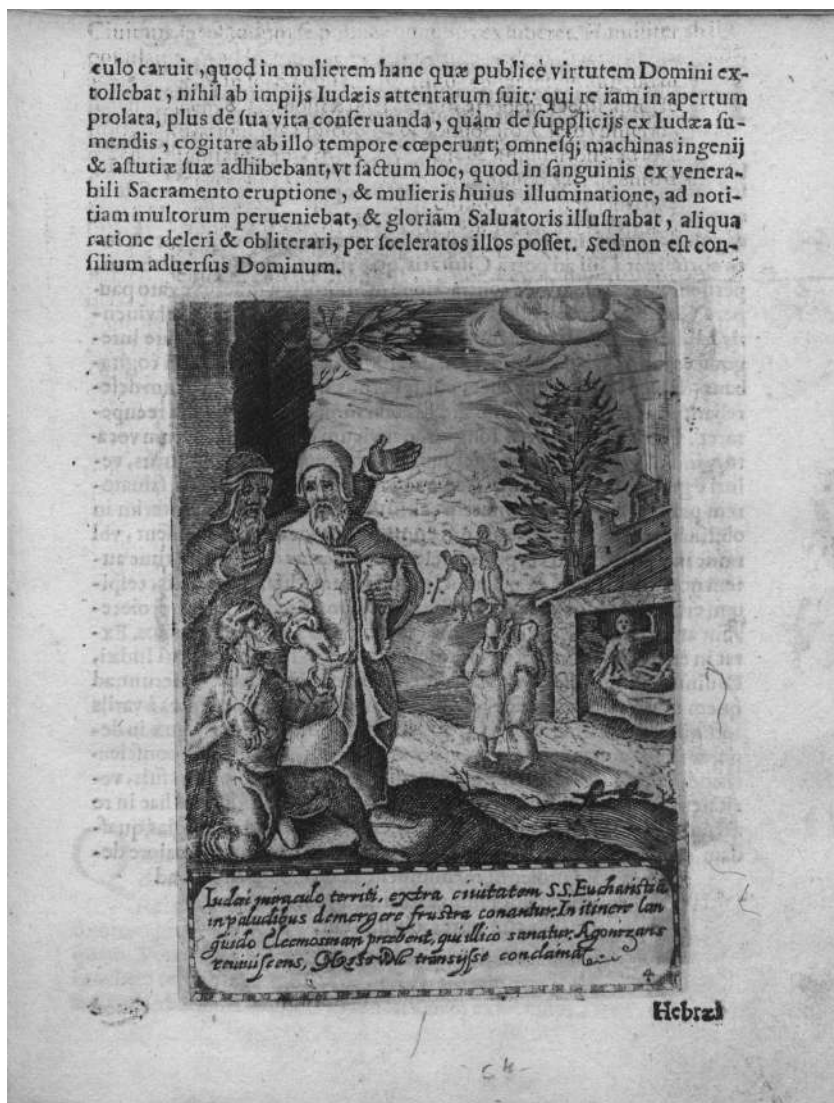


R Abbin tantū facinoris architecti, conuocatis primoribus Iudæorum, ut rabie aduersus Christi corpus diu iam ante conceptam, tutius & facilius exprimere possent; se ad domum lateritiam conferentes, quæ inter Iudæorum mansiones posita, ad nobilem Swidwarum familiam pertinebat, in locum subterraneum seu cellarium descenderunt; ubi mensa ad columnam quæ commerationem cellarij sustinebat, apposita, in eam tres hostiæ Sacratissimæ particulas proiecerunt: Vnus autem ex eis, Diabolico furore percitus

C 3

Ил. 4

Три Святых Гостии, исколотые ножами, источают кровь



Ил. 5

Евреи, устранные чудом, пытаются утопить три Святых Гостии в болоте за городом



Ил. 6

Три Святых Гости возносятся над болотом



Ил. 7

Пастух рассказывает магистрату о чуде, но магистрат, сочтя его безумным, сажает его в тюрьму

M Agistratus ciuitatis, postquam de miraculi veritate certam & indubitatam notitiam accepisset, vna cum Parocho, ad Episcopum, qui in Curia suæ Cathedræ residebat [hunc nonnulli Stanislaum Cyolek fuisse volunt, sed annorum computatio



Episcopus cum clero ad præta descendit, Ioannes presbyter sanæ Sacramenti sibi loquias apprehendit, quas Episcopus summa cerimonia Orbi importat

repugnat, quandoquidem Anno 1428 Episcopatum adeptus fuit. Probabilis est Albertum II dictum Iastrzembice, qui Anno 1399 ad Episcopatum euectus fuit, Ecclesiæ Pofnanien. gubernacula tenuisse] accessit, eidemq; pluribus verbis exposuit, quæ & quanta Deus operatus esset, circa augustissimum Eucharistiæ Sacramentum, quod in præto illo
Ciuita-

Ил. 8

Епископ с духовенством приходят на луг и поднимают Святые Гости с земли



Ил. 9

Епископ приказывает построить временную часовню на лугу

Fama miraculorum indies magis ac magis percrebrescente, ingens populi sexus vtriusq; concursus, non solum ex Polonia, sed ex circumuicinis prouincijs, ad sacrum hunc locum, confluebat: unde Diuinæ gratiæ beneficia & amplissimas consolationes reporta-



bat. Videre erat, in tanta hominum multitudine & varietate, Dei laudes concordibus votis, subindè crescere, eius misericordiam ubiq; prædicari, qua afflictorum miserias, immensa Charitate, subleuabat. Quoniam autem loci sacri angustia, non æqualem aduentibus commoditatem

Ил. 10

Король Владислав Ягелло закладывает костел Тела Господня
и поселяет туда отцов-кармелитов



Ил. 11

Евреи вместе с женщиной-святотаткой и кусающими их собаками привязаны к столбу и сжигаются заживо, понеся справедливое возмездие за свои преступления

Светлана Толстая
(Москва)

Антиномии народной философии жизни

В славянской народной антропологии представления о человеческой жизни не складываются в единую, логически стройную картину. В этой картине много неясностей, противоречий, в ней часто не сходятся концы с концами. Это хорошо известно и обычно объясняется одновременностью имеющихся свидетельств, различием этнических и региональных традиций, наслоениями разных культурных моделей (прежде всего усвоением устной культурой книжных, христианских и иноэтнических традиций). Но и попытки реконструировать древнейшие, дохристианские представления славян о жизни не дают стройной картины, она отличается, пользуясь словами О.А. Седаковой, «нечленораздельностью и логической непроясненностью» (Седакова 2004: 34). Я хочу кратко остановиться на трех главных антиномиях славянских архаических представлений о жизни: 1. антиномия **времени** жизни (жизнь понимается одновременно и как прямая линия, имеющая начало и конец, и как бесконечный круг), 2. антиномия **пространства** жизни и смерти (пространство жизни и пространство смерти воспринимаются и как противопоставленные, и как нераздельные, т.е. как единое пространство), 3. антиномия **субстанции** жизни (носителем жизни, ее субъектом считаются как душа, так и тело). Эти три антиномии переплетаются друг с другом, и трактовка каждой из этих категорий зависит от трактовки других.

1.

Время жизни: линия или круг?

Принято считать, что человеческая жизнь протекает линейно от начальной точки (рождения или зачатия) до конечной точки (смерти), тогда как природное (календарное) время (годы, месяцы, дни)

движется по кругу и постоянно повторяется. Между тем в народной антропологии жизненное время, как правило, понимается иначе: оно включает некий предшествующий рождению (пренатальный) этап, затем собственно жизненное время (ограниченное моментом рождения и моментом смерти) и, наконец, время посмертного существования. В первом периоде, от зачатия (иногда даже еще раньше) до рождения, во многом программируется жизнь и судьба человека, не только собственно жизнь, но и его посмертное существование. Известно, что многие запреты и предписания, относящиеся к зачатию и периоду беременности, соблюдаются именно по этой причине. Ребенок, зачатый во время регул, мог, по народным верованиям славян, стать убийцей, вампиром или двоедушником, обладать дурным глазом, девочка в будущем не сохранила бы невинность до брака и т.п., или, наоборот, ребенок мог родиться красивым и прославиться на весь мир; зачатый в праздничные или постные дни – родиться глухим, слепым, уродом или идиотом, быть подверженным болезням и т.п. (Кабакова, Толстая 1999: 283). Беременная женщина не должна была сучить ниток, вязать, плести, иначе ребенок, когда вырастет, повесится; купаться в проточной воде, часто стирать, чтобы он не утонул; есть поминальную еду, чтобы ребенок не умер, и т.п. (Толстая 1995: 163).

Посмертное существование понимается по-разному. Одна модель предполагает, что после смерти душа человека обретает новую плоть и продолжает свое существование в ином облике – в облике другого человека, животного, насекомого, растения и т.п. Эта модель метемпсихоза, т.е. переселения души умершего в иное тело, известна в той или иной мере всем славянам. Приведу краткие примеры, относящиеся к восточным, западным и южным славянам.

Несколько лет тому назад Б.А. Успенский опубликовал статью «Метемпсихоз у восточных славян» (Успенский 2006). Он привел отрывок из записок А.Т. Болотова (1764), где передается мнение русских крестьян о посмертном существовании души – «душа после смерти в других людей или животных переселится», что поразило христианина Болотова: «Ужаснулся я, сие услышав, и от жалости о таковом незнании их не мог чтоб не сказать им вкратце, что́ им о смерти и душе думать надлежит» (цит. по: Успенский 2006: 639). Б.А. Успенский, ссылаясь на многочисленные этнографические свидетельства, показывает, что подобные представления о переселении

душ умерших в живых людей или животных (домашний скот) имели широкое распространение у русских, украинцев и белорусов. Согласно белорусским поверьям, умершие дети могут воплощаться в следующих детей своих родителей (Никифоровский 1897: 46). В Полесье мы записывали: «Як человек умре, душа его наделяется другому» (ПА, Жаховичи Гомельской обл.). Аналогично в западной Белоруссии: «Бог ничего своего не дает человеку – ни счастья, ни доли, ни богатства, ни здоровья, ничего. Если кто много имеет, а Бога не благодарит, то Бог у него отберет, а другим раздает, а если те начнут грешить, то Бог опять другим раздает, а иной раз и ошибется и одному даст с избытком, а другому ничего. Даже и души Бог своей не дает, когда родится человек, а у одного человека вынет, а другому даст: один умрет, а на это место другой родится» (Federowski 1897: 220, № 1031). По чешским свидетельствам, «человек не родится во второй раз», но его дух вселяется в другое тело, в другого человека; некоторые люди даже знают, в ком прежде жила их душа, до того, как они появились на этом свете, но никогда никому об этом не скажут, однако о будущих владельцах своей души они знать не могут; один старичок говорил, что ему все равно, в кого воплотится его душа, только бы не в коня, так как он не хотел бы «панов возить» (Navrátilová 2004: 147).

Особенно подробно разработан этот мотив в южнославянской традиции. В хорватском Загорье верят, что душа после смерти переселяется в какое-либо другое тело и там живет, причем она будет умнее, чем прежде (Bulat 1922: 242–243). На востоке и юге Сербии и в Македонии верили, что душа умершего переходит в новорожденного ребенка, в того, кто в момент смерти родился, ср.: «Когда выйдет душа из человека, она перерождается в ребенка»; «Когда один умрет, зародится другой»; «Когда человек умрет, в это время кто-то родится. Душа войдет в ребенка»; «Когда человек умрет, его душа войдет в ребенка, который родится»; «Души переходят: один умирает, другой рождается»; «Старик умрет, омолодится и войдет в ребенка»; «Бог возьмет душу у меня и даст другому»; «Когда у человека умирают дети и потом снова рождаются, то души умерших детей возвращаются в души новорожденных. Только души внебрачных детей не могут больше вернуться»; «Старики говорили, что душа перерождается. Душа богатого может переродиться в душу бедняка, а душа бедняка в душу богатого»; «Когда человек умрет, его душа

переходит в ребенка, который родится. Сколько умрет, столько и родится»; «Душа умершего входит в новорожденного. Из мертвого в живого. Сколько родится, столько и умрет» (Петровић 1939: 33).

То, что человек носит в себе уже ранее жившую душу, подтверждается известным ощущением людей, что они уже были в том или ином месте (хотя никогда не были) и т.п. Нередко считается, что сколько людей умирает, столько и родится; но есть и мнение, что родится всегда на одного человека больше, и так увеличивается род человеческий на земле: «Сто умрет, сто один родится»; «Всегда за ночь родится на одного больше, и оттого родится народ»; «Каждый день родится на одного больше, и так Бог “увеличивает народ”». Триста шестьдесят один рождается и триста шестьдесят умирает. И только этот один завоюет мир» (Там же). От того, чья душа достается новорожденному, зависит срок его жизни: «Если это душа старого человека, то ребенок будет долго жить. Если это душа молодого человека, ребенок будет мало жить. Сколько жил человек, у которого душа была прежде, столько будет жить и ребенок». По другим представлениям, ребенок будет жить столько, скольких лет не дожил предыдущий хозяин его души: «Ребенок умер на втором году жизни. Наши бабы говорят, что это была душа какого-то умершего старика, которому оставалось жить еще два года». Еще одно поверье: «Душа человека может перерождаться только три раза»; «Умрет человек, дух из него вылетит. Пройдет 500 веков, опять родится ребенок, и душа войдет в него. Это будут люди второго века. Опять человек умрет, и душа выйдет, пройдет 500 веков, опять родится ребенок, и душа войдет в него. Это люди третьего века. После третьего века уже неизвестно, что будет с душой. Ничего. Больше она не возвращается на землю» (Там же: 34). В этом уже видна попытка совместить представление о бесконечной жизни и непрерывных переселениях души с представлением о каких-то пределах, границах, т.е. модель круга жизни и модель линии жизни. Нередки и рациональные доводы: «Сколько родится, столько и умирает, иначе люди так бы размножились, что на свете не осталось бы места» (Там же: 35).

По другим, еще более распространенным поверьям, человек после смерти превращается (воплощается) в животных (Афанасьев 1996: 299–301, Гура 1997 (по указателю), Moszyński 1967: 547–558, Mencej 1995, Bulat 1922 и др.), ср. еще представление о «том свете»

как «пастище душ». Дело, однако, в том, что в подобных свидетельствах речь идет, как правило, о временных воплощениях души (во время сна, в момент кончины, в определенный период после смерти, в поминальные дни), а не о вечном «круговороте» душ в мире. Такие превращения, кроме того, нередко приписываются только грешным душам, осужденным скитаться до тех пор, пока они не искупят свои грехи или не будут освобождены от них какой-то внешней силой (божественной или человеческой), ср.: «Если человек грешный, то душа по смерти идет в коня и год камни возит» (Гнатюк 1912: 325); «Если человек умрет, и Бог его полюбил, то Бог посылает его душу в хорошую птицу, лошадь, корову, а кого Бог не полюбил – его в собаку, во вредную корову» (ПА, Бостынь Брестской обл.). По белорусским представлениям, «после смерти человека душа его не сразу переходит в загробный мир: сорок дней она еще остается в родном селе; из них сначала шесть дней бродит около дома и три дня по своим огородам и полям. После этого срока она или отправляется на тот свет, куда ей предназначено – в пекло, в отхлянь (чистилище), в рай, или же остается здесь, на земле, отбывать свою “покуту” (наказание): поселяется в дереве (такое дерево скрипит), в животном и даже в человеке. Такой человек страдает всю жизнь, пока поселившаяся в нем душа не искупит своих грехов» (Богданович 1895: 51). По свидетельству В. Гнатюка, «душа может за грехи переходить в разных животных, например, в собаку, свинью, муху (*яка провина, така покута*) <...> если в свинью, то хорошо, душа быстро “спокутуется”, поскольку свинья живет четыре года, ее зарежут и душа освободится» (Гнатюк 1991: 397). По многим данным, так называемые заложные покойники, умершие неестественной смертью, могут превращаться в домашних животных (собаку, барана и особенно в коня), при этом скотине приписывается наличие души (пара): «Из коня, коровы и другой скотины не выходит душа по смерти, а погибает вместе с ней. И только если в этом животном “покутовала” (отбывала наказание) грешная душа человека, то после смерти она либо освобождается, либо, если она еще не искупила своих грехов, то отправляется в другую скотину “покутовать”. Иногда бывает, что и скотина ходит по смерти, но только та, которая родилась на границе старого и нового года. Если такая скотина погибнет, то она ходит по земле до следующего года» (Гнатюк 1912: 308). О переселении человеческих душ в домашний скот косвенно

свидетельствуют также обычаи наделения домашнего скота человеческими именами, ритуального угощения скота, ритуалы похорон скота на особых кладбищах, иногда с причитаниями, как над умершим человеком, поминания умерших животных и т.п. (ср. Успенский 2006).

С другой стороны, заложенные покойники в течение определенного времени продолжают свое посмертное существование на земле в человеческом облике. У восточных славян это ходячие покойники, у западных – *duże pokutujące*, у южных – вампиры и вукодлаки (см. Вакарелски 1990, Левкиевская 2009, Толстая 2001 и др.). Такая линия жизни, какой бы длинной она ни была, тоже предполагает свой конец, так как посмертное хождение обычно ограничивается 40-дневным сроком или сроком раскапывания могилы и расправы с заложенным покойником (вампиром).

Наконец, весьма распространенной ипостасью посмертного существования человеческих душ считаются растения (у чехов, например, стволы деревьев – Navrátilová 2004: 147–148, ср. также «прорастание» душ – Агапкина 2013: 53–54), атмосферные явления (ветер, вихрь, тучи), звезды и даже предметы, прежде всего камень. Сербь в районе Неготина верят, что душа после смерти человека охотнее всего поселяется в дереве или камне. Сам надгробный памятник по существу имеет целью «принять» в себя душу покойника (Стојановић 1968: 62; см. также Чајкановић 1994: 72–104). Особая категория – летающие животные (птицы, пчелы, мухи, бабочки, букашки и т.п.), воздушное пространство, водная стихия и др. По поверьям западных белорусов, «душа человека – как голубок: та, которой предназначено лететь в пекло, выходит из человека черным голубком, а та, которой на небо, – белым» (Federowski 1897: 219, № 1028); «Ветры, по мнению раскольников Юхновского уезда, – души умерших людей: ветры тихие и теплые – души людей добрых, а ветры буйные и холодные – души людей злых и порочных» (Добровольский 1914: 112). См. подробнее: Виноградова 1999, Bulat 1922, Вакарелски 1938: 258, Mencej 1995 и др.

Все эти и подобные примеры показывают, что время жизни может считаться как отмеренным, линейным, так и близким к бесконечности, круговым, но всё же идея вечной жизни остается для народной традиции неорганичной и сохраняет в ней инокультурный («книжный», христианский) характер.

2.

**Пространство жизни и пространство смерти:
разделены или нераздельны?**

Ответ на этот вопрос зависит от понимания временных границ жизни: если жизнь включает все ее фазы (до рождения, от рождения до смерти и после смерти), то пространством такой «полной» жизни оказываются оба мира – земной и потусторонний, которые как бы объединяются в некое единое целое. Но, с другой стороны, пространство жизни и потустороннее пространство (загробный мир) четко разделяются по линии «жизнь–смерть», а невидимая граница между ними – предмет постоянной заботы и охраны со стороны живых (Виноградова, Толстая 2012: 301; Толстая 2009). При этом область смерти и неопределенна, и антиномична: «Невозможно однозначно охарактеризовать самое фундаментальное из пространственных представлений обряда [имеется в виду погребальный обряд]: является ли “область смерти” замкнутой и удаленной от “области живых” – или же она внедрена в последнюю, растворена в ней» (Седакова 2004: 37).

Действительно, хотя умершие и пребывают в особом, специально выделенном месте (на кладбище, в могиле), но все-таки это земное пространство, т.е. кладбище, понимается как своего рода посольство, представительство потустороннего мира на земле (пол. *ziemski wycinek zaświatów* – Bylina 1992: 14). Могила воспринимается как новое (постоянное, вечное) жилище («вечный дом») умерших, и такое восприятие вполне уживается с представлением о том, что души умерших пребывают в ином мире – «далеко», на небе, на радуге (полес.), на высокой горе или под землей, на далеком острове, «за водой», в «бездонье» (белорус.), в неведомой стране, на западе, в темноте, в холоде и т.д. (Виноградова, Толстая 2012). Это противоречие не раз отмечалось исследователями, ср.: «В формах загробного существования души является двойственность: с одной стороны, представляется, что душа продолжает жить в устроенном для нее “домовище” – гробе. На этом основании плачущие просят плотников, работающих его, чтобы они сделали его по разуму, говоря: “Вы устройте нам хоромину по разуму, / Прорубите-тко косевчаты окошечки, / Вы поставьте-тко брусовы белы лавочки, / Вы складите-тко кирпичну теплу печеньку”. С другой стороны, все души усопших улетают в воздушную область, где в зимний период года они, око-

ванные стужей и морозами, повергаются в оцепенение и сон, как и все творческие силы природы, и пребывают печальными узницами, заключенными в мрачных туманах и снежных тучах, в этом холодном царстве зимы. Весною же, вместе с возрождением солнца, души пробуждаются для новой жизни, заявляют свою деятельность в шумных грозах и дождевых ливнях и открывают ясное небо» (Генерозов 1883: 19–20).

По многим рассказам, умершие по ночам выходят из могил, общаются друг с другом, иногда навещают своих живых родственников, а с наступлением утра (пением петухов) возвращаются в свои могилы (спускаются в «норы»), они участвуют в погребениях новых умерших (стоят у ворот кладбища, над разрытой могилой) (ср. Вакарелски 1990: 38–39). В фольклоре славян (особенно балканских народов) широко распространен мотив выхода героя из могилы и его участия в делах живых (ср. Чајкановић 1973). У могилы на кладбище происходит общение умерших с живыми (умершим живые приносят еду, питье, прибирают и украшают могилу, зарывают в могильную землю то, что хотят передать на тот свет, и т.д.).

В период до погребения (до отпевания, до последнего удара колокола, до сорока дней или шести недель, до полного разложения тела, до новой смерти в селе и др.) душа покойника не только находится в земном мире (в своем доме) вместе с живыми, но и «участвует» (во время бдения при покойнике – пол. *pusta noc*, букв.: пустая ночь) в прощальной трапезе (чеш. *večera mrtvého*, пол. *stupa*), совершаемой в присутствии покойника родственниками, которые «угощают» его едой с поминального стола. После погребения вплоть до сорокового дня мертвые тоже не удалялись далеко от дома и лишь после этого срока покидали земной мир: «Когда уже тело покойника наконец спокойно лежит в могиле (в яме), то душа его остается еще шесть недель дома. По совершении обряда “шестины” она отправляется на тот свет» (Гнатюк 1912: 346). Здесь тоже по-разному ведут себя праведные и грешные души: «Когда человек умирает, то праведная душа идет на небо, не очень виноватая – в чистилище, а та, у которой большие грехи, ходит по свету до Страшного суда» (там же: 325).

Вместе с тем умершие и после окончательного ухода постоянно присутствуют в домашнем пространстве (в поминальные дни, многие праздники), отсюда многообразные запреты и предписания

(прясть, шить, белить стены, мыть полы, выливать воду за порог, срубать деревья и т.д.), мотивированные заботой о присутствующих рядом (в стенах дома, в углах, за иконами, в щелях, под стрехой, под порогом, в очаге, в трубе, в мусоре, в венике, в зеркале, в подполье, на чердаке, в хлеву, в могильной земле, в одежде умершего, в постели и т.п.) душах и боязнью нанести им вред (например, зашить, засорить или замазать им глаза, замочить им ноги и т.п.). По свидетельству П.Г. Богатырева, «закарпатские крестьяне не считают любое посещение покойников опасным или нежелательным. В некоторых случаях они сами вызывают их приход. Если кто-то умер, нельзя белить дом (*не мош мастити*). Душа остается в нем год. При побелке кусок потолка надо оставить нетронутым. Душа ходит по потолку, ей надо оставить место (*у повалу душа ходит, аби мала місто*)» (Богатырев 1973: 272). В Полесье, когда в первый раз после похорон белят хату, то идут на кладбище и покрывают могилу настольником (скатертью), «чтобы не закапать глаза умершему» (ПА, Озерск Ровенской обл.).

О единстве земного и потустороннего пространства свидетельствуют и рассказы о том, что до сорока дней в доме умершего не гасят свет, чтобы «душа видела дорогу на том свете» (ПА, Забужье Волынской обл.), что от Пасхи до Вознесения «гробы поотчинены» (открыты) и все неживые души ходят по земле (ПА, Ласицк Брестской обл.), что перед душами в раю стоят на столах те кушанья и напитки, которые они при жизни подавали нищим на помин души; те же, кто этого не делал, ничего на том свете не получают; кто при жизни воровал, должен на том свете возвращать краденое владельцам или носить украденные вещи на себе и т.п. (Гнатюк 1912: 368), и многое другое. По сербским представлениям, покойника моют, чтобы на том свете он был чистым, одевают в чистую и лучшую одежду, потому что «в чем он погребен, в том и будет “там” одет». Потому же его перед смертью обязательно кормят и поят, «чтобы он не пошел на тот свет голодным и жаждущим» (Петровић 1939: 35).

О том, как выглядит умерший на том свете и как ему там живется, родственники узнают во сне: «Когда видишь во сне мертвеца, он всегда одет в то, в чем его хоронили». Если же видят его в обтрепанной одежде, значит, надо дать что-то из одежды нищему (за душу покойника). Необходимые умершему вещи передают с новым покойником, кладут ему в гроб с просьбой передать родственнику. На

том свете человек занимается тем же, чем и в жизни: поп служит попом, монах остается монахом, вор – вором. Попавший на тот свет во сне, встретив там отца, спрашивает, что они там делают. «Да вот, сажаем картошку», – отвечает тот. Возраст человека на том свете не изменяется, времени там не существует. Там много всякой еды, но никто не ест и не пьет, все только вкушают запах еды. «На том свете человек не размножается, там так же люди умирают и их хоронят. Там празднуют те же праздники, что и на земле» (Петровић 1939: 37). Жизнь на том свете оказывается прямым продолжением земной жизни, так что граница между ними по существу снимается.

Приходящие в поминальные дни на «этот свет», в свой дом, к своим близким души могут быть невидимыми, но тем не менее имеют материальную форму, поскольку оставляют следы своего пребывания в доме; они могут иметь при этом свой прижизненный телесный образ, т.е. возвращаться в свое же тело (которое в то же время находится в могиле), – такими бывают «ходячие покойники», приходящие домой (муж к жене, мать к детям и т.п.). В Закарпатье «в некоторых деревнях существует убеждение, что душа покойника имеет тот же внешний облик, что и у живых: если кто-нибудь умер, и в первую ночь один из родственников рассыплет на столе муку, то покойник, который в эту ночь вернется домой, оставит на ней след: как будто кто-то по ней ходил» (Богатырев 1973: 272). В некоторых областях Сербии верят, что в осенние поминальные дни (*задушнице*) открываются могилы и какое-то время остаются открытыми. В эти дни покойники выходят из могил и ходят по тем местам, где они ходили при жизни. Многие также занимаются той же работой, какую они исполняли при жизни. Крестьяне верят, что в эти дни покойники встречаются с родными, только люди их не видят (Bulat 1922: 242).

Эта антиномия (понимание пространства умерших как близкого и одновременно как далекого, как разделенного и нераздельного), по мнению О.А. Седаковой, преодолевается в народной картине мира посредством категории видимого и невидимого: невидимость иномирного как бы снимает границу между тем и этим светом и оправдывает одновременное присутствие умерших в далеком «том» свете и – рядом с живыми. В Полесье часто встречается представление о том, что души невидимы, но «слышимы» – их присутствие выдают производимые ими звуки и шумы: шорох шагов, скрип снега, треск половиц, движение воздуха и т.п. Если же хочешь увидеть души,

нужны специальные приемы: надо сесть на печь, смотреть через хомут, трижды голым обойти вокруг печной трубы на чердаке и т.п.

3.

Субстанция жизни: душа (дух) или тело (плоть)

Жизнь, по народным понятиям, определяется присутствием души в теле (в сердце, голове, глазах, волосах, крови, горле, носу, желудке, селезенке, печени, почках, моче, слюне и т.д. – см. Bulat 1922, Вакарелски 1939, Зечевић 1982: 11–12, Крайенброк-Дукова 1988, Толстая 2000 и др.), ср. полес. «Душа – заради неї и живуть» (ПА, Пески Житомирской обл.). В легендах о сотворении человека сначала Бог делает из земли, глины и тому подобного тело, а потом «вдувает» в него душу (ср. также понятие «вдохнуть жизнь»). Смерть же – «это разлучение, расставание, разделение» души с телом, выход души из тела (ср. Батюшков 1891). По сербским поверьям, «душа и тело на протяжении человеческой жизни составляют единое целое, но они могут разлучиться – временно или навсегда. Если душа совсем покинет тело, которое при жизни было ее постоянным жилищем, наступит смерть. Постепенно тело разлагается и прекращает свое существование, тогда как душа считается вечной и бессмертной, она не может исчезнуть, после смерти она освобождается и лишь меняет место своего пребывания. Она уходит в некий неведомый мир, который имеет неопределенное название “другой” или “тот” свет» (Зечевић 1982: 9).

Тем не менее душой часто называется не только собственно животворящая субстанция в человеке, но и человеческое существо в целом, в единстве тела и души (ср. рус. *душа* ‘человек’: *триста душ крестьян*; *добрая душа* ‘добрый человек’; пол. *duża* ‘живое существо, человек или животное’; болг. *дихание* ‘живое существо’, *прясна душа* ‘недавно умерший человек’ – Вакарелски 1938: 258). Такое представление в полной мере присутствует и в верованиях о посмертном существовании человека, о жизни после смерти, где *душа* = ‘умерший человек’ (ср. *мертвые души* или *души, душички* в значении ‘покойники’ и ‘предки’, ср. также Вакарелски 1990: 41). Такая посмертная *душа* сохраняет многие свойства физического человека: она испытывает потребность в еде, питье, мытье, сне, поэтому

в период до сорока дней (шести недель) после смерти ей оставляют на окне воду и хлеб, вешают на стену полотенце, стелют постель, топят баню и т.п.; она может видеть, чувствовать, слышать, говорить, петь, требовать, жаловаться и плакать, исповедоваться и причащаться (Вакарелски 1939: 22, Вакарелски 1990: 36–38), двигаться, шуметь, производить беспорядок в доме, разбрасывать предметы, исполнять домашнюю работу, кормить детей, ухаживать за скотиной и т.п.; к ней можно обращаться с приветствиями и просьбами.

В западной Белоруссии верили, что в поминальные дни «души приходят домой посмотреть на своих детей, на скотину, хозяйство, но их никто не видит, а они всех и всё видят и – доброму порадуются, а над злым поплачут. Перед рассветом они идут в костел и им их ксёндз служит, а после службы они все идут на свое место. Те же души, которые живут в пекле, могут лишь через окно смотреть на свой дом и на костел» (Federowski 1897: 221, № 1045). По поверьям украинцев, «душа тесно связана с человеком; она кормится так, как человек, но не пищей, а лишь паром (запахом), который исходит от нее, она растет вместе с человеком, она чувствует тепло и холод, боль и радость, страдает и радуется. По смерти человека она сохраняет свой прежний облик и живет дальше так же, как и при жизни» (Українці 1991: 397). Иными словами, это полноценное «человеческое существо», хотя и неживое. Наряду с этим посмертная душа может представляться бесплотной и нематериальной субстанцией (воздухом, облаком, паром, дымом, тенью, светом, огнем, искрой, отражением в воде или в зеркале и т.п., см., например, Генерозов 1883: 5–8; Виноградова 1999) или почти бесплотной: по представлениям боснийцев, «душа живет в человеке, она тоньше волоса, у нее ножки, как у муравья, она выглядит как туман или пар» (Bulat 1922: 327).

Единство души и тела нарушается не только со смертью, временные отлучки души могут быть и при жизни, ср. поверья о выходе души из тела во время сна, когда «свободная» душа ходит по свету, а в человеке остается «связанная» душа – кровь, которая только и поддерживает в нем жизнь, пока «свободная» душа отсутствует (Bulat 1922: 237), а также поверья о так называемых двоедушниках (Левкиевская, Плотникова 1999). При наступлении смерти душа не сразу полностью разлучается с телом, она стремится вернуться в тело, кружит вблизи мертвого тела, сопровождает его до могилы, блу-

ждает по местам жизни почившего человека. Считается, что животная, телесная, физическая ипостась умерших относится к земному миру, а духовная, человеческая – к потустороннему миру, что после смерти тело человека остается на земле (в земле), а душа переселяется на тот свет (где бы он ни локализовался). В духовных стихах душа прощается с телом и говорит ему: «Ты прости, мое тело белое, / Прости беззаконие мое. / Ты пойдешь, тело, во сыру землю, / Червям, тело, на источение, / Вы, кости, земли на предание, / А я, душа, к самому Христу на спокойние, / На страшный суд, / Второе пришествие, / На житие вековечное» (цит. по: Генерозов 1883: 26). Но и после смерти человека автономность, разделенность души и тела относительна. Во многих случаях тело и душа и после смерти сохраняют связь друг с другом или даже представляются единым, нераздельным целым; манипуляции над мертвым телом способны обезвредить «ходячие души» упырей (ср. распространенные обычаи разрывания могил, отрезания головы упырям, пробивание их тела осиновым колом и т.п.), а поведение живых людей отражается на существовании умерших душ (слезы и тоска родственников тревожат покойников; несоблюдение поминальных обрядов оставляет их голодными и раздетыми и т.п.).

В народных представлениях понятие греха может связываться как с душой (ср. *взять грех на душу*), так и с телом (*грешное тело*) или с душой и телом вместе (*грешные души*). В духовном стихе душа, догадывающаяся, что на том свете она пойдет «на муку вечную», говорит, обращаясь к телу и употребляя местоимение «мы», о «совместных» грехах: «Потому я, тело белое, себя угадываю, / Что как жили мы были на вольном свету, / Мы на вольном свету, на прошедшем веку, / Не имели ни среды, ни пятницы, / Ни великого поста понедельникку; / Мы по средам, по пятницам платье золовали, / Платье золовали мы, льны прядывали, / Из чужих мы коров молоко выдаивали, / Мы из хлеба спорынью вынимали, / Златые венцы разлучивали» (цит. по: Генерозов 1883: 28). Иногда в человеке различают три составляющих (в соответствии с христианской антропологией): дух, душу и тело (ср. Шмелев 1997, Урысон 1999, Цивьян 2008), причем душу наравне с телом и в противоположность духу могут считать телесным началом: «Душа ести хоче, хоче красоты... душа и тело не одне, але ж усе це разом есть телесне; душа вмирає; дитя до 7 год души не має, душа це грих, вона у дорослих; дух на

небо иде, а душа в землю» (ПА, Глинное Ровенской обл.). Но и дух может мыслиться вполне материально, ср.: «Говорится, будто во время беременности женщины ее Ангел Хранитель берет части: у земли, или у воды, или у железа, или у камня, или у дерева, или у огня, или у всякие вещи смертные, и возьмет от того камень материн и кинет на отроча то, и оттого зарождается в нем дух» (Забылин 1880: 184).

Богато засвидетельствованные представления славян о загробном мире (рассказы о посещениях того света в обмираниях, во сне, о приходе умерших к живым) практически всегда рисуют «человеческие» образы обитателей того света, причем не только внешне не отличающихся от живых людей (ср. полес. «Душа приходит в образе живого, в одежде» – ПА, Ветлы Волынской обл.), но и имеющих те же потребности (в еде, одежде, жилище, тепле и т.п.), что и живые люди; они ведут вполне «земной» образ жизни, нуждаются в памяти и заботе своих живых родственников, общаются с ними (мертвые приходят домой в поминальные дни, являются во сне, просят передать им те или иные необходимые вещи, расспрашивают о домашних делах и т.д.).

Еще одна (более поздняя, отражающая христианское влияние) модель загробной жизни – пребывание умерших в раю (царство, небо и т.п.) или в аду (мука, пекло, смола и т.п.), где по существу тоже продолжается земная жизнь, но обитают там не люди, а бесплотные, бестелесные души (Петровић 1939: 41). В раю все из золота, там летают души, там тепло, музыка, приятные запахи и т.п., души ничего не делают или делают что-нибудь легкое и приятное, например готовят пищу, но в основном только прогуливаются, едят и спят. Ад, в котором терпят мучения грешники, отделен отрая высокой стеной. Все это уже более новые представления, отражающие христианское и книжное влияние, как и представления о воскресении из мертвых и вечной жизни.

Таким образом, все три категории – время жизни, пространство жизни и субстанция жизни (или субъект жизни) связаны друг с другом: ипостась умерших зависит и от времени (по отношению к моменту смерти), и от пространства (на земле одна, на том свете – другая). Так, в виде маленьких животных, насекомых душа появляется обычно сразу после смерти (до погребения, до 40-го дня или до го-

да), и это душа обычного человека, умершего нормальной смертью. А души грешников или заложных покойников появляются в виде более крупных животных и птиц (от кошки до волка) или атмосферных демонов и тоже в течение определенного времени после смерти. Время и пространство в свою очередь зависят от того, что (кто) считается носителем жизни – «временное» тело или «вечная» душа. Принято считать, что жизнь и смерть – это кардинальная, ключевая культурная оппозиция, определяющая картину мира. Но оказывается, что отношение между этими двумя полюсами (сущностями, концептами, видами существования) более сложное и зависит от многих обстоятельств, условий и углов зрения.

Литература и источники

- Агапкина 2013 – *Агапкина Т.А.* Дерево и человек: одна судьба на двоих // *Ethnolinguistica Slavica*. К 90-летию академика Н.И. Толстого. М., 2013. С. 42–58.
- Афанасьев 1996 – *Афанасьев А.Н.* Происхождение мифа. М., 1996.
- Батюшков 1891 – *Батюшков Ф.* Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. СПб., 1891.
- Богатырев 1973 – *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1973.
- Богданович 1895 – *Богданович А.Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк. Гродно, 1895.
- Вакарелски 1938 – *Вакарелски Хр.* Старинните елементи в българските народни обичаи // През вековете. София, 1938. С. 246–281.
- Вакарелски 1939 – *Вакарелски Хр.* Понятия и представи за смъртта и за душата. Сравнително фолклорно изучаване. София, 1939.
- Вакарелски 1990 – *Вакарелски Хр.* Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.
- Виноградова 1999 – *Виноградова Л.Н.* Материальные и бестелесные формы существования души // *Славянские этюды*. Сб. к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 141–160.
- Виноградова, Толстая 2012 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* «Тот свет» // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н.И. Толстого (далее – СД). М., 2012. Т. 5. С. 298–303.
- Генерозов 1883 – *Генерозов Я.К.* Русские народные представления о загробной жизни на основании заплачек, причитаний, духовных стихов и т.п. Саратов, 1883.
- Гнатюк 1912 – *Гнатюк В.М.* Похоронні звичаї й обряди // *Етнографічний збірник*. Львів. Т. XXXI–XXXII. С. 131–424.

- Гнатюк 1991 – *Гнатюк В.М.* Останки нехристиянського релігійного світопогляду наших предков // Українці. Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 383–406.
- Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Добровольский 1914 – *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Забылин 1880 – *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.
- Зечевий 1982 – *Зечевий С.* Култ мртвих код Срба. Београд, 1982.
- Кабакова, Толстая 1999 – *Кабакова Г.И., Толстая С.М.* Зачатие // СД. М., 1999. Т. 2. С. 282–284.
- Крайенброк-Дукова 1988 – *Крайенброк-Дукова У.* Представите на славяните за душата (По езикови данни) // Славистичен сборник БАН. София, 1988. С. 214–219.
- Левкиевская 2009 – *Левкиевская Е.Е.* Покойник «заложный» // СД. М., 2009. Т. 4. С. 118–124.
- Левкиевская, Плотникова 1999 – *Левкиевская Е.Е., Плотникова А.А.* Двоедушники // СД. М., 1999. Т. 2. С. 29–31.
- Никифоровский 1897 – *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- Петровий 1939 – *Петровий А.* Грађа за изучавање наше народне религије // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1939. Књ. XIV. С. 31–42.
- Седакова 2004 – *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Стојановић 1968 – *Стојановић Д.* Посмртни обичаји у Неготинској крајини // Развитак. Зајечар, 1968. Год. VIII. Бр. 2. С. 60–62.
- Толстая 1995 – *Толстая С.М.* Беременность, беременная женщина // СД. М., 1995. Т. 1. С. 160–164.
- Толстая 2000 – *Толстая С.М.* Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 52–95.
- Толстая 2001 – *Толстая С.М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 151–205.
- Толстая 2009 – *Толстая С.М.* Погребальный обряд // СД. М., 2009. Т. 3. С. 84–91.
- Українці 1991 – Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Урысон 1999 – *Урысон Е.В.* Дух и душа: к реконструкции архаических представлений о человеке // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М., 1999. С. 11–25.
- Успенский 2006 – *Успенский Б.А.* Метемпсихоз у восточных славян // Harvard Ukrainian Studies. 28. N 1–4. P. 639–650.

- Цивьян 2008 – *Цивьян Т.В.* О телесности души в русской литературе. Постановка вопроса и некоторые примеры // *Цивьян Т.В.* Язык: тема и вариации. Избранное. М., 2008. Т. II. С. 171–182.
- Чайкановић 1973 – *Чайкановић В.* Клицање предака // *Чайкановић В.* Мит и религија у Срба. Изабрале студије. Београд, 1973. С. 237–240.
- Чайкановић 1994 – *Чайкановић В.* Сабрана дела из српске религије и митологије. Књ. 5. Стара српска религија и митологија. Београд, 1994.
- Шмелев 1997 – *Шмелев А.Д.* Дух, душа и тело в свете данных русского языка // *Булыгина Т.В., Шмелев А.Д.* Языковая концептуализация мира (в свете данных русской грамматики). М., 1997. С. 523–539.
- Bulat 1922 – *Bulat P.* Prostonarodna filozofija o duši // *Narodna starina I.* Zagreb, 1922. S. 234–243.
- Bylina 1992 – *Bylina S.* Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej. Warszawa, 1992.
- Federowski 1897 – *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. Kraków, 1897.
- Mencej 1995 – *Mencej M.* Duša umrlega kot žival pri starih Slovanih // *Anthropos.* 1995. № 5–6. P. 198–212.
- Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. T. 2. Cz. 1. Warszawa, 1967.
- Navrátilová 2004 – *Navrátilová A.* Narození a smrt v české lidové kultuře. Praha, 2004.

Ольга Белова
(Москва)

Круг жизни в свете фольклорной этиологии

Этиологические легенды и сказки, повествующие о происхождении мира, человека, природных объектов и культурных реалий, а также о возникновении обычаев, предписаний и социальных институтов, определяющих уклад жизни человеческого общества, представляют собой относительно малоизученный корпус текстов, серьезный научный интерес к которому возник лишь в последние десятилетия. Однако, как показывает богатый материал, представленный в публикациях фольклорных текстов XIX–XXI вв. и постоянно фиксируемый в ходе полевых исследований в самых разных регионах славянского мира, этиологический дискурс продолжает бытовать и в современном фольклоре, с одной стороны, сохраняя архаические сюжеты и мотивы, а с другой – отражая реалии нового времени.

Корпус этиологических сюжетов отвечает практически на все вопросы «почему?» относительно происхождения мира и человека, мироустройства в целом и обустройства социального общежития в частности, формирования системы ценностей, нравственных установок и моральных устоев в обществе. Не остается без внимания и сфера жизни человека – от рождения до смерти, при этом сюжеты легенд сосредоточиваются не только на этиологии тех или иных жизненных параметров (физические возможности человека, физиологические трансформации тела и т.п.), но и на объяснении особенностей обрядово-ритуальной системы, оформляющей круг жизни каждого человека.

В данной работе мы попытаемся проанализировать некоторые этиологические сюжеты народной прозы в русле предложенного в этнолингвистическом словаре «Славянские древности» подхода, со-

гласно которому «жизненный путь человека описывается в словаре в двух его главных и взаимосвязанных аспектах – онтологическом, бытийном (возраст, пол) и ритуальном (обряды жизненного цикла), каждый из которых реконструируется через систему мифологических представлений и описывается через семантические категории, лежащие в основе традиционной картины мира. <...> Второй аспект предполагает анализ основных этапов и главных “точек” жизненного пути, их мифологического осмысления и символики, а также важнейших обрядов жизненного цикла во всех их параметрах...»¹

Базой для нашего исследования стал составленный нами в соавторстве с Г.И. Кабаковой предметно-мотивный указатель русских этиологических сюжетов²: опираясь на этот свод, мы имеем возможность сравнить материал русских легенд с другими традициями (в первую очередь восточнославянскими), выделив при этом общий сюжетно-мотивный корпус и прояснив географию распространения наиболее частотных сюжетов. Как показывает материал, этиологических сюжетов, связанных с кругом жизни человека, не так много, но они составляют определенный костяк, на который опираются и на основе которого развиваются темы, которые так или иначе соотносятся со сферой человеческого. Помимо сюжетов, связанных с так называемой первичной этиологией (происхождение человека, трансформация его телесного облика и физических возможностей, происхождение смерти, определение срока человеческой жизни), в этот корпус входят сюжеты, объясняющие происхождение обрядов и праздников, появление различных социальных институтов, распределение социальных ролей и статусов, то есть явлений и понятий, показывающих «лицо» социума в его развитии.

В текстологическом плане интересно, что этиологические сюжеты, связанные с концепцией «бытия», обусловлены книжно-библейской традицией (апокрифы) и могут отражать инокультурные сюжеты (усвоенные славянским фольклором через памятники книжности или напрямую в результате этнокультурных контактов). В этом плане особо интересен пласт так называемых редких этиологий (которые, возможно, являются результатом заимствований); анализ этих сюжетов может дать ценный материал для изучения, например, славяно-еврейских фольклорных связей³.

Этиологические тексты, посвященные человеку и этапам его жизни, отражают два временных пласта: сюжеты одних легенд относят-

ся к мифологическому времени (сотворение мира и человека в «изначальные» космогонические времена), другие повествуют о времени как бы историческом, в котором происходят изменения в уже сформировавшемся социуме, и трансформации затрагивают уже имеющиеся в наличии обычаи, относящиеся к жизненному циклу человека.

В данной статье мы проанализируем некоторые особенности этиологических тестов, отражающих, с одной стороны, «первичные этиологии», то есть понятие о том, как возникает сфера человеческого (включая самого человека), а с другой – те частные изменения, которые становятся значимыми для «человеческого века» на разных его этапах.

«Первичные этиологии»

В этиологических текстах, рассказывающих о сотворении человека, наиболее важными мотивами, относящимися к теме круга жизни, являются мотивы творения первых людей, человека как наиболее ценного творения, соотношения в человеке духовного и телесного начал.

Легенды о первотворении, отразившие архаические дуалистические представления о причастности к сотворению человека двух практически равноправных начал – доброго и злого, содержат некоторые мотивы, подчеркивающие особый статус человека на фоне всех иных творений.

Так, в русской легенде создание человека приурочено к первому этапу творения, когда земля создается из песка, поднятого дьяволом со дна морского по заданию Бога; при этом подчеркивается, что человек также был создан из той самой доли песка:

Сошлись как-то Бог и дьявол. Бог спрашивает дьявола: «А можешь ли ты сделать чудо? Сотвори мне человека из песка». Сатана взял с середины морского дна горсть песка. Песок рассыпался. Бог взял в троеперстие песка и сделал из него человека, из ребра которого потом создал он Еву. Так был создан первый человек⁴.

А в одной белорусской легенде землю со дна моря достает по велению Бога не черт, а ангел, и именно из этой земли сотворены Адам и Ева⁵.

Народные легенды отражают также идею о том, что человек является наиболее ценным творением Бога и потому (в разрез с каноническим библейским сюжетом) создан прежде всех иных творений:

Сделали их обоих разом, Адама и Еву. Бог жа с зямли их злепил. А тады даў йим разум, даў йим ўсё, а тыд ж сделал зямлю, что на зямли? Надо людей. А тады – у шесть дней он всё сотворял Господь, у шесть дней. Сперва во их сделал, а у шастым дню звярей сделал, всяких звярей. А звери только что яны разумны, но яны... ц'еловек над ими... он сказал: «Над вами будет хозяин ц'еловек», – зверям. [Людей] з глины будто злепил. Как в церкви: «Взято с зямли, и идешь ў зямлю». Но ето так коли по-божжему, то всё равно душа твоя бессмертна, так пишуть...⁶

Современные фольклорные легенды отражают также идею о том, что мужчина и женщина были сотворены одновременно, из одного материала:

[Кто такие Адам и Ева?] Первобытные люди. Бог же зляпил Еву ти Адама, а ж надо ему и пару. И другую зляпил. Адам етый ел яблоко, вот и у его застряло. Вот у его тут. [Из чего Бог людей слепил?] Из глины, говорять, с какой там⁷.

С мотивом одновременного творения первой пары людей связан редкий для славянского фольклора мотив повторного творения (или переделки) человека (первый опыт почему-то не удался):

[А из чего Бог человека создал?] Из глины. Ее много же, и он решил попробовать. И он один раз слепил, да ему не понравилось что-то. Так он второй раз лепил. А женщину он решил уж не из глины делать, а из него (из человека). Ну, чтобы она ему подчинялась. И ведь как хорошо им жилось в раю⁸.

Устная традиция сохранила также сюжет о сотворении первого человека (Адама) из природных стихий, восходящий к книжной традиции (ср. апокрифы о сотворении Адама из восьми различных стихий «От колика части сотвори Бог Адама», «Вопросы, от скольких частей создан был Адам»: Бог берет от земли – тело, от камня – кости, от моря – кровь, от солнца – глаза, от облака – мысли, от света – свет, от ветра – дыхание, от огня – теплоту⁹). В рассказе, записанном в конце XIX в. в Рязанской губ., говорится о создании Адама из девяти «природных» частей:

Бог сотворил человека Адама из девяти частей: тело – от земли, кость – от камня, кровь – от огня, волосы – от дерева, дыхание – от ветра, зрение – от солнца, мысль – от облака, речь – от моря и душа – от Бога; величиною человек был создан в 15 локот. Когда Бог образовал человека и оставил его без души до другого дня, тогда дьявол пришел к бездушному телу и своими пальцами истыкал его. Пришел Господь с душою и, увидав, что тело Адамово истыкано, сказал: «Зачем ты, дьявол, надругаешься над моим созданием?» – «Это, Господи, я вкладываю в него болезни, чтобы он тебя не забывал...» И вложил Бог душу в тело Адамово¹⁰.

Сюжет сохраняется и в современной фольклорной традиции:

[Как человек создан был?] Бог по частям ото всех взял, ну от всего. И от воды чуть-чуть, и от земли, от камней, от травы с деревьями, от солнца что-то. Мне мама про это говорила, а ей про то, кажется, священник. И вот Бог от всех взял и думает: а внутри-то человека что будет? И душу он уж от себя вложил. Это Бог так Адама создал¹¹.

Тело первочеловека, собранное из природных стихий, в свою очередь может послужить материалом для дальнейшего творения. Так, в одной современной белорусской легенде говорится о разбитом теле некоего великана (статуе), из частей которого «образовался» целый куст деревень:

Некалі статуя была, ну вот як у нас некалі Сталін стаяў, статуі паставілі гіпсовую, і яе разбілі... <...> Яе ўзялі разбілі, як у пушку ўсёрна ўпусцілі, яна як бухнула. І дзе што нашлі, там вёску паставілі. Вот е **Рудковічы**, Грудкавічы... <...> [Рудковичи] **Рукі**. **Пузава** некалі было, у нас **Цыцкавічы**, што нашлі, **Чарапы** – **чэрап** галавы нашлі там. **Галавачы** – галава тожа. **Горнаўшчына** – вродзе ад **грудзі**. **Пузава** – **пуза**. І **Зубкі** ёсь, мы мяжуемся з імі. Яно разбілася тут недалёка. <...> Гэта дужа даўно была <...> можа, пры Кацярыне...¹²

Отметим, что мотив статуи (в том числе огромной) достаточно устойчив в этиологических легендах:

Шол по земле Господь Бог, а с ним дьявол. Ну, тот, который людей сомушает, и здумал он и Бога сомустить. И так и шли они. Им на путе стречатца куча земли. «Кто, – говорит дьявол, – из нас сильне, ты али я, покажем свою силу». Взял землицы, плюнул на нее, в руках повалял и сделал **вроде как статуи, человека обрисовал**. «Вот видишь, он на меня находит (похож)», – говорит дьявол Иисусу Христу. Ну, подошел Иисус

Христос к этой статуе. А она на полу лёжит. Дьявол не мог ее уставить, штоб стояла. Так подошел Иисус Христос, взял капочку самую земли на ладонь, на руку-то, маленько слюней спустил, размешал эту грязь, да по губам и помазал этому-то статуе. Потом в лицо дунул – дух доспел. Статуй-то и оживел, стал, поднялся и пошел. Дьявол-то улетел. Тело-то в нас дьяволово, от земли, а душа-то Божова. Она завсегда и после смерти уходит к нему обратно на небо¹³.

Для сравнения приведем болгарскую легенду о сотворении первого человека, записанную в 1983 г.: ангелы под руководством дьявола создают первого человека из земли по шаблону, данному Богом. Бог дает им образец, согласно которому получается громадная фигура высотой 70 метров – «един паметник като другаря Димитров»¹⁴. Наделить это произведение душой смог только Господь, потому что «компетентности» ангелов на это не хватило. Но дьявол отказался поклониться этой внушительной фигуре, потому что сам дьявол был создан Богом из огня, а человек (даже в виде величественного монумента) – из земли...

По-прежнему особняком среди славянских этиологических текстов стоит легенда из Галиции о «людях из яиц»: после смерти Ева навечно обречена нести в день столько яиц, сколько людей в этот день умирает на земле. Бог разрезает эти яйца на половинки и бросает на землю. Из одной половинки рождается мальчик, из другой – девочка. Когда они вырастают, они женятся. Но если одна половинка упадет в море, а другая на землю или одну половинку «зъзисть якій зьвир», то человек никогда не находит себе пару¹⁵.

Кроме нарративов, опирающихся на библейские рассказы о творении, существуют единичные легенды, которые отражают мифологическую картину мира, не имеющую ничего общего с Библией. Такова версия из Витебской обл., где сотворение рода человеческого происходит без участия Адама:

Выган вялікі... Неяк расказана... ат веку была ета. Жывога рябёнка найшлі маленькага, і тады свет завёўся. А хто найшоў, як гэта – не помню¹⁶.

К числу «первичных этиологий» можно отнести также сюжеты о трансформации тела первых людей, в результате чего они стали подобны людям настоящего времени (легенды о появлении «кадамова яблока» (кадыка) на горле у мужчин и грудей у женщин, о наде-

лении первых людей гениталиями, о лишении первых людей хвоста, шерсти, роговой оболочки, покрывавшей тело), сюжеты об утрате некоторых физических возможностей, которыми первые люди обладали (например, умение ходить сразу после рождения, отсутствие у женщин месячных), и об «изначальных» чертах характера (например, хитрость, хвастливость и вертлявость женщины, созданной из хвоста черта или собаки)¹⁷. Некоторые из этих сюжетов активно бытуют и в современной фольклорной традиции, что подтверждается неоднократной их фиксацией во время полевых исследований в различных регионах; эти сюжеты могут также встраиваться в контекст лечебно-магических практик¹⁸.

Этиология жизненного цикла: жизнь – смерть

Легенды о миротворении, повествуя о создании человека и иных живых существ, обрисовывают «начало начал», создание жизни и ее дальнейшее развитие. Но логично было бы задаться вопросом: сколь длительными предполагались жизненные процессы и как мыслилось их завершение (если мыслилось вообще), а также как решает проблему смерти народная этиология?

Над взаимодействием жизни и смерти как двух взаимообусловленных понятий размышляет фольклорная паремиология, пытаясь объяснить некоторые парадоксы. Так, обращаясь к библейским образам, устная традиция старообрядцев Верхочамья демонстрирует «диалог» жизни и смерти в следующих загадках: «Родился да не умер (Енох, Илья)», «Не родился да умер (Адам)», «Родился да не умер (жена Ноя/Лотова превратилась в соляной столб)»¹⁹.

Очевидно, что в фольклорно-мифологической картине мира жизнь и смерть неразрывно связаны, но есть потребность объяснить, как Творец (вечная сущность по определению), создавая человека по своему подобию, уготовил ему невечное существование, предопределив конец всякой земной жизни.

Согласно легендам, записанным у украинцев Верховины, человек изначально был создан для вечной жизни, но потом в мир пришла смерть, и теперь, как бы жизнь ей ни сопротивлялась, смерть все равно одерживает победу; люди стали смертными, когда поддались на провокации мифических «ночниц», которые по наущению смерти

и голода стали внушать им злые помыслы: люди нарушали моральные нормы, бросали на землю хлеб и т.п.; их грешные поступки придали смерти силы, и она, спустившись с высоких гор, где обитала до этого, и вооружившись косой, вышла на свою «жатву»²⁰.

По другой легенде, записанной в конце XIX столетия в Екатеринбургской губ., изначально смерти в мире не было, людской век прерывали страшные псоглавцы, и люди сами попросили Бога послать им вместо этих чудовищ Смерть с косой:

...Було таке время, шо не було смерті. Тоді, за місто смерті, жили, кажуть, песиголовці, з одним оком. Було, песиголовці піймають чоловіка, за закинуть ёго в яму, тай годують ёго конфетами, та пряниками, поки стане гладкий як свиня <...> візьмуть тай зїдять чоловіка. Стали тоді люди Бога просить, щоб послав на їх лучче смерть. Бог змилюстився і послав смерть з косою. Заходилась тоді смерть бити песиголовців, і давай їх перебірать, чисто їх позводила з світу²¹.

Но откуда же появилась в мире смерть? Видимо, и ее нужно было создать, чтобы человеческий век замкнулся в круг (первое рождение, первая жизнь, первая смерть). Легенды логично связывают появление смерти с первым человеком Адамом и с его потомками:

Когда Адам, после его изгнания из рая, примирился с Богом, то дьявол задумал отомстить ему. У Адама родилась дочь. Дьявол стал внушать ей оказывать неповиновение к родителям. Адам проклял дочь и хотел умерить ее голодом: он не давал ей есть и не давал земли, от которой она могла бы кормиться. Она так похудела, что остались одни кости, но умереть ей дьявол не дал, пока она сама всех не переморит. Умрет смерть только тогда, когда не останется на земле ни одного человека. От ней и дьявола народилось много смертей, которые есть не что иное, как ее дочери²².

В этой новгородской легенде содержатся оригинальный мотив проклятой дочери Адама, ставшей смертью, а также редкий для славянской традиции мотив множественности смертей. Приведем для сравнения свидетельство из Полесья о том, что раньше было три смерти, а теперь осталась людям лишь одна смерть – «телесная»: «Кались было три смёрти: духовная, телёсная и вечная. Вечную и духовную Бог атнял, а телёсная адна астáлась»²³.

В одной смоленской легенде говорится о существовании «неправильной» и «правильной» смерти. Первая не оправдала доверия Бога, пропустив в рай «окаянного» (дьявола), за что была изгнана

и родила от дьявола трех дочерей; вместо отступницы Бог сотворил «правильную», «верную» смерть, которая и до сего дня забирает человеческие жизни²⁴.

Считается, что смерть приходит к каждому в свой час и избежать его невозможно. Однако бывают ситуации, когда со смертью можно договориться, отсрочив таким образом свой последний час²⁵. Об этом – история «Как мужик смерть прогнал», записанная на смоленско-витебском пограничье:

[ВСР:] Ну, а я, что я вам расскажу. Про Лександру [смеется]. Как ён смерть прогнал [смеется]. <...> Значить, жил у Поймишша такой Лександра. Я его знаю <...>. На войну его не брали. Потому что ён уже был стар. И вот однажды спать он, уже война окончилась, и вот это всё – хомуты чинить, обротья, бабы ж пахали всё, му... мужиков не было. Погибли все. Одны бабы остались. <...> Ну и вот, этот Лександра, говорит, ляжу. Вроде бы не сплю. Вроде бы и дверь не открывалась. Открыл глаза – гляжу, стоит такая красивая девка передо мной, волосы чёрные такие.

[ЕСС одновременно:] Чёрные.

[ВСР:] Голубая косынка, говорит, так один конец туда закинут. Да. Стоить. Я говорю: «Что ты вот это... стоишь? Что ты пришла?» А ёна говорить:

– А ты не знаешь, кто я?

– Знаю, ты смерть. Так а чево ты ко мне пришла?

– А я пришла за тобой.

А ён говорить ей:

– А ты ж вот подумай, ты мене заберешь – ты осиротишь ўсю деревню. Всю деревню осиротишь. Бабы останутся ни с чем, ни одного мужика больше нету в деревне, только я. И останутся бабы ни с чем. Как оны поедут на поле? То хомут порвался, то оброть порвалась, то то, то сё. Да. И что ты больше Лександру нигде не найдешь? – на ея. – Пошла б как ты знаешь куды? – и на три буквы. Всё. И не смей ко мне пока приходиться. Не смей. Иди, Лександров по свету сколько хошь, найдешь ты Лександру. Говорить, повернулась она, как хлопнула дверям. Как заходила ёна в дом, ёна... и он не чуял, а как ужо выходила, гърить, как хлопнула дверям, так ў окошке вывалилась шибинка. Там после войны хатки такие были. Вывалилась шибинка стеклянная, упала. И я это всё слышу, но я, гърит, не встал. Долежал до утра, развиднело, всё. Всё закрыто, всё на крючках. И хата, и коридор. Так.

[ЕСС:] И смерть ушла.

[ВСР:] Смерть ушла, но шибинка ляжит на полу. Вы... вылезши всё равно. Выпала шибина. Вот. Вот эта не сказка, это было наяву, это наяву было. Сам рассказывал человек. И говорить, я вроде бы не спал. Просто лежал так. Вдруг, говорю, гляжу, стоит передо мной женщина. [А как он не испугался ее?] Нет, не. Знаешь, говорит, иди-ка ты вон туда-сюда. [И долго он прожил после этого?] Года три-четыре прожил, наверное.

[ЕСС:] Умер, только мы не знаем. Я уже забыла когда.

[ВСР:] Года три-четыре прожил он после этого. [Это он сам рассказывал?] Это ён сам рассказывал нам, ўсем, мы ж тут ўсе в деревне жили возле его. [Как она выглядела?] Вот ён и говорит – красивая, молодая, чёрная женщина, волосы длинные, косынка голубая. Шарф. Так вот, закинут сюды, на плячо. [А одежда?] Ну, одежда я не знаю, не сказал ён, какая. [Как он узнал, что это смерть?] А ён говорить: «Что ты стоишь, глядишь на мене?» А ёна говорить: «Что, ты не знаешь, кто я?» А ёна... а ён говорить: «Знаю, ты – смерть. Только смерть бывает некрасивая, страшная, а ты красивая», – на ея. «Но ты мене не забирай, знаешь что, иди-ка ты вон туда и туда». [А почему она красивая была?] Была красивая. Молодая и красивая²⁶.

Сходный сюжет был записан у старообрядцев Верхокамья:

Одна женщина говорит: пришла старуха и говорит, ты скоро помрешь. И та просила: у меня робята не выращены и внучата много, так померла в другой деревне другая женщина. Вот ей смерть приходила, а как выглядела – не знаю я. Смерть ей отсрочила²⁷.

С сюжетом о появлении смерти тесно связан и сюжет о первых похоронах; при этом этиологические легенды объясняют, не только как люди научились хоронить мертвых, но и обращают внимание на некоторые особенности погребального обряда.

Легенда, записанная в начале XX столетия в Сибири, воспроизводит книжно-апокрифические мотивы о погребении первого покойника (Авеля), восходящие к «Толковой Палее» (птицы показывают Адаму и Еве, как похоронить Авеля), и о «рукописании Адама» (Адам отдает сатане мертвых людей в обмен на право возделывать землю)²⁸:

Первые люди – Адам и Ева – были безгрешны и бессмертны и жили в раю, или в прекрасном саду. Но они недолго пробыли в этом блаженном состоянии, они согрешили и преступили заповедь Божию тем, что скушали по яблочку с запрещенного древа в раю. За это Бог изгнал лю-

дей из рая, и люди сделались смертными. У Адама было много детей – сыновей и дочерей: старшего сына звали Каин, а второго Авель. Как звали остальных сыновей и дочерей Адама, то неизвестно. Каин пас скот и занимался охотой; он мало жил дома, все больше бродил по лесам и болотам и перегонял свои стада с одного места на другое. Авель же жил при доме своего отца и занимался хлебопашеством.

Однажды Каин и Авель стали приносить Богу жертву: Каин заколол барана, а Авель принес плодов. Бог принял жертву Авеля, а жертву Каина не принял. Позавидовал Каин своему брату Авелю и убил его. И вот в семье первого человека появился первый покойник. И не знают люди, что же делать с покойником и куда его девать. Люди еще не умели рыть могилы и зарывать покойников в землю.

Задумались Адам и Ева и вдруг увидели: прилетели две птички и стали между собою драться; одна птичка забила другую насмерть, и мертвая птичка покатила на землю. Тогда живая птичка лапками вырыла в земле ямку, затащила туда мертвую птичку и лапками же стала зарывать землю и засыпать убитую, и так ее погребла, и сама улетела. Тут только Адам и Ева сообразили, что надо делать с их покойником, и научились зарывать мертвых в землю.

Взял Адам заступ и начал рыть в земле могилу для сына своего Авеля. Вдруг явился Сатана и сказал Адаму: «Зачем ты копаешь землю? Земля моя!» Адам ответил Сатане: «Нет, земля не твоя, а моя, мне Бог ее благословил и повелел мне охранять ее и возделывать».

Заспорили Адам с Сатаной и долго спорили, наконец Сатана и говорит Адаму: «Ну, давай с тобой любовно сойдемся и миром поделимся: все живые люди будут твои, а мертвые люди будут мои». Адам думает: «Какой толк в мертвом теле? Пускай Сатана берет мертвых людей, а мне оставит живых, из-за мертвых людей не стоит ссориться и спорить с Сатаной». И согласился Адам на предложение Сатаны и принял раздел. Сатана опять говорит: «Давай мне твое рукописание в том, что ты принял такой раздел». И Адам дал Сатане свое рукописание.

