

*История – миф – фольклор  
в еврейской и славянской  
культурной традиции*



**Сборник статей**

*History - Myth - Folklore  
in Jewish and Slavic  
Cultural Tradition*



**Collection of articles**

Центр научных работников и преподавателей  
иудаики в вузах "Сэфер"  
Институт славяноведения  
Российской Академии Наук

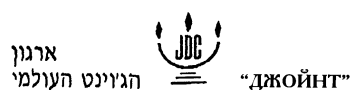
*История — миф — фольклор  
в еврейской и славянской  
культурной традиции*

Сборник статей

ספר  
Академическая серия  
Выпуск 24

Москва  
2009

Редколлегия: О.В. Белова (*ответственный редактор*),  
В.В. Мочалова, В.Я. Петрухин, Л.А. Чулкова



**Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Американского Еврейского Объединенного Распределительного  
Комитета (ДЖОЙНТ)**

**Published with the support of  
the American Jewish Joint Distribution Committee (AJDC)**

© Центр научных работников и преподавателей  
иудаики в вузах “Сэфер”, 2009  
© Институт славяноведения РАН, 2009  
© Коллектив авторов, 2009  
© Центр “Сэфер”, оригинал-макет, 2009

## Содержание

---

Предисловие .....	7
<i>Аркадий Ковельман, Ури Гершович.</i> Миф о субботней свече: Трактат Вавилонского Талмуда «Шаббат» .....	9
<i>Сергей Неклюдов.</i> Невольная мифология .....	19
<i>Михаил Вогман.</i> «Моисей, Учитель наш» в литературе ХаЗаЛь: мифологизация или демифологизация? .....	30
<i>Елена Федотова.</i> Миф как средство внутренней экзегезы в библейском повествовании (Быт 32 и Повествование о Страстях) .....	54
<i>Елена Сморгунова.</i> Библейские Пророки и отражение их жизни в истории и в славянских Прологах. История и мифо-историческая интерпретация .....	70
<i>Ольга Фролова.</i> Ветхозаветные антропонимы в паремиях и диалектной речи .....	88
<i>Юлия Матушанская.</i> Философия истории в Библии и в Новое время .....	98
<i>Галина Зеленина.</i> От мифа заражения к теории заговора: идеологизация памяти о жидовствующих в различных дискурсах ..	105
<i>Мария Ахметова.</i> Пророчество монаха Авеля и концепт «жидовского ига» .....	122
<i>Татьяна Крихтова.</i> Образ Гавриила Белостокского в христианско- иудейском мировоззрении современной Белоруссии .....	142
<i>Ирина Еленская, Евгений Розенблат.</i> Память о Холокосте в Белоруссии. Стереотипы, мифы, табу .....	153
<i>Ольга Минкина.</i> Msiras Nefesh. Исторические предания о еврейских депутатах конца XVIII – начала XIX века .....	180
<i>Александр Музычко.</i> Историк как мифотворец: конструкция и первые попытки деконструкции мифов об «еврее-эксплуататоре» и «украинце-погромщике» в исторической мысли XIX – начала XX века .....	195
<i>Лариса Вахнина.</i> Еврейский фольклор в архивных источниках Украины .....	204
<i>Елена Носенко-Штейн.</i> «Судьбы скрещенье»: реальность, миф и история в «высокой» и народной культурах .....	214
<i>Юлия Клочкова, Даниил Капцан.</i> «Начинающие евреи»: к проблеме игры и подлинности в контексте актуализации еврейского самосознания и культурной идентичности в постсоветском пространстве России .....	231

---

<i>Наталья Евсеенко</i> . Романиоты: история, фольклор, узус .....	242
<i>Игорь Семенов</i> . Легенды о «еврейском» и «христианском» прошлом мусульманских аулов Дагестана .....	259
<i>Людмила Жукова</i> . Выбор веры астраханскими субботниками: история и миф .....	274
<i>Павел Лимеров</i> . Стефан Пермский, просветитель и маг: к вопросу об одной фольклорной инверсии .....	282
<i>Вера Сурво, Арно Сурво</i> . День Калевалы: rational-romantische finnische Motive .....	299
<i>Ольга Белова, Владимир Петрухин</i> . «Время творения»: Дуалистическая космогония в свете фольклорной текстологии .....	313
<i>Мочалова Виктория</i> . Еврейские легенды о «начальных временах» в Чехии и Польше .....	324
<i>Никита Петров</i> . «Еврейский текст» в русской эпической традиции ....	345
<i>Светлана Амосова</i> . «Гаман и Евдоха погоду крутят»: к интерпретации одного календарного сюжета .....	359
<i>Галина Бондаренко</i> . Современные мифы о Чернобыле .....	370
<i>Александр Чувьуров</i> . Мифологема «последних времен» в рассказах жителей деревни Староверский Луг .....	379
<i>Михаил Одесский</i> . Поэтика вампиризма и образ еврея-кровососа .....	390
<i>Михаил Крутиков</i> . «Славянская земля» в творчестве Ури Цви Гринберга и Шмуэля Агнона .....	398
<i>Сирил Асланов</i> . «Давид Гольдер» Ирен Немировски: между романом и фильмом .....	406
<i>Юлия Клочкова</i> . Свидетельства очевидца в эпоху кризисов и погромов: по страницам екатеринбургской дореволюционной прессы .....	416
Куплеты-пародии. Из архива Владимира Соломоновича Бахтина (1923–2001) .....	429

## ПРЕДИСЛОВИЕ

---

Сборник «История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции» (24-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Институтом славяноведения РАН) включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 17–19 декабря 2008 г.

Эта конференция стала двенадцатой в ряду ежегодных встреч ученых, с 1995 г. работающих над комплексным международным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия», посвященным сравнительному изучению еврейской и славянской культур.

В рамках конференции «История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции» обсуждались соотношение, взаимодействие, взаимовлияние исторических и мифологических представлений, роль мифологем в культуре, мифологизация и фольклоризация исторических сюжетов, трансформация исторических образов в текстах книжности и фольклора, современное мифотворчество на основе архетипов и стереотипов культуры.

А.Ф. Лосев писал, что «миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность». Это положение наглядно подтверждают не только материалы архаической культуры и фольклора, но и авторские конструкты вплоть до новейшего времени. Именно поэтому в этом сборнике миф, фольклор и история понимаются в самом широком смысле: как различные способы коммуникации, воплощения, описания и систематизации в пространстве и времени «реалий» бытия. Противопоставление «фольклора» и «истории», воплощающих соответственно устную и письменную традиции, «синхронные» – в пределах одного поколения, коллектива или даже речевого (обрядового) акта – и «диахронные» (между поколениями и эпохами) способы коммуникации, условно уже в силу того, что и фольклор призван воплощать традицию – память поколений. Другое дело – как реально действует механизм этого воплощения, и это – одна из самых сложных проблем истории культуры.

Особое значение в фольклорно-мифологической картине мира имеет универсальная семантическая оппозиция «свой–чужой», которая реализуется как набор культурных стереотипов не только по отношению к этническим и профессиональным соседям, но и окружающему миру в целом, когда время и пространство четко делятся на «свое» и «чужое», сакральное и профанное. При этом очевидно, что именно данный аспект наглядно демонстрирует уникальное качество мифа – его порождающую способность по отношению к объективной реальности, когда «миф» активно влияет на формирование исторической и этнографической реальности.

Рассмотрение этой тематики на материале славянских и еврейской культур призвано осветить как уникальные, специфические черты каждой из традиций, так и примеры взаимодействия культур.

В сборник, составленный по материалам конференции, вошли работы исследователей из России, Белоруссии, Израиля, США, Украины, Финляндии.

Книга открывается тематическим блоком, посвященным философии мифа и библейскому мифологическому контексту в книжности и языке.

Далее следует раздел, статьи которого раскрывают различные стороны проблемы «мифы и стереотипы», причем, как показывают исследования наших авторов, стереотипы и мифологемы относительно еврейской культуры и евреев – явление живучее и передающееся из поколения в поколение не взирая на достижения цивилизации.

Благодаря стереотипам во многом формируется историческая память той или иной традиции – ряд статей сборника посвящен зафиксированным в книжных источниках «историческим» мифологемам относительно евреев, а также проблеме формирования и сохранения еврейской идентичности в меняющемся мире, поиску себя в истории и осознанию своего Я на фоне исторического процесса.

Следующая проблема, нашедшая отражение в статьях сборника, – это сотворение «национальных» и «конфессиональных» мифов на фоне «большой истории». Для греческих романистов, русских субботников, мусульман Дагестана в контексте местной истории «еврейская» тема возникает как тема прародины, евреи выступают в роли «предков», культурными наследниками которых являются местные жители.

Следующий шаг приводит нас в область фольклора и народной «устной истории». Отдельный блок статей посвящен не только проблеме «миф и история в фольклоре», но и фольклорной интерпретации книжного текста, «прочитанного» с точки зрения народной истории и мифологии. При этом книжные сюжеты, в том числе библейские и сюжеты первых хроник, подвергались «вторичной» фольклоризации, становились основой формирования новых легенд. В народной повествовательной традиции библейский или иной книжный сюжет разворачивается в прошлое и в будущее, становясь, с одной стороны, частью «своей», местной истории, а с другой – подтверждением мифологической вечности (миф как часть настоящей истории, современниками которой являются носители традиции). Именно поэтому столь востребованы в фольклоре становятся космогонические темы – от начала творения до последних апокалиптических времен.

В современное мифотворчество вносят свой вклад и литература, и кинематограф, и журналистика. «Авторским» мифам на тему еврейского и нееврейского посвящен заключительный раздел книги.

Завершает сборник публикация материалов из архива замечательного русского фольклориста Владимира Соломоновича Бахтина (1923–2001), посвященных массовой городской песне, «откликавшейся» на различные события XX века.

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.



*Аркадий Ковельман*  
(Москва)  
*Ури Гершович*  
(Иерусалим)

**МИФ О СУББОТНЕЙ СВЕЧЕ:  
ТРАКТАТ ВАВИЛОНСКОГО ТАЛМУДА  
«ШАББАТ»**

---

Для акмеистов сознательный смысл слова,  
Логос, такая же прекрасная форма, как  
музыка для символистов.

*О. Мандельштам. Утро акмеизма*

Со времен Джамбаттиста Вико известно, что метафора – маленький миф. Споры идут о том, что из чего возникло: метафора из мифа (как изюм из винограда) или миф из метафоры (как виноград из косточки). Если миф возник из метафоры, то метафора, очевидно, образует смысл мифа, его конструкцию, его логос до логоса. В этой небольшой статье мы попытаемся рассмотреть роль метафоры в конструировании трактата «Шаббат» Вавилонского Талмуда, ее мифологический и аллегорический смысл.

Как и всякий трактат Талмуда, «Шаббат» толкует Мишну. В трактате Мишны «Шаббат» есть два параграфа, которые, казалось бы, никак не связаны между собой. Первый из них находится почти в начале трактата (2: 5), второй – почти в конце (23: 5). Первый параграф (2: 5) посвящен светильникам, зажигаемым в субботу. Он гласит:

Не виновен в нарушении заповеди тот, кто гасит лампаду из-за страха перед гоями, разбойниками или злым духом, из-за больного, который спит. А тот, кто гасит лампаду ради экономии масла или фитиля, или лампы – виновен...

Второй параграф (23: 5) излагает правила ухода за мертвецом в субботу. Следует обмывать, умащать, подвязывать подбородок, но только так, чтобы ни единый член мертвого тела не сдвинуть с места.

И не закрывают глаза мертвому. Тому же, кто выпускает последний вздох, не закрывают глаза и в будний день. А тот, кто закрывает глаза человеку, выпускающему дух, все равно, что совершает кровопролитие.

Какая же связь между этими двумя параграфами? Мы не поймем это, не прочтя Гемару, расширяющую и толкующую Мишну. По поводу спящего больного, которому мешает свет, Гемара (30б) намекает на стих из книги Притчей (20: 27): «Душа человека – лампада Господня»:

Лампада названа лампадой, и душа человеческая тоже названа лампадой. Лучше погасить лампаду простую, чем лампаду Господню.

А о запрете закрывать глаза умирающему человеку Гемара говорит: «Так и лампада, едва мерцающая, сразу гаснет, когда человек пальцами зажимает пламя» (151б).

Гемара перекидывает мостик между концом трактата Мишны и ее началом. Талмуд не говорит прямо и не произносит явственно, но дает понять: *душа человеческая – лампада субботняя!* И здесь есть огромная разница со стихом из книги Притчей. Ведь всякая душа человеческая во всякий день – лампада Господня. Но *субботняя лампада* горит только в субботу. Совершен перенос из «всегда» в особое, галахическое, время. Более того, найден сюжет, создано парадоксальное повествование, перипетия. Метафора разворачивается в аллегорию. «Об аллегории, – писал С.С. Аверинцев, – чаще говорят применительно к цепи образов, объединенных в сюжет или иное “разборное”, поддающееся членению единство»<sup>1</sup>. В сюжете субботняя лампада (душа человеческая) не просто горит и гаснет, *она гаснет (или ее насильно гасят) в субботу!* А ведь именно этого по галахе не должно быть. Смещая (сужая) библейскую метафору (не вообще свеча, но субботняя свеча), Гемара придает метафорический смысл уже не свече, но субботе.