С этого времени пошло так, что все люди – и праведные, и грешные – после их смерти попадали в ад во власть Сатаны. Лишь Иисус Христос после своей крестной смерти, сойдя в ад, там разордал рукописание Адама и вывел праведные души из ада в рай²⁹.

Другой рассказ, зафиксированный на русско-белорусском пограничье, объясняет обычай сажать на могилах деревья, связывая его с погребением Адама, который заснул смертным сном; через пять дней Бог дает зерно, его кладут Адаму в рот, из зерна вырастает дуб, корни которого находятся на поверхности, а при попытке обкопать

их земля превращается в камень; с тех пор повелось, что мертвых надо закапывать в землю и сажать на могилах деревья³⁰.

Итак, человеческая жизнь неминуемо должна прийти к концу. Вечная жизнь, согласно народному мировоззрению, скорее нежеланная аномалия, чем привилегия: так, отказывается от воскрешения Адам³¹, а «вечным жителем» становится проклятый дочерью отец³².

«О людях нынешних»: этиология жизненных этапов и обрядов жизненного цикла

Жизнь человека, согласно фольклорной этиологии, оформляется всего несколькими сюжетами, заостряющими внимание на особо значимых, философских вопросах бытия: каков срок человеческой жизни,³³ почему люди не знают времени своей смерти,³⁴ почему перестали убивать стариков, а стали их уважать и почитать?³⁵ – но именно эти сюжеты до настоящего времени оказываются востребованными устной традицией, не теряя своей актуальности.

Не менее важны для осмысления устройства социума сюжеты, посвященные этиологии обрядности и жизненного уклада, демонстрирующие переход от хаоса к космосу, от мифологического времени к времени историческому. Так, согласно легенде из Ловешкого края (Болгария), первые люди на свете были «дикие» – у них не было ни церкви, ни обрядов: крестин, венчания, отпевания. Когда они умирали, то превращались в вампиров и волколаков (оборотней), как и положено грешникам и нечестивцам³⁶.

Оказывается, что некоторые особенности обрядов жизненного цикла обусловлены непосредственно первотворением. В болгарской легенде мотив сотворения мужчины из земли и женщины из левого ребра служит объяснением этиологии обрядов: человека хоронят в землю, а при венчании жена стоит слева от мужа³⁷. По гуцульским поверьям, в доме, где находится мать с новорожденным младенцем, для их безопасности всегда должен гореть свет, потому что когда-то, чтобы завладеть родом людским, «біда» или «сотона» (черт, сатана) в темноте подменила первенца Адама и Евы своим детенышем. Дабы не повторилась столь страшная ошибка, и ввели обычай никогда не гасить свет там, где находится некрещеный младенец, чтобы он не стал добычей нечистой силы: «Від цього чысу, докив шыи дитина

ни ршына (не крещена. – *О.Б.*), то вже люде в'одно свѣтъи свѣтло тай ни держѣи довго нершыного»³⁸. Таким образом, народная легенда не только включает апокрифический мотив в контекст актуальных верований, но и предлагает своеобразную этиологию обряда, который якобы коренится в глубокой библейской древности.

Народная этиология постулирует обязательность основных обрядов жизненного цикла, апеллируя к авторитету Библии. Так, по мнению старообрядцев Верхотамья, законный брак обязателен, а рождение вне брака – вещь предосудительная:

А ведь вот жениться обязательно надо, замуж надо – Мария, вот ведь она, обручали ее ведь с Иосифом, она родить-то надо ей стало, так ведь обручили-то ево, потом она как обрушная уже родила, за то ведь и девцам-то и нельзя рожать³⁹.

Отсутствие на протяжении жизни у некоторых людей пары народная традиция также объясняет прецедентом начальных времен. По украинской легенде, у Адама и Евы было семь сыновей и восемь дочерей, которые женились между собой, что в начале света не считалось грехом. От той сестры, что не имела пары и рожала детей от всех братьев, произошли впоследствии одинокие девушки-матери («девчата без пары»)⁴⁰.

Что касается общественного уклада (гендерное неравенство, подчиненное положение женщины и отсутствие у нее прав), то и для этой области находятся соответствующие этиологические сюжеты.

Женщины подчиняются мужчинам, потому что Ева была создана после Адама, и не из глины, а «из человека»; потому что однажды негостеприимная хозяйка побила Христа и апостолов Петра и Павла, остановившихся у нее на ночлег⁴¹ (по этой же причине на свете не стало «бабского права»⁴²). Женщины носят фартук и обязаны мужьям ноги мыть, потому что когда-то сам Христос «заткнул полотенце за пояс, как фартук, и каждому апостолу омыл ноги и вытер полотенцем»⁴³. Женщина лишена досуга за то, что не показала дорогу Богу (страннику) или неучтиво ответила ему; а у мужчины, который доброжелательно обошелся со странником, всегда есть свободное время⁴⁴.

Большинство рассмотренных в этой публикации этиологических сюжетов и мотивов принадлежит к корпусу общеевропейских, что является свидетельством того, как во многом сходно смотрят разные

народы на жизненный путь человека и на все то, что ему на этом пути встречается.

Примечания

¹ Толстая С.М. Мир и человек в словаре «Славянские древности» // На встречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник научных статей / Сост. и отв. ред. Н.Е. Котельникова. М., 2013. С. 140–141.

² См.: У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой (далее – УИМ). М., 2014 (указатель см. с. 480–520).

³ Таковы, например, сюжеты о «роговом теле» (тело первых людей было покрыто твердой оболочкой или шерстью; после грехопадения оболочка исчезла, а у людей в качестве напоминания о первичном теле остались ногти на руках и ногах, называемые иногда *адамовым телом*, и волосы на некоторых частях тела) или о сотворении первого человека с хвостом, из которого впоследствии была сотворена женщина. См.: «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой (далее – НБ). М., 2004. С. 227–229; 239–242, 243–244; *Каспина М.М.* «Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики» (<http://www.ruthenia.ru/folklore/caspina2.htm>); *Volodina T.* Les legends anthropogoniques des Biélorusses dans le context des representations populaires // Contes et légends étiologiques dans l'espace européenne / Sous la direction de Galina Kabakova. Paris: Flies France, 2013. P. 187–188.

⁴ Материалы Переславль-Залесской экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых, 1924 г. См.: УИМ. С. 230, № 358 (по международной классификации сюжетов относится к типу АТУ 773 «Соперничество Бога и дьявола»).

⁵ Клиновский уезд, см.: *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891. С. 154.

⁶ А.С. Богова, 1929 г.р., д. Холмы Велижского р-на Смоленской обл., зап. Н.В. Петров, Н.С. Петрова, 2013 г. (УИМ. С. 229, № 356).

⁷ А.М. Версина, 1932 г.р., д. Будница Велижского р-на Смоленской обл., зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз, В.А. Комарова, 2013 г. (УИМ. С. 231, № 362).

⁸ Кировская обл., см.: Ветхозаветные легенды старообрядцев Кировской области. Публикация А.Е. Ванякиной // Живая старина. 2002. № 3. С. 8.

⁹ О различных версиях апокрифа см.: Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 3. С. 12–14; *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 2. С. 443–444, 448–449; Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. XI–XII века. М., 1999. С. 92–99.

¹⁰ УИМ. С. 230–231, № 360. В другом рассказе из Вологодской губ. говорится, что волосы Господь взял от травы, кости – от камня, тело – от земли (*Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998. С. 102). Об индоевропейских па-

раллелях мотива создания первочеловека из стихий см.: *Топоров В.Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971. С. 9–62.

¹¹ Кировская обл., см.: Ветхозаветные легенды старообрядцев Кировской области. Публикация А.Е. Ванякиной // Живая старина. 2002. № 3. С. 8.

¹² Клецкий р-н Минской обл., см.: Традиционная мастацкая культура беларусаў / Ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай (далее – ТМКБ). Т. 5. Кн. 2: Цэнтральная Беларусь. Мінск, 2011. С. 465.

¹³ Приангарье, см.: УИМ. С. 229–230, № 357 (по международной классификации сюжетов относится к типу АТУ 773 «Соперничество Бога и дьявола»). Мотив горсточки земли, взятой Творцом в ладонь, восходит к книжным источникам («Шестоднев» Иоанна Экзарха, «Златоструй»), подробнее см.: УИМ. С. 419. Мотив нарисованного человека зафиксирован также на Русском Севере (Каргополье), в Поволжье (Нижегородская обл.), см.: УИМ. С. 233–234, 419. Известен он и в белорусской традиции: «А тада Адама і Еву напісаў Сьвятой Дух. Так і завяліся людзі, ета што мы жывём. А то некатарыя гавораць з абезьян! Адам і Ева напісаны на пяску, падняліся людзі і пайшлі. І сколька лет жывём» (Шумилинский р-н Витебской обл., см.: ТМКБ. Т. 2: Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004. С. 758).

¹⁴ Юго-Западные Родопы; Архив Института фольклора Болгарской академии наук (София). АИФ 192(II). С. 190.

¹⁵ *Яворский Ю.А.* Памятники галицко-русской народной словесности. Киев, 1915. Вып. 1. С. 3. Возможно, в этой легенде отразился архаический мотив андрогинного существа (ср. еврейские легенды о дуполом Адаме и белорусский рассказ об изначально связанных между собой Адаме и Еве). Ср. также еврейские легенды о Лилит, первой жене Адама, от связи с похотливыми демонами рожавшей каждый день более сотни демонов; поскольку Лилит опасна для новорожденных младенцев, Бог наказал ее тем, что сто рожденных ею демонических младенцев умирали ежедневно (подробнее см.: НБ. С. 247).

¹⁶ Шумилинский р-н Витебской обл., см.: ТМКБ. Т. 2: Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004. С. 758.

¹⁷ Подробнее см.: НБ. С. 228, 231, 239–245, 248–251; УИМ. С. 232–233, 235–238, 243–244; *Volodina T.* Les legends anthropogoniques des Biélorusses dans le context des representations populaires; *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 4. С. 3; Народные этимологические рассказы в современных записях / Публикация В.В. Запорожец // Живая старина. 2014. № 2. С. 24. Обращает на себя внимание «обратный» этимологический мотив, зафиксированный в польской традиции: люди покрываются шерстью после изгнания из рая (*Zowczak M.* Biblia ludowa: interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000. S. 83).

¹⁸ См., например, легенды об утрате рогового тела, записанные в 2013 г. в Смоленской обл. (Легенды Велижского района Смоленской области / Предисл., публ. и примеч. О.В. Беловой // Живая старина. 2014. № 2. С. 20). О магических практиках белорусского Поднепровья, для которых значимым является мотив «адамова тела» или «адамовой кожи», см.: *Volodina T.* Les legends anthro-

pogoniques des Biélorusses dans le context des representations populaires. P. 187–188. Во время полевого сезона 2014 г. в восточных районах Могилёвской и Витебской областей Белоруссии были зафиксированы новые варианты сюжетов о том, почему дети не ходят сразу после рождения (материалы готовятся к публикации).

¹⁹ Материалы к истории старообрядчества Верхочамья. По итогам комплексных археографических экспедиций исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Сб. документов (далее – МИСВ) / Отв. ред. В.П. Богданов, В.П. Пушков. М., 2013. С. 202.

²⁰ Легенди та перекази Міжгірщини / Упоряд. І. Хланта. Ужгород, 2010. С. 51–53.

²¹ Драгоманов М. Малоросские народные предания и рассказы. Киев, 1876. С. 2.

²² Новгородская губ., см.: УИМ. С. 245, № 389 (по международной классификации сюжетов относится к типу АТУ 934Н «Происхождение смерти»).

²³ Полесский архив Института славяноведения РАН; с. Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., зап. 1982 г.

²⁴ Смоленская губ., см.: УИМ. С. 245–246, № 390 (по международной классификации сюжетов относится к типу АТУ 934Н «Происхождение смерти»).

²⁵ Ср. мотив «человек заключает смерть в замкнутое пространство» (НБ. С. 151–152).

²⁶ В.С. Ритарёва (ВСР), 1935 г.р., род. в д. Большая Сертея, живет в д. Селезни; Е.С. Садкова (ЕСС), 1928 г.р., род. в д. Поймище, живет в д. Селезни Велижского р-на Смоленской обл., зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз, В.А. Комарова, Н.В. Петров, Н.С. Петрова, 2013 г.

²⁷ МИСВ. С. 200.

²⁸ Подробнее об этих мотивах см.: Белова О.В. «Рукописание Адама» в книжной и устной традиции славян. К вопросу о трансформации мотивов // Славянский альманах – 2008. М., 2009. С. 241–252.

²⁹ УИМ. С. 246–247, № 391.

³⁰ Клинецовский уезд, см.: Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 4. С. 155. Возможно, на формирование сюжета оказали влияние апокриф о крестном древе и иконография «древа Есеева».

³¹ Ровенская обл., см.: НБ. С. 182, № 388; Брестская обл., см.: ТМКБ. Т. 4. Кн. 2: Брэсцкае Палессе. Мінск, 2009. С. 380.

³² Согласно западноукраинской легенде, еврей прогнал Христа от своей хаты, за что Христос обрек его на скитания; в поисках утешения он пошел на могилу дочери Ести, а она встала из гроба с упреками: «Невірний тату! Невірний єсть богу!» – и прогнала его от своей могилы; так он и ходит по земле и стареет и молодеет вместе с месяцем (Залищики, см.: Житте и слово. 1894. № 5. С. 180). Вариант широко известного в Европе сюжета (по международной классификации сюжетов относится к типу АТУ 777 «Вечный жид»).

³³ Животные отдают человеку свои «лишние» годы, человек живет дольше остальных существ (по международной классификации сюжетов относится

к типу АТУ 173 «Пересмотр продолжительности человеческой жизни и жизни животных), см.: *Кабакова Г.* «Век человеческий» или славянские параллели одной эзоповой басни // *Заједничко у словенском фолклору / Уредник Љ. Раденковић.* Београд, 2012. С. 63–75 (Балканолошки институт Српске Академије Наука и Уметности. Посебна издања 117). Сюжет продолжает активно бытовать в устной традиции, пусть даже в сокращенных версиях, когда в перечне «дарителей» остаются, например, лишь конь и обезьяна (А.К. Ващенко, 1943 г.р., д. Вилы Лепельского р-на Витебской обл., зап. О.В. Белова, Н.В. Петров, 2014 г.).

³⁴ Бог скрывает от людей знание о сроке смерти, когда видит, что люди не заботятся о будущем (по международной классификации сюжетов относится к типам АТУ 934Н «Происхождение смерти», СУС 793* «Почему люди перестали знать время своей смерти?»), см.: *Толстая С.М.* Почему люди не знают срока своей смерти? // *Ethnolinguistica slavica.* К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 253–266. Сюжет продолжает активно бытовать в устной традиции, из недавних записей см., например: *Легенды Велижского района Смоленской области.* С. 22; новые записи 2014 г. из Витебской обл. готовятся к публикации.

³⁵ Обычай убивать стариков по достижении определенного возраста отменен благодаря мудрому совету старика, который спасает людей от бедствий (по международной классификации сюжетов относится к типам АТУ 981 «Мудрость спрятанного старика спасает королевство», СУС 981 «Почему перестали убивать стариков»), см.: *Раденковић Љ.* Убиение стариков // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого.* М., 2012. Т. 5. С. 339–341; *Раденковић Љ.* Словенска предања о убијању стараца у контексту културе // *Зборник Матице српске з славистику.* Нови Сад, 2003. Књ. 63. С. 217–236.

³⁶ Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999. С. 290–291.

³⁷ Санданско; Архив Института фольклора Болгарской академии наук (София). АИФ 198(II). С. 194, зап. В. Кузманова, 1981 г.

³⁸ *Шухевич В.* Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5. С. 13.

³⁹ *Смилянская Е.Б.* «Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»: Повествования о вере и спасении старообрядцев Верхочамя // *О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. К изучению биографического и религиозного нарратива / Под. ред. Е.Б. Смилянской.* М., 2012. С. 117.

⁴⁰ Житте и слово. 1894. № 5. С. 179–180. Ср. легенду из Подолии, согласно которой после потопа остается в живых семья: старик-отец, 12 сыновей и 13 дочерей, одной из которых не хватает пары – от нее «пішли тоті, що люблять чужих чоловіків» (Казки та оповідання з Поділля. В записях 1850–1860-х рр. Вип. I–II / Упоряд. Микола Левченко. Київ, 1928. С. 64).

⁴¹ УИМ. С. 231, № 363; С. 234, № 367; С. 276–279, № 439; С. 279–280, № 440.

⁴² УИМ. С. 280–283, № 441.

⁴³ Краснодарский край, см.: УИМ. С. 318–319, № 477.

⁴⁴ НБ. С. 102–105; УИМ. С. 275–276.

Ольга Фролова
(Москва)

Жизнь и смерть в русских загадках

Круг жизни начинается рождением и завершается смертью. Это важнейшие концепты, осмысляемые в рамках традиционной культуры, однако получающие нетождественные интерпретации в ритуалах и разных фольклорных жанрах и потому трудные для объяснения.

Как пишет С.М. Толстая, смерть – «прекращение, конец, “отсутствие” жизни, ключевой концепт традиционной картины мира; противопоставлен концепту жизни и рождения; в народной антропологии осмыляется как переход из земного в “иной” мир, как начало загробного, вечного существования» (Толстая 2012: 58). С.М. Толстая указывает на погребальный обряд, служащий ритуальным оформлением смерти, и отмечает, что «смерть меняет семейно-родственный и социальный статус всех членов семьи» (Там же). Прямое название смерти подвергается табуированию, лексикон смерти включает различные эвфемизмы: *вечный сон, покой, неподвижность*, а также передает понятия отделения души от тела, нового рождения, отправления в путь, дороги, возвращения домой, движения вверх (к небесам), движения вниз (к земле или под землю), исчезновения, похищения Богом, конца земного существования, ухода в растительный мир, небесной жатвы, брака (Там же: 59–60).

Если обратиться к языку, то мы столкнемся с семантической сложностью: глаголы *рождать, рождаться* и *умирать* и производные существительные *рождение* и *смерть* в толковых словарях XIX в. толкуются через столь же сложное по семантике слово *жизнь*. **Рождать**: «1. Производить на свет подобных себе; 2. * Причинять, производить, быть причиной чего» (САР-2/5: 790); **рождать** или **рожать, родить, роживать** что, кого, «о животных, размножаясь, плодясь, производить себе подобных; о растении и почве,

давать урожай, семенем, плодами или иным чем, производить живую, растительную силу; о случае, деле, причинять, быть причиной чего. *Рождать, родить* более говорят в переносном значении, о силе производительной, причинной; *рожать, родить*, о родах утробой, о силе женской, почему здесь родить принимает значение однократности. О животных, более говорят приносить, метать, а затем еще, по роду животного: телиться, жеребиться, котиться, щениваться, ягниться, козиться, пороситься и пр. *Рождаться, рожаться, родиться, раживать, страдать*. происходить или делаться от причин, от начал; являться» (Даль 4: 9).

Умирать: «кончаться, представляться, лишиться жизни, разлучаться с жизнью» (САР-2/6: 964, 965); «*умирать, умереть, умирать-вать; умерть* клж. *умерти* зап. или *умерти*, млрс. *умрети* церк. помирать, мереть, кончать земную жизнь, расстаться с нею, скончаться, испустить дух, дыханье; преставиться, лишиться жизни, побывшись, упокоиться, перейти в вечность, отправиться на тот свет; протянуть ножки, окочениться, окочуриться, одубеть, дать дуба; о животных говорят околеть, издохнуть, пасть. || **Умирать** говорится вместо болеть, хворать, как убить вместо ушибить. Он недели три умирал, лежал. Шибко головой умирает, болеет» (Даль 4: 492).

Согласно словарям XIX в. семантика рождения связана с появлением нового – плодов, урожая, существ, подобных родителям. Если при рождении в толковании не упоминается начало жизни, то смерть толкуется как ее завершение. Метафорическое переосмысление глаголов *родиться, рождаться, умереть, умирать*, а также отглагольных существительных *рождение* и *смерть* предполагает появление, возникновение, а также исчезновение, прекращение функционирования чего-либо. Показательно однако, что словари XIX в. переносных значений для глаголов смерти не отмечают, «Большой толковый словарь» же фиксирует метафорические значения у обоих глаголов: *родиться* и *умереть* (см. БТС 2002).

Как же понятия жизни и смерти осмысляет загадка? Какие единицы из лексикона традиционной культуры актуализируются в данном жанре?

Загадка – двухчасный текст с двойной референцией: в первой, «зашифрованной», части и в отгадке (см.: Загадка-1, Загадка-2). Э. Кёнгэс-Маранда интерпретирует логические отношения в загадке как силлогизм (Кёнгэс-Маранда 1978). Ю.И. Левин описывает отно-

шение загадки к действительности как сложно устроенный изоморфизм закодированной ситуации и отгадки-денотата (Левин 1978). А.Н. Журинский видит в загадке эффект обманутого ожидания из-за нарушения изоморфизма между *исходной ситуацией* (ИС), имея в виду отгадку или денотат, и *преобразованной ситуацией* (ПС) или собственно загадкой (Журинский 1989: 7). Мы также будем следовать этой же терминологии.

В качестве материала мы опираемся на примеры из сборников Д.Н. Садовникова и В.В. Митрофановой (Садовников 1960; Митрофанова 1968).

В ПС рождение и смерть выступают как признаки, приписываемые разным денотатам, в ИС те же понятия выступают как объекты характеристики. Сопоставление одних и тех же понятий в роли означающих и означаемых, как мы полагаем, позволит выявить и саму семантическую структуру интересующих нас концептов, и их жанровое своеобразие.

Вначале проанализируем, каким образом рождение и смерть включаются в описание предметов и явлений в ПС. Наше предположение заключается в следующем: когда предикаты рождения и смерти служат средством кодирования денотата-отгадки, контекст и соотношение с отгадкой позволит выявить дополнительные признаки интересующих нас предикатов.

Несмотря на то что, по нашим наблюдениям, чаще всего рождение и смерть упоминаются в ПС вместе, есть случаи, когда данные понятия встречаются отдельно. При анализе ПС можно выделить три группы: в первой упоминаются только предикаты рождения, во второй – смерти, в третьей – оба типа предикатов.

Обратимся к первой группе, в которой в ПС описывается только рождение.

(1) *Без души родился,*

Народу пригодился;

Дам пить – пьет,

Попрошу – отдает (Бочка)

(Архангельская губ.; Садовников 1960, № 404).

(2) *Два раза рождается,*

Ни одного не крестится, –

Черт его боится (Петух)

(Садовников 1960, № 989).

- (3) **Два раза родился.**
*Ни разу не крестился,
А первый пророк (Петух)*
(Садовников 1960, № 989г).
- (4) **Родился, переродился,
Не крестился.**
А мы ему веруем (Петух)
(Садовников 1960, № 989д).
- (5) **Два раза от матери родился;**
Ни одного не крестился.
Отцу-матери не детище (Цыпленок)
(Самарская губ., Ставропольский у., с. Озерки; Садовников 1960, № 983).
- (6) **Два раза родилась,**
А родин не справляли (Птица)
(Садовников 1960, № 1662б)
- (7) **Кто в избе родится**
Без отца, без матери? (Щель в бревне)
(Садовников 1960, № 28)
- (8) **От воды родится,**
Воды боится (Соль)
(Садовников 1960, № 518).
- Рождение проявляется в нескольких признаках и связано со следующими мотивами: обладание душой (пример 1), однократность появления на свет (примеры 2, 3, 5, 6), необходимость совершения обрядов (примеры 2, 3, 6), наличие родителей – отца и матери (7).
- (9) **Черная блоха**
Толкача родила (Редька)
(Рязанский у., с. Жолчино; Садовников 1960, № 802б).
- (10) **Блоха мала**
Толкача родила (Редька)
(Садовников 1960, № 802г).
- (11) **Отец не родился,**
А сын уж в лес ходит (Огонь и дым)
(Садовников 1960, № 151).
- (12) **Отец не рожден,**
А сын уж на крыше сидит (Огонь и дым)
(Садовников 1960, № 151а).

Отношения с родителями осмысляются подробно: во-первых, в ПС обыгрывается их существование с утверждением и отрицанием (примеры 7, 9, 11, 12), во-вторых, дети могут конфликтовать с родителями и быть несовместимыми с ними (примеры 8, 11, 12), в-третьих, обыгрывается сходство с родителями, в природе проявляющееся неоднозначно, поскольку семя и плод, взрослые особи и детеныши не всегда обнаруживают сходство; в загадке описывается именно подобие детеныша родителю (примеры 9, 10, 11, 12). В ПС загадки говорится также о возрастных характеристиках родителей и детей, при этом предполагается, что первые должны быть старше вторых (примеры 11, 12).

Теперь рассмотрим группу загадок с упоминанием только смерти в ПС. Через смерть в ПС загадывается горшок, и подобных текстов более двадцати.

(13) *Умер Дороня,*

Никто его не хороня:

Вынесли на улицу –

Ни собаки не едят,

Ни вороны не клюют (Горшок)

(Садовников 1960, № 350а).

(14) *Помер Адам –*

Ни богу, ни нам,

Ни душа на небо,

Ни кости в землю (Горшок)

(Садовников 1960, № 351).

(15) *Жил Нероня,*

Умер Нероня –

Никто его не хороня:

Ни попы, ни дьяки,

Ни мы, дураки (Горшок)

(Садовников 1960, № 350).

(16) *Увидел мать –*

Умер опять (Снег)

(Ярославская губ.; Садовников 1960, № 2049).

(17) *Днем спит,*

Ночью глядит;

Утром умирает,

Другой ее сменяет (Свеча)

(Садовников 1960, № 225).

- (18) *Жил был – не говорил,
Умер – чудеса творит;
Все говорит (Гусиное перо)
(Садовников 1960, № 2249).*

Смерть в загадке описывается через несколько признаков с утверждением или отрицанием: отлет души от тела (пример 14), разрушение телесной оболочки (пример 15), необходимость ритуального сопровождения, проводов – отпевания и похорон, в которых принимают участие священнослужители и простые люди (примеры 13, 15).

Как и в первой группе, загадка дополняет словарную характеристику, указывая на участие в рождении отца и матери, но в примере 16 мать не дает жизнь, а отбирает ее.

Рождение связано с дневным светом (пример 17) и поддерживается синонимичной идиомой *появиться на свет*. Смерть предстает в ПС и как начало новой жизни, с более широкими возможностями по сравнению с предыдущим состоянием (пример 18).

В третью группу, напомним, входят загадки, в ПС которых упоминаются и рождение, и смерть.

- (19) *Родился – не крестился,
Умер – не спасся,
А Христа носил (Осел)
(Садовников 1960, № 2309).*
- (20) *Родился – не крестился,
Умер не покался,
А был богоносец (Осел)
(Садовников 1960, № 2309а).*
- (21) *Дважды родился,
Ни разу не крестился,
Во пономари посвятился.
Сам пел, а умер – не отпели (Петух)
(Садовников 1960, № 2309з).*
- (22) *Кто два раза родился,
Ни разу не крестился,
А один раз умер? (Птица)
(Воронежская губ.; Садовников 1960, № 1662).*

- (23) *От воды рождается*
И в воду годится,
Мать свою увидит –
И умрет (Соль)
(Самарская губ., Ставропольский у., с. Озерки; Садовников 1960, № 519).
- (24) *На воде рождается,*
На огне вырастает,
С матерью увидится –
Опять умирает (Соль)
(Садовников 1960, № 519а).
- (25) *Мать родила,*
Отец вырастил,
А мать увидел – помер (Соль)
(Псковская губ.; Садовников 1960, № 519б).
- (26) *В земле родился,*
В огне крестился,
На воду пал –
Весь пропал (Соль)
(Садовников 1960, № 519г).
- (27) *Зимой греет,*
Весной тлеет,
Летом умирает,
Осенью оживает (Снег)
(Садовников 1960, № 2048).
- (28) *Впотьмах рождается,*
С огнем умирает.
В огне помирает (Свеча)
(Садовников 1960, № 224).
- (29) *У мужа – три жены*
И все три живы;
Рождение и смерть им неизвестны,
Две мужу помогают,
А третья разоряет (Лето)
(Садовников 1960, № 2089).

В представлении рождения и смерти обнаруживаются те же мотивы, что и в первых двух группах: необходимость обрядового сопровождения при входе в мир и при покидании этого мира – креще-

ния и отпевания (примеры 19, 20, 21), однократность рождения (примеры 22, 23), конфликт с родителями (примеры 23, 24, 25). Традиционно мать считается ближе ребенку, чем отец; в примере 25, однако, именно отец растит ребенка, а давшая ему жизнь мать становится причиной его смерти. В данной группе обнаруживается мотив порождающей, но вредоносной среды, несущей смерть персонажу (примеры 26, 28). В одном тексте (пример 27) изображается циклический переход рождения в смерть и снова в рождение. И, наконец, в ПС загадки осмысливается феномен вечной жизни, не связанной ни с рождением, ни со смертью (пример 29).

В ПС загадки обнаруживается мотив телесности, которая осмысливается через свою недостаточность и разрушение (примеры 13, 14, 15). Модель тела, от которой отталкивается говорящий, антропоморфна или ориентирована на млекопитающее. Через отрицание адресат узнает о «нормативном» составе тела, в котором должны быть сердце, кишки, кровь, голова и ноги.

- (30) *Дважды рожден,
Ни разу не крещен,
Взяли его, зарезали,
Сердце вынули,
И дали ему пять,
И стал он говорить (Гусиное перо)
(Садовников 1960, № 2245).*
- (31) *Родился от плоти,
А **крови** нет,
Грамоте не знаю,
А век пишу (Гусиное перо)
(Садовников 1960, № 2244).*
- (32) *Долгий Антошка
Стоит у окошка;
Он и долог и высок,
Уродился без **кишок** (Дождь)
(Самарская губ., Ставропольский у., с. Озерки; Садовников 1960,
№ 1998).*
- (33) *Что без **пупка** родится? (Цыпленок)
(Садовников 1960, № 984).*
- (34) *Родится **без ног и без головы,**
А как подрастет – вырастут и **ноги и голова** (Курица)
(Новгородская губ.; Садовников 1960, № 973).*

Загадка также отражает изменяющийся с возрастом внешний вид через появление на свет со «взрослой внешностью»:

- (35) *С бородой родился,
Богу угодился.
Святой быть не может (Козел)*
(Московская губ., Дмитровский у., с. Хорошилово; Садовников 1960, № 944).

Как писала С.М. Толстая, моделью жизненного времени служит линия, имеющая начальную и конечную точки (рождение и смерть) (Толстая 2010: 152). В загадках о рождении и смерти в ПС сталкиваются два представления о времени: в первой группе текстов время организовано линейно, рождения и смерть не могут быть инвертированы (примеры 13, 14, 15, 19, 20), даже двукратное рождение предполагает лишь одну смерть (примеры 21, 22); во второй группе описывается жизнь после смерти с приобретением новых навыков – обретения речи (пример 30); наконец, в третьей группе рождение и смерть показаны как жизненный цикл, в котором первое влечет за собой вторую (примеры 36–40). В данной группе роли родителя и ребенка также подлежат переосмыслению: это не релятивные отношения, при которых человек может быть ребенком по отношению к собственному родителю и родителем по отношению к своему ребенку. Напротив, в загадке описывается круговое рождение, при котором родитель и дитя меняются местами (примеры 37, 38, 39).

- (36) *Кабы ты не родился, и я бы не помер (Вода и лед)*
(Садовников 1960, № 1559).
- (37) *Мать меня рождает, а я — ее (Вода и лед)*
(Курская губ.; Садовников 1960, № 1559).
- (38) *Сперва я тебя рожу, потом ты меня; можно тебя назвать моей дочерью и матерью (Вода и лед)*
(Садовников 1960, № 1560а).
- (39) *Чист и ясен, как алмаз,
Дорог не бывает,
Он от матери рожден,
Сам ее рождает (Вода и лед)*
(Садовников 1960, № 1561).

- (40) *Мертвое живое рождает,
А живое – мертвое пожирает (Дерево и огонь)*
(Псковская губ.; Садовников 1960, № 1455).

Не отмеченный в лексикографическом толковании мотив правды появляется в жанре загадки применительно к рождению:

- (41) *Кто не крещен,
Не рожден,
А правдой живет? (Безмен)*
(Садовников 1960, № 482).

Через рождение и смерть в загадке в ПС кодируются объекты, возникающие и прекращающие свое существование. Это следующие денотаты: живые существа (*птица, петух, курица, цыпленок*), растения (*редька*), артефакты (*бочка, горшок*), изъян в дереве (*щель в бревне*), вещества (*соль*), стихии (*огонь*), энергетические состояния вещества (*снег*).

Итак, для кодирования денотата загадки в ПС актуализуются мотивы родства (родитель, ребенок), обрядового сопровождения, антропоморфной (зооморфной по типу млекопитающего) телесности, близости к Богу.

Теперь обратимся к тому, как рождение и смерть представлены в денотате загадки, или, в терминах А.Н. Журина, в ИС. Поскольку загадка как паремия является знаком ситуации (для денотатов рождение и смерть), данный жанр создает своеобразные сценарии, выделяя ряд эпизодов. Для рождения это описание беременности (пример 42), новорожденного младенца (пример 43), грудного молока (пример 44).

- (42) *Кто сидит сорок недель в тюрьме, оттуда навеки выпустят (Младенец)*
(Митрофанова 1968, № 1328).
- (43) *Какой зверь из двери выходит, а в дверь не входит? (Младенец)*
(Митрофанова 1968, № 1330).
- (44) *Беленький снежок
Набит, как в мешок,
На столе не становятся,
Ножом не рушат,
А всяк его кушат (Грудное молоко)*
(Садовников 1960, № 1860п).

Так, для младенца в кодировании важны мотивы освобождения из тюрьмы, однонаправленности движения – выход из утробы, куда нельзя вновь вернуться (пример 43).

Смерть специфична для каждого носителя жизни, например, после смерти имя человека выделяется из его «состава» и начинает независимое существование:

(45) *Ведро утонуло, а душка наверху (Имя)*
(Митрофанова 1968, № 1628).

Загадка также детально разрабатывает и сценарий смерти, выделяя цепь эпизодов: описываются ритуальные предметы погребально-го обряда (примеры 46, 47), вынос тела (пример 49), могила (пример 48), кладбище как локус смерти (примеры 50, 51).

(46) *Всякому нужен, да никто на себя не строит (Гроб)*
(Митрофанова 1968, № 1646).

(47) *Мастер делает вещь не для себя,
И кто заказывает, тому не нужно,
А кому нужно, тот не знает (Гроб)*
(Митрофанова 1968, № 1647).

(48) *Заедешь в ухаб, не выедешь никак (Могила)*
(Митрофанова 1968, № 1670).

(49) *Десять ног, десять рук, пять голов, четыре души (Покойника несут)*
(Митрофанова 1968, № 1664).

(50) *Село заселено, петухи не поют, и люди не встают (Кладбище)*
(Митрофанова 1968, № 1673).

(51) *Что ни гость, то постелька (Кладбище)*
(Митрофанова 1968, № 1673).

В примере 51 устанавливается новое качество изоморфизма бытия живых и мертвых. Существительное *гость* свидетельствует о том, что человек после смерти понимается не как переселенец, сменивший «постоянное место жительства» а, скорее, как временный постоялец. Это можно подтвердить обращением к словарю В.И. Даля. **Гость** – «посетитель, человек пришедший по зову или незванный, навестить другого, ради пира, досуга, беседы и пр. || иноземный или

иногородный купец, живущий и торгующий не там, где приписан. || Гостями зовут, ради шуток или вежливости, недобрых людей, незваных посетителей, воров, особенно грабителей по Волге. || Всякий посетитель гостиницы или подобного заведения» (Даль 1: 386).

В загадках о смерти рождение и уход из жизни тесно связаны и осмысляются как циклическое преобразование:

(52) *Я был тем, чем нынче ты, ты будешь тем, чем нынче я (Мертвый и живой)*

(Митрофанова 1968, № 1669).

Смерть как всеобщий закон, не знающий исключений, представлена в ИС загадки как препятствие – столб, дерево (дуб), которые нельзя обойти, всевластная птица (утка, орел), котел, в который птица бросает цветы, печь, сбор плодов.

(53) *На поле на тетенском
Стоит столб веретенской;
Никто его не обойдет, не объедет:*

*Ни царь, ни царица,
Ни красна девица (Смерть)*

(Садовников 1960, № 2114).

(54) *Стоит в поле столб; этого столба не перейти, не переехать, хлебом не отманить, деньгами не откупить (Смерть)*

(Новгородская губ.; Садовников 1960, № 2114б).

(55) *На горе горенской
Стоит дуб веретенской,
Мимо дуба не пройти не проехать*

*Ни царю, ни царице,
Ни красной девице,
Ни доброму молодцу (Смерть)*

(Московская губ., Дмитровский у., с. Хорошилово; Садовников 1960, № 2114д).

(56) *На поле волынском
Стоит дуб таратынской,
На нем птичка*

*Вертяничка;
Ее никто не уймет:*

*Ни царь Москвич,
Ни король Лукич (Смерть)*

(Рязанский у., с. Жолчино; Садовников 1960, № 2115).

- (57) *На горе вольнскойой
Стоит дуб ордынской,
На нем сидит птица
Веретено,
Сидит и говорит
«Никого не боюсь:
Ни царя в Москве,
Ни короля в Литве» (Смерть)*
(Рязанский у., с. Жолчино; Садовников 1960, № 21156).
- (58) *Ходит Хам
По горам,
Берет ягоды с грибам (Смерть)*
(Садовников 1960, № 2125).
- (59) *Печь день и ночь печет, а невидимка дошлую ковригу выхватывает
(Смерть)*
(Садовников 1960, № 2126).

Метафорическое осмысление смерти в ИС включает модальность обязательности или невозможности уклониться.

Если мы попытаемся сравнить сценарии рождения и смерти, как их эпизодно представляет загадка, то в обоих случаях мы обнаружим субъект и обрядовую составляющую. Однако в сценарии смерти в ИС, в отличие от рождения, нет причины и каузатора. Рождение и смерть в ПС создает как линейное, так и циклическое представление о времени.

Итак, в жанре загадки в преобразованной и исходной ситуации рождения и смерти представлены сходные, но не тождественные наборы признаков, которые позволяют высказать предположение о специфике осмысления этих концептов в пределах одного жанра – загадки.

Литература и источники

- БТС 2002 – Большой толковый словарь / Под ред. А.Н. Кузнецова. СПб., 2002.
Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978–1980. Т. 1–4.
Журицкий 1989 – *Журицкий А.Н.* Семантическая структура загадки: Неметафорические преобразования смысла. М., 1989.
Загадка 1 – Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст 1. М., 1994.

- Загадка 2 – Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст 2. М., 1999.
- Кёнгэс-Маранда 1978 – *Кёнгэс-Маранда Э.* Логика загадок // Паремиологический сборник. Пословица. Загадка (структура, смысл, текст). М., 1978. С. 249–282.
- Левин 1978 – *Левин Ю.И.* Семантическая структура загадки // Паремиологический сборник. Пословица. Загадка (структура, смысл, текст). М., 1978. С. 283–314.
- Митрофанова 1968 – *Митрофанова В.В.* Загадки. Л., 1968.
- Садовников 1960 – *Садовников Д.Н.* Загадки русского народа. М., 1960.
- САР-2 – Словарь Академии Российской по азбучному порядку расположенный. СПб., 1806–1822. Т. 1–6.
- Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. М., 2010.
- Толстая 2012 – *Толстая С.М.* Смерть // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 58–71.

Статья написана в рамках проекта РГНФ № 13-01-00230 «“Живое” и “неживое” в этнографических, культурно-исторических и языковых контекстах» (руководитель д.и.н. И.А. Морозов).

Александр Чувьуров
(Санкт-Петербург)

Представления коми-зырян о счастье/несчастье (шуд/шог)

Видно, связаться с горем проще простого,
а избавиться от него не так-то легко...

С.Я. Маршак.

Горя бояться – счастья не видать

В «Исповеди» блаженного Августина, в X книге, несколько разделов посвящены рассуждениям о счастье и счастливой жизни. Счастье, по мысли блаженного Августина, универсальное состояние человеческой души, стремление к которому присуще любому человеку, но при этом разными людьми в это понятие вкладывается различный смысл: «Но разве не все хотят счастливой жизни? Никого ведь нет, кто бы не хотел ее! <...> Что же это такое? Что это? Если спросить у двух человек, хотят ли они служить на военной службе, то, возможно, один ответил бы “да”, а другой “нет”; но если у них спросите, хотят ли они быть счастливыми, то оба сразу же, не колеблясь, ответили бы “да”. Именно ради того, чтобы быть счастливым, один и хотел поступить на военную службу; именно ради этого другой от нее отказывался. Ни потому ли, что у одного человека радость в одном, а для другого в другом? Все, однако, согласны в том, что хотят быть счастливыми, и если их спросить, в чем они согласны, они ответят, что хотят радоваться, и эту самую радость и называют счастливой жизнью. И хотя один гонится за одним, а другой за другим, но все стараются прийти к одному: радоваться...»¹ В понимании блаженного Августина счастье является особым чувством, которое дает человеку ощущение полноты его жизни, при этом внешние признаки счастья и счастливой жизни у различных людей будут не одинаковы. Если мы попытаемся поставить эксперимент и выйти с вопросом «что такое счастье?» на улицу, задавая его случайным прохожим, то мы получим столь же расплывчатые формулировки ответа. Тем не менее, несмотря на нечеткость ответов наших воображае-

мых информантов, мы все-таки смогли бы, наверное, получить какие-то осязаемые контуры понятия счастье. Счастье – это не избыточность каких-то материальных благ – много машин, квартир, какое-то материальное сверхизобилие (хотя для некоторых именно это является признаком счастья), это антиномия несчастья. Счастье – это когда в жизни человека и его близких отсутствуют негативные события, которые люди могут определить одним словом – несчастье: болезни, неудачи на работе и в личной жизни, неурожай и т.д.

В народной культуре – и в славянской, и в финно-угорской – мы также встречаемся со сложной конфигурацией различных представлений, сплетенных в сложную композицию понятия «счастье – несчастье».

У коми-зырян счастье обозначается словом *шуд*. В этимологическом словаре коми *шуд* (*шуд-мылӧн*, *шуд-талан* – в фольклорных вариантах) соотносится с такими понятиями, как участь, удел, доля, счастье². Про счастливого человека говорят *шуда* – «имеющий счастье»; про несчастливых – *шудтӧм*, «не имеющий счастья». Синонимом *шуда* является слово *майбыр* (счастливый, счастливчик). Основа этого слова *tai-*, по мнению исследователей, в пермских, угорских и ненецких диалектах означала «нечто желанное, удобное, приятное, полезное; радость, счастье, благополучие, отдых»³. Наряду с *шудтӧм* несчастливых людей называют словом *коньӧр* (т.е. бедный, бедняга, бедняжка, жалкий), в общепермском означающим «бедный, жалкий»⁴.

В коми поговорках *шуд* предстает в двух значениях. В первом случае как некое состояние жизненного благополучия, являющееся результатом собственного усердия человека и его талантов (способностей); во втором – как некое качество, изначально присущее или же не присущее каждому человеку, как некая фатальная сила, определяющая судьбу человека (судьба-доля):

Майбырыд пӧ ас саяд (Счастье от себя зависит)⁵;

Ассыйд шудтӧ колӧ дорны аслад кӧн (Свое счастье надо ковать своими руками)⁶;

Овмӧсыд ӧд ас ломад. Уджалан кӧ овмодчан (Достаток от тебя зависи́т. Поработаешь – обзаведешься)⁷;

Кутшӧма кӧдзан, сэтшӧма и вундан; кутшӧма вундан, сэтшӧма и сӕян (Как посеешь, так и пожнешь; как пожнешь, так и поешь)⁸;

Кодлӧн эм шуд-талан, сӧйӧ и лоас атаман (У кого есть счастье-талан, тот и будет атаман)⁹;

Кодлы мойвийё, сьлён весиг и петукыс кольк вайё (Кому везет, у того и петух несется)¹⁰;

Шудтём мортыд кё мореас мунас, и мореыс косьмас (Если несчастливый человек пойдет на море, то и море высохнет)¹¹;

Шудыд да чассьёыд кё абу, коть сюн берегё мун, лыа берег лоя-а, лыа берегё мун, дай сюн берег лоё (Коли счастья нет, то хоть к глинистому берегу иди – будет песчаный берег, к песчаному берегу иди – будет глинистый берег)¹²;

Кодлён шудыс чукйён тыр, а кодлён и чуньлыс пыдёсын абу (У одних счастье с избытком, а у других и с наперсток нет)¹³;

Чассьё-рёкыс новлёдлө мортсё (Судьба водит человека)¹⁴;

Чассьёыд кё абу, он ов вельнад да удалнад (Если счастья нет, одним проворством не проживешь)¹⁵;

Морт узьё, а шудыс синсё оз куньлы (Человек спит, а счастье его не смыкает глаз)¹⁶;

Шудтём мортлөн шудыс чунь костыс ветлө (У несчастливого человека счастье уходит между пальцами)¹⁷;

Шудтём мортыдлы век кык мыш (Несчастливому человеку во всем неудача)¹⁸.

В течение одиннадцати полевых сезонов (1993–2002, 2008 гг.) нами проводились исследования среди различных этнографических групп коми (верхнепечорские коми, коми-ижемцы, верхневычегодские и удорские коми). Наряду с опросом по традиционной культуре (семейная, календарная обрядность и т.д.) задавались вопросы, касающиеся личной жизни информантов и их близких: от чего зависит благополучие или неблагополучие в жизни того или иного человека; в чем причина жизненных неурядиц (порча, сглаз или это связано с психо-физическими особенностями человека); что они считают главным в своей жизни и что для них является счастьем (*шуд*).

Далеко не всегда удавалось получить ясные и четкие ответы на эти вопросы, но за долгие годы экспедиционных работ все-таки накопилась определенная информация по данной проблематике. Как и в поговорках, информанты по-разному объясняют, почему одному человеку в делах и в жизни сопутствует удача, в то время как другого преследуют различные неурядицы. Для одних корень всех этих зол и везения заключается в самом человеке (в его усердии и трудолюбии или же в отсутствии этих качеств), для других счастье (*шуд*) – это некая фатальная сила, доля, которую человек получает от рождения. И такая точка зрения (счастье как судьба-доля) среди наших

информантов встречалась чаще. Как отметила одна из собеседниц: *Мый сэсся вöчан, Господьыс кö шудтö абу сетöма. Кодлы кызд Господь судитöма. Оти мырсьö, трудитчö, а мöдлы ставыс кокныыда шедö. Кодлы кызд Господьыс судитöма* (Что сделаешь, если Господь не дал счастья. Кому что Господь определил. Один трудится, напрягается, а второму всё в жизни легко достается. Кому что Господь определил)¹⁹. При этом информанты отмечают, что в одной и той же семье может быть *шуда морт* и *шудтöм*. Если попытаться охарактеризовать то, что вкладывают они в понятие *шуд*, то это некая жизненная сила – удача, которая на протяжении длительного времени (а порой и всей жизни) сопутствует тому или иному человеку, способствует благоприятному исходу различных обстоятельств в его жизни.

В числе главных маркеров счастья (*шуд*) информантами называются семья, дети, здоровье родных и близких, а также материальный достаток.

Как и у русских и у других финно-угорских народов, у коми ребенок воспринимался как дар Божий. Для женщин одним из признаков неблагополучия, большого несчастья являлось бесплодие, причину которого связывали с порчей или же считали наказанием за грехи. О бездетных супругах говорили: *Вермасны кö, эськö пуйсь морттö вöчасны* (Если бы могли, они бы из дерева человека сделали). Для лечения женщин от бесплодия народные врачеватели готовили отвар *кага ваян турун* (трава для рождения ребенка). Этот травный сбор знахарки собирали в ночь перед Ивановым днем. Считалось, что регулярное употребление отвара *кага ваян турун* должно способствовать наступлению беременности²⁰. Восприятие бесплодия как Божьего наказания определило и соответствующие способы «чадородия» – отмаливание грехов во время молений, посещение святынь²¹.

Случаи искусственного прерывания беременности были редкими и рассматривались окружающими как нарушение морально-нравственных норм. Как отмечают исследователи, некоторые женщины, не желающие иметь детей, собирали в лесу траву, обладающую противозачаточными свойствами, известную под названием *кага вайтöм турун* (трава, препятствующая зачатию). Однако не только употребление, но и сбор этого противозачаточного средства осуждался окружающими и считался греховным²².

Среди коми старообрядцев искусственное прерывание беременности считалось одним из самых тягчайших грехов. Женщине, сделавшей аборт, как отмечают информанты, «после смерти на том свете придется есть свой зародыш, запеченный в кулебяке»²³. По другой версии, «сколько абортует женщина за свою жизнь – столько у нее из-под ребер младенческих голов на том свете будет торчать»²⁴. Также подчеркивается, что «женщину, совершившую аборт, на том свете погрузят по грудь в кипящую смолу. Ангел Господень приведет младенца и спросит: “Чей это младенец, кто мать у него?” Мать ответит: “Это мой младенец, отдай мне его!” Руки протянет к ребенку, а ангел ответит: “Надо было раньше брать, когда Бог давал тебе его. А теперь это дитя уже не твое”»²⁵.

Важным маркером счастливой жизни являлся также материальный достаток. Границы понятия «жить в достатке» весьма условны, и в ответах информантов наличествует некоторая произвольность. Нижней границей этого понятия является удовлетворение своих потребностей предметами первой необходимости: одежда, еда, жилье. Степень удовлетворения предметами первой необходимости должна быть такой, чтобы человек вполне самостоятельно мог решать свои материальные потребности, не прибегая к помощи окружающих.

Удачливый, счастливый человек, по мнению информантов, это не тот, кто живет в материальном изобилии, а тот, кто обладает совокупностью различных жизненных благ (семья, дети, здоровье), одним из которых является материальный достаток. При этом для информантов важно, чтобы это материальное благополучие добывалось собственным трудом (*ас киён нажёвитёма*), а не являлось результатом каких-то хитроумных спекулятивных операций и сомнительных махинаций. Про изворотливых людей говорят: *бескодъ юра, лешак кодъ сюсь* (умный как бес, проворный как леший). У человека, обладающего *шудом*, достижение определенного жизненного достатка является не столько результатом его усердия и каких-то особых способностей, для него это – удача, везение, которые помогают ему в успешной реализации своих жизненных задач, то есть предполагается наличие некоего сверхъестественного элемента в его жизни.

Это особое качество сверхудачливости, фартовости является той самой судьбой-долей, которая достается человеку от прародителей. И эта связь с предками последовательно поддерживалась человеком.

«Всякий, отправляющийся в далекий путь, – пишет В.П. Налимов, – берет с собой из подполья горсть земли. Эта земля избавляет его от несчастий, спасает от тоски по родине»²⁶.

Новый дом, отмечает Налимов, «старались построить на том месте, где был старый, где жили деды и где обитают души предков». Если же обстоятельства вынуждали человека поменять место жительства, то в этом случае «дедовское место», т.е. место, где жили и имели дом его предки, должно было быть заселено кем-то из ближайших родственников. Считалось, что нарушение этих негласных предписаний влечет за собой несчастье ослушникам: «предки-покровители лишают дерзких счастья прежнего дома, т.е. своего покровительства»²⁷.

Существовала связь человека с его родовым наделом, которая имела особую жизненную силу и называлась *мушуд* – «счастье земли». «Самым тяжким преступлением, – отмечает Налимов, – считается украсть “мушуд”, т.е. счастье земли. Для этого вор берет горсть земли с чужой пашни и говорит: “Доброе счастье, последуйте за мной, теперь давайте мне хороший урожай!” Такого преступника совсем не принимают в загробный мир; он является к живым, плачет и рассказывает о своем великом грехе»²⁸.

Представление о счастье, как о доле, передающейся от родителей, фиксируется и в некоторых обрядовых действиях, бытовавших в прошлом среди коми. Так, у печорских коми новорожденного обмывали и одевали в старую отцовскую рубашку – считалось, что в том случае он обязательно станет богатым²⁹. Аналогичные обрядовые действия бытовали в прошлом у карел и у русских³⁰, но мотивировка была иной. Так, у карел девочек заворачивали в материнскую рубашку, приговаривая при этом: «Дай Бог дочь на смену матери», а мальчика – в отцовскую (считалось, что через эту рубашку на ребенка должны были перейти все симпатии отца, т.е. чтобы отец его любил; по другим сведениям ребенок через это обрядовое действие «принимал» характер отца)³¹. Другим таким действием было приобщение новорожденного к родовому очагу: занеся в дом новорожденного со словами *би койд перыд, пач койд ён, тиын кодъ сюсь* (Будь быстрым, как огонь, крепким, как печь, проворным как дым), его прикладывали лбом к печи³².

Как это ни покажется парадоксальным, но возраст человека, количество прожитым им лет не является таким явным маркером счастья.

Как отметила одна из информантов: *Мыйнõ менам олõмас бурьис вõли? Оли-выли, а бурсõ тай иг аддзыл* (А что хорошего было в моей жизни? Жила-была да только добра то не видела)³³. Среди современных информантов достаточно часто встречается рассуждение, что «Бог забирает лучших» (когда смерть настигает какого-либо благочестивого человека в молодом возрасте). В то время как о неправедных людях, достигших глубокой старости, говорят так: *Кыдз тай висьталõны, Енмыслы оз ковны, и лешакыс татцõм йõзсысь откажитчõма* (Как говорят, Богу такие не нужны и леший от них отказался).

Судьба человека, по мнению современных информантов, связана с тем, насколько ревностно человек относится к поминовению своих усопших родственников. Поминки устраивают на 9-й, 40-й дни и в годовщину смерти. Как правило, на поминках присутствуют родные и близкие. Некоторые информанты подчеркивают, что также необходимо отмечать день святого, чье имя после крещения получил усопший. Среди старообрядцев поминовения усопших проводятся на Радоницу, а также в дни вселенских родительских суббот. Необходимость поминовения усопших в годовщину их смерти на Средней Печоре объясняют тем, что «за несколько дней до годовщины души умерших являются к своему дому, и если родные никоим образом не отмечают день их успения, то, заплавав, возвращаются в свое место». Особенно строго порицается пренебрежение обычаем поминания родителей. Отмечается, что родители ждут 25 лет, и если в этот период их дети должным образом не поминали усопших, то они начинают мстить своим нерадивым детям, делать им всё во зло³⁴.

По представлениям коми, усопшие гарантируют хороший урожай, достаток в семье (*шуд*), поэтому по отношению к ним производились определенные ритуальные действия³⁵. «В Ильин день, – отмечает Налимов, – один из живущих членов семьи мужского пола обходит поля, смотрит, как зреет хлеб. Просит усопших о хорошем урожае, срывает несколько колосков, приходит домой и кладет их к образам. Тогда женщина-хозяйка разламывает горячий пирог, просит усопших угощаться “вошйыны”, и тоже молит их о хорошем урожае»³⁶. Угощения усопших особым кушаньем *чомõр*³⁷ производились в начале и конце жатвы, причем *чомõр* выставляли на межу, разделяющую два поля³⁸.

Пренебрежение родовой памятью, неисполнение ритуальных действий, связанных с культом предком, становилось причиной раз-

личных невзгод человека: счастье (*шуд*) оставляло его, несчастье (*шог*) крепко привязывалось к нему. Как отмечает П.Ф. Лимеров, *шог* (горе, печаль, несчастье) также понималось как некая абстрактная сила, которая предопределена человеку так же, как и *шуд*: *Кодлы кутийом шог локтас, сийёс и шогны лоё* (Кому какое несчастье достанется, с ним и придется бедовать)³⁹.

Не только пренебрежение родовой памятью, но и неисполнение различных обрядовых и ритуальных действий, связанных с культом предков, становилось причиной утраты счастья (*шуд*), причиной различных жизненных невзгод и неудач. Достаточно часто в качестве такой причины называется порча, сглаз. Так, одна из наших информанток рассказала следующую историю:

Зимой это было. Пришла с работы и вижу, в сенях лежит новая калоша. Я подумала, что это кто-то из заходивших к нам бабушек по случайности оставила калоши. Положила на полку, подумала, что зайдет кто-нибудь из этих бабушек, спрошу. А потом через несколько дней, вот так же вечером, когда вернулась с работы, смотрю – опять на полу валяется калоша. Вначале я подумала, что это кошки уронили с полки ту калошу. Посмотрела на полку, а та калоша на месте и обе калоши новые – как будто только что в магазине купили. И у меня вроде как получилась пара новых калош. И главное, никто не спрашивает. Ладно, думаю, нет так нет. Рассказала мужу, что так и так, калоши новые кто-то у нас в сенях оставил. Рассказала мужу, а он стал на меня ругаться: «Дура, это кто-то из еретников порчу на нас наводит». Затем он взял две иголки, разломал ушко и воткнул их над косяком, а мне сказал, чтобы я растопила печку, закрыла дверь и сожгла эти калоши. Кто бы ни стучал, хоть с каким важным делом, ни в коем случае не открывать – так он сказал. Калоши новые сжигать было жалко, но я послушалась мужа: растопила печку, бросила калоши. И тут в дверь настойчиво стали стучать. Стучат и стучат, я думаю – что-то случилось. Открываю, а там, в дверях, соседка, *Иге Анна* (Анна Игнатьевна. – А.Ч.), говорит – гости пришли, хотела уху сварить, а картошки нет: я на зиму укрыла свою картошку и не хочется копать в погребе, дай пару картофелин. Я и дала. А потом, вечером, внук *Иге Анны* пришел в гости к моим детям. Спросила, что за гости к ее бабушке пришли. Он говорит, какая-то невысокого роста старушка, в очках. Это была *Можсаиха*. Спросила, что они делают. Сказал, что уху едят. Вот они мое добро и съели (*менчым бурсё сейсны*): через несколько лет сын погиб, муж пьяный отморозил руку. Вот они мое добро и съели (*менчым бурсё сейсны*)⁴⁰.

Для информанта реалистическая картина ужина соседки с местной еретницей Можайхой стала некой метафорой: «съели мое добро» (*менчым бурсё сейисны*). Важно отметить, что она не сказала, что из-за этой истории она потеряла *шуд* (счастье). О себе она говорила *шудтём морт* (несчастливая): *Шудтём морт. Всю жизнь трудитчы, а добра тай иг и нажёвит* (Несчастный я человек. Всю жизнь трудилась, но добра так и не нажила)⁴¹.

Как отмечают исследователи, несоблюдение ряда запретов также может стать причиной утраты *шуда* (счастья). Так, у верхневычегодских и удорских коми не разрешается пришивать пуговицы, не сняв с себя одежды: *шудтё вуран* (шуд пришьешь к рубашке)⁴². Согласно воззрениям коми, нельзя брать деньги или вещи у человека, отправляющегося в дорогу, у участника обряда (особенно у невесты), так как вместе с вещью они могут подарить свой *шуд*⁴³. Перебегать, переходить дорогу идущему также запрещается, так как это связывается с кражей счастья: *туйсё возжмаліс – шудсё мыррдис* (дорогу перешел – счастье отобрал; верхневычегодские коми); *шудсё гуис* (счастье украл; удорские коми)⁴⁴. Следует отметить, что данные ритуальные предписания (запрет переходить дорогу идущему) не во всех в локальных группах коми имеют аналогичные объяснения. Так, информанты из печорских деревень отмечают, что если в деревне кому-то при встрече случается перейти дорогу другому, то это не сулит никаких неблагоприятных последствий. Иное дело в лесу, когда встречаются два охотника: в этом случае охотники, пока находятся в зоне видимости друг друга, не должны пересекать лыжню встречного, а также не должны своей лыжней пересекать маршрут другого, – им в этом случае следует двигаться параллельным курсом. Переходить лыжню другого можно тогда, когда охотники будут находиться вне зоны видимости друг друга. Несоблюдение этих негласных предписаний может привести к тому, что охотник, чей маршрут пересек другой охотник, потеряет удачу (*удачасё воштас – торжяс кыйсьёмыс*)⁴⁵. При этом отмечается, что потеря удачи относится только к этому конкретному охотничьему выезду. Эти предписания восходят к архаичным нормам охотничьей этики и морали, связанным с правом собственности. Как пишет Н.Д. Конаков, при встрече в районе промысла, не относящегося к личным угодьям двух охотников, охотившихся в одиночку или в составе разных артелей, не разрешалось пересекать чужую лыжню, так

как коми охотники обычно промышляли в круге сделанной ими лыжни, сворачивая за добычей внутрь. Пересечь чужую лыжню во время охоты было равноценно вторжению на чужую территорию. Неприкосновенность права собственности на охотничью территорию отразилась в коми фольклоре в виде нравоучения любителям поухаживать за чужими женами: *Йӧз лӧсасӧ эн пыр* (По чужой охотничьей тропе не ходи)⁴⁶.

Как отмечают информанты, если в лесу по тропе идут двое или группа (на охоту, собирать ягоды или грибы) и тропа в каком-то неудобном месте раздваивается (поваленное дерево, пень или яма), то участники похода должны идти вслед друг за другом, не разделяясь, в противном случае они потеряют удачу, оставив ее в месте раздвоения тропы⁴⁷.

Считается, что *шуд* может уйти от корыстолюбивого, недоброго, излишне азартного человека: *шудыс эновтӧма* (счастье покинуло его); *шудыс бырӧма* (счастье иссякло)⁴⁸.

В то же время такое универсальное понятие, как грех, не всегда воспринимается как причина человеческих жизненных неурядиц. Довольно распространены высказывания информантов, что «они живут, так как все»: ничего такого предосудительного, что бы их выделяло из среды остальных людей, они не совершали. Не всегда, говорят информанты, те или иные неблагочестивые поступки приводят к наказанию виновного. В некоторых быличках отмечается, что порой неблагочестивые деяния людей затрагивают не самих виновников деяний, а их ближайших родственников. Так, в быличке, записанной на Средней Печоре, рассказывается следующее:

Моя мама всю жизнь болела. Муж ее оставил, детей одна воспитывала. Приехал знахарь (*тодысь*), позвали его, чтобы он исцелил маму. Он пришел и говорит: не могу исцелить ее. На нее порча наложена. Я не могу снять эту порчу. Сестра мамы встречалась с одним женатым мужчиной. Жена этого мужчины наняла ненца, который навел порчу на сестру моей мамы, но порча не на нее пришла, а на мою маму. За мешок муки наняли этого ненца. Так всю жизнь моя мама и болела⁴⁹.

Подобные истории вызывают вопрос: а имеет ли силу порча или сглаз над людьми, наделенными *шудом*? Однозначного ответа нам получить не удалось, хотя по косвенным свидетельствам можно предполагать, что, скорее всего, такие люди (те, у кого имеется *шуд*) не подвержены порче и сглазу.

Сходные воззрения, аналогичные представлениям коми о счастье как о некоей жизненной силе, доле, которая передается человеку его предками, встречаются у других финно-угорских народов. У удмуртов *шуд* (счастье) также ассоциировалось с жизненной силой, с жизненной потенцией, передающейся от умершего к живущим и таким образом связывающей прошлое и настоящее поколения: «Когда покойника поднимают, чтобы выносить из избы, оставшиеся просят его оставить свое счастье: “Шуд-дэ, дэлэт-дэ со с’эры эн лэз; мед кыл’оз манным” (Счастье и удача с ним пусть не уходят, пусть останется мне)»⁵⁰. Восточные ханты в гроб усопшему кладут нить. При выносе гроба кто-либо из близких родственников мужского пола наматывает эту нить на палец с тем, чтобы как нить остается в доме, осталось в доме и счастье, сопутствовавшее умершему при жизни, его жизненная сила⁵¹.

Со счастьем, исходящим от предков, у удмуртов связано понятие «воршуд» – родовое божество, которое «у каждого рода носит родовое название через прибавление к понятию “воршуд” имени родоначальника, его первопредка. Таким образом, “воршуд” выступает как хранитель “родового счастья”»⁵².

Параллели мы находим в восточнославянской традиции: в русских сказках счастье счастливого пашет за него, а счастье несчастного лежит под кустом в красной рубашке и спит день и ночь⁵³. Причиной несчастья, по народным воззрениям, являлось то, что человека оставила его доля и, стало быть, перестала на него работать⁵⁴.

«Народу, – пишет А.А. Потебня, – мало доступно понятие о счастье, о несчастье (и болезни) как о сплетениях личных ощущений, разложимых и зависимых от причин, доступных анализу и вполне подлежащих науке. Гораздо понятнее такой взгляд: как боль от удара предполагает бьющее существо и большею частью умысел (дитя бьет вещь, о которую ушиблось, потому что считает ее живою), так счастье и несчастье <...> происходят от действия живого существа»⁵⁵.

Славянские представления о доле, как отмечает А.К. Байбурин, характеризуются двойственностью. С одной стороны, доля каждого человека предопределена высшим судом (жребием), с другой – эта предопределенность не является абсолютной: доля не только дается, но и берется; ее объем и характер (хорошая – плохая) зависят от различных обстоятельств; в некоторых ситуациях человек сам выби-

рает ту или иную долю. Такая неоднозначность индивидуальной доли проявляется также в том, что в роли ее подателя могли выступать не только мифологические персонажи различных уровней, но и мать ребенка, его восприемники и другие лица⁵⁶.

Концепция доли и ее распределения имели и ритуальное воплощение в культуре восточных славян: обряды со свадебным хлебом, поедание каши в родильной и свадебной обрядности всеми участниками из одного горшка⁵⁷.

Как отмечает А.К. Байбурин, свадьба и некоторые другие обряды (например, новоселье) убеждают в том, что на каждом новом (отмеченном ритуалом) этапе жизни человек наделяется новой долей, точнее – как бы еще одной долей, еще одной степенью несвободы, неволи. Это согласуется с тем, что понятие «век» (жизнь от рождения до смерти) применяется для обозначения не только всей жизни, но и отдельных ее этапов (*девий век, бабий век*), то есть человек проживает несколько жизней⁵⁸.

Таким образом, в архаичных народных представлениях русских судьба-доля предстает как общая родовая судьба, связанная с культом предков. Идея личной судьбы, индивидуально присущей тому или иному человеку, в характере которой повинен сам ее носитель, появляется позднее, в книжной культуре позднего средневековья («Повесть о Савве Грудцыне», «Слово о Хмеле», «Повесть о Горе Злочасти»). В этих произведениях воедино сплелись фольклорные элементы и традиции христианской книжности.

Герой «Повести о Горе Злочасти», пройдя через различные жизненные трудности по наущению Горя Злочасти, в итоге уходит в монастырь. Сюжетная канва этого произведения находит параллели в новозаветной притче о блудном сыне. Только в отличие от героя притчи герой не возвращается в отчий дом, а уходит в монастырь. В некотором смысле путь героя этой повести реализует новозаветные идеи бегства из мира. В практической жизни эти идеалы оказались доступны монашествующим и представителям радикальных христианских направлений.

Приведенный в статье материал позволяет сделать следующий вывод: в представлениях коми *шуд* (счастье) выступает как некая жизненная сила (удача, фарт), общая родовая судьба, связанная с культом предков. Примечательно, что у проживающих на Кольском полуострове коми-ижемцев зафиксированы представления, согласно

которым душа человека имеет три сущности: *душенька*, *шуд* и *урес*. *Душенька* и *урес* в данном контексте выполняют те же функции, что *лов* (душа) и его двойник – *орт*⁵⁹. *Шуд*, как и *урес* (*орт* среди других этнографических групп коми), также является двойником человека и показывается людям лишь как предвестник «счастья» своего хозяина⁶⁰. Следует подчеркнуть, что эти архаичные представления о счастье и несчастье в настоящее время можно встретить лишь в разговорах пожилых людей и лиц среднего возраста. Среди молодежи доминируют урбанизированные представления о счастье, которое ими мыслится как слагаемое различных факторов, – образования, трудолюбия, внутренней мотивации, направленной на успех.

Примечания

- ¹ *Августин Аврелий*. Исповедь. М., 1991. С. 255, 257.
- ² *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970. С. 323.
- ³ Там же. С. 168.
- ⁴ Там же. С. 133.
- ⁵ Коми пословицы и поговорки / Сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1973. С. 125.
- ⁶ Там же. С. 126.
- ⁷ Там же. С. 68.
- ⁸ Там же. С. 70.
- ⁹ Там же. С. 125.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же. С. 126.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же. С. 127.
- ¹⁵ Там же. С. 130.
- ¹⁶ Там же. С. 131.
- ¹⁷ Там же. С. 127.
- ¹⁸ Там же. С. 129.
- ¹⁹ А.С. Пастухова, 1920 г.р., с. Соколово Печорского р-на Республики Коми; запись 1995 г.
- ²⁰ *Ильина И.В.* Родины // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М., 2000. С. 121.
- ²¹ Там же. С. 121–122.
- ²² Там же. С. 122.

²³ Шаранов В.А. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственной культуры. Сыктывкар, 1996. Т. II. С. 311.

²⁴ Там же. С. 312.

²⁵ Там же. С. 312.

²⁶ Налимов В.П. Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907. № 1–2. С. 4–5.

²⁷ Там же. С. 5.

²⁸ Там же. С. 16.

²⁹ Л.С. Макарова, 1935 г.р., д. Даниловка Печорского р-на Республики Коми; запись 1995 г.

³⁰ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 44–45.

³¹ Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 30.

³² Ильина И.В. Родины. С. 126.

³³ А.С. Пастухова, 1920 г.р., с. Соколово Печорского р-на Республики Коми; запись 1995 г.

³⁴ П.А. Бажукова, 1929 г.р., пос. Дутово Вуктыльского р-на Республики Коми; запись 1996 г.

³⁵ Лимеров П.Ф. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998. С. 17.

³⁶ Налимов В.П. Загробный мир по верованиям зырян. С. 5.

³⁷ В этимологическом словаре коми дается следующее разъяснение слова *чомӧр*: «праздник по случаю окончания сельских работ, также традиционное кушанье, подаваемое на таком празднике (приготавливается из толокна или ячменной муки на масле) <...> Слово произведено, по-видимому, от слова *чом* – шалаш, клеть, лесная избушка. Исходным окончанием слова было вероятно дух (бог) хозяйства. Бог урожая, земледелия, семейного благополучия» (см.: *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь. С. 309).

³⁸ Там же. С. 5.

³⁹ Лимеров П.Ф. Мифология загробного мира. С. 17.

⁴⁰ М.В. Хозяинова, 1930 г.р., с. Соколово Печорского р-на Республики Коми; запись 1993 г.

⁴¹ М.В. Хозяинова, 1930 г.р., с. Соколово Печорского р-на Республики Коми; запись 1993 г.

⁴² Лимеров П.Ф., Уляшев О.И. Шуд // Мифология коми. Энциклопедия уральских мифологий. Сыктывкар, 1999. С. 387.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Е.Е. Шахтаров, 1965 г.р., д. Аранец Печорского р-на Республики Коми; запись 2001 г.

⁴⁶ Конаков Н.Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. М., 1983. С. 171.

⁴⁷ Е.Е. Шахтаров, 1965 г.р., д. Аранец Печорского р-на Республики Коми; запись 2001 г.

- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ П.К. Канева, 1914 г.р., с. Соколово Печорского р-на Республики Коми; запись 1995 г.
- ⁵⁰ *Лимеров П.Ф.* Мифология загробного мира. С. 16.
- ⁵¹ Там же. С. 16.
- ⁵² Там же.
- ⁵³ *Потебня А.А.* О доле и сродных с нею существах // *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1989. С. 480.
- ⁵⁴ Там же. С. 480.
- ⁵⁵ Там же. С. 485.
- ⁵⁶ *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. С. 51.
- ⁵⁷ Там же. С. 80–82.
- ⁵⁸ Там же. С. 82.
- ⁵⁹ Двойник, призрак, уст. поэтическое «тень». Общепермское *орт* сопоставляют с марийским *ört* – «самообладание», «присутствие духа», «душа» (см.: *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь. С. 208.
- ⁶⁰ *Лимеров П.Ф.* Мифология загробного мира. С. 12.

Серафима Никитина
(Москва)

Жизнь после смерти в культуре молокан-прыгунов

Что ждет человека после смерти? Что ждет человечество после его конца? Как связаны малая и большая эсхатология? Как эти вопросы решаются в разных культурах? Мы рассмотрим некоторые стороны этой проблематики на материале современной культуры молокан-прыгунов – представителей русского народного протестантизма, анализируя главным образом употребление трех понятий: рождение, смерть и воскресение. Конкретным материалом будут служить хорошо известные в среде молокан, часто цитируемые ими тексты. Это «Откровение» Иоанна, сочинения пророка М.Г. Рудомёткина (Дух и Жизнь 1975), тексты духовных песен из молоканского сборника песен (СП 2004), описания некоторых обрядов прыгунов (Молитвенник 1959), а также зафиксированные мной в полевых исследованиях высказывания информантов-молокан по этим вопросам. Большинство рассмотренных текстов можно отнести к хилиастическим, то есть посвященным тысячелетнему царству Христа на Земле вместе с избранными людьми перед Страшным судом, за которым следует жизнь вечная или вечная смерть. Известно, что христианская церковь не приняла хилиастического учения, или премиллениализма, суть которого при желании можно вычитать из «Откровения» Иоанна (Апокалипсиса). Идея тысячелетнего царства имеет огромное множество разных интерпретаций. Это учение продолжает существовать во многих христианских сектах и – в той или иной степени – принято некоторыми современными богословами. Анализ текста «Откровения» и обзор хилиастических учений представлен в книге священника Н. Кима (Ким 2003); о некоторых воззрениях и ключевых словах, связанных у молокан-прыгунов с тысячелетним царством, см. в наших работах (Никитина 1998, Никитина 2011).

Хилиазм и сегодня присутствует в культуре молокан-прыгунов, имеющих институт пророков, – в отличие от так называемых молокан постоянных, у которых пророков нет. У молокан постоянных сосуществуют самые разные мнения по вопросам загробной жизни и тысячелетнего царства, в большинстве своем близкие общехристианским церковным воззрениям. Главным адептом молоканского хилиазма является знаменитый молоканский пророк, живший в XIX в., Максим Гаврилович Рудомёткин, крестьянин из с. Алхазова Тамбовской губернии, переселившийся в Армению. Он использовал 20-ю и 21-ю главы Апокалипсиса, где говорилось о тысячелетнем царстве, в своем сочинении «Боговдохновенные изречения», состоящем из 14 книжек, написанных им в заключении в двух монастырях. Эти тексты наряду с сочинениями других молоканских пророков вошли в изданную в Калифорнии в 1928 г. книгу «Дух и Жизнь». Книга содержит основы вероучения молокан-прыгунов и многократно переиздавалась в США самими молоканами. Сразу отмечу, что безусловное следование верованиям и правилам, установленным М.Г. Рудомёткиным, присуще не всем молоканам-прыгунам, а только его последователям, названным по его имени *максимистами*. Главным образом о них пойдет речь дальше.

Начну с основных отмечаемых событий человеческой жизни в описываемой культуре, составляющих основы круга жизни. Главные события – рождение, брак и смерть – у молокан сопровождаются обрядами, в одних своих аспектах связанными с народными элементами в соответствующих обрядах православных, в других от них далекими, и на этом подробно я останавливаться не буду. Отмечу только некоторые сугубо молоканские представления, а также правила жизни и богослужения, к этим обрядам относящиеся и имеющие непосредственное или опосредованное отношение к теме жизни после смерти.

Рождение ребенка – радостное событие, однако оно сопровождается нечистотой матери, которая продолжается 40 дней после рождения сына и 80 дней после рождения дочери. Главным событием, вводящим ребенка в социум, является обряд *кщения*.

Молокане отрицают водное крещение, но совершают обряд над младенцем с участием пресвитера, с чтением молитв, называя этот обряд *кщением* в противоположность православному *крещению* в воде (в русских диалектах, которые являются языком большинства мо-

локан, есть глагол *кстить* – фонетический вариант глагола *крестить* в литературном языке). Различие в звуковом облике слова они использовали для указания разных его значений. Молокане говорят: «Мы не *крестим* младенца, мы *кстим* его. Когда *кстят*, ангелы записывают его имя в *Книгу жизни*». Мне приходилось слышать, что человеку даются при *кщени* два ангела: один записывает добрые дела, другой – дурные; это продолжается всю жизнь и определяет его судьбу за гробом. Заметим, что раньше имя давали именно в обряде *кщени*; теперь часто родители дают его раньше этого обряда и сообщают пресвитеру, как называли младенца.

При этом в молоканском обряде остается идея воды, но *воды живой* – очень любимого молоканами новозаветного понятия, которое понимается как образ благодати, Христовой спасительной любви; поэтому *некщеньный* младенец называется *неумытым* или *неомытым*. Чаще всего это бывает, когда ребенок родился вне молоканского брака: это великий грех, и старцы отказываются *кстить* его: «Старики должны собраться и *имя положить* на человека; *неумытый* – значит, не помолились за него. И их (*неумытых*) нет в числе *избранных*. А когда вырастут, нельзя допускать к *святому лобзанию* (обряд прощения. – С.Н.). И нет на них благословения» (ЭМА). Более того, мне в Закавказье в 2003 г. рассказали невеселую историю о том, как дотошные старцы вычислили, что недавно родившийся ребенок был зачат немного раньше свершения брачного обряда. И его, ни в чем не повинного, не только не *кстили*, а значит, не записали в Книгу жизни, но и лишили важных для молокан возможностей: в будущем этот человек не сможет вступить в брак по-молокански, поскольку он считается незаконнорожденным, и скорее всего, не попадет в тысячелетнее царство.

Служба, посвященная новорожденному, изложена в Молитвеннике М.Г. Рудомёткина (Молитвенник 1959), который, как указано в начале книги, составлен арестованным к тому времени пророком «в Монастырских заключениях в период 1858–1877 гг.». Служба обычно производится в доме родителей. Пресвитер читает псалом 112 и благословенную молитву так, «чтобы под тению Пресвитерских рук была голова младенца»: «Благословляю я тебя во имя Отца и Сына и Святого Духа; да почует на тебе Дар Святого Духа, который будет управлять тобою во все дни жизни твоей» (Молитвенник 1959: 31).

Далее обычно поют не псалмы, а духовную песню, более простую по мелодии.

Нужно заметить, что в бытовом языке молокан, как и в языке духоборцев, почти не встречается глагол *родился/родилась* в применении к рождению ребенка; употребительно диалектное слово *нашелся/нашлась*: «Вышла замуж, так сначала девочка *нашлась*, а через два года мальчик *нашёлся*» (ЭМА). Слово *рождение* в духовных песнях чаще всего относится к Христу. Применительно же к человеку это слово появляется в контекстах противопоставления *первого* и *второго рождения*. Первое рождение – рождение плотского человека, или человека ветхого. Второе рождение – рождение духовного человека, принявшего в себя Святой Дух и полностью господствующего над человеком плотским. В духовной молоканской песне поется:

Первое рождение плоти угождение,
А второе рождение Богу наслаждение (СП 2004: 127).

Максим Гаврилович, как говорится в песне № 1045, «лично поставлен над нами Самим Христом Главным всемирным царём». Он, как сам провозгласил, является воплощением третьего лица Троицы в образе человека:

Эх вы братцы и сестрицы,
Вы поверьте пожалуйста,
Что это Царь Израиля,
Ему имя Максим Гаврилович.
Первое рождение от грешной кости,
А второе – сам Господь с небеси,
Слава Богу, слава Богу,
Третье лицо явилось (СП 2004: 1180).

Можно было бы думать, что второе рождение уникально и что Максим Гаврилович – единственный, с кем это произошло. Однако это не так. Впервые «излитие Духа» в молоканской среде произошло в Таврии в 30-х гг. XIX в., в результате чего появились первые молоканские пророки, затем в Закавказье, в Армении, где стал пророком М.Г. Рудомёткин, и далее еще несколько раз в разных местах. В песне говорится:

Кто два раза не родится,
В Сион иттить не годится, –

где Сион – это и святая гора, и избранный, спасенный народ, по Рудомёткину – народ «прыгунов и скакунов».

Второе рождение, по-видимому, следует отличать от состояния раскаявшегося в грехах человека, вновь вернувшегося к Господу. Последнее скорее можно сравнить с оживлением раскаявшейся души, омертвевшей в грехах. Оно может случиться со многими людьми. Именно так толкуют все молокане – и прыгуны, и постоянные – притчу о блудном сыне. Ниже приводится текст ее толкования, записанный на съезде молокан в 1992 г. от одного из пресвитеров молокан постоянных:

Господь требует одно: чтобы мы хотели спастись. Прийти к Господу, раскаяться перед ним и прийти перед Господом таким, какой ты есть сегодня. Не ждать, когда ты бросишь курить, пить, обижать другого или красть. Нет, не жди, это сам можешь и не успеть за жизнь сделать. Приди до Господа такой, как есть, и скажи: «Господи, я прихожу к тебе, как есть. Прости меня, помой меня этою святою драгоценною кровью». Как пришёл некогда расточивший всё имение, получивший от отца блудный сын, с какими распростёртыми руками отец вышел ему навстречу! Он не глядел, что у него вся голова в болячках, что он грязный, оборванный. Он и шёл, подкрадывался навстречу отцу своему. Но когда увидел отец его, то, как мы читаем, братья и сестры, отец побежал навстречу, пал на колени перед этим грешником, перед этим виновником, сыном своим, объял его и приказал заменить ему одежду и сделать пир – будем есть и веселиться по такой причине. Сын сей пропал, но он нашёлся, был мёртвый, но он ожил. Поэтому человек, пока не пришёл с раскаянием до Господа, он живой, но он мертвец, ходящий со всеми наравне по земле. Он неживой для Господа.

Рассмотрим теперь кратко обряд бракосочетания. Бракосочетание проходит весьма торжественно в молитвенном доме, начинаясь с молитвы, затем следуют поучения пресвитера, цитирующего тексты из Священного Писания; певцы поют псалмы из разных книг Библии, более всего из книги «Песнь Песней». Поют также духовные песни, большинство которых, посвященных именно браку, сочинил сам Максим Гаврилович Рудомёткин. В домах невесты и жениха, где также могли звучать псалмы и духовные песни, пелись и свадебные песни, исполнялись причитания: невесту *обкричивали*. Теперь это почти забыто, но жестокие романсы в качестве свадебных песен поют и до сих пор.

Для нашей темы существенно отметить, что брак для молокан – то, что нельзя разрушать. Развод практически невозможен, и если всё-таки семьи распадаются, то муж лишается всех престижных функций в общине, если они у него были. Например, главного певца могут больше не допускать к пению. Смертным (*непростимым*) грехом считается *хула на Святого Духа*, включающая колдовство, а также прелюбодеяние: «Если парень с девкой согрешат, то это можно простить, а если муж с чужой женой или жена с чужим мужем – непростимый грех, и нет им спасения» (ЭМА). Такой человек практически не имеет шансов попасть в тысячелетнее царство.

Наиболее прямо связан с темой тысячелетнего царства обряд похоронный. Смерть является событием, отделяющим прожитую жизнь души в теле от другой полосы временного существования души – без тела, в «темных местах». По представлениям молокан-прыгунов, представлениям, идущим от Ветхого Завета, душа живет в крови человека, которая непрерывно течет по всему телу. Когда человек умирает, кровь перестает течь, и бессмертная живая душа покидает тело, переходя в состояние, близкое к смерти. Так она существует неопределенное время – либо до *первого*, либо до *второго* воскресения. Это *первая смерть*, которая обычно замыкает общепринятый круг жизни.

Судьба души, пока она находится в «темных местах», может при определенных обстоятельствах несколько измениться. Показателен текст, записанный от молоканина-прыгуна в 2003 г. в Армении. Беседа с информантом была посвящена перманентно актуальному для протестантов вопросу о том, чем человеку можно спастись – верой или добрыми делами, однако для нас сейчас этот текст интересен тем, что он показывает динамику судьбы души даже там, где никакого изменения, казалось бы, не ожидается:

Идѣть мужик, несѣть беремя хлебов. А нищий идѣть: «Дай, грит, кушечек хлеба, дай, умираю!» – «Отойди!» А тут одна буханка упала, и в грязь. Он было нагнулся за ней, а нищий вперед схватил эту буханку. Да ладно! Она, буханка, была грязная уже.

Ну, время пришло – почил. А сын у него был не таков. Он творил милостыню, сирот не обижал, бедных не оставлял, вдову (мать) посещал, так, чтобы было всё нормально.

Ну, пришло время, и он постарел тоже, почил. Он пришёл туда, значит. Входит – отца не найдёт. Где отец? – туда-суда – это притча. Ага. Значить, к заведующему: «Где у меня тут должен отец быть, а где он?» –

«Пойдём, поищем». Ага. Сперва пошли искать делишки. Ага. Там ведомость открыли, одну, другую открыли – всё чисто, ничего нет. Пойдем, глянем, где он. Пойдем к отцу. Пошли. Он с краюшку трещить. Где, где – в аду! Ну, не совсем в аду. С краюшку. Пойдем, там есть шкапчики. Много-много шкапчиков. Пойдем в них глянем. Один открыли – нету, пятый, десятый – нету; самую крайнюю тумбочку открыли, и там в уголку лежит грязная буханка хлеба. Давай возьмём его оттуда. Взяли отца в лучшее место. Милостыня – она выше всего на свете. Она спасает даже от смерти – не этой, а от второй смерти, придём когда на Суд. Делами можно спастись (ЭМА).

Но пока – *первое воскресение*. Автор «Откровения», Иоанн, увидел, как сатана был скован на тысячу лет, а затем: «⁴И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет. ⁵Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это – первое воскресение. ⁶Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа, и будут царствовать с Ним тысячу лет (Откр 20: 4–6). Вспомним, что там же в гл. 14 говорится о 144 тысячах, стоящих на горе Сион вместе с Христом. Это праведники – девственники, всегда следующие за Агнцем, куда бы он ни пошел, «искупленные от земли».

Рудомёткин говорит о семи миллионах, царствующих на Земле. Кто же они? Это не только умершие за Христа страдальцы и мученики, это и праведники всех времен, в том числе и те праведники, которые доживут до тысячелетнего царства и войдут в него живыми в своих измененных телах; остальные умершие страдальцы и праведники воскреснут в своих телах.

В «Молитвеннике» М.Г. Рудомёткин приводит тексты песен, которые нужно «петь с воплем» при погребении. Так, мужчине – от старца до пятнадцатилетнего юноши – поют песню, которая называется «О брате» и является молитвенным обращением к Богу с просьбой принять умершего в свой чертог. Там есть такие строки:

Благий Творец! Воплю я Тебе о нём,
Воскреси его в том же теле и душе,

По первому и святому воскресению,

Ибо Ты вечно еси человеколюбец (Молитвенник 1959: 36).

Итак, за любого своего члена прыгунская община (собрание) максимистов просит Бога о первом воскресении, как за праведника (предполагается, что человек, совершивший *непростимый грех*, из общины (собрания) изгоняется, и за него просить не будут).

Царство нужно заработать, нужно к нему духовно подготовиться, а не искать его как удобную территорию для проживания. Показательна в этом смысле история, рассказанная мне в 2003 г. в Армении, в с. Фиолетово (бывшем с. Никитино), где жил и стал пророком М.Г. Рудомёткин:

Когда Ной сошёл на землю, с Арарата, с ковчега, в первые года он стал засеивать, получал стократный урожай. Во всех окрестностях текло мёд и молоко. С Америки приехали наши молокане, друзья, эту обетованную землю хотели посмотреть. Когда в Персию приехали, ихний шах повёл их к этой земле. Провёл – там заросли такие, непроходимые места. Увидели обширное место, богатое место. Семь миллионов можно заселить, да ещё приумножаться будет. И Бог открыл им ещё рай! Они как глянули: «Эх, продаем все своё и сюда переезжаем», – сами между собой. Теперь им голос говорить: «Сюда вы не войдёте. Сюда войдёт истощённый-истощённый, изгонимый народ, много пострадавший за слово Господне». И вот когда они голос услышали, тогда сильно потрясло их. Они домой поехали и года через три скончались. Это уже лет сорок назад было (ЭМА).

Итак, обетованная земля находится где-то около Арарата – священной, таинственной, одухотворенной горы, воспетой в песне:

О ты, великий Арарат,
Что скрываешь ты в сердце своём? (СП 2004: 555).

Рудомёткин пишет:

Я верю, что Бог Отец в Духе Сам воскресил Иисуса Христа из мертвых; и тем положил в Нем всем святым начало воскресения.

Почему Он же и во мне положит в тот день для всех живых святых начало изменения не просвиркою и вином, но Духом Своим святым.

И кои все мы таковые воскресшие и изменившиеся, лично явямся Ему за наградою, комуждо по делу воздаст их,

Тогда вы живые и обновленные, останетесь все при мне на земле на всю тысячу лет,

А те воскресшие от умертвия, все отправятся с Христом в пределы своя на гору Сион и воцарятся там с Ним на тысячу лет (Дух и Жизнь 1975: 446–447).

Обратим внимание на то, что Рудомёткин всех достойных тысячелетнего царства разделил на две группы: живые останутся с ним, воскресшие первым воскресением мученики уходят с Христом в другое место. Возможно, что он имел в виду только 144 тысячи замученных, упомянутых в Апокалипсисе, а теперь «воскресших от мертвья». Тогда понятно, откуда у Рудомёткина постепенно набираются миллионы. Об этом разделении Рудомёткин более не упоминает и далее говорит о тысячелетнем земном царстве Христа как о своем тоже.

Рассмотрим, что происходит в тысячелетнем царстве.

Люди, достойные царства, по Рудомёткину, претерпели телесные изменения. Что это за изменения, не очень понятно, однако идея изменения – и телесного и духовного – широко представлена в духовных песнях:

Все мы будем в измененьи,
Тысячу лет Мы будем царствовать (СП 2004: 388).

И будем мы там все в измененьи,
В нетленных телах всех святых (СП 2004: 351).

Как живут избранные в тысячелетнем царстве Рудомёткина? Что они делают? Обращаясь к земле обетованной, Рудомёткин пишет:

На тебе тогда прежде нас всюду проживали злые люди Гоги и Магоги. Коих Сам Господь ради нас людей Своих избранных, истребил всех их с лица земли.

И в чём ты была всегда ими во время их, вся осквернена поклонением рукотворенным идолам, и молением мазным досчатым иконам <...> и равно с тем, ядением скверных свиных мяс (Дух и Жизнь 1975: 359–360).

Судя по описанию, истреблены будут православные. Стоит заметить, что сегодняшние прыгуны несравненно толерантнее своего вождя и считают, что спастись могут люди всех верований, если они были преданы Закону этой веры. Рудомёткин же оставляет на прострaнстве обетованной земли магометан, которые будут «слуги и кормители наши навсегда, также жены их будут служанки и кормилицы детей наших, всюду с поклонами им до земли» (Дух и Жизнь 1975: 361), потом прибавляет к ним «верных язычников». И те и другие будут приносить хозяевам тысячелетнего царства «драгоценные

дары, злато и ливан и разные сладкости... и ризы тканые со златом чистым из виссона, также равно всякого скота, коему не будет счету и числа...» (Там же: 363). И кто не захочет служить, тот погибнет от удара «электрического» солнца.

Рудомёткин рисует картину великого града в обетованной земле: «Скоро у нас соградится нами для всех один святой стан и град возлюбленный, прямо на месте полевом, среди самой земли нашей матери вся вселенная <...> в округлости десяти верст <...> где поместятся в нем всех жителей до седми миллионов святых человек» (Там же: 361).

Рудомёткин дает описание великолепного града в тысячелетнем царстве, близкое к описанию Нового Иерусалима из «Откровения», где он опускается на землю после Страшного суда, то есть после окончания тысячи лет. Описан Дом Божий, к которому идут на поклонение Господу. Дом создан из драгоценных камней, снаружи облит серебром, а изнутри чистым золотом (Там же: 364–365).

В двенадцати дворцах града живут двенадцать царей-иереев, с ними двенадцать главных князей-царедворцев. Они исполняют службу в Доме Божиим каждый в году по целому месяцу бессменно (Там же: 367). Такое описание входит в некоторое противоречие с повторенным Рудомёткиным утверждением Апокалипсиса о том, что в тысячелетнем царстве «всякий муж будет царь и священник, а при нём всякая жена царица и священница» (Там же: 514) и что в царстве все будут равны.

Из цитируемого ранее очевидно, что необходимые для нормального течения жизни пища и одежда будут обеспечиваться слугами-магометанами. Чем же будут заниматься жители тысячелетнего царства, избранные Богом люди? Возможно, они возводят град? Рудомёткин на этот вопрос не отвечает. Скорее всего, их главным делом будет служение Богу в Божием Доме.

Будет ли в этой новой жизни что-то сходное с предыдущей обычной земной жизнью? Да, и прежде всего Рудомёткин говорит об идеальной супружеской любви. В тысячелетнем царстве будет брак, как он пишет, «новобрачное супружеское совокупление по примеру Исайя пророка с пророчицею (Исайя 8: 3). Ибо в то время всякому мужу будут жены рождасть детей безболезненно и, аки зачатием любви святых Авраама и Иакова, которых семя благословлялось святым выше всех языков <...> А святость ваша состоит в том, чтобы

всегда нелицемерно любить друг друга якоже всяк сам себя <...> Ибо Бог есть любовь, а не вражда с братом и сестрою» (Дух и Жизнь 1975: 514–515).

Будут ли производиться какие-нибудь обряды над новорожденным? Рудомёткин об этом не пишет. Однако в Книгу жизни новорожденные, как представляется, должны быть записаны: ведь родившиеся вырастут и захотят вступить в брак. С течением времени население обетованной земли может значительно вырасти, и семь миллионов не покажется слишком большим числом.

В тысячелетнем царстве каждые сто лет происходят поновления: тела проживших сто лет снова становятся юными. Может быть, следует считать, что новый круг жизни – не тысяча лет, а десять кругов по сто?

Есть ли смерть в тысячелетнем царстве? Да, есть для тех, кто нарушает всеобщий закон любви в любом его виде – это смертный грех перед Богом. Согрешивший уничтожается какой-то формой электричества, как сказал один информант, электрическим током, но только в конце столетнего периода.

Возможно, на эти и некоторые другие вопросы можно найти ответы в беседах с максимистами и другими сектантами – приверженцами хилиазма, то есть в целенаправленной полевой работе в этой среде.

В конце тысячелетнего царства на краткое время снова восстает сатана, его ввергают в огненное озеро. Наступает всеобщее, или *второе, воскресение* и *вторая смерть* в огненном озере как приговор Страшного суда.

Вторая смерть будет не для всех воскресших. Некоторые максимисты считают: кто согрешит в тысячелетнем царстве, умирает навсегда, тогда как для согрешивших на земле и умерших первой смертью есть надежда, что после Страшного суда они в конце концов, побыв «в темном месте», воскреснут вторым воскресением и попадут в царство небесное. Вспомним в связи с этим притчу о грязной буханке.

Итак, пары *первое* и *второе рождение*, *первая* и *вторая смерть*, *первое* и *второе воскресение* имеют один общий признак, обозначенный порядковыми числительными, указывающими на последовательность. Однако пары, которые они образуют, противопоставлены содержательно весьма различно по отношению к конкретному цело-

веку в конкретных обстоятельствах. Так, *первое* и *второе рождение* противопоставлены как телесное/плотское и духовное и совершаются в первом жизненном круге. *Первая* и *вторая смерть* развивают идею этого противопоставления, усложняя ее некоторыми условиями. Так, *первая смерть*, смерть телесная, в обычной земной жизни не может быть окончательной духовной смертью, ибо душа бессмертна и воскреснет с телом при первом или втором воскресении; если же *первая смерть* наступила в тысячелетнем царстве (при условии, что человек вступил в него живым, но согрешил), то она будет для него окончательной и вечной смертью души, которая, как и тело, более не воскреснет и, как при второй смерти, будет ввергнута в огненное озеро. *Первое воскресение* в тысячелетнем царстве почти для всех воскресших является окончательным воскресением, однако для согрешивших в течение тысячи лет может наступить *вторая смерть*. *Второе воскресение* мертвых на Страшный суд является для воскресшего *первым воскресением*, если в тысячелетнем царстве он не был. По-видимому, для большинства людей, как это следует из Апокалипсиса, *второе воскресение* ведет ко *второй смерти*.

По истечении срока тысячелетнее царство молокан превращается в рай. Он находится там же, только территория, по мнению информантов, должна быть расширена. Как же живут в раю? В вечности нет круга времени. Что делают обитатели рая? На этот вопрос максимисты, как и другие молокане, высоко ценящие красивое псалмопение, мне отвечали: «Ничего не делают, только поют».

Литература и источники

- Дух и Жизнь 1975 – Дух и Жизнь. Книга Солнце. Переиздана фотографическим способом Павлом Ив. Самариным. Los Angeles, California, USA, 1975 (в цитатах сохранена пунктуация издания. – С.Н.).
- Ким 2003 – *священник Николай Ким*. Тысячелетнее царство. Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб., 2003.
- Молитвенник 1959 – Молитвенник или Обряд Богослужения Христиан Молокан Духовных Прыгунов. Составлен вождем Сионского народа Максимом Гавриил. Рудометкиным в Монастырских заключениях в период 1858–1877 гг. 1959 г. Издание Павла Иван. Самарина в ЛосАнжелесе, Калиф., Америка (в цитатах сохранена пунктуация издания – С.Н.).

-
- Никитина 1998 – *Никитина С.* Сотворение мира и концепт Исхода/похода в культуре молокан-прыгунов // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998. С. 220–230.
- Никитина 2011 – *Никитина С.* Земное царство Христа в молоканском фольклоре сквозь призму ключевых слов // Фольклор и этнография. К девяностолетию со дня рождения К.В. Чистова: Сборник научных статей. СПб., 2011. С. 189–202.
- СП 2004 – Сионский песенник столетнего периода христианской религии Молокан Духовных прыгунов по всему миру. Первое издание. LA, 2004 (в цитатах сохранена пунктуация издания – *С.Н.*).
- ЭМА – Экспедиционные материалы автора.

Мария Каспина
(Москва)

Заговоры от Лилит на ашкеназских амулетах для роженицы и младенца (XVIII–XX вв.)

Характерной чертой еврейских амулетов считают обилие текстов и надписей. Конечно, у евреев, как и у разных других народов, были в ходу амулеты из камня, когтей и зубов хищников, амулеты в виде подковы, бусинки, шерстяной нитки, ключа, замка и т.п. Но в целом пергаментные и бумажные амулеты, а также просто каббалистические надписи на стенах дома встречаются в еврейской магической практике гораздо чаще. Многие устные заговоры сохранились до наших дней именно благодаря амулетам, и лишь некоторые из них пришли к нам из сборников рукописных и печатных народных рецептов.

В цикле семейных обрядов родильный обряд включает в себя, пожалуй, самое большое количество оберегов и амулетов, поскольку связан с очень опасным моментом между жизнью и смертью. Амулетам для роженицы в еврейской ашкеназской традиции посвящено немало работ, в том числе необходимо упомянуть две специальные статьи голландской специалистки Маргареты Фольмер (Folmer 2007, Folmer 2011), которая проводила свое исследование на основании амулетов из коллекции библиотеки «Розенталиана» в Амстердаме. В настоящей статье будет предпринята попытка проследить развитие сюжетов и мотивов ашкеназских заговоров от Лилит в еврейской и нееврейской традициях, а также будут привлечены для анализа неопубликованные ранее амулеты из коллекции Музея истории евреев в России (Москва).

Одно из первых известных нам упоминаний о тексте, который должен оберегать роженицу, встречается в ранней мистической ев-

рейской книге тайн «Сэфер ха-Разим», которую датируют V–VI вв. Здесь описывается обычай делать для еще не забеременевшей женщины золотую табличку и класть ее внутрь серебряной трубочки, которую следовало носить на груди. А во время родов на четыре стороны дома предписывалось вешать серебряные таблички с именами многочисленных ангелов для защиты от духов (Маргалиот 1967: 88; Sepher ha-Razim 1983: 54). Сами ангельские имена довольно разнообразны, однако в контексте защиты для роженицы они больше не встречаются в остальных наших источниках и на амулетах.

Еще один средневековый текст, восходящий к периоду гаонов (VIII–IX вв.), книга по магическому использованию псалмов «Шимуш Техилим», содержит рекомендации написать на четырех стенах дома, где умирают младенцы мужского пола, 126-й псалом и имена трех ангелов. В этом источнике уже упомянуты имена ангелов-защитников, которые будут впоследствии однозначно ассоциироваться с охраной матери и младенца от нечистой силы: Sinui, Sinuni, Semanglaf (Sepher Schimmusch Tehillim 1788: 113).

У евреев Сирии, Палестины и Месопотамии похожие имена трех ангелов – *Суни*, *Сусуни* и *Снигли* встречаются на магических табличках и чашах, датируемых V–VII вв. В текстах чаш и табличек эти три персонажа выступают как защитники от злых духов и помогают вернуть к жизни новорожденного (Naveh, Shaked 1998: 105–122).

В роли защитников рожениц и младенцев мы находим схожую триаду ангелов и в пародийном художественном произведении еврейской словесности «Алфавит Бен Сиры» (X в). В этом труде содержится наиболее ранний в еврейском корпусе текстов вариант легенды о женском демоне Лилит, первой жене Адама. Лилит, согласно тексту «Алфавита Бен Сиры», убегает от Адама, встает посередине Красного моря и угрожает гибелью потомкам Адама и Евы. Мальчикам она вредит до восьмого дня, до обряда обрезания, а девочкам до двенадцатого дня. Всевышний посылает трех ангелов, чьи имена *Санви*, *Сансанви* и *Семангелоф*, вдогонку за Лилит, и ангелы добиваются от нее клятвы: «Клянись нам, что во всех местах, где ты увидишь наши имена, написанные или нарисованные изображения, или услышишь, как их произносят, не будет у тебя власти входить в этот дом, где находится младенец» (Ясиф 1984: 233). Термин

«клятва» в еврейской магической традиции является синонимом слова «заговор» (*лахаш*), образованного от глагола «шептать». Рамочное повествование «Алфавита Бен Сиры» также содержит рассказ о том, что герой изобразил трех загадочных ангелов с «крыльями, руками и ногами» на амулете и тем самым спас новорожденного младенца от женского демона. Таким образом, эти три ангела выступают не только элементом заговора-заклятия от Лилит, но и сами становятся амулетом: их изображение, произнесение или запись их имен обладают магической защитной силой для роженицы и младенца.

Эти имена не имеют никакого смыслового прочтения в иврите, встречаются в разных вариантах написания, и это свидетельствует о том, что уже переписчикам средневековых текстов эти имена были непонятны. Однако одно из имен ангелов – *Синсуний* или *Сансанви* – очень близко по звучанию к греческому имени *Сисиний*, что было отмечено уже такими исследователями этого сюжета, как М. Гастер, Т. Шрире, Г. Шолем и др. (Gaster 1900: 152; Schrire 1966: 118; Шолем 2004: 61). Святой Сисиний выступает в византийских источниках как защитник рожениц от женского демона-вредителя Гилу. Таким образом, амулеты и заговоры от Лилит оказываются вовлечены в более широкий контекст «Сисиниевой легенды», и мы еще не раз увидим любопытные сюжетные пересечения и параллели еврейской и европейской традиций.

В ашкеназском регионе первые свидетельства о бытовании традиции писать магические тексты против Лилит мы находим в книге Элии Левита «Сэфер-ха-Тишби», написанной в 1541 г., в городе Исни (Германия). Описывая Лилит, автор указывает, что «существует простой ашкеназский обычай среди нас самих – чертить круги на стенах в комнате роженицы и писать углем на всех стенах: “Адам и Ева, Лилит прочь”, а над входом в комнату изнутри писать имена трех ангелов – Санви, Сансанви и Самангелоф» (Элия Левита 1541: 100). Именно такие надписи составляют ключевые формулы на дошедших до нас амулетах XVIII–XX вв.: Адам и Ева включаются внутрь определенной рамки на амулете, а Лилит прогоняется прочь, наружу (см. ил. 1). Адам и Ева явно воспринимаются как правильная пара покровителей человеческого рода, в то время как Лилит, первая Ева, завидующая потомкам Адама и вредящая младенцам, должна быть изгнана с помощью трех ангелов.



Ил. 1

Амулет для матери и младенца. Шаргород Подольской губ. Конец XIX в.
Бумага, чернила, тушь, карандаш, акварель. 24×17 см. 79п-з-1.
Из коллекции Музея истории евреев в России (Москва)



Ил. 2

Страница с изображением трех ангелов из «Сэфер Разиэль ха-Малах».

Амстердам, 1701. 436

(<http://hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=44550&st=&pgnum=88>)



Ил. 3

Амулет для матери и младенца с изображением трех ангелов.

Страница из рукописной «Сэфер Разиэль ха-Малах». На обороте амулет

в виде каббалистической схемы. Первая половина XIX в.

Бумага, чернила. 14×19 см. 3994-т-6.

Из коллекции Музея истории евреев в России (Москва)

Книга, с которой начинается расцвет ашкеназских амулетов и магических средств от Лилит, – это «Сэфер Разиэль ха-Малах» («Книга ангела Разиэля»), впервые опубликованная в Амстердаме в 1701 г. Она восходит к более архаической традиции, однако до начала XVIII в. не было ни одной публикации подобного рода, в то время как после выхода в свет ее первого издания количество переизданий и рукописных копий стало очень велико. Именно в этой книге впервые был опубликован рисунок, на котором представлены три ангела – Санви, Сансанви и Семангелоф; и хотя упоминания об особом изображении триады ангелов фигурируют уже в «Алфавите Бен Сиры», до 1701 г. мы не находим никаких других визуальных свидетельств о том, как эти ангелы выглядят (см. ил. 2, 3). Над рисунками дважды повторены уже знакомые нам слова «Адам и Ева! Прочь, Лилит!», а рядом с рисунком помещен текст заговора:

Заклинаю тебя, первая Ева именем твоего Создателя и именами трех ангелов, которых твой Создатель послал за тобой на морские острова и которым ты поклялась там, что не будешь причинять вред, если найдешь их имена, ни ты, ни твои приспешники и прислужники. И что ты оставишь в покое тех, кто носит их имена с собой. И их именами и этими изображениями и надписями я заклинаю тебя и твоих приспешников и прислужников не причинять вред в родах женщине имярек и рожденному ею младенцу ни днем, ни ночью, ни во время еды, ни во время питья, ни голове, ни сердцу, ни их 248 членам, ни 365 жилам. Силой этих имен и их изображений я заклинаю тебя и твоих приспешников и прислужников (Сэфер Разиэль 1701: 436).

В этом заговоре стоит подчеркнуть несколько важных деталей. Во-первых, наряду с Лилит здесь упомянуты ее прислужники, и в дальнейшем на еврейских амулетах XVIII–XX вв. часто будет встречаться формулировка на арамейском языке «Лилит и ее свита». Во-вторых, не только амулетное изображение ангелов, которое предписывается носить с собой, но и сам сюжет погони за Лилит на морские острова и мотив данной ею клятвы, что она не будет вредить роженице и младенцу, отсылают нас к легенде из «Алфавита Бен Сиры». Но помимо этого здесь мы наблюдаем характерные для заговора формулы, включающие в себя перечисление универсальных элементов (например, дня и ночи) и всех частей человеческого тела. Такое количество членов (248) и жил (365) вместе дает число 613, которое, согласно Талмуду, соответствует библейским заповедям

(Вавилонский Талмуд, Макот 23б). Эти 613 заповедей в Торе разделены на 248 разрешающих постановлений и 365 запретов. Таким образом, в заговоре соотносятся целостность членов человеческого тела со всей совокупностью законов Торы.

Дальнейшее развитие заговор от Лилит получает на амулетах XVIII в., но самое первое датированное свидетельство о существовании такого текста мы находим во втором печатном издании книги Давида Лиды о законах обрезания «Сод ха-Шем» («Тайны Бога»), которая была опубликована в Берлине в 1710 г. На двадцатом листе этого издания в начале раздела, посвященного различным народным медицинским средствам, приводится амулет (*букв.* камеа; от глагола «привязывать») с предисловием, что «этот амулет хорошо говорить для оберега младенца и роженицы перед сном, чтобы защитить их от всех злых встреч. Проверено и опробовано» (Давид Лида 1710: 20а). Амулет, который надо «произносить» – это как раз отражение той тесной связи между заговорами и амулетами в еврейской традиции, о которой мы говорили выше. Программа этого амулета крайне любопытна, здесь встречаются и уже знакомые нам формулы («Адам и Ева, Лилит, первая Ева, прочь»), имена трех ангелов (Синуй, Сансинуй, Саманглаф), но также упоминаются еще два ангела – Шамриэль и Хасдиэль. Амулет содержит ряд библейских цитат, в частности псалом 121, «Ворожеи не оставляй в живых» (Исх 22: 18), фрагменты литургических текстов и ключевой элемент всего амулета – заговор от Лилит:

Именем Господа Бога Израиля, сидящего на херувимах, – Имя его великое и ужасное. Илья-пророк – благословенна память о нем – шел по дороге и встретил Лилит и всю ее свиту. И сказал он Лилит грешнице: «Куда ты, нечистая и дух нечистоты и вся твоя нечестивая свита, идете?» И ответила и сказала ему: «Господин царь Илья, я иду в дом роженицы _____ дать ей смертельный сон и забрать ее сына, выпить его кровь и высосать мозг из его костей и пожрать его плоть». И ответил ей Илья-пророк, благословенна память о нем: «Проклятием будешь ты остановлена от имени Господа, благословен он, и будешь подобна камню». И ответила ему и сказала: «Ради имени Господа отпусти меня и я убегу. Я клянусь тебе именем Господа Бога войн Израиля оставить все эти дороги, связанные с роженицей _____ и ее сыном и всякий раз, когда я услышу свои имена, я убегу. И сейчас я сообщу тебе мои имена и всякий раз, когда их упомянут, не будет у меня и у всей моей свиты силы приносить зло и вредить и входить в дом роженицы и тем более причинять ей вред. И вот они, мои имена:

Лилит, Авити, Авизу, Аморфо, Хекеш, Одем, Икподу, Эйлу, Татрота, Абгукта, Штрига, Кали, Батаза, Тилтуй, Паритша».

И ответил ей Илья-пророк, благословенна память о нем, и сказал ей: «Вот я заклинаю тебя и всю твою свиту именем Господа Бога Израилева, гематрией 613, именами Авраама, Ицхака и Иакова, именем святой Шехины (Божественного Присутствия), и силою десяти серафимов и офанимов и десятью херувимов и святых животных, и десятью свитками Торы, и силой Бога Саваофа, Благословен Он, что не пойдешь ни ты, ни твоя свита вредить роженице _____ и ни сыну ее новорожденному, не будешь пить его кровь, и не будешь высасывать мозг из костей его, и не будешь пожирать плоть его, и не коснешься ее и всех 248 частей тела ее и 365 жил и суставов, так же как ты не можешь посчитать звезды небесные и высушить воду морскую, именем КРА САТАН Амен, Сэла, Амен, Сэла, Амен, Сэла, Амен, Сэла, Амен, Сэла» (Давид Лида 1710: 20а).

Самое существенное отличие этого текста от всех предыдущих разобранных нами вариантов сюжета о Лилит в том, что здесь меняется главное магическое средство, охраняющее роженицу и младенца от демона. Наряду с уже привычными для нас именами ангелов основную защитную силу приобретает владение именами самой Лилит и ее свиты. Свита демона не просто упомянута, но названа персонально по именам. В этом тексте мы обнаруживаем пятнадцать имен, многие из которых тоже являются филологической загадкой. Часть имен реконструируется исследователями через греческий язык (*Аморфо* – бесформенное, *Стрига* – ведьма, *Эйлу* – Гилу, женский демон византийских легенд о святом Сисинии), часть имеет параллели в еврейской апокрифической традиции первых веков новой эры (*Авизут* – женский демон, персонаж «Завещания Соломона»), но многие имена из этого перечня не имеют убедительных прочтений (см. подробнее: Шолем 2004: 70–71; Naveh, Shaked 1998: 119). В последующих амулетах, которые повторяют слово в слово приведенный выше заговор, мы обнаружим, что имена Лилит и ее свиты будут написаны отдельно, часто будут выделены на письме буквами и шрифтом, а иногда снабжены огласовками, при том что весь остальной текст амулета останется неогласованным. Количество демониц будет варьироваться от 13 до 15, некоторые, например *Кали* и *Батаза*, могут сливаться в одно, *Икподу* разбиваться на *Эйк* и *Поду*. Огласовки и ошибки в именах тоже будут встречаться, но более или менее унифицированный порядок этих имен и повышенное внимание

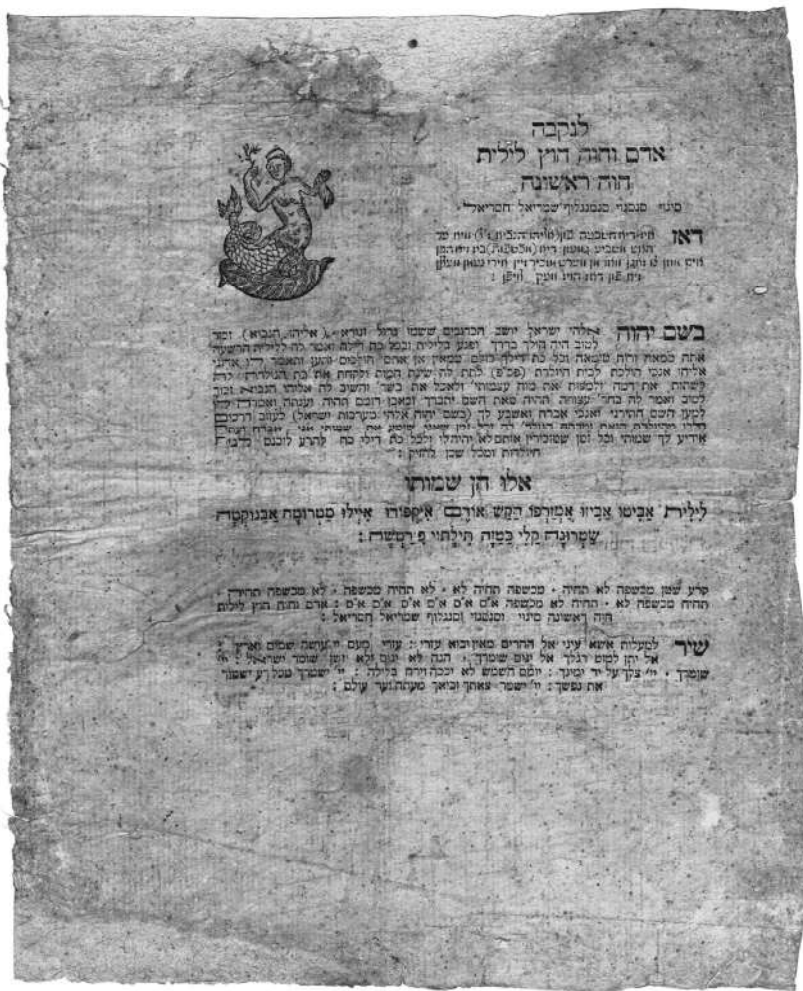
к точности произнесения имени демона мы увидим во всех текстах ашкеназских амулетов XVIII–XX вв.

Заговор построен по классической схеме ритуала-диалога (подробнее см.: Толстой 2003) или *encounter charm*, как определил его Фердинанд Орт. Святой покровитель встречает демона и в результате диалога меняет ситуацию к лучшему. Собственно именно так устроена и византийская «Сисиниева легенда», с которой неоднократно сопоставляли исследователи еврейские тексты о Лилит: святой Сисиний встречает демона Гилу, и она называет ему свои многочисленные имена, которые защищают от ее вредоносной силы.

В этом заговоре есть такие универсальные элементы, как зачин и завершение, причем завершение содержит одну из очень популярных в народной традиции формул невозможного: «ты не коснешься роженицы... так же как ты не можешь посчитать звезды небесные и высушить морскую воду». Кроме того, здесь перечислены как покровители роженицы и защитники от Лилит все чины ангелов: херувимы, серафимы и офанимы, наряду со священными книгами и праотцами еврейского народа. Мы видим снова обращение к числу 613, передающему целостность заповедей в Торе и соотносящемуся с представлением о полноте членов, жил и суставов человеческого тела. Имя *Кра Сатан* – важный элемент завершения заговора, поскольку содержит в себе аббревиатуру из молитвы «Ана бекоах». Первые буквы ряда слов этой молитвы составляют значимую фразу «порви Сатану», и именно поэтому сорок две буквы этой молитвы являются важным магическим элементом в практической каббале и считаются одним из имен Бога.

Текст из книги «Сод ха-Шем» явно был предназначен для переписывания и практического использования. На месте имени роженицы в тексте книги стоит прочерк, то есть предполагалось, что это бланк для настоящего амулета, куда будет вписано имя клиента. И действительно, начиная с XVIII в., в ашкеназских общинах Южной Германии и Голландии исследователи фиксируют всплеск появления рукописных и печатных амулетов для роженицы и младенца, написанных в точности по программе, приведенной в книге Давида Лиды.

Мы рассмотрим некоторые амулеты из коллекции Музея истории евреев в России (см. ил. 4, 5). Реальные амулеты, в отличие от текста шаблона из книги, были адресными. Почти на всех дошедших до нас амулетах сохранились дырки, а на некоторых даже ленты, с помощью которых амулет вешался на стену. Они предназначались для защиты



Ил. 6
 Двусторонний амулет. Германия. Конец XVIII в.
 Бумага, ксилография. 23,7×19,5 см. 3475-т-6.
 Из коллекции Музея истории евреев в России (Москва)

конкретного дома, и для заказчика амулета было важен даже пол ребенка; охранные формулы и заклинания варьировались в зависимости от того, были ли они предназначены для защиты родившегося мальчика или девочки. Иногда встречаются и двусторонние амулеты, где с одной стороны написан текст для мальчика, с обратной – для девочки (см. ил. 6 и 7). Вероятно, их приобретали заранее, до родов, когда еще не был известен пол будущего ребенка, чтобы иметь возможность повесить его на стену нужной стороной. Кроме того, существенным было и то, на каком языке написан амулет. На большинстве известных нам амулетов XVIII–XIX вв. есть две части: первая написана на иврите и в основном повторяет текст заговора об Илье-пророке и Лилит, который мы рассмотрели выше, а вторая – это краткое изложение курсивом основного содержания заговора на идише, разговорном языке основной целевой аудитории данного амулета. Часть на идише – это собственно квинтэссенция сюжета о встрече Лилит и Ильи-пророка, а также в целом «Сисиниевой легенды» и заговоров, относящихся к типу *encounter charms*:

Это заклинание Ильи-пророка, будет благословенна память его, как он заклял ведьм до тех пор, пока они ему не сказали, что уйдут от того дома, где кто-нибудь назовет их имена.

Слово для обозначения жанровой принадлежности этого текста – «заклинание» – на идише передано гебраизмом, образованным от слова «клятва» («заклятие»).

Ашкеназские амулеты XVIII–XIX вв. несколько отличаются от текста из книги Давида Лиды порядком чередования основных формул, цитат и заговорного текста. Если в книжном варианте фраза «Адам и Ева, Лилит, первая Ева, прочь» были написаны большими буквами в конце заговора, в рукописных и печатных амулетах эта фраза становится зачином, а также повторяется в финале амулета. То же самое касается упоминания классической триады ангелов Санви, Сансанви и Саманелоф вместе с именами двух других ангелов – Хасдиэля и Шамриэля. Их имена выделены крупным шрифтом и встречаются в тексте амулета дважды – в начале и в конце. Основной текст заговора на иврите дословно повторяет формулировки из книжного варианта, однако имеет несколько усеченную композицию. Он завершается на эпизоде перечисления имен демониц, без усиливающего магический эффект заклятия Ильи-пророка. А функцию завершения заговора играют в этих амулетах библейские цита-

ты (Исх 22: 18 и Пс 121), а также имя *Кра Сатан* и различные комбинации повторов слов *Амен* и *Сэла*.

Наряду с текстом на ашкеназских амулетах встречаются изображения мальчиков и девочек, подчеркивающие их дальнейшую благополучную судьбу. Для девочек характерно изображение женщины, зажигающей субботние свечи, для мальчиков – юноши с книгой в руке или сцены обрезания.

Можно отметить, что текст заговора от Лилит был популярен не только в ашкеназской еврейской среде. Косвенным доказательством популярности данного заговора в сефардской традиции служит публикация Джеймса Монтгомери в приложении к его знаменитому сборнику арамейских заклинаний из Ниппура (Montgomery 1913: 258–264). Д. Монтгомери обнаружил амулет от Лилит среди бумаг своего предшественника, профессора Ричарда Готхайла, который работал с архивом месопотамских чаш. Монтгомери, справедливо сомневаясь в аутентичности амулета и ранней его датировке, поместил его в приложении. Текст амулета практически полностью, включая все основные элементы зачина, основной части и заключения, повторяет текст из книги Давида Лиды. Небольшие изменения касаются вариантов произнесения имени Лилит, порядка упоминания ангелов и библейских цитат. Но самое важное отличие заключается в том, что данный амулет не является бланком. Он заполнен, и в качестве имени роженицы мы читаем сефардское имя Меркада, которую называют Вида, дочь Доны. Монтгомери не смог расшифровать это имя, хотя и произвел серьезное исследование данного сюжета, опираясь на работы Гастера и других, и тоже сопоставил еврейский вариант с византийскими, сирийскими, румынскими и славянскими легендами о святом Сисинии и демонице Гило. Последующие исследователи восстановили сефардский контекст бытования и выдвинули предположение о датировке этого амулета XVIII–XIX вв. (см. Naveh, Shaked 1998: 118). В переводе с ладино Меркада обозначает «проданная», а Вида – «жизнь». Израильская исследовательница Тамар Александр в докладе «When Elijah Met Lilith – Magic Healing Incantations in Judeo-Spanish» на XVI Конгрессе по иудаике в Иерусалиме в 2013 г. высказала предположение, что такое имя означает, что заказчица амулета уже испытывала ранее проблемы со здоровьем, поскольку имена со значением «жизнь» и «проданная» давали и в сефардской, и в ашкеназской традиции больным людям, чтобы обмануть ангела смерти.

Дальнейшее распространение амулетов с заговорным текстом от Лилит происходило очень стремительно. Печатные бумажные амулеты, содержащие рассказ об Илье-пророке и многочисленных демоницах, появляются повсеместно в Западной, Центральной и Восточной Европе, в Земле Израиля и даже в Тунисе (ил. 8, 9). С началом XX в. повсеместно амулеты с таким сюжетом приобретают дополнительную характеристику: им приписывается авторство Израиля Баал Шем Това, основателя хасидизма. Авторитет знаменитого магического специалиста придает этому амулету особое значение в общинах Востока и Запада.

Большая часть восточноевропейских амулетов для роженицы и младенца XIX в. не содержат заговора об Илье-пророке и Лилит, но сохраняют все остальные элементы такого амулета: все главные формулы «Кра Сатан», «Адам и Ева внутрь, Лилит – прочь», имена Санви, Сансанви и Саманглаф (в различных вариантах), четыре пары прародителей еврейского народа и такие библейские цитаты, как Пс. 121 и Исх 22: 18.

Однако мы также находим отдельные страницы из каббалистических восточноевропейских сборников по магическим практикам, где заговор от Лилит встречается не как отдельный амулет, а наряду с другими заговорами от сглаза, на удачу, картинками из «Сэфер Разиэль» и тайными шифрами вместо букв (Броды, 1813 г., коллекция Вильяма Гросса 027.011.330).

Форма ашкеназских еврейских амулетов первой половины XX в. приобретает узнаваемые очертания. Как на странице Талмуда или библейских интерпретаторов в центре листа крупными буквами помещен основной текст для изучения (текст Мишны или Горы), а по краям расположены комментарии, так в центре амулетов от Лилит расположен 121-й псалом (ил. 10). В этом псалме многократно повторяются словосочетания «Господь – помощь моя», «Господь хранитель», а кроме того последняя фраза этого псалма «Господь будет охранять выхождение твое и вхождение твое отныне и вовек» традиционно считалась относящейся к родам, «выхождению». В Восточной Европе амулеты для роженицы часто назывались по уменьшительному наименованию первых строчек этого псалма «шир ха-маалосл» (песнь восхождения). Обрамляет 121-й псалом заговор о встрече Ильи-пророка и Лилит. В амулетах XX в. сильно меняется порядок имен демонологических персонажей. Первым обычно следует имя *Штрига/Стрига/Штрина* и т.п. Кроме того, после заговора следуют

традиционные формулы, имена ангелов и цитата из Исх 22: 18 в шести возможных комбинациях написания.

В печатных амулетах начала и середины XX в. мы иногда встречаем в обрамлении 121-го псалма не только заговор от Лилит об Илье-пророке, но еще и одно народное медицинское средство от детских болезней:

Чтобы ребенок не болел, нужно повязать ему на шею тряпочку, в которую зашито растение пион, а для ребенка, уже заболевшего от сглаза, нужно взять корень Иоанна и обкуривать им больного ребенка, и также будет тот, кто носит с собой эту траву, спасен от колдовства (ил. 11).

Судя по названию трав, очевидно, что рецепты взяты из нееврейского окружения, но органично вписались в еврейскую амулетную традицию.

Исследователи давно пытаются объяснить происхождение сюжета о встрече святого и демоницы в еврейской заговорной традиции. И довольно часто в этом контексте заходит речь о заимствовании евреями, например, византийской или сирийской традиций (Gaster 1900). Как мы видим, еврейские магические практики в целом, несмотря на эзотеричность, были подвержены влиянию окружающих народов, особенно в области народной медицины и помощи роженицам и детям.

В завершение разговора об ашкеназских заговорах от Лилит я хочу привести текст, который Гершом Шолем считал ключевым для перехода греческого сюжета в еврейскую позднюю традицию. Это критская рукопись конца XV – середины XVI в. (Ватиканский кодекс 277), опубликованная Умберто Кассуто в 1930-х гг:

Амулет от Лилит, написанный так заговор

Когда шел Михаил, великий князь, по горе Синай, встретил он Лилит и спросил ее: «Проклятая похитительница, откуда пришла и куда ты идешь?» И она ответила ему: «Михаил, великий князь, почему ты меня спрашиваешь? Я иду в дом имярек ограбить и похитить ее сыновей и младенцев и отнять женское молоко и навести на нее вечный сон смерти, и не успеет она вырастить сына». Тогда сказал ей Михаил, великий князь: «Скажи мне, злой дух, свои имена». И она сказала ему: «Мое первое имя – Эйлу/Илу, вторым именем называют меня Аморфия, третье Мадило, четвертое – Авизу, пятое – Зивиту, шестое – Алмония, седьмое – Алуя, восьмое – Шишини, девятое – Бирбизу, десятое – Мадту, одиннадцатое – Вашкушини, двенадцатое – Арпакиши, тринадцатое –

Нокши. В доме, где знают тринадцать моих имен, не дозволено мне вредить, а к телу, на котором висит амулет, на котором написаны тринадцать моих имен, не дозволено мне прикасаться». Тогда заклил ее Михаил, великий князь, и сказал ей: «Я заклиная тебя Престолом Высокого Бога, возвышающегося на херувимах и серафимах, и все воинство небесное восхваляет его, и именем Бога Высокого, Возвышающегося Бога, великого, могучего и ужасного, от гнева Его дрожит земля (Ие. 10: 10) и горы трепещут от страха, – чтобы с этого дня не вредила ты всем сыновьям имярек, дочери имярек, отныне и во веки веков, но удались от нее и от ее сыновей так же, как запад удален от востока. Аминь и аминь» (Cassuto 1934: 260).

В этом тексте еще нет Ильи-пророка, главного действующего персонажа последующих еврейских заговоров, сильно отличаются имена демонов, хотя есть и повторяющиеся имена: Лилит, Аморфия, Авизу и Эйлу. С одной стороны, святой Михаил, мотив отнятия демонами женского молока, вопрошание демона («почему ты меня спрашиваешь?») в ответ на его вопрос – все это характерные признаки византийских текстов, являющихся вариантами «Сисиниевой легенды». С другой стороны, мы видим здесь важное для еврейской традиции сочетание заговора и амулета. Даже в названии говорится, что перед нами амулет («камея»), написанная в виде заговора («лехиша»). Знание имен самого демона является амулетом, а не имена святых ангелов выполняют такую роль. Однако ни библейские цитаты, ни остальные формулы, которые сопровождают бытование заговора от Лилит в еврейских амулетах XVIII–XX вв., в этой ранней версии не встречаются. В целом вариант, приведенный Кассуто, достаточно уникален. Сам исследователь упоминает еще одну Ватиканскую рукопись под номером 42 из этого же Критского региона, датруемую тем же временем, что и предыдущая, но никаких других аналогов этому тексту нет. Возможно, перед нами действительно уникальное свидетельство перехода сюжета из одной традиции в другую, хотя наличие схожих мотивов, найденных на более ранних арамейских чашах, открывают перед нами более глубокие параллели.

В целом стоит отметить, что заговор от Лилит становится одним из самых значимых для еврейской магии, начиная с самых ранних текстов и заканчивая популярными печатными амулетами XX в. В ашкеназской традиции он обретает узнаваемую форму и уникаль-

ные фольклорные мотивы, которые обрамляют сюжет, однако мы находим свидетельства популярности этого заговора и у сефардов, и у евреев Востока, что подчеркивает его универсальный характер.

Литература и источники

- Давид Лида 1710 – *Давид Лида*. Сод ха-Шем. Берлин, 1710.
- Маргалиот 1967 – *Маргалиот М.* Сэфер ха-Разим. Книга талмудического периода о колдовстве. Публикация фрагментов из Каирской генизы и основных рукописей. Иерусалим, 1967 (иврит).
- Сэфер Разиэль 1701 – Сэфер Разиэль ха-Малах. Амстердам, 1701.
- Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Архаический ритуал-диалог // *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 313–409.
- Шодем 2004 – *Шодем Г.* Лилит // Демоны, духи и души. Исследования по демонологии Гершома Шолема / Ред. И. Либес. Иерусалим, 2004. С. 65–79 (иврит).
- Элия Левита 1541 – *Элия Левита*. Сэфер ха-Тишби. Исни, 1541.
- Ясиф 1984 – *Ясиф Э.* История Бен Сиры в средние века. Иерусалим, 1984 (иврит).
- Cassuto 1934 – *Cassuto U.* Un antico scongiuro ebraico contro Lilit // *Rivista degli studi orientali*. Vol. XV, fasc. II–III. 1934. P. 260–261.
- Folmer 2007 – *Folmer M.* A Jewish Childbirth Amulet for a Girl // *Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture*. Presented to Albert van der Heide on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday. 2007. P. 41–54.
- Folmer 2011 – *Folmer M.* A Jewish Childbirth Amulet from the Bibliotheca Rosenthaliana // *Tradition and Innovation in Biblical Interpretation*. Studies Presented to Professor Eep Talstra on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday. 2011. P. 223–241.
- Gaster 1900 – *Gaster M.* Two Thousand Years of a Charm against the Child-Stealing Witch // *Folklore*. Vol. 11. No. 2 (June 1900). P. 129–162.
- Montgomery 1913 – *Montgomery J.A.* Aramaic Incantation Texts from Nippur. University of Pennsylvania, The Museum, Publications of the Babylonian Section, Vol. 3. Philadelphia, 1913.
- Naveh, Shaked 1998 – *Naveh J., Shaked Sh.* Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity. The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1998.
- Sepher ha-Razim 1983 – *Sepher ha-Razim, The Book of the Mysteries* / Transl. by M. Morgan. Scholars Press, Chico, California, 1983.
- Sepher Schimmusch Tehillim 1788 – *Sepher Schimmusch Tehillim*. Berlin, 1788. (иврит, немецкий).
- Schrire 1966 – *Schrire T.* Hebrew Amulets. Their Decipherment and Interpretation. Routledge and Kegan Paul, London, 1966.

Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 13-04-00085 «Сиси-ниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Восточной Европы, Балкан и Ближнего Востока»

Евгения Хаздан
(Санкт-Петербург)

Еврейская свадьба в диссертации И.М. Пульнера

Еврейская тема была одной из ведущих в научной деятельности крупного советского этнографа Исаяи Менделевича Пульнера (1900–1942)¹. В 1920-е гг. он участвовал в нескольких экспедициях: в Гомель, на Кавказ (Кутаиси, Они, Цхинвали), в Заверезье (Могилёвская губ.)²; в 1930-е изучал быт еврейских местечек Белоруссии, Украины, Грузии, ездил в Еврейскую автономную область. С 1934 г. Пульнер заведовал еврейской секцией Ленинградского государственного музея этнографии, он был инициатором и одним из организаторов выставки «Евреи в царской России и в СССР»³. Ученый занимался вопросами организации еврейских музеев⁴, составил ряд библиографических указателей⁵, работал над монографией «Рождение, свадьба и смерть у евреев в свете этнографии» (не окончена).