\* \* \*

Обсуждение леммы «не виновен в нарушении заповеди тот, кто гасит лампаду... из-за больного, который спит» (2: 5) открывается рассуждением о тяжести болезни и переходит в проповедь рабби Танхума, знаменитого агадиста IV в. н.э. (30а-б). Рабби Танхума спросили: «Что значит погасить фитиль лампы перед [больным] человеком в субботу?» Р. Танхум начал с обращения к Соломону, автору книги Екклесиаст:

О Соломон! Где премудрость твоя? Где разумность твоя? Мало того, что слова твои расходятся со словами Давида, отца твоего, но и внутри себя они противоречат и расходятся. Давид, отец твой сказал: «Не умершие будут хвалить Господа» (Пс. 115: 17), а ты сказал: «И прославлял я мертвых, что уже скончались, [более живых, что здравствуют поныне]» (Еккл. 4: 2), и также ты сказал: «Ведь живому псу лучше, чем мертвому льву» (Еккл. 9: 4).

Здесь нет противоречия! То, что сказал Давид – «Не умершие будут хвалить Господа», – он сказал вот о чем: пусть всегда занимается человек Торой и заповедями, пока не умер. Ибо, когда умирает человек, он свободен от Торы и заповедей, и нет Господу похвалы в нем. И поэтому сказал рабби Йоханан: «О чем написано, “Среди мертвецов свободный” (Пс. 88: 6)? Когда умирает человек, становится свободным от Торы и заповедей».

Что же касается слов Соломона «Ведь живому псу лучше, чем мертвому льву» (Еккл. 9: 4), сказал рав Йехуда со слов Рава: «О чем написано: “Объяви мне, Господь, конец мой [и меру дней моих – какова она, чтобы знать мне, когда ослабею я]” (Пс. 39: 6)? Сказал Давид перед Святым, благословен Он: “Владыка мира, ‘Объяви мне, Господь, конец мой и меру дней моих, какова она, чтобы знать мне, когда ослабею я’ ”. Сказал ему Господь: “Устав передо мной, что не объявляют конец плоти и крови и не объявляют меру дней человека... В субботу умрешь”. – “Дай умереть в первый день после субботы!” Сказал ему Господь: “Уже приблизилось царствие Соломона, сына твоего, а одно царствие не наступает на другое даже на толщину волоса”. – “Дай умереть в канун субботы!” Сказал ему: “ ‘Ибо лучше день во дворах твоих, чем тысяча дней’ (Пс. 84: 11). Лучше для Меня один день, когда ты сидишь и занимаешься Торой, чем тысяча жертв, которые Соломон, сын твой, вознесет передо Мной на алтаре”. Каждую субботу сидел Давид и занимался Торой весь день. В день, когда затребовали душу его, явился ангел смерти и не сумел ничего сделать, ибо Давид не отводил глаза свои от Торы. Сказал ангел смерти: Что делать с ним? Был у Давида сад позади дома. Пошел ангел смерти и начал трясти и дергать деревья. Пошел Давид посмотреть, что происходит. Когда он спускался по лестнице, подломилась под ним лестница. Умолк он и упокоилась его душа. Послал Соломон с вопросом в дом учения: “Отец умер и лежит на солнце, и псы дома его голодны. Что мне делать”? Послали ему ответ: “Отрежь кусок падали и брось псам. А на отца положи каравай хлеба или ребенка и перенеси его”. И разве не прекрасно сказал Соломон: “Ведь живому псу лучше, чем мертвому льву” (Еккл. 9: 4)».

А что до вопроса, которые вы задали мне, то ответ таков: лампада названа лампадой, и душа человеческая тоже названа лампадой. Лучше погасить лампаду простую, чем лампаду Господню.

Очевидно перед нами имплицитная аллегория: лампада, гаснущая в субботу, это царь Давид, умерший в субботу. Но мертвый лев – это также царь Давид, которому хуже, чем живым псам, ибо тело его лежит на солнце, а псы его дома голодны. Здесь уже аллегория эксплицитна и приближается к басне (*машаль*). Собственно басней (басней о животных) становятся здесь слова Екклесиаста о псе и льве, а рассказ о царе Давиде является ее моралью (*нимшаль*).

Проповедь р. Танхума построена на толковании Екклесиаста. Это дает Гемаре повод перейти к следующему сюжету: мудрецы собирались изъять книгу Екклесиаст из обращения, равно как и книгу Притчей. Ассоциации ведут Гемару от рассуждения к рассуждению, от рассказа к рассказу, пока в самом конце фрагмента тема смерти не всплывает вновь. Ее опять приводит с собой цитата из Екклесиаста (7: 17): «Не предавайся греху, и не будь безумен: [зачем тебе умирать не в свое время?]» За этим следуют цитаты из Псалмов: «Я позавидовал безумным, видя благоденствие нечестивых, ибо им нет страданий до смерти их, и крепки силы их» (73: 3–4) и «Этот путь их есть безумие их, хотя последующие за ними одобряют мнение их» (49: 14). Последний стих принадлежит к знаменитой тираде псалмопевца о смерти (49: 8–16). Мы видим, что эта тема открывает и закрывает аггадический фрагмент Талмуда, толкующий лемму Мишны о субботней лампаде, которую можно гасить в субботу (30а–31б).

Следующая лемма Мишны (2: 6) вновь связывает субботнюю лампаду со смертью:

Из-за трех грехов женщины умирают при родах: из-за несоблюдения заповедей о месячных, о субботней хале и о зажигании субботних лампад.

Гемара поясняет:

Сказал Святой, благословен Он: «Душа, которую я дал вам, названа лампадой. Я предупредил вас о заповедях лампады. Если вы исполните их, хорошо, а если нет – отберу вашу душу» (32а).

\* \* \*

От второй главы Мишны «Шаббат» (обсуждающей правила зажигания субботней лампады) перейдем к пятому параграфу двадцать третьей главы, к запрету закрывать глаза умирающему (23: 5). Толкование этого параграфа в Талмуде (151б–153а) есть прямое продолже-

ние проповеди р. Танхума (30а-б), хотя их и разделяет огромное пространство текста. Лампада, гаснущая в субботу, живой пес, которому лучше, чем мертвому льву, и даже мертвый, который свободен от заповедей, – мы вновь встретим все это, когда речь пойдет о закрывании глаз (151б).

Так и лампада, едва мерцающая, сразу гаснет, когда человек пальцами зажимает пламя <...> Раббан Шимон б. Гамлиэль говорит: «Для живого ребенка, которому день от роду, оскверняем субботу, но для мертвого Давида, царя израильского, не оскверняем». Ради живого ребенка оскверняем субботу, ибо Тора велит: одну субботу оскверни для него, чтобы многие субботы он мог соблюдать. Ради мертвого Давида, царя израильского, не оскверняем, ибо мертвый свободен от заповедей. Истолковал р. Йоханан: «“Среди мертвецов свободный” (Пс. 88: 6): когда умирает человек, освобождается он от заповедей».

Заявив о свободе мертвого от заповедей, Гемара начинает стих за стихом комментировать Екклесиаст, ту самую книгу, на которой и рабби Танхум построил свой текст. Комментарий обрушивается в фарс и бурлеск<sup>2</sup>. Мертвый мудрец (случайно обнаруженный землекопами) бранится с живым коллегой из-за понимания библейских стихов; босой и лысый рабби вступает в перебранку с христианским философом-кастратом; торжественные слоги Екклесиаста превращаются в медицинский диагноз болезней зрения, слуха и пищеварения. Пожилые мудрецы жалуются на импотенцию. Черви мертвецу, что игла для живой плоти. Фарс и смерть соседствуют, светильник, гаснущий в субботу, напоминает о чаде задуваемых восковых свечек в «Римском карнавале» Гете. Кончается же все, как и должно было кончиться – воскресением (153а).

И мудро сказал Соломон: «Пусть всегда будут белы одежды твои, и да не оскудеет елей на голове твоей» (Еккл. 9: 8). Сказал р. Йоханан б. Заккай: «Вот притча о царе, что пригласил рабов своих на пир и не назначил им время. Глупые рабы пошли к своему ремеслу, говоря: “Мы еще успеем, пока во дворце будут готовиться”. Смышленные же украсились и сели у входа во дворец, говоря: “Разве у царя есть в чем-то недостаток?” Вдруг попросил царь рабов войти. Смышленные вошли украшенными, а глупые – замаранными. Смышленным царь поразовался, на глупцов разгневался. Сказал: “Те, кто украсился для пира, пусть сидят, и едят, и пьют, те же, кто не украсился, пусть стоят и смотрят”». Зять р. Меира передал со слов своего тестя: «Если так, то последние на пиру покажутся прислугой [и не испытают стыда]. Напротив, они тоже будут сидеть на пиру, но если первые едят, то эти голодают, если

первые пьют, то эти жаждут, ибо сказано: Поэтому так сказал Господь, Бог: “Рабы Мои будут есть, а вы – голодать, рабы Мои будут пить, а вы – жаждать, рабы Мои возрадуются, а вы будете опозорены, рабы Мои возликуют в веселье сердца, а вы от боли сердца закричите и от сокрушения сердца зарыдаете” (Ис. 65: 13, 14)». А другие толкуют слова Соломона иначе: «Пусть всегда будут белы одежды твои» – это о *цицит*, «и да не оскудеет елей на голове твоей» – это о *тфиллин*.

Суббота оказывается здесь метафорой «этого мира» (*олам ха-зе*), а вовсе не отзвуком «будущего мира» (*олам ха-ба*). В субботу царствует смерть, и лишь на исходе ее – жизнь. Нам известен персонаж иного мифа, который умер накануне субботы (не в вечер субботы, как царь Давид) и воскрес в первый день после субботы. Персонаж этот – не царь Давид, но потомок царя Давида и тоже «царь иудейский».

«Воскресение» и как день недели, и как событие связано со Страшным судом. Епископ Петавский Викторин (конец III в.) в сочинении «О сотворении мира» так доказывал преимущество христианского «восьмого дня» (дня воскресения) перед еврейской субботой: «И ведь Давид в шестом псалме на восьмой день молит Господа не в ярости обличать его и не в гневе наказывать его, ибо это поистине восьмой день будущего суда, выходящего за ряд семеричного установления» (Пс. 6: 1). Действительно, шестой псалом начинается словами:

Начальнику хора (*in finem*). На восьмиструнном (*pro octava*). Псалом Давида. Господи! Не в ярости Твоей обличай меня и не во гневе Твоем наказывай меня.

Уже Септуагинта понимает слова «начальнику хора» (*ле-менацеах*) эсхатологически (*ейс телос* – «для конца»). Латинский перевод следует Септуагинте – *in finem*. Что же касается «восьмиструнного», то в еврейском подлиннике буквально написано: *ал ха-шеминит* (на восьмом, на восьмеричном). Это легко было перевести на латинский как *pro octava* и истолковать как «на восьмой день (*dies octavus*) будущего суда». Не пересказывают ли оба толкователя (и епископ Викторин, и р. Танхум) один и тот же аггадический сюжет – смерть мессии в субботу (в канун субботы) и его воскресение на восьмой (судный) день?

Ведь и в проповеди рабби Танхума («Шаббат» 30а) читаем: «Сказал Давид перед Святым, благословен Он: Владыка мира, прости мне тот грех!». И в шестом псалме сказано: «Не в ярости Твоей обличай меня и не во гневе Твоем наказывай меня». В продолжении

того же фрагмента Талмуда рассказывается, что когда Соломон освящает Храм, врата не открываются перед ним. «Но как только сказал Соломон: “Господи Боже! Не отвергай лица помазанника (мешиха) Твоего, вспомни благочестие Давида, раба Твоего” (II Хрон. 6: 42), врата покорились. И об этом сказано: “На восьмой день он отпустил народ. И благословили они царя, и пошли к своим шатрам радостные и благостные сердцем из-за всего того добра, что сделал Господь Давиду, рабу Своему, и Израилю, народу Своему” (I Цар. 8: 66)» («Шаббат» 30а). Мессия (помазанник) не отвергнут, на восьмой день наступает благоденствие.

Толкование начала двенадцатого псалма, близкое к толкованию Викторина на аналогичное начало шестого псалма, мы находим в агадической *хатиме* (концовке) Тосефты «Брахот» (6: 25), где цифра восемь также означает завершение, победу над смертью. Это знаменитая похвала р. Меира Израилю:

Нет среди евреев никого, кто не окружен заповедями: филактерии на голове его, филактерии на мышце его, четыре кисти на одежде его и надпись на косяке дома его окружают его. И об этих [семи – двух филактериях, четырех кистях и *мезузе*], сказал Давид: «Семь раз в день прославляю Тебя за суды правды Твоей» (Пс. 119: 164). И если входит еврей в баню – обрезание на плоти его. Ибо сказано: «Начальнику хора (*ле-менацеах*). На восьмиструнном (*ал ха-шеминит*)» (Пс. 12: 1). И сказано: «Ангел Господень стал станом вокруг боящихся Его и спасает их» (Пс. 34: 8).

Мы сохранили здесь традиционный перевод псалма («начальнику хора, на восьмиструнном»). В контексте толкования рабби Меира этот перевод совершенно абсурден. Перевести же начало псалма, вероятно, надо так, как перевели Викторин Петавский и Семьдесят толковников: «Для завершения, на восьмой (день)». Семь раз в день Давид прославляет Господа исполнением заповедей, семью заповедями окружен еврей, а восьмая, завершающая, – обрезание, которое совершают на *восьмой день!* Конец Тосефты «Брахот», как и концовка многих других трактатов, имеет эсхатологический смысл, повествует о спасении.