Диссертационное исследование И.М. Пульнера «Свадебные обряды у евреев» написано предположительно в 1930-х гг. Защита не состоялась, эти материалы нигде не публиковались. Черновой вариант текста объемом 306 листов (т.е. 10–12 авторских) хранится в Российском этнографическом музее⁶. Определить значение этого труда возможно лишь в контексте подобных исследований.

Свадьба – один из важнейших обрядов «перехода» в жизненном цикле. Ее описание является важной частью этнографических очерков. Как ритуал свадьба оформляет и регламентирует создание новой семьи, а в перспективе обеспечивает смену поколений, продолжение жизни коллектива во времени. У многих народов свадьба служит моделью для других «переходных» обрядов годового и жизненного циклов⁷. Исследованиями свадебного обряда занимаются этнографы, социологи, психологи, филологи и искусствоведы. Отдельно рассматриваются символический и акциональный, агентив-

ный и вербальный коды ритуала. Как показывает в своей диссертационной работе Т.Н. Владимирова, основными при изучении свадебного обряда являются следующие направления: историко-этнографическое, музыковедческое (исследователь относит его начало к 50–60-м гг. XX в., а основным предметом изучения называет музыкальную сущность обрядовой поэзии), этнолингвистическое (в основном Н.И. Толстой и его ученики, поднимающие вопросы терминологии, проблемы сопоставительного изучения обрядов и обрядового фольклора славянских народов) и филологическое, разрабатывающее проблемы обрядовой поэзии в филологическом аспекте⁸. В 2002 г. вышел библиографический указатель «Русская свадьба» Т.Н. Владимировой, в котором отражено более 4 300 публикаций⁹. Последующие годы были не менее продуктивными. Альманах «Традиционная культура» и журнал «Живая старина» регулярно публикуют подборки статей, посвященных свадебной тематике (как общетеоретическим вопросам, так и подробному описанию определенной этнической традиции либо локальным формам обряда).

В этом ряду список работ на русском языке, посвященных еврейской (ашкеназской) свадьбе, выглядит невероятно коротким и по своему охвату весьма малозначительным.

В дореволюционный период рассматривались в основном этнографические особенности свадебных обрядов. Одно из первых подробных описаний свадьбы в ряду других ашкеназских ритуалов содержится в книге, вышедшей в Орле в 1830 г.¹⁰ Некоторые данные приведены в очерке М. Берлина, опубликованном в 1861 г.¹¹

Статья «Свадебные обряды» в энциклопедии Брокгауза и Ефрона аккумулирует сведения, касающиеся библейской и талмудической эпохи (автор разделов Ф. Дикштейн), средневековых ашкеназских обычаев (по мнению авторов, у евреев на Пиренейском и Апеннинском полуостровах свадебные обычаи почти ничем не отличаются от окружающих народов). Завершается статья разделами, посвященными обрядам XIX в. у восточноевропейских (и отдельно польских и литовских), «восточных» евреев (названы «цейлонские и сингалезские» и евреи Багдада), кратко упомянуты евреи Кавказа. В статье много отсылок к талмудическим трактатам, широко цитируются работы М. Гюдеманна, Л.О. Леванды, И.Ш. Анисимова¹². Есть отсылки к материалам «Кол мевасер» – идишского еженедельного приложения к газете «Гамелиц», выпускавшегося в Одессе в 1862–1872 гг. А.О. Цедербаумом.

Архив И. М. Пульнера.

Диссертация И. М. Пульнера
«Свадебные обряды у евреев»

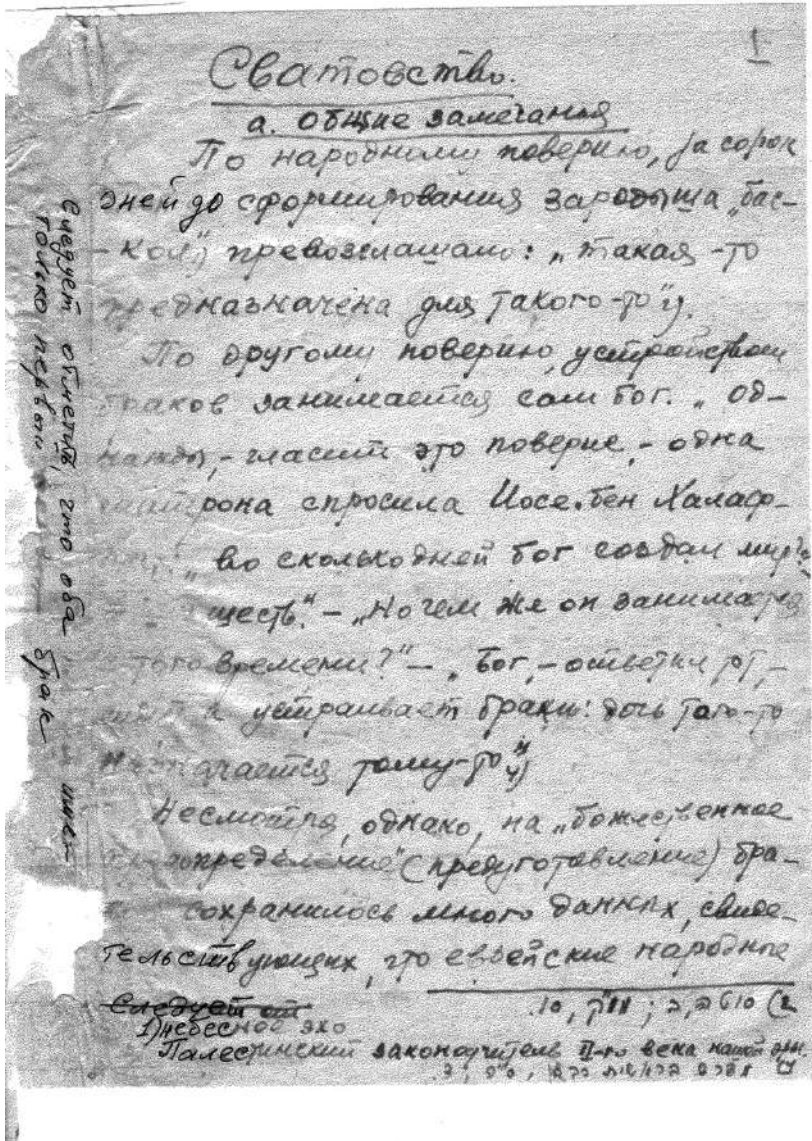
Без даты.

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ МУЗЕЙ ЭТНОГРАФИИ НАРОДОВ СССР	
Ф. № 9	Оп. № 2
Ед. хр. № 9	

На 306 листах.

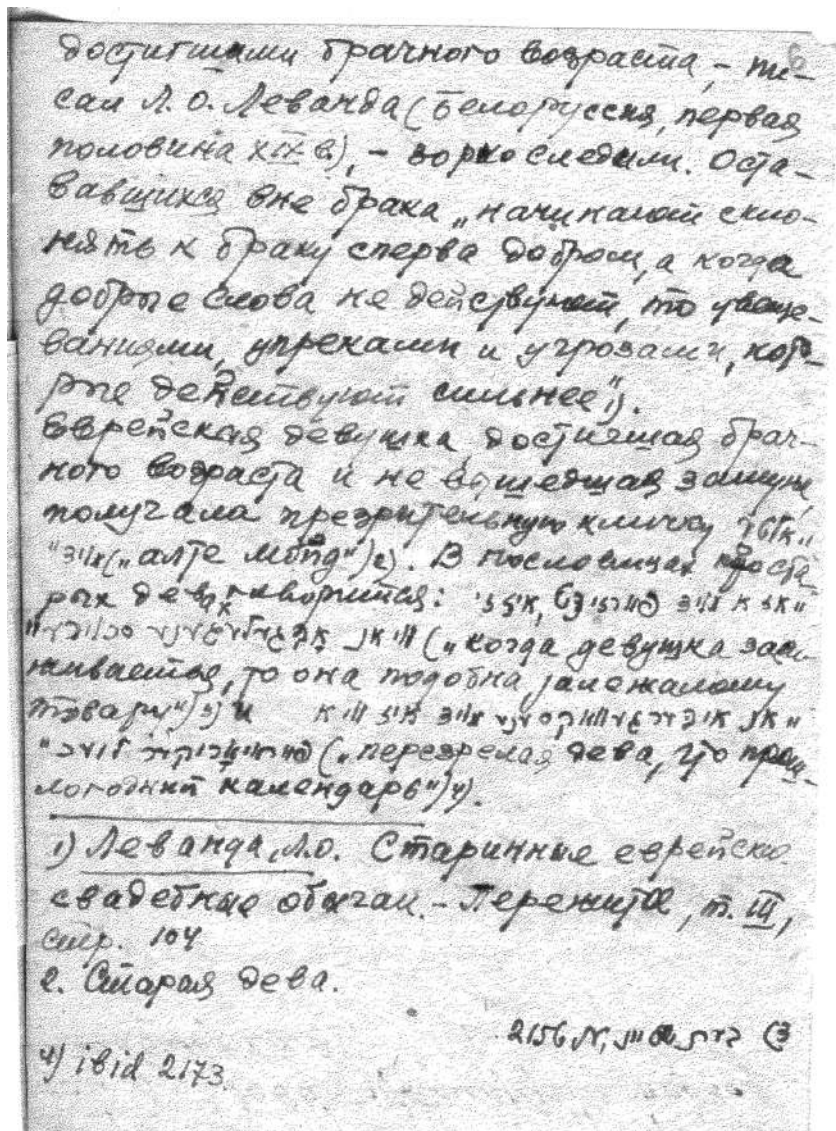
Ил. 1

Первый лист рукописи И.М. Пульнера «Свадебные обряды у евреев»



Ил. 2

Страница рукописи И.М. Пульнера. Раздел «Сватовство»



Ил. 3

Страница рукописи И.М. Пульнера. Фрагмент о старых девах

После революции в течение долгого времени исследователи еврейской традиционной культуры как в нашей стране, так и за рубежом сосредоточивали внимание на клезмерской музыке, этом наиболее ярком элементе свадебного торжества, практически не касаясь самого обряда¹³. В этих публикациях свадебная тематика затрагивалась лишь косвенно. Работы М. Береговского, наиболее основательные и содержавшие достаточно широкий пласт этнографических материалов, выходили на идише¹⁴. Материалы диссертации, защищенной ученым в 1942 г., увидели свет лишь через шестнадцать лет после его смерти¹⁵.

Песни, в которых встречается свадебная тематика, публиковались без каких-либо комментариев (порой это приводило к ошибкам: в разделы свадебных помещали песни, которые таковыми не являются¹⁶).

Когда после долгого перерыва в 1984 г. появилась развернутая статья Татьяны Макушкиной «Еврейский свадебный обряд», это было не научной, а, скорее, политической акцией – очередным шагом в стремлении преодолеть сложившийся в советском обществе стереотип «евреев молчания». С точки зрения этнографии статья имела просветительское значение. Она вышла в самиздатовском журнале «Ленинградский еврейский альманах», тираж которого составлял от пятидесяти до ста экземпляров¹⁷. В числе других работ, опубликованных в еврейском самиздате, статья была переиздана в Израиле (автор фигурирует здесь под именем Авиталь Эйзери)¹⁸.

В последние годы в ряду современных этнографических исследований вышли две статьи, напрямую касающиеся свадебного обряда евреев¹⁹. Нами было написано несколько работ, посвященных музыке еврейской свадьбы²⁰. Кроме того, появилась переводная литература, в которой наряду с популярными разъяснениями религиозных основ брака, половых отношений, положения женщины и т.п. с опорой на талмудические трактаты и «Шулхан Арух» присутствуют серьезные источниковедческие работы. В некоторых случаях тема брачных отношений получает историческое освещение. Например, в книге Сало У. Барона «Социальная и религиозная история евреев» в главе «Мир Талмуда» есть разделы «Брак» и «Тенденции к моногамному браку»²¹. Автор отмечает, что в Талмуде отсутствует специальный термин для обозначения брака. По его мнению, лишь в III в. евреи начали негативно относиться к отсутствию формальностей при его заключении²². В ранний период, считает Барон, для

создания брачного союза достаточно было согласия сторон и вступления в половую связь. Весьма подробно здесь рассматривается и проблема ранних браков²³.

В 2013 г. на историческом факультете Петербургского института иудаики была подготовлена работа, посвященная свадебному обряду в России в период с конца XIX в. по 1930-е гг.²⁴ Ее автор С.В. Алльберг использовала некоторые сведения из диссертации И.М. Пульнера, материалы экспедиций Центра «Петербургская иудаика» в 2005–2007 гг., рассмотрела данные метрических книг Петербургской (Петроградской) хоральной синагоги за 1856–1917 гг.

На этом фоне диссертация И.М. Пульнера с ее обширным этнографическим и историческим материалом предстает недостижимой вершиной, требующей скорейшего обнародования и тщательного изучения. Однако, как это часто бывает с архивными документами, для ее публикации необходимо разрешить ряд непростых вопросов. Обозначим некоторые из них.

Диссертация состоит из двух глав: «Сватовство» и «Свадьба». Каждая глава имеет внутреннее членение. В первой это: «Общие замечания», «Шадхены», «Предложение», «Сговор и смотрины», «Тноим (помолвка)». Во второй: «Общие замечания», «Предсвадебный период», «Последняя неделя до хупы», «День хупы», «Первая неделя после хасене». Многие из разделов также дробятся на подразделы. Главы завершаются выводами.

Как видим, работа представляет тему максимально широко: она захватывает весь предсвадебный и послесвадебный периоды. Пульнер стремится детально рассмотреть каждый элемент свадебного действия. Например, описание дня хупы включает пост молодых, их утреннее приветствие («Добрыдзень»), открывающее церемонию, затем оформление *ктубы*, *базеценс* (посаждение невесты), прием у жениха, *бадекнс* (покрывание невесты), собственно обряд хупы: место и время его проведения, участники, свадебный поезд жениха и невесты (по отдельности), непосредственно сам обряд, свадебный поезд от хупы, *хупе-вечере* (свадебный ужин), в котором отдельно рассматривается разговление молодых, собственно свадебный пир, *дроше* (речь жениха) и связанные с ней подарки, потрапезная молитва, танцы и развлечения и, наконец, первая брачная ночь.

И.М. Пульнер активно пользуется материалами из энциклопедии Брокгауза и Ефрона и теми источниками, на которых основаны ее

статьи. Ученый обильно цитирует талмудические трактаты, в основном пользуясь переводом Н. Переферковича. Здесь требуется идентифицировать ссылки, сверить и уточнить их: в работе указаны лишь названия трактатов.

Описывая обряд, Пульнер иллюстрирует его, приводя отрывки из опубликованных воспоминаний (Ф. Чемеринского, А. Готлобера и др.) в собственном переводе с иврита и идиша. В настоящее время лишь некоторые из них, например «Maune zikhrones» Ехезкела Котика переведены на русский язык²⁵. Ученый привлекает обширный фольклорный материал: песни, поговорки, стихи, загадки, анекдоты, также по большей части опубликованные, например в сборнике Кагана. Кроме того, в ход идут достаточно большие фрагменты литературных произведений, в первую очередь Шолом-Алейхема «Неудача (Менахем-Мендель – сват)», и, например, М. Ахуна, И. Линецкого, стихотворение Ш. Черниховского «Еврейская свадьба».

Все перечисленные тексты почерпнуты из книг (даже песни и половицы). Но есть еще один источник, послуживший основой для работы: это материалы экспедиций, в которых принимал участие И.М. Пульнер. Благодаря их включению в работе появляется много подробностей, интересных деталей. Например, по сообщению Ярошевича, в субботу, предшествующую хупе, после окончания чтения женихом субботнего раздела Торы шамес открывал окна женского отделения синагоги или же выпускал женщин в мужское отделение (Гусятин, Тирасполь, Балта). Или информация из Заверезья: когда жених шел к обряду *бадекн*, на пути его следования останавливали мельницу.

В диссертации есть записи, сделанные в Белоруссии (Пропойск, Заверезье, Дубровно, Могилёвская губ.), на Украине (Херсонская губ., Бершадь, Захаровка, Гусятин, Одесса, Бердичев) и в Молдавии (Балта, Тирасполь). Эти материалы И.М. Пульнер дополняет сведениями, которые находит у П. Чубинского, А. Готлобера, И. Линецкого, Л. Леванды, А. Паперны. Ученый не делает большого различия между информацией, полученной в экспедициях, содержащейся в этнографических описаниях или мемуарной литературе. Например, приводя фрагменты из очерка Леванды, он указывает, что сказанное относится к Минску, ко второй половине XIX в. Точно так же не разделяются фольклорные песни и авторские поэтические сочинения: и те, и другие воспринимаются автором как источники этнографических сведений.

Диссертация писалась в непростое время, и ее текст оказался приправлен марксистской идеологией самого наивного толка. «Институт сватовства, – пишет Пульнер, – являлся следствием экономических условий, лежавших в основе моногамной семьи, продуктом классового характера самого брака и зависимости брачующихся от воли родителей», – и, подкрепляя свои слова, ссылается на работу Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (л. 21–22). Автор настойчиво акцентирует массовость, народность свадебного обряда. Отражение классовых отношений и классовых противоречий ищется в народной песне и в церемонии проведения *хупе-вечере*. Перечень невест и женихов из записной книжки свата у Шолом-Алейхема ученый снабжает следующим комментарием: «Записи говорят сами за себя, они всецело отвечают запросам и интересам еврейской буржуазии и религии, и требованиям *ихеса*²⁶, как органической части принудительного брака» (л. 28).

Мы видим, что в диссертации И.М. Пульнера совмещаются несколько пластов, в реальности плохо соотносящихся друг с другом. Наиболее аутентичный, вызывающий менее всего вопросов – это этнографический пласт. Ценность этих записей очень велика и со временем она лишь возрастает.

К нему примыкают материалы, почерпнутые из очерков, мемуарной литературы (А. Готлобер, Е. Котик, И. Линецкий), и сведения, зафиксированные другими этнографами (И. Берлином, П. Чубинским). Сюда же можно отнести и некоторые цитаты из литературных источников: в тех случаях, когда речь идет о бытописателях, эти свидетельства имеют, пожалуй, не меньший вес, в них немало точно подмеченных деталей. Но, например, уже упомянутый нами фрагмент записной книжки шадхена из рассказа «Менахем-Мендель – сват», как и другие отсылки к Шолом-Алейхему, – это скорее своего рода виньетки. Правда, тут интересно, что Пульнер цитирует Шолом-Алейхема по русскому изданию 1914 г. Нам эти истории известны в другом, уже советском переводе. Публикатору придется решать: оставить ли прежний, аутентичный вариант, прокомментировав его, дать ли более поздний или перевести эти фрагменты еще раз, постаравшись избежать огрехов, свойственных предыдущим изданиям.

Обращаясь к священным текстам, Пульнер подписывает своей работе приговор: в 1930-е гг. его диссертация не могла быть утвер-

ждена. А он не мог себе представить, что обряд можно рассматривать не с библейского периода – со времени посылки Элиазара за Ребеккой. Такова традиция всех исследователей любого еврейского вопроса: подход к любой теме, будь то свадебная традиция или еврейская музыка, они всегда начинают от Авраама или, в крайнем случае, от Первого Храма. При этом ученых, как правило, не интересует, каким образом сохранялись и транслировались те или иные обычаи, как они трансформировались, влияние каких народов отражалось в них. Задачей исследователя оказывается легитимизация нынешнего вида обряда путем отсылки к древним моделям. В тексте диссертации также даются большие цитаты из трактатов «Сота», «Ктубес», «Кдушин» и др., будто все, записанное в них, без каких-либо изменений исполнялось на протяжении столетий со времени их создания. Пульнер происходил из традиционной семьи, но его детство и юность пришлось на время войн и революций. Судя по всему он не был знатоком Талмуда и просто подбирал подходящие цитаты, не очень заботясь о том, насколько они соответствуют современности или недавнему прошлому.

Самым слабым звеном в работе, на наш взгляд, оказывается фольклор. С одной стороны, Пульнер использует народные тексты как инструмент, иллюстрирующий этнографические описания, с другой – ищет в них этнографические детали, принимая песни, пословицы, анекдоты за источник сведений об обряде. Оба подхода, с нашей точки зрения, некорректны. В первую очередь это касается песен. Славянская (русская, украинская) этнография в 1930-е гг. имела уже давние традиции, основательно разработанную методологию. Пульнер ориентируется на этнографические описания свадеб славянских народов, где, как мы знаем, значительна роль именно вокального фольклора. Ученый старательно ищет песни, которые описывали бы ход свадьбы, то есть происходит замещение *свадебных* песен песнями *о свадьбе* (или песнями, в которых упоминаются жених, невеста, сват). Разница здесь очень значительна.

В свадебном обряде у многих народов пение выполняет функцию сакрализации пространства и действия. Здесь важным является как исполнение определенных типов песен, так и особенная звукоподача (например, голошение), а также совмещение звучания и конкретного обрядового действия (расплетание косы, ведение в баню, встреча сватов и т.п.).

В еврейской свадьбе пение (тем более, пение женское) как таковое отсутствует. Сфера голоса в ней представлена другими средствами: это *дрoше* (речь) жениха на *каболас поним*, импровизация бадхена во время усаживания невесты, чтение благословений раввином под хупой, затем, уже во время свадебной трапезы, – куплеты-импровизации бадхена и исполнение им популярных песен.

Пульнер не разделяет тексты, в которых есть упоминания или описания тех или иных обрядовых ситуаций, от собственно ритуальных текстов. Например, ученый иллюстрирует типичную ситуацию переписки жениха и невесты:

Shik mir der khosn a brivele –	Письмецо мне жених присылает –
Tsukushn zayne verter!	Расцеловать его словечки!
Kh'volt gevolt shoy'n visn,	Хотела бы я знать:
Tsi iz er mayn basherter.	Мой ли он суженый ²⁷ .

Однако, если посмотреть весь текст целиком²⁸, становится ясно, что это ироническая песня, возникшая в продолжение традиций бродерзингеров. В ней описывается благостное состояние невесты, подарки, праздничная суета, но последний куплет – отчаянный вопль: молодой хочется вновь стать девушкой. Очевидно, что эта песня не пелась ни на свадьбах, ни в быту, вообще не исполнялась женщинами: она, как и многие другие, имела сценическую жизнь.

Впрочем, упоминание письма в песенном тексте вполне аутентично: бытовая деталь, которая взята из жизни. В таком случае достаточно лишь указать в комментарии, что, во-первых, песню можно назвать народной с оговорками (скорее это «песня в народном духе»), во-вторых, охарактеризовать ее жанр, представить как песню-сценку.

В другом месте Пульнер иллюстрирует информацию о том, что «зажиточные и середняцкие слои еврейского населения брали себе обычно женихов и невест не из своего селения. Обычай этот, являвшийся, в известной степени, следствием принудительного брака <...> отражен во многих песнях» (л. 40). В подтверждение своего тезиса ученый цитирует несколько строк песни из сборника С. Гинзбурга и П. Марека (мы же приведем ее полностью, выделив фрагмент, взятый для диссертации):

Feygele, feygele!	Птичка, птичка!
– Pi-pi-pi!	– Пи-пи-пи!
– Vu iz di mame?	– Где мама?
– Nito hi!	– Не здесь!
– Vos't zi bringen?	– Что она принесет?
– A khosele far dir!	– Женишка для тебя!
– Vos't der khosele bringen?	– Что принесет женишок?
– A glezele bir!	– Стаканчик пива!
– Vu 'stu shteln?	– Где ты его поставишь?
– Unter'n tir!	– Под дверью!
– Mit vemen 'stu trinken?	– С кем ты его выпьешь?
– Ikh un dir!	– Я и ты!

Совершенно ясно, что перед нами зачин детской игры, считалка. И в сборнике она помещена в раздел «Детские и школьные песни»²⁹, то есть здесь нет никакой прямой связи со свадебным обрядом. Песня не может ни иллюстрировать, ни подтверждать высказанный тезис.

Вообще Пульнер достаточно часто обращается к сборнику Гинзбурга и Марека, где есть два раздела, связанных со свадьбой («Песни о жене и невесте» и «Свадебные песни»). Мне уже приходилось писать о них: в реальности почти никакие из помещенных там песен не могли исполняться на свадьбе³⁰. Вряд ли можно считать этнографически достоверным такое описание обряда окунания невесты в *микву*³¹:

Me zol ir giber opboden,	Чтобы невесту поскорее выкупали,
Me zol ir nit dertinken,	Чтобы ее не потопили,
Me zol ir kosher shvenken.	Чтобы ее по-кошерному окунули.
Hapt men on far hentele,	Хватают за рученьку,
Shvenkt men op a hentele;	Обмывают рученьку,
Hapt men on far fisele,	Хватают за ноженьку,
Shvenkt men op a fisele.	Обмывают ноженьку.

Далее в тексте этой песни появляются строки, которые, вне сомнения, указывают на ее игровой характер (в квадратных скобках предложен наш вариант перевода):

Leybele beder,	Лейбеле банщик, [<i>дорогие баньки</i>]
Gilderne reder,	Золотые колеса,
Abele brum,	Толстый (?) ворчун (?), [<i>Авеле, ворчи</i>]
Zelikel shtum,	Зеликл немой, [<i>Зелик, молчи</i>]
Drey zih, di kale,	Вертись, невеста,
Dray mol arum!	Трижды кругом!

Комментариев требуют не только жанры песен и их отношение к обряду. В некоторых случаях исследователь, не указывая источник сведений, дает явно неверную информацию. Так, представляя песню «Zayt zhe mir gezunt», он указывает, что она «поется матерью жениха и связана с переходом молодого в дом родителей жены» (л. 289). Другую прощальную песню, по мнению исследователя, поет сама молодая. В то же время нам известно, что в еврейском традиционном обществе женщине нельзя петь прилюдно. Можно было бы предположить, что ученый фиксирует постепенное разрушение традиций, отход от них. Однако ссылки на информантов, а также указания времени и места фиксации (тщательно проставленные там, где Пульнер обращается к этнографическим и мемуарным материалам) отсутствуют. Стало быть, к таким выводам исследователь приходит, непосредственно анализируя тексты песен – без учета возможного контекста их исполнения.

Работу над подготовкой текста диссертации затрудняют и технические моменты: во многих случаях автор дает лишь перевод традиционных благословлений, пожеланий и т.п., и публикатору сложно (а в некоторых случаях представляется невозможным) восстановить текст на идише или иврите. В работе при цитировании нет ссылок на конкретные произведения (не говоря уже об изданиях и страницах). Многие переводы требуют уточнений. Особое внимание нужно обратить на язык работы: здесь приходится иметь дело с достаточно тяжелым наукообразным стилем 1930-х гг., наполненным стандартными формулировками, повторами и т.п. Однако отказываться от него нельзя: переписывая текст на современный лад, мы нивелируем звучание этого уникального документа, разорвем его связь с породившим его временем.

Суммируя сказанное, перечислим еще раз основные пласты, помещенные в диссертации Пульнера: профессионально выполненные этнографические описания свадебного обряда, охватывающие достаточно обширные территории и значительный промежуток времени от середины XIX до 30-х гг. XX в., схоластические библейско-талмудические сведения, наивная марксистская социология, фрагменты литературных текстов, а также фольклор (песни, пословицы, поговорки) и песни в народном стиле. Соединить все это воедино представляется задачей не из легких. Однако будучи опубликованными, эти разнообразные материалы позволят следующему поколе-

нию исследователей продолжать, уточнять, дополнять информацию, анализировать и комментировать ее, не начиная каждый раз от печки и не совершая тех же ошибок снова и снова.

Примечания

¹ Сведения о Пульнере см.: Архив Российской национальной библиотеки. Ф. 10/1; Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук. Ф. 155. Оп. 2. Д. 559.

² Сведения об экспедициях 1929 г. см. в статье: *Певзнер Е.* Деятельность Музея Еврейского Историко-Этнографического Общества в 1929 году // Тирош – труды по иудаике. М., 2013. Вып. 13. С. 112–123.

³ Об этой выставке см.: *Иванов А.* «Евреи в царской России и в СССР» – выставка достижений еврейского хозяйственного и культурного строительства в Стране Советов // Новое литературное обозрение. 2010. № 102. С. 158–182.

⁴ См.: *Пульнер И.М.* Вопросы организации еврейских этнографических музеев и еврейских отделов при общих этнографических музеях // Советская этнография. 1931. № 3–4. С. 156–163.

⁵ Литература о евреях на русском языке / И. Пульнер, О. Спектор // Информационный бюллетень Государственной публичной библиотеки имени М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Л., 1935. № 3–4. С. 17–34 (129 названий книг и статей); *Пульнер И.М., Добрин Я.Б.* Материалы для библиографии Средней Азии // Советская этнография. 1935. № 6. С. 146–165; Итоги и задачи изучения кавказских (грузинских и горских) евреев / И.М. Пульнер // Советская этнография. 1936. № 4–5. С. 105–121; *Пульнер И.М.* Материалы для библиографии Кавказа // Советская этнография. 1936. № 4–5. С. 230–270; Библиография (84 названия книг и статей на иврите, русском и западноевропейских языках); Горские евреи в русско-еврейской периодической печати / И.М. Пульнер // Сборник библиографических материалов Государственной публичной библиотеки имени М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Л., 1937. С. 81–141 (190 статей за 1860–1935 гг. с предметным указателем и указателями авторов и географических названий); Грузинские евреи в русско-еврейской периодической печати: Указатель литературы / И.М. Пульнер // Сборник библиографических материалов Государственной публичной библиотеки имени М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Л., 1937. № 3–4. С. 34–87 (189 названий с 1862 по 1934 гг. с предметным указателем и указателями авторов и географических названий); Литература о евреях на русском языке (за 1936 г.) // Сборник библиографических материалов Государственной публичной библиотеки имени М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Л., 1937. С. 29–66 (420 названий статей, брошюр и книг).

⁶ РЭМ. Ф. 9. Оп. 2. Ед. хр. 9. 306 л. Машинопись и отдельные рукописные листы. Дата написания неизвестна.

⁷ См.: *Гура А.В.* Свадьба символическая // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 552–556.

⁸ См.: *Владимирова Т.Н.* Русский свадебный фольклор: Итоги и проблемы изучения. Автореферат канд. дисс. М., 2003.

⁹ *Владимирова Т.Н.* Русская свадьба. Библиографический указатель: В 2 ч. М., 2002.

¹⁰ Обряды еврейские или описание церемоний и обыкновений, наблюдаемых евреями как вне храма, так равно и во все торжественные дни, во время молитвы, при обрезании, при свадьбах, роинах, смерти, погребениях и проч. Орел, 1830.

¹¹ *Берлин М.* Очерк этнографии еврейского народонаселения в России. СПб., 1861.

¹² *Güdemann M.* Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Abendländischen Juden. 3 vols. Vienna, 1888. Vol. 3; *Леванда Л.О.* Старинные еврейские свадебные обычаи // Пережитое. Сборник, посвященный общественной и культурной истории евреев в России. СПб., 1911. Т. 3. С. 103–135; *Анисимов И.Ш.* Кавказские еврей-горцы. Из «Сборника Материалов по Этнографии» изд. при Дашковском Этнографическом Музее. М., 1888 (глава 2 «Женитьба», с. 71–93).

¹³ См. об этом: *Хаздан Е.В.* Инструментальная музыка в свадебном обряде: к проблеме изучения (на материале восточноевропейских евреев и окружающих народов) // Традиционная культура. 2014. № 1. С. 39–51.

¹⁴ *Beregovski M.* Yidishe instrumentale folks-muzik (Program tsu forshn di muzikalische tetikayt fun di yidishe klezmer). Kiev, 1937; *Beregovski M.* Yiddische klezmer. Zayn shafn un shteyger // Sovetish. Literarisher almanakh. Moskve, 1941. № 12. Z. 412–450. По-русски вышла лишь статья: *Финдейзен Н.* Еврейские цимбалы и цимбалисты Лепянские // Музыкальная этнография: Сб. статей / Под ред. Н.Ф. Финдейзена. Л., 1926. С. 35–44.

¹⁵ *Береговский М.Я.* Еврейская народная инструментальная музыка. М., 1987. При подготовке этого издания М. Гольдин изменил порядок глав; он также не включил в сборник ряд мелодий. Полностью в переводе на английский язык книга вышла в США: *Jewish Instrumental Folk Music: The Collections and Writings of Moshe Beregovski.* New York, 2001.

¹⁶ По нашим наблюдениям, разделы свадебных песен могут содержать детские игровые песни и считалки, песни бродерзингеров, а также некоторые ритуальные песнопения и песни, связанные с традиционной религиозной тематикой, в которых невестой называется Суббота или Тора, сватом – Всевышний или еврейский народ и т.п.

¹⁷ *Макушикина Т.* Еврейский свадебный обряд // Ленинградский еврейский альманах. Вып. 5. Декабрь 1984. С. 34–53.

¹⁸ *Эйзери А.* Еврейский свадебный обряд // Еврейский самиздат / Ред. Ю. Колкер. Иерусалим, 1992. Т. 27. С. 34–53.

¹⁹ *Изард С.* Экономика еврейской свадьбы в Могилеве-Подольском советского периода // Штетл XXI век: Полевые исследования / Сост. В.А. Дымшиц, А.Л. Львов, А.В. Соколова. СПб., 2008. С. 177–185; *Федченко В., Львов А.* Свадьба, помолвка, свадьба // Штетл XXI век: Полевые исследования / Сост. В.А. Дымшиц, А.Л. Львов, А.В. Соколова. СПб., 2008. С. 226–260.

²⁰ Хаздан Е.В. Вокальное и инструментальное начало в музыке ашкеназской свадьбы // Праздники и обряды как феномены этнической культуры: Материалы Десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2011. С. 313–315; Хаздан Е.В. Музыка и музыканты в еврейской и белорусской свадьбе // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2012. С. 339–356; Хаздан Е. В. Музыка еврейской свадьбы: сфера голоса // Научные труды по иудаике: Материалы XX международной ежегодной конференции по иудаике. В 4 т. М., 2013. Т. 1. С. 409–421; Хаздан Е.В. Инструментальная музыка в свадебном обряде: к проблеме изучения (на материале восточноевропейских евреев и окружающих народов) // Традиционная культура. 2014. № 1. С. 39–51.

²¹ Барон С.У. Социальная и религиозная история евреев: в 18 т. Т. 2. Древний мир: возникновение христианства (первые пять столетий) / Пер. с англ. В. Ванникова. М., 2013. С. 236–242; 242–256.

²² Там же. С. 237.

²³ Там же. С. 238–239.

²⁴ Альберг С.В. Свадебный обряд евреев в Российской империи в конце XIX – 30-х гг. XX в. (по полевым материалам из Тульчина, Балты, Могилева-Подольского и архивным материалам С.-Петербурга). Выпускная квалификационная работа. СПб., 2013 (электронный ресурс URL: <http://www.pijs.ru/d/68830/d/allberg-vkr.pdf>).

²⁵ Котик Е. Мои воспоминания / Пер. с идиша М.А. Улановской; под ред. В.А. Дымшица. СПб.; М.; Иерусалим, 2009; Котик Е. Мои воспоминания: Скитаясь и странствуя / Пер. с идиша М.А. Улановской. М; Иерусалим, 2012. Ч. 2.

²⁶ Ихес – родовитость, знатное происхождение.

²⁷ В рукописи л. 88–89. Этот куплет опубликован в сборнике Й.-Л. Кагана (Yudishe folkslieder mit melodyen [Еврейские народные песни с нотами] / Ous dem folks-moyl gezamlt fun Y.L. Kahan. 2 bd. New York, 1920. Z. 35). Здесь и далее приведены переводы И.М. Пульнера.

²⁸ Bin ikh mir a kale // Yidishe folks-lider mit notn [Еврейские народные песни с нотами] / Tsunoifgeshtelt fun M. Beregovsky, I. Fefer. Kiev, 1938. Z. 272.

²⁹ Еврейские народные песни в России / Собраны и изданы под ред. и с введением С.М. Гинзбурга и П.С. Марекса СПб., 1901. С. 84, № 110.

³⁰ См.: Хаздан Е.В. Музыка еврейской свадьбы: сфера голоса.

³¹ В рукописи л. 136–137 (приведен только перевод песни, на л. 135–136 оставлено место для текста на идише). Текст взят из собрания «Еврейские народные песни в России», с. 212, № 260.

Статья написана в рамках программы курсов повышения квалификации в Межфакультетском центре «Петербургская иудаика» при Негосударственном образовательном учреждении высшего профессионального образования «Европейский университет в Санкт-Петербурге» (2013–2014 гг.).

Ирина Вавренюк
(Брест)

Между синагогой и семьей – замкнутый круг? Жизненный круг еврейских женщин Западной Белоруссии (1921–1939 гг.)

1921–1939 гг. – период значимых изменений на территории Западной Белоруссии, которые коренным образом изменили политические, социально-экономические и культурные устои общества. Еврейская общность, будучи частью поликонфессионального, полиэтнического общества польского государства, оказалась непосредственно втянутой во все трансформации этого периода. Одними из первых ощутили на себе изменения еврейские женщины.

Это переломное время в процессе эмансипации еврейских женщин, пошатнувшее традиционные авторитеты, когда начали вырабатываться ценности прагматичного, несентиментального общества. Еврейские женщины Западной Белоруссии хоть и жили в религиозной среде, но процессы секуляризации затронули в первую очередь именно их жизнь, позволили выйти из тени мужа, проявить себя в различных сферах жизни – в культуре, экономике, политике.

Согласно нормам иудаизма еврейка позиционировалась как мать и хозяйка, а еврейская общность обязана была уважать и защищать ее. Постановления синедриона и Талмуда полностью закрыли иудейкам дорогу к публичной жизни. В повседневной жизни ряд религиозных ритуалов возлагался только на женщину, но в синагогах и иудейских молитвенных домах женщины играли второстепенные роли.

У евреек не наблюдалось стремления к правовому равенству полов. Таких лозунгов они не выдвигали. В силу социально-политических, экономических, культурных изменений, которые захлестнули польское общество в 1921–1939 гг., еврейки стали проявлять больше индивидуальной активности, которая привела к изменению их статуса. Эмансипация еврейских женщин протекала весьма бурно и ве-

ла от жестких религиозных традиций к свободе и светскости. Первоначально это проявилось в образовании.

Если ранее традиции обязательного образования для девочек не было, так как девочки получали домашнее образование и воспитание, то в 1921–1939 гг. именно девочки составили значимую часть учащихся религиозных и светских начальных школ, широкое распространение получили и начальные школы для девочек. В 1930-е гг. под воздействием сионистского движения значительное распространение в польском государстве получили школы с преподаванием на иврите, иврите и польском, идише и польском. Стали динамично развиваться школы как светские, так и религиозные. Если в традиционные талмуд-торы иудейских девочек не принимали, то в реформированных их было довольно много. Например, в талмуд-торе Бреста-над-Бугом в 1930/1931 учебном году училось в 11 классах 459 детей¹, а в 1931/1932 – 452 ученика². Из них девочки составляли примерно 27%. Эти начальные школы были очень востребованными в силу бесплатности или малой оплаты за обучение.

В реформированных хедерах иудейки также были довольно широко представлены. В Бресте работал одноклассный хедер «Хинух». В 1925/1926 учебном году в школе училось 50 учеников обоего пола, из них девочек – 38%. Преподавали три учителя, из них одна женщина (светские предметы)³.

По всей территории Польского государства были созданы школы культурно-просветительного общества «Тахкемоны» двух типов: 1) для мальчиков – иудеев, 2) смешанные (для иудейских детей обоего пола). Данное общество отличалось созданием сети школ как религиозных, так и светских. Особенностью обучения в начальных смешанных школах этого общества являлось раздельное обучение девочек и мальчиков одного класса, совместное – лишь для изучения некоторых предметов и проведения общих мероприятий. Согласно Уставу частной «коздукационной» (смешанной) семиклассной начальной школы «Тахкемоны» в Бресте-над-Бугом обучение велось на двух языках – польском (светских предметов) и иврите (религиозных предметов)⁴. По состоянию на 15.09.1932 г. в указанной школе училось 216 учеников, из которых 32% составляли девочки⁵.

Религиозные начальные школы «Явне» были предназначены для еврейских детей обоего пола, но обучение шло раздельно. Преподавание осуществлялось на польском языке и иврите. Такие школы

открывали в основном в деревнях и местечках⁶. Так, в начальной религиозной школе «Явне» в Берёзе Картузской 62% учеников составляли девочки⁷.

В польском государстве действовала и сеть иудейских ортодоксальных учреждений образования «Бейс-Яков», которая давала начальное образование только для девочек. Ярким примером деятельности такого типа школ была двухклассная религиозная ортодоксальная начальная школа «Бейс-Яков» в Кобрине, концессию на открытие которой получил раввин Кобрин Вайнберг Неах⁸. В 1933 г. указанная школа в Кобрине в силу большой востребованности увеличила количество классов до 7 (149 учениц). Среди изучаемых предметов были как религиозные, так и светские предметы: польский язык, иврит, идиш, история, география, природоведение, арифметика, иудаизм, молитва, Тора, Пророки, история евреев и др.⁹ Религиозные гмины материально поддерживали школы «Бейс-Яков». В 1937 г. гмина г. Кобрин выделила на эти школы 3593 злотых 55 грошей¹⁰. 19 октября 1931 г. стала работать в Лунинце четырехклассная начальная религиозная школа для девочек «Бейс-Яков» (концессия у раввина Луинца Юделя Зуляра)¹¹. С 1937 г. аналогичная религиозная школа для девочек стала работать в Пинске при поддержке организации евреев-ортодоксов «Агудас Исраэль»¹². Эти начальные школы, хоть и заявляли о том, что преподавание будет идти на идише, иврите и польском, свои декларации не выполняли. Реально они являлись чисто ортодоксальными начальными школами, которые ставили целью не образование и развитие девочек, а воспитание в духе иудейских традиций. Преподавание шло на идише, что было особенно привлекательным для местных иудеев. Ученице прививали мысль, что ее роль – это роль матери, хранительницы очага, а ее место в синагоге (молитвенном доме) – на хорах. Светские дисциплины изучались очень слабо. По окончании этих начальных школ аттестат выпускники не получали и продолжить образование не могли. Несмотря на ряд недостатков сеть школ «Бейс-Яков» получила широкое распространение по всей территории польского государства: в 1934/1935 учебном году в них училось 20 тысяч человек, а в 1938 г. в 250 школах обучалось 38 тысяч учениц¹³.

Так как по окончании религиозных начальных школ аттестат не выдавали, то многие иудейки обучались параллельно еще и в светских начальных школах, чтобы в дальнейшем продолжить образова-

ние. В светских начальных школах иудейские девочки зачастую составляли доминирующее большинство. Так, в частной начальной школе «Мидраша Гушия» при товариществе «Тарбут» в Кобрине в 1933/1934 учебном году 60% учеников (из 231 ученика) составляли девочки¹⁴, в частной начальной школе А. Чечиковны в Пинске в 1934/1935 учебном году иудейки составляли 65% (из 84 учеников)¹⁵, в частной начальной школе «Мидраша Тарбут» в Пинске в 1932/1933 учебном году – 51% (из 400 учеников)¹⁶, в 1934/1935 учебном году – 50% (из 631 ученика)¹⁷, в частной начальной школе Объединения еврейских школ в Высоко Литовске в 1932/1933 учебном году – 72% (из 32 учеников)¹⁸.

В светском еврейском образовании доминирующие позиции занимало товарищество «Тарбут», которое работало через сеть официальных учреждений: культурно-просветительных организаций, детских садов, школ, гимназий, лицеев, учительских семинарий, вечерних школ, курсов для учителей и воспитательниц детских садов и др. «Тарбут» также содержало библиотеки, издавало журналы, учебные программы и учебники¹⁹. На территории Полесья школы «Тарбут» составляли почти половину от общего количества частных еврейских школ²⁰. Школы открывали не только в городах и местечках, где еврейское население было зачастую численно доминирующим, но и в небольших населенных пунктах. Все предметы, кроме польского языка, преподавались на иврите²¹. Обучение в школе «Тарбут» приравнялось к начальной польской государственной школе. По окончании шести или семиклассной школы можно было продолжить образование в гимназии «Тарбут», которая отличалась высоким уровнем обучения²². Выпускник мог сдать специальной комиссии экзамены для получения аттестата государственного образца. Экзамены проходили в несколько этапов и отличались сложностью и строгостью. В 1939 г. успешно сдали экзамены по гуманитарному профилю в Бресте Гитла Шульзингер и Мирьяна Эдельман. В 1939 г. иудейки составили 18% экзаменуемых²³.

Еврейки обучались и во многих общеобразовательных учебных учреждениях. Так, в Бресте в 1928 г. из 32 учеников гимназии, содержащейся брестским отделением Полесского научного общества, семь были иудейками²⁴.

Высших учебных заведений в Западной Белоруссии не было, что было обусловлено государственной политикой колонизации.

Полученное образование давало ряд преимуществ в жизни. Будучи билингвами или мультилингвами, девочки имели больше шансов получить работу в польском обществе. Очень многие по окончании учительской семинарии, гимназии или курсов работали учителями и директорами школ. Женщины составляли значимую часть учителей еврейских учебных заведений. Они оканчивали курсы кройки и шитья, курсы рукоделия, семиклассные начальные школы, высшие женские курсы в Киеве, еврейские учительские семинарии, Варшавскую школу изящных искусств и др.²⁵

В то же время не стоит идеализировать уровень образования еврейских женщин межвоенного периода, но следует отметить стремление к получению образования. Не имея зачастую должного уровня образования, еврейки становились руководителями и учителями учебных учреждений. Например, в двухклассной начальной религиозной школе «Твуно» в Антополе директором была Рахиль Яглом²⁶, в начальной школе «Явне» в Рубле Хорской гмины директором была Мария Шустеровна, а владельцем Голда Носанчук²⁷, в Граево директором реформированной школы «Талмуд-Тора» – Лея Поповска. Последняя преподавала польский язык и арифметику, не имея профессионального образования вообще, что было выявлено в результате проверки 1934 г.²⁸ Учителями в большинстве случаев являлись женщины (в городах и местечках – 63–82%, в сельской местности – 43%²⁹).

Иудейки возглавляли и еврейские частные библиотеки: Нахель Сара – частную библиотеку в Бресте, Хайя Рувин – библиотеку им. Переца в Каменце Литовском³⁰.

Культурная эмансипация иудеек выразилась не только в росте образования, но и в повседневной жизни. Они стали чаще надевать европейское платье, носить европейские прически, самостоятельно или с детьми выезжать за границу³¹. Еврейки стали себя позиционировать не только как часть семьи (мать, жена), но и как личность. Бурную реакцию хасидских религиозных кругов вызвал массовый отказ замужних иудеек Пинска наголо брить голову.

Традиционные устои иудаизма в межвоенный период не всегда соответствовали духу времени с характерным для него ростом индивидуализма, свободы и равноправия полов. В вопросе о разводах женщины придерживались передовых взглядов, что не одобрялось иудейской религиозной гминой. Среди сохранившихся документов

брестской еврейской общины все разводы, состоявшиеся в Бресте в 1921–1939 гг., были инициированы женщинами. Среди причин, спровоцировавших развод, еврейки указывали следующие: материальная несостоятельность супруга, несносность характера супруга, отсутствие у супруга работы и др. Несмотря на ряд препятствий для разводящихся (святость брака в иудаизме, многоступенчатость процесса развода, личные беседы раввинов с претендентами на развод, восемь этапов согласований и т.п.) все разводы состоялись.

Социальная активность иудеек стала принимать формы, не характерные для еврейской общности. Женщины одни или с детьми стали выезжать за рубеж. Одни, как жена директора фабрики спичек «Прогресс–Вулкан» Софья Гальперн, для отдыха, например, в Германии; другие – с целью эмиграции (Мерим Фердинанд, Рывка Брегман с дочкой, Эля Хейблум, Рывка Мендель с пятью детьми, Берта Высоцка – в Палестину, Хеня Мешель – в Аргентину, Геня Шейнберг – в Англию)³².

Одной из общественных сфер, в которой традиционно были активны еврейские женщины, была благотворительность. Иудейки продолжали заниматься благотворительностью в тех формах, которые соответствовали текстам Торы: гостеприимство и прокормление голодных (*гахнасаг орхим*); снабжение бедных платьем и обувью (*малбиш арумим*); посещение больных и уход за ними (*бикур холим*); выдача замуж бедных девиц (*гахнасаг кала*) и др.³³ Кроме этого распространенными становятся чисто светские формы: благотворительные вечера, театральные представления и тому подобные мероприятия. Полученные средства от светских мероприятий перечислялись на летние лагеря, дома старцев, учебные учреждения и пр.

Идеалом для многих становится актриса Эстер-Рохла Каминская (родом из белорусских земель), которая прославилась и как общественный деятель. Если ранее иудейки могли выступать активно в рамках только религиозного движения как филантропы, то сейчас они стали активны и в социально-политической сфере.

В межвоенный период женское еврейское движение оформилось как движение социальное. Этому во многом способствовала организация «Агудас Исраэль», которая в условиях мирового экономического кризиса стала больше оказывать материальную помощь безработным, еврейским семьям, пожелавшим выехать в Палестину, а также профессиональному образованию. Под влиянием «Агудас Исра-

эль» находилась организация ортодоксальных женщин «Бнойс Агудат Израэль» и др.³⁴ На территории Полесского воеводства в Берёзе Картузской и Шерешове легально действовали ячейки Союза еврейских женщин. В 1931 г. Хайя Беркович (Берёза Картузская) и Рута Залича (Шерешово), возмущенные результатами выборов в еврейские гмины, отослали телеграмму в Министерство вероисповеданий в Варшаве, чем вызвали негодование и расследование местных властей³⁵.

В окружной комитет Полесского и Любельского воеводств Еврейского культурно-просветительского товарищества «Фрайгайт», находящегося под влиянием Поалей Цион-Левитцы, была избрана в 1933 г. женщина – Сара Тененбаум из Кобрина³⁶.

Сознательные иудейки проявляли немалую активность в жизни и были политизированы, что особенно проявилось во второй половине 1930-х гг. в связи с изменением польской политики в сторону антисемитизма. Объединение сионисток «Визо» на собрании организации, приуроченной к 8-й конференции, высказалось «за протест от имени еврейской матери против продолжавшихся несколько месяцев эксцессов и насилия, проводившихся безответственной частью молодежи академической по отношению к еврейской молодежи во всех учебных заведениях, и выразили поддержку еврейским учащимся в обороне их еврейской чести»³⁷.

Освобождение от религиозных догм еврейских женщин частично было привнесено извне. Часто с лекциями различного характера приезжали женщины-лекторы, которые своими выступлениями и личным примером показывали иной образ иудейки и подталкивали к активности. Так, 11 марта 1933 г. в Бресте доктор Эстер Трест выступила с лекцией на польском языке, организованной товариществом библиотек и читален «Тель-Хай», на тему «Влияние Фрейда на литературную теорию»³⁸.

О расширении кругозора и сломе традиций свидетельствовало и само общество. Вряд ли было возможным ранее проведение лекции для евреек «Товариществом охраны здоровья» на темы «Гигиена брака» и «Сексуальное поведение у животных и людей»³⁹, «Безопасность аборта», «Наступление беременности», «Гигиена супружества»⁴⁰. Кроме лекций проводили и такие мероприятия, как суды и дискуссии. Темы выбирались животрепещущие и ранее просто запретные. 14 октября 1933 г. в помещении гимназии Масловского

проходил «Суд над искусственным абортom». Во главе суда стоял «доктор» Эпштейн. «Ассистентами» и «адвокатами» были врачи Одунски, Гловински, Крайнштейн. «Экспертами» выступали Кломель и Тенебаум из Бунда, Мяновицкий – из Поалей Цион-Левицы. На этом мероприятии выступил и специально приглашенный оратор из Варшавы доктор Крук. Этот импровизированный суд вызвал большой интерес, зал был переполнен. На мероприятие собралось более 500 человек⁴¹. А в 1924 г. брестский отдел Товарищества помощи еврейским студентам в Польше организовал и провел лекцию на тему «Женский вопрос и Израиль»⁴².

Под воздействием экономических проблем в 1921–1939 гг. иудейки стали занимать значимые, а иногда и лидирующие позиции в различных сферах экономической жизни. Так, в Кобрине единственная кондитерская, рекомендованная для посещения туристам, принадлежала еврейке Софье Бекман⁴³.

Женщины в межвоенный период часто являлись владельцами промышленных предприятий, торговых точек, недвижимости и т.п. Безусловно, не все из них составляли должную конкуренцию аналогичным предприятиям, возглавляемым мужчинами. Например, в 1933 г. Хая Пацыкольская из Ганцевич обратилась с заявлением к воеводе о том, что механизировать свою пекарню по выпечке мацы не будет по причине материальных проблем. В заявлении она указала, что в пекарне работает с семи лет, и ежедневная выпечка составляет примерно 16 кг, причем санитарные власти региона состояние пекарни признали удовлетворительным⁴⁴. В Бресте по состоянию на 1926 г. из 13 гостиниц и меблированных комнат тремя – гостиницей «Центральная», меблированными комнатами «Варшавские» и «Белостоцкие» владели иудейки⁴⁵. В Торговых рядах из 200 магазинчиков 44 принадлежали еврейкам (Рахель Голдман, Хайя Гинзбург, Эстера Каменеца и др.)⁴⁶.

Иудейкам была присуща и определенная доля авантюризма: в Лунинце владелица магазина А. Белостоцка вместо торговли занялась ресторанным делом, проживая в Пинске, а делами вместо нее руководила Хася Флакман, которая не раз попадала в полицейские сводки⁴⁷.

Таким образом, иудейки в 1921–1939 гг. на территории Западной Белоруссии сделали решительный шаг в сторону светской жизни. Через образование, культуру, политику, социальную жизнь они

смогли решительно изменить устои своей жизни, выйти за пределы синагоги и семьи. Изменение статуса иудеек явилось результатом воздействия различных факторов: политических, экономических, социальных, культурных. В условиях этнически и конфессионально пестрого общества польского государства иудейки, как и вся еврейская общность, вынуждены были приспосабливаться, а приспосабливаясь – модернизироваться.

Примечания

¹ Государственный архив Брестской области (далее – ГАБО). Ф. 59. Оп. 2. Д. 648. Отчеты Брестского школьного инспектора о результатах обследования частных школ общего обучения в г. Бресте за 1929–1930 гг. Л. 6.

² ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 666. Отчет дирекции частных еврейских религиозных школ об организации учебы в школах. Л. 8.

³ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 586. Решение попечительства Брестского школьного округа о предоставлении Кагану Юделю права на открытие частной религиозной школы «Хинух»; заявления учителей о предоставлении им службы с приложением свидетельств об образовании и актов гражданского состояния; финансовый отчет и учебная программа школы. Л. 2–12.

⁴ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 608. Уставы товарищества «Тахкемоны» по оказанию помощи учащимся-евреям и школы общего обучения г. Бреста, содержащейся этим товариществом (30 сентября 1932 г. – 25 марта 1933 г.). Л. 1.

⁵ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 664. Отчеты директоров частных школ общего обучения об организации учебы в их школах на 1932–1933 уч. г. Л. 44об.

⁶ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 613. Статут частной еврейской школы «Явне» в д. Рубель гм. Хорск пов. Столин. Л. 1–2.

⁷ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 664. Л. 57.

⁸ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 590. Решение попечительства Полесского школьного округа о закрытии частной школы, содержащейся раввином Вайнбергом Неахом в г. Кобрине (7 февраля 1929 – 3 июля 1929 г.). Л. 2–3.

⁹ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 662. Отчет дирекции религиозных еврейских школ об организации учебы в 1932/1933 году. Л. 22.

¹⁰ ГАБО. Ф. 370. Оп. 1. Д. 28. Отчет об исполнении бюджета еврейской религиозной гмины за 1937 г. (г. Кобрин). Л. 3об.

¹¹ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 580. Распоряжение попечительства Полесского школьного округа от 21 октября 1931 г. о предоставлении раввину Зуляру Юделю права на открытие еврейской религиозной школы «Bet Jakob» в г. Лунинце. Л. 3.

¹² ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 591. Решения попечительства Брестского школьного округа и переписка с еврейскими организациями и др. об открытии частных еврейских школ; устав еврейской школы при пинской гимназии товарищества «Тарбут» (29 января 1930 г. – 20 августа 1938 г.). Л. 1.

¹³ *Вабішчэвіч А.М.* Нацыянальна-культурнае жыццё Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.). Брэст, 2008. С. 182–183.

¹⁴ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 662. Л. 26.

¹⁵ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 662. Л. 49об.

¹⁶ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 664. Л. 36.

¹⁷ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 669. Отчет директора 7-классной еврейской школы общего обучения «Мидраша Тарбут» в г. Пинске об организации учебы в школе в 1934 г. Л. 1.

¹⁸ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 664. Л. 61.

¹⁹ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 604. Устав еврейского товарищества «Тарбут» в Польше, утвержденный в 1928 году. Л. 1.

²⁰ *Вабішчэвіч А.М.* Нацыянальна-культурнае жыццё Заходняй Беларусі. С. 185–187.

²¹ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 64. Паспорта школ общего обучения гмин Турна и Каменница-Жировецкая Брестского повета Белостокского школьного округа за 1925 год. Л. 1–45.

²² *Вавренюк И.И.* Образование «Тарбут» в Западной Беларуси (1921–1939 гг.) // Религия и общество – 6: Сб. науч. статей VI Международной научно-практической конференции «Религия и общество» 13 мая 2011 (Могилёвский государственный университет имени А.А. Кулешова) / Под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. Могилёв, 2011. С. 162–164.

²³ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 1396. Протоколы сдачи гражданами экзаменов на аттестат зрелости экстерном (О–Я). (10 июня 1924 г. – 23 мая 1939 г.). Л. 48–57.

²⁴ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 1510. Заявления жителей города Бреста о приеме их детей в гимназию, содержащуюся брестским отделением научного общества, список учащихся (26 марта – 28 ноября 1928 г.). Л. 2.

²⁵ *Вавренюк И.И.* Портрет учителя еврейской школы Бреста-над-Бугом (1921–1939 гг.) // Четвертая Международная научно-практическая конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Личность в истории: героическое и трагическое» (Брест, 26–27 ноября 2010 г.). Брест, 2011. С. 28–31.

²⁶ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 672. Отчеты поветовых школьных инструкторов о результатах обследования частных еврейских школ общего обучения Брестского школьного округа за 1934–1939 годы. Л. 1.

²⁷ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 613. Устав, учебные программы и бюджеты частной религиозной еврейской школы «Явне» в дер. Рубель гмины Хорской Столинского повета (21 сентября 1932 – 1 марта 1933 г.). Л. 13–32.

²⁸ ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 672. Отчеты поветовых школьных инструкторов о результатах обследования частных еврейских школ общего обучения Брестского школьного округа за 1934–1939 годы. Л. 11об.

²⁹ *Вавренюк И.И.* Портрет учителя еврейской школы Бреста-над-Бугом. С. 28–31.

³⁰ ГАБО. Ф. 16с/93. Оп. 1. Д. 1618. Сведения о составе деятельности частной еврейской библиотеки (27 мая 1932 г. – 12 февраля 1935 г.). Л. 1–2.

³¹ ГАБО. Ф. 2025. Оп. 1. Д. 99. Заявления граждан о выдаче свидетельств об их отношении к существующему режиму бывшей панской Польши для получения заграничных паспортов. Л. 61–310.

³² ГАБО. Ф. 2025. Оп. 1. Д. 99. Л. 61–311.

³³ *Функ Ю.В.* Евреи Беларуси в конце XIX – начале XX в. Минск, 1998. С. 82.

³⁴ *Свирид А.* Еврейская ортодоксальная партия «Агудат Исраэль» в социально-политическом движении Западной Беларуси // Евреи Беларуси: История и культура. Вып. 1. Минск, 1997. С. 63.

³⁵ ГАБО. Ф. 1. Оп. 3. Д. 1291. Дело о проведении выборов членов в Союз еврейских женщин. Дело о расследовании посылки телеграммы в Министерство вероисповеданий по вопросу о выборах в еврейской гмине председателем Союза за женщин Беркович Хайи (28 мая 1931 – 24 сентября 1931 г.). Л. 2–6.

³⁶ ГАБО. Ф. 93. Оп. 1. Д. 1606. Сведения о деятельности Еврейского культурно-просветительского товарищества «Фрайгайт» в г. Бресте за 1932 г. Л. 5об.

³⁷ *Вавренюк И.И.* Антисемитизм как проблема развития еврейского населения Полесского воеводства (1921–1939 гг.) // Працэсы ўрбанізацыі ў Беларусі ў XIX – пачатку ХХІ ст.: Зб. навук. арт. / Рэдкал. І.П. Крэнь, І.В. Соркіна (адк. рэдактары) і інш. Гродна, 2010. С. 71.

³⁸ ГАБО. Ф. 93. Оп. 1. Д. 1607. Сведения о составе и деятельности еврейской социал-демократической рабочей партии в Бресте-над-Бугом (1 апреля 1932 г. – 11 декабря 1933 г.). Л. 21.

³⁹ ГАБО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 385. Заявления и сообщения общественных организаций о проведении лекций и др. Л. 137.

⁴⁰ ГАБО. Ф. 93. Оп. 1. Д. 1619. Сведения о составе и деятельности «Товарищества охраны здоровья» («ТОЗ») (1932–1933 гг.). Л. 3–11.

⁴¹ ГАБО. Ф. 93. Оп. 1. Д. 1619. Л. 4.

⁴² ГАБО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 385. Л. 203.

⁴³ ГАБО. Ф. 1. Оп. 3. Д. 760. Распоряжения и постановления воеводы о правилах проведения промышленности; отчеты о проведении ревизии промышленных предприятий г. Бреста. Списки гостиниц в Кобрине и Пинске с указанием фамилий владельцев. Л. 103.

⁴⁴ ГАБО. Ф. 1. Оп. 3. Д. 817. Решения полесского воеводы, заявления граждан и переписка с поветовыми старостами о постройке механических пекарен по территории Полесского воеводства (11 декабря 1931 – 5 марта 1934 г.). Л. 77–77 об.

⁴⁵ ГАБО. Ф. 93. Оп. 1. Д. 3079. Информация Брестского магистрата Министерству общественных работ Польши о гостиницах, ресторанах, кондитерских и кафе г. Бреста. Л. 11.

⁴⁶ ГАБО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1893. Смета расходов на строительство торговых рядов и списки владельцев торговых магазинов (1932 г.). Л. 1–44.

⁴⁷ ГАБО. Ф. 1. Оп. 3. Д. 763. Решения полесского воеводы, заявления граждан и переписка с поветовыми старостами об открытии предприятий в Дрогичинском повете (1933–1939 гг.) Л. 35–35об.

Сергей Грунтов
(Минск)

Кладбище в аренду: места погребения в иудео-христианских имущественных отношениях и этнических стереотипах в Белоруссии в XIX в.

Еврейское кладбище, возможно, самый заметный маркер исторического культурного присутствия евреев в белорусских городах и местечках. Во многих случаях, когда здание синагоги не сохранилось, а старая застройка центральной площади и улиц утрачивает этнический контекст своего прежнего бытования, кладбище остается последним знаком присутствия евреев в топографии населенного пункта. Это присутствие, как, впрочем, и всякое другое, может быть прочитано как сохраненная в пространстве модель исчезнувших властных отношений и социальных иерархий. Оно же является осевым для сохранения многих этнических стереотипов, бытующих среди христианского населения. Так же, как и любая другая часть пространства, эта осваивается на вербальном уровне через включение ее в тот или иной дискурс, в данном случае плотно связанный с представлениями о евреях и иудейской вере или шире – о «чужом» как таковом.

Несмотря на то что социальная топография города и местечка определялась христианскими маркерами и кодами, она включала в себя также и «чужие» элементы, которые осваивались через регламентацию правил их присутствия и через дискурсивное освоение. Таким образом, реализовывались два типа власти. Первая – государственных и религиозных христианских институтов, которая законодательно и на практике, через действия чиновников и священников, определяла и корректировала существование «еврейских» элементов общего социокультурного пространства. Вторая – власть дискурса

традиционной культуры белорусов, которая фиксировала определенное положение и статус, обыкновенно вторичный и подчиненный, «еврейских» элементов пространства. Добавим в эту схему существование и третьего типа власти – экономической, которая в большей или меньшей степени принадлежала еврейской общине, что позволяло в некоторой степени уравнивать первые две. Каждая историческая ситуация, которую мы рассмотрим ниже, находилась в зоне приложения всех трех типов власти и ими определялась, всякий раз становясь опытом выстраивания некоего баланса между ними.

Рассмотрим два типа сюжетов на материалах исторических архивов в Минске и Гродно. Первый связан с бытованием еврейских кладбищ и имущественными отношениями, которые это бытование определяли. Второй касается соседства евреев с христианскими кладбищами и отношения к этому христианского населения.

Материальный аспект бытования кладбищ, обычно находящийся в тени, обострился в конце XVIII – начале XIX в. при проведении реформы кладбищ, которая предполагала вынесение мест погребений за пределы населенных пунктов на расстояние не менее 100 сажень от ближайшего жилья¹. В большинстве случаев земля под новые кладбища выделялась из части государственной, реже ее жертвовали из собственных владений помещики. Последнее особенно было распространено в случае с католическими кладбищами. Собственно имущественный вопрос в отношении кладбищ в Белоруссии вставал редко, чаще возникали проблемы с разрешением на открытие нового кладбища взамен старого, например это нередко происходило в отношении католиков во время реакции после восстания 1863–1864 гг. Еврейские общины также вынуждены были сталкиваться с этой проблемой: кладбища они или покупали, или брали в аренду. Последнее кажется несколько абсурдным, поскольку прекращение договора аренды означало бы возможность вовлечения земли в хозяйственный оборот, но в действительности этого обычно не происходило. Причина заключалась в том, что даже в случае закрытия кладбища фактически оно продолжало существовать как территория с совокупностью уже проведенных захоронений и поставленных памятников, а поэтому, как и на любое другое кладбище, на нее распространялось действие санитарного законодательства, исключавшего возможность ее хозяйственного использования. Таким образом, смысл арендных отношений заключался в возможности использования

кладбища для новых захоронений и ухода за старыми, что также, очевидно, было немаловажно для общины.