Оказывается, рамки человеческой жизни и рамки «этого мира» очерчены субботой, за которой следует восьмой день – воскресенье, «будущий мир», царствие небесное. Накануне субботы (в шестой день творения) Бог сотворил Адама. Творя Адама и каждого человека, Он (в метафорическом понимании) зажигает Свою субботнюю лампаду – душу человека (то есть, наделяет человека жизнью). Эта лампада (человек) и погаснуть должна (сама по себе, конечно; на-

сильственное вмешательство здесь преступно) тоже в субботу. Здесь угадывается концепт (или мифологема), часто используемая в кабалистической литературе: мир, в котором мы живем, есть суббота Бога (все еще длящийся седьмой день творения), а восьмой – это мир грядущий. В Торе суббота Бога предваряется словами: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой» (Быт. 1: 31). Рабби Меир истолковал «хорошо весьма» (*тов меод*) как «хороша смерть» (*тов мот*) (Берешит Рабба 9: 5). Таким образом, суббота обретает двойкий смысл или двойную перспективу – божественную и человеческую.

Вернемся к концу комментария Талмуда на Екклесиаст: «Пусть всегда будут белы одежды твои, и да не оскудеет елей на голове твоей» (153а). Нам сообщают, что анонимные «другие» толкуют слова Екклесиаста как упоминание о *цицит* (кисти, «воскрилия одежд») и *тфилин* (филактерии). Из мифа мы вновь переносимся в галахическую сиюбытность (как начало комментария перенесло нас из галахической сиюбытности в миф). Да и вся аллегория субботы была бы невысказана, если бы библейская метафора не была обужена галахой (вместо лампы вообще – лампада субботняя). Перед нами онтологическая основа аллегорического толкования. Галаха – это *сиюбытно* существе, *тут-присутствующее*, *Dasein* (не обязательно в тех конкретных смыслах, которые придали этому словосочетанию Хайдеггер и Ясперс). Она происходит с соблюдающим евреем здесь и сейчас – в вечер субботы и на исходе субботы. Еврейка зажигает светильник с молитвой, еврей гасит светильник и совершает «хавдалу». Светильник есть настоящий светильник (лампада – в древности, свеча – в наше время), а *цицит* – настоящая бахрама. Можно потрогать и убедиться. Аггада же трансцендентальна, она существует во времени и пространстве сказки и карнавала. Там умирает царь Давид, мертвец бранится из-под земли, праведники пируют в палатах. Между реальным и карнавальным временем – аллегорическое соответствие. Светильник, гаснущий в субботу, это царь Давид, мессия и всякий человек. Карнавал субботы – смерть, которая кончается жизнью, воскресением. Аггадический мир трансцендентален в отношении галахического. Аллегория Гемары коренится в этой трансцендентальности, а не в платоновском разделении не идеальное и материальное. Вслед за Аристотелем можно говорить об оппозиции обыденного и торжественного, низкого и высокого в метафоре<sup>3</sup>. Но в Талмуде обыденное и торжественное перевернуты, как они перевернуты у Лукиана, Апулея и Петрония (и вообще в серьезно-комической литературе поздней античности). Так у Апулея бурлеск



опрокидывается в скрытую экзегезу мифа об Исиде и Осирисе и в прославление культа Исиды, а прославление культа Исиды – в скрытое же издевательство над бритьем голов в этом культе. Галаха обыденна и вполне серьезна. Агада торжественна и комична.

Впрочем, само понятие *обыденного* в применении к *галахе* спорно. Многие галахические узаконения принадлежат к сфере чистой утопии. Таковы, например, страшные законы о суде и смертной казни в талмудическом трактате «Санхедрин». Они вполне стоят еще более страшных законов и наказаний в платоновском трактате «Законы». Также утопичны и суды, назначающие эти ужасные кары: Синедрион (*Санхедрин*) Талмуда и Ночное собрание Платона. Только в утопии, а вовсе не в Римской империи, было у евреев право приговаривать к смертной казни в четырех видах (повешение, утопление, удушение и обезглавливание). Да и применение этих законов до римского завоевания сомнительно. Ицхак Беер доказывал, что в государстве Хасмонеев галахическая утопия была воплощена в жизнь<sup>4</sup>, но с ним мало кто из исследователей согласился. Талмудическая аллегория иллюстрировала галахическую утопию аггадическим мифом. Но разве не такова и аллегория Платона? Разве не служат знаменитые мифы о пещере, о веке Крона и Атлантиде основанием для платоновской утопии? Платоновские мертвецы, спящие в земле и рождающиеся из нее, помещены в такой же «законодательный» контекст, как и воскресение из мертвых в Талмуде. Здесь «галахическое» противостоит «аггадическому», утопия – фарсу, структура – порыву, Аполлон – Дионису.

В утопическом и галахическом плане суббота – отблеск «будущего мира», ведь человек не может перешагнуть в *восьмой день*: после субботы следует *первый день* следующего недельного цикла.<sup>5</sup> Исходя же из божественного хроноса и аггадического подтекста, суббота – метафора «этого мира». В агаде смерть и жизнь играют, перевертываются: жизнь в этом мире есть смерть, а смерть – переход к жизни «будущего мира». Как ослабление власти «этого мира» суббота близка к смерти, осмысленной, однако как переход к настоящей жизни в мире грядущем, как снижение «этого мира» и намек на «лучшую» жизнь.

Насколько осознано применяется аллегорическое толкование в Талмуде? Тематический фрагмент Талмуда называется арамейским словом *сугия*. Словарь Ястрова выводит этот термин из глагола *сегей* (идти, ходить). *Сугия* дословно – прогулка, хождение, что удивительным образом совпадает с латинским словом *discursus* (*discursus* – разбегание, беседа, изложение) от глагола *discurro* (бегать в разные

стороны, рассказывать, излагать). Мы связали между собой две *сугии*, одну – в начале трактата «Шаббат», другую – в конце. Первая комментирует правило о лампаде, которую можно гасить в субботу, вторая – правило об умирающем человеке, которому нельзя закрывать глаза. Мы попытались доказать, что вторая *сугия* есть продолжение первой, что обе они развивают одну метафору, один дискурс: *душа человеческая – лампада субботняя*. Метафора эта, вероятно, заложена уже в Мишне, но Талмуд выводит ее на поверхность и превращает в аллегорическое толкование и в лейтмотив трактата. Весь трактат, кажется, посвящен лампаде, душе человеческой, претерпевающей перипетии в эсхатологическом пространстве и времени, символом которых является суббота. Весь трактат в каком-то смысле – осознанное аллегорическое толкование Мишны через Екклесиаст, аллегорический дискурс, разбегание одного мотива<sup>6</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Аверинцев С.С. Собрание сочинений / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Киев, 2005. С. 42.

<sup>2</sup> Интересно, что фарсовые мотивы совершенно отсутствуют в параллельной версии мидраша на Екклесиаст, которую мы находим у Иеронима. О заимствовании мидраша в толковании Иеронима на Екклесиаст см.: Kraus M.A. Christian, Jews, and Pagans in Dialogue: Jerome on Ecclesiastes 12: 1–7 // Hebrew Union College Annual. 1999–2000. Vol. 70–71. P. 183–231.

<sup>3</sup> Arist. Poetica 1458a18-b23.

<sup>4</sup> «Насколько расцветала политическая свобода государства Израиль, настолько увеличивалась трансцендентальная сила отеческого предания, настолько совершенствовался под влиянием платонизма метод, связывавший Письменную Тору, которая в Верхнем мире, с парадигматическими галахическими установлениями <...> в Нижнем мире, так что чувствительность патриотизма и чувствительность трансцендентальной религии действовали и направляли вверх» (Baer Y.F. Studies in the History of the Jewish People. Jerusalem, 1985. P. 76 [на иврите]).

<sup>5</sup> Впрочем, восьмой день играет свою роль и в галахе. О восьмом дне обрезания мы уже упоминали выше. Длющийся семь дней праздник Суккот заканчивается дополнительным восьмым днем – *Шемини ацерет*. Праздник Шавуот (день дарования Торы) наступает на пятидесятый день после семи дней Песаха (празднования исхода из Египта), то есть на восьмой день после семи семидневных циклов (этот как бы «отложенный» восьмой день исхода из Египта также называют *Ацерет*). Юбилейный год является восьмым после семи семилетних циклов, где каждый седьмой год является субботним, юбилейный же год становится годом абсолютного освобождения. Окончательное избавление (*геула*) это и есть эсхатологический смысл восьмого дня.

<sup>6</sup> О метафорической конструкции Талмуда см. наши работы: Gershowitz U. and Kovelman A. A Symmetrical Teleological Construction in the Treatises of Philo and in the Talmud // The Review of Rabbinic Judaism. 2002. Vol. 5, 2. P. 228–246; Ковельман А.Б. Мир и Ханаан в трактате Мишны «Санхедрин» // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. М., 2008. С. 9–32.

*Сергей Неклюдов*  
(Москва)

## НЕВОЛЬНАЯ МИФОЛОГИЯ

---

### 1

В мифологических традициях есть несколько больших областей. Первую из них можно назвать мифологией высшего уровня, включающей в себя описание вселенной (космографию) и ее возникновения (космогонию). Имеются в виду повествования о том, как в результате событий, произошедших «в начале времен», появилась земля с ее рельефом, водоемами и растениями, установилась нынешняя картина дневного и ночного неба, был создан первый человек (антропогония), возникли отдельные роды и племена (этногония). Таким образом, речь идет о давно прошедшем времени, своего рода мифологическом *plusquamperfectum*'е, и о персонажах божественного статуса, бесконечно далеких от каждого отдельно взятого человека (см. концепцию «удалившегося бога» Элиаде).

В отличие от этого основу низшей мифологии (в том числе актуальной демонологии, являющейся ее существенной частью) составляют суеверные представления о различных духах (духах-хозяевах, духах умерших, демонах болезни) и вообще о потустороннем мире, с которым человек соприкасается повседневно и непосредственно. Вопрос о том, в какой мере «низшая» мифология народной магии, народных обычаев и верований есть «отходы» высшей мифологии, а в какой, напротив, ее основа (Маннхардт, Вундт, Фрэзер), по-видимому, не имеет однозначного ответа.

Следует также различать этнический компонент мифологической системы (архаические традиции практически им и исчерпываются) и ту ее часть, которая импортирована из какой-либо «мировой» («великой») религии при принятии данным народом буддизма, христианства, ислама; адаптируясь в новой среде, она обретает форму «народной религии», представляющей собой прочтение новообретенных образов и идей с помощью моделей автохтонной мифологии.

Наконец, отдельно должна рассматриваться мифология фольклорного и литературного нарратива, не обладающего специальным космографическим, космо-, антрополи этногоническим заданием (такова, например, пестрая по своему составу мифология сказки). Ее источниками обычно являются образы высокой и «низшей» мифологии, зачастую десакрализованные и деактуализованные (типа бабы-яги или Кощея русской сказки), трансформированные в соответствии с данными жанровыми контекстами, а потому предстающие в совершенно иных ипостасях – по сравнению со своими прототипами; о некоторых других аспектах ее возникновения будет сказано ниже.

Кроме того, следует различать мифологию спонтанную, с одной стороны, и искусственную, с другой. В первом случае речь идет о мифологии, самопроизвольно складывающейся на основе матриц общественного сознания (зачастую имеющих весьма архаический характер), исторических воспоминаний (отобранных и структурированных сообразно данным матрицам), в меньшей степени – представлений о будущем (обычно эсхатологических), а также коллективных предпочтений, ценностей и фобий. Коллективное сознание всегда включает весьма значительный мифологический компонент (по существу, противоположный рационально-логическому знанию). Оно находит свое выражение в массовых традициях, начиная с фольклора и заканчивая текстами сегодняшнего Интернета («интернет-лора»).

Во втором случае это мифология, искусственно конструируемая более или менее узкими кругами общества, – как правило, властными или обслуживающими власть. Однако не только: силы, несогласные с существующим порядком вещей и находящиеся в оппозиции к власти, тоже склонны конструировать собственные (и навязываемые обществу) мифы, хотя можно предположить, что концепции критические чаще опираются на реальные факты, чем концепции охранительные.

В отличие от мифологии спонтанной, производимой обществом для собственного потребления, мифология «искусственная» создается «на сбыт» с определенными идеологическими и практическими целями. Это, как правило, именно политическая мифология, включающая в себя и механизмы манипулирования общественным сознанием. В силу этого она вынуждена опираться на семантические структуры спонтанной мифологии – в противном случае ее «сообщения» попросту не будут услышаны и поняты. Отсюда, впрочем, не следует, что проповедники, «политтехнологи» или журналисты толь-

ко артикулируют уже существующие настроения. Они, безусловно, несут ответственность за их интенсификацию и оправдание, что, скажем, в полной мере проявилось в истории антисемитизма (бытовая ксенофобия, несомненно, является почвой для соответствующих концепций, оправдывающих ее, но в свою очередь эти концепции переводят бытовую ксенофобию на другой уровень – со всеми чудовищными последствиями, продемонстрированными XX-м веком).