Одним из таких арендных мест захоронения было кладбище в предместье Ляховка в окрестностях Минска, которое, как отмечается в рассматриваемом деле, было отведено еврейскому братству по распоряжению минского губернатора З.Я. Корнеева². Исходя из расположения (за пределами города) и времени формирования (Корнеев был губернатором с 1796 по 1806 г.)³, можно с большой долей уверенности предполагать, что оно возникло в результате реформы кладбищ в этот период. Впрочем, распоряжение губернатора вовсе не означало передачу еврейскому братству места для кладбища. Фактически оно должно было только арендовать его у арендодателя, которым выступал Пинский Богоявленский монастырь. Сумма аренды составляла 6 рублей в год. Содержание этой сделки никогда бы и не составило отдельного архивного дела, но после французской кампании 1812 года оказалось, что контракт куда-то затерялся. Само братство объясняло это еще и тем, что его члены переизбираются каждый год в новом составе и вследствие связанной с этим неразберихи обнаружить бумаги оказалось невозможно. Дело попало на рассмотрение Минской духовной консистории в 1817 г., когда конфликт достиг тупиковой стадии: минские евреи просили настоятеля пинского монастыря о выдаче нового контракта, тот же в свою очередь отказывал им, заявляя, что в предыдущие годы плата не вносилась, и требуя прежде полного ее возмещения⁴.

Конфликт удалось решить только при помощи денег и при уступке еврейского братства, вполне возможно, необоснованным претензиям монастыря. По достигнутому соглашению за прежние годы выплачивалось 10 червонцев, а новая арендная плата возросла с шести до пятнадцати рублей. При этом было принято решение выплачивать деньги самой консистории с тем, чтобы она передавала их в Пинский Богоявленский монастырь⁵. Расписки о передаче этих денег сохранились также за 1818 и 1819 гг.⁶ Известно, что эта практика продолжалась еще в 1835 г., когда снова пришлось разбирать вопрос о неуплате, причиной которой стала очередная путаница и несогласованность действий между консисторией и Богоявленским монастырем⁷.

Таким образом, вопрос об арендном владении кладбищем становился причиной повторявшихся тяжб и разбирательств, а также да-

вал возможность арендодателю пользоваться конфликтной ситуацией и повышать стоимость аренды. Минское еврейское кладбище в урочище Ляховка (сегодня – центр города, на месте его сегодня размещается стадион «Динамо») не было единственным арендуемым объектом такого типа. К примеру, арендовать свое кладбище приходилось также евреям Борисова. В других случаях речь шла не об аренде, но о купле земли, что могло быть сопряжено с еще большими проблемами. За примером обратимся к конфликтной ситуации, которая возникла вокруг кладбищ в местечке Шерешево Пружанского уезда Гродненской губернии в самом конце XIX в.

Примечательно, что архивное дело, к которому мы обратимся, называется «Дело об отводе участка земли для католического и православного кладбища в мест. Шерешево и уроч. Чёрные Морги Пружанского уезда (1894–1897)», при том что основной его объем посвящен ситуации именно вокруг еврейского кладбища⁸. В 1894 г., видимо после очередного санитарного осмотра, остро встал вопрос о переносе на новое место православного, католического и еврейского кладбищ из-за их приближенности к жилой застройке, что не соответствовало законодательству. Было установлено, что православное кладбище находится на расстоянии от 56 до 120 саженей от ближайшей жилой застройки, католическое в 32,5 саженях, еврейское – в 10 (при минимально дозволенных ста саженях)⁹. Отдельное внимание было уделено расположению и состоянию колодцев возле еврейского кладбища. Осмотр показал, что «еврейское кладбище в м. Шерешова в самом близком расстоянии окружено множеством строений и вдоль кладбища имеются колодцы, вода в которых зелёная и поверхность её покрыта каким-то слоем жира»¹⁰. Исходя из этого было сделано заключение, что «означенное кладбище для жителей м. Шерешова представляется вредным в гигиеническом отношении».

Итак, перед нами ситуация, где все три кладбища в местечке оказываются «вне закона», должны быть закрыты, а вместо них открыты новые. Но закон в данном случае не действует как объективная сила, равная в своем отношении ко всем трем случаям. На ходатайство о том, чтобы сохранить православное и католическое кладбища на прежних местах ввиду их расположения на возвышенной песчаной площади, что не представляет опасности для здоровья, а место предполагаемого перенесения кладбищ, урочище Чёрные Морги, непригодно для этой цели из-за близко прилегающих грунтовых вод,

был быстро получен положительный ответ. Пожертвовать 600 кв. саженей своей земли для увеличения православного кладбища согласились крестьяне, а католическое кладбище было увеличено на 1 десятину и 160 кв. саженей за счет земли костела¹¹. К еврейскому кладбищу никто такой благосклонности не испытывал, даже ввиду того, что и в данном случае названное урочище было очевидно непригодно для размещения нового кладбища, а еврейская община жаловалась на отсутствие средств для приобретения новой земли. Еврейской общине из канцелярии губернатора сообщалось, что «в случае уклонения ею от добровольного приискания участка земли для открытия кладбища со стороны губернского начальства будут приняты принудительные меры к открытию кладбища на счёт общества»¹².

Проблема заключалась еще и в том, что, видя безвыходное положение шерешевских евреев, владельцы земли существенно подняли цены, понимая, что евреям всё равно придется заплатить. Так, в мае 1897 г. евреи согласились на покупку земли у Пацыничского сельского общества (по названию соседней деревни Пацыничи). Но вместо предполагавшихся сначала 50 рублей за участок песчаной, непригодной для хозяйственного использования земли крестьяне запросили 250 рублей. Видимо, это стало основной причиной отказа от прежнего проекта покупки, хоть официально было заявлено о неудобстве расположения предполагаемого места, «особенно в зимнее время». Уже в июне стали договариваться о новой сделке, но вновь не сошлись в стоимости. В ответ на это пришло предписание завершить сделку в течение двух месяцев, иначе приобретение будет проведено насильственно. Наконец, в июле было подписан договор о покупке трех десятин земли в урочище Под-Тоцица за 210 рублей¹³.

В данной ситуации евреи местечка оказались заложниками как властей, так и собственников земли, они очевидно не обладали на локальном уровне достаточной властью и финансовым потенциалом для того, чтобы отстоять свои позиции. Обращает на себя внимание и отступление от буквы закона в отношении христианских кладбищ, и предвзято-придирчивое отношение к еврейскому кладбищу. Заметим, что состояние колодцев исследовалось только возле последнего, да и сообщение о наличии «слоя жира» в них вызывает много вопросов. Очевидно и нежелание властей вмешаться в ситуацию с покупкой земли по спекулятивной цене.

Отметим общий негативный фон, который существовал в это время в отношении еврейского населения из-за санитарных мероприятий, связанных с борьбой с холерой и другими заболеваниями, в ходе которых проводились, в том числе, проверки колодцев и кладбищ. Например, книга «Холерная эпидемия в Минской губернии в 1893», в которой содержатся материалы о профилактических и лечебных мероприятиях по борьбе с холерой в этом году, наполнена упреками и замечаниями в адрес санитарного состояния еврейских домов, скотобоен, микв и прочей собственности. На одной из страниц автор прямо обвиняет евреев в нечистоплотности: «Все эти предварительные [санитарные] мероприятия имеют весьма важное значение, особенно если принять во внимание, что почти 20% всего населения губернии составляют евреи, отличающиеся своей крайней неряшливостью и считающие всякое улучшение санитарного состояния своих жилищ совершенно излишним и при том не производительным расходом»¹⁴. Стереотип о нечистоплотности евреев продолжал бытовать и в это время, хотя вполне очевидно, что христианские дома и хозяйственные постройки едва ли превосходили их в опрятности. Скорее всего, в сознании обывателей он распространялся и на еврейские кладбища, как в случае с Шерешево.

Другим примером может служить также связанное с холерой дело из г. Речица Минской губернии. Здесь в 1831 г. для захоронения умерших от эпидемии отвели отдельное место, которое, впрочем, не пользовалось популярностью у местного населения, которое по разрешению городничего периодически продолжало хоронить скончавшихся на прежнем кладбище¹⁵. Следует сказать, что судя по материалам погребальных метрик такая практика не была редкостью и в середине XIX в., несмотря на повторявшиеся законодательные запреты. Вероятно, она осуществлялась за некоторую плату, но в случае с Речицей дело выплыло наружу по жалобе местного священника, с которым разрешение городничего не согласовали. В рапорте последнего объясняются причины непопулярности нового места захоронения среди обывателей: «отведены для погребения особые кладбища, но не в каком другом месте стороннем и приличном, а вблизи еврейских [кладбищ], ничем не огорожены и возле самых распутий»¹⁶. Как видим, речицкий священник воспринимал соседство еврейского кладбища как заметный негативный фактор, снижающий статус нового христианского кладбища в глазах населения.

Похожий пример неприязни к соседству с еврейским кладбищем относится к градостроительным начинаниям в Гродно в конце XIX в. Здесь решено было отступить от прежнего плана застройки Занеманской части города. В числе прочего отказались и от постройки планировавшейся ранее православной церкви, так как «место нелюдное и в добавок ещё рядом находится еврейское кладбище»¹⁷. Очевидно, здесь проявлялось представление о недопустимости соседства «своего» сакрального объекта с «чужим» элементом пространства, который физически и символически воспринимался как нечистый¹⁸.

С этими представлениями связано развитие второго типа рассматриваемых сюжетов – о соседстве еврейской жилой застройки с христианскими кладбищами. Так, в 1822 г. попечитель минской Свято-Покровской церкви, аудитор Минского внутреннего гарнизонного батальона Ашурков подал в Минскую духовную православную консисторию рапорт, в котором сообщал, что «вчерашнего числа, осматривая кладбище и Свято-Покровскую церковь и состоящую при ней ограду, я усмотрел: что жители города Минска, евреи, вблизи церкви строясь жильём, занимают огородами церковную ограду, а через таковое допущение к постройке близ церкви еврейских домов, может быть нечистота и опасность»¹⁹. Далее он ходатайствует о запрете евреям строиться близ церкви «с причины тесноты церковного места, которое должно ныне заняться новою пространнейшею оградой – а не еврейскими домами, от коих нередко происходят здесь пожары»²⁰. В том же году еврейские постройки и огороды вблизи церкви были запрещены по распоряжению минского губернатора. Обращает на себя внимание и привычное связывание еврейских домов с «нечистотой и опасностью», и то, что предметом заботы становится не само население, которое жило на опасном для здоровья (по представлениям своего времени) расстоянии от кладбища, но лишь сама церковь и ограда вокруг нее.

Со схожей ситуацией столкнулись евреи местечка Койданово (сегодня г. Дзержинск Минской области). В сентябре 1841 г. на них поступила жалоба от старосты Свято-Покровской церкви Ильи Лагуновича и группы подписавшихся прихожан. В жалобе говорилось, что «евреями построено на кладбище три еврейских дома, кои евреи по своим обыкновенным выгодам постройкой хлевов, конюшен и прочих строений и вновь перестраиванием приблизились к право-

славной церкви не более как четырёх сажней от оной, а между тем устроили, колодец, погребы, ледовни и прочие гнусные постройки и скоторезный амбар»²¹. Из дальнейшего изложения становится ясно, что недавно при починке участка почтовой дороги, которая как раз шла возле церкви и около названного «скоторезного амбара», были выкопаны кости и череп, которые были перенесены в церковь. Именно поэтому в жалобе звучало опасение о «напрасном разорении наших праотцов костей»²² новыми еврейскими постройками. При дознании с опросом местных жителей было установлено, что в действительности три еврейских дома были построены на месте ранее располагавшегося здесь дома некоего Петра Верцинского, который использовался в качестве приходского училища, но после смерти хозяина перешел в собственность евреев, которые постепенно расширили свои дворы вплотную к ограде церкви²³. Возможно, на этой территории действительно существовало кладбище, на что указывает находка костей, но фактически на поверхности земли ничто на его присутствие не указывало. Как и в предыдущих случаях, никто в тонкости проблемы вникать не стал, а хозяйственные постройки при еврейских домах были просто снесены.

В этом и предыдущем деле обращает на себя внимание устойчивая убежденность в нечистоте и опасности еврейских построек, которые в последнем случае называются «гнусными постройками». Также следует заметить и отсылку на слово «обыкновение» касательно строительных практик евреев, которое предполагает апелляцию к общему негативному отношению к этой стороне еврейской культуры. Этнические стереотипы в отношении евреев, которые артикулируются в названных делах, не просто являются выражением мнения, здесь мы видим их в действии, в непосредственном влиянии на повседневную жизнь евреев, которое приводило к отторжению и разрушению их имущества. Именно этнический фактор оказывался решающим в разрешении всех рассматриваемых споров. При этом на протяжении всего XIX в. наблюдается устойчивость представлений о нечистоте евреев, которые распространялись не только на людей, но также на их дома, хозяйственные постройки и даже кладбища.

Административная власть на местах действовала не только исходя из буквы закона, но и согласно со сложившимися этническими стереотипами, ради чего от следования букве закона можно было и отказаться. Для дискурсивной среды этнические стереотипы были

элементом пассивным, который обуславливал существующее положение вещей, но активно не вмешивался в него. Это положение менялось только в конфликтных ситуациях, когда ситуация доминирования переходила в ситуацию подавления – при попустительстве властей. Что же касается третьего типа власти, финансового, то он мог реализовываться ровно в меру зажиточности общины. В случае с арендой минского кладбища еврейское братство легко смогло разрешить вопрос, предложив пинскому монастырю большие отступные в размере десяти червонцев и пойдя на увеличение ежегодной аренды более чем в два раза. Можно предположить, что аналогичным образом решались и многие другие конфликты, которые просто не образовывали отдельных «дел» и не попадали в архивы различных ведомств. Гораздо хуже обстояли дела в тех случаях, когда денег очевидно не хватало, – тогда обнаруживалось бессилие перед властью, невозможность добиться справедливого отношения, а этнические стереотипы в отношении еврейского населения показывали себя «в действии».

Примечания

¹ Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года: в 45 т. Т. 19: 1770–1774 г. СПб., 1830. № 13803.

² Национальный исторический архив Беларуси (далее – НИАБ). Ф. 136. Оп. 1. Д. 3800. О передаче в аренду участка земли Пинского Богоявленского монастыря в предместье г. Минска Ляховка Минскому еврейскому братству под кладбище (1815–1838). Л. 17.

³ *Бригадин П.И., Лукашевич А.М.* Минские губернаторы: история власти. Минск, 2009. С. 23.

⁴ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 3800. О передаче... Л. 17об.

⁵ Там же. Л. 18–18об.

⁶ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 4660. О получении Пинским Богоявленским монастырем арендных денег за участок монастырской земли, предназначенной под кладбище Минскому еврейскому обществу (1818); НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 4988. Об уплате Минским еврейским братством денег Пинскому Богоявленскому монастырю за землю, занятую еврейским кладбищем (1819).

⁷ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 3800. О передаче... Л. 28об.

⁸ Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно (далее – НИАБГ). Ф. 8. Оп. 2. Д. 1000. Дело об отводе участка земли для католического и православного кладбища в местечке Шерешево и урочище Чёрные Морги Пружанского уезда (1894–1897).

⁹ Там же. Л. 14.

¹⁰ Там же. Л. 10.

¹¹ Там же. Л. 14об–15.

¹² Там же. Л. 11.

¹³ Там же. Л. 20–21, 29об.

¹⁴ *Петров П.М.* Холерная эпидемия 1893 года в Минской губернии. Минск, 1894. С. 60.

¹⁵ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 8827. О захоронении умерших от холеры жителей г. Речица на отдельных кладбищах. (1831–1832). Л. 1–1об.

¹⁶ Там же. Л. 1об.

¹⁷ *Фёдоров И.О.* Формирование городской застройки Гродно во второй половине XIX – начале XX вв. // Шлях да ўзаемнасці = Droga ku wzajemności: матэрыялы XVII міжнар. навук. канф., Гродна, 18–19 лістапада 2010 г. Гродна, 2011. С. 111.

¹⁸ *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 81.

¹⁹ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 6011. О запрещении жителям г. Минска возводить постройки, разводить огороды вблизи кладбищенской церкви. (1822 г). Л. 1–1об.

²⁰ Там же. Л. 1об.

²¹ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 15993. О запрещении евреям местечка Койданово Минского уезда строить дома на старом православном кладбище и вблизи койдановской Покровской церкви (1841–1844). Л. 1.

²² Там же.

²³ Там же. Л. 7–7об.

Павел Лимеров
(Сыктывкар)

Еда для умерших: поминальные трапезы в коми народной традиции

Согласно исповеданию христианской Церкви верующие не умирают, а живут вечно «во Господе», в этом смысле смерть сравнивается с рождением человека из земной, временной жизни в вечную. Считается, что умирающие христиане остаются членами Святой Церкви, сохраняя реальное общение с ней и с живыми верующими. По уставу Церкви над телом усопшего совершаются молитвенные последования об упокоении его души, отпевание и панихиды на 3-й, 9-й, 40-й день после смерти, а также в годовщину смерти. В состав обрядности входит также и чин поминаения усопшего, который совершается в виде общего поминаения в Церкви и отдельного поминаения каждого усопшего в 3-й, 9-й и 40-й день по кончине, а также в дни смерти и рождения. Поминоение усопших сопровождается поминальной трапезой в память усопших, перед началом которой читается лития.

В области похоронно-поминальных обрядов коми традиция в основных чертах придерживается устава Православной Церкви, за исключением некоторых этнических особенностей, к числу которых относится и приоритет поминальных трапез перед богослужением. Естественно было бы объяснить его общим упадком религиозности в советские времена, но еще в начале XX в. священник села Ношуль Ф. Орнатский писал, что коми-зыряне «считают возможным помянуть умерших только лишь чем-то вещественным: просфорой, кутьей, вином. Приходится священнику слушать от них такого рода заявления, что, по их мнению, важно при поминоении умерших не столько служение обедни, сколько общая трапеза с хмельным угощением и что, если церковники не согласны приехать к ним домой

на поминки, то находят они бесполезным и служение обедни» (Орнатский 1905: 539). Поминальные трапезы сохранили свое приоритетное значение и в современном обряде, несмотря на то что во многих селах появились церкви и отпевание совершает священнослужитель.

Следует оговорить, что обряд включает два вида кормлений: кормление самого усопшего и собственно сама поминальная трапеза, в которой участвуют все, кто приходит попрощаться с умершим. Еда для умершего ставится возле гроба, в изголовье, непосредственно после его положения в гроб. Как правило, это выпечка: шаньги, колобки (коми *кõвдум*, *скõвõрõдник*), в последние годы – просто печенье и конфеты. Обязательно наливают стакан (чашку) кваса или чая, в отдельный стакан (чашку) наливают чистую воду. Здесь же устанавливается свеча в стакане с зерном или рисом. Еда находится у изголовья до самых похорон, считается, что душа умершего незримо питается этими продуктами. Покойник пребывает в доме три дня, в это время его приходят навестить односельчане, родственники из соседних сел. По обычаю, они приносят с собой что-то из еды, это может быть мясо, творог, молоко, соленья, рыба, ягоды, выпечка: шаньги, пироги, колобки (*кõвдум*), рыбные пироги (*черинянь*, *курник*); в последние годы стали приносить с собой купленные в магазине конфеты, чай, печенье. Накрывается стол, каждого угощают едой на помин души умершего.

На третий день после кончины, в день прощания с умершим, в комнате, где стоит гроб, или в соседней комнате накрывается стол. К девяти часам утра приходят так называемые молящиеся бабушки (коми *юрбитысь бабъяс*): в старообрядческих селах на Вашке, Верхней Печоре и на Верхней Вычегде (с. Керчомья) проводится отпевание умершего по дониконовскому чину погребения «мирских человек»; на Верхней Вычегде (Мыёлдино, Пожег, Усть-Нем, Помоздино) – по современному чину, но с включением элементов, установленных наставниками этноконфессионального движения «бурсылысьяс» (певцы добра), – текстов на коми языке и обязательных пений духовных стихов на коми и русском языках; в некоторых селах сегодня на отпевание приглашают священника. Прощаться с покойным приходят почти все односельчане, обязательно приносят с собой что-нибудь из еды и кладут деньги на грудь или в ноги покойного. К поминальной трапезе приступают после богослужения,



Ил. 1

Еда для усопшего кладется в изголовье,
непосредственно после положения его в гроб. Фото П. Лимерова



Ил. 2

Шангы, выпечка, рыба, принесенные односельчанами
для поминального обеда. Фото П. Лимерова

в старообрядческой традиции – после слов наставника: «Питайтесь во славу Божию». Во главу стола садится наставник, затем те, кто принимал участие в службе, затем прощающиеся. Еще сравнительно недавно стол для молящихся накрывался отдельно, сейчас этот обычай почти не соблюдается. Чередование поминальных блюд регламентировано: вначале подают горячий суп и мясо, затем рыбные блюда, после них кашу, кисель и молоко, прежде еще пили *сур* (солодовое пиво), но в настоящее время вместо него употребляют просто водку. Обязательно на стол подают выпечку: хлеба, шаньги, колобки, пироги, рыбники, вместе с супом подают заварную квашеную капусту, творог и простоквашу. На Средней Вашке перемена рыбных блюд также регламентирована (Власова 2010: 151–152). Сначала подают мелкую рыбу, так называемый *сьöд ёс* (чёрные мальки) и *плитун* (мальки хариуса) в сыром соленом и отварном виде; затем идет рыба покрупнее – плотва, окунь, елец, язь, также в соленом сыром и отварном виде; после этого подают крупную рыбу – леща, шуку, хариуса, семгу. При этом головную часть крупной рыбы подают наставнику. На Летке обязательными поминальными блюдами были яйца, блины и кутья, кутью готовили на Печоре (Власова 2010: 152) и в некоторых верхневычегодских селах, но повсеместного распространения прежде она не имела, хотя сегодня этот обычай и получает всеобщее распространение.

Следующую поминальную трапезу совершали после погребения усопшего, непосредственно на его могиле или возле могилы на специальном столике. На Средней Вашке могильная трапеза происходит следующим образом: женщины расстилают на деревянном надгробье полотенце или скатерть, выставляют еду и выпивку; в это время старообрядческая наставница или одна из старших женщин кадит могилу родственников усопшего, осыпает их зерном или рисом – для птиц, затем кадит могилу усопшего и еду на ней; кто-либо из женщин причитает; затем читается лития за умершего и принимаются за трапезу. Во время трапезы принято говорить об умершем и обращаться к нему, как будто бы он тоже принимает участие в еде. Обращаясь к покойному, говорят, что теперь он тоже «родитель» и должен помогать живым. Предназначенную для него выпивку (*сур*) выливают к могильному кресту (д. Муфтыга Удорского р-на Республики Коми; полевые материалы автора). Летские коми кладут на могилу приготовленную заранее столешницу из сколоченных



Ил. 3
Рыбные блюда на поминальной трапезе. Фото П. Лимерова



Ил. 4
Сахар как пожелание «сладкой» жизни за гробом. Фото П. Лимерова

досок, на нее стелят скатерть и выставляют еду. Одновременно на ближайшее к могиле дерево вешается кормушка для птиц, в которую насыпают зерно. В современном обряде кормушку нередко заменяют домиком для птиц наподобие скворечника и крепят его непосредственно к могильному памятнику (кресту).

По возвращении с кладбища совершается основная поминальная трапеза для всех участников похорон. На Вашке обряд погребения разделен на две части: поскольку полный чин погребения требует закрытия лица усопшего, то в первый день читается только часть службы, чтобы родственники могли видеть лицо усопшего до самой могилы. Во время похорон из могилы берется земля, и уже на следующий день над ней читается чин погребения. После службы следует общая трапеза, в которой принимают участие и родственники усопшего, затем землю, над которой прочитан чин погребения, несут на кладбище. После чтения молитв наставница рассеивает землю по могильному холму и снова повторяется могильная трапеза.

Могильная трапеза некогда заканчивалась тем, что ее остатки отдавали собакам, считалось, что «если последние охотно едят, то это значит, что покойники остались довольны» (Налимов 1907: 6). Этот обычай фиксировался и у других финно-угров; в частности, С.К. Кузнецов в начале XX в. отмечал его у черемис (мари) (Кузнецов 1904: 108). В связи с этим уместно представить записанный у сысольских коми текст, регламентирующий этот обычай:

Умер один скупой человек и видит, что за поминальным столом люди пьют и едят, а его никто не поминает (*некод оз воийӧд*). И попросил он у Ена один день жизни, чтобы сходить домой, напечь-наварить еды и принести на свою могилу, чтобы не быть голодным. Ен его оживил, человек напек-наварил еды и понес ее на кладбище, на свою могилу. И бежала откуда-то собака и выхватила из его рук один колобок. Скупой хотел ее поймать, но не сумел. Принес он еду на могилу и снова умер. И с того света видит, что поминающие снова едят, а его никто не поминает. И только собака принесла ему сворованный колобок (д. Сёйты; левые материалы автора).

В современном поминальном обряде еду на могилах не оставляют, хотя собак на кладбище кормят остатками еды.

В цикле поминальных обрядов основными считаются обряды со рокового дня, известные как проводы души – *лов кольӧдӧм*. Считается, что в этот день душа умершего окончательно покидает дом и

отправляется в загробный мир. В этот день устраивается поминальная трапеза в доме покойного, на которую приглашается большое количество гостей. Главным персонажем сорокового дня является обмывальщик, в этот день заменяющий умершего. Во время обеда его сажали в красном углу, обращались к нему как к покойнику, называя его именем усопшего. После завершения угощения обмывальщику передавали корзину, наполненную пирогами и шаньгами, и провожали его через взвоз (въезд на крытый двор крестьянской избы), сопровождая причитаниями (Сорокин 1999а: 103). На Верхней Вычегде во время поминальной службы «певцы добра» читают «Канон за единоумершего». Под образа вешается полотенце, на иконную полку кладут два хлеба-*көвдүм* (колобка) для умершего. На стол под иконостасом кладут каравай с воткнутыми в него свечами, рядом с ним кладут разрезанный надвое каравай тоже со свечами. На стол ставится в основном еда, принесенная прощающимися: караваи, шаньги, конфеты, обязательно приносят сахарный песок, который сыпают в отдельный таз и выставляют на поминальный стол. После двухчасового молебна все садятся за стол, обедают, затем поют духовные песни на коми и русском языках. В течение всей службы и обеда одна из женщин кадит полотенце и всех присутствующих. В полдень полотенце снимают с иконостаса, и, сложив вчетверо, кладут на стол. На полотенце кладут хлеб, лежавший возле образов, на хлеб – иконку, лежавшую при погребении на груди умершего. Рядом ставят чашку с рисовой кутьей и чашку с вареньем. Каждый из присутствующих пробует кутью и варенье, затем прощается с усопшим, говоря прощальные слова и кланяясь полотенцу с хлебом. После этого все выходят на улицу: первой выходит женщина с кадилом, за ней следом выносят полотенце с хлебом и иконой, блюда с хлебом, гостинцами – шаньгами, печеньем, конфетами. Женщины становятся лицом к реке и бросают хлеб в сторону реки – для собак, часть хлеба бросают на крышу сарая – для птиц. Полотенце несколько раз встряхивают, складывают его в корзинку, сюда же кладут хлеб, шаньги, конфеты и отдают корзинку прохожему – с условием, что он не вернется сегодня сюда. При этом женщины поют: «Святой Боже, святой Крепкий...». После этого снова входят в дом, продолжают трапезу и поют духовные песни.

Кроме поминальных трапез, у коми-зырян и по сей день существует обычай ежеутреннего поминания усопших. Заключается он в том,

что первый вынутый из печи хлеб преломляют и кладут на особую полку в красном углу, устроенную немного ниже той, на которой стоят образа. Если же полки нет, то хлеб кладут прямо к образам. Затем, став перед образами, призывают умерших родственников к трапезе со словами: *Вошйы-сибёдчы, муса имярек* (Подойди-поешь, милый имярек), причем каждого из усопших называют отдельно. Вместе с хлебом на полку ставят стакан чая, кладут сахар. Считается, что умершие, незримо присутствующие в красном углу, едят эту пищу. На исходе дня хлеб и чай отдавали детям или же скармливали корове. Ни в коем случае нельзя было отдавать этот хлеб собакам или же выбрасывать, так как пища, освященная прикосновением предков, якобы обладает магической силой. По словам одного из информантов, молодого еще человека, в детстве мать и бабушка силком заставляли его пить чай из красного угла, а ему было несколько не по себе от того, что этот чай предназначался умершим (д. Сёйты, д. Гурган, с. Грива; полевые материалы автора).

Символика поминальных трапез прозрачна: она предполагает живое общение между коллективом рода – живыми и умершими. Для того чтобы пища достигла умерших, она должна быть съеденной коллективом родственников на помин души, так как родственники вкупе с умершим (в контексте рода) представляют собой единое целое. Эта целостность является гарантом жизнеспособности рода, поэтому, чтобы ее обеспечить, живые родственники должны кормить умерших, а умершие, «родители», – помогать живым в их делах.

Итак, сам родовой коллектив является первым и основным медиатором в коммуникациях с умершими. Кроме того, сценарий поминальной обрядности предусматривает ряд других, более или менее значимых медиаторов. Это птицы, собаки, обмывальщик покойного, прохожие, в прошлом – нищие, причт и священник. Все они считаются в той или иной степени заместителями умершего. В конце XIX – начале XX в. обязательным участником похорон считался нищий. В ходе обряда он должен был получить холст, с помощью которого гроб был опущен в могилу, т.е. он как бы становился ответственным за «загробную переправу». Предполагалось, что всем, чем одаривали нищего во время похорон, сам умерший будет пользоваться в загробном мире. Нищий, как представитель иного мира, просил милостыню со словами: «Уделите паёк усопшего. За это вам воздадут сторицей» (Налимов 1907: 7). Аналогичным статусом обладали



Ил. 5
Трапеза на могиле. Чтение литии. Фото П. Лимерова



Ил. 6
В гостях у «родителей». Фото П. Лимерова

сироты, вдовы, одинокие старики. Их всех полагалось время от времени кормить на помин души усопшего. В д. Кривое на Вашке мне довелось услышать такую историю:

Отец мой в 47-м году умер. Милостыню дашь кому-нибудь да скажешь: «Это для отца». А годы тогда голодные были, много ли дашь! Потом как-то его и вижу во сне. Спрашиваю: «Отец, милостыню даю, дак приходит ли тебе-то что-нибудь?» – «Ое, – говорит, – Дарья еще и спрашивать смеет». Сестра Маша тоже видела отца во сне. Она все деда Толю кормила. Говорит: «Дать я тебе ничего не могу, а заходи, Толя-дед, со мной чаю попьешь». Во сне отца увидела, а он говорит: «Ты меня все время только чаем поишь, Толю-деда чаем поишь да» (полевые материалы автора).

Целью кормления является помощь, которую оказывают «родители» в различных хозяйственных делах. Как отмечал в начале XX в. В.П. Налимова, «родители» покровительствуют живым, они – духи-покровители, «на границе к обожествлению их». Усопшие помогают в охоте, рыбной ловле, от них зависит хороший урожай, они охраняют скотину от хищников, защищают живых родственников от «злых» покойников (Налимов 1907: 9). Как видим, помощь «родителей» может быть разной, важно подчеркнуть, что проявления помощи не являются неожиданными, их просто не может не быть:

Отец моего мужа перед смертью мне сказал: «Что у тебя не будет получаться – только крикни меня, встав лицом на восток, сразу же придду и помогу». Однажды отправила я плохую корову в райцентр, на поставку мяса, а она по пути сбежала из машины и найти никак не можем. Встала я лицом к востоку, перекрестилась трижды и сказала: «Дядя Петр, плохую корову везла, а она у меня сбежала. Если знаешь, как помочь, и можешь – то помоги». И ведь чудеса, моя корова вскачь бежит, по бокам две собаки и сзади две собаки. Четыре серые собаки ведут мою корову. Корова добежала и встала возле меня. Привязали ее, и тогда я сказала, что умерший помог. А четыре собаки и не знаю куда убежали (с. Большелуг, зап. Е. Макаровой).

Примерно до середины XX в. особенно актуальной признавалась помощь «родителей» при сельскохозяйственных работах. Зависимость урожая от воли предков, очевидно, связана с представлением о том, что злаки произрастают из земли, в которой покоятся умершие. Так, началу полевых работ предшествовало обязательное очищение в бане и надевание чистых одежд. Перед выходом из дома сеятель совер-

шал молитву перед образами. Рекомендовалось также съесть пасхальную просфору, хранившуюся на иконной полке. В некоторых селениях к посеву приурочивались кровавые жертвоприношения возле церквей. П.А. Сорокин считал их «пережитками культа предков» (Сорокин 1999б: 42). Прежде чем бросить семена, было принято помолиться Богу, а затем, повернувшись в сторону кладбища, обратиться к умершим с просьбой о хорошем урожае (Конаков 1993: 46). Жатва также предварялась кровавыми жертвоприношениями Ильина дня. В этот день один из мужчин – членов семьи – обходил поля и благодарил «родителей» за урожай; срывал несколько колосьев и, придя домой, клал их к образам. Хозяйка совершала обряд преломления хлеба и приглашала усопших к угощению. По окончании жатвы из зерна нового урожая варили поминальную кашу *чомёр*, которую оставляли для умерших на меже, разделяющей поля (Налимов 1907: 5).

Итак, умершие, имеющие статус «родителей», по сути являются духами-покровителями своих живых сородичей. Покровительство «родителей» обеспечивается их постоянными поминаниями, кормлениями. Невнимание к усопшим со стороны живых, прекращение кормлений вызывает их гнев, и тогда «родители» становятся опасными.

Литература

- Власова 2010 – Власова В.В. Старообрядческие группы коми: профессиональные особенности социальной и обрядовой жизни. Сыктывкар, 2010.
- Конаков 1993 – Конаков Н.Д. От святок до сочельника. Сыктывкар, 1993.
- Кузнецов 1904 – Кузнецов С.К. Культ умерших и загробные верования черемис // Этнографическое обозрение (далее – ЭО). 1904. № 2. С. 57–109.
- Налимов 1907 – Налимов В.П. Загробный мир по верованиям зырян // ЭО. 1907. № 1–2. С. 1–23.
- Орнатский 1905 – Орнатский Ф. Из религиозно-бытовой жизни зырян Вологодской губернии // Вологодские епархиальные ведомости. 1905. № 23. С. 538–544.
- Сорокин 1999а – Сорокин П.А. Современные зыряне // Этнографические этюды. Сыктывкар, 1999. С. 67–116.
- Сорокин 1999б – Сорокин П.А. Пережитки анимизма у зырян // Этнографические этюды. Сыктывкар, 1999. С. 24–52.

Милена Миленина
(Киев)

Танатологический дискурс еврейско-украинского кладбища современного города

Инновации в традиционном погребально-поминальном комплексе, исследованные на материале еврейско-украинского кладбища современного города, иллюстрируют постепенный процесс десакрализации некоторых из его элементов. Модификации прослеживаются не только в структуре обряда, но и в традиционной народной танатологии в широком смысле как системе народного освоения некросферы, семиотические и нарративные структуры которой реализуются через дискурсивную семантику. Интерпретация символического языка, который люди используют для коммуникации на темы, связанные со смертью, погребением, кладбищем, мертвецом, потусторонним миром, душой и т.п. – со всем, что включено в некросферу, была проведена нами на уровне анализа нарративных структур.

Объектом исследования стали личные нарративы, отражающие персональный опыт переживания смерти; поверья, иллюстрирующие коллективное знание о взаимодействии мира живых и мира мертвых; дидактические высказывания, регулирующие определенные социально-поведенческие нормы в рамках погребально-поминального комплекса; тексты-обращения к покойникам и к демонологическим персонажам, имеющим непосредственное отношение к некросфере. Материалом исследования послужили данные включенного наблюдения за вербальным и невербальным поведением людей во время посещения кладбища – как имеющих профессиональное отношение к некросфере (работники ритуальных служб, смотрители кладбища), так и непосредственных участников обрядов погребально-поминального комплекса, записанные личные нарративы и клишированные тексты (запреты, предписания, поверья), данные неструктурированного не-

формализованного интервью, собранные на территории еврейско-украинского кладбища города Белая Церковь в Киевской области.

Основные сюжеты собранных некротических текстов при сопоставлении с текстами традиционной погребальной культуры украинцев и евреев иллюстрируют как модификации определенных элементов погребальной культуры в условиях современного города, так и фиксированную, стабильную часть погребального текста, сохранившую относительную неизменность. Анализируя тексты с позиции их прагматики, контекста, в котором они воспроизводятся, статуса адресатов и адресантов, мы вычленили новые функции, которые обретают некротические тексты в танатологическом дискурсе современного города.

Для наиболее обширного представления специфики некротических текстов кладбища современного города собранные материалы были объединены в группы по их носителям и рассматривались с точки зрения коммуникативной ситуации.

Первая группа текстов иллюстрирует общие представления о смерти и коммуникативных ситуациях на тему смерти в пространстве современного городского кладбища (мемораты, фабулаты, дидактические высказывания, обращения к мифологическим персонажам).

Такая классификация позволила провести анализ модификаций некротической культуры в современном городе, а именно народной танатологии в широком смысле как системы народного освоения танато- и тафосферы, что особенно отчетливо прослеживается в ключевых чертах, которые обрел погребальный обряд, а вместе с ним и некротические тексты в сравнении с традиционной танатологией.

Собранные мифологические нарративы рассматривались нами в контексте разговорной ситуации как элементы повседневной речи. В результате обобщения были выделены основные сюжеты меморатов и фабулат танатологического дискурса современного города:

1) тексты о покойнике: приход покойника к своим родственникам, блуждания покойного по кладбищу, вокруг места своей смерти; вызывания мертвеца через определенные обряды; контакт с миром мертвых с целью узнать будущее, получить ответы на вопросы; посещение покойным семьи в определенные дни, праздники, по определенным поводам;

2) тексты об умирающем: содействие/препятствование наступлению смерти; контакт с потусторонним миром через умирающего;

3) тексты о кладбище: демонология кладбища; магические действия на кладбище;

4) тексты о душе: переселение души в новорожденного ребенка, перевоплощение души в животное, растение;

5) толкование и пересказы сновидений: сны, предвещающие наступление смерти; сны, предостерегающие об опасности, угрозе жизни; сны, в которых приходит покойник: (а) с добрыми намерениями, с предупреждением для мира живых, с желанием предостеречь, дать совет, ответ на вопрос; б) с определенной просьбой, беспокойством; в) с угрозами, проклятиями, агрессивными намерениями); сны, в которых покойный человек якобы ожил или его смерть оказалась фикцией; когда снится мертвец, кладбище, атрибуты похоронно-поминального комплекса; когда снится сам образ смерти, ее атрибуты;

б) тексты о «душе локуса»: поселение души на месте своей гибели; проклятые, заклятые, нечистые места; места аварий, автомагистральные локусы, маркированные местами гибели.

Рассмотрим группу меморатов. Главной их чертой является личный опыт информанта, его собственное переживание смерти, мифологического опыта, связанного с некросемиосферой. Это тексты информативны и экспрессивны, рассказываются от первого лица и содержат, в отличие от других групп текстов, личный, а не коллективный опыт. В основе личностного восприятия некросферы лежит эмоция, которая формирует из первичного восприятия суждения, отображаемые в тексте.

Наиболее распространенными сюжетами некротических меморатов в современном городе традиционно остаются тексты о приходе покойника к своим родственникам, прежде всего мужа к жене и ребенка к своей матери.

Многочисленную группу составляют тексты, касающиеся локуса кладбища, как те, в которых информанты транслируют личный опыт, так и те, которые отражают коллективное знание. Кладбище в народном представлении является не только местом, где происходит заключительный этап погребального обряда и проходят обряды поминального комплекса, но и локусом пребывания различных существ – как зловредных для мира живых, так и тех, с которыми можно сотрудничать с определенной выгодой, чаще всего в целях любовной и лечебной магии, снятия или наведения порчи, приворота

и т.п. Демонология кладбища современного города в народном представлении представлена душами умерших и «жителями» кладбища, его «хозяевами». Более подробные представления такого рода зафиксированы в текстах, записанных от так называемых магических специалистов (на чем остановимся несколько позже).

Первая категория персонажей, обитающих на кладбище, а именно души умерших, встречается, что симптоматично, внезапно, контакт с ними, как правило, имеет непредсказуемый характер.

Души умерших, встречаемые на кладбище, могут иметь антропоморфный вид:

У нас на посьолку на кладбищі часто бачили жінку, яка давно померла. І не одна людина. Такою ж, як вона була, коли була жива. Часто її там бачили, люди один одному казали»¹, –

либо орнитоморфное или зооморфное воплощение – как правило, через типичных для данной местности представителей фауны:

Якщо під час поховання, на поминки на кладовищі чи на гробки біля могили покійного з'явиться якась тварина – пташка, кіт, собака (рідше), – то вважають, що то душа перевтілилася тимчасово на тварину та прийшла до своїх близьких та рідних...²

Распространены нарративы и о постоянных «жителях» кладбища, его «хозяевах», «охранниках», взаимодействие с которыми в народном представлении реализуется через различные практики, регулируемые системой определенных запретов и прескрипций. Так, «хозяева» кладбища имеют определенные фиксированные локусы пребывания, как правило на перекрестке тропинок кладбища, вблизи свежих могил или могил людей, наделенных определенными свойствами при жизни или умерших неестественной смертью, перед входом в кладбище, вблизи определенных деревьев и сооружений.

В отличие от персонажей, которые трактуются как души усопших и контакт с которым происходит внезапно, случайно, поведение с «хозяевами» кладбища строго регламентировано, предполагает исполнение предписаний для задабривания «хозяина» с учетом его предпочтений, благоприятных и неблагоприятных дней контакта:

Є Хозяїн кладовища. Ще називають Цар, Батько, Цар Смертей, Вседержитель, Бараш. <...> Є на рік дні, коли його можна задобрити. Дуже часто після досить тривалої практики на кладовищі будь маг стикається

з цією сутністю. 19 лютого, 28 октября, 7 січня, 21 вересня, 26 листопада, 3 червня, 24 травня, 8 квітня. У ці дні слід піти на той цвинтар, де практикуєте, і залишити підношення біля дерева, але не молодого. Раніше лишали мед з борошном, яйця 7 штук, сире м'ясо чи птицю – півня чи курку, серце свиняче. Читається заклинання³.

Обращение к «хозяину» кладбища, принесение ему даров связаны прежде всего с просьбой разрешения использовать кладбище как локус для магических действий, как содействие в практиках любовной или лечебной магии, сведения порчи и т.д. Респонденты, лично практиковавшие определенные магические действия на кладбище, замечали, что без принесения даров «хозяину» кладбища, без получения разрешения на проведение определенных практик никаких магических действий лучше не проводить:

Я приносила подання Хазяїну і Хазяїці кладовища. Раніше приносили йому мед, борошно, яйця, обов'язково м'ясо. Зараз приносять, що сам любиш. Я приносила Хазяїну коньяк і сигари, Хазяїці – цукерки. Треба, щоб хороші були, такі, що ти сам любиш⁴.

Кроме «хозяев» кладбища, к помощи в магических практиках привлекают и души усопших, как правило, недавно умерших. Некоторые из респондентов утверждают, что в определенных случаях имеет значение и возраст покойного, и то, каким человеком покойник был при жизни, как складывалась его судьба.

Одна из респонденток, проводившая обряд на разлучение пары и обратившаяся за помощью к недавно умершей женщине, отмечала, что в таких практиках все зависит от того, поймет ли ее намерение покойница, войдет ли в ее положение или же, наоборот – разгневется и осудит, что представляет собой определенный риск:

...У таких практиках успіх залежить від того, чи зрозуміє її покійниця, чи ввійде в її становище, чи була вона за життя такого ж норову і чи розділила б вона наміри моєї подруги, чи згодиться вона їй допомогти, чи зрозуміє ситуацію. Якщо ж навпаки – засудить і може навіть розгніватись на наміри розлучити закоханих, то така практика може навіть мати зворотній зв'язок: пара не розійдеться, а навпаки – стосунки зміцняться⁵.

В частности, этот же респондент привел в пример (для объяснения логики обряда) практику избавления от угревой сыпи с помощью заговоренного яблока. Яблоко закапывается в землю, и если

оно успешно перегнивает, то человек избавляется от своей проблемы. Если же все пойдет наоборот и семечко в яблоке даст рост и из него вырастет яблоня, то проблема с угревой сыпью только усугубится. Так же и покойница, к которой обращаются за помощью: если она при жизни была таким человеком, который разделит бы подобные намерения, то пара распадется, а если же она подобные действия резко осудила бы, то пара, наоборот, укрепит свой союз.

Кроме того, кладбище воспринимается и как источник снабжения предметами, включенными в акциональный код магических текстов. Это земля с кладбища, земля со свежей могилы, с могилы ребенка, умершего насильственной смертью, беременной и т.д.; растения, сорванные на кладбище; вода, почерпнутая на его территории, и т.д. Такой же семиотический статус имеют и предметы, которые имели контакт с покойником, а также те, которые содержат следы крови, поскольку, по народным представлениям, в крови содержится душа человека:

І якщо треба було когось від смертельної хвороби вилічити, то треба було цю хворобу перегнати на те, на чому єсть кровь. І вона лазила по мусоркам під роддомами, лікарнями, шукала бинти з кров'ю, пільонки, прокладки, щоб на кров смерть зігнати. Чи на того, чия вона⁶.

Наиболее многочисленную группу текстов составляют личные нарративы о контакте с персонажами кладбищенской демонологии, имеющих нульморфное выражение; они представлены одним или несколькими кодами, но информации недостаточно для формирования исчерпывающей характеристики демонологического персонажа.

Аудиальный код (мифологический персонаж проявляет себя через звук):

...Я зайшла на верхню алею кладовища, і тут з глибини алеї донісся дитячий плач. Такий, як плаче дитина років 3–4, коли капризує і чогось вимагає. Я залякла: звідки тут дитина о такій годині, сама, на кладовищі. Що правда, дитини так і не обачила, хоча вдивлялася туди, звідки доносився плач, і потім навіть шукала її, але нікого не було. Жодного сліду чиєсь присутності. Я тоді неймовірно перелякалась – настільки це було неочікувано і не підлягало жодному логічному поясненню⁷.

Акциональный код (присутствие мифологического персонажа трактуется через определенные действия, следы его деятельности):

...Підійшовши до могили, до якої я приходила, я побачила, що сигарет там немає, натомість пачка лежала метрів 3 від могили – там, де я не проходила. Усі сигарети з неї були висипані, переламані надвоє і складені у формі хатинки – як складають дрібні галузки на багаття. А сама пачка була дуже розтерзана і подірвана якимось дивним способом: вона вся була у скрізних отворах, чи то вирізаних ножицями, чи то пропалених, але слідів горіння по їхнім краям не було...⁸

Визуальный код (мифологический персонаж проявляет себя через определенные видимые характеристики: блики, покачивания, сияние и т.д.):

...Ми гладимо собаку. Вона раптом встає і біжить кудись звідси, ніби чимось сполохана. А за мою спиною щось блимає, горить. Підходимо. Це свічка в скляній посудині з отворами. Хто запалив її? Кого ми не почули і не побачили? Не можна було підійти безшумно повз наші спини. Якщо хтось підходив, то, мабуть, не тільки запалив і пішов, а стояв. Чому втікла собака? Можливо, це... Хоча М. каже, що на кладовищі найстрашніше – це живі люди. І вона права⁹.

Ольфакторный код (основной или единственной характеристикой персонажа является определенный запах: неприятный, резкий, навязчивый, запах земли, нечистот, гниения):

...І такий само цей запах був нав'язливий і ніби ідучий за ними слідом. Ми зійшлися на тому, що це марно. Що це духи, духи померлих чи якісь сутності, не надто дружелюбні. Я чула, що часто по запаху визначають близькість смерті, чиюсь неспокійну душу чи інші невидимі для людського ока істоти¹⁰.

Существуют нарративы о кладбищенском локусе, которые не содержат трансляции мифологического опыта, а приближаются к разговорам в бытовой среде с преобладанием развлекательной, художественной, эстетической функции, как, например, история о молодом человеке, который влюбился в покойницу и собирался заключить с ней брак, записанная от посетителя кладбища:

Я слышала эту историю от одного священника. Было это в конце 90-х. На старом еврейском кладбище любил прогуливаться один человек. Мужчина. Как говорил тот священник, он был пианист и играл еще в местном оgranном зале... и как-то гуляя по кладбищу, заметил одну могилу – красивой молодой женщины, умершей еще до войны... Она была кандидатом биологических наук, и ее портрет на плите изображен сидящей при свече за книгами, очень эффектный, я его видела. При-

влекла его эта могила внимание, он стал к ней приходить, говорить с ней, читал ей книги, вел беседы... и... влюбился в эту женщину. Стал приходить к ней каждый день, буквально едва ли не жить там, приносил ей еду, цветы, а после попросил священника их обвенчать. Так эта история и обрела огласку. Потом его лечили в клинике психиатрической¹¹.

Распространены нарративы и о контакте мира живых с миром мертвых через обряды, направленные на то, чтобы вызвать покойного, как правило, для ответа на определенные вопросы, касающиеся будущего, определенного жизненного выбора, через различные спиритические сеансы, гадания.

Умиравший человек, о котором говорят «одна нога уже в могиле», «отходящий», в народном представлении наделен способностью видеть будущее, о чем свидетельствуют многочисленные практики обращения к человеку, который находится при смерти, с вопросами о будущем:

...Два последних дня она уже не ела, не пила, не спала, лежала, отвернувшись к стенке, иногда постанывала. И пришла жена брата и, представляешь, стала выспрашивать у нее, не разведутся ли они с братом, все ли будет хорошо. И та уже потому что хотела, чтобы от нее отстали, или и вправду, сказала, что нет¹².

На то, что мертвые обладают подобной информацией, указывают и практики предупреждения покойниками через сон об опасности, ошибочном выборе и чаще всего о бесполезной или опасной предстоящей дороге. Поведение покойника во сне накануне какого-то важного события толкуется как знак к трактовке вероятного исхода события, как совет к принятию того или иного решения. Кроме того, покойный через сон способен предвидеть смерть родственников:

Якщо покійник приснився, не можна до обіду нікому цей сон розказувати. Або якщо якийсь сон, який комусь віщує смерть¹³;

У нас в сім'ї з роками стала завжди актуальною прикмета, що якщо мамі сниться її покійний батько, мій дідусь (а він уві сні завжди незадоволений чимось, дорікає, лається на маму), то чекай на лихо: одразу після такого сну міг сильно захворіти хтось із сім'ї, помирали домашні тварини, траплялися раптові величезні проблеми на роботі тощо¹⁴.

Кроме меморатов и фабулатов, танатология современного города широко представлена прескрипциями и запретами, регулирующими отношения человека с некросферой.

Концепт «смерть» в повседневной коммуникации максимально табуируется и референция в рамках танатологического дискурса сопровождается, в частности, рядом директивов, комиссивов и оперативов, одна из главных функций которых – минимизировать уровень коллективного и персонального экзистенциального напряжения, вызванного страхом смерти. Дидактические высказывания, касающиеся смерти, кладбища, покойника, захоронения, убийства, несчастных случаев и т.п., зачастую транслируются охотно и их носителями является практически каждый из респондентов. Коммуникативные ситуации, в которых реализуются дидактические высказывания, достаточно распространены, нередко лишены ритуального или календарно закрепленного бытования. Дидактические высказывания относительно денотатов «смерть», «покойник», «кладбище» и др. бытуют в пространстве кладбища как во внешне слабых ритуальных ситуациях, в беседах при посещении могил, так и являются обязательными для акциональных текстов ритуала.

1. Запреты и предписания, касающиеся пребывания на кладбище, на местах захоронений, насильственной смерти, самоубийства, несчастного случая и т.д.:

Не можна на могилі садити дерева чи куці в ногах покійного, тільки в голові;

На кладовище не можна ходити вагітним та жінкам під час місячних;

Коли ховали мого вітчима, то його мати не пускала на кладовище свого онука, якому було років 10. Вона казала, що до 12 років дітям не можна ходити на цвинтар¹⁵.

2. Запреты и предписания во время погребально-поминальных действий:

На поминках чи на гробки, коли п'ють алкоголь на могилі покійного, не можна «ділитися» з ним, виливаючи спиртне на могилу. Тільки ставити в посудині на саму могилу;

Не можна переходити дорогу перед поховальною процесією;

Перед тим як закривають труну з покійником, варто розв'язати мерцо ноги, бо душа заблукає по дорозі в рай¹⁶.

3. Запреты и предписания, касающиеся обращения с умирающим человеком, мертвецом, его вещами, предметами, которые его окружают, а также с лицами, которые имеют к нему отношение (родственники, профессиональные работники):

Як заходиш в хату, де покійник, не можна дивитися в дзеркало, роздягатися, знімати взуття¹⁷.

4. Запреты и предписания, касающиеся вещей покойного, предметов с кладбища, с места смерти:

Не можна з кладовища нічого приносити додому. І нічого там свого краще не лишати і не губити¹⁸;

Не можна носилки оставлять не біля тої могили, де тільки похоронили. От там і треба лишать їх. А в інше місце не переносить, бо наче, казали люди, що помре хтось із родичів того, біля кого ці носилки поставить. Ото хай біля свіжої могили там і лишаються. Ми їх стараємся там оставлять¹⁹.

5. Запреты и предписания, связанные со снами, приходом покойного во сне, приметами, предвещающими смерть или опасность:

Якщо покійник приснився, не можна до обіду нікому цей сон розказувать. Або якщо якийсь сон, який комусь віщує смерть²⁰;

Буває, що мертвий родич з'являється уві сні та просить, щоб йому передали на той світ якісь його особисті речі: наприклад, одна дівчинка просила в своєї мами свій зошит. Тоді такі речі кладуть в труну до будь-якої людини, яку хоронять, або ж в крайньому разі закопують в землю на місці могили²¹.

В зависимости от прагматики, контекста, в котором реализуется текст, статуса адресатов и адресантов тексты танатологического дискурса современного города могут обретать различные функции:

- концептирующая (заговоры, эпитафии, толкование снов);
- канализация эмоций (мемораты, библиографические рассказы о покойном);
- сохранение информации (семейные предания, библиографические повествования о покойном);
- развлекательная (смешные истории (черный юмор));
- дидактическая (предписания и запреты);
- фатическая (определяется контекстом ситуации: рассказы за поминальным обедом, во время посещения кладбища и т.п.);
- художественная и эстетическая (романтизация символов смерти и кладбища молодежными субкультурами, эстетизация пространства кладбища и объектов внешней тафологической структуры);

- социализация (детские страшилки, рассказы о смерти в определенных субкультурах).

Главной же функцией текстов остается эмоциональная рефлексия по поводу личного и коллективного опыта переживания смерти и смертности.

Примечания

- ¹ Зап. от Билоус Елены, 1980 г.р., г. Белая Церковь, работник сферы услуг.
- ² Зап. от Алещенко Лилии, 1987 г.р., г. Белая Церковь, г. Киев, переводчик.
- ³ Зап. от Стаховской Анастасии, 1986 г.р., г. Белая Церковь, работник сферы услуг.
- ⁴ Зап. от Ковальчук Наталии, 1982 г.р., г. Белая Церковь, работник сферы образования.
- ⁵ Зап. от Бурковой Людмилы, 1975 г.р., г. Белая Церковь, работник сферы образования.
- ⁶ Зап. от Забияки Елены, 1975 г.р., г. Белая Церковь, работник сферы обслуживания.
- ⁷ Зап. от Новохацькой Юлии, 1986 г.р., г. Белая Церковь, работник сферы дошкольного образования.
- ⁸ Зап. от Загребельной Оксаны, 1991 г.р., г. Белая Церковь, г. Киев, студентка.
- ⁹ Зап. от Федосеевой Анастасии, г. Белая Церковь, г. Чернигов, 1985 г.р., переводчик.
- ¹⁰ Зап. от Алексеевой Дарьи, 1986 г.р., г. Белая Церковь, работник библиотеки.
- ¹¹ Зап. от Светланы Кондратенко, 1982 г.р., г. Белая Церковь, работник офиса.
- ¹² Зап. от Петрашевой Алены, 1973 г.р., г. Белая Церковь, работник иудейской общины.
- ¹³ Зап. от Братаненко Ольги, 1995 г.р., г. Белая Церковь, учительница.
- ¹⁴ Зап. от Алещенко Лилии, 1987 г.р., г. Белая Церковь, г. Киев, переводчик.
- ¹⁵ Зап. от Алещенко Лилии, 1987 г.р., г. Белая Церковь, г. Киев, переводчик.
- ¹⁶ Зап. от Алещенко Лилии, 1987 г.р., г. Белая Церковь, г. Киев, переводчик.
- ¹⁷ Зап. от Алещенко Лилии, 1987 г.р., г. Белая Церковь, г. Киев, переводчик.
- ¹⁸ Зап. от Алещенко Лилии, 1987 г.р., г. Белая Церковь, г. Киев, переводчик.
- ¹⁹ Зап. от Захарова Валентина, 1966 г.р., г. Белая Церковь, работник кладбища.
- ²⁰ Зап. от Братаненко Ольги, 1995 г.р., г. Белая Церковь, учительница.
- ²¹ Зап. от Алещенко Лилии, 1987 г.р., г. Белая Церковь, г. Киев, переводчик.

*Юлия Крашенинникова,
Светлана Низовцева*
(Сыктывкар)

О коллективных прозвищах сельских жителей Коми края (по архивным материалам первой трети XX в.)

Имя как часть вербального кода традиционной народной культуры занимает в ней особое место, образуя самостоятельный ономастический код¹. Имянаречение – это не только даваемое человеку при рождении имя, отличающее его от других, но и присвоение прозвища. Словари дают следующее определение лексемы «прозвище»: «Название, данное человеку помимо его имени и содержащее в себе указание на какую-нибудь заметную черту характера, наружности, деятельности данного лица...»²; «Словарь синонимов» отсылает к статье «Имя», в которой в качестве синонимов к лексеме «имя» предлагает в том числе и «название, прозвание, прозвище <...> кличка, наименование»³. В числе определений слова «прозвище» зафиксировано «неофициальное имя человека, животного, предмета и т.п.»⁴. Другими словами, прозвище (особенно коллективное, родовое) в традиционной культуре имеет значение второго имени человека / группы лиц и является своего рода идентификатором, способом маркирования локального сообщества.

В настоящей работе мы остановимся на коллекции коллективно-групповых прозвищ, выявленных нами в фольклорном собрании Национального музея Республики Коми⁵. Архивные рукописные материалы датируются тридцатыми годами XX в. (1932–1936 гг.), записаны студентами Коми педагогического техникума в различных районах республики⁶. Коллекция присловий довольно большая, что объясняется, вероятно, включением специальных вопросов в программы по изучению фольклорно-этнографического наследия Коми края⁷. Коллективные прозвища (в материалах они терминологически

обозначены как *сиктъяслӧн нимтысьбӧмъяс, прӧзвищӧяс, присловиеяс*) зафиксированы преимущественно на коми языке, в рукописных материалах они представлены, как правило, группами от 3–4 до 30 номинаций.

В настоящей работе анализируются тексты, записанные в более чем 130 населенных пунктах из 11 районов Республики Коми, некоторые поселения в настоящее время уже не существуют: одни были исключены из учетных данных из-за закрытия, другие объединены в один населенный пункт или присоединены к более крупным, о третьих мы вообще не нашли упоминаний в справочной литературе⁸. Крайне мало записей из Удорского и Печорского районов республики.

Записи сопровождаются сведениями разной степени полноты и информативности: чаще указан район записи или населенный пункт, в редких случаях зафиксированы фамилия, инициалы информанта, год рождения, социальное положение и прочие единичные факты, которые показались собирателю важными на момент записи. При анализе материала возникают трудности, связанные с мотивацией прозвищ, что объясняется, в частности, отсутствием или малым количеством комментирующих данных (свидетельских «показаний»), сопроводительных комментариев и пояснений (уточнения, ремарки собирателей), довольно бедным справочным аппаратом⁹. В связи с этим мы сочли уместным обратиться к современным фольклорным записям и этнографическим свидетельствам с целью приближения к пониманию причин возникновения той или иной групповой номинации.

В основе мотивации локально-групповых прозвищ лежат разные стереотипные представления, влияющие на идентификацию местного сообщества. Любое коллективное прозвище содержит один отличительный признак, отмеченный «своим» или «соседними» сообществами. Одна и та же локальная группа может иметь несколько номинаций, заключающих в себе разные признаки. Попавшие в поле зрения прозвища различаются по наличию/отсутствию в них оттенка пейоративности: многие присловья имеют вполне нейтральную коннотацию и могут рассматриваться как самохарактеристики представителей локальных групп; напротив, прозвища, данные одними сообществами другим, в ряде случаев содержат сниженные эмоционально-оценочные значения¹⁰.

Выделение единственного или доминирующего отличительного признака, закрепленного в названии прозвища, позволило распределить имеющиеся коллективные номинации на несколько лексико-семантических групп (первые пять групп относительно большие по количеству текстов), в остальных представлены мало встречающиеся, редкие и единичные образцы.

1. Профессиональная деятельность или род занятий жителей

отражены в тех номинациях, в которых называются предметы местных промыслов, виды местных промыслов/занятий и специфические производства. В присловьях этой группы зафиксированы названия разных предметов (туес, пестерь, кузов, решето) берестяного и лубяного промыслов, имеющих широкое распространение в республике: жителей с. Поромес называли ‘делающие туесы’ (*туес вóчысьяс*)¹¹, с. Кужба – ‘туесники’ (*туйиса*), с. Помоздино – ‘плетушие решето’ (*пож кывысьяс*), с. Грива – ‘пестерники’ (*пестерникъяс*), с. Койгородок – ‘кузовники’ (*кузолникъяс*) и др. Последние два прозвища сопровождаются комментариями «много носят пестерей»¹², «много носят кузовов»¹³, которые подчеркивают в том числе и преимущественное использование местными жителями этих предметов в повседневной жизни. Подобные мотивации зафиксированы и в современных полевых материалах: «Гривеня пестерник – пестеря из бересты делали и собирали ими ягоды, завражня и карвуджемчи с пестерями, ужговчи кузолник – не использовали пестеря»¹⁴, «гривенса пестерник, койгортса кузовник – за ягодами ходили [с] этими посудами»¹⁵.

К этой же группе относятся прозвища, в которых закреплены производственные занятия и традиционные промыслы: жителей д. Клапово называли ‘глину топчущие’ (*сёй таялысьяс*), «потому что там делают кирпич»¹⁶; с. Серегово – ‘солевары’ (*солеваръяс*), поскольку в с. Серегово Княжпогостского р-на Республики Коми находился один из крупнейших в России солеваренных промыслов, основанный в конце XVI – начале XVII в. В материалах довольно много единичных номинаций, указывающих на ремесленную «специализацию» жителей того или иного населенного пункта: жители местности Пёрьясянчой – ‘обувь шьющие’ (*кõм квысьяс*), д. Усть-Ижма – ‘маслобойщики’ (*йõв быран*), с. Деревянск – ‘скобельщики’ (*гогина*), д. Ягвыв – ‘кузнецы’ (*кузнеча*), д. Вотча – ‘валяльщики’

(*гыньдейяс*), д. Свеждор – ‘стекольщики’ (*стекольщикъяс*) и др. Современные полевые материалы вторят архивным, в них также фиксируется информация о производственных занятиях жителей той или иной деревни. Так, информанты из д. Погост Койгородского р-на республики отмечают, что «большинство мужчин из деревни были портными, ездили на заработки в Сибирь – портняжничали, весной приезжали на посев. В Ужге были все портные, в другой деревне – сапожники. Каждая деревня была со своей специальностью»¹⁷.

В числе традиционных промыслов упоминается рыболовство: жители с. Дон получили несколько прозвищ: ‘рыболовы’ (*чери кыйысьяс*), ‘донские с пестерем, испачканным рыбной слизью’ (*донса ульёмось пестера*), ‘ловцы черных окуней’ (*сьёд ёкыш кыйысьяс*); в последней номинации акцент сделан на цветовом признаке *черный*, который, возможно, указывает на более темную окраску чешуи у рыбы, обитающей в стоячей (озерной) воде (озеро Донты расположено рядом с селом. – Ю.К., С.Н.).

Номинация жителей с. Ношуль ‘кошель / котомка, обшитая корой’ (*көшель кишём кор*) фиксируется в полевых записях начала ХХI в. в качестве дразнилки, строящейся на созвучии слов «Ношуль – көшель»¹⁸, обыгрывается в поговорке «в Ношуль за кошелем, в Сибирь за шабуром»¹⁹ (*Ношульё көшельла, Сибирё шабурла*), объясняющей и отражающей степень участия местного населения в отхожих промыслах в Сибири: «В Ношуль за кошелем, в Сибирь за шабуром. [В Ношуль за кошелем?] Да, в Сибирь за шабуром. Раньше в Сибирь ходили. “Что, в Сибирь идешь?” – “Иду за шабуром”. Шабур раньше, одежду сошьют и хвастают, сейчас фуфайка и пиджак, фуга (?) да всякое, а тогда в Сибирь за шабуром, видишь, работают и привозят из Сибири. [Зарабатывали на шабур?] Зарабатывали»²⁰.

2. Локально-групповые прозвища, включающие «орнитологические» и «зоологические» названия. Орнитопровища: жители д. Вомын – ‘чайки’ (*каляяс*), д. Кырув и с. Озёл – ‘вороны’ (*ракаяс*), д. Мырьерем – ‘вороны’ (*кырнышьяс*), д. Мохчаюр – ‘вороны’ (*куварканьяс*)²¹, д. Ляли – ‘голуби’ (*гулюяс*), с. Слудка – ‘воробьи’ (*пышкайяс, пыштютюяс*), д. Вилядь – ‘куриное гнездо’, ‘курятник’ (*курёг поз*) и др.

Прозвища с зоо- и ихтиокомпонентом: жители деревень Гурган, Мырпонаыб, Кузьдав – ‘зайцы’ (*көчьяс*), деревень Наволок и Пож-

ня – ‘островные зайцы’ (*дййив кӧчьяс*), с. Чухлом – ‘лесные зайцы’ (*вӧр кӧчьяс*), с. Краснобор – ‘крысы’ (*крыса чукӧр*; букв. крысиное сообщество), с. Межадор – ‘мелкие ерши’ (*кос йӧршьяс*), местности Нижние Коквицы – ‘лягушки’ (*лягуша чукӧр*). Номинация жителей д. Пешкапиян – ‘гнездо поганых насекомых (вар.: ящериц)’ (*нежгаг поз*) сопровождается в рукописи комментарием «много плохого делают да пьют свой самогон»²², который позволяет отнести эту номинацию и в группу № 4 (см. ниже).

Насекомые упоминаются в названиях жителей д. Винла – ‘комамино гнездо’ (*ном позсаяс*), с. Объячево – ‘клоповье гнездо’ (*лудык поз*) и с. Прокопьевка – ‘клопы’ (*лудикьяс*).

Мотивация подобных прозвищ может объясняться рядом причин: сходство по внешним или поведенческим характеристикам, особенности речевой манеры, большое количество в населенном пункте означаемых животных/птиц/насекомых, родовое прозвище (по мнению ряда исследователей, имеющее тотемическую природу²³) и др. Так, название жителей с. Прокопьевка Прилузского р-на ‘клопы’ сопровождается комментарием информанта, указывающим на сходство по «размеру»: «люди маленькие, мелкие»²⁴.

Объяснения некоторым прозвищам обнаруживаются в современных материалах. К примеру, информанты указывают, что прозвище ‘воробны’ (*ракаяс*) жители могли получить за громкую «кричащую» речь: «Пожегдинские [жители с. Пожег. – Ю.К., С.Н.] – вороны, громкоголосые они»²⁵, «Жители д. Пожег – воронья стая, каркают да поэтому. Голос громкий»²⁶. Называние «зайцами» информанты объясняют поведенческими чертами: «Жителей д. Мале зайцами называют, робкие да сообразительные, наверно, поэтому...»²⁷

3. В прозвищах третьей группы актуализируются **темы богатства, достатка, нищеты, бедности, представления о социальных группах**. В частности, жители д. Кулига – ‘богачи’ (*богачӧй*), с. Ижма – ‘купцы’ (*купечьяс*), с. Лойма – ‘буржуи’ (*буржуйяс*), д. Поруб-Кеповская – ‘богатые купцы’ (*озыр купечьяс*). Закрепленные в номинациях характеристики подтверждаются современными экспедиционными записями, в которых содержатся сведения о большей зажиточности жителей перечисленных населенных пунктов, в частности сёл Ижма, Лойма²⁸. Оценочные комментарии современных информантов с. Спаспурб Прилузского р-на Республики Коми

отражают оппозицию «богатый–бедный» по отношению к жителям расположенного поблизости с. Поруб того же района, что обусловлено не только разным уровнем достатка обитателей этих населенных пунктов, но и, вероятно, памятью о существовавшей в 1920-е гг. принадлежности к разным административным единицам: «Порубские – нищими, неряхами были, спаспурубские – богачами»²⁹.

Достаточно часто фиксируются прозвища, в которых реализуется тема нужды, бедности, нищенства: ‘нищие’, ‘побирушки’ (*корысьяс, нянь корысьяс*; букв. нищие, хлеба просящие) называли жителей сёл Коквицы, Озёл, Усть-Нем, Палевицы, Чёрныш и др., в сопровождающих комментариях отмечается наличие большого количества неимущих, бедных жителей: «Коквицы у нас прозывают Коквицкий кузов, много было нищих»³⁰. Мотив нищенства актуализируется и в современных записях как в отношении жителей одного населенного пункта («А оттуда [из с. Коквицы. – Ю.К., С.Н.] многие ходили просить Христа ради. Вправду просящие, и новых просящих много было. Вот после революции их не стало. А то всегда спрашиваешь: “Откуда”? – “Из Коквицы, Христа ради, подайте хлеба”. Вот из Ыба тоже, Емвинского Ыба, много просящих было, а теперь вот нет»)³¹, так и целого района («С верховьев Вычегды в Ижемский район много приходило просящих милостыню, и поэтому до сих пор осталось прозвище/дразнилка: “Горе на горушке поющие”»³²).

Социальное разделение также закрепилось в коллективных номинациях; так, жителей д. Прокопьевка Сыктывдинского р-на называли ‘господа’, потому что они «грамотные раньше были, не пили», «долго спят», «может, ленивые были», «хорошо, чисто одевались»³³. Любопытны рукописные воспоминания Е.Ф. Гановой, 1931 г.р., уроженки д. Коквицы Усть-Вымского р-на Республики Коми, в которых она рассуждает о причинах появления прозвища жителей д. Погост этого же района: «Некоторое пренебрежительное отношение к Погосту выражали в слогане: “Погощане – мешчане”. В Погосте жила “интеллигенция”: учителя, медицинские работники, бухгалтера, продавцы и т.д., т.е. люди, не связанные с с[ельским]/х[озьяством], значит, не производящие материальных ценностей»³⁴.

4. В основе номинации следующей группы лежат **поведенческие стереотипы, связанные с чертами характера, умственными способностями и чаще всего с асоциальным поведением**. Как пра-

вило, подобные прозвища содержат иронически-пренебрежительную, негативную оценку одним деревенским коллективом другого. Например, жители с. Айкино удостоились номинации ‘бахвалы’ (*баквалъяс*), с. Визинга – ‘ленивые’ (*дышнякъяс*), д. Данямитьдор – ‘тупые тупицы’ (*ныж тупичаяс*) и др. «Говорящие» прозвища жителей д. Катыд – ‘дебоширы’ (*буяньяс*), с. Часово – ‘драчуны’ (*драчкояс*), вероятно, были даны за несдержанность и склонность местного населения к дракам.

В рукописных материалах 1930-х гг. фиксируется довольно большое количество прозвищ, указывающих на склонность жителей к асоциальному поведению, нарушению общественных норм и правил. Так, жители д. Чит называются ‘убийцы’ (*морт вийъсыяс*), ‘головорезы’ (*юр вундысыяс*; букв. «головы отрезающие»), д. Парчег – ‘убийцы’ (*мортвийсыяс*), ‘жулики’ (*жуликъяс*), с. Палевицы – ‘разбойники’ (*рѳзбойникъяс*) и др. Приведенные номинации довольно устойчивы и, как правило, используются в отношении одних и тех же населенных пунктов; в прозвищах в качестве составных частей присутствуют лексемы *поз* (гнездо) и *чукар* (сообщество, группа), например: Парчег – *шыш поз* (букв. воровское/бродяжье гнездо), Кожмудор – *вѳр чукар* (букв. воровское сообщество). Последнее объясняется информантом: «Это называют потому, что когда они [жители д. Кожмудор. – Ю.К., С.Н.] ездили с грузами до Котласа и на пути совершали кражи»³⁵.

5. Прозвища, **связанные с пищевым кодированием** (в некоторых номинациях присутствуют лексемы со значением ‘едящие’, ‘пьющие’), в том числе с ярко выраженной негативной коннотацией (актуализируется тема употребления в пищу «нечистой»/«нечеловеческой» еды).

Наиболее популярное прозвище этой группы – ‘кашу едящие’ (*рок сѳйсыяс*), вар.: ‘горшки каши’ (*рок кашникъяс*) связано с жителями с. Маджа. Это одно из частотных, записанных не только в Корткеросском, но и в других районах республики прозвищ. Его мотивация соотносится с циклом преданий о богатыре Юрке, распространенных в с. Маджа и его окрестностях и повествующих о расправе маджинцев – жителей села над богатырем, который уничтожал местный скот. После убийства Юрки (утопления в озере) жители Маджи, чтобы отомстить грех, варят кашу и совершают общую тра-

пезу; некоторых сельчан, не принимавших участия в убийстве, заставляют съесть остывшую, т.е. холодную, кашу³⁶. Именно с преданием исследователи связывают появление прозвища ‘холодную кашу едящие’ (*кӧдзыд рок сёйысьяс*); собственно, это прозвище закрепилось и в самом фольклорном тексте, записанном в 1977 г.³⁷. Стоит, однако, заметить, что в анализируемых материалах 1930-х гг. преимущественное распространение получает прозвище ‘кашу едящие’, т.е. в вариантах номинации отсутствует одна из существенных ее составляющих – характеристика поедаемой ритуальной каши.

Возникновение прозвища жителей с. Богородск – ‘пьющие похлебку из древесной коры’ (*кач ва юысьяс*) или ‘едящие кору’ (*кач сёйысьяс*) связано с тем, что в голодные годы жители коми использовали для еды толченую древесную кору (*кач*). Подтверждение этому обнаруживается в записях Д. Фокоша-Фукса, датируемых 1916–1917 гг.: «Как-то в Богородске хлеб замерз 2 года подряд. И не из чего стало хлеб печь. И срубили пихту, из-под коры достали кач. Высушили его, перемололи в ступе кач, хлеб испекли. До сих пор говорят: “кач ва сёйысьяс” (едящие похлебку из пихтовой коры), и они очень злятся»³⁸.

Зафиксирована дразнилка, связанная, с одной стороны, с особенностями манеры произношения жителей с. Богородск, подчеркивающая склонность при произнесении к «усилению ударности первого гласного и растяжению гласной последнего слога»³⁹, а с другой стороны, сохранившая упоминание об употреблении местными жителями в пищу толченой коры: «– Тэ нэ кыті-і-ісь? – Висери-и-ись. – Мый нэ синмид сэтшэм гӧ-ӧ-ӧрд? – А кач вилад ве-е-ед» (– Ты откуда-а-а? – Из Богородска-а-а. – А глаза что такие кра-а-а-сны? – А от коры-то толче-е-е-ной)⁴⁰.

В числе единичных номинаций, актуализирующих пищевой код, отметим ‘едящие кору/шелуху/очистки’ (*кор сёйысьяс*) в отношении жителей д. Монастырь, ‘пироги с грибами’ (*тиака няньяс*) в отношении обитателей д. Шорйыв; первая содержит указание на тему голода, нищенства, во второй, возможно, закрепились предпочтения местного населения к определенному виду выпечки.

Мотив ‘едящие «нечеловеческую» пищу» представлен в номинациях жителей с. Гам – *рыжкоедьяс* («рыжкоеды», от *Рыжко* – распространенной у коми лошадиной клочки), т.е. ‘едящие конину’. Подобные номинации в народной традиции связываются с местны-

ми преданиями о Стефане Пермском, который за приверженность к язычеству и в качестве наказания за непослушание наделяет местных жителей-язычников обидными прозвищами: жителей с. Гам – ‘рыжкоеды’, д. Кошки – ‘белкоеды’ (употребляли в пищу конину, бельчатину) и др.⁴¹ В мотивации прозвищ жителей д. Катыд – ‘головы кошек обгладывающие’ (*кань юр виледысьяс*), д. Сёйгудор – ‘овечьи головы обгладывающие’ (*ыж юр вильодысьяс*), с. Межадор – ‘мясо умерших овец едящие’ (*кулём бая яй сёйысьяс*) и др. актуализируется, на наш взгляд, основная для традиционной культуры оппозиция «свой–чужой», где представителями «чужого» выступают «едящие нечистую пищу» жители не своего, а иного населенного пункта.

6. Особенности внешнего вида или речевой манеры отразились в прозвищах жителей с. Брыкаланск – ‘грязноногие’ (*сьод кокъяс*), д. Диюр – ‘тонконогие’ (*суньыс кокъяс*; букв. ноги как нитки). В основе прозвища жителей деревень Коквицы и Виям ‘грязные кулаки’ (*сьод кулакъяс*) закрепились, возможно, два признака: нечистоплотные, с грязными руками или любители драться. Прозвище жителей с. Слудка ‘грязноногие’ (*сьод кокчоръяс*; букв. черные лодыжки) современные информанты объясняют следующим образом: «драчливые были», «босиком всегда были», «раньше в гости идут босиком, сапоги на плече несут», «всегда грязно было; деревня грязная была, весной»⁴².

В единичных вариантах записаны такие номинации, как ‘редкозубые’ (*дежодпinyaс*) (д. Проньдор), ‘табачные губы’ (*табакось льобъяс*) (д. Пон), ‘мокроносые’ (*ульпу нырьяс*; букв. носы из мокрого/непродушенного дерева) (д. Ёль).

Особенности местного говора или манеры произношения отразились в следующих прозвищах: жители д. Аким – ‘низкоголосые’ (*кыз гёлосьяс*), д. Картаэль – ‘свистящие / гудящие / говорящие низким голосом’ (*буксысьяс*); местности Феофанпи – ‘разговаривающие нараспев’ (*нюркйодлысьяс*). Номинирование жителей д. Грива ‘нытиками, плаксами’ (*няргуньяс*) объясняется комментарием собирателя: «говорят жалобно»⁴³.

7. В единичных номинациях отражены религиозные и конфессиональные признаки. Жителей с. Керчомья в материалах называ-

ли 'раскольники', 'староверы' (*кержакъяс*) в связи с тем, что это село Усть-Куломского р-на являлось одним из центров старообрядчества в Коми крае; жителей с. Мыёлдино – 'певцы добра' (*бурсьылысьяс*), что связано с этноконфессиональным движением «бурсьылысьяс», зародившимся в с. Мыёлдино в конце XIX в. и имевшим распространение на верхней Вычегде⁴⁴. Обе номинации неоднократно встречаются в записях 1930-х гг., сделанных в разных районах республики, фиксируются они и в настоящее время⁴⁵.

В единичных номинациях обыгрываются наименования священнослужителей. По отношению к жителям д. Оквад зафиксировано прозвище 'поповичи' (*поп пиян*; букв. поповские сыновья, т.е. дети), что можно объяснить историческими фактами: до второй половины XVIII в. Оквад находился в составе владений епископа Вологодского и Великопермского, которому принадлежали и местные крестьяне, платившие налоги епархии⁴⁶. Причину появления прозвища жителей м. Вичкодор – 'попадьи' (*попаддяяс*) можно выявить, обратившись к семантике топонима: лексемой *вичкодор* (*вичко* – «церковь», *вичкодор* – букв. рядом с церковью) традиционно называлась центральная часть поселения, на территории которой, как правило, располагались церковь, хозяйственные церковные постройки и дома церковнослужителей⁴⁷.

8. Небольшую по количеству текстов группу составили так называемые **этнические прозвища**, в которых упоминаются представители другого этноса или города, региона, страны. Зафиксированной в нескольких вариантах номинацией 'цыгане' (*чиганъяс*) называли жителей сёл Нившера, Часово и Коквицы, в одном случае комментируя прозвище «хитрый народ»⁴⁸. В единичных вариантах отмечены прозвища жителей д. Чика – 'евреи' (*жид чукёр*; букв. еврейское сообщество), д. Шыладор – 'болгары' (*болгаръяс*), с. Куратово – 'китайцы' (*китаечьяс*).

Как правило, этнические прозвища содержат стереотипные представления о лицах другого этноса (например, цыгане – обманщики, конокрады, евреи – прижимистые, материально благополучные и т.п.)⁴⁹. Появление таких прозвищ, с одной стороны, обусловлено общностью физических и психологических черт (внешнее сходство, речевые особенности, поведенческие характеристики и проч.), например, жителей с. Кужба называли 'ненцы' (*кужса яран*), так как

они как «ненцы крикливые»⁵⁰. С другой стороны, в мотивации подобных прозвищ реализуется универсальная для народной культуры оппозиция «свой–чужой», и на первый план выступает представление «не такие, как мы». В некоторых случаях инаковость подтверждается и вторым, наряду с этническим, прозвищем; так, по отношению к жителям с. Часово зафиксированы номинации ‘цыгане’ и ‘кошачье мясо едящие’ (*кань яй сёйысыяс*).

В экспедиционных записях начала ХХI в. встречаются номинации, связанные с обыгрыванием народных представлений о тех или иных странах. Так, местные жители деревень Шпал, Кулига Прилузского р-на и д. Пустошь Койгородского р-на называли свои населенные пункты «вторым Китаем», мотивируя это наличием большого количества проживающих здесь людей: «У нас Кулигу да Шпал-то всё говорили “второй Китай”, людей-то много было, ребят-то много было, подростков <...> но у нас это второй Китай, так и говорили старые-то люди»⁵¹; «Пустошь называли второй Китай – много народа было»⁵².

В некоторых прозвищах закрепились представления о взаимоотношениях русского и коми населения. Так, довольно любопытные данные зафиксированы в поселках, сформированных русскими переселенцами при организации чугунно-литейного производства в Коми крае в середине ХVIII в. Языковая, профессиональная обособленность в условиях укоренения русского пришлого населения оказала существенное влияние на самоидентификацию жителей Нювчима. Проявляющаяся первоначально неприязнь между русским и коми населением сохранилась в коллективных прозвищах: жители Нювчима номинировались как *няня рок*, а коми – *кыдья рок*⁵³: «[А коми как относились к нювчимским?] <...> раньше дорога-то проходила через Пажгу, ходили пешком, так “няня рок” звали их, нювчимских. [Няня рок?] Да, это хлебная каша, на русский переведешь, так не знаю. Тоже не любили, да, тоже, тоже не любили. И коми не любили нювчимских, и нювчимские коми не любили – ни пажгинских, ни шошкинских. “О, зыряне опять пришли тут”. А теперь уже давно уже не различают. Первые-то вот года вот я приехала, это было заметно, а теперь нет, теперь не заметно, теперь все одинаковы»⁵⁴; «[Как коми относились к русским?] Так они обоюдно. Эти, нювчимские, “няня рок”, а коми – “кыдья рок”. Мы хлебную ели, а они из зерна тоже. Сначала ругались, а потом переселились, замуж повыхо-

дили. Большинство из Шошки, из Гарьи вышли замуж, из Пажги, отовсюду...»⁵⁵; «[А хлеб с мякиной считался плохим?] Ну, что ты, это страшный... В туалет-то потом как сходишь?»⁵⁶. Собственно этими коллективными прозвищами подчеркивалось преимущественное положение заводчан перед аборигенным крестьянским коми населением; появлению подобных представлений о социальной иерархии нювчимцев и коми способствовало и само производство: профессионально обученные нювчимцы работали на заводе, коми население использовалось исключительно на подсобных работах (заготовка и доставка угля, подготовка формовочной земли).

О проживающих в с. Усть-Вымь жителях говорили *нышляк рочьяс*, что означает 'низкосортные русские' (*ныш ляк* – «самый низкий сорт конопли, который обычно не снимается, остается на поле»⁵⁷); о жителях с. Усть-Цильма – *кыдъя рочьяс* (букв. русские с высевками; так говорят о коми, смешивающем русский и коми язык⁵⁸), реализуя имплицитно идею второсортности.

9. Представления о соседях как носителях сакральных магических знаний также нашли отражение в материалах 1930-х гг. К примеру, жителей сёл Пожег, Пажга, д. Ипатово называли 'еретники', 'колдуны' (*еретникъяс*), местности Пушрбс – 'колдуны' (*колдуньяс*), д. Ёль – 'колдуны' (*шева чуманъяс* – букв. короба с шевами, *тышкӧдчысьяс* – букв. занимающиеся порчей). Подобные прозвища фиксируются и в настоящее время. К примеру, жителей с. Чёрныш Прилузского р-на называют *шева чуманъяс*: «По сей день [говорят]: с Чёрныша типа вот шева чуманъяс»⁵⁹, «Шева встречается только в с. Черныш, называют чернышских "чернышса шева чуманъяс"»⁶⁰, д. Шыладор Сыктывдинского р-на – *шевы* или *шеватиян* (*шылатиян* – 'шеватиян', букв. шиладорские – 'сыновья/дети шевы')⁶¹, д. Ипатово – 'еретники': «знающих много было»⁶².

Одно из прозвищ жителей с. Богородск связано с характеристикой взгляда – 'с острым, пронзительным взглядом' (*сувтса синьяс* – букв. стоячие глаза). Такой взгляд, по представлениям коми, может быть у колдуна⁶³ или наглого, дерзкого человека⁶⁴. В записях начала XXI в. по отношению к жителям с. Богородск зафиксировано прозвище 'дающие/насылающие шеву' (*шева сеталысьяс*), характеризующее местных жителей как способных к колдовству⁶⁵.

10. **Особенности одежды и обуви** закрепились в номинациях жителей с. Куратово – ‘штаны со шнурком’ (*кõвъя гачъяс*), т.е. ‘подвязывающие веревкой штаны’, ‘балахонники’ (*шабуръяс*). Проживающие в д. Ураки назывались ‘бесштаные’ (*гачтõмъяс*), причем мотивация этого прозвища фиксируется в современных материалах: «дети у них всегда ходили без штанов», «пока человек не взрослый, они всегда ходили без штанов, дети особенно»⁶⁶. О жителях д. Гавриловка говорили ‘ходящие в туфлях’ (*тупеля кокõн ветлысьяс*), о ношульцах – ‘носящие обувь’ (*кõм новлысьяс*), чем отмечались недостаток, материальное благополучие местного населения. Жителей с. Няшабож называли ‘узорчатонogie’ (*сега кокъяс*), закрепив тем самым предпочтение ижемского населения к орнаментированным вязаным чулкам⁶⁷.

11. В нескольких коллективных прозвищах отразились **географическое положение или особенности природного ландшафта**. Так, жителей д. Картаель называли ‘между ручьев живущие’ (*шоркост-саяс*), д. Ивановская – ‘по берегу ходящие’ (*вадор кузьта ветлысьяс*), проживающим в с. Межадор дали прозвище ‘гравийники’, т.е. ‘живущие на гравии’ (*кõжа вывса*). Любопытное прозвище ‘ветер просеивающие’ (*тõв пожналысь*), зафиксированное по отношению к жителям с. Усть-Уса, информант объяснил следующим образом: «Село Усть-Уса [располагается] на очень высокой горе, растянулось в три ряда, и поэтому ветер очень сильно продувает, наверное, поэтому и дали имя “усть-усинские – ветер просеивающие”»⁶⁸.

Некоторые номинации содержат несколько смысловых значений, а отсутствие каких-либо комментариев или пояснений не представляет возможным дать однозначное толкование прозвища. Так, жителей д. Гам Ижемского р-на называют ‘плакальщики’ (*бõрдысьяс* – букв. плачущие), возможно, оттого, что там проживали хорошие исполнители причитаний; с другой стороны, посредством этого прилагательного могла характеризоваться и речевая манера местного населения⁶⁹. Прозвище жителей с. Мыёлдино ‘росу хлебающие’ (*лысва панялысьяс*) может быть связано с социальным положением (бедностью), однако сами мыёлдинцы объясняют свое прозвище подчеркнутым трудолюбием: «Наши рано встают, по росе на работу идут,

поэтому так называют»⁷⁰. Жители местности Епим Сикт получили прозвище ‘прядильщики’ (*кос печканъяс*), определяющее род их деятельности. Однако, как указывают диалектологи⁷¹, основной смысловой акцент в этой номинации приходится на лексему *кос* – ‘сухой, худощавый’ (так говорят о человеке); соответственно прозвище может интерпретироваться как ‘сухие, как прялки’ и характеризовать внешность, конституцию местных жителей.

К устойчивым и распространенным в разных районах республики относятся коллективные номинации ‘грязные ноги’ (*сьёд кокъяс*) (сс. Жежим, Даниловка, Брыкаланск, Слудка), ‘едащие кору’ (*кач сёйысьяс*) или ‘ноги из кача’ (*кач кокъяс*) (сс. Богородск, Лебяжск), ‘колдуны’ (*еретникъяс*, *тишыкёдысьяс*) (сс. Дон, Парма, Богородск, Березовка, Черныш, Пожег, Пажга, Ипатово, Ёль и др.), ‘воры’ (*воръяс*) (сс. Ыб, Парчег, Усть-Кожва), ‘нищие’ (сс. Коквицы, Усть-Нем, Черныш, Озёл, Палевицы), ‘цыгане’ (сс. Коквицы, Нившера, Часово) и т.п.

В современных материалах часто фиксируется прозвище ‘водо-хлебы’⁷² или ‘любители чая, чаехлебы’ (*чай ювьсьяс*) (сс. Усть-Кулом, Объячево, Кажым, Нючпас, Усть-Нем, Летка и др.). Любопытно, что данное прозвище не встречается в записях 1930-х гг., что может свидетельствовать о более позднем времени его активного функционирования. Объяснения информантов по поводу значения этого прозвища содержат как нейтральные, так и эмоционально-оценочные значения. Например, нейтральная оценка присутствует в мотивациях «очень любят чай пить», «много чая пьют», «без чашки чая из гостей не отпускают»⁷³; ср. ироническую коннотацию: «Жили там люди всегда богато, в основном интеллигенция (попы, учителя, врачи), которая могла себе позволить посиделки за самоваром», «Не работали, только чай пили» (о жителях дд. Вичкодор, Пожег)⁷⁴, «Пойдешь к ним в гости, они сначала чаем поят <...> потом только предлагают пищу, чтоб меньше влезло» (о жителях с. Летка)⁷⁵.

Итак, архивные материалы 1930-х гг. демонстрируют существование в Коми крае довольно развитой системы локально-групповых прозвищ. Коллективные прозвища содержат сведения о материальной и духовной культуре населения Республики Коми, дают представление о занятиях, быте, экономическом положении, среде обитания, религиозных практиках и т.п.

Примечания

¹ Толстая С.М., Толстой Н.И. Имя // Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 353.

² Толковый словарь русского языка. В 4-х т. / Под. ред. Д.Н. Ушакова. М., 1939. Т. 3. С. 934; Большой академический словарь русского языка. М.; СПб., 2012. Т. 21. С. 50; Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. М., 2000 (<http://efremova.info/word/prozvische.html#U0FiarLdo0g>).

³ Абрамов Н. Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений. М., 1999 (электронная версия: ГРАМОТА.РУ, 2002. <http://www.gramota.ru/slovari/dic?ab=x&word=%CF%F0%EE%E7%E2%E8%F9%E5>).

⁴ <http://ru.wikipedia.org/wiki/Прозвище>.

⁵ Частично материалы по прозвищному фольклору были представлены в работе: Низовцева С.Г., Крашенинникова Ю.А. Локально-групповые прозвища жителей Коми края (на материалах 1930-х гг. из фольклорного собрания Национального музея РК) // Вестник Вятского гуманитарного университета. Киров, 2013. № 2(1). С. 113–119. Настоящая работа дополнена новыми сведениями и материалами.

⁶ Чтобы не загромождать работу многочисленными ссылками, укажем шифры дел фольклорного собрания Национального музея Республики Коми (далее – НМ РК), материалы которых использованы в настоящей работе: КП-12480. Л. 10; 21об.; 45об.; 53; 121; КП-12483. Л. 12об.; 37; 56об.; 67; 101об.; 138; 149об.; 164; 180; 206об.; КП-12482. Л. 126об.; 188об.; 198об.; 224; КП-12484. Л. 184; 228; 228об.; 241об.; 251; 254; КП-12481. Л. 29; 92; 108; 137; 209; 234; 264; 324; 355; 390; 410; 473; 608; 609. Частично тексты присловий из фондов НМ РК были опубликованы в сборнике материалов по устной прозе коми, см.: Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подгот. текстов М.А. Анкудиновой, В.В. Филипповой. Сыктывкар, 2005. С. 133–141. Фольклорное собрание Национального музея относительно недавно попало в поле зрения исследователей, более подробно см.: Крашенинникова Ю.А. Фольклорные материалы в собрании Национального музея Республики Коми (проблемы описания коллекции) // Духовная культура финно-угорских народов России. Материалы Всерос. конф. к 80-летию А.К. Микушева. Сыктывкар, 2007. С. 66–69.

⁷ См., например: Программы по изучению Коми края. Усть-Сысольск: Коми издательство, 1924. В частности, в «Программе по историко-этнографическому изучению края Коми», составленной А.С. Сидоровым, выделены вопросы, связанные с условиями получения прозвищ, родовыми прозвищами, видами прозвищ (индивидуальные, коллективные) (Программы по изучению Коми края. С. 40, 61–62).

⁸ Жеребцов И.Л. Где ты живешь. Населенные пункты Республики Коми: историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994; Административно-территориальное и муниципальное устройство Республики Коми (на 1 августа 2006 года). Сыктывкар, 2006.

⁹ Некоторые примеры «паспортных данных» информантов, комментариев и ремарок собирателей приведены в работе Ю.А. Крашенинниковой (*Крашенинникова Ю.А. Фольклорные материалы в собрании Национального музея Республики Коми. С. 67–68*).

¹⁰ О самоназваниях (эндонимах) и названиях, данных «чужими» (экзонимах), см.: *Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера: функциональность, жанровая система, этнопоэтика. Архангельск, 2004. С. 49–54.*

¹¹ подача материала осуществляется нами по следующей схеме: название населенного пункта на русском языке, затем прозвище на русском языке и в круглых скобках следует номинация курсивом на коми языке из первоисточника. Комментарии информантов даются на русском языке (перевод наш. – Ю.К., С.Н.), в квадратных скобках пояснения наши. Благодарим за помощь в переводах некоторых текстов сотрудника сектора фольклора ИЯЛИ Л.С. Лобанову.

¹² *Пестерь* – мест. корзина, кузов (http://www.efremova.info/word/pester.html#_Uz6-_aLcqh0).

¹³ НМ РК. КП-12481. Л. 108. Тетрадь Вокуевой. Зап. в период 1934–1935 гг.

¹⁴ Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН (далее – НА Коми НЦ). Ф. 5. Оп. 2. Д. 631. Л. 12 (зап. в Койгородском р-не, 2002 г.). В цитате упоминаются жители населенных пунктов Ужгинского и Гривенского сельских советов Койгородского р-на Республики Коми: гривеня – жители д. Грива, завражня – д. Заовраг, карвуджемчи – д. Карвуджем, ужговчи – д. Ужга, койгородса – с. Койгородок.

¹⁵ Там же. Л. 16.

¹⁶ НМ РК. КП-12483. Л. 149об. Тетрадь Н.В. Турубанова. Зап. в период 1934–1935 гг.

¹⁷ НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 631. Л. 63 (зап. в Койгородском р-не, 2002 г.).

¹⁸ НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 719. Л. 172 (зап. в Прилузском р-не, 2006 г.).

¹⁹ *Шабур* – влгд. вят. прм. сиб. рабочий армяк <...> из холста, зипун, балахон (*Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1995. Т. 4. С. 618.*

²⁰ Зап. 25.06.2006 г. Л.С. Лобанова от П.П. Вахниной, 1927 г.р., с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми, ур. д. Ёльдор. Перевод с коми.

²¹ Запись из Сосногорского р-на Республики Коми содержит упоминание о роде куваркан: «Бабушка Ак Мавра про это рассказывала. [Про род куваркан?]. Да, оттуда ведь все – из черного рода все вышли... Марья тётка это рассказывала, кричала “кар-кар”, себя называла родом куваркан из-за черноты своей, так шутила» (Историческая память в устных преданиях коми. С. 139).

²² НМ РК. КП-12483. Л. 180. Тетрадь Ладанова. Зап. в 1935 г.

²³ См.: *Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища. С. 88–95.*

²⁴ НМ РК. КП-12484. Л. 251. Тетрадь И.А. Захарова. Зап. в Прилузском р-не.

²⁵ НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 613. Л. 11 (зап. в Усть-Куломском р-не, 2001 г.).

²⁶ НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 617. Л. 10 (зап. в Усть-Куломском р-не, 2002 г.).

²⁷ Там же. Л. 10.

²⁸ Информанты с. Лойма Прилузского р-на Республики Коми отмечают достаток местных жителей, в интервью говорят об активных торговых контактах лоемцев с Устюгом, Лальском, Вологодой, Лузой: так, в центре Лоймы стояли торговые ряды; в ярмарочный период ассортимент товаров был достаточно обширным (сбруя, дуги, животные, продукты питания, ткани, галантерейные товары, сельскохозяйственные орудия, сани и мн. др.); лоемцы возили в Лальск (Кировская обл.) на продажу лен, хлеб, деготь и проч. (Крашенинникова Ю.А. Свадебные приговоры и диалоги Прилузского района Республики Коми (по экспедиционным материалам второй половины XX – начала XXI века) // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2007. Вып. 10. С. 49).

²⁹ НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 692. Л. 159 (зап. в Прилузском р-не, 2005 г.).

³⁰ НМ РК. КП-12481. Л. 473. Тетрадь М.М. Прокушевой. Зап. в Усть-Вымском р-не в период 1934–1935 гг.

³¹ Цит. по: Историческая память в устных преданиях коми. С. 135.

³² НМ РК. КП-12481. Л. 608. Тетрадь Я.М. Рочева. Зап. в Ижемском р-не РК, 1935 г. Перевод с коми.

³³ НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 694. Лл. 7, 14, 21, 17 (зап. в Сыктывдинском р-не, 2005 г.).

³⁴ Рукописные воспоминания Е.Ф. Гановой, 1931 г.р., г. Сыктывкар. Авторы выражают благодарность Е.Ф. Гановой за возможность ознакомиться с рукописью.

³⁵ НМ РК. КП-12484. Л. 228об. Тетрадь В.Н. Матвеева. Зап. в Усть-Вымском р-не. Дата не указана.

³⁶ Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 2006. С. 67, 68.

³⁷ Там же. С. 67.

³⁸ Цит. по: Историческая память в устных преданиях коми. С. 134.

³⁹ НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 697. Л. 7 (зап. в Усть-Куломском р-не, 2005 г.).

⁴⁰ Там же. Л. 7.

⁴¹ Лимеров П.Ф. Путешествия Степана-чудотворца: к вопросу о топонимическом мотиве в легендах о христианизации коми // Вестник Пермского университета. 2012. Вып. 1(17). С. 79–80; Устные предания о Стефане Пермском / Подготовлено О.А. Хвостиковой // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Исследования и материалы. Сыктывкар, 1996. С. 109–110.

⁴² НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 694. Лл. 7, 14, 17, 21, 22 (зап. в Сыктывдинском р-не, 2005 г.).

⁴³ НМ РК. КП-12481. Л. 108. Тетрадь Вокуевой. Зап. в период 1934–1935 гг.

⁴⁴ Республика Коми. Энциклопедия. Сыктывкар, 1997. Т. 1. С. 278; <http://www.ruthenia.ru/folklore/chuivurov1.htm>.

⁴⁵ Чувьюров А. Коллективные прозвища и присловья в фольклоре печорских и верхневьегодских коми // Традиционная культура. Поиски. Интерпретации. Материалы. Сб. ст. по материалам конф. памяти Л.М. Иевлевой. СПб., 2006. С. 101.

⁴⁶ Жеребцов И.Л. Где ты живешь. С. 17.

⁴⁷ Нужно, вероятно, учитывать и значение лексемы *поты*, которая во множественном числе с собирательным значением имеет пренебрежительный оттенок (Толковый словарь русского языка / Под. ред. Д.Н. Ушакова. С. 584).

⁴⁸ НМ РК. КП-12480. Л. 53. Тетрадь В.И. Попова. Дата не указана.

⁴⁹ Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища. С. 70–74.

⁵⁰ НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 578. Л. 40 (зап. в Усть-Куломском р-не, 2001 г.).

⁵¹ Зап. 22.06.2005 г. Ю.А. Крашенинникова от К.Ф. Фоминой, 1923 г.р., д. Кулига Спаспурбского с/с Прилузского р-на Республики Коми, ур. той же деревни.

⁵² НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 631. Л. 107 (зап. в Койгородском р-не, 2002 г.).

⁵³ Няня *рок* – букв. хлебная каша, т.е. хорошая; няня – хлебный, обильный хлебом, хлебородный (Безносикова Л.М., Айбабина Е.А., Коснырева Р.И. Коми-русский словарь: около 31000 слов (далее – Коми-русский словарь). Сыктывкар, 2000. С. 450), *рок* – каша; *кыдя* *рок* – букв. каша с высевами, мякинная (Коми-русский словарь. С. 328), т.е. плохая каша, с мякиной – остатками колосьев, стеблей и других отходов при молотье.

⁵⁴ Зап. 17.09.2008 г. Ю.А. Крашенинникова от Г.В. Силиной, 1930 г.р., пос. Ньючим Сыктывдинского р-на Республики Коми, ур. Ярославской обл. Кстати сказать, в материалах 1930-х гг., записанных в Корткеросском р-не, встречается указание, что всех заикающихся называют «зыран», отмечая пейоративный характер номинации: «“зыран” – это ругательское слово и всех вычегодских наз[ывают] зыранами» (НМ РК. КП-12481. Л. 355. Зап. М.Г. Колупаева в Ижемском р-не, в период 1934–1935 гг.).

⁵⁵ Зап. 18.09.2008 г. Ю.А. Крашенинникова от А.К. Гаркайс, 1928 г.р., пос. Ньючим Сыктывдинского р-на Республики Коми, ур. того же поселка.

⁵⁶ Зап. 18.09.2008 г. Ю.А. Крашенинникова от А.К. Гаркайс, 1928 г.р., пос. Ньючим Сыктывдинского р-на Республики Коми, ур. того же поселка.

⁵⁷ Коми-русский словарь. С. 553.

⁵⁸ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т.И. Жилина, М.А. Сахарова, В.А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 185. *Кыдя роч* – ломаный русский (язык), *сёрнитны кыдя рочён* – говорить на ломаном русском языке (Коми-русский словарь. С. 328).

⁵⁹ НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 719. Л. 44 (зап. в Прилузском р-не, 2006 г.).

⁶⁰ Там же. Л. 89.

⁶¹ НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 694. Л. 22, 6, 7 (зап. в Сыктывдинском р-не, 2005 г.).

- ⁶² Там же. Л. 21.
- ⁶³ В частности, в Усть-Вымском р-не записано, что колдунов «внешне трудно отличить, но разговаривают ласково, они “сувтса синма” (с выпученными глазами)» (НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 630. Л. 33. Зап. в Усть-Вымском р-не, 2002 г.).
- ⁶⁴ *Сувтса син – бран.* бесстыжие глаза, наглец (Коми-русский словарь. С. 616).
- ⁶⁵ По устному сообщению А.Н. Рассыхаева.
- ⁶⁶ См.: *Бойко Ю.И.* Лузско-летские коми: коллективные номинации и культурные границы // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Труды института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Сыктывкар, 2012. Вып. 71. С. 128.
- ⁶⁷ Об этом см.: *Грибова Л.С.* Декоративно-прикладное искусство народов коми. М., 1980. С. 93–98.
- ⁶⁸ НМ РК. КП-12481. Л. 608. Тетрадь Я.М. Рочева. Зап. в Ижемском р-не, 1935 г. Перевод с коми.
- ⁶⁹ Аналогичный пример записан в д. Вомынбож Усть-Куломского р-на. Женщин этого поселения называют ‘свиристели’, что объясняется двумя версиями: певучие, хорошо поют как свиристели; разговаривают так громко, «как будто ругаются» (*Ильина И.В., Уляшев О.И., Сишкала А.-Л.* Общедеревенские прозвища населения верхней Вычегды // Сельская Россия: прошлое и настоящее (исторические судьбы северной деревни). Мат. Всерос. науч.-практ. конф. (Республика Коми, с. Усть-Цильма, 10–13 июля 2006 г.). М.; Сыктывкар, 2006. С. 290).
- ⁷⁰ Цит. по: *Ильина И.В., Уляшев О.И., Сишкала А.-Л.* Общедеревенские прозвища. С. 289.
- ⁷¹ Благодарим за консультацию сотрудников сектора языка ИЯЛИ Л.М. Безносикову и Е.А. Айбабину.
- ⁷² По замечанию Н.В. Дранниковой, прозвище ‘водохлебы’ обладает высокой частотностью на территории Русского Севера и Северо-Западного региона России (*Дранникова Н.В.* Локально-групповые прозвища. С. 82).
- ⁷³ Зап. 24.06.2013 г. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская от Н.В. Гурьевой, 1938 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на Республики Коми.
- ⁷⁴ *Ильина И.В., Уляшев О.И., Сишкала А.-Л.* Общедеревенские прозвища. С. 290.
- ⁷⁵ *Бойко Ю.И.* Лузско-летские коми. С. 128.

Работа написана в рамках проекта РГНФ – Республика Коми, рег. № 14-14-11002а(р).

Андрей Мороз
(Москва)

«Еврейский текст» города Велижа

Летом 2013 г. в ходе полевых исследований на белорусско-русском пограничье экспедиция в составе О.В. Беловой, В.А. Комаровой, Н.С. Петровой, Н.В. Петрова и автора этих строк обследовала город Велиж Смоленской области и несколько окрестных деревень. Экспедиция не ставила специальной цели изучения «еврейского текста», однако, ввиду того что до Второй мировой войны город был в значительной мере населен евреями, нам пришлось столкнуться со значительным количеством материала на еврейскую тему. Специфика нашей работы, не позволявшая углубляться в еврейскую проблематику, определила и характер этих текстов: мы имеем не результат длительного и глубокого исследования, а, напротив, лишь то, что лежит на поверхности. Записать эти тексты было не просто легко, но вообще не требовало никаких усилий: практически все, записанное нами о евреях, было рассказано самими информантами почти без специальных вопросов со стороны собирателей. Таким образом, мы можем охарактеризовать наши записи как своего рода визитную карточку – сведения и мнения о евреях, которые транслируются часто и много, а не пребывают в пассиве где-то в дальних уголках памяти. Следовательно, именно эта информация наиболее актуальна для самих велижан.

Характеристику записанного материала имеет смысл начать с упоминания того, чего зафиксировать не удалось, но что было вполне ожидаемым. Наши информанты не распространялись на тему характерных признаков евреев, таких, как всегда сопутствующий им специфический запах или *пархатость*, особенностей прически, одежды, манеры поведения (см. Белова 2003: 170–173). Нам не удалось

записать ни одного упоминания о кровавом навете, несмотря на то что город печально прославился так называемым Велижским делом¹. Впрочем, память об этом событии поддерживается стендом в местном краеведческом музее. Однако в живой традиции ни собственно фольклорных сюжетов, ни даже рассуждений, инспирированных посещением музея, нам слышать не привелось. Среди тем, которые, как можно было предположить, должны быть актуальны для велижан, нам не встретилось никаких сюжетов и описаний, связанных с еврейскими праздниками². Соответственно отсутствуют рассказы о шутках, которые устраивали неевреи во время еврейских ритуалов, чтобы испортить их и/или вызвать недовольство, страх, панику, наподобие распространенного запуска вороны в синагогу во время богослужения³. Не сохранилось и никаких воспоминаний о еврейских постройках.

Последнее обстоятельство связано с тем, что город в 1941–1943 гг. дважды был захвачен немецкими войсками и дважды освобожден, а в промежутке как раз через него прошла линия фронта. В итоге город почти полностью был уничтожен артиллерийским огнем: не сохранились не только еврейские, но и за редким исключением какие бы то ни было постройки. Еврейское население города было уничтожено, почти никаких материальных напоминаний о нем тоже не осталось. Исключение составляет, пожалуй, только памятник на месте гетто и еврейское кладбище, с которого, по словам информантов, сразу по окончании войны значительная часть мацев была растащена на строительство и ремонт разрушенных домов.

«Еврейский текст» существует почти исключительно в городе, в деревнях точек соприкосновения с этническими соседями почти не было за исключением торговых контактов в том же Велиже. Однако несколько сюжетов всё же нашло отражение и в рассказах деревенских жителей. В первую очередь это сюжеты, связанные с «народной Библией». В регионах, где местное население не соседствовало с евреями, *жиды*, участвовавшие в событиях земной жизни Христа, – это малопонятные, а потому мифологизируемые *жидовики-некрещёники*, интерпретируемые не столько как реальный этнос, сколько *нечистая сила* (Мороз 2002: 242). Здесь же, напротив, осознается и рефлектируется тождество между «народнобиблейскими» персонажами, преследователями Христа, и бывшими соседями. Это служит причиной сближения событий евангельской истории и не-

давнего военного прошлого, а также мотивирует попытку объяснить Холокост исходя из этой логики:

По-своему как-то они говорили, больше по-нашему они картавили. Как-то вот так, жиды. Много было, ой, а немцы ж как их убивали, ой, ой, ой. Эт... вот оттого, что жид выдал Бо... Христа Спасителя выдал, как он прятался, э... <...> да, ну так, мы ж не знаем, не видели. А, но знаю, что жид продал Бога. А немцы сильно верили это ў Бога, и оны их сильно уничтожали, особенно ў ўойну (АЛФ, зап. в д. Погорелье Велижского р-на Смоленской обл. от Н.М. Ефимовой, 1933 г.р.).

Еще одна тема, в связи с которой возникают воспоминания о евреях на селе, – это встречи с торговцами, скупавшими в деревнях старье и кости животных. Как обычно в таких случаях, приезжий еврей воспринимался как человек совершенно другой культуры и, следовательно, как чужой, что автоматически влекло за собой его характеристику как враждебного, нелепого или странного. В нашем случае чужой наделяется чертами чудака:

[А по деревням не ездили евреи, не торговали?] После войны. После войны, это и я помню. После войны, и я уже и замужем была. Бывало, из Велижа приезжает еврей. На кони, запрежена тележка, сзади... Ну, было, продаёт там какой-то материал, скупал, это самое... береть. На кости там... на яйцо... было к... чтоб ему... ну, кости, от... вот... животины, от животных. Костей связывал, тут у нас сушёные, вешали. Ну, тогда «ўвозьми брошку, ўвозьми уже сабе закоўку». И вот, он, было, предлагает уже... яйцо – дай яйцо. [То есть, он собирал кости?] Собирал, да... Да, да... кости. Ну, старьё, лекарства, как... это такие... аир у нас... ну, на озёрах растёт такое растение, аир. Корни. И это, было, собирает. Ў мяшок, ў мяшок. Кожи какие... бывало, там овец кто-то режет... или яшшо что-нибудь. Ну, вот такое собирали. [А взамен не деньги давал?] А взамен только товар. Только товар. Там... брошки какие-то, ленты. Ну, что яшшо было? Заколки такие, было, материал был, куски. Материала како-то там. Это, два метра, три... «во, возьми себе на блузку, на кофту. Дай мне то, дай вот это». Вот так. Это я помню. Ну, небольшие они такие <...> а откуда он был, з Велижа он был или ешшо откуда... Ти з Витебска... ў Витебске, говорят, тоже сильно было много евреев. Очень было, говорят, много евреев. Ну, я... так он поездил. Ну, года дватри, бывало, ездит и ездит. А где... а ночевать, бывало, в дом не пойдит ни к кому. Ни к кому. Сейчас коня приведеь, к хвосту к этому привяжет. И тоже сам какую-то шманину положит это... и ложится. Ну, а другой раз за нашим так огородом... бывало, другой раз пойду, говорю: «Ну что вы тут замерзаете, идите в дом». – «Спасибо, я привык так. Мне так

лучше. У мене конь...» Я гърю: «Кому твой конь надо, Господи». Ну он же... ў деревне, ў колхозе коней же было тьма. И быкоў... это было. «Не-не-не, а то у вас и цыгане ездют». Я гърю: «Ездют и цыгане у нас». – «Во... Я... я поплю и опять поеду. Какая дальше деревня?» Я гърю: «Ну, там Кисяли». – «Ну во, я и поеду скоро. Я только передохну». Вот, так года два-три он был ездил (АЛФ, зап. в д. Погорелье Велижского р-на Смоленской обл. от Н.М. Елисейевой, 1939 г.р.).

Так же расценивается и поведение евреев при покупке кур. Стандартный сюжет о том, как еврейские женщины выбирали кур на базаре в Велиже, остается темой весьма ярких воспоминаний: они выходили навстречу деревенским жителям, везущим птицу на продажу, и выбирали кур, дуя им в перья:

Тады, верно, мы с мамашей... ну, что я, до войны... ну, какая там была... ў Велиж пошли. Дак ины, евреи, куры... курей глядят, тады раздувают [дует] перья, ти жирные... может, худая худ... и синяя [смеется]. [А где они перья раздувают?] Ну на спине, на спине. Тут раз... раздувают перья, разворачивают, раздувают. Глядят, ти упитанная курица [смеется]. [Это когда покупают?] Да, да, яны ж на мясо купляют себе. А мы носили продавать. А какая негожая, может, какая, закривляет там, то что... матка завяжет, деньги ж надо. Ку... крылья привяжет, ноги звяжет и понесём на базар (АЛФ, зап. в д. Будница Велижского р-на Смоленской обл. от А.М. Версиной, 1932 г.р.).

Остальные сюжеты, зафиксированные уже преимущественно в городе, также характеризуют евреев как особую категорию чудаков. При этом такая характеристика или выводится из традиционных для соседей-славян описаний еврейской жизни, или для нее используются изначально не связанные с евреями анекдотические сюжеты, однако в нашем случае содержащие указание на то, что действующее лицо – именно еврей. Единственный чужой обряд, описание которого нам удалось зафиксировать, это еврейские похороны. Основной принцип их описания – «перевод» на язык своего обряда и интерпретация отличий в терминах и понятиях, в которых описывается свой обряд. Неоднократно отмечалось, что при описании еврейских похорон славяне особо выделяют отсутствие гроба, заворачивание тела в ткань (что соответствует действительности) (Белова 2005: 189) и погребение сидя (эта деталь является в высшей степени устойчивой в рассказах о похоронах не только евреев, но и любых других иноконфессиональных или иноэтнических соседей: мусульман, цыган, старообрядцев и т.п.) (Белова 2005: 195 и сл.). В отношении

похоронного обряда нашими информантами выделяются такие признаки, как заматывание тела в полотно (при этом возникает сравнение с куклой) и бросание тела в могилу; не отмечается, что его туда сажают, но неоднократно повторяется, что его именно бросают, а не кладут: как тело упадет, так и лежит в могиле:

А у них это... вы же знаете, обряд какой у них? [Какой?] Еврейский? Как они хоронят? <...> А во, как они хоронят. Например, они не сами, они используют кого-то. Вот. Их этот священник, как он называется... ксёндз. Так, что он... Во-первых, у них гробоу нет, они без гробоу хоронят. У них катафалк есть. Катафалк на этом, на телеге. На таких, как говорят... понятно? Чёрный к... лаком всё это, дальше... крыша такая, всё украшено это всё, здесь крышка. Значит, умирает человек, его пеленают и делают из него куклу. Понятно? Такую... понятно? Куклу эту сажают в этот угол, как и положено, где иконы. И сидит там эта кукла. Понятно? Потом её выносят и в катафалк... туда засовывают. И везут на кладбище. На кладбище, может, кто копал могилы, но, обязательно, чтоб были не евреи... а русские. Берут эту куклу, вот, два человека со стороны головы, и два человека со стороны ног. Понятно? Ксёндз ведёт этот... нет, у них не ксёндз, это у полякоу ксёндз. Ах, как же у них это... ну, ладно, их священник. Ведёт молитву, и потом команду: «Бросайте». Они сразу – раз! Как кукла эта упала, её не тревожат (АЛФ, зап. в г. Велиж от А.Г. Бордюкова, 1928 г.р.).

Еще один мотив связан с поминовением и трауром. Евреи на похоронах радуются, что их покойника взяли на небеса:

Евреев хоронят совершенно другим... Как-то махают их там... в могилу в эту или... И к йим там не подходят, говорят, неделю целую. Как... как лягут, так всё. А потом прибегают там, вот, говорят, кричат... Это она... мама как рассказывала... Она немного была ў батрачках. Ё там, на... не доезжая города, на взвозе. И у ей была невестка, еврейка. Ну, вот она рассказывала, что... Прошла неделя, и нет. Я грю: «Да что у вас ёсь похороны неделю целую?» Она говорит: «Да, мы целую неделю хороним. Но мы не плачём, мы радуемся, что его взяли». Вот так вот. «Но мы не плачём». Вот это я слышала, такие рассказы. <...> А вот это, по рассказу, то, что вот рассказывала эта женщина матери моей. Что вот... Пошла – и нет ея. Вот. Говорит, целую неделю всё пропадает ина. Да, как один там: «Там небось сматное что-то ядут». Ну, там, как деревенщина. А ина говорит: «Какого чёрта они, гьрят, веселятся на могилке?» Говорят, принесут там всякое еденье. Сидят, лопочут и веселятся. Рады, что, говорят, мол, вот... яго приняла земля (АЛФ, зап. в д. Погорьелье Велижского р-на от Т.М. Елисеевой, 1939 г.р.).

Весьма странные, но вызывающие несомненное понимание рассказчика обычаи евреев связаны с брачными представлениями и темой долга. Собственно речь идет не о свадебном обряде, а скорее о принципах выбора невесты, однако в приведенном ниже тексте обращает на себя внимание особый императивный характер этого обычая:

Втроём были они в разведке – два русских, и он [еврей] один. И за ним погнались немцы. И вот они ўскочили в крайний дом в этый, где они жили, вот... з мамой. И этый русский говорит: «Не, мы не будем, нас всё сразу побьют». Где-то ў ров... снулись, там ў ров какой-то. Но всё равно, гьрят, побили этих русских. А этый говорит: «Меня... спрячьте меня куда-нибудь». Ина гьрит: «Ну, куда? Только ў печку». Ну, так и он говорит: «Ну, ў печку, так ў печку». Шманину каку-то схватиў, чугунами заставиўся, и только, говорит, что баба тут заслон, эту закрыла – и немцы ў хату. «Подавай, матка, где вот... еврей». Они говорят: «А ты откуда знаешь, что он еврей? Он, може, немец, откуда...» – «Подавай». – «А где это я подам? Ишши, – говорит, – хоть ў трубе». Ну тогда ины, гьрит, искали там, где, только куды... под печками стреляли. Куды только можно, где... под полам и всюду. Ну, всё, п... поехали яны. В обшшем, не нашли оны яго. Вылез, гьрит, у него всё пооблезло тут. Ну, ведь жарко в печи ж было, жарко. Ну, поизлечили, они яго там день-два, и он подался к своим, но большое сведение снёс. Ну а после войны он приехал в деревню, стал разыскивать, где эта семья. Ну, как семья, она была не замужем, эта Катерина Ивановна. И он сказал: «Нет, это у нас закон. Я должен свой закон сделать, закон. Я не должен человека того обидеть, который мне сделал добро. Хочешь ты за меня идить, не хочешь – это твоё дело. Но приедут мои – всё равно ты будешь увезена. Лучше по-доброму уходи». <...> Да, лучше по-доброму иди за меня, и всё. А иначе это будет всё равно... всё равно группой приедем, всё равно мы тебя увезём. Тогда только будет хуже для матери, мать знать не будет. А ты будешь... а так по-хорошему. Ну, так согласилась... [И его родня признала ее?] Да, да, да, да, да. Потому что... И он сказал, что... Она яму сме... ина ему жизнь спасла (АЛФ, зап. в д. Погорелье Велижского р-на от Т.М. Елисеевой, 1939 г.р.).

Строгость еврейских обычаев и обязательность их исполнения – важная тема в описании еврейской жизни и тоже способствует созданию и поддержанию образа еврея-чудака. Среди таких рассказов особо выделяется тема воспитания:

А... вот как у них процесс шёл... например, вот родился в семье мальчик. Значит, его отправляли... давали ему рубль, и он должен был

гешефт делать. То есть... ну, может, среди своих товарищей там чем-то... что-то продавать. Если он возвращал назад этот рубль, а не рубль пятьдесят там... или сколько... значит, гешефтом он заниматься не может. Его в мастерские... или к сапожнику, или к портному, или это... куда-то в другую мастерскую, столярную, и прочее, и так далее. Если и это не получалось, тогда так было: это мне рассказывал еврей. Тогда говорили: «Ой, жидюга, иди говно вози» (АЛФ, зап. в г. Велиж от А.Г. Бордюкова, 1928 г.р.).

Информант подчеркивал различие между *евреями* и *жидами*, существовавшее якобы не только среди славянского населения города, но и среди самих евреев: *еврей* – образованный, занимающийся престижным делом, *жид* – нищий, чернорабочий, малограмотный торговец тряпьем.

Остальные рассказы о евреях представляют собой бытовые зарисовки-анекдоты разной степени фольклоризованности и устойчивости, всегда рассказываемые с установкой на реальность событий и с отсылкой к конкретным именам и обстоятельствам. Так, известный анекдот про женщину, захотевшую посмотреть, как она будет выглядеть на собственных похоронах и пригласившую для этого фотографа⁴, становится в данном случае историей, произошедшей с евреем Ромкой:

Про евреев могу рассказать ещё один анекдот... это не анекдот, а реально было. Ромка был, ну, тут, наверно, ну, это после войны, Ромка, еврей, фотограф. Ну вот, а вот на этой же улице Советской, вот где шас [нрзб.] магазин, вот от музея сюда, в эту сторону, ближе, и там этот вот дом, двухэтажный там это всё. Там жили две сестры, ну... вековухи или как тут – не знаю. <...> Ну вот, и одна решила поглядеть, как она после смерти в гробу будет выглядеть. Всё, гроб, всё, это, всё как надо, уложили. Ну и... [смеется] Ромку [позвали] сфотографировать. Ромка без задней мысли, короче, эта покойница лежит – во всех ракурсах: и сбоку, и спереди, и там откуда надо, сзади, вот, и спросил три рубля. А... а у этой сестры, наверно, два рубля... а, то есть пятёрка и два рубля. Ему говорит: «У меня вот пятёрка», – у Ромка сдачи нету с пятёрки, а два рубля – это маловато. А эта – в гробу лежала, встаёт: «Возьми там у пальто в шкафу у меня рубль!» В ошшем, Ромка раму вынес вместе с фотоаппаратом, ему эт... больше ни рубля, ни тройки – ничего не надо. Встаёт: «Возьми у меня там рубль!» (АЛФ, зап. в г. Велиж от П.Т. Глуздова, 1954 г.р.).

Стандартные истории про местных чудаков / городских дурачков, отличавшихся большой физической силой и отчасти еще и потому

ведших себя не вполне адекватно, в Велиже тоже связываются с евреями и включают детали еврейской жизни:

Вот у нас был Лёва... у них имена... Соня-Бэла. Хай... Ханя... Хая-Миня. А мы, русские: Хайминя. Объединяем сразу... [Двойные имена?] Да. Сур-Лейб, понятно? А мы: Сурлейба. Понятно? Лёва Сурлейба был, вы знаете, что: вот... вот такие у него плечи были [показывает – широкие]. Он по этой... по... брусч... по каменке, по мостовой возил бочку пива двести литров. Три бидона вёз мороженого. На двухко... такой. Он без всякого усилия толкал это. Понятно? Бочку брал в охапку и ставил на прилавок. Вот. Ну он в каком плане, я не знаю, видимо, что-то тут у него... с головой было... это. А... он не любил, когда Сурлейба его назовёт, – когда Лёва! Значит. А когда Сурлейба – не любил. И если ты его назвал Сурлейбой, он ничего тебе не сделает, но тебя подкараулит возле кинотеатра, шапку твою раз – и на крышу, *ya-ya-ya-ya!* [изображает, как Лёва смеялся] – и пошёл. Доставай! [Смеется.] [То есть, его надо было на русский манер называть Лёвой?] Лёвой! Вот, вот... Лёва, Лёва. Значит, он был нервный.

Вот у нас Фейгала была. Вот не знаю, какое звали... Фейгала. Если её назовёшь: «Молодая девочка... – так она... – спой песню!» – «Кипучая, могучая страна непо...» – будет петь [изображает, как пела Фейгала]. «Старая баба!» – «Тьфу! Старый потаскун!» Понятно? Поэтому идёшь... Идёт Фейгала: «Молодая девочка, спой песенку», – она те и споёт.

Да. Лёва. <...> Так вот, закон был какой... всем нашили е... как, звёзды, говорят. У нас нашиты были вот такие круги жёлтые. Это опознавательный знак еврея, вот. На спине и здесь [на груди]... там и тут, вот. Дальше, если шёл немецкий солдат, уж не говоря об офицере, вот... то еврей должен был сойти с тротуара, стать на колени и голову преклонить. Лёва идёт от здания милиции сюда, к музею. Лёва идёт. Идёт яму навстречу офицер. Здесь, как в дом культуры туда идти, здесь пулемётный расчёт стоит, пулемётчики с офицером. Лёва идёт, а дорогу ж Лёва не уступит, такая махина идёт. Немецкий офицер ему – раз! – и пощёчину. Лёва как развернулся, как гакнул, так тот сразу без сознания. Лёву за грудки и во двор, это здание. Вот, которое перед музеем стоит. А в этом здании располагался немецкий комендант. Понятно? Ну, и там его решили расстрелять. Парабеллами, один патрон в стволе и восемь в магазине. Раз! Раз! Лёву два раза. А Лёва: *ya-ya-ya-ya-ya* [изображает, как Лёва смеялся]. Даже этот расстрельный, который расстреливал, даже опешил. Что он же стрелял ему в область сердца, а Лёва *ya-ya-ya-ya*. Пока не выпустил последний патрон, только тогда Лёва осел. Во, какой был физически сильный (АЛФ, зап. в г. Велиж от А.Г. Бордюкова, 1928 г.р.).

Традиционные в представлении соседей занятия евреев нашли отражение в анекдотических историях, задача которых охарактеризовать особенные, исключительные и даже отчасти сверхъестественные способности или черты евреев. Так, упоминается колбасник по фамилии Шмат:

Так э... свёкор говорил, вот евреи всё были. И был Шмат – колбасник. И как ты ни режь колбасу – всё равно будет фамилия Шмат. Да. Это точно. [Прямо на самой колбасе?] На самой колбасе. Как ни режь – всё равно был Шмат (АЛФ, зап. в г. Велиж от Г.Н., ок. 1940 г.р.).

Рассказчика при этом не смущает ни в какой мере не еврейская фамилия персонажа.

Наконец, в единственном тексте нам удалось найти упоминание о евреях как о людях, обладающих выдающимися магическими способностями. Такое отношение к этническому соседу тоже вполне типично. «Свои» колдуны обычно считаются менее сильными, чем «чужие», что порождает целую мифологию иноэтнического или иноконфессионального соседа-колдуна. Этим, например, объясняется такое распространенное явление, как посещение синагоги и/или раввина неевреями с целью получить магическое вспомоществование (Каспина, Амосова 2009). В наших материалах еврею приписывается особая сила проклятия:

Дедушка мне рассказывал, что... именно вот где-то в этом месте... в этом месте такое было, что... ведь это, у еврееў самое это... ругательство страшное – это «будь ты проклят». Вот так, что вот где-то в этом месте кто-то: «Будь ты проклят!» И человека как не стало. Говорят, только из этого... из... слышно: «Будь ты проклят, будь ты проклят». Ну вот такие слухи бывали. [А про проклятье, только слышно «будь ты проклят» – откуда это слышно?] Да, да, да, вот такое... как звук откуда какой-то шёл... [Это откуда?] Как из-под земли. [Это провалился кто? Тот, кто проклинал или кого прокляли?] Нет, кого прокляли. Того не стало. [Там дырка какая-то?] Это не могу сказать. Это как рассказано было (АЛФ, зап. в г. Велиж от А.Г. Бордюкова, 1928 г.р.).

Город, в котором евреи жили в большом количестве и который они покинули, едва ли мог остаться без историй о поиске еврейских кладов. Эти сюжеты появляются и в Велиже⁵:

[Не рассказывали, что вот тут жили евреи, и там клад нужно искать?] Ну, в принципе, я на Советской жил, там вот, где прокуратура, пацаном

когда был. Рядом, по соседству, значит, мужик жил, звали его Бирюк. А Бирюк звали, что он никогда, это, не женился. Вот. И у него на огороде откопали, значит, клад. Сундук, ковры набитые, серебро, ну, в смысле, столовое. Подсвешники, такое. И глубоко закапано, метра на два, наверно, было. [Т.е. кто-то специально прятал?] Книги какие-то. [Как же откопали, если он на два метра был? Специально искали?] Искали ребятки, искали ходили, со щупами (АЛФ, зап. в г. Велиж от Н.Р. Осинцова, 1947 г.р.).

Специфику «еврейского текста» Велижа можно охарактеризовать так: в рассказах местных жителей почти полностью отсутствует упоминание о еврейских праздниках, обрядах (за исключением похорон), о традиционных занятиях евреев, о кровавом навете и прочих связанных с евреями мифах. Вместе с тем заметная часть сюжетов, в которых евреи появляются в роли городских чудаков, не имеет прямого отношения к ним: в данном случае евреи играют роль, в которой может выступать кто угодно. Мы склонны объяснять эту ситуацию фактами истории города: в годы войны он был почти полностью разрушен, а население города перед второй сдачей его советскими войсками эвакуировано. По окончании войны население города сменилось радикально: евреи почти полностью были уничтожены, из старых горожан вернулись немногие, население города было в значительной степени сформировано жителями района. В итоге получилось так, что предвоенных жителей, которые соседствовали с евреями, в городе после войны осталось не так много и устойчивый набор сюжетов об этнических соседях оказался стертым из памяти. Вместе с тем более устойчивый набор сюжетов о городских чудаках, который составляет обязательный компонент любого «городского текста», оказался соотнесен с евреями – как «своими чужими», вполне годящимися для этой роли.

Примечания

¹ Велижское дело – одно из наиболее известных в России ложных обвинений евреев в ритуальном убийстве (возникло в 1823 г., завершилось в 1835 г).

² Об интерпретации еврейских праздников и ритуалов см., например: Белова 2004.

³ Ср. и по сей день широкое бытование этого сюжета в западно-белорусском местечке Желудок Гродненской области (Белова 2013: 80).

⁴ См., например, <http://fotoekonom.narod.ru/index/0-4>.

⁵ Впрочем, в случае с Велижем, кажется, этот сюжет не получил большого распространения.

Литература и источники

- АЛФ – Архив лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета (Москва).
- Белова 2003 – *Белова О.В.* О «жидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2003. С. 160–175.
- Белова 2004 – *Белова О.В.* «Со своим уставом в чужой монастырь»: «наступательная» модель в этноконфессиональном диалоге // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2004. С. 119–136.
- Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова 2013 – *Белова О.* Портрет этнического соседа: евреи глазами славян (по фольклорно-этнографическим материалам с Гродненщины) // Желудок: память о еврейском местечке / Отв. ред. И. Копчёнова. М., 2013. С. 63–81.
- Каспина, Амосова 2009 – *Каспина М., Амосова С.* Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам) // Антропологический форум. 2009. № 11 Online. С. 1–24 (http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf).
- Мороз 2002 – *Мороз А.Б.* «Жидовики-некрещеники...» Евангельские события и евреи в восприятии современного севернорусского крестьянина // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2002. С. 235–262.