Совокупность мифологических представлений, охватывающих мироздание во всех его природных, культурных и человеческих измерениях, называется мифологической картиной мира. При этом если мифологические представления являются принадлежностью общественного сознания, то заключенные в них мифологические значения и образы получают словесное выражение в мифологических текстах. Мифологическая картина мира реконструируется на материале «живой архаики», включая ее рудиментарные формы в типологически более поздних традициях (фольклорные былички, предания, легенды и пр.), а также памятников литературы и искусства (мифологические фрагменты исторических сочинений, книжные и устные обрядовые тексты – молитвы, призывания, восхваления богов). Обычно предполагается, что подобная мифологическая картина мира восходит к некоей исторической (и даже «первобытной») древности. Для многих ее элементов это предположение вполне может оказаться справедливым; в других случаях, как было сказано, мифологические традиции черпают свой материал из «внешних», неавтохтонных источников, прежде всего – из мировых религий. Наконец, в позднейший период источниками становятся также тексты политической идеологии, науки, массовой культуры.

Однако данным перечнем дело не ограничивается, существуют случаи, не попадающие ни в одну из перечисленных групп. Поясню это на нескольких примерах.

## 2

В одном из типов эпического зачина (например, в сибирских и центрально-азиатских традициях) события героического прошлого приурочиваются к эпохе, когда «первое дерево было кустиком», «большая река еще текла ручейком», «могучая олениха только отеллась», «гигантская рыба была мальком», «старший из ханов еще лежал в колыбели» и т.д. Таким образом, в зачине эпического текста оказывается заявлена мифологическая (конкретно – космогоническая)

тема. В эпосе монгольских народов подобный зачин может открываться графаретной формулой «В раннее время, когда...», и далее в форме однородных грамматических синтагм дается реестр изначального (рождающегося, возникающего) мира: вся вселенная, земля и вода, небо, солнце и луна, мировая гора и мировое дерево, первые живые существа и т.д. Именно к данной эпохе приурочено появление на земле героя (Поппе 1937: 96–98; Кара 1970: 169–177; Неклюдов 2005: 117–132), например:

Когда мир нашей калпы едва начинался, / Когда исполненная блаженства гора Сумеру была холмом, / Когда сандаловое дерево Кальпаврикша было кустом, / Когда Ганга-река была ручьем, / Когда Шакьямуни, будда [нашей] калпы, был банди-послушником, / Когда огненно-красное солнце было звездой (Неклюдов, Тумурцерен 1982: 77, 129);

Когда солнце и луна только всходили, / Когда листья и цветы только распускались... / Когда море Сун лужей было, / Когда гора Хэнтэйхан утесом была, / Когда [реки] Керулен и Тола лужами были, / Когда [самый] крашек огня только возник, / Когда бугор земли только начал желтеть, / Когда Хангайское дерево было еще только побегом, / Когда [скакун] Хатан-Хара был еще жеребенком... (Нарантуяа 1991, № 8).

В этих примерах за небольшим исключением представлены единичные «первообразы», имеющие космический статус, занимающие изначальное (и продолжающие занимать впоследствии) центральное положение в картине мира, причем это касается не только мировой горы, мирового дерева, мирового водоема, но также «первосуществ» (олень, скакун, рыба); обратим внимание на то, что здесь в весьма выразительных формах обнаруживается синтез архаической космогонии шаманского типа и космогонии буддийской, что вообще характерно для монгольского фольклора (откуда появляются гора Сумеру, дерево Кальпаврикша, море Сун, будда Шакьямуни и др.).

Таким образом, существует устойчивый ассортимент образов, с помощью которых в зачине передается космогоническая тема. Данный набор элементов *гора – река – дерево – птица – зверь – рыба*, очевидно, представляет собой универсальную космограмму, используемую в целом ряде эпических и сказочных мотивов. Согласно этой архаической модели, основные компоненты мироздания вырастают из своего рода «космических эмбрионов», вселенная расширяется, начиная с «нулевой отметки»; особенно выразительно – в якутском эпосе: «госпожа мать-земля моя, величиной с пятку серой белки будучи, расширяясь-растягиваясь, разрастаясь, рождалась» (Эр

Соготох 1996: 77). Предшествующее состояние космоса либо не обсуждается, либо – и это уже, вероятно, следующая фаза развития темы – представляется аморфным, бесструктурным хаосом, олицетворяемым безбрежной водяной стихией.

Можно было бы представить себе, что подобные зачины опираются примерно на следующий мифологический сюжет:

*Сначала наша вселенная была совсем маленькой. Солнце и луна еще только всходили, солнце было не больше звезды, появился лишь самый краешек огня. Великое море было не больше лужицы, а великая река еще была ручьем. Огромная гора была лишь камнем (холмиком, малым перевалом, утесом); толстое дерево – побегом, кустиком, а листья и цветы еще едва распускались. Могучая изюбриха только отелилась, изюбрь с темными полосами был детенышем, великий скакун – жеребенком, а огромная рыба – мальком. Владыка небесных богов едва вступил в трехлетний возраст; земные цари были малыми детьми, а старший из ханов еще лежал в колыбели...*

Однако данная реконструкция не соответствует никакой исторической реальности. Подобный текст никем никогда не фиксировался и, по всей видимости, никогда не существовал, да и не мог существовать – прежде всего потому, что в нем отсутствует главный компонент такого рода мифов, а именно герой, который и осуществляет всю эту космоизирующую деятельность. На роль героев не могут претендовать ни упомянутые там небесные боги, ни земные цари – ни те, ни другие здесь не являются «действующими лицами», они суть «первоперсоны» спонтанно возникающей вселенной, равноправные с «первообъектами» (горой, рекой, деревом) и «первосуществами» (рыбой, зверем, птицей). Героем подобного сюжета не может быть и центральный персонаж эпоса, который приходит на землю уже после завершения акта миротворения, а его «культурно-героическая» деятельность сводится лишь к ликвидации отдельных негативных последствий космогенеза (подавление «недосмиранных» демонических сил, приведение к современным пропорциям кровососущих насекомых и пр., установление некоторых обычаев, социальных институтов и т.д.).

Итак, наряду с мотивами, являющимися элементами мифологического сюжета (хотя бы и в некоем реконструируемом прошлом), существуют «вторичные» мотивы, построенные в соответствии с мифологической моделью и содержащие мифологическую семантику, но ни к какому реальному мифу не восходящие (или не обязательно восходящие) и в своей совокупности никакого реального мифа не составляющие.

Сходный процесс можно наблюдать на примере персонификации дней недели в славянской традиции. Согласно недавнему исследованию С.М. Толстой, они сакрализуются, превращаясь в особых мифологических персонажей, наделенных внешним обликом и особыми функциями. Так, Понедельник, похожий на старика с длинной бородой, охраняет от несчастных случаев тех, кто уважает его, а тех, кто постится в понедельник, после смерти переводит через лавку над пропастью, по которой должны пройти все умершие. Среда – девушка среднего роста, к ней за помощью обращаются, прежде всего, девушки и женщины; за нарушение запрета на прядение, тканье, шитье Среда карает болезнями (колики в груди, головная боль и др.). Пятница выглядит как женщина средних лет; она является «главным днем», и с нею, прежде всего, связаны женские интересы и строгие запреты прясть, ткать, печь хлеб, шить, золить и т.п.; женщину, почитающую Пятницу, она извещает о приближающейся кончине, а после ее смерти ходит вокруг хаты и горько плачет (Толстая 2008: 2). Таким образом, признаки и функции, которые получают персонифицированные дни недели, определены либо семантизацией фонетического облика слова и, очевидно, местоположением данного дня внутри недели (Среда – девушка среднего роста, Пятница – женщина средних лет), либо приписыванием ему неких «уместных» мифологических проявлений, в основном, связанных с темой поста и смерти (ср.: Семина 2009: 7), либо ассимиляцией с другим персонажем славянской низшей мифологии (это, прежде всего, относится к Пятнице). Итак, подобное «вторичное» мифотворчество приводит к появлению образов, раньше в традиции не присутствовавших<sup>1</sup>.

Аналогичная картина обнаруживается в заговорах. В одного персонажа могут превратиться двое святых – Флор и Лавр: сначала возникает «батюшка Фрол-Лавёр, конский пастырь», далее появляется некий Фрёл-Орёл (Юдин 1997: 89, 170) и даже Флор на лавке: «Господи помилуй! На конике<sup>2</sup> Данило, на лавке Флор, на печи приговор, в печи калачи...» (Афанасьев, № 542, примеч.). Формула «От стрешника, Поперешника, / Полового, / Домового, Человека злого» (Запорожец 2007: 41) воспроизводит модель фразеологизма *встречный и поперечный* ('всякий, кто бы ни попался'), что, вероятно, поддерживается значением слова *поперечник* 'противник, спорщик, делающий все наперекор' (Даль 1989, I: 271; III: 299) и коррелирует с упомянутым далее *человеком злым*. Однако присутствует здесь, по-видимому, и демонологическая семантика: *встречный* или *стрешный* – 'род нечистого, как леший, полевой и пр., ко-



торый шалит по дорогам и перекресткам, сбивает проезжих и портит лошадей' (Даль 1989, I: 271), что в свою очередь «рифмуется» с *домовым*. Кроме того, *стреха*, *стрешка* – 'крыша, кровля, ее нижний край', а *поперечина* – 'поперечная балка в постройке' (Даль 1991, IV: 339; СРНГ. Т. 27: 307), т.е. речь идет о верхней, *потолочной* части избы, каковая, естественно, соотносится с *полом*. Соответственно, *стрешника-поперешника* вместе с перечисленным тут же *половым*, можно понять как мифологических хозяев, микролокальных (и, вероятно, фантомных) версий названного далее *домового* (Левкиевская 1999: 121).

Возникшие описанным образом внутритекстовые «мифологические фантомы» вполне способны зажить самостоятельной жизнью. Так, монгольские шаманские призывания упоминают несколько десятков различных имен и прозвищ небесных богов-тэнгри (по-монгольски слово *тэнгэр* / *tngri* значит одновременно 'небо' и 'бог'), причем одна часть этих обозначений представляет собой эпитеты неба, а другая – персонификацию его метеорологических проявлений, областей, направлений и стран света (Heissig 1974: 541). Первоначально образ Вечного (Синего, Всесильного, Могучего и пр.) неба репрезентировал фигуру единого небесного божества, известного не только древним монголам и древним тюркам (по их письменным памятникам), но и практически всем центральноазиатским народам, начиная с хунну (согласно описаниям китайских историографов). Процесс перехода к «ураническому политеизму» включал в себя обособление данных эпитетов и их последующее осмысление в качестве имен разных богов: Государь Синее / Вечное небо (*Qan Köke* / *Möngke tngri*), Властное небо (*Erketü tngri*), Высшее небо (*Degere tngri*), Могущественное небо (*Bayatur tngri* 'Богатырь-тэнгри'), Создатель-небо (*Jayaγači tngri* 'Создатель-тэнгри' или 'Ниспосылающий судьбу тэнгри') и т.д. Следует добавить, что в группе божеств судьбы, возглавляемой этим Создателем-тэнгри (*Jayaγači tngri*), шаманские призывания упоминают еще некоего *Jol tngri* 'Счастье-тэнгри' (Rintchen 1959: 34, 55; 1975: 21), олицетворяющего личную судьбу, причем именно счастливую судьбу (Банзаров 1955: 78–79, 81). Это также явно новообразованный персонаж; его называют *Jol nemegülügči tngri* 'Счастье умножающий тэнгри' (Rintchen 1959: 34) и *Jol jayaγači* 'Податель счастья' (Банзаров 1955: 78–79), причем последнее наименование, вероятно, просто произведено от имеющегося в языке парного сочетания *jol jayaγa* / *зол заяа* ('счастье, доля') – разумеется, с опорой на мифологическую семантику обоих компонентов. Подобное «богостроительство» завершается наделением ка-

ждого из новообразованных персонажей своей специфической функцией и даже обликом (Поппе 1932: 155–169).

Наконец, фантомные мифологические образы могут возникать и на почве невольных «языковых игр». В листовках Саратовской организации РСДРП 1902–1907 гг. появляются призывы к неким хозяевам гор, оврагов и окраин: *К вам наше слово. Кто вы?* (Каталог 1978: 34, № 132–133), причем в одном случае эти слова даже пишутся с большой буквы (...*Гор, Оврагов и Окраин*). Речь, конечно, идет о мелких собственниках, владеющих земельными наделами на этих неудобьях, но сам призыв очень похож на призывание духов-хозяев местностей, чего составители листовок, разумеется, не предполагали. В наше время реклама косметического кабинета предлагает *Уменьшение объема тела до 3–4 см за один сеанс* (Студия красоты 2002: 4) – естественно, имеется в виду быстрое похудение, а не магическая процедура превращения человека в лилипута, хотя сама формулировка ассоциируется скорее с этим значением<sup>3</sup>.

Герой одной из городских песен XX в. «где-то за Курильскою грядой, там, где ветры спорят с парусами» видит красавицу, подобную которой «никогда еще морской причал не встречал». Рыбак просит девушку быть «его русалкой», которую он годами искал по морям, после чего выясняется, что она совсем слепа. Далее сообщается, что «за Курильскою грядой» можно встретить эту пару – седого рыбака и слепую старушку (Успенский 1995: 188). Вопреки опять-таки очевидному смыслу этой сентиментальной истории, в ней проступает некий второй план: «за Курильскою грядой», где нет ничего, кроме океана (достаточно взглянуть на карту Дальнего Востока), рыбак, годами ищущий в морях «свою русалку», наконец, находит ее – сказочную красавицу, которая слепа, вероятно, потому, что является утопленницей; затем он, видимо, умирает, мгновенно состарившись и превратившись в вечного спутника своей потусторонней супруги, в свою очередь обретшей свой подлинный вид слепой старухи. Понятно, что «вычитанный» из этой песни сюжет, который мог бы быть сюжетом демонологического предания, совершенно не предусматривался авторами, но оказался обусловлен их географическим невежеством и литературной неумелостью, а также, возможно, тематическими возможностями баллады, к жанровой разновидности которой принадлежит данный текст.

### 3

Случаи подобного «вторичного мифотворчества» отнюдь не единичны, причем, как было показано, этот процесс, протекающий

в фольклорных, фольклорно-религиозных и литературных текстах, зачастую имеет «квазилингвистическую» природу. Непрозрачность знака приводит к нарушению референции и к ее псевдовосстановлению, а коммуникативный сбой, «ослышка», влечет за собой замену одного понятного (и референтно обеспеченного) слова другим, близким по звучанию, и, соответственно, к смене референции (Неклюдов 2008: 123–132); ср. приведенные выше примеры из заговоров. Происходит переразложение синтаксических структур с последующей семантической интерпретацией новообразованных форм (что имеет место в монгольской шаманской традиции). Это лишь некоторые случаи; на самом деле данный процесс протекает в более разнообразных и причудливых формах.

«Мифологические фантомы», возникающие в результате работы подобных механизмов, вполне способны к вхождению в реальную мифологическую традицию (вспомним персонификацию дней недели и наделение их определенными признаками и функциями, а также обособление эпитетов неба и их осмысление в качестве разных богов – каждый со своим специфическим набором проявлений и полномочий). Однако чаще они остаются в рамках внутрилитературного процесса (охватывающего, впрочем, и устную словесность), порождающего мифемы / мифологемы (если воспользоваться терминологией «мифологической критики»), которые, в противоположность обычным единицам «мифопоэтики», не связаны с «древними мифами» – они возникают как непредумышленный продукт из разнородных компонентов, которые образуют сюжетно-мотивные конфигурации, соответствующие мифологическим моделям (кстати, совсем не обязательно засвидетельствованным именно в данной традиции). В качестве «биологической метафоры» уместно вспомнить гипотезу о «контролирующем поле», когда клетки с нарушенными межклеточными связями соединяются, воссоздавая прежнюю структуру на основе имеющейся у каждой из них генетической информации; это удастся, если все части такой структуры окажутся достаточно представлены набором клеток. Можно предположить, что элементы, складывающиеся во «вторичные мифологемы», аналогичным образом содержат информацию о соответствующих мифологических моделях. По-видимому, ее надо искать в наборе семантических признаков каждого из этих элементов, а также в возможностях их ассоциативных сцеплений по законам мифологической семантики.

### Примечания

<sup>1</sup> Ср. в детском стихотворении Ю. Мориц «Куда девался понедельник»: *Где бездельник Понедельник? – / Спрашивает Вторник. / – Понедельник – не бездельник, / Никакой он не бездельник, / Он отличный дворник. / Он для повара Среды / Притащил бадью воды. / Кочегару Четвергу / Смастерил он кочергу. / Но приходила Пятница / Скромница, опрятница. / Он оставил всю работу / И поехал с ней в Субботу / К Воскресенью на обед. / Передал тебе / Привет.*

<sup>2</sup> *Коник* – лавка или скамья в избе (у входной двери; у русской печи; под иконами, в красном углу; ларь с откидной крышкой и т.д.) (СНРГ. Т. 14: 255).

<sup>3</sup> Ср. другое рекламное предложение способа быстрого похудения: *Лишу живота* (зап. А.П. Минаевой в московском метро), возможно, впрочем, являющееся и сознательным каламбуром.

### Литература

- Афанасьев 1985–1986 – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах / Изд. подготовили Л.Г. Бараг и Н.В. Новиков. М., 1985–1986.
- Банзаров 1955 – *Банзаров Д.* Черная вера, или шаманство у монголов // Собрание сочинений. М., 1955.
- Даль 1989–1991 (I–IV) – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989–1991. Т. I–IV.
- Запорожец 2007 – *Запорожец В.В.* Лечебная магия (из московских записей) // Живая старина (далее – ЖС). 2007. № 3. С. 40–41.
- Каталог 1978 – Листовки Саратовской организации РСДРП 1902–1907 гг. Каталог (из коллекции Саратовского областного музея краеведения). Саратов, 1978.
- Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Домовой // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 120–124.
- Нарантуя 1991 – *Халх ардын тууль* / Сост., предисл., введение, примеч. Р. Нарантуя. Улаанбаатар, 1991.
- Неклюдов 2005 – *Неклюдов С.Ю.* Мифологическая семантика в зачинах монгольского эпоса // *Opera altaistica professori Stanislawo Kaluzynski octogenario dicata. Rocznik Orientalistyczny.* Warszawa, 2005. Т. LVIII. Zeszyt 1. S. 117–132.
- Неклюдов 2008 – *Неклюдов С.Ю.* Понять и осмыслить (к проблеме «ослышек» и лексических искажений в устной традиции) // *Человек как слово.* Сб. в честь Вардана Айрапетяна. М., 2008. С. 123–132.
- Неклюдов, Тумурцерен 1982 – *Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982.
- Поппе 1932 – *Поппе Н.Н.* Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // *Записки Института востоковедения АН.* 1932. Т. 1. С. 151–200.
- Поппе 1937 – *Поппе Н.Н.* Халха-монгольский героический эпос. М.; Л., 1937.
- Семина 2009 – *Семина М.В.* Апокрифический текст о 12 пятницах из Касимовского уезда Рязанской губернии // *ЖС.* 2009. № 1. С. 7.

- СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л.; СПб., 1965–2002. Вып. 1–36 (продолжающееся издание).
- Студия красоты 2002 – Студия красоты // Персей (газета). Чертаново Южное. Янв. 2002. № 1 (175). Ч. 3.
- Толстая 2008 – Толстая С.М. Дни недели в народной магии // ЖС. 2008. № 2. С. 2–5.
- Успенский 1995 – В нашу гавань заходили корабли. Песни. [Сост. Э.Н. Успенский]. М., 1995.
- Эр Соготох 1996 – Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». Новосибирск, 1996.
- Юдин 1997 – Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- Heissig 1974 – Heissig W. Ein Innermongolisches Gebet zum Ewigen Himmel // Zentralasiatische Studien. [Wiesbaden, 1974]. Bd 8. S. 525–562.
- Kara 1970 – Kara G. Chants d'un barde mongol. Budapest, 1970.
- Rintchen 1959; 1961; 1975 – Rintchen [B]. Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Wiesbaden, 1959. T. 1; 1961. T. 2; 1975. T. 3.

*Михаил Вогман*  
(Москва)

**«МОИСЕЙ, УЧИТЕЛЬ НАШ»  
В ЛИТЕРАТУРЕ ХАЗАЛЬ:  
МИФОЛОГИЗАЦИЯ  
ИЛИ ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ?**

---

Вопрос о роли Мифа в текстах раввинистического иудаизма и, шире, иудаизма в целом, играл большую роль в философских и культурологических исследованиях начала XX в. В последнее время, однако, он продолжает звучать в контексте дискуссии о наследии Гершома Шолема, немецко-еврейского исследователя и мыслителя, основоположника академического изучения Каббалы. В рамках своей историсофской концепции Шолем утверждал, что еврейская мистика стала «возрождением Мифа» после активной демифологизации как в библейский, так и в талмудический периоды<sup>1</sup>. В своих основных работах Шолем не дает понятию Мифа прямого определения, на которое мы могли бы сейчас опереться, кроме сравнительно абстрактных формулировок по принципу «дистанции между человеком и Богом» (что касается «малых» произведений, то и там подразумевается, по-видимому, самоочевидность области значений термина «Миф»), так что говорить о систематическом определении также не приходится<sup>2</sup>. Однако определенные методологические выводы можно сделать исходя, с одной стороны, из предшествующей Шолему немецко-еврейской мысли и, с другой, из позиций критиков Шолема.

Радикальное отрицание Мифа в иудаизме связывают – в рамках еврейской науки – с именем Германа Когена<sup>3</sup>, который, отождествляя миф с язычеством, задал тон сокрушительной философской критике Мифа. Однако в первом же поколении последователей Когена можно видеть нарастающий интерес к Мифу<sup>4</sup>, выразившийся в требовании целостного, внерационального и априорного знания у Бубера<sup>5</sup>, в построении мира символических форм у Кассирера, в образах царства заданности у Эрнста Блоха («утопия»)<sup>6</sup>, Матвея Кагана<sup>7</sup>,

Бахтина («карнавал»)<sup>8</sup>. Проявился этот «мифологический поворот» и в исследованиях литературы ХаЗалЬ. Так, Исаак Гейнеманн (Хайнеман), автор классической работы «Методы Аггады», предпринял попытку рассмотреть в качестве образца «философии символических форм» именно раввинистический иудаизм<sup>9</sup>.

Однако эти направления мысли, даже в своей полемике с Когеном, всё же оставались до определенной степени в рамках неокантовского метода, – прежде всего в том, что все они видят необходимость выработать новую философскую концепцию Мифа (или противопоставить ему какое-то другое понятие, например «утопию») и тем выйти за пределы когенианской критики мифологического.

Здесь вряд ли время и место анализировать особенности этих построений. Важно отметить, напротив, что идеи Шолема, при их кажущейся созвучности, создавались в совершенно другом кругу – в тесном общении с «традиционалистами», Мирчей Элиаде и др. Хотя Шолем, разумеется, не мог не быть в курсе «пост-когенианской» мифологии, его подход зависит, таким образом, от совершенно других методологических посылок. Так, вполне вероятно, что Шолем последовал в этом вопросе за представлением – общепринятым, напротив, среди далеко не филосемитски настроенных кругов, – согласно которому евреи «открыли» историческое мышление и тем разрушили материнское чрево Мифа<sup>10</sup>. Реагируя на подобные представления, Шолем, в таком случае, пытался противопоставить свою Каббалу «демифологизирующей» тенденции привычного иудаизма и провозгласить ее подлинным смыслом еврейской жизни. В силу этого краткое обращение к дискуссии по следам Шолема как совсем иной линии мысли представляется необходимым для полноты нашей попытки очертить область смыслов понятия мифа в еврейских исследованиях<sup>11</sup>.

Так, в ряде программных статей М. Идель, возражая Шолему, показывает, что и в классической Каббале не всегда и не везде можно говорить о Мифе как таковом<sup>12</sup>. Идель видит основной момент мифологического в его противоположности дискурсивному, философскому сознанию – и демонстрирует наличие такого философского сознания за порой весьма мало дискурсивными формами еврейской словесности.

Однако существует и своего рода критика Шолема «слева». Так, его ученик Й. Либес утверждает в своих работах, что мифологические элементы присущи в равной с каббалой степени и библейской, и талмудической литературе<sup>13</sup>. Миф он рассматривает как «священ-

ный рассказ о богах, выходящий за пределы Логоса», и, таким образом, находит его и в раввинистических представлениях о «Милости» или «Строгости» Бога<sup>14</sup>. Близок к этому и способ рассуждения М. Фишбейна (хотя он все же допускает различие между «библейским мифом» и «раввинистическим мифотворчеством»)<sup>15</sup>.

Такое размывание шоломовского Мифа могло бы показаться неправомерным, если бы не всё тот же факт: тезис о некоторой мифологичности талмудического и мидрашного мышления вполне высказывался современниками Шолема и его коллегами по еврейско-немецкой мысли.

Пытаясь вывести из приведенного краткого обзора некоторое определение или характеристику Мифа, мы столкнемся с тремя основными тезисами, которые, в свою очередь, вполне перекликаются с немецко-еврейскими философскими исследованиями:

а) Миф противостоит «Логосу» как миру высказывающей речи, в том числе речи этической. В этом пункте полностью сходятся критики «слева» и критики «справа».

б) Это позволяет Мифу строить особые интимные отношения между миром и миром божественного, то есть, иррационально снять дистанцию между человеком и Богом. Мир оказывается в каком-то смысле почти целиком ноуменализирован через соединение вещи и понятия в символе, мысли и действия в ритуале.

в) Однако в силу последнего Миф характеризуется также гипостазированием промежуточного между физическим и метафизическим онтологического горизонта, придает этому условному «уровню» имманентное бытие и существование, несводимое к абсолютной трансцендентности Бога, но иерархически превосходящее физический мир и управляющее им.

Насколько же эти тезисы применимы в действительности к литературе ХаЗаль? Именно этот вопрос мы хотели бы поставить в данной статье. Для этой цели мы предполагаем остановиться на развитии одной единственной – хотя весьма значимой – темы, связанной с образом Моисея как «Учителя», центральной фигуры раввинистической традиции (подобно тому, как Идель останавливается на образе Еноха – центральной фигуры ранней еврейской мистики).