Статья написана в рамках работы над проектом «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор» (РГНФ–БРФФИ 13-24-01003).

Римантас Слюжвинскас
(Клайпеда)

**Исторические воспоминания литовцев
о праздниках и обрядах евреев
в окрестностях г. Биржай
(1920–1940 гг.)**

Материалы для данного исследования были собраны в июне 2013 г. во время школы-экспедиции Центра по преподаванию иудаики в вузах «Сэфер» в г. Биржай и его окрестностях (Биржайский р-н Литовской Республики), где автору настоящей статьи удалось опросить местных литовцев преклонного возраста, поделившихся своими воспоминаниями о совместной жизни с евреями в период между Первой и Второй мировыми войнами, т.е. с 1920-х по 1940 год¹. Некоторая часть их воспоминаний подготовлена к публикации в сборнике, посвященном еврейской истории Биржай².

В настоящей статье основное внимание уделено воспоминаниям местных литовцев о: (а) странном и зачастую непонятном для них праздновании евреями шабеса (субботы) со всеми в это время известными запретами и поверьями; (б) празднике еврейской Пасхи (Песах); (в) еврейском свадебном обряде; (г) обрядах при рождении ребенка; (д) еврейском похоронном обряде, включая самые разные поверья, т.е. о фрагментах еврейской культуры, запомнившихся литовцам как проявления совсем иного образа жизни тогдашних их соседей – евреев окрестностей города Биржай.

Каждое их свидетельство надо принимать как субъективное отражение истории, личное восприятие былых времен, которые могут соотноситься с реальностью в разной степени. Возможно – и с некоторой долей идеализации прошлого на фоне контраста с проблемами современной жизни, проявляющимися во всеобщем социальном отчуждении, закрытости образа жизни современного человека. Представленные материалы имеют возможность и цель показать, что уже

забыто, что еще помнится и как все это выглядит с исторического расстояния семидесяти, а то и девяноста лет. К тому же надо иметь в виду, что многие факты для информантов, возможно, были более отчетливо ясны 30–40 лет тому назад, в советские времена, но тогда эта тема воспоминаний обычно обходилась стороной. Люди не были тогда свободны в выражении своего восприятия действительности и вообще о многом умалчивали или обсуждали односторонне, «как надо...» В современной Литве за 20 с лишним лет они освободили свою мысль и имеют опыт свободного высказывания, даже видя направленную на них видеокамеру или микрофон.

Все представленные ниже тексты записаны на родном для исполнителей литовском языке. Автор статьи выражает глубокую благодарность д-ру Ларисе Лемпертене за тонкий и профессиональный перевод их на русский язык.

Календарные праздники и обряды евреев.

Шабес

Шабес (суббота), как и другие календарные праздники евреев, в доступной научной литературе на литовском языке наиболее четко представлен в материалах «*Žydai Lietuvoje*» («Евреи в Литве»)³. Формы празднования шабеса однозначно оговорены в Талмуде, и разные рассуждения на эту тему ведутся только в еврейской традиции. Научные дискуссии и публикации на эту тему в литовской научной среде непопулярны. Общеизвестно, что это празднование иудеями седьмого дня недели, совпадающего с субботой в литовской, римско-католической традиции.

Биржайские литовцы и теперь помнят тогдашнее празднование шабеса своими соседями-евреями:

...Как загоралась первая звездочка, дети следили – вот-вот-вот-вот... Звездочка уже тут, уже темнеет. Уже к столу. Ну, рыба там фаршированная, или что еще⁴;

[А еду в шабес готовили или нет?] Раньше бывала «хала» называлась, булка такая, свернут, свернут в плетенку. Так вот такая надо было, чтоб была в доме, на шабес. Так, что еще. Ну, рыбу очень обожали. «Хала» и рыба. А кроме, так «цибес», или как там. Морковка и курица, мясо. Так тушится в горшке, каша такая получается...⁵;

Эти восточные народы старших очень уважают. А в своей семье – и говорить нечего. Вот все сидят за столом. Первая ужин [начала субботы] начинает хозяйка, или уже невестка. Свечи зажигает, свечи горят как в старое время. И уж лучший кусок отдаст старику. Старику. Очень уважали их⁶.

Однако больше всего запомнились запреты евреям во время шабеса заниматься любой работой:

[Евреи в субботу праздновали шабес. Что им можно тогда было делать, а что нет?] Служанки были у евреев. Ничего покупать не могли, денег не платили, не брали... [А еду готовить могли?] Приготовливали раньше еду, перед шабес. Даже воды не могли принести. В магазин не ходили⁷;

[А про шабес⁸ еврейский можете что-нибудь рассказать? Что им можно в это время делать, чего нельзя?] Нельзя огонь разводить. В старину огонь развести – так ведь жуткое дело. Нужно из кремня было высекать. Это же ведь какая работа. Так вот с тех времен – теперь-то спички есть, или вот кнопку только нажать – но обычай от старых времен остался. Так вот [еврей] обычно попросят соседку какую, женщину, чтобы им зажгла свет, потушила⁹;

[А в шабес что мужчинам можно было делать?] В шабес им совсем никакой работы делать нельзя. Даже курить. Курить-то курили, но [трубку] всё равно литовец должен был разжечь¹⁰;

А если уж приходится [еврею] ехать, беда какая случится [в шабес], так он нальет воды в бочонок, сядет [в телеге] на тот бочонок, и считается, что на том бочонке сидя он [по воде] плывет... Плыть можно, а ехать – нет...¹¹;

[Суббота. Шабес¹². Как евреи проводили этот день, как в прежние времена праздновали?] Они нанимали местных, иначе говоря, просили, чтобы им кто-нибудь помог сделать нужные дела. Дров наносить, воды. Есть и анекдотичные рассказы. Рассказывают, что один еврей уехал с телегой в Панделис, и начался шабес. Его усадили в телегу, вожжи отпустили – не может он в шабес вожжи держать, и вот он приезжает, возвращается в шабес в Папилис. Поскольку конем он не правил, конь почему-то заходит в другой двор и там останавливается. Что поделаешь. Так и ждал до рассвета – за вожжи не дернешь, шабес ведь. Так и протерпел, пока добрые люди под утро его не вызволили. Всю ночь просто-ля телега в чужом дворе...¹³

По субботам приходилось посещать литовскую школу. Это совпадало с еврейским шабесом, и с этим еврейским ученикам тоже приходилось считаться:

Я ходила в школу и сидела вместе с девочкой-еврейкой, дочкой Минкаса, в Папилисе, так она, бывало, приходит в школу в шабес, только не пишет, не работает. Только слушает и читает. Так я [ей] книги носила. [А читать, получается, можно?] Да, читать – это можно. А наши [литовцы], которые уж такие католики, верующие, боялись тех евреев. Вот знаешь Яню, Лапинскаса дочку – ей не разрешили с еврейкой ни разговаривать, ни сидеть [за одной партой], ничего¹⁴;

[А шабес в школе?] <...> во время шабеса¹⁵ она [еврейка] в школе не писала, но сидела за партой рядом¹⁶;

[А на шабес еще и более строгие запреты были?] На шабес женщины никуда не ходили. Только молятся они, молятся. А в школу¹⁷, как они ее называли, в школу¹⁸ шли только мужчины. Женщины не ходили¹⁹.

Календарные праздники и обряды евреев. Пасха (Песах)

Про еврейскую Пасху биржайские литовцы вспоминали довольно часто. Они воспринимают ее как самый важный после еженедельного шабеса еврейский праздник. Надо иметь в виду, что для местных литовцев шабес – чужой праздник, не имеющий связей с римско-католическими обрядами. А Пасху (лит. *Velykos*) католики по-своему тоже празднуют. Соответственно литовцы могут выявить в еврейской Пасхе как знакомые для них эпизоды, так и неизвестные, странные, имеющие место только в еврейской традиции. Прежде всего им запомнилась маца:

[А какие праздники евреи справляли? Шабес. Какие еще?] Шабес – это уж большой праздник. И была Пасха. Это день мацы²⁰. Не едят на Пасху другого ничего, кроме той мацы. И целый месяц. Маца та печется без соли, без ничего, только вода и мука. Раскатываются такие пластинки. Как у нас сейчас вафли. Такой вот хлеб их²¹;

Вот говорили, что еврей месит мацу. На Пасху²² [такая у них] маца была – такая без соли, без ничего, только вода и мука. Когда замешивать нужно было, то еврейка не сама – нанимает. Она никакой работы не делала. Им Бог наказал: плодитесь и размножайтесь только. Женщины

[у них] только для размножения, а работать – ничего. Никакой [работы] делать не нужно женщине, никакой [работы] делать нельзя. Даже и какая победнее [еврейка] была, и тоже – ни воды, ни дров не принесет. Всё приходит [кто-нибудь] каждый день, или на неделе [раз], наносит. Женщина [еврейка] ничего уже не делает. [Так это каждый день или в шабес²³?] Каждый день²⁴;

[А можете описать еврейскую Пасху?²⁵] Не знаю, но мацой христиан оделить они старались чем побольше²⁶;

[А как евреи ее [Пасху] праздновали? Что делали?] Трудно сказать, но главное, что им нельзя есть. Когда вышли из Египта, Бог послал [им] облако манны. Пресный хлеб можно им есть в память о том. Ничего кислого в доме чтоб не было²⁷;

Пекли мацу. Была и казенная. Такая тоненькая, сухая. Дома-то раскатают и дырочками наколют, чтоб красивее вид был, и пекут, так та потолще. Но уж всегда, как соберемся мы, отец ну всегда от евреев получал эту их [мацу]. Всегда они приносили. И бутылку вина всегда. А вино делали из винограда. Потому как в древности евреи где жили, то выращивали виноград. А здесь если нет винограда, так тогда [делали вино] из изюма, тоже виноград, сушеный²⁸.

В памяти литовцев остались светлые воспоминания о совместном посещении еврейских кладбищ во время Пасхи и пирования там:

[На еврейскую Пасху] всегда везли на еврейское кладбище яйца, крашеные. И оставляли там. И есть им надо было жареный телячий окорок. Месячного, может, телятка окорок. Весна. С хреном обязательно. И пили мы. Мужчины, понятное дело, больше. Смерти несколько не боялись. Все вместе ели. Приятельские такие были отношения²⁹.

Другие еврейские праздники

Местным литовцам мы задавали вопросы и о других еврейских праздниках, однако воспоминания о них оказались довольно смутными. Был коротко упомянут еврейский Новый Год и еще один малопонятный им еврейский осенний праздник, который запомнился из-за публичного купания евреев в реке:

[А какие еще праздники для евреев были важными?] Новый Год праздновали. [У нас было Рождество, Сочельник. А у них?] Нет, у них таких [праздников] не было. [Но, может, что-то похожее было?] Нет,

у них только Пасха их была, когда одной мацей питались. [Вот вы сказали – Новый Год. А что же, этот их Новый Год совпадал с католическим Новым Годом?] Нет, не совпадал³⁰;

[А какие были еще большие еврейские праздники?] Осенью еще какой-то праздник был. Все грехи в воду отряхали. В нашу речку, мостика еще тогда не было. Вот они шли всей гурьбой, без песен. Все должны были зайти в воду. Глубоко зайти, некоторые даже совсем окунались. Дамочки со своими юбками: «уй вей, ни за что...», так те просто заходили, чуть намочиться. Как тот праздник называется, не знаю, только знаю, что они так свои все грехи топили. Раз в год...³¹

Еврейская свадьба

Из еврейской свадьбы биржайским литовцам запомнилось общественное место, где происходила открытая часть обручальной церемонии. Это перекресток улиц с четырьмя направлениями дорог. Другой момент этого обряда – разбивание стеклянной чаши (бокала) после распития свадебного вина:

[А еврейская свадьба?] Ой, еврейскую свадьбу я тоже хорошо знаю. Словом, такая у них свадьба. Все празднуют свадьбу, собираются родственники или кто, и идут туда, где четыре дороги соединяются, на перекресток. Ну, и чего-то выпить приносили. Водки-то евреи не пили. Все по бокалу нальют, и выпьют, и все на мостовую [бокалы] бросают, разбивают. Все, какие есть, разбивают. [А если не разобьются?] Ну, если не разобьются, им ведь главное, чтоб семья была побольше. Сколько осколков, столько детей будет. Вот все и кидают [бокалы] сильно. [С силой перед собой бросают или за спину кидают?] Тут же, перед собой. Сильно. Так уж у них требуется³²;

[Ну, а после этого что на еврейской свадьбе происходит?] Потом возвращаются [домой], и там уже празднуют. [В синагогу, может, едут молодые?] Нет, никуда, никуда уже. [Но ведь их кто-то должен поженить? Раввин, а то как же это?] Раввин-то должен поженить, но <...> венчал-то венчал³³, но как там записывали, того не знаю. [Но в синагогу ехали или нет?] На улице. Говорю же, здесь, в своем городке – на улице³⁴;

[Не расскажете ли о еврейской свадьбе? Как евреи свадьбы играли?] На свадьбе быть не довелось. Но мама была на свадьбе, рассказывала, что дружила с еврейками. На свадьбу одеваются красиво, как только могут. Из Библии: «Почему пришел без брачных одежд?» Пусть и бед-

ный еврей, но хоть фата будет, или хоть что-нибудь. Их так называемый *шлюб* – обязательно на перекрестке, чтоб хотя бы четыре дороги сошлись. Говорили, что молодая сидит с закрытым лицом. И стеклянный бокал разбивали. Через голову бросить тот бокал, и чтоб непременно разбился. Его осколки счастье приносят. [А кто кидал бокал?] Молодая. [А жених что делал?] Жених, когда бокал разбивался, открывал невесте лицо. Дальше не знаю³⁵;

[А как евреи свадьбы играли? Не доводилось в юности быть у них на свадьбе?] Мы ходили посмотреть. Выходили [они] на улицу, во двор, танцевали. Сперва прощаются с родителями, всё уже. Выпьют чарочку вина, а потом бросят на землю, разбивают. Чем больше осколков, тем счастливей будут. [А кто бросал тот бокал? Невеста? Жених? Или другие?] Этого я уже не помню³⁶;

[А где свадьбу справляли? Дома, снаружи, на улице где-нибудь?] Снаружи, перед своим домом. Если в переулке, во дворе, то больше публики придет посмотреть. Литовцы тоже. Например, где теперь магазин «Крягждуте» [в Биржае], там на углу был промтоварный магазин. И тут прямо, на углу, на улице, и церемония эта³⁷.

Рождение ребенка. Обрезание

Из обрядов принятия в общество новорожденных младенцев для биржайских литовцев наиболее запоминающимися стали им самим неизвестные обычаи обрезания ребенка. По мнению рассказчиков, обрезание делали не только мальчикам, но и девочкам, что вдвойне приводило в недоумение представителей католического вероисповедания:

[А как с рождением ребенка?] Этого не знаю. Обрезание [мальчикам] делали на какой-то там день. Девочкам нет, наверно³⁸;

[А теперь ребенок рождается. Рождение. Как с этим?] Ребенок рождается, рождение. Мальчику, понимаешь, надо обрезание делать. [Скоро ли? Когда?] Скоро. Обрезать надо скоро. Только что родившегося. Скоро. А девочка – что уж там... [А кто мог делать обрезание?] Ну раввин же, только он. Но потом, я слышала, девочек тоже немножко надо обрезать. [Да там же резать нечего?] Ну, найдут что отрезать... [смеется]. Сколько ж там надо, чуть-чуть. Не очень-то там...³⁹;

[Но все же когда ребенок рождался, это как-то отмечали, праздновали?] Ну не знаю. Был только день установленный, когда должно быть обрезание. Но какой день – не знаю. До обрезания обычно ребенка ни-

кому не показывали. Особенно нам, литовцам, «гоям». А потом уже все радовались⁴⁰;

[А когда дети рождались у евреев, какой был праздник? Как праздновали?] Об этом ничего не слышала. [А про обрезание мальчиков?] Ну, это естественно. [Когда делали обрезание?] Не знаю, тут я как-то в Библии посмотрела, так это Бог наказал так делать, не знаю, то ли до семи месяцев, то ли до восьми. Не знаю. Это для гигиены, ничего тут плохого нет. Многие народы такое делают. Я читала, что теперь более примитивные народы, в Африке что живут, делают такую церемонию, чтобы [мальчиков] посвятить в совершеннолетие, чтобы уж могли жениться⁴¹.

Еврейские похороны

Совсем иные, зачастую не понятные и не приемлемые для христиан формы еврейских похорон – наиболее представительная тема воспоминаний биржайских литовцев. Конечно, более всего им запомнились те эпизоды еврейских похорон, которые проводились публично. Многие эпизоды еврейских похорон им были известны по рассказам их родителей, и такие материалы не всегда могут быть достоверными, так как до некоторой степени являются субъективными, обросшими недоказуемыми домыслами и легендами. И все же учитывая, что описания конкретных моментов еврейских похорон в воспоминаниях разных информантов повторяются, можно предположить их более или менее объективную достоверность. В любом случае мы имеем дело с некоторыми стереотипами восприятия литовцами-католиками «странностей» еврейских похорон, передаваемыми устно из поколения в поколение, и именно такие возможные искажения истинной еврейской похоронной традиции могут стать объектом для более кропотливых научных исследований этого еврейского ритуала.

Это касается многих эпизодов еврейского похоронного обряда, начиная с боязни приближаться к умирающему и вплоть до еврейского «гроба многоразового пользования» и позиции помещения тела усопшего в могилу – лежа или сидя:

Покойника очень уж они боялись, так если умирает кто – нельзя в постели умирать, переносят на пол. А был ящик такой, большой, вместо гроба. Как сейчас носилки⁴², говорили про него – еврейский гроб. Они [такой гроб] у себя не держали. У нееврея⁴³ подальше где-нибудь

хранился. Всегда так. А если уж умер кто, довезут до кладбища, похоронят, и такой еврейский гроб назад привозят. [А куда хоронить возили?] В Биржай, конечно, знаешь ведь, где еврейское кладбище. Никто [из родных] не провожает, только один [возчик]. Вот ответит туда, простится, похоронит, камнем плоским покроет [могилу], и выходит он не через те ворота, как вошел, а через другие, в противоположную сторону. Как здесь, в Биржай, то в сторону озера. Чтобы Смерть не узнала, Погибель не пришла забрать⁴⁴.

Время захоронения усопшего, подготовка его тела в последний земной путь – эти еврейские традиции литовцам окрестностей города Биржай были достаточно хорошо известны. Прежде всего отмечаются заворачивание тела в белую ткань и стремление похоронить усопшего в день его смерти, до захода солнца. По другим сведениям, похороны должны состояться ближайшей ночью:

...Еврей как умирал, до захода солнца должны были его похоронить⁴⁵;

[Как обмывали покойника?] Мужчину мужчины обмывали. Женщины не вмешивались. Кладут вниз на пол и моют. [Но женщину наверняка женщины обмывали?] Не знаю. Вот этого я точно не знаю⁴⁶;

[А когда умирали евреи, как выглядели похороны?] Я в детстве сходила посмотреть. Они не соблюдали всяких таких церемоний по умершему, хоронили чуть не в тот же день. Может, потому, что раньше жили, где тепло, из соображений гигиены, но такой обычай был. Покойника заворачивают в белую такую простыню, в общем, гроба нет никакого. [С головой заворачивают, всё тело полностью?] Да, всего, в белый саван, опускают в яму и закапывают. Я ходила, смотрела⁴⁷;

[А тело полностью завернуто? С головой?] Полностью, полностью. Завернуто, застелено⁴⁸;

А ночью его как положат, и такой запах календулы далеко разносится, и все уже знают, что еврей помер. Тело в полотно заворачивают. 12 метров должно быть, и чистый лён. Не все умели подготовить. Каждый палец отдельно заворачивали, чтоб никакая часть тела с другой не соприкасалась⁴⁹;

Женщины ткали полотно. Оно евреям очень нравилось, очень покупали. Умерших своих в то полотно заворачивать⁵⁰;

[А как одевают или заворачивают тело умершего?] Оборачивают тело белой тканью. [Всего оборачивают, или что-то видно?] Не видела, не

могу ответить. [А чем тело оборачивали?] Белым полотном. [А скоро ли надо похоронить умершего?] Срочно. Как только умрет, так и хоронят. Надо [на кладбище], понимаешь, ночью везти. Так если днем умер, ждут вечера и ночью увозят хоронить. [А если ночью умер?] Тогда сразу и везут. [Но ведь, может, человек не до конца умер, не бывает, чтоб живого похоронили?] [задумывается] А может, и так бывало. Не знаю⁵¹.

Кто провожал усопшего в последнем его земном пути до кладбища? Литовцы помнят еврейские традиции «коротких» проводов покойного до границы поселка и основной его путь вплоть до кладбища только в сопровождении возчика, который один и без всякой посторонней помощи, зачастую в ночное время хоронил тело в яму новой могилы. Из этих воспоминаний трудно себе представить, как это возможно – ночью везти покойника на кладбище, а по другим свидетельствам – захоронить тело до захода солнца... Не совпадают и свидетельства о провожающих родственниках усопшего. По одним сведениям, в проводах участвовали и мужчины, и женщины, а по другим – только мужчины:

[А покойника и женщины, и мужчины провожали, или только мужчины?] Только мужчины. Похороны – это мужское только дело. [Из дому] все провожают, но потом одни мужчины остаются. После нанимают возчика и увозят. <...> [А похороны мужчин и женщин отличались?] Этого я не знаю⁵²;

[А кто шел хоронить? И женщины, и мужчины, или одни мужчины?] Да и женщины, и мужчины шли. Нет, мужчины больше. Потом как возвращались с кладбища, был колодец, руки ополаскивали при выходе, и так вот [машет руками] высушивали. Чтоб ничего того плохого не вынести⁵³;

Возили в Биржай. Ночью везли. Все евреи провожали до речушки тут первой. Неполный километр от городка. Потом все руки мыть. Дальше возчик вёз, но до захода солнца должен [покойник] быть похоронен, и камень на могиле поставлен⁵⁴;

[А раввин в похоронах участвовал или нет?] Никто, никто не участвовал в [еврейских] похоронах. Никаких похорон, только проводят, и садится тот один [возчик], увозит, и всё. [А как везли?] На лошадях, ничего ж другого не было. На лошадях, он сидит на гробу, лошадьми правит и везет. Увозил, а что там дальше, мы никто не видели. [Но когда увозили, хоть сколько-то родные провожали или совсем нет?] Нет-нет, они

как-то очень покойника боятся. Один уж он от порога до самого кладбища. Другие дома остаются⁵⁵.

У биржайских литовцев, особенно у детей, большое любопытство вызывал «многообразный» еврейский гроб. Споры ведутся и о возможных позициях захоронения тела усопшего:

А ящик этот такой четырехугольный, похож на гроб. В Биржай-то в ящичке везли, а ящик потом возвращался⁵⁶;

[А хоронили без гроба?] Нет, везли в таком – ящик не ящик, гроб не гроб. Сама я не видела, но рассказывали, что стоямя или сидючи хоронили, без гроба⁵⁷;

[А как в землю опускают – лежмя, сидя, стоямя?] Вроде лежа. Я раз только видела, но показалось, что лежмя⁵⁸;

[А как тело в землю опускали? Стоя, лежа, сидя, или как?] Тело? Сажают. Должна быть яма глубокая, чтобы сидя поместился⁵⁹.

Удалось записать и несколько воспоминаний литовцев о еврейском кладбище и о формировании там нового захоронения:

[А не было такого, что на новой могиле сначала кол деревянный в землю вбивали?] Не знаю. Камень вот непременно клали. Большой или малый, даже совсем маленький, но непременно клали. После каждый, кто поведать пришел, клал по камешку⁶⁰;

[А как и какой памятник потом ставили на кладбище?] Евреи? Их памятники – это был камень. И на камне том написано. [А скоро камень ставили, или после когда-нибудь?] Сразу ставили. Но не знаю – только ж умер, откуда был у них камень. Так вот не знаю, как там ставили. Я что знаю – это только от отца, он много времени рядом с евреями жил⁶¹.

Из всех известных траурных традиций евреев нашим литовцам наиболее запомнилось «сидение вдовы на золе (у горшка с золой)»:

А покойника того жена или мама, не знаю только сколько – месяц так точно – сидит у горшка с золой и скорбит⁶²;

[А что значит «сидеть у горшка с золой»?] Так говорят. Горшок наполнен золой, и сидит. [В прямом смысле сидит?] Да, в прямом [смысле]⁶³;

[А что им можно делать во время этого траура и чего нельзя?] Много чего нельзя, но я этого как следует не знаю. Сидят только в кухне и едят что-то одно, а не всё. Чуть не голодают⁶⁴;

...Мне довелось быть на еврейском кладбище, только уже в советское время. Тогда уже в гробу хоронили, опускали в землю, как и всех. Но евреи и тогда всё равно отдельно держались, провожали. И потом девять дней «сидели на золе». Такой траур их⁶⁵.

В заключение хочется обратить внимание читателя на открыто выражаемую позитивную склонность, приверженность к тем историческим временам, когда в Литве и литовцы, и евреи во всех больших и маленьких городах и поселениях жили по-соседски мирно и дружно. Литовцы помогали евреям во время их праздников, особенно в шабес, евреи в своих магазинах имели в лице литовцев верных и достойных покупателей. Не без основания красной нитью в воспоминаниях литовцев проходит мысль: «Если беда – иди к еврею. Всегда поможет...»⁶⁶ Хорошим примером совместного существования двух совершенно разных жизненных укладов, взаимной толерантности могут служить и все выше приведенные воспоминания биржайских литовцев преклонного возраста о еврейских календарных праздниках и семейных обрядах 1920-х – 1940-х годов.

Примечания

¹ За неделю работы в городе Биржай и его окрестностях автору настоящей статьи удалось побеседовать с пятью информантами и записать богатый фольклорно-этнографический материал, раскрывший перед нами многогранную историю местечка, обычаи и верования его жителей. В этой статье представлена лишь малая часть собранных данных. Всем им, поделившимся со мной своими воспоминаниями, выражаю глубокую благодарность и надеюсь, что их материалы станут частью богатой поликультурной истории Биржайского края. Рассказчики, фрагменты интервью с которыми использованы в этой статье:

Кульбене-Балтушите Алвина, 1924 г.р., родилась в Папилисе (Биржайский край.) С семилетнего возраста и до сих пор живет в д. Пашкучяй (Биржайский край, Папильское самоуправление). В советское время – колхозница, затем – владелица собственного хозяйства. Сейчас – пенсионерка.

Мозурене-Наткайте Бируте, 1921 г.р., родилась и живет в Немунелё Радвилишкис, Биржайский р-н. Пенсионерка, имеет свое хозяйство.

Нактинис Йонас Альбертас, 1938 г.р., родился на хуторе Глудишкис (Биржайский край, Папильское самоуправление), в 5 км от Папилиса. В 1962–2001 гг. жил в Каунасе, работал в Медицинском институте. В 2002 г. вернулся в родные места и живет в д. Глудишкис. Физик, доктор естественных наук. В настоящее время – пенсионер, активный краевед. Подготовил и издал крае-

ведческо-историческое издание «Жизнь Агенишко-Папильского края в 1600–1960 годах» (Вильнюс: Jusida, 2012, 405 с.).

Панчкаускене-Сушите Ядвига, 1914 г.р., родилась в Риге. Сразу по окончании Первой мировой войны переехала с родителями в Биржай. Пенсионерка, имеет свое хозяйство.

Шлякене-Варякойите Бируте, 1928 г.р., родилась в д. Кубиляй, в 5 км к северо-западу от Папилиса. В советское время – колхозница, ныне – пенсионерка. Всегда жила в родных Кубиляй и лишь во времена колхозов, когда всем пришлось переселиться из деревень (около 1973 г.), оказалась в Папилисе.

² Слюжинскас Р. Исторические воспоминания литовцев о евреях в окрестностях г. Биржай (1920–1940 гг.): современный подход (в печати).

³ См.: <http://www.zydai.lt/lt/content/viewitem/226/>

⁴ Биржай, зап. Р. Слюжинскас.

⁵ Биржай, зап. Р. Слюжинскас.

⁶ Биржай, зап. Р. Слюжинскас.

⁷ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.

⁸ Интервьюер и информантка используют устоявшееся в литовском языке слово *šabas*, отличное от нейтрального названия субботы.

⁹ Биржай, зап. Р. Слюжинскас.

¹⁰ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.

¹¹ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.

¹² Интервьюер и информант используют устоявшееся в литовском языке слово *šabas*, отличное от нейтрального названия субботы.

¹³ Папилис, зап. Р. Слюжинскас.

¹⁴ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.

¹⁵ Информантка, а затем интервьюер используют устоявшееся в литовском языке слово *šabas*, отличное от нейтрального названия субботы.

¹⁶ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.

¹⁷ Информантка употребляет русское слово *школа*, а не принятое в литовском языке слово *mokykla*.

¹⁸ Здесь для обозначения школы употреблено литовское слово *mokykla*.

¹⁹ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.

²⁰ Информантка здесь употребляет форму *maciai*, а не устоявшуюся в литовском языке *macai*; выше, говоря о маце, использовала традиционную форму слова.

²¹ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.

²² Здесь и далее употребляется литовское название католической Пасхи (*Velykos*).

²³ Интервьюер и информантка используют устоявшееся в литовском языке слово *šabas*, отличное от нейтрального названия субботы.

²⁴ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.

²⁵ Употреблено литовское название католической Пасхи (*Velykos*).

²⁶ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.

²⁷ Биржай, зап. Р. Слюжинскас.

- ²⁸ Биржай, зап. Р. Слюжинскас.
²⁹ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
³⁰ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.
³¹ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
³² Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.
³³ Информантка употребляет это слово в славянском оформлении (*vinčiaudavo*).
³⁴ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.
³⁵ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
³⁶ Биржай, зап. Р. Слюжинскас.
³⁷ Биржай, зап. Р. Слюжинскас.
³⁸ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
³⁹ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.
⁴⁰ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
⁴¹ Биржай, зап. Р. Слюжинскас.
⁴² Информантка употребляет это слово в славянском оформлении *nosilkos*, а не принятую в литовском форму *neštuvai*.
⁴³ Информантка употребляет слово «человек», которое в повсеместно встречающейся паре «человек–еврей» чаще всего означает «литовец», иногда – «не еврей».
⁴⁴ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.
⁴⁵ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
⁴⁶ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.
⁴⁷ Биржай, зап. Р. Слюжинскас.
⁴⁸ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
⁴⁹ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
⁵⁰ Папилис, зап. Р. Слюжинскас.
⁵¹ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.
⁵² Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
⁵³ Биржай, зап. Р. Слюжинскас.
⁵⁴ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
⁵⁵ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.
⁵⁶ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
⁵⁷ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
⁵⁸ Биржай, зап. Р. Слюжинскас.
⁵⁹ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.
⁶⁰ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
⁶¹ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.
⁶² Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.
⁶³ Пашкучай, зап. Р. Слюжинскас.
⁶⁴ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
⁶⁵ Немунелё Радвилишкис, зап. Р. Слюжинскас.
⁶⁶ Биржай, зап. Р. Слюжинскас.

Александр Васянович
(Киев)

Мифологизация «еврейских кучек» в современных метеорологических представлениях украинцев

Проживая продолжительное время рядом с евреями, украинцы присматривались к особенностям их образа жизни, быта, обычаев и верований. Постепенно формировался образ чужой культуры, который опирался прежде всего на собственные представления, собственную систему ценностей. Таким образом в традиционную культуру попали определенные объяснения элементов одной культуры носителями другой, которые довольно часто отражают сформированные стереотипные представления. Исследуя этнокультурные контакты, удастся заметить стремление носителей одной культуры перевести на свой собственный язык чужой этнокультурный код, чтобы он стал более понятным и более доступным.

Статья построена главным образом на собственных полевых материалах, собранных в последние годы, с привлечением некоторых свидетельств, переданных автору коллегами из отдела «Украинский этнологический центр» Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рылского Национальной академии наук Украины Татьяной Величко и Светланой Маховской. Взяты также сведения из электронных и печатных средств массовой информации, которые содержат разнообразные точки зрения по данной проблематике. Свидетельства украинцев из разных регионов содержат немало материалов, основанных на архаических народных представлениях, которые дают возможность сформировать образ «чужого», в частности еврея. Поэтому целью работы стал поиск этнокультурных параллелей, проявившихся в метеорологических представлениях украинцев касательно так называемых еврейских кучек, и отражение этого

праздника в традиционных украинских верованиях об ухудшении погоды в отдельные периоды года. Широкий круг этнокультурных взаимоотношений евреев со своими соседями: украинцами, белору-сами, поляками – активно исследует О. Белова, работы которой мож-но найти в сети Интернет¹. Некоторые статьи российских ученых, подготовленные с использованием украинского материала, также непосредственно касаются «кучек»². Однако мы, опираясь на об-ширный полевой материал, сосредоточим основное внимание только на метеорологических верованиях украинцев.

Довольно широко распространено поверье о связи евреев с пого-дой. Иноверцы иногда воспринимались как носители магических знаний, поэтому любые погодные катаклизмы, такие как дождь, град, гром, засуха, связывались с их деятельностью. Так, наши поле-вые материалы показали, что во время засухи принято было обли-вать водой еврея, то есть наказывать человека, которого считали «чужим», способным навредить. Для этого нужен был человек, ко-торый максимально отличался от «своих» односельчан по нацио-нальности, языку или вероисповеданию. В традиционном украин-ском обществе им скорее всего мог быть именно еврей:

Жида обливали. Одна жінка вигукала жида, а друга з-за стени на йо-го ведро води (А.Д. Мельниченко, 1925 г.р., Красятичи Полеского р-на Киевской обл., 2003, зап. А. Васянович).

Самое простое действие украинцев для устранения непогоды – нейтрализация неправильного поведения противодействием ему. Таких примеров было зафиксировано нами немало, особенно в По-лесье. Все работы, по мнению полешуков, нужно делать вовремя, несвоевременные работы могут привести к неблагоприятным погод-ным явлениям, таким как засуха; поэтому нужно найти причину та-кого погодного состояния и устранить ее:

Немона городить до Благов'ещення, хто погородить, виймали коли, а в ями лили сьвачену воду (Н.Ф. Стретович, 1928 г.р., Мелени Коро-стенского р-на Житомирской обл., 2002, зап. А. Васянович);

Водою обливали людину, яка зла, вредна да на Благовіщення пече щось там таке, а на Благовіщення не можна пекти нічого, даже картоп-ляника нельзя пекти. До ту людину, хто примічав по сусідству, обливали водою, щоб дощ пішов (Г.Е. Голубенко, 1936 г.р., Пашковка Макаров-ского р-на Киевской обл., 2003, зап. А. Васянович);

Як хто навесне часнік посадить, тоже дощу не буде, дак поїдем вірвем целу граду да в колодезь покїдаєм тей часнок весняни, шо до Благовїсщення посажани (М.И. Савенок, 1930 г.р., Е.Ф. Жданович, 1924 г.р., Рудьки Чернобыльского р-на Киевской обл., 2003, зап. А. Васянович).

Вероятно, некоторые ритуальные действия евреев воспринимались украинским населением как влияющие на усиление холодов и чрезмерные осадки. Такие календарные периоды получили название «еврейских кучек». На основе полевых материалов удалось выделить два таких периода, которые приходятся на весеннее и осеннее время.

«Еврейскими кучками» в некоторых районах Украины принято называть период за 2–3 дня до Вербного воскресенья, совпадающий с еврейской Пасхой, что связывают с 15-м днем месяца нисана. Словарь Б. Гринченко не дает понятного объяснения этого праздника: «Еврейский праздник кушей, а также и самая устраиваемая тогда куши»³. В словаре В. Даля, в частности, читаем: «Куши, кучки – жидовский вешний праздник в память странствия с Моисеем; все выбираются из домов в шалаши, куши»⁴. Этот день приходится на первое полнолуние после весеннего равноденствия, чаще его связывают с похолоданием, ветрами, дождями и заморозками:

Єврейські кучки тоді як наша [Пасха] має бути, тільки дві неділі борше. Та тоді знаєте шо, коли їхні кучки, такі дощі та так прячуть. Холодні жидівски кучки. Такі дощі, шо не дай Боже (М.В. Продан, 1921 г.р., Е.В. Ковцун, 1926 г.р., Оселовка Кельменецкого р-на Черновицкой обл., 2012, зап. А. Васянович);

За неделю до Пасхи холодно. Всегда. Ветер и холод. Всегда. Ранняя весна. За неделю до Пасхи всегда холодно. Уже и картошку садыт, а холодно. Всегда (О.В. Мариев, 1978 г.р., Черкассы, 2013, зап. А. Васянович);

Великдень, а перед цим дуже холодно. Ждемо шоб пройшло – почнеться тепло. Дуже холодно. Тепло буде після кучок. Це Маца єврейська. Чи за неділю, чи за дві неділі перед Паскою (В.А. Гуменюк, 1941 г.р., Иларионово Синельниковского р-на Днепропетровской обл., 2013, зап. А. Васянович).

Участники портала Livejournal при обсуждении темы «Что такое “Еврейские кучки”?» высказали ряд мнений, в частности, о причинах похолодания накануне Пасхи:

У нас постійно всі говорять)) Бабуся розповідала, що її бабуся казала, що така погода тому, що маца має після випікання стояти на холоді. Тому й жиди просять в Б-га, щоб він холод подарував)⁵.

Они же обращают внимание на символизм погодных изменений, которые объясняются православным населением:

У народі кажуть «євреї кучкуються перед Великднем – буде холодно». Прикмета така. Пов'язане з тим що юдейське свято перед православним йде... Народ примітив, що на цю пору завше випадає похолодання, яке потім змінюється потеплінням – на Великдень⁶.

Приуроченность «кучек» именно к этому календарному периоду в Северной Бессарабии отметили российские исследователи О. Белова и В. Петрухин⁷.

Значительное ухудшение погоды – похолодание весной – украинцы связывают с Вербным воскресеньем. Практически во всех регионах Украины были зафиксированы такие метеорологические приметы-присказки:

Прийшов Вербич – кожуха позич (М.Н. Кот, 1917 г.р., К.Н. Кот, 1924 г.р., Островье Шацкого р-на Волынской обл., 2007, зап. А. Васянович);

Прийде Вербич, то кожуха й свиту тербич (Г.С. Урбанская, 1932 г.р., Яцки Васильковского р-на Киевской обл., 2008, зап. А. Васянович);

Вербич – кожух на себе натич (Н.И. Слобоняк, 1918 г.р., Н.П. Литвиненко, 1927 г.р., Крупицполе Ичнянского р-на Черниговской обл., 2010, зап. А. Васянович);

Похвала похвалиться, а Вербич поправиться. На Похвалу холодно. А на Вербичу іще холодніше. Цей тиждень самий найхолодніший (И.А. Былина, 1926 г.р., Жаботин Каменского р-на Черкасской обл., 2008, зап. А. Васянович);

Прийшов Вербич – кожух і свиту тербич. Вербний тиждень взагалі холодний (Т.Я. Будовец, 1937 г.р., Ганновка Братского р-на Николаевской обл., 2008, зап. А. Васянович);

Вербич – кожуха терпич. Хоч коли Паска, а Вербич цей холодний, вітер такий (Е.Д. Колесник, 1928 г.р., Семеновка Арбузинского р-на Николаевской обл., 2008, зап. А. Васянович);

Тиждень Білий – іще буде околій (О.Е. Гнатюк, 1932 г.р., Боршовка Костопольского р-на Ровенской обл., 2006, зап. А. Васянович).

В отдельных случаях информанты сами проводят параллели между Вербным воскресеньем у православных и «еврейскими кучками»:

Вербна неділя, вона холодна. І ви знаєте ще. У нас оце Вербна Неділя, а в євреїв Паска. І оце всігдa наша мама казала: Ну всігдa, каже, оце Вербна холодна. Оце єврейська Паска. Оце вона нам порте все. Єврейські кучки. Да (Л.Г. Шульга (Катрич), 1937 г.р., Берестово Бердянського р-на Запорозької обл., 2012, зап. А. Васянович);

Коли Паска єврейська, оце перед цим жидовські кучки. Оце мені бабушка казала і це відповідає: холодно і дощі. І перед їхньою Паскою так як наша Вербна. Оце кучки – дощ, слякоть (Т.Н. Шевченко, 1945 г.р., Шевченково Иванковського р-на Київської обл., 2013, зап. А. Васянович);

Вербна неділя – це Жидівська Паска. Вона холодна всігдa буває, тиждень вербний холодний (А.П. Капран, 1932 г.р., Велика Кошелевка Нежинського р-на Чернігівської обл., 2010, зап. А. Васянович);

На Вербну неділю – холодно. Це жидівські пражники (В.И. Вагина, 1926 г.р., Куйбышевка Еланецького р-на Николаевської обл., 2008, зап. А. Васянович);

Вербная неділя всігдa очен ь холодна. Её называють Жидовская Паска (Р.Н. Ерохова, 1936 г.р., Гремяч Новгород-Северського р-на Чернігівської обл., 2009, зап. А. Васянович).

В Сакском районе Автономной Республики Крым «еврейские кучки», как показали полевые материалы, приходится на несколько более ранний период весенней поры, на начало – середину марта, и в представлениях жителей края объединяются с праздником Евдокии:

Кучки я знаю хорошо. Вот это ж перед Пасхой. У нас Пасха, а у них не знаю как, праздник назывался... Что мы замечали и сейчас даже замечаем, как начинаются еврейские кучки, а потом называется наша Евдоха. Вот ветер дует, холодно становится вот в это время. Почему, не знаю, вот когда так делает. Почти всегда ветер дует и вот говорят: «Щас еврейские кучки идут, а патом будет наша Евдоха. Тоже сумасшедшая, тоже ветер дует». Всегдa говорили: «Бешеная Евдоха». И вечно ветер дует (Л.В. Винницкая, 1935 г.р., Добрушино Сакского р-на АР Крым, 2004, зап. И. Соломин, С. Вишнякова, О. Муха);

Это перед Паскою, еврейской Паской, и перед нашей Паской шесть недель – такой ветер дует, такой ветер дует, и с бурей, и с пылью, и всем на свете. И называлось еврейские кучки. Почему они назывались – не знаю. И они называются по сегодняшний день. Как остаётся шесть недель – о, еврейские кучки... И сейчас – я даже если и забуду, а украинцы говорят – о, еврейские кучки, ветры, говорят, опять пошли. Было тихо, а то ж говорят – а то ж еврейские кучки (Н.Ф. Грабко, 1934 г.р., Листоное Сакского р-на АР Крым, 2004, зап. Т. Величко и А. Эмирова).

Собранный нами полевой материал показал, что с праздником Евдокии в разных регионах также связано ухудшение погоды:

У нас був такий дід, що узнавав пагоду, але він уже ж вмер. Я не знаю, що він рабив. Йому чи ад Бога було дано чи шо, я вам не скажу. Він умер на Явдошку. А казав колись, шо як умру, то і землі буде мало. Як умер, то таке мело, таке мело, заверюха. Прийдуть Явдошки – замечуть дарожки. Це ще не весна (Н.И. Власенко, 1938 г.р., Верба Коропского р-на Черниговской обл., 2009, зап. А. Васянович);

Явдоха – се переметьоха. Снег іде, мете. Це весна, але всяке время є, може і месті (Д.К. Савченко, 1917 г.р., В.Б. Грабовец, 1941 г.р., Г.Я. Пархоменко, 1936 г.р., Конотоп Городнянского р-на Черниговской обл., 2009, зап. А. Васянович);

Явдоха – переметоха. Буває на Явдоху таке лепіть, шо і света не відна. Єдуть у Кузнічі на храм саньмі, а адтуля возам (Е.Г. Спода, 1934 г.р., О.И. Шуляк, 1929 г.р., и М.Х. Леоненко, 1929 г.р., Хотивля Городнянского р-на Черниговской обл., 2009, зап. А. Васянович);

Явдоха ще хвостом мелькне. Ще буде сніг. Вона ще вимітає усі вугли. Таке буває, шо на Явдохи ще люди позамерзали. Січас такого нема (М.С. Горина, 1936 г.р., Покровское Кировоградского р-на Кировоградской обл., 2008, зап. А. Васянович);

Сердяться на неї, бо Явдоха хвостом круте. Дві неділі до Явдохи і дві неділі після Явдохи – метелиця, і таке, і сяке (Н.М. Могут, 1923 г.р., Губовка Компаниевского р-на Кировоградской обл., 2008, зап. А. Васянович);

Дві неділі до Явдохи Плющихи вона надіває 12 кожухів, а дві неділі після цього вона скидає 12 кожухів (Т.Я. Будовец, 1937 г.р., Ганновка Братского р-на Николаевской обл., 2008, зап. А. Васянович).

Связь праздника Евдокии с ветреной погодой на Буковине проявилась в запрете заметать избу. Нарушение этого запрета могло привести к большим ветрам летом:

Чотирнадцятого березня Явдоха. Це так вона віс. Любе віяти. Та треба, щоб вона чотирнадцятого відвіяла, а то потому як кукурудза вже є велика, а вона зачинає фокуснічати. Кукуруза вже хоче прясти, а вона як зачинає робити: повалит, попутає тако. Йо. То не смій віник брати в руки на Явдоху. Чотирнадцятого. Не можна. Вона таке тобі наробит, шо будеш видіти. [сміються] Я знаю, шо на Явдоху нетреба нічого робити. Дуже її сяткують старі люди. То навіть віник нетреба у хаті брати. Бо вона дуже потому... Вінести з хати, бо ти шос забудеш тай хапнеш віник тай тоді фер-фер, тоди вона вам покаже фокуси (А.Р. Вишневская, 1920 г.р., С.И. Бляхарская, 1943 г.р., Глиница Кицманского р-на Черновицкой обл., 2012, зап. А. Васянович);

Бо як шос робити [на Євдокію], тепер нема, а колис хати були під соломов. Розшиє вам верх, розкидає да ще шос вам виробе. Ну. Ні подушки не складаються в цей день, ні замітати, нічо. Шити неможна, прати неможна. Шо неможна, то не можна в цей день тако робити (Е.П. Курущак (Федорович), 1930 г.р., Юрковцы Заставновского р-на Черновицкой обл., 2012, зап. А. Васянович).

Под «кучками» также понимают праздник Суккот – прославление Всевышнего – после дней Суда, Раскаяния и Искупления, когда наступает пора веселья. Первые семь дней этого праздника названы «Суккот», потому что в эти дни нужно жить в шалашах. «Шалаш» на иврите – «сукка», шалаша – «суккот». Среди полевых записей развернутого описания празднования Суккот не обнаружено. Однако праздник этот, безусловно, почитался с привнесением в него местного колорита: «Два дня делают из подсолнухов такие будки и там едят в них (аналог жилья, в котором жили евреи в Египте)»⁸. В архивных записях с Житомирщины прослеживается попытка местных краеведов-украинцев зафиксировать «экзотику» праздника и специфическую еврейскую терминологию: «Шмини ацерес – присылают из Палестины *эсройг* – такой лимон (айва) и веточку пальмовую, добавляют ветки вербы. <...> В одной [руке] держит вербу с пальмой, а в другой – *эсройг* (*эсрик*), читает молитву, трясет ветками. Это делают у себя дома все. А если есть равин, то он посылает своего прислужника з *эсройг* по домам»⁹.

Наши полевые материалы дают возможность лишь в общих чертах выяснить, каким образом представляли украинцы праздник Суккот:

А свет у них не було. Були кучки. Їкіс день кучок. Тай то будували якіс такі надворі з кіль – такі собі кучі з хвої. Тай там ходили у тоту кучу, тай там читали, тай там їсти заносіт, а йдут у хату тай ще у хаті читают. Такі ек будки, ек тепер будуют ті склени на базари. То таке. А видтак то то розбивають. То восени. Осінню тоте. Тоті кучки. Я знаю добре ті кучки, ті буди, ек вони будували (Ю.Д. Семечук, 1923 г.р., Кривополе Верховинского р-на Ивано-Франковской обл., 2012, зап. А. Васянович);

Кучки, то було осінню. Знаю через те, що як кукурузи ламали, а то, ні чім вони ростуть, кукурузи, називається кукурузовіна. То вони брали, як не мали свого, то брали у людей, і робили такі чтирі стовпчики, так ладки отакі от, і так стіни робили навколо. І там такі двері лишили собі, щоб вони могли зайти. І наверх одівали стріху, щоб оно... С одної сторони кидали, с другої. Так-так, шо дощик падав, то не промоков. То стіков потім. І вони там собі стелили солому, і там вони сиділи. То було два дні, то в тих кучах вони сиділи. Там і їли, і там і молились (Е.П. Свидрук, 1925 г.р. (род. в пос. Огыня Коломыйского р-на), Надворна Ивано-Франковской обл., 2009, зап. О. Белова, Т. Величко)¹⁰.

Рассказы украинцев о ритуалах, которые происходили во время еврейских праздников, свидетельствуют о пристальном внимании к обрядам соседей и их своеобразном толковании, иногда с точки зрения собственной традиции. Довольно часто эти рассказы отражают устойчивые стереотипы.

В современных интернет-ресурсах содержится немало информации как из региональных, так и из общеукраинских средств массовой информации о «еврейских кучках», которые приурочены к осеннему времени¹¹. Иногда в обсуждениях погодных неурядиц содержатся сведения о «еврейских кучках», что свидетельствует о значительном интересе к этому этнокультурному явлению:

Тут и без синоптиков все можно прогнозировать <...> особенно пожилые люди точно скажут – «еврейские кучки» <...> еще ни одного года не было, чтобы, они прошли без дождей¹².

В отдельных регионах Украины именно с осенними «кучками» связывают ухудшение погоды в виде дождя:

То не раз троха бувало як дощ дуже падав. Бо переважно, вони казали, що Кучки – то значить дощ буде. То жидівськи кучки – то буде дощ. Ну нараз не було дощу. Так бувало, шо не був. А нараз такі дощі, вони всьо одно сидять (Е.П. Свидрук, 1925 г.р., (род. в пос. Отыня Коломыйского р-на), Надворна Ивано-Франковской обл., 2009, зап. О. Белова, Т. Величко)¹³;

Єврейські кучки – це осінню дуже дощі ідуть тоді. Десь у жовтні. Воно не один день. Десь тиждень (Н.В. Серова, 1949 г.р., Каменец-Подольский Хмельницкой обл., 2013, зап. А. Васянович);

Осьо жидовськіє кучкі були, то доще йшли (Д.И. Столярчук, 1926 г.р., Быстричи Березновского р-на Ровенской обл., 2004, зап. А. Васянович).

Украинцы старались согласовать свои планы с «еврейскими кучками», чтобы не попасть в период затяжных дождей:

Було свято кучкі. Я не знаю, як називали євреї це свято, а ми називали кучкі. То був листопад, дощі падали, і люди чомусь спішили, казали: Треба прибрати з полів до кучек, бо тоді погниє (Л.В. Микуляк, 1928 г.р. (род в с. Кричка), Солотвин Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл., 2009, зап. М. Каспина, О. Гущева)¹⁴;

Справляють кучки і шо ви хочете. І тепер нам аби дощі бути, шо вони мали свої света справляти. Кучки. Кучки. «Дощі ідуть, коли кучки», – кажут. То вже кажут: «Паруємси, бо як будут кучки – буде довго іти дощ, а то буде біда». Але вони це справляли (А.Р. Вишневецкая, 1920 г.р., С.И. Бляхарская, 1943 г.р., Глиница Кицманского р-на Черновицкой обл., 2012, зап. А. Васянович).

Евреи, проживая продолжительное время рядом с украинцами, оказали определенное влияние на их традиции. В частности, по мнению жителей Полесья, именно на «кучки» евреи осуществляли специальные магические ритуалы вызывания дождя. Для этого евреи брали тыкву, делали в ней отверстия, через которые выливалась вода, имитируя дождь:

Вже вони [кучки] мабуть кончаютьца. То по Причистій кілька вже? Вони місяць. Од двадцять першого числа. Вони до Пречистої дві неділі, до то називається свато. А вже посля Пречистої, то кучки називається.

То як нема дощу, то вже треба, щоб дощ в їх був, то вони роблять таку будку да розбивають гарбузу, да крутять дирочки, да ллють воду, щоб на голову капало. Бо я, як була дівчиною, то там гля нас жидівська хата була, то я там хлопчика гляділа – нянькою була. Я бачила. Вони надворі ето кучки такі. То вже як нема, моляться вони, надвір виходять, як дощ іде, шати понакладають, а як нема, то таку будку роблять. Я ж кажу: Чіпляють гарбузу за шнурочки да ллють воду, щоб на голову капало. Моляться. До то кучки називається (А.С. Ляшко, 1927 г.р., А.Л. Антонюк, 1939 г.р., Осовая Дубровицкого р-на Ровенской обл., 2011, зап. А. Васянович);

На жидовські кучки треба, щоб дощ ішов. Як нема дощу, то вони гарбузи вішали, щоб капав дощ (О.Г. Войтович, 1918 г.р., Синев Гощанского р-на Ровенской обл., 2004, зап. А. Васянович);

Перед Пречистою, двадцять першого [сентября. – *А.В.*], всегда кучки, іде дощ. То кажуть: якщо нема, то щоб ішов дощ, то жиди викулупували гарбузу да наливали воду, щоб падало, тіпа дощ ішов (М.В. Рудничок, 1952 г.р., А.Д. Бриж, 1938 г.р., Ремчицы Сарненского р-на Ровенской обл., 2004, зап. А. Васянович);

Як жидовські кучки, то може дощ іти і две неделі, а як часом нема, то колись жидова брала гарбузу, щоб капала вода, бо вони не можуть без дощу (Ф.И. Сычь, 1928 г.р., Кисоричи Рокитновского р-на Ровенской обл., 2006, зап. А. Васянович);

Євреї, я чув, гарбуза розрежут, чепляют на шнурку, дирки проб'ють, ллют туди воду, щоб це дощ ішов. Це так на кучки (П.Ф. Жмаченко, 1923 г.р., Полесское Коростенского р-на Житомирской обл., 2006, зап. А. Васянович).

Такой ритуал имеет определенную связь с использованием сита и решета для вызывания дождя на Полесье. Так, на севере Житомирщины женщины через решето поливали могилу висельника, говоря: «Мы вам дали воды, а вы нам дайте дождя»¹⁵.

Вера в сверхъестественную силу воды основана на таком реальном и общеизвестном качестве, как ее очистительная и «плодородная» сила: и дождевая, и грунтовая вода обеспечивает плодородие лугам и полям. Отсюда, путем магической ассоциации, возникает целая система обрядов плодородия, вызывания дождя при засухе

и т.п., в которых вода играет главную роль. Эти обряды в разных формах известны многим славянским народам. Суть их заключается в магическом обливании людей водой или купание их в реке. Эти обряды нередко приобретали вид своеобразных развлечений молодежи. Однако этот обряд, хотя и превратился в игру, сохранил черты древнего магического действия:

До криниці ходили і обливались водою, щоб дощ пошов. Так одне одного обливали (А.И. Глюза, 1926 г.р., Толстый Лес Чернобыльского р-на Киевской обл., 2003, зап. А. Васянович);

Водою обливалися, щоб дощ пашов (М.И. Савенок, 1930 г.р., Е.Ф. Жданович, 1924 г.р., Рудьки Чернобыльского р-на Киевской обл., 2003, зап. А. Васянович);

Шоб дощ пішов, одне другого обливали, а хто сердитий, то ми обіллемо, а до вечора злив дощ (З.С. Прилипенко, 1937 г.р., Пашковка Макаровского р-на Киевской обл., 2003, зап. А. Васянович);

Водою одне другого обливали, щоб дощ пошов (М.И. Медведчук, 1938 г.р., Г.Н. Медведчук, 1939 г.р., М.К. Гайденко, 1916 г.р., П.А. Федчик, 1950 г.р., Потаповичи Овруцкого р-на Житомирской обл., 2004, зап. А. Васянович).

В отдельных полесских селах зафиксированы обычаи во время засухи обливать водой беременную женщину, пастуха, священника. Нам удалось зафиксировать обычаи обливания и купания беременной женщины, которая могла олицетворять собой плодородие. Купаясь, она таким образом должна была вызвать благодатный дождь на поля:

Купатца беременним давали, щоб пошла покупалася, то дощ поїде (Е.Д. Силка, 1918 г.р., Н.Д. Швец, 1934 г.р., В.В. Бабич, 1949 г.р., Ремчицы Сарненского р-на Ровенской обл., 2004, зап. А. Васянович);

Як дощу нема, то беременну обливали водою. Беременна стоїть, не знає, то вони йє раз і обілли. Вони так подкрадутьца, щоб не бачила (П.В. Пацкевич, 1931 г.р., Блажево Рокитновского р-на Ровенской обл., 2004, зап. А. Васянович).

В южнославянских обрядах вызывания дождя отмечены подобные обычаи погружения, толкания в воду или купания беременных женщин¹⁶.

Иногда информанты отмечают очистительную функцию дождя во время кущей, указывая, что евреи очень радуются такой погоде. Зато отсутствие дождя они компенсируют или водой, налитой в тыкву, или просто гнилой тыквой:

Вешали гнилого гарбуза над головою і ждали, шоб капало, шоб не були рабие (Л.И. Васянович, 1951 г.р., Мелени Коростенского р-на Житомирской обл., 2013, зап. А. Васянович);

Про уманських хасидів, наприклад, кажуть, що накликають дощі, шоб «змити пархи»¹⁷;

Кучки робили... Угу, то свято єврейське було. І там що, горбуз? Горбуз... раскраянный, клали тей і води давали в горбуз. Милися, очі мили. Підложили тудя. Очі мили, всьо мили. І вони казали, як той водою вмийтєся, ну, то будуть чїсти. Вони так очищалися. То погане. А як дощ ішов, то дуже вони раділи тоди, вот дощ туди попадав і вони там милися. Дуже раді були (М.Н. Кузищина, В.М. Богославец, 1915 г.р., М.В. Яцких, 1952 г.р., Солотвин Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл., 2009, зап. А. Полян, Я. Жестянникова, Н. Галкина, Э. Иоффе)¹⁸;

Колись мені мама розказувала, а вже і мені вісімдесят чотири роки, якщо восени дощі, вони [євреї] веселяться, не плачуть. А як нема дощу, брали великого гарбуза, такого кормового, вичищали, дірки набиwали, води наливали може відро. Милися. Голову мили. Як душ. Бо дуже на них парші накидаються, як не було дощу. Тільки осінню, як гарбузи дозріли (С.Л. Шарова, 1939 г.р., Ярмолинцы Хмельницької обл., 2013, зап. А. Васянович).

В начале XX в. И. Франко отмечал, что евреи в Прикарпатье любят, чтобы во время кущей шел дождь, ведь это означало, что у них будет много денег. Когда начинался дождь, они подставляли под капли головы – «как деньги на них капаят»¹⁹. У украинцев мотив дождя достаточно широко представлен в приметах свадебной обрядности. Анализируя приметы относительно дождя во время свадьбы в Полесье, А.В. Гура отметил, что в отдельных населенных пунктах (Гомельская и северные районы Житомирской обл.) дождь предвещает молодоженам богатство или, по крайней мере, счастливую жизнь, в иных селах (центральные и южные районы Житомирской,

Ровенская, Волынская, Сумская и Курская обл., Подлясье) – молодые будут плакать, семейная жизнь сложится несчастливо²⁰. На Слобожанщине, как отмечает С. Маховская, дождь во время свадьбы в одних селах также предвещал богатство, а в других – слезы невесты²¹. Дожди, осадки в целом во время празднования свадьбы, как показали Интернет-ресурсы, обещают будущим супругам богатую, счастливую, зажиточную жизнь:

Если во время бракосочетания была солнечная погода, и вдруг пошел дождь – быть молодой семье богатой. Хорошим предзнаменованием в день свадьбы считается дождь. В снежный день свадьба – к богатой благополучной жизни²².

Немало подобных примет было зафиксировано С. Маховской в разных регионах Украины:

А мені бабушка одна стара казала: «Ні, то на хороше життя, як дощ піде, то на хороше життя!». Колись дощ пішов, а в нас тут розписують рядом, а я кажу: «Боженьки, дощ пішов!». Вона каже: «Ні, ні, не переживай! (А.С. Сорока, 1952 г.р., Циркуны Харьковського р-на Харьковської обл., 2011, зап. С. Маховская);

Якщо дощ там – добре, будуть багаті (С.С. Билецкая, 1938 г.р., Ольшаник Самборського р-на Львівської обл., 2011, зап. С. Маховская);

Як файна погода – то файно будуть молоді жити. Як дощ піде, так не раз буває, що як до шлюбу йдуть або з шлюбу, піде, також так дощ, кажуть, багаті будуть молоді. А я знаю, як там? Знав би, де правда (Л.С. Струналь, 1955 г.р., Ясеница Турківського р-на Львівської обл., 2011, зап. С. Маховская);

Казали, якщо дощ паде, то будуть молоді багаті (Л.И. Белой, 1963 г.р., Воскресинцы Коломийського р-на Івано-Франківської обл., 2011, зап. С. Маховская);

Як дощ, так кажуть, що будуть багаті молоді, як дощ (О.Д. Кременец, 1938 г.р., Ф.Д. Морочинец, 1928 г.р., А.С. Долінчук, 1936 г.р., Г.Ф. Федоров, 1934 г.р., Озеро Владимирецкого р-на Ровенської обл., 2011, зап. С. Маховская);

А, ну то таке говорили, шо як то дощ іде, то щасливі молоді будуть (М.Н. Тихунец, 1941 г.р., О.Ф. Павлюк, 1932 г.р., Г.А. Латута, 1933 г.р., Осовая Дубровицкого р-на Ровенской обл., 2011, зап. С. Маховская);

Ну, якшо трошки так дощик крапає, тако похмурно, то каже будуть багаті. Або як сонце, то каже, тоже добре. А як вже вельмі дощ іде, вельмі льє, кажуть недобре, бо вельмі плакаті (З.И. Костюкевич, 1923 г.р., Н.Н. Миркевич, 1963 г.р., Великие Озера Дубровицкого р-на Ровенской обл., 2011, зап. С. Маховская);

Єк іде дощ, то кажуть, шо багачами будут. Одні кажут, шо багачами будут, інші – шо буде багато в слъзах жінка (А.С. Семьян (Дудка), 1941 г.р., Криворивня Верховинского р-на Ивано-Франковской обл., 2012, зап. С. Маховская);

І дуже кажут, шо добре, коли уже молоді єк є весілля, єк приходять від шлюбу, шоб трошки дощу було. Шоби дощ був, шо це на добре (М.Д. Лабьок (Сорокан), 1965 г.р., Зеленое Верховинского р-на Ивано-Франковской обл., 2012, зап. С. Маховская).

Итак, подавляющее большинство примет дает возможность заметить оплодотворяющую силу дождя, которая может проявляться как в благосостоянии молодой семьи, так и продолжении рода.

Значительные, в общем стереотипизированные сведения о «еврейских кучках» находим на Интернет-форумах при обсуждении различных тем:

Через 3 недели Пасха, а тут снег валит. Ну и никакого предчувствия праздника пока даже в помине не было. Что происходит ваще? chumacku shlyah: через 3 недели? так что, скоро еврейские кучки? ждять похолодания? gura nata: кажется, что кучки с ноября все никак не закончатся²³;

Дядя Ваня: а вообще еще еврейские кучки впереди, стало быть будут еще морозы. Гвоздик: Я думал, что на еврейские кучки бывают холода только в Одессе... А их коварные шупальца и до Киева дотянулись!²⁴;

ANTISUPERSTAR: Нетакдавно пролетела инфа о том, что Богдан собирается вытянуть людей на шашлыки. Навколо: А давайте 25-ого? я как раз в Киеве буду... WerWolf: На эти выходные еврейские кучки. Гиблый номер...²⁵;

Машутка: в Черкассах вообще бывает погода БЕЗ ветра? Kotusy: бывает. Но за неделю до Пасхи ветер всегда, я не знаю почему так, но бабушка моя называет это «Жидівські кучки». Это сродни тому что на 40 Святых обязательно 40 лопат снега будет²⁶;

Zid@ne: Какой бы чудесной не была осень, но лето – это суп-перрррр...Скорее бы закончились эти «жидівські кучки», ибо уже этот мокрый холод задолбал²⁷;

Ирен007: Девочки, перед Пасхой всегда идут «жидівські кучки», т.е. пасмурная погода и похолодание до конкретных минусов на грунте. Это меня моя бабуля научила. Benedikt: Жидовские кучки, я тоже слышу про такое каждый год от бабули! Название прикольное!²⁸

Учитывая, что пользователями Интернета являются преимущественно молодые люди, можно сделать вывод, что данное этнокультурное явление довольно неплохо известно молодежи, хотя подавляющее большинство из них никогда не общались с евреями.

Таким образом, полевые материалы показали, что, несмотря на отсутствие значительных контактов с евреями сейчас, в реальной жизни иноэтничный элемент в метеорологических представлениях украинцев остается живым. Анализ собранных материалов показал определенные региональные особенности представлений об ухудшении погоды весной (Песах), что характерно для юга и востока Украины, и осенью (Суккот), главным образом на западе и севере Украины. Отмечены некоторые параллели с украинскими праздниками, в частности днем Евдокии, Вербным воскресеньем. Представления украинцев о еврейских праздниках дополняются разнообразными мифологизированными стереотипами, способными заполнить непонимание чужой культурной традиции.

Примечания

¹ Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005 (http://www.inslav.ru/images/stories/pdf/2005_Belova_Etnokul'turnye_stereotipy_v_slav'anskoj_narodnoj_tradicii.pdf); Белова О., Петрухин В. Славяне и евреи: практика и мифология соседства (по материалам полевых исследований в регионах этнокультурных контактов) (<http://right.karelia.ru/rus/index.php?razdel=articles&page=2008031350>); Белова О., Петрухин В. «Еврейский миф» в славянской культуре (<http://www.lechaim.ru/ARHIV/187/belova.htm>); Белова О. Евреи и

славяне. Народная магия в регионах этнокультурных контактов (<http://www.ruthenia.ru/folklore/belova1.htm>); Белова О. Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях // Славяноведение. 1997. № 1. С. 25–32 (http://krotov.info/libr_min/02_b/el/olva_02.htm); Белова О. О «жидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян (http://www.many-books.org/auth/9963/book/38283/belova_olga/o_jidah_i_jidovskoy_vere_v_narodnyih_predstavleniyah_vostochnyih_slavyan/read).