Представляется, что понимание природы мифологического в раввинистической литературе в целом – как памятнике «формообразующей», по определению Дж. Ньюснера, эпохе иудаизма – и, в частности, в образе Моисея как Учителя, может иметь принципиальное значение для нашего осмысления места Мифа в еврейской культуре как таковой. С одной стороны, раввинистическая литература



носит следы встречи между еврейской и европейской культурами; с другой же – это литература подчеркнута национальная, с ярко выраженными тенденциями к обособлению от римской действительности, к культурному противостоянию ей. Тора (и, соответственно, Моисей, получивший ее на Синае) – важнейшие символы этого еврейского самостояния, само поле, на котором будет впредь разворачиваться еврейская культурная автономия.

Таким образом, проблема мифического в образе Моисея существует в контексте трех более общих моментов, которые мы и хотели бы обозначить:

а) Раввинистическая литература несет на себе отпечаток знакомства с античной культурой, в том числе, с эллинистическим мифологизмом.

б) Раввинистическая литература также противопоставляет себя этой античной культуре, и символом этого противостояния становится еврейское Учение (Тора) и его передача.

в) Еврейское Учение как универсальный и самодостаточный мир, противостоящий миру античной культуры, само осознает и идеологически развивает тему своей универсальности и самодостаточности, то есть, в некотором роде мифологизируется.

### **Мифологические элементы в образе Торы**

Встреча иудаизма с античностью в эпоху эллинизма привела, в том числе, и к проникновению в еврейскую литературу различных элементов мифологического происхождения или характера. Так, по различным дораввинистическим текстам мы вполне можем составить представление о популярности таких мотивов, как падение ангелов, уничтожение гигантов или «непорочное зачатие», упоминание о котором можно видеть в связи с традициями о Мельхиседеке, Самсоне или р. Ишмаэле. В этих мотивах, даже когда они привязаны к тому или иному библейскому тексту, нетрудно распознать эллинистические мифологемы. Более того, если не целые мотивы такого рода, то, по крайней мере, их следы, проникают впоследствии и в раввинистические тексты, пусть и по прошествии нескольких веков своего рода «цензуры».

Однако эти мотивы не приобретают в еврейской литературе собственно мифологического характера – они выступают скорее развлекательным средством или риторической моделью, чем паллиативом общественных представлений или предметом реальной рефлексии. Так, появление «мидрашных» традиций о непорочном зачатии

или рождении ребенка от ангела не приводит к формированию на основе их какой бы то ни было практики или идеологии. Напротив, когда одна из таких традиций становится основой христианства, то она получает философскую и ритуальную разработку, влияет на сложение представлений о грехе и невинности, крещение младенцев и т.п. Отсутствие подобной разработки элементов мифологического происхождения в раввинистической литературе свидетельствует, что мифами они не стали.

Мифологические тенденции, тем не менее, проявляются куда более прямо в ряде других моментов античного иудаизма – и, по-видимому, в значительной степени, в вопросах, связанных с еврейским Учением (Торой) и его передачей. Так, уже в источниках эллинистического периода (как эллинистических, так и собственно палестинских) мы находим, что «педагогическая», условно говоря, деятельность – то есть, изучение и преподавание Торы, приписываются в том числе и таким библейским персонажам, которых мы затруднились бы ассоциировать с ней как по хронологическим, так и по сюжетным соображениям. «Учителем» предстает в ряде текстов Иосиф<sup>16</sup>; учением измеряет величие патриархов Авраама, Исаака и Иакова Филон Алесандрийский<sup>17</sup>. «Учение» становится, таким образом, некоторым универсальным принципом не только в теоретических построениях, но и в идеологии.

Однако, если теоретические построения эллинистических еврейских авторов (и, прежде всего, Филона) создаются в русле греческой рационалистической традиции и, таким образом, противостоят мифу и мифологизму по своему характеру, та проекция, которую они получают в контексте литературы раввинистической, кажется уже отчетливо мифичной.

Так, когда Филон описывает Писание в терминах «Вселенского закона», по которому создан весь мир (e.g. 2 Mos, 1), решаемые им задачи остаются чисто философскими. Понятие «Вселенского закона» нужно ему для того, чтобы описать соотношение Творца и творения, мира идей и мира предметов, общества и вселенной. Понятия «Вселенского закона» или «Логоса» призваны объяснить, каким образом абсолютное божество философии могло создать материальный мир, и каким образом мир – в лице человека – может прийти в соответствие с замыслом Творца о нем. Конечно, Филон прибегает ко многим из таких понятий, как к расхожим школьным «общим местам», и не пытается логически вывести их еще раз; но именно знакомство самых широких интеллектуальных кругов с этими понятиями и позволяет Филону сопоставлять их с библейскими образ-

ами. Филон же, по-видимому, полностью отдает себе отчет в источниках этих понятий и, при необходимости, вполне мог бы логически их построить<sup>18</sup>. Поэтому следует признать, что, если философские трактовки Торы как Вселенского Закона или Премудрости как Логоса и содержат в себе какой-то мифологический элемент, то не в большей мере, чем любое другое абстрактное понятие, будь то «монада» Лейбница или «вещь-в-себе».

Но когда эллинистические традиции переходят на палестинскую ивритскую (или арамейскую) почву и претерпевают целенаправленный отрыв от своих философских источников, они оказываются в рамках совершенно другой логики и другого жанра. Поэтому на место философской проблематики Писания как «Вселенского закона», по которому был сотворен мир, или Божьего Разума, в котором идеи организуются в целостный Замысел, становится образ Торы, «в которую Пресвятой смотрел, когда творил мир» (*Wayikra Rabba*, 19: 1; *Vereshit Rabba*, 1: 2; ВТ Шаббат, 88а).

В случае этого текста<sup>19</sup>, как и в ряде других, мы можем констатировать, что за экзегезой Филона и комментарием ХаЗалъ стоит единая традиция, что мудрецы Мишны и Талмуда были хорошо знакомы с эллинистической трактовкой Писания как мирового принципа, когда создавали образ Торы как «проекта мироздания». Однако взятый сам по себе, этот образ уже ничем не напоминает о философской проблематике Филона и эллинистов; гораздо больше он похож, если позволить себе вольность сравнительно-мифологического толка, на таблицы судеб «Ме» в мифологии древней Месопотамии<sup>20</sup>.

Таким образом, в процессе противостояния раввинистических ученых эллинистическому наследию рождается образ Торы как некоторого вселенского прототипа, от которого уже недалеко до концепта «небесной Торы», легшей в основу идей Шолема о Мифе в Каббале.

Можно было бы ожидать, что образ Моисея, через которого была дана на землю Тора – понятая как инструмент творения – пройдет аналогичный процесс, так что перед читателем раввинистических текстов предстанет идеальный мудрец и идеальный педагог, чей личный пример – заповедь каждому еврею. Более того, в эллинистических еврейских произведениях, как мы увидим, немало достаточных для того предпосылок.

Однако именно этого в раввинистических текстах мы не находим.

### **Моисей: от законодателя к учителю**

Разумеется, раввинистические источники нисколько не умаляют учительской значимости Моисея как основателя еврейской традиции. В том, что касается собственно авторитета Моисея, мы имеем здесь дело с единой линией интерпретации, начинающейся где-то в ранней александрийской литературе и в полную силу – пусть и с необходимыми корректировками – звучащей в рассматриваемых нами источниках.

Моисей – предельный авторитет, которому приписывается вся еврейская традиция, как она, по выражению Маймонида, «раскрыта до сего дня»: «Всё, что говорит ученик перед своим учителем, уже было получено Моше на горе Синайстей». «Устная Тора» – неотчуждаемая часть Торы Письменной, возникающая из чтения последней вслух и, вследствие того, ее понимания и интерпретации, – («с Синай», а кто этому не верит, исключается из народа Израиля (M. Sanhedrin, 10: 1)).

Моисей не просто «больше всех пророков», как гласит Второзаконие, но и их прямой «учитель» (Devarim Rabba, 3: 9). Так, когда мидрашист переносит на Моисея один из сюжетов цикла об Илие и Елисее, дальнейшие редакторы немедленно отмечают этот параллелизм и засчитывают его за указание на прямую преемственность от Моисея к Илие (Тосефта Сота, 4)<sup>21</sup>.

Более того, сам эпитет «Моше Раббейну», вынесенный в заглавие нашей статьи, только в литературе ХаЗаЛь и становится повсеместным, – вероятно, в связи с закреплением к этому времени за словом «рав» значения «учительства» в смысле руководства раввинистической «академией» (самое древнее известное нам письменное упоминание слова «рав» в этом значении сохранилось, по-видимому, в текстах Нового Завета, – однако уже сам факт его сохранения греческими переводчиками можно считать свидетельством его устойчивого терминологического характера).

В связи с этим имеет смысл остановиться на вопросе о предпосылках к сложению образа Моисея как Учителя, чтобы понять его первоначальную природу. Может на первый взгляд показаться, что эллинистическая литература не знает специального «эпитета» для Моисея-Учителя, подобного эпитетам «Праведный» или «Прекрасный» в отношении Иосифа<sup>22</sup>. Филон, столкнувшись с необходимостью описать Моисея одной фразой, прибегает в целях такого обозначения – ссылаясь на неизвестных нам предшественников – к двум

сложным формулировкам: «толкователь святых законов» и «законодатель иудеев» (1 Mos, 1). К формуле «наш законодатель» прибегает и Иосиф Флавий (Contra Ap., II: 169).

Однако это отнюдь не значит, что учительская функция Моисея теряется в этот период за какими-то другими заслугами и обязанностями, которые ему приписываются. Точно так же, как ХаЗаль обращаются к актуальному и понятному для них современному аналогу, писатели-эллинисты используют понятный грекоязычному читателю термин, который, прежде всего, призван вписать Моисея в уже существующую биографическую рубрику, поставить его рядом с другими почитаемыми законодателями – Пифагором, Солоном и даже, по-видимому, Платоном<sup>23</sup>. Эпитет «дидаскал» (учитель философии), который Филон также использует по отношению к Моисею в отдельных случаях (Gigant., XII, 54), не подходит, вероятно, для общей характеристики, прежде всего в силу отсутствия такой «рубрики» древних героев, так что на этом основании вряд ли можно провести смысловое различие между Филоном и его талмудическими преемниками.

Более того, следует отдавать себе отчет, что понятие учительства и преподавательской деятельности, по-видимому, уже включено для эллинистических экзегетов в само представление о стезе «законодателя»: дающий закон должен с логической необходимостью обладать неким инструментарием, чтобы добиться его соблюдения (карательные меры, будучи внефилософским способом убеждения, эллинистическими авторами не рассматриваются).

Формулировка, будто закон должен убеждать, становится одной из школьных истин в политической мысли эпохи (наряду с обратной концепцией)<sup>24</sup>. «Как закон обучает душу и упорядочивает жизнь, так и гармония делает слух разумным, а речь – содержательной», – пишет Псевдо-Архит<sup>25</sup>.

Сопряжение между законодательской деятельностью Моисея и педагогикой можно наблюдать в самых разных источниках эпохи Второго Храма. Так, книга Иисуса сына Сирахова, в перечне героев ТаНаХа, подытоживая пятью строчками основные черты образа Моисея, завершает эту краткую характеристику словами «дал ему (Б-г) заповеди, закон жизни и ведения, чтобы он научил Иакова закону и Израиля постановлениям Его» (Сир. 45: 6). Здесь, что любопытно, к Моисею оказываются отнесены слова Втор. 33: 10, которые в оригинале являются частью благословения самим Моисеем колена Левина (то есть, по прямому смыслу, не могут быть к нему отнесены). Автору важно – в ущерб даже прямому смыслу – подчеркнуть, что закон дается, «чтобы ему научить».

Точно так же Иосиф Флавий пишет, что *почти все философы <...> научали умозрению немногих, <...> наши же законодатель <...> убедил не только своих современников, но и грядущим поколениям внушил непоколебимую веру в Бога*; к подробностям данного фрагмента мы еще вернемся, пока же лишь подчеркнем соотнесенность функции законодателя и учителя.

Аналогичный ход мысли можно наблюдать и у Филона. Хотя авторитет Моисея связан у него, прежде всего – в соответствии с биографической рубрикой – с его функцией автора Пятикнижия, с этой функцией оказываются сопряжены и педагогические задачи. Филон не просто ссылается на то, что «написал Моисей», но и делает из этого выводы о мотивах, побудивших Моисея написать так, а не иначе. Выводы эти зачастую оказываются педагогическими: Моисей написал определенным образом, чтобы научить читателя определенным вещам (e.g. Gigant., II, 7; V, 21).

Таким образом, педагогический аспект образа Моисея вполне осознается эллинистическими авторами и является важной частью образа Моисея как законодателя.

В этом смысле Филон или Флавий опять же далеки от мифологизма: между получением закона свыше и его применением в реальном обществе возникает промежуточный – принципиально практический – этап обучения этому закону. Здесь глубокое отличие их подхода от более раннего александрийского синкретизма, сравнивающего Моисея с египетским богом Тотом: недостаточно просто записать идеальный закон (или изобрести письменность), надо еще научить ему подвластный народ.

Когда Филон пишет, что из тех или иных формулировок Моисея мы должны сделать выводы, например, о бытии мира идей, в этом вполне узнается раввинистическая концепция Устной Торы: Закон дается вместе с вытекающим из него комментарием, частью которого признается комментарий Филона (для Филона) или раввинистический мидраш у мидрашистов. Разъясняя написанное, мидраш постоянно прибегает к формулировке «чтобы научить»: за каждым словом текста скрывается педагогическая задача. Таким образом, если применение слова «рав» взамен эллинистического «законодателя» и несет какое-то смещение акцентов в образе Моисея, то это смещение от самого текста – к неотделимому от него «учительному» смыслу, «Устной Торе», которое намечено уже у эллинистов.

### **Закон как средство педагогики у Филона Александрийского**

Итак, мы видим, что сочетание парадигмы «убеждающих законов» и, вероятно, проекция реальной практики еврейского образования, формируют в эпоху эллинизма образ Моисея как педагога, главным предметом и, одновременно, инструментом которого служит Тора.

А.Ф. Лосев видит в попытках Филона вывести современные ему философские идеи даже из ошибок в греческом тексте Пятикнижия некоторую наивность<sup>26</sup>. Однако за этой кажущейся наивностью стоит глубокое философское соображение: знание не передается от учителя к ученику само по себе, как какая-то вещь, знанию требуется посредство. В этом смысле задача Филона согласовать Писание с Платоном полностью соответствует концепции «убеждающего закона»: чтобы закон функционировал, его надо разъяснить, перевести на понятийный язык предполагаемого адресата. Скорее наивностью будет надеяться, что некий закон, пусть даже самый совершенный, достигнет своей цели автоматически, без помощи преподавания или убеждения. Пускай Филон не всегда и не везде последователен в этом убеждении, оно, несомненно, составляет смысловое ядро самого его творчества.

Тем не менее, такая концепция вступает в противоречие с другим не менее самоочевидным для Филона платоническим положением: наука об убеждении – риторика – противоположна философии как истинному знанию. Философа не нужно убеждать; божественное знание «в себе» – не риторично. Поэтому Филон отвергает как заведомую мифологическую «басню» – один из часто опровергаемых им упреков в адрес Писания – и представление о буквальном даровании Торы как скрижалей с написанным на них текстом. Получение Торы – прежде всего акт самообразования, «анамнезиса» – единственной формы знания, подобающей мудрецу с точки зрения Филона<sup>27</sup>. Коль скоро Тора есть Вселенский закон, она, соответственно, рассматривается как предмет философского познания – таким образом, миф об откровении эксплицируется в рациональном духе как автономный акт разума, а не как некое «дарование» свыше.

Собственно, сам момент Откровения расчленяется у Филона на целый ряд временных отрезков – рядом с пребыванием на горе, где Моисей (обратим внимание на пассивную форму) «стал мистагогом, будучи обучен всем обязанностям священства» (2 Mos, XV 71), становится, например, другой аскетический период, пребывание в Ми-

диане («Аравии»), где Моисей «упражнялся в добродетели, имея чудесным руководителем рассудок в себе самом» и «установив себе мишенью прямой естественный Логос, единственное начало и фонтан добродетелей» (1 Mos, VIII 48).

В результате восхождения на гору Синай Моисей получает лишь ту часть Торы, которая связана с его «священством» – строительством Скинии (Исх. 25 и далее). Вот как Филон описывает этот процесс (отталкиваясь прежде всего от Исх. 25: 41):

*...Строительство Скинии, священнейшего предмета, устройству которого Моисей был обучен божественными речами на горе, созерцая душевным зрением бестелесные идеи телесного, каковые виделись ему как знаки-печатки или умственные образцы для чувственно-осязаемого* (2 Mos., XV 74; cf XVI 76).

Таким образом, остальная – «законодательная» – часть Торы изображается Филоном, по-видимому, вообще не как результат одного конкретного откровения, а как плод уже достигнутого в начале пути совершенства в познании и добродетели.

Однако в еще одном месте «Жизни Моисея» Филон выделяет три типа божественного откровения пророку – прямую речь «от лица Бога», ответ Бога на вопрос пророка и, наконец, третий тип, при котором Создатель «передает ему силу предвидения» (2 Mos, 188–191). Таким образом, Филон все же старается сочетать автономно-философскую модель познания с религиозной, вводя наряду с «бестелесными идеями» «божественные речи» и пророчество, – и там, где речь идет о пророчестве, специфике собственно религиозной, уже, казалось бы, не может сохранить чисто философской модели.

Тем не менее, и в этом случае Филон старается найти философское объяснение библейского феномена. Хотя, несомненно, «передача» предвидения восходит прежде всего к пророческому концепту «духа святости» или «духа пророчества», Филон – в дальнейшем пользуясь словом «дух» – вводит его через понятие «силы», которое отсылает к его вполне философской теологии, где абсолютно трансцендентному божеству оказываются присущи «силы», при помощи которых оно взаимодействует с миром<sup>28</sup>. Даже если считать интерпретацию пророчества через перипатетические «силы» изобретением самого Филона, как иногда делают<sup>29</sup>, это изобретение все равно лежит в области античного рационализма и демифологизации, соотносясь со стоическими и неопифагорейскими концепциями<sup>30</sup>.

Разумеется, эти философские разработки не отменяют присутствия куда менее очевидной темы «речи» Бога здесь и в других местах у Филона; они указывают, однако, на активные усилия автора соз-



дать рационалистический образ пророчества и тем избежать религиозно-мифологических элементов. Более глубокий анализ гносеологии Филона и места пророчества в нем при всей своей занимательности вывел бы нас за пределы тематики.

Итак, мы видим, что Филон, с одной стороны, рассматривает «Закон» в качестве реального педагогического инструмента, необходимого для передачи высшего философского знания; однако, с другой стороны, стремясь преодолеть мифологические элементы в библейской истории Откровения, изображает получение этого знания самим Моисеем – непосредственным, либо в качестве автономного акта анамнезиса и созерцания идей, либо в качестве «излияния» знания свыше. В силу этого у Филона возникает определенный зазор между Торой как Вселенским законом – и реальным текстом, который он комментирует; сам Филон описывает этот зазор как «точное подобие» (e.g. 2 Mos, IX 51). Таким образом, сама концепция, которую мы выше пытались представить как ключевую для Филона, оказывается расшатанной этим различием оригинала и копии (что сыграет, в итоге, в новозаветном понимании закона как лишь «тени будущих благ»)<sup>31</sup> – однако философ не может позволить себе отождествление человеческой буквы с божественным знанием. Задача демифологизации оказывается даже предпочтена прочности логики.

### **Другие аспекты педагогики Моисея у эллинистических писателей**

Последний рассмотренный момент – «эманации» знания – имеет для нас первостепенную важность в контексте прямых наших вопросов – «педагогики» Моисея. Так, аналогичным образом – в обход «посредничества» Закона – происходит педагогический процесс в другом филоновском тексте, комментирующем Числ. 11: 17:

*Таков был и дух Моисея, который сошел на семьдесят старейшин, дабы отделить их и возвысить над остальными израильтянами, которые не могли бы быть поистине старейшинами, не имея причастия этого всеведущего духа <...> Не подумай, что эта передача духа подразумевает какое-то разделение или умаление. В данном случае, как в случае с огнем, который может зажечь десять тысяч свечей не умалившись ни на частицу и не изменяя прежних качеств. Такова в чем-то и природа знания. Ибо хотя оно всех делает своими учениками, и все, кто познал его, стали причастны знанию, всё же оно само ни капли не стало меньше <...> Будь частный дух Моисея или любой другой твари распределен на столько частей,*

*он бы уменьшился. Но дух, который был на нем – это дух мудрый, божественный, неделимый* (Gigant., VI, 24–27).

Здесь мы сталкиваемся с одним из парадоксов эллинистической философии: с одной стороны, этот мотив вполне рационален и является полноценной частью философской идеологии, где царь описывается, как прямой аналог божества для социума, с другой же – условная идеалистическая рациональность полностью дистанцируется от любого реализма; сам реальный процесс образования ее не занимает.

Разумеется, эллинистические трактовки образа Моисея знают и куда менее мистические описания образовательного процесса. В этом контексте уместно привести целиком уже упоминавшийся выше фрагмент Иосифа Флавия:

«Однако хотя и научая умозрению немногих, они (философы) всё же не осмеливались преподавать свое истинное учение большинству, объётому предрассудками. А наш законодатель, поскольку сам поступал в полном соответствии с законами, убедил не только своих современников, но и грядущим поколениям внушил на века непоколебимую веру в Бога» (Contra Ap., II:169).

Таким образом, помимо «Закона» как педагогического инструмента, в качестве посредника между идеальной философией и конкретной общиной фигурирует и «личный пример» Моисея, также истолкованный в качестве инструмента. Сам Моисей, сообщает Флавий, настолько соблюдал собственное нравственное законодательство, что всему народу ничего не оставалось, как перенять этот образец.

Однако и такой род педагогического «посредника» при ближайшем рассмотрении оказывается далек от практики: в действительности, если задуматься, сам по себе пример законодателя далеко не автоматически (как и любой другой образец) реализуется среди подданных. Выходит, что и в этом, казалось бы, сравнительно реалистичном пассаже логика повествования будет успешно функционировать, лишь если мы допустим хоть в какой-то степени возможность очередной «эманации» добродетели вождя на его подданных, как это делают неопифагорейские идеологи монархии<sup>32</sup>. Иосиф может не иметь этого в виду или даже намеренно пытаться создать картину, которая была бы на его взгляд картиной реальной – однако никаких усилий к прямой литературной реализации он не предпринимает; он не задается вопросом, каким именно образом совершенная добродетель Моисея становится всеобщим достоянием. Предметом его интереса является необходимость соответствия между со-

вершенным законодательством – и его создателем, который, в свою очередь, должен быть совершенным. В каком-то смысле можно сказать, что совершенство Торы как закона проявляется в ее педагогической успешности – и эта практическая сторона вопроса входит в общее совершенство в качестве логически необходимой части, вытекает из концепции совершенства, а не формирует ее.

Точно так же и Филон, не удовлетворившись для описания «божественной педагогики» всем рассмотренным до сих пор инструментарием, вводит и собственно мотив преподавательской деятельности своего героя.

*Обычаем было – хотя и в каждый день это хорошо – а в особенности, в седьмой день, как я уже разъяснял, предаваться изучению философии, во главе с правителем, который руководил и поучал, как народу следует поступать и что говорить, так что они просвещались и возрастали как в познании нравственности, так и в жизненном поведении. И по сей день иудеи каждую седмицу посвящают свое время отеческой философии, предаваясь исследованию и созерцанию естества.*

Однако и здесь мы не находим никакого конкретного образа учебной системы – вся детализация сводится к тому, чтобы установить для занятий наукой специальный день и самому поучать. Дистанции, которая отделяет заповедь субботы от превращения всего народа в философов, Филон – как и другие эллинистические авторы – просто не видит; для него достаточно решить чисто логическую проблему – какими инструментами Моисей мог добиться исполнения Торы.

Итак, мы можем сделать вывод, что обращение к теме посредничества между идеальным законом и реальным сообществом не получает у эллинистических авторов реалистического развития; задача демифологизации решается средствами логики, а не изображения (точнее, логичность изображения, лишенная всякой частности, и выражает задачу философской демифологизации в противовес художественной конкретике мифического предания). Педагогические инструменты выступают как логически необходимые – но, как бы в силу своей необходимости, совершенно не нуждающиеся в практической прорисовке. Достаточно правильно построить систему образования, чтобы евреи немедленно превратились в «народ философов»; достаточно быть совершенным человеком, чтобы все немедленно переняли образцовое поведение.

Именно здесь и пролегает важнейшее стилистическое различие между эллинистической и раввинистической эпохами. Мидраш рас-

сматривает педагогику Моисея в рамках реальной жизненной ситуации – и, тем самым, вносит в область рассмотрения возможность неудачи:

*Каков порядок повторения (изучения): Моисей учил из уст Моши. Вошел Аарон – и повторил ему (преподал ему) Моисей его раздел; пошел Аарон и сел слева от Моисея. Вошли сыновья Аарона, и повторил им Моисей их раздел; пошли и сели, Елиезер справа от Моисея, а Ифамар слева от Аарона <...> Вошли старейшины, и повторил им Моисей их раздел; отошли старейшины. Вошел весь народ, и повторил им Моисей их раздел. Оказалось у Аарона четыре (раздела), у сыновей его – три, у старейшин – два, а у всего народа – один. Отошел Моисей, и Аарон повторил им свой раздел; отошел Аарон и повторили его сыновья свой раздел; отошли сыновья и стали старейшины повторять всем свой раздел. Поэтому говорит рабби Элиезер: Каждый обязан повторять своему ученику четыре раза <...> А рабби Акива говорит так: Откуда известно, что каждый обязан повторять своему ученику, пока тот не выучит? – Из стиха «И обучил ей всех сынов Израиля» (ВТ, Эрувин, 44в).*

### **Трансформация педагогических мотивов в раввинистических текстах**

Мы позволили себе столь подробный анализ философского подхода к педагогическому аспекту образа Моисея, прежде всего, чтобы показать, что ко времени сложения раввинистической литературы в еврейском мире уже существовала прочная и непротиворечивая демифологизаторская позиция. Более того, мудрецы Мишны и Талмуда были, по-видимому, с ней вполне знакомы, так что при желании тенденции Филона в изображении Моисея вполне могли бы быть использованы ими – пусть с необходимой корректировкой – в процессе формирования идеологии мидраша.

Так, собственно, и происходит, например, с мотивом Торы как всемирного закона. Раввинистические тексты, разумеется, не будут обращаться к стоическим источникам и логическим выкладкам, однако данный мотив, судя по всему, оказал на них определенное влияние. Выше, впрочем, мы уже отметили этот момент, говоря о «мифологизации» образа Торы.