² Амосова С. Материалы полевых исследований 2004–2009 гг.: Славяне и евреи в «своих» и «чужих» календарных праздниках // Русский фольклор. Т. 34. СПб., 2011. С. 403–408; Белова О. Религиозные практики евреев глазами этнических соседей (по материалам полевых исследований 2000–2004 гг.) // Религиозные практики в современной России. М., 2006. С. 325–341.

³ Словарь української мови. Зібрала редакція журналу «Кієвська Старина» / Упорядкував, з додатком власного матеріалу, Борис Грінченко. Київ, 1907–1909. Т. I–IV. С. 1185 ([http://r2u.org.ua/data/%D0%A1%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%8C%20%D1%83%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%BE%D1%97%20%D0%BC%D0%BE%D0%B2%D0%B8%20\(1907-1909\).pdf](http://r2u.org.ua/data/%D0%A1%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%8C%20%D1%83%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%BE%D1%97%20%D0%BC%D0%BE%D0%B2%D0%B8%20(1907-1909).pdf)).

⁴ Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. СПб.; М., 1905. Т. 2. С. 501.

⁵ Форум сайта Livejournal (<http://chomusyk.livejournal.com/1755774.html>).

⁶ Форум сайта Livejournal (<http://chomusyk.livejournal.com/1755774.html>).

⁷ Белова О., Петрухин В. Славяне и евреи: практика и мифология соседства...

⁸ Єврейські обряди легенди та інше. Записи різних збирачів та копії, зняті В. Кравченком. 1924–1926 гг. Рукопись (Архивные научные фонды рукописей и фонозаписей Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рильского НАН Украины (далее – АНФРФ ИИФЭ). Ф. 15–3. Ед. хр. 207. Л. 147).

⁹ Єврейські обряди та інше. Записи В. Кравченка та копії зняті ним. 1925–1926 гг. Рукопись (АНФРФ ИИФЭ. Ф. 15–3. Ед. хр. 228. Л. 110б.).

¹⁰ Єврейська Галичина та Буковина. Підтримка досліджень та збереження культурної спадщини в співпраці з університетом Хайфи (<http://jgaliciabukovina.net/uk/111805/interview/interview-ievhenia-vidruk-nadworna-ifnad09012-part-i>).

¹¹ Погода: осінній вітер на «жидівські кучки» (<http://www.volyn.com.ua/?arch=246&article=1&rub=21>); Осінь почнеться в понеділок. З наступного тижня похолодає (<http://www.umoloda.kiev.ua/number/511/116/18440/>); Шкула А. В Тернополі – «жидівські кучки» (<http://20minut.ua/%D0%9D%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D0%BD%D0%B8-%D0%A2%D0%B5%D1%80%D0%BD%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D1%8F/news/10208501>).

¹² Унылая пора: в Житомире дожди прекратятся только в среду! (http://www.zhitomir.info/all_comments_26896.html).

¹³ Єврейська Галичина та Буковина... (<http://jgaliciabukovina.net/uk/111805/interview/interview-ievhenia-vidruk-nadworna-ifnad09012-part-i>).

- ¹⁴ Єврейська Галичина та Буковина... (<http://jgaliciabukovina.net/uk/111757/interview/interview-liudmila-mikuliak-solotvin-ifsol09037>).
- ¹⁵ Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 108–109.
- ¹⁶ Арnaudов М. Студии върху българските обреди и легенди. София, 1971. Т. 1. С. 176.
- ¹⁷ Форум сайту Livejournal (<http://chomusyk.livejournal.com/1755774.html>).
- ¹⁸ Єврейська Галичина та Буковина... (<http://jgaliciabukovina.net/uk/111721/interview/interview-mariia-kuzyshchyna-and-others-solotvin-part-ii>).
- ¹⁹ Франко І. Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 200.
- ²⁰ Гура А.В. Дождь во время свадьбы // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 30–33.
- ²¹ Маховська С. Традиційні весільні прикмети і заборони на Слобожанщині в першій половині ХХ ст. // Народна творчість та етнологія. 2011. № 6. С. 107.
- ²² Погода (<http://www.vblozi.com/signs/wedding/weather>).
- ²³ Рок-н-ролл мертв, а я еще нет (<http://gura-nata.livejournal.com/101052.html?thread=691644>).
- ²⁴ За окном +22. Батареи горяченые (<http://forum.comments.ua/index.php?showtopic=71398>).
- ²⁵ сХХХодина. Київ. Сб, 23.04.2005. =) (<http://domivka.net/archive/t-3648.html>).
- ²⁶ Нервное. И злое (<http://forum.ck.ua/viewtopic.php?p=3719662>).
- ²⁷ Осінь як частина спогадів (<http://kopychynsi.com.ua/suspilstvo/osin-yak-chastyna-spogadiv.html>).
- ²⁸ Дачницы, все сюда! – часть 2 (<http://forum.roditeli.ua/viewtopic.php?f=90&t=21286&start=130>).

Юлия Буйских
(Киев)

**«Перед кінцем світу
будуть “йоги” по селах ходити зі своїм Богом...»:
опыт конфессионального соседства
в текстах современной украинской
крестьянской традиции**

В современной этнологии накоплен солидный опыт исследований этнических и конфессиональных стереотипов в разных славянских традициях (см., например, Белова 1997, 2003, 2005; Комарова 2011; Пивоварчик 2003; Антропаў, Боганева, Валодзіна 2007).

Проблемам конфессиональной истории и межконфессиональных конфликтов в разных регионах Украины посвящена обширная историческая литература. В то же время в отечественных этнологических исследованиях внимание уделялось в основном только этническим и конфессиональным стереотипам украинцев о евреях. В частности, это работы А. Курочкина, посвященные исследованию образа еврея в зимней календарной обрядности, свадебной обрядности, а также в игровом и смеховом фольклоре украинцев (Курочкин 2000, 2008, 2008а, 2010). Что же касается этноконфессиональных стереотипов восприятия разнообразных протестантских общин, которые являются неотъемлемой частью жизни современного украинского сельского социума, то они остаются практически не исследованными. В частности, нам удалось отыскать только две публикации, которые касаются территории Южной Бессарабии (Водиничар 2013) и Степного Побужья (Гхоржевська 2011). Недавними работами, посвященными в целом исследованию протестантских общин в среде компактного проживания православных и католиков (в частности, в Западном

Полесье), являются статьи польских исследователей К. Дудзиньской (Dudzińska 2003) и Е. Жолковского (Ziółkowski 2013).

Согласно данным Государственного департамента по делам национальностей и религий, по состоянию на 1 января 2013 г. на территории Украины действовало около 3 тыс. общин и центров баптистов; более 1,5 тыс. общин пятидесятников; более 1 тыс. общин адвентистов седьмого дня; более 600 общин свидетелей Иеговы, а также масса других центров и образований «христиан веры евангельской» (Дані Державного департаменту 2013). При этом члены вышеперечисленных общин соседствуют с православными Киевского и Московского патриархатов, католиками и греко-католиками, прихожанами Украинской автокефальной церкви и представителями других религиозных организаций. Причем довольно часто носители разных конфессий живут в одном населенном пункте, что неизбежно порождает возникновение целого ряда слухов, сплетен, стереотипов и вполне мифологических представлений друг о друге.

Особенно же интересным выглядит изучение этноконфессиональных стереотипов восприятия представителей «иной веры» в тех этноконтактных регионах Украины, которые, несмотря на кажущуюся культурную, этническую, религиозную однородность, сохраняют свое поликультурное своеобразие. Ввиду этого основой для данного исследования стали материалы, собранные мной в таких знаковых для изучения традиционной культуры регионах, как Западное (Волинская, Ровенская обл., 2008–2010, 2012 гг.) и Центральное (Житомирская обл., 2011 г.) Полесье. Кроме того, привлечено одно интервью, записанное в г. Винница, а также материалы Н.В. Жмуд, собранные в Винницкой обл.¹

Прежде всего, следует сказать, что протестантизм на территории Полесья имеет долгую историю, ведь Реформация распространялась по территории Короны Польской и Великого княжества Литовского во второй половине XVI в. Так, известные волинские магнаты Радзивиллы были приверженцами кальвинизма. Постоянные общины пятидесятников фиксируются на территории Волыни и Западного Полесья приблизительно с 20-х гг. XX в. В частности, наибольший резонанс получила сектантская коммуна «Новый Иерусалим» Ивана Мурашка, основателя секты «евангельских христиан – святых сионистов», известных также как «сионисты-мурашковцы». Коммуна

організувалась і існувала в Рівенській обл. з 1936 по 1938 г. (Скакун 2010, 2011). Впрочем, это все же предмет для отдельного специального разговора.

Здесь же прежде всего отмечу, что за время работы в полесских экспедициях «Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф»² (далее – ДНЦЗКСТК) в 2008–2012 гг. мне практически не встретилось села, где бы ни проживали члены какой-либо из трех наиболее распространенных протестантских общин: пятидесятники, свидетели Иеговы, баптисты (безусловно, в одной местности в большинстве, в другой в меньшинстве). Для написания статьи было отобрано 27 наиболее репрезентативных интервью. Все информанты в среднем 1930–1950-х гг. рождения, без образования либо со средним образованием. Все относят себя к украинцам (незначительная часть респондентов – жителей Полесья продолжает использовать в качестве самоназвания номинации «поліщук», «місцевий», «тутейший», которые в то же время соотносятся с этнонимом «украинец»), а также прихожанам Украинской православной церкви Киевского и Московского патриархатов. Было также проанализировано 10 интервью с представителями таких общин, как свидетели Иеговы и баптисты.

Данное исследование является пилотажным, поэтому я акцентировала свое внимание на тех аспектах, которые представляются мне наиболее важными для первичного «зондирования» поставленной проблемы. Основной моей задачей является попытка рассмотреть одну из составляющих реализации культурной оппозиции «свой–чужой» на примере представлений о протестантских общинах (преимущественно о свидетелях Иеговы, баптистах, пятидесятниках), которые бытуют среди украинцев, исповедующих православие.

Отталкиваясь от имеющегося материала, можно предположить, что в данном случае мы имеем дело с конструированием образа «чужого» среди «своих», то есть член любой протестантской общины – это вроде бы и представитель своей же среды, и в ряде случаев даже родственник, но в то же время он является «чужим» по вере. Причем в анализируемых текстах «чужой» воспринимается все же не как «опасный» или «враждебный», но априори как «тот, который хуже, чем мы» и соответственно «ненормальный», вплоть до подоз-

рения в наличии у него психических отклонений или его связи с «нечистой силой». В частности, судя по материалам польских исследователей, зафиксированных в Рокитновском р-не Ровенской обл., ответы респондентов на вопросы «кто такие протестанты/“штунды”?» отличаются высокой эмоциональностью и несут негативную смысловую нагрузку. Например: «И что это за люди? Ни украинцы, ни католики, ни православные, неизвестно, что это за люди!»; «Эти штунды ненормальный народ, так – как больной человек!» (Ziółkowski 2013: 148)³.

По словам Т. Тхоржевской, познавательный аспект стереотипа касательно «штунд» у православного большинства в селе складывается из представлений об «их» отличии от «нас»: обрядовом, моральном, материальном (Тхоржевська 2011). Именно разные уровни и аспекты этих отличий я и попытаюсь рассмотреть ниже.

Представляется важным сгруппировать и проанализировать прежде всего **номинации сторонников протестантизма**, протестантов и «подозреваемых» в сопричастности к «штундам». Так, членов протестантских общин информанты называют, как правило, *верующи* (*веруючі*) или *штунди*, чаще всего не видя существенной разницы между свидетелями Иеговы, пятидесятниками и баптистами. Обращает на себя внимание тот факт, что такие же номинации используются прихожанами православных церквей по отношению к различным группам протестантов и в других регионах Украины, в том числе на Юге, в Николаевской обл.: «В нас є адвентисти, якісь суботники, баптисти, ми на них кажемо штунди» (Тхоржевська 2011). Подобная ситуация фиксируется не только среди православных украинцев. Так, согласно материалам Е. Водиничар, информанты-болгары в с. Василевка Болградского р-на Одесской обл. озвучивают следующие определения: «мирские» – те, кто исповедуют православие и ходят в церковь, а «верующие» – баптисты и евангелисты, которые посещают «собрания» (Водиничар 2013: 32).

При этом четкая граница «мы» – «они» формируется по признаку религиозной идентичности не только со стороны православных. В частности, у опрошенных мной протестантов наблюдается достаточно сильное противопоставление «мы – верующие», «истинно верующие», а все остальные – «мирские». Приведу пример из интервью:

Дивіця, оце яблуна росте, правда? На ній яблука. Ви знаєте, шо ця яблуна приносить яблука. Але треба розпознати – є от Бога, а є не од Бога <...> дивіця, яка різниця є: беси веруют і трепещут, є написано. Але дивіця, шо багато вір дуже на землі і це настіки багато, щоб людина не могла найти правильну дорогу, а правильна дорога то є Ісус Христос <...> ми живем по Пісанію, стараємся жити по Пісанію, от, то то є велика різниця <... > а ви ідете широкою дорогою...⁴

В данном случае беседа с респондентом завершилась поучительными сентенциями с ее стороны и попыткой обращения меня, «мирской», в «истинно правильную» веру. При моем отказе пойти на «собрание» женщина совершенно искренне высказала сожаление и пообещала молиться за меня. Своих односельчан-православных члены разных протестантских сект называют именно так: *православні* либо *мірськіє*. На мой вопрос: «А они разве не верующие? Они ведь тоже христиане», я чаще всего слышала ответы вроде: «Бесы тоже веруют» (несколько перефразированная отсылка к книге Иакова в Новом Завете: Иак 2: 19), или: «Мы истинно верим, а они нет».

Среди православных информантов, кроме наиболее распространенных номинаций «верующие» и «штунды», также фиксируются следующие названия для всех протестантов независимо от конкретного направления и общины (в порядке убывания): *егови*, *еговісти*, *йоги*, *йогови*, *баптісти*, *п'ятидесятники*, *сектанти*, *не наші*, *литовці* и *німці* (фиксирувалось дважды), *спасенні*, *божественій*, *справедлівіє*. Последние три номинации фиксировались по одному разу и воспроизводились респондентами с неприкрытой иронией; мол, так «они» себя называют, но на самом деле это не соответствует действительности. Редко обращается также внимание на иноэтничность главы той или иной общины: *пастор американець*, *пастор рускій* (зафиксировано мной по одному разу).

В свете существующей в сознании информантов оппозиции «мы – они» представляется важным рассмотреть те маркеры отличия, на которых заостряют внимание сами респонденты и вокруг которых формируются мифологические представления. Собственно они и определяют существование общего этноконфессионального стереотипа протестанта в современной сельской среде.

Так, особенно интересны представления о **контингенте**, который, по словам информантов, составляет протестантские общины в их местности. Как правило, говорится о причинах вступления односельчан в протестантские общины и называются такие возрастные и социальные категории: молодежь; алкоголики и наркоманы; одинокие старики («их легко обмануть, а потом они дом переписывают на собрание»); люди, падкие на деньги (ведь «там платят», дают «гуманитарку»); люди, переезжающие из города в село – как правило, молодые семьи; «бандиты» после выхода из тюрьмы; бывшие коммунисты. Более всего обращает на себя внимание объяснение, которое формулируют информанты при сравнении протестантов и коммунистов. Как правило, говорят, что у них «тоже все хорошо организовано» и «як на партійних зборах». Мои наблюдения совпадают и с материалами польских исследователей: «У них та же основа, что и у коммунистов. Уж если ты вступил к коммунистам, то нужно там еще два-три человека завербовать. Вот так и они, уже как ты вступил в ту веру, то давай еще двух, трех других» (Ziółkowski 2013: 150).

Что же касается самой **протестантской организации**, то в анализируемых текстах она фигурирует как *община*, *собрание*, *секта*. Конкретное место проведения богослужений называется *собрание* либо *молитвенный дім/будинок*, реже – *верующих дом*, *їхня церква*. Довольно часто респонденты акцентируют внимание на том, что «наша церковь» бедная, или «нашу церковь разрушили советы», а «у них» «молитвенный дом» новый, большой, богатый, а это означает, что у «штунд» есть деньги. Глядя на молитвенные дома в некоторых селах, можно вполне почувствовать и понять эту подчеркнутую в воспроизводимых текстах разницу и некое подозрительное отношение православных к протестантам.

Очень важным маркером отличия является сама **концепция веры в Бога** и представление о Боге «верующих», которое формируется у православных. Например, мы с коллегами часто сталкивались с таким вопросом-недоумением, обращенным к собирателю, – мол, может, вы, люди ученые, нам объясните: «И что это за Бог такой, которого по имени зовут?» В качестве наиболее показательного примера считаю нужным привести отрывок из интервью, которое записывалось в следующей коммуникативной ситуации: женщина

отказывалась со мной разговаривать, мотивируя это тем, что «ви може тиї, веруючі. То йдїть собі з Богом, мене агітїровать не треба, вашї тут вже були». В итоге мне пришлось даже продемонстрировать нательный крестик и перекреститься, чтобы заверить потенциального информанта в моей принадлежности к православию. Эта респондентка рассказала, что к ней приходил представитель от «свидетелей Иеговы», оставил ей журналы и Библию и агитировал ее приходиться в «дом молитвы»:

<...> і в їхній книжці <...> шось мало про Бога спомінають да там Єгови на його, Єгові. А вун до мене каже: «Жіночко, а ві як живете, як на вас кажуть, “жінка”»? Ну, кажу: «жінка», «баба», а вун ото каже: «І Бог, то ж вун не є Бог, оно звеця вун Єгові». – «А-а, – то кажу <...> значіт, я не знала, як Бог звеця, а вун мені доказав, шо звеця Бог Єгови!»⁵

Естественно, текст воспроизводился с весьма ироничными интонациями и возмущением по поводу навязчивой агитационной деятельности местной общины свидетелей Иеговы. Иногда представителей этой секты все же выделяют из общей массы всех остальных «верующих» и «штунд» именно из-за того, что у «их Бога есть имя»:

От тепер, бачіте якісь і йогоді ходять, ну, то є веруючі само собой, а то йогоді ходять зі своїм Богом. І вони ж тоже гете тлумачать, що, що значіця... шо Бог звеця Йог, Бога Йог називають. А я кажу: «А хто його, дітки, охрестив?» Бога ж ніхто не хрестив, шо його знають. Ми знаєм те, шо він Бог, от і все⁶.

По мнению большинства респондентов-православных, наличие имени у Бога-Отца само по себе подвергает сомнению его божественную сущность, а значит, и «йоги» не христиане, а кто-то вроде язычников.

Соответственно раз Бог «у них не такой» и вообще «свой», иной, то существует и стойкое убеждение, что всякое протестантское течение – не «настоящая» вера, не христианская, чужая. В частности:

Ето вудумана віра. Придумана. Наша віра од рожденія Ісуса Христа. А ето вже повидумляли ці віри, які хочеш. І пятїдесятнікі, і сектанті. Як завжди був христїяніном, і батькі твої, і діди твої, і всі предки – все, вже

він пішов у віруючі, в ті штунди – вже він спасений стане, ай-йяй-йяй, або у тиї, в єгови пішов⁷.

Подобные мнения вполне соотносимы с характерным для традиционной культуры представлением о неистинности и небожественном характере **«чужой» религии**. Причем это касается в равной степени также и мусульманства, и иудаизма:

Ми, українці живемо за своєю релігією, звичаями, правилами, а от якщо взяти якихось штундів чи арабів, чи турків, то в них вже друга віра і другі закони, звичаї, те й для нас це вже не то, а чуже⁸.

В целом такая мировоззренческая позиция характерна для любого условно традиционного аграрного социума, в котором проживает православное большинство. Так, согласно выводу Н. Антропова, Е. Боганевой и Т. Володиной, «по шкале “чуждости” протестанты воспринимаются в современной белорусской полесской деревне – и православными, и католиками – наравне с иудеями и мусульманами». В частности, им, как и иудеям, приписывается неверие в Христа и отсутствие почитания Божьей Матери (Антропаў, Боганева, Валодзіна 2007). То же фиксируют и российские исследователи, например, в севернорусской традиции (Комарова 2011).

Кроме собственно концепции веры и понимания Бога, информанты также указывали на отсутствие в религии «штунд» постов, многих святых – в частности, Варвары и Катерины, культов Божьей Матери и Святой Троицы. Играет свою роль и отношение к церковным символам и атрибутам: «они» не признают иконы, «поламали» / «порубили» иконы, «у них» в хате картинка вместо иконы. По словам одной респондентки, чей зять происходит из семьи баптистов,

ну, в їх нема ікон уже на стінах, нема нічого. Мої внуки як прийшли додому, ну, од іншої баби [матери отца, баптистки. – Ю.Б.] да каже: «Бабо, а чого то так, шо у вас є образкі, а в нашій баби Наталкі немає? Тіко доска на стіні». Кажу: «Ну, вони моляця до доскі, не до ікони»⁹.

Немаловажным в определении «чужого» является и отсутствие у протестантов нательных крестиков и такого важного компонента православного ритуала, как крестное знамение. Последнее в принципе остается непонятным, и информанты не раз апеллировали ко

мне с просьбой объяснить, почему, если «они» считают себя тоже христианами, они не крестятся. Ведь «у них» и «у нас» почти все тоже самое:

<...> веруючих дом тоже у нас є, їх батюшка править – но я не скажу вам, яка це віра, я ж не знаю... но вони не християца. Ми христимось, а вони ні. Вони Богу моляца, вони Івангеліє читають, а от не християца»¹⁰.

Идентичные материалы встречаем и относительно белорусской современной деревни: «Бапцісты чоловік — это той жа веруюшчы, только вроде вероваў у Ісуса Хрыста. Только мі хрысцімся, мі хрысціянскай веры, а оні вроде не хрысціяца. <...> Это не хрысціянская вера, это ну — сектанцкая вера» (Антропаў, Боганева, Валодзіна 2007). Существуют свидетельства (в частности, с территорий Подолии и Полесья) о том, что именно на основе отрицания креста как сакрального символа и почитания икон местное православное население отождествляет евреев (иудеев) с адвентистами и баптистами (Белова 2005: 86).

Также у православных вызывает непонимание и неприятие сам процесс богослужения, тексты проповедей и молитв:

Ми молимося, ми в церкву прийдемо, якось про себе, кожен своє молиця, от, а вони, в їх якби молитва одночасно, вони кожен своє і вголос, і хто голосній, і там стоїть такий гул... і всякими язиками говорять <...> і вони потім, вони, помімаєте, вони не розуміють того, що вони говорять потім, вони якось, чи в якийсь транс впадають, вони не розуміють того, що вони говорять, що вони роблять¹¹.

Сравним: «Как попадают на колени, то кричат, кричат, что не поймешь – там волосы дыбом становятся» (Ziółkowski 2013: 151). Большинство моих респондентов оказались убеждены в том, что на службе у «штунд» происходит нечто если не «бесовское», то как минимум «страшное» и «непонятное», что уже определяет достаточно негативное отношение к ним. А сама «непонятность» текстов молитв и служб может вызывать оценочные суждения, собранные в понятие «мусульманский» или «еврейский», что означает попросту «не наш». В то же время нельзя всецело утверждать, что протестантская вера в картине мира православных украинских крестьян полностью отождествляется с мусульманской или еврейской.

Важно отметить, что многие существующие стереотипы актуализируются в определенных коммуникативных ситуациях, как, например, встреча респондента с собирателем. Так, в качестве вторичных, но не менее существенных маркеров «чужести» выступают визуальные проявления принадлежности к конфессии – в первую очередь **одежда и головной убор**. Я рискую отвлечься на автоэтнографические саморефлексии, но именно их подоплека и натолкнула меня на мысль о визуализации образа «штунды» в глазах православных респондентов. В первую очередь такими своеобразными маркерами «чужести» выступают городская одежда и аксессуары (в том числе футболки с принтами и надписями латиницей, джинсы, спортивные куртки, ботинки на толстой подошве, темные очки) и наличие ряда атрибутов: папки, прямоугольной сумки, рюкзака, ноутбука. Довольно часто нам с коллегами приходилось в поле слышать такой вопрос от поначалу неконтактных информантов: «Девочки, а может, вы верующие?», после чего приходилось разубеждать, что нет, такие не «верующие», а православные.

Здесь мне представляется уместным привести аналогии с известными представлениями, характерными в целом для украинской мифологической традиции. Речь идет о визуальных характеристиках «нечистой силы», в частности черта и вредоносного «ходячего» мертвеца, а также «лякала» (страха), которые могли появляться перед человеком в одежде городского кроя. Известны даже локальные названия чертей, например в житомирском Полесье – *прикостюлені, капелюшники* и т.п. В этой связи я приведу в качестве наглядного примера два текста, в одном из которых информант воспроизводит меморат и пересказывает опыт встречи своей матери с «нечистой силой», с «лякалом»; во втором же информант рассказывает о собственном опыте общения с агитатором-баптистом:

Моя мати ето розказувала <...> ідут вони з мельниці [по дорозі з сусіднього села. – Ю.Б.], пока молоті, ето вже їх десь застало, мабуть, двенацять, начало першого ночі, ідуть вони до хати <...> по ету леву сторону кладбіще. Мати каже: «Як я йду <...> дивлюся, одкривається, а місячно, – каже, – хоч голкі збирай, як я, – каже, – йду, дивлюся, повернула голову, і <...> одкриваюца двері, і йде з кладбіща <...> мужчина <...> так хфорточка одкриваєца і йде, чоловік отуди виходит, – каже, – догорі зачесани косі волною, кучераві. Такій о красіви, високі,

чорни костюм, біла рубашка, галстук на йому чорни, і пуд рукою папка. І, – каже, – іде, прамо, іде до мене і страшно так» <...> то мати каже: «Я бігла до тої хати, шо, – каже, – коси мої дїба сталі, бо ще такого чуда я не бачила»¹²;

До мене ходили божествени якісь, ходили божествений ото, казали, чі штунди, чі Бог їх знає. Кніжечкі носили вони, ходилі – то ви ж у курсе дєла, може, і там по городах ходять – не? От ходять, книжечкі розносять <...> ну, я побалакаю, сяду й побалакаю, там їх і вгощу, чи яблочком чи чимсь там, о. Вони дякують так, побалакають, і раз приходилі, й другий раз. А в третій раз приходив чоловічок – красівий, красавец, такий при-братий, зачесаний, прі галстуку, у костюмі, у одежі гарнуй такуй. Боже-Боже, такий красівий чоловічок...¹³

Известно, что в традиционной культуре характерной чертой внешности ряда мифологических персонажей, которая также служит отсылкой к их inferнальной природе, является «нечеловеческая красота», ведь они «слишком красивы», не так, как «крещеные люди» (Виноградова 2005: 25). И именно эта своего рода телесная аномалия гипертрофированной красоты в ряде нарративов трактуется рассказчиком как маркер принадлежности к нечистой, демонической сущности или же просто вызывает подозрение.

В целом существование всех рассмотренных маркеров «чужести» вызывает в первую очередь некоторое недоверие к «штундам», а также экстраполяцию на носителей «другой» веры, а именно протестантской, мифологизированных черт «чужого».

Не менее интересны и показательны эти различия и определение «верующих» как «чужих» в нарративах о **вещих снах и представлениях о загробном мире**. По словам М.Л. Лурье, практически все запоминающиеся сновидения обретают в народной культуре статус вещей, так как они соотносены со сферой грядущего и прогнозируют, либо же программируют факты дальнейшей жизни сновидца и/или его близких (Лурье 2002: 28).

Среди информантов-православных распространено мнение, что у протестантов жизнь после смерти и «тот мир» тоже «другие», не такие, как у «всех». Как правило, такие нарративы носят назидательный (не побоюсь сказать – и миссионерский) характер и воспроизводятся в той коммуникативной ситуации, когда респондент настойчиво стремится убедить собирателя в неправильности и опасно-

сти «чужой» веры для православных. Приведу наиболее характерный пример:

Мого чоловіка <...> колись <...> агітіровали в віруючі щоб він ішов туди. І сниця йому сон, що він так як то приходить до нашої церкви, входить в церкву і каже: такий коридор вузкій і по одну сторону сидять так, як наши люди, а по другу сидять веруючі, веруючі, – каже, – тиї, не нашій віри. Каже: там, де сидять наши, то світить сонце, а де вони туди, – каже, – то тико бочки стоять. Темно, – каже, – стоять бочки, і якісь сидить дід в капелюхові старий. Ото йому таке снилось¹⁴.

Здесь, как мне кажется, мы видим вполне объяснимую картину: во-первых, тут фигурирует типичный для Полесья визуальный образ черта или «лякала» в шляпе – городском головном уборе. Во-вторых, показательно разграничение загробного мира православных, где находятся «наши люди», над которыми «светит солнце», и мира протестантов, где «темно» и «бочки стоят». Это можно назвать своего рода визионерским опытом видениярая и ада. Следует также сказать, что сюжет сна, в котором православному показывается церковь или просто дом/комната/хлев, где православные и протестанты стоят или сидят по разные стороны – светлую и темную, достаточно распространен на исследуемой территории.

Совершенно очевидной представляется дидактическая функция таких текстов. Их воспроизведение предваряет, как правило, история о том, как православного пытались «завербовать» или «сагитировать» и он, сомневаясь, просил у Бога помощи в молитвах или ходил к местному священнику. В итоге он получал ответ во сне. Таким образом, сон побуждает конкретного человека к определенным действиям, в данном случае не вступать в протестантскую общину.

Приведем второй не менее показательный пример. Респондентка 1934 г.р. обсуждала со своей племянницей детали возможного погребения: что делать, если она умрет, и какие необходимые приготовления нужно сделать. В беседе они затронули тему, кто где окажется и каким будет Царство Небесное для собственно рассказчицы:

<...> моїй братіхі, дочка тоже веруюча <...> і вона каже: «Тьотко, обикновенно йдуть вірущі направо, а мирськіє, то вже грешнікі да йдуть на, налево <...> то ви собі думайте, куда вам». А я, мні, Господі, помоліласа Богу да кажу: «Боже муй, ти мні дай розум, і спасенне, в яку церкву йті, чи в мірскую, чи в веруючі?» Аж в півноч снітса, що захожу

і направо сюди, сюди три свечкі, от три свечкі, і я кажу: от як мне ламать хреста, як три свечкі загорілоса?¹⁵

В данном случае «ломать крест» означает предать веру и перейти в протестантизм, чего в итоге не произошло, так как визионер истолковала свой сон как ответ на заданный Богу вопрос – в какую церковь ей нужно идти.

Еще одной очень интересной и важной, как мне кажется, особенностью конструирования стереотипа протестанта в православной среде является включение последнего в ряд персонажей-устрашителей детей. Причем, собирательный образ «штунды»/«верующего» в качестве мифологического персонажа-устрашителя функционирует наравне с традиционными бабаем, чужими людьми, цыганами, волком и ни в чем им не уступает. Например:

Лякали страшенно штундами <...> в даному випадку йшла мова про баптистів. Вони жили на двох вуличках, які, в принципі були <...> два останні ряди. І ми малі діти, нам жеш цікаво було лазити сюди-туди. І я пам'ятаю, бабуся мені казала: «Ти туди не забігай, там живуть такі страшні люди». Коли я питала: «Що за страшні люди?», – вона каже: «Ну, я не знаю, що за страшні, але краще, щоб діти туди не бігали». Ну, відповідно, ми одного разу там ганяли, нам ції люди винесли цукерки, пригостити цукерками. Ну, то я пам'ятаю, що я тікала дуже далеко <...> мені тоді було років шість-сім, це страшно, от... але до сьогоднішнього дня я чую <...> наказують дітям: «Ти краще туди не ходи, там можна щось погане побачити»¹⁶.

Представляется интересным сопоставить традиционные формулы пугания детей и персонажный состав детских «пугалок» с современными формами, в которых встречаются в том числе запреты «не ходить в дом к штундам» и «не брать» у них еду и сладости.

Подводя итоги, хотелось бы кратко обобщить, что в данном исследовании конфессиональное соседство рассматривалось через призму реализации культурной оппозиции «свой–чужой», частью которой является и конструирование этноконфессиональных стереотипов. В ходе работы был выделен ряд наиболее важных маркеров, которые определяют «чужость» протестанта среди православных в малом социуме деревни и способствуют формированию границы «мы» – «они» на основе религиозной идентичности. Такими маркерами являются: представления о контингенте протестантских сект; пред-

ставления о религиозной организации; представления о сакральных локусах (в частности, местах богослужений); представления о вере и Боге; представления об атрибутах веры; представления о загробном мире; визуализация образа протестанта; собирательный образ протестанта в качестве персонажа-ужрашителя детей.

Помимо всего сказанного, также заслуживают особого внимания сакральные локусы. Кроме мест богослужения, которые были кратко очерчены в этом исследовании, представляется важным изучить и места погребения (ведь существует представление, что у «верующих» и кладбище «не такое», а именно без крестов), а также собственно места крещения и верования о том, как протестанты проводят этот ритуал.

В связи с представлениями о загробном мире «верующих» представляется интересным в будущем попытаться рассмотреть такой аспект, как связь в народных представлениях существования и деятельности разнообразных протестантских течений с апокалиптическими прогнозами и включение их в народную эсхатологию. Об этом говорят тексты, в которых воспроизводится довольно распространенный сюжет о «многих верах», что предшествуют концу света.

В будущем хотелось бы проанализировать и представления об отношении протестантов к работе и взаимопомощи. Например, встречается мнение, что они помогают только «своим», а если нужна помощь православным или католикам, то «и руки не подадут»; что они, как когда-то евреи, в субботу не работают, а ходят на «собрание». Это единственная прямая отсылка к евреям и иудаизму, которую удалось обнаружить в записанных текстах. В то же время риску высказать предположение, что в культуре межконфессиональных отношений нынешнего украинского сельского социума стереотипы (и связанные с ними мифологические представления) о протестантах как о закрытой социальной и конфессиональной группе заняли ту нишу, которую ранее занимали стереотипы о евреях и их вере.

Примечания

¹ Выражаю огромную благодарность моей коллеге Наталье Жмуд за возможность использовать в исследовании ее полевые материалы.

² Государственный научный центр защиты культурного наследия от техногенных катастроф.

³ Здесь и далее перевод с польского мой. – Ю.Б.

⁴ М.Г., 1965 г.р., родом из Любешовского р-на Волынской обл., проживает в с. Мутвица, Заречненский р-н, Ровенская обл.; зап. Ю. Буйских в 2010 г. Фонды ДНЦЗКСТК.

⁵ О.Ю., 1935 г.р., с. Сварыни Володимирецкого р-на Ровенской обл., зап. Ю. Буйских в 2009 г.; Фонды ДНЦЗКСТК.

⁶ М.В., 1930 г.р., с. Кухче Заречненского р-на Ровенской обл., зап. А. Брицына и Ю. Буйских в 2010 г.; Фонды ДНЦЗКСТК.

⁷ И.У., 1951 г.р., с. Ремчицы Сарненского р-на Ровенской обл., зап. Ю. Буйских в 2008 г.; Фонды ДНЦЗКСТК.

⁸ М.О., 1958 г.р., г. Винница, зап. Н. Жмуд в 2013 г.

⁹ Г.Ш., 1930 г.р., с. Сошичине Камень-Каширского р-на Волынской обл., зап. А. Брицына и Ю. Буйских в 2012 г.; Фонды ДНЦЗКСТК.

¹⁰ Л.Г., 1935 г.р., с. Осова Емильчинского р-на Житомирской обл., зап. А. Брицына и Ю. Буйских в 2011 г.; Фонды ДНЦЗКСТК.

¹¹ О.П., 1936 г.р., с. Прикладники Заречненского р-на Ровенской обл., зап. А. Брицына и Ю. Буйских в 2010 г.; Фонды ДНЦЗКСТК.

¹² Н.Н., 1960 г.р., с. Грыцьки Дубровицкого р-на Ровенской обл., зап. Ю. Буйских в 2008 г.; Фонды ДНЦЗКСТК.

¹³ О.Д., 1932 г.р., с. Середы Емильчинского р-на Житомирской обл., зап. Ю. Буйских в 2011 г.; Фонды ДНЦЗКСТК.

¹⁴ Г.О., 1953 г.р., с. Боровне Камень-Каширского р-на Волынской обл., зап. А. Брицына и Ю. Буйских в 2012; Фонды ДНЦЗКСТК.

¹⁵ Н.А., 1934 г.р., с. Будимля Дубровицкого р-на Ровенской обл., зап. Ю. Буйских в 2008 г.; Фонды ДНЦЗКСТК.

¹⁶ Н.Ж., 1976 г.р., с. Одаля Тульчинского р-на Винницкой обл., зап. Ю. Буйских в 2013 г.

Литература и источники

Антропаў, Боганева, Валодзіна 2007 – *Антропаў М., Боганева А., Валодзіна Т.* Этнанаканфесійныя стэрэатыпы ў сучаснай беларускай вёсцы // Беларускі Гістарычны Агляд. 2007. Т. 14. [on-line]: <http://www.belhistory.eu/mikalaj-antropaў-alena-boganeva-taccyana-valodzina-etnakanfesijnyya-steratyipy-ў-suchasnaj-belaruskaj-vyoscy>

Белова 1997 – *Белова О.В.* Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях // Славяноведение. 1997. № 1. С. 25–32.

Белова 2003 – *Белова О.В.* О «жидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 160–175.

Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской культурной традиции. М., 2005.

- Виноградова 2005 – *Виноградова Л.Н.* Телесные аномалии и телесная норма в народных демонологических представлениях // Телесный код в славянских культурах. М., 2005. С. 19–29.
- Водиничар 2013– *Водиничар Е.* «Мирские» и «верующие» – специфика взаимодействия этнического начала и религиозной принадлежности (на примере с. Василевка Болградского района Одесской области, Украина) // Постфактум: історико-антропологічні студії. Конфесійність в етнічності та етнічність у конфесійності: етнорелегійні аспекти поліфонії. 2013. № 1. С. 29–36.
- Дані Державного департаменту 2013 – Дані Державного департаменту у справах національностей та релігій (форми 1 і 2). Форма 1. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2013 р. // URL: <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2013/51768/>
- Комарова 2011 – *Комарова В.А.* Конфессиональные стереотипы как способ самоидентификации (старообрядцы и протестанты в восприятии современного севернорусского крестьянства). Дипломная работа. М., 2011. РГУУ // URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/VK_d.htm
- Курочкін 2000 – *Курочкін О.В.* Українські «маланкарі» – східна гілка карпато-балканської карнавальної традиції // Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія». Т. 18. Теорія та історія культури. 2000. С. 70–76.
- Курочкін 2008 – *Курочкін О.* Образ єврея в драматично-ігровому фольклорі українців (до проблеми етнічної ідентифікації) // Народна творчість та етнографія. 2008. № 6. С. 31–41.
- Курочкін 2008а – *Курочкін О.* Образи-маски «інших» як індикатори формування етнічної самосвідомості // Берегиня : Всеукраїнський народознавчий кварталник. 2008. № 4. С. 5–13.
- Курочкін 2010 – *Курочкін А.* Карнавальні «жиди» в рождественсько-новгородних обходах українців // Диалог поколінь в славянській і єврейській культурній традиції / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2010. С. 302–321.
- Лурье 2002 – *Лурье М.Л.* Вещие сны и их толкование (на материале современной русской крестьянской традиции) // Сны и видения в народной культуре. М., 2002. С. 26–43.
- Пивоварчик 2003 – *Пивоварчик С.* Этноконфессиональные стереотипы в поликультурном регионе (по материалам историко-этнологического изучения местечек Белорусского Понеманья) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2003. С. 361–375.
- Скаун 2010. – *Скаун Р.Л.* «Новий Єрусалим» Іван Мурашка: сектантська комуна на Поліссі // Історія релігій в Україні і світі: збірник наукових праць. Серія «Історичне релігієзнавство». 2010. Вип. 3. С. 215–225.
- Скаун 2011 – *Скаун Р.Л.* «Божа комуна» проти «безбожного комунізму»: сіоністи-мурашківці і радянська влада // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки: Наук. вісник: зб. наук. праць. 2011. Вип. 53 (№ 10). С. 119–128.

- Тхоржевська 2011 – *Тхоржевська Т.В.* Стереотипні уявлення православних про «штунду» // *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. Книга 1.* Львів, 2011. С. 657–665.
- Dudzińska 2003 – *Dudzińska K.* Religijność ewangelicznych chrześcijan-baptystów w środowisku prawosławnych i katolików // *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne / Red. Ł. Smyrski, M. Zowczak.* Warszawa, 2003. S. 93–114.
- Ziółkowski 2013 – *Ziółkowski J.* O protestantach na Polesiu // *Dzisiejsze Polesie.* Warszawa, 2013. S. 139–158.

Юлия Клочкова
(Екатеринбург)

Жизнь артиста русской провинции: Алла Назимова и Павел Орленев

Сегодня эти актеры, популярные в начале XX века один и до 40-х годов XX столетия другая, забыты. Если о Павле Орленеве еще остаются упоминания в теме русского провинциального театра, то имя Назимовой мало кому известно. Некоторый выход из забвения произошел в 1990-х гг., когда появились публикации Марины Литавриной в России (монография «Американские сады Аллы Назимовой» издана в 2012 г.) и Гевина Ламверта в Америке (книга «Nazimova: A Biography» издана в 1997 г.), но затем снова наступило затишье. Одна из последних публикаций о доамериканской жизни Аллы Назимовой, статья В.Г. Бабенко «Алла Назимова: малоубедительное начало» (Бабенко 2013: 76–95), послужила стимулом для этого небольшого исследования. Судьбы этих артистов, каждого по отдельности и в кратковременном ярком союзе, представляют большой интерес как своей типичностью, так и исключительностью. Выделяя ключевые моменты совместного отрезка жизненного пути Назимовой и Орленева, мы попытаемся воссоздать облик русского актера рубежа XIX–XX вв., играющего в основном в провинции, гастролера, сиречь скитальца по провинциальным сценам, классического представителя и столпа театральной жизни того времени.

Начало актерской карьеры Орленева и Назимовой сходно. Оба из обеспеченных семей, они практически порывают с родными, вступают на шаткий путь неверного актерского счастья. Этот путь показывает В.И. Немирович-Данченко в статье «Театр и школа», выделяя характерные черты русской театральной провинции и пользуясь знаменитой формулой А.Н. Островского: «Если одни актеры, за от-

сутствием сборов, переселяются “из Керчи в Вологду”, то другие, наверное, идут “по шпалам” из Вологды в Керчь. Всякий актер считает самого себя и лучше и счастливее других. “Мало ли что такие-то не сделали сборов! Мы сделаем!” Да и все равно есть нечего, отчего не рискнуть! И рискуют, и довольны, если получают гроши» (Немирович-Данченко 1989: 325).

По сути, это начало артистической биографии Павла Николаевича Орленева. Старый авторитетный советский учебник по истории русского театра начинает его очень краткую биографию с некоторого преувеличения: «Выученик Московского театрального училища, Орленев (1869–1932) успешно дебютировал на сцене московского Малого театра, заслужив одобрение со стороны самого Островского. Но спокойному и обеспеченному положению “артиста императорских театров” Орленев предпочел бурную кочевую жизнь провинциального актера» (Данилов 1948: 417). На самом деле никакого театрального училища в жизни Орленева не было. В своих мемуарах Орленев пишет, как он, шестнадцатилетний сын московского купца, заболевший театром, еще не Орленев, а Паша Орлов, держал в 1886 г. экзамен в драматическую школу перед Иосифом Андреевичем Правдиным и Гликерией Николаевной Федотовой и был принят. За один год существования учебного заведения были выходы в массовых сценах спектаклей Малого театра, были надежды на то, чтобы попасть в школу, которую, по слухам, хотел создать Островский «только для очень способных учеников», одна маленькая роль Капитоши в спектакле «Наш друг Неклюжев» (Неклюжева должен был играть Станиславский, тоже поступивший, но так и не явившийся на репетиции за неимением времени), была фраза Островского «этого надо взять» (Орленев 1961: 12).

А потом школа закрылась, и попавший в отчаянное положение Орленев, сбежавший из дома и гимназии, поссорившийся с отцом, неприкаянный и бесприютный, но уже обросший связями среди мелкого актерского люда, получает помощь от одного из артистов, пристроившего его в театр в Вологде. Так классически, «по Островскому», начинается театральная карьера будущего знаменитого провинциального актера, раз и навсегда полюбившего свободу в передвижениях и творчестве, скитальческая, мученическая карьера замечательного, талантливого, не очень образованного, но нутром берущего актера с запоями творческими и алкогольными, с большими

гонорарами, немедленно прокученными, с недовольством собой, тяжелыми меланхолиями, всероссийской известностью, которая, однако, не спасала от самоуправства антрепренеров и директоров театров и периодов жестокой нужды. Часто в мемуарах появляются фразы «удрученное состояние», «опечаленное лицо», «отчаянное положение», «как всегда, без копейки», и относятся они не только к началу, но и периоду известности артиста.

Мемуары о ранних годах пестрят упоминаниями спектаклей по пьесам известных и большей частью навсегда забытых авторов, воспоминаниями об «актерских университетах» и учителях. Так, с благодарностью Орленев вспоминает «незабвенного друга и учителя» Михаила Ивановича Бабикова, давшего совет, как работать над ролью: «Выучи наизусть всю пьесу, ляг в уединеньи и все себе представляй» (Орленев 1961: 27). Однако лучшими учителями стали голод и холод, научившие выходить из любой ситуации: через окно от хозяина гостиницы, которому нечем заплатить, играя на слабых струнах несговорчивого цензора, чтобы получить пьесу, в которой душа требует «выиграться».

Постоянно менялись города – Рига, Москва, Полоцк, Нижний Новгород, Вильна, Москва, Минск; холодные неуютные номера: «Я жил в ужасных условиях с суфлером Плотниковым <...> Занимали большой неуклюжий номер... Спал я на разбитом диване. По вечерам собирались большой компанией играть в карты <...> Мебели нет. Садилась на ручки дивана, на котором я спал. Играя, волновались и прыгали на мне, не давая спать» (Орленев 1961: 35). Были попытки осесть в постоянных труппах, благо отменена театральная монополия императорских театров на устройство зрелищ и как грибы после дождя появлялись в столицах частные театры. Он играл в театре Корша. Росла его известность, но и недовольство собой: амплу простака в водевилях, несмотря на восторги публики и критики, перестает удовлетворять.

Амплуа, на самом деле бесконечно сковывающее природу актера, было его профессиональным паспортом. Даже после окончания прогрессивных драматических классов Немировича-Данченко в Филармоническом училище актеры получали документы с пришлепнутым раз и навсегда амплуа. К слову, у Назимовой, окончившей училище в год создания Художественного театра, амплуа было *ingénue coquette* (Литаврина 2012: 38). В мемуарах ограничения актера, связан-

ные с амплуа, Орленев оценивает как причину своего тогдашнего поведения: «Играя водевили, я носил в душе неудовлетворенность от той боли, которую причиняла невозможность для меня выступать в драме благодаря маленькому росту и неподходящему лицу. Я с горя предавался постоянному пьянству» (Орленев 1961: 59).

Обрести творческую свободу Орленев пытался и с помощью своей любимой идеи создания крестьянского театра: «План, явившийся у меня, заключался в следующем: я хотел составить труппу талантливой молодежи и, не завися ни от каких директоров, играть в деревне и там своим искусством зарабатывать на свое пропитание. Я уговаривал своих друзей Васю Качалова, Иосю Тихомирова, Л.И. Иртеньеву и Чаеву. Я говорил им, что нам будут приносить пищу за нашу игру, что я уже испытал это в одной из наших поездок. Мы там будем творить на свободе, помогая друг другу, и создадим нечто новое и прекрасное» (Орленев 1961: 57). Очевидно, Орленеву не давало покоя воспоминание о первом лете актерской карьеры, когда, живя вместе с товарищами в селе Сабурово, в нескольких верстах от Сергиева Посада, он ездил с деревенскими мальчишками в ночное и читал им и прослышавшим об этом «старым и молодым крестьянам» стихи Некрасова и Никитина, пьесы Островского, а потом вместе с друзьями поставил две сцены из «Бориса Годунова». «Крестьяне, довольные и радостные, стали нам носить молока, яиц, хлебы, рыбы, творогу» (Орленев 1961: 13). С мыслью о «заветном деле» он так и не расстался и даже осуществил его в 1913 г.: купил «небольшой хуторок близ станции Рязано-Уральской железной дороги» и построил там небольшой театр, в котором, обходя запреты исправника, ставил бесплатные спектакли для крестьян, а те несли артистам «домашнюю провизию». Но появились новые захватывающие идеи, в частности съемки в Норвегии фильма «Бранд» по пьесе Г. Ибсена, затем гастроли по российским городам с нововведениями – в свои спектакли Орленев вставлял сцены из так и не законченного «Бранда»: «Мы путешествовали с тем же “Брандом” около трех месяцев. Заработал хорошие деньги и, соскучившись по бесплатным для крестьян спектаклям, опять вернулся в свой Востряковский хуторок» (Орленев 1961: 251). Замечательная, но непрактичная идея завершилась традиционно: деньги быстро кончились, и снова пришлось тянуть гастрольную ляжку – Тюмень, Семипалатинск, Барнаул, Омск, Петропавловск. Так, в метаниях по всей Рос-

сии, в мечтаниях о настоящем деле и неумении довести его до конца, в мучительном поиске настоящих ролей шла жизнь артиста.

Но слава росла, и его уже приглашали исправлять ситуацию со сборами в прогорающих театрах: «Театральный хроникер сообщал в “Театр и искусство” из Николаева: когда в местном театре нет сборов – приглашают Орленева, и дела сразу поправляются» (Бабенко 2013: 83). Ситуации как будто взяты из пьес А.Н. Островского об актерах: и приглашение провинциальной знаменитости для спасения театра, и вечное безденежье, и «мы артисты, наше место в буфете», и заигрывание с публикой, и высокомерное неприятие ее всеядности и непросвещенности. И он мог позволить себе «выходки» по отношению к зрителю: в журнале «Театр и искусство» периодически появляются сообщения о его эмоциональных реакциях на шум в зале: «П.Н. Орленев, возмущенный на одном из спектаклей смехом райка во время самой трагической сцены, бросил по направлению к галерее весьма громогласно: “Идиоты!” Способ объяснения с публикой довольно оригинальный» (Театр и искусство 1902/1); «Во время монолога г. Орленева многие из публики, страдающие по состоянию погоды разными бронхитами и катарам горла, стали кашлять. Г. Орленев обиделся и приказал опустить занавес! Несмотря на такую развязность, публика в последующие акты отнеслась к нему совершенно бесстрастно и хлопала» (Театр и искусство 1903/1); «В Мелитополе, во время спектакля, он рассердился за что-то на зрителей и со сцены назвал их “идиотами мелитопольскими”. Протеста не было» (Театр и искусство 1904/27).

Протестов не поступало, потому что зритель находился под обаянием актера, и слава его росла вполне заслуженно. Вот как вспоминает об Орленеве сезона 1902/1903 гг. на сцене театра в Вильне А.Я. Бруштейн: «Голос Орленева не только не отличался красотой, как, например, голос Комиссаржевской или Качалова, но был глуховат по звуку, легко срывался. Было в нем, однако, то чародейство, что и во всей актерской личности Орленева. Этот человек невысокого роста, невидной фигуры, с глухим сероватым голосом мог “брать” зрителя в плен с первых же произнесённых им слов. И уже зритель видел его преображенным, прекрасным, голос казался музыкой, звенел то червонцами смеха, то бубенцами слез» (Бруштейн). Это был не просто модный душка-актер, но артист, действительно преданный своему делу, мечтающий найти роль, которая принесет не только

известность, но и удовлетворение, высвободит мучительную энергию, требующую выхода в настоящем, живом, соответствующем таланту образе.

И роль была найдена, роль, позволившая разрушить, а точнее заменить (сознание зрителей и театральных критиков консервативно!) ампулу. С нее и начинается взлет всероссийской известности Орленева. Его роль царя Федора в еще недавно запрещенной трагедии А.К. Толстого «Царь Федор Иоаннович» (которая впервые идет в Петербурге на сцене театра Суворина, за два дня до знаменитой премьеры в Московском Художественном театре), знаменует новый этап творческой деятельности, в котором появляется второй персонаж этой истории – Алла Александровна Назимова.

На самом деле – Мириам Идес Аделаида Левентон, родившаяся в Ялте в 1879 г. в семье аптекаря Якова Левентона и романтически настроенной Софьи Горовиц, переделавшей длинное имя дочери в Аллу. Но в будущем актриса будет предпочитать называть себя только по псевдониму, без имени, без инициалов – Назимова. Кстати, о псевдонимах. Их наличие и источники странным образом сближают Орленева и Назимову: они взяты из книг, прочитанных в юности (Орленев – герой романа М.Н. Волконского «Воля судьбы», Назимова – героиня романа «Дети улиц»). О сходстве двух артистов замечательно пишет М. Литаврина: «Они в чем-то были схожи: оба небольшого роста, пластичные, гибкие, впечатлительные, легко зажигающиеся на сцене, способные полностью отдаться вихрю эмоций» (Литаврина 2012: 51). Личные впечатления – в уже цитируемой книге А. Бруштейн «Страницы прошлого»: «На сцену одновременно, под руку, вышли только что поженившиеся (по пьесе) молодые супруги Рожновы – Орленев и Назимова. Зрители встретили общим салютом Орленева – гастролёра и Назимову – бенефициантку. Оба стояли радостные, красивые, и аплодисменты зрительного зала сливались с хором поздравлений свадебных гостей на сцене» (Бруштейн).

Орленев и Назимова, какими их увидела на сцене виленского театра А. Бруштейн, – это уже сыгранный дуэт. Бруштейн описывает здесь спектакль по пьесе забытого сейчас драматурга В. Крылова «Горе-злосчастье», который шел в бенефис Назимовой. Орленев участвовал в нем как гастролер, чтобы «еще более поднять интерес публики к бенефису» (Бруштейн). Орленев в то время играет первую

скрипку в этом дуэте, Назимова еще не так популярна и в основном получает критические или, в лучшем случае, снисходительно-подбадривающие оценки прессы, как, например, в хронике «Провинциальная летопись» журнала «Театр и искусство» в сентябре 1900 г.: «Кострома. 29 сентября открылся сезон нашего театра <...> Для г-жи Назимовой была поставлена “Заза”. Красивая внешность, дорогие наряды – вот, если хотите, краткая характеристика артистки. Роль Заза артистка играла неправильно. В ее толковании любовь Заза к Дюфрену была лишь капризом. В первом акте артистка была лучше. Здесь нет надобности в нервном подъеме, а потому артистка ведет первый акт легко» (Театр и искусство 1900/44). Подобные рецензии, очевидно, не раз приводили молодую Назимову в состояние «нервного подъема».

А встретились Орленев и Назимова именно в Костроме, где она в сезон 1900/1901 года играла в труппе антрепренера Д.А. Бельского, пригласившего артиста, как обычно, для поднятия сборов. Для Орленева наступило время, когда театральные дельцы заваливали его массой телеграмм и «все с уплаченными ответами и приглашением приехать на гастроли» (Орленев 1961: 84). Назимова, не замеченная и не востребованная в МХТ, куда она рвалась после окончания Филармонического училища и где с грехом пополам отслужила сезон, только начинает свою карьеру на театральных подмостках бесконечно меняющихся провинциальных городов.

Она играла практически все – сказывался голод первого года карьеры и производственная необходимость: провинциальные антрепризы вынуждены были постоянно обновлять репертуар. В ее репертуарном списке классика: Шекспир, Мольер и новомодные Гауптман и Ибсен, уже прочно обосновавшиеся на столичной сцене и только начинающие завоевывать провинцию. Этому активно способствует и Мейерхольд – их пути пересекутся на херсонской сцене. Специально его упоминаю: оба сознательно, «знаково» покидают МХТ, оба впоследствии докажут, что решение было жизнеустроительным. Роли в пьесах Ибсена прославят ее в Америке, они превратят ее союз с Орленевым не просто в очередной сюжет Пигмалиона и Галатеи, как в основном его представляют: талантливая знаменитость создала, слепила новый талант, но в союз двух равноправных мастеров.

Но началом всего была любовь. В мемуарах Орленева ни слова не сказано о впечатлении, которое произвела на него молодая артистка,

лишь: «Увидев ее в роли Поппеи в “Камо грядеши”, я решил, что только она будет играть в роли Грушеньки» (Орленев готовился к роли Дмитрия в инсценировке по роману Достоевского «Братья Карамазовы». – Ю.К.) (Орленев 1961: 84). И это «только», а также чуть раньше отмеченное «с этого периода и произошел перелом в моей карьере» (Орленев 1961: 83) говорит о многом. Последующие пять лет они неразрывны: «В эти годы они съезжались, разъезжались по разным труппам и театрам, ссорились и скандалили, но что-то опять упорно сводило их вместе» (Литаврина 2012: 61). В эти годы Орленев придумал «зеркальный ход» для драмы Э. Ростана «Орленок», когда в один вечер герцога Рейхштадского играл Орленев, в другой – Назимова, выдающий в них, как считает А. Литаврина, «духовных близнецов» (Литаврина 2012: 61). Но критика по-прежнему не балует Назимову, отзывы об ее игре холодны, немногочисленны и даже несколько ехидны: «Г-жа Назимова, вероятно, положила много труда на роль герц. Рейнхштадского; артистка прекрасно держалась в мужском костюме. Но удались ей только два-три момента (объяснение с Терезой, сцены с письмами), во всех же сильных местах артистка давала сплошной крик, в котором совершенно пропадали всякие интонации» (Театр и искусство 1903/1).

Однако такова судьба русского артиста, гастролирующего в провинции – быть объектом ядовитых стрел цветистых и глубокомысленных рецензентов. Не был обойден ими и Орленев, которого именно в годы славы было особенно приятно кольнуть саркастическим замечанием: «Г. Орленева значительная часть печати провозгласила “специалистом по Достоевскому” и отзыв этот, точно на крыльях, носит г. Орленева по всей Руси великой, везде гипнотизируя толпу и убеждая ее, что она видит редкое, чуть не веками являющееся воплощение типов Достоевского» (Театр и искусство 1902/36). Далее критик дает свое видение типов Достоевского, разумеется, являющееся истиной в последней инстанции. Здесь же он в очередной раз пытается ответить на вопрос, волновавший рецензентов: куда, в какую обойму встроить этого странного артиста. Осознавая, что привычные рамки амплуа разрушены актером и не имея сил смириться с этим, он все же пытается определить соответствующий его дарованию род ролей, проявляя блеск специфического остроумия: «Если бы на основании этого репертуара мне задали вопрос: какого амплуа актером является Орленев, я был бы поставлен

в большое затруднение. Мне бы как будто пришлось его назвать “характерным актером”, но это была бы большая ошибка. Назвать же его “специальным актером”, как бы мне того хотелось, я боюсь, так как такого термина в драматическом искусстве еще нет, а применяется он покуда только к различным сортам водки, отдающим либо специальным ароматом, либо обладающим свойством “местного воздействия”, как, например, “желудочная”, “хинная” и другие. Параллель, на первый взгляд, как будто и обидная, но тем не менее она сама напрашивается, так как г. Орленев также и актер, случайно обладающий искусством “местного воздействия”. Он бы еще мог с успехом носить и название “спазматического” актера, так как главное его артистическое достояние в подавленном спазматическом голосе, который дает ему возможность с большой реальностью воспроизводить соответственные психологические или, вернее, психопатологические моменты. И понятно, что было бы большим для Орленева достоинством, если бы он знал меру этому драгоценному дару и употреблял его только, выражаясь казенным языком, в надлежащих местах. А между тем беда именно в том, что эта особенность является у артиста особенностью органическую, с которой он роль свою (и именно всякую) начинает и кончает. Само собой разумеется, что и впечатление от его игры получается подавленное и гнетущее, не только растворяющее в себе весь замысел автора по отношению к изображаемому артистом лицу, но еще и мешающее окружающим персонажам держаться в круге единства, когда г. Орленев изображает центральную фигуру» (Театр и искусство 1900/36).

Несправедливость и поверхностность этих слов подтверждает множество оценок другого типа, и восторженных, и глубоких. Среди них – и отзыв авторитетного критика и теоретика искусства В.В. Стасова о роли царя Федора Иоанновича: «...в продолжение часов трех-четырех и не услышал ни одного фальшивого, ни одного разбавленного, ни одного рассиропленного, и ни одного преувеличенного тона. Какая редкость на театре! Правда у него везде...» (Орленев 1961: 303); и заметка неизвестного критика газеты «Рязанский листок»: «Вся роль [Федора Иоанновича] ведется в тоне чистейших помыслов детской души» (Орленев 1961: 286). Нетрудно заметить, как близки они по тону.

В то время, когда Орленев и Назимова встретились, он, как уже отмечалось, был очень популярен. Роли Гамлета, Раскольникова,

Митеньки («Братья Карамазовы») – его «золотой запас». Найден способ пополнения репертуара – инсценировки литературных произведений, и он попытается им воспользоваться для репертуара Назимовой, с которой они все чаще гастролируют вместе: «Я начал составлять свою поездку, заказал актеру-автору В.Ф. Евдокимову для Назимовой сделать пьесу из романа “Воскресенье” Л.Н. Толстого. У Евдокимова было издание заграничное, без цензурных пропусков, где, между прочим, мне очень понравилась роль ссыльного Крыльцова. Я решил ее сыграть и уже приступил к работе <...> Снято было много городов, выпущены анонсы, но как раз в это время последовало отлучение Льва Николаевича Толстого от церкви и запрещение на сцене всех его произведений» (Орленев 1961: 97). Тогда и была сыграна драма Э. Ростана «Орленок» с взаимозаменяемой Орленева и Назимовой. В составлении репертуара участвовала и Алла Назимова: знакомая с новинками западной драматургии еще по Филармонической школе и МХТ, сама всегда много читавшая (Литаврина 2012: 63), она предложила Орленеву пьесу Г. Ибсена «Привидения», которая несколько лет была визитной карточкой орленевской труппы. Затем появится еще одна знаковая пьеса – «Евреи» Е. Чирикова, ради которой и была предпринята поездка в Лондон и Нью-Йорк, так как в революционной России 1904–1905 гг. эта пьеса о том, что значит быть евреем в России, заканчивающаяся натуралистической сценой еврейского погрома, была, разумеется, запрещена. Эта поездка стала причиной разрыва их союза, так как Алла Назимова навсегда останется в Америке.

Орленев сам дает эмоциональное определение этих совместных пяти лет: «бешеная гонка». Бесконечные переезды, встречи-разлуки, спешные наборы труппы и работа над новыми пьесами. Приводили себя в душевное равновесие по-разному. Орленеву «после каждой созданной роли необходимо было, как роженице, очиститься, чтобы приняться за новую работу. В таких случаях я всегда принимал ванны духовные, то есть долго, много и жадно пьянствовал. Потом сразу все кутежи бросал и, пострадавши в одиночестве дня три-четыре, со всюю страстностью садился за работу, оставаясь в полном уединении» (Орленев 1961: 140). Необыкновенно одаренный Орленев представлял тот неумирающий тип артиста, который уже в наше время точно опишет режиссер Марк Захаров, показав, что проблемы артистов такой нервной организации возникают «из-за неумения

подчинить свою жизнь строгой самодисциплине, особой профессионализации мышления, труда и отдыха <...> Он должен научиться организованно вписываться в недостаточно организованный процесс творческого поиска, работать по многу часов, изучая одновременно окружающий мир и ресурсы собственного организма» (Захаров 2000: 15). Последняя фраза – как будто о Назимовой, какой ее изображает Алла Литаврина: «...она была надежным товарищем, всегда знала наизусть всю пьесу и могла выручить любого в нужную минуту. Она рисовала все мизансцены и запоминала накрепко все выходы. Суфлеры ее обожали. Она была ходячая библиотека <...> Назимова научилась не только готовить большую роль за два дня, спать по пять-шесть часов в сутки – такие в труппе тоже были, но и освоила массу театральных профессий: администратора, декоратора и художника по костюмам. Не говоря уж о суфлере и режиссере. Составлять сметы, шить и латать костюмы. Справлять парики, даже раскрашивать декорации из папье-маше» (Литаврина 2012: 50).

Итак, мы представили два типа русских артистов начала XX в., их союз, творческий и личный, за недостатком информации обрастающий сегодня мифами, постепенно превращаемый в мелодраму, особенно в части расставания актеров. Они оба необыкновенно работоспособны, но Орленев – по-русски, «запойно», причем запои в работе перемежаются запоями алкогольными. Назимова практична и жестка, ее раздражает орленевское малодушие, часто она срывается, меняет город, театр, сцену. Все закончится окончательным расставанием в Нью-Йорке, откуда Назимова решает не возвращаться. Там она сделает кинематографическую карьеру и прославится в ролях Ибсена и Чехова, но это уже другая история.

Литература и источники

- Бабенко 2013 – *Бабенко В.Г.* Алла Назимова: малоубедительное начало // Искусство театра: Вчера. Сегодня. Завтра. М., Екатеринбург, 2013. Вып. 6.
- Бруштейн – *Бруштейн А.Я.* Страницы прошлого [Электронный ресурс] // URL: <http://dramateshka.ru/index.php/prerevolutionary-theatre>
- Данилов 1948 – *Данилов С.С.* Очерки по истории русского драматического театра. М.; Л., 1948.

Захаров 2000 – *Захаров М.А.* Контакты на разных уровнях. М., 2000.

Литаврина 2012 – *Литаврина М.Г.* Американские сады Аллы Назимовой. М., 2012.

Немирович-Данченко 1989 – *Немирович-Данченко В.И.* Рождение театра. М., 1989.

Орленев 1961 – *Орленев П.Н.* Жизнь и творчество русского актера Павла Орленева, описанные им самим. Л.; М., 1961.

Театр и искусство – Театр и искусство, еженедельный иллюстрированный театральный журнал / Гл. ред. А.Р. Кугель. СПб., 1897–1917 гг.

**Материалы
предыдущих конференций,
осуществленных в рамках данного проекта**

- От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре (М., 1998).
- Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2000).
- Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2001).
- Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2002).
- Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга (М., 2003).
- Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2004).
- Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2005).
- Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2006).
- Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2007).
- Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2008).
- История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции (М., 2009).
- Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2010).
- Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2011).
- «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2012).
- Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2013).