Обучающая функция Торы, которую мы отметили в речи Филона, сохраняется и в раввинистическом изложении; толкование по принципу «чтобы научить тебя» – один из самых частых логических ходов в литературе мидраша. Библейский текст написан лишь для

того, чтобы получить от мудрецов правильное истолкование: любая неоднозначность или странность в тексте существует для того, чтобы из нее можно было «извлечь» дополнительную информацию.

Однако в других вопросах между ХаЗаль и эллинистами возникают противоречия. Прежде всего, это вопрос об «авторстве» Торы. Если для Филона Моисей оказывается автором в прямом и европейском смысле слова, а «дарование» – метафорой познания, то мудрецы Мишны и Талмуда предпочитают видеть в нем лишь передатчика, того, кто именно «получил Тору на Синае». Физическое получение не вызывает у них никаких затруднений, напротив, они уделяют довольно много внимания достаточно мифологичным подробностям дарованных Скрижалей: превосходящий все в мире совершенный характер этой Торы изображается через различные «волшебные» детали (е.g. ВТ Шаббат, 104а; Shemot Rabba, 32: 1).

Впрочем, рядом с дарованием написанного текста становится и другая концепция – концепция Устной Торы, которую Моисей лично получил из уст Всевышнего. В каком-то смысле можно сказать, что этот образ, отражающий реальную педагогическую практику, становится даже более важен для раввинистического иудаизма, чем сказочные скрижали Завета. Тем не менее, нам важно подчеркнуть, что Моисей здесь также выступает не автором, а реципиентом; между процессом передачи знания Моисею – и передачей знания Моисеем не изображается никаких принципиальных отличий. Моисей, «учитель всех», оказывается, прежде всего, учеником.

Само по себе ученичество Моисея не несло бы никакого умаления его роли: быть учеником Бога – занятие почетное и, собственно, уникальное. В конце концов, и у Филона, как мы видели, он был на горе «обучен» – хотя Филон и избегает более точных указаний по этому поводу. Однако дело в том, что Моисей раввинистической литературы далеко не всегда *хороший* ученик.

Так, мы видим целый ряд мидрашей, где Моисей не справляется со своими ученическими обязанностями – не понимает или не усваивает материала:

*Все сорок дней, что провел Моисей наверху, учил Тору – забывал. Сказал Ему: «Владыка мира, сорок дней было у меня, а я не знаю ни слова!». Что сделал Пресвятой? Когда исполнились сорок дней, дал ему Тору в подарок, как сказано: «И подарил Моисею две скрижали свидетельства» (Shemot Rabba, 41: 6).*

Другой сюжет помещает Моисея в современный авторам раввинистический бейт-мидраш, демонстрируя превосходство талмудических мудрецов над их легендарным основателем:

*Когда взошел Моисей на небо, застал Пресвятого сидящим и привязывающим коронки к буквам Торы. Спросил его: «Кто удерживает твою руку?» – Сказал ему Пресвятой: «Есть один человек, который придет по истечении пары поколений, а зовут его Акива сын Иосифов, который будет толковать каждую-каждую закорючку и каждую-каждую петельку законов». Сказал пред ним (Моисей): «Владыка мира, покажи его мне!» – Сказал ему, «обернись кругом». Пошел Моисей и сел позади восьми рядов (бейт-мидраша), и не понимал, что они говорят. Иссеякли силы его. Когда же дошли до одного вопроса, сказали тому ученики: «Рабби, откуда у тебя (такое мнение)?» – сказал им, «(это) закон от Моисея с горы Синайской», – и успокоился Моисей, и вернулся к Пресвятому (BT, Менахот, 29б).*

Этот рассказ повлиял, по-видимому, на сюжет, связанный со смертью Моисея, который мы находим лишь в очень позднем сборнике, известном как Мидраш Танхума. Моисей просит Бога продлить ему жизнь, если он отречется от всех своих функций и передаст руководство бейт-мидрашем Иисусу Навину. Однако *в тот час, когда произнес Иисус Навин благословение «избирающий праведников», отняли традицию мудрости от Моисея и придали Иисусу Навину, так что не понимал Моисей, что тот толкует* (Tanhuma, Wa-'etkhatan, 6).

Вполне вероятным кажется, сравнивая эти два сюжета, что мотив «традиции мудрости» (которую можно «отнять» или «придать»), подобно «духу Моисея», был добавлен уже благочестивым редактором, пытавшимся на позднем этапе спасти репутацию Моисея. По крайней мере, нигде более в раввинистической литературе не встречается такого понятия.

Затем, как мы видели выше, Моисей Филона обучался на горе всему необходимому для изготовления Скинии и прочей культовой утвари посредством созерцания бестелесных образов. Авторы мидраша, по-видимому, знакомы с этим мотивом, однако придают ему совершенно неожиданную трактовку:

*Когда поднялся Моисей и показывал ему Пресвятой на горе, как делать Скинию, как показал ему Пресвятой «устройство светильника», затруднился с ним Моисей. <...> Что сделал Пресвятой? Показал ему белый огонь, красный огонь, черный огонь и зеленый огонь, и сделал из них светильник, «чашечки его, ветви его, цветы его» и шесть стеблей, и сказал Моисею: «Вот так и сделай их», согласно написанному «вот устройство светильника», – учит тебя, что показал ему Пресвятой на пальцах светильник. И все-таки за-*

*трудился Моисей весьма. Что сделал Пресвятой? Выгравировал на ладони Моисея, сказал ему «смотри, сделай по образцу», который Я выгравировал у тебя на ладони. И все равно затруднился Моисей весьма, и сказал «чеканный (maqshe) сделай» его – то есть, «как же трудно (ta qashe) сделать!». Сказал ему Пресвятой: Положи золото в огонь, и получится светильник, как написано «чеканный делается» – «сам делается». (Tanhuma, Shemini, 8).*

Сложно не заподозрить здесь вполне сознательную критику платонического комментария, подобного виденному нами у Филона. Одна из ранних версий этого мидраша подчеркивает, в чем именно состояло «затруднение»: «Сказал Моисей: где же я возьму белый огонь, красный огонь, черный огонь и зеленый огонь?» (Pesiqta de Rav Kahana, 1: 3). Созерцание бестелесных идей не кажется ХаЗалъ убедительным с точки зрения прямой эффективности; представление о возможности построить светильник на основе идеальных категорий опровергается здесь как наивное, даже мифологичное. Таким образом, хотя раввинистический рассказ с его детализацией выглядит сам по себе куда большим «мифом», чем его эллинистическая версия, он становится именно и прежде всего орудием в борьбе с мифическим подходом, и античный рационализм неожиданно оказывается примером такового.

Аналогичным образом мудрецы Мишны и Талмуда готовы «поверить» в Бога, рисующего «коронки» над буквами – но не готовы «поверить» в лидера, идеального во всех отношениях. Так, у Иосифа Флавия Моисей, будучи человеком совершенным, вообще никогда не гневается (а у Филона порой гневается, но всегда «справедливо»). Напротив, Моисей в мидрашах постоянно дает излишнюю волю своим чувствам, причем не только не справедливо, а временами даже полностью неуместно:

*Чему подобен Моисей? Царь поручил своего сына педагогину. Сказал ему: «Не называй моего сына непокорным!» <...> Однажды разозлил его (ученик. – М.В.) и он обозвал его непокорным. Сказал ему царь: «Я ведь заповедал тебе и сказал тебе, не называй его непокорным, а ты зовешь его непокорным?! Как написано, «и сказал Господь Моисею и Аарону, и дал повеление о сынах Израиля» – что за повеление? Сказал ему: «Не называй сынов Моих непокорными!» А как разозлили его (Моисея. – М.В.) у вод Раздора, сказал им Моисей: «слушайте же, непокорные!» – Сказал ему Пресвятой: «Раз так, не войдете!» – Не написано «не войдешь», но «не войдете»: ни ты, ни брат твой, ни сестра твоя – в землю Израиля (Yalkut Shimoni, Bemidbar 20: 764).*

Этот мидраш принадлежит к целому отдельному циклу, изображающему Моисея «педагогом» (чтобы подчеркнуть иноязычность термина, мы прибегаем здесь к слову «педагогин» по словообразовательной модели, породившей слова «херувим» или «караим»). Уже сам этот факт показывает глубочайшее отличие от эллинистической литературы: если там Моисею, философу, подобает не меньше, чем обучить народ философии, то для мидраша его роль, напротив, может быть сведена к роли раба-воспитателя, приставленного к Израилю, или, как максимум, учителя младшей школы<sup>33</sup>.

Таким образом, снижение образа Моисея связано не только, как можно было бы предположить, с «реалистическим» изображением образовательного процесса, но, как в вопросе об ученичестве, так и в вопросе о «должности», затрагивается и собственно его статус. На первом месте по значимости оказывается не царь-философ, ведущий себя по отношению к пассивному социуму как демиург – по отношению к материи, а сам этот социум, теперь изображенный в качестве «царского сына». В этом можно видеть перекличку с высказыванием Сенеки о мудреце как «педагоге человечества» – «служебная» роль философа в мире вполне появляется и в античной мысли римского периода<sup>34</sup>; однако здесь мы видим, как это изменение роли революционно происходит в рамках одной отдельно взятой традиции.

Еще один пример: мы видели выше, как Моисей, столкнувшись с необходимостью иметь образованных помощников в управлении, наделял их своим «духом», достигая немедленного педагогического эффекта. Филон не считал, как мы пытались показать, что подобная картина несколько мифологична; зато, по-видимому, мифологичной она представляется ХаЗалЬ, по мнению которых всё было совсем иначе:

*Когда услышал Моисей совет Иофора, который сказал «усмотри себе из всего народа (людей способных, боящихся Бога, людей правдивых, ненавидящих корысть)» (Исх. 18: 21) людей обладающих четырьмя качествами, сделал так, а нашел лишь с одним качеством, как написано «и выбрал Моисей из всего Израиля способных людей и поставил их» судьями Израиля (18: 25). Сказал Пресвятой: дал Я тебе суд, а остальные, которых ты назначил – ничего не знают. Так пойдя же и научи их (Shemot Rabba, 30: 10)<sup>35</sup>.*

Творец мира не может взять и ниспослать старейшинам знания, никакая метафизическая сила не в состоянии исправить то, что достигается (если достигается) автономным человеческим усилием. Обязанность осуществить это усилие и лежит на Моисее; как всеобщий Учитель он наделен не только возможностями, но и обязанностями. Здесь, как мы видим, он не только не справляется с ними,



но и, судя по всему, не вполне их осознает, наивно полагаясь на вмешательство метафизических «сил».

Таким образом, в мидрашах мы постоянно сталкиваемся с действенной критикой мифологизма, расширенной на любое включение метафизического в реальность человеческого долга. То, что связано с нравственной задачей, не может быть просто даровано сверху; напротив, небесные прообразы оказываются неактуальны, бессмысленны в быту.

### Заключение

Представляется, что хорошим заключением данной статьи мог бы стать сюжет, который мы впервые находим в таком виде лишь в Вавилонском Талмуде (хотя и от имени более раннего мидрашиста). Вавилонский Талмуд, будучи итоговым компендиумом раввинистического материала, содержит, по-видимому, и определенную рефлексию над этим материалом; таков, вероятно, и следующий случай, в силу своей итоговой рефлексивности часто становящийся предметом научного обсуждения.

В трактате Шаббат, 88б–89а Моисей восходит на небеса, чтобы получить Тору, и сталкивается с сопротивлением ангелов, которые настаивают на своем преимуществе перед человеком и отказываются отдавать ему «сокровище».

Сам сюжет, пересказанный подобным образом, вызывает множество ассоциаций из области мифологии, начиная с образа Прометейя, на котором остановил свое внимание А.Л. Львов в эссе «Прометей и Моисей»<sup>36</sup>. Тем не менее, поведение Моисея на горе – отнюдь не героическое; напротив, оно также подвергается реалистическому снижению:

*Владыка мира, боюсь я, как бы не сожгли они меня дыханием своим*<sup>37</sup>.

Впрочем, при всей значимости этого фактора в контексте разговора о литературном стиле и методе ХаЗаль, он никак не снимает мифологических ассоциаций. В мировой мифологии достаточно героев-хитрецов или даже героев-трусов, которые достигают своей цели не напрямую, а обманом, будучи значительно слабее своего антагониста. Сцену обмана ангелов изображает и одна из кратких (и, вероятно, более ранних по происхождению) версий данного сюжета:

*Притча. На что это похоже. На великого купца, который следовал через опасное место. Схватили его разбойники, чтобы убить его. Сказал он им: «Это из-за каких-то пяти мер, которые у меня с собой, вы хотите меня убить?» И не знали они, что это драго-*

ценные камни и жемчужины. Сказали они: «Что так, что эдак, какая нам польза, что мы убьем его? Нет при нем ничего». Пощадили его. Когда приехал он в город, начал продавать драгоценные камни и жемчуга. Сказали ему разбойники: «Давеча ты сказал нам “нет у меня ничего, кроме пяти мер”, а теперь ты продаешь драгоценные камни и жемчуга?!» Сказал им купец: «Когда сказал я вам так, был я в опасном месте!»

Так и Моисей сказал ангелам: «Всего-то у меня при себе две штуковины», а в руках его был дар великий (Ялкут Шимони, Дварим 22: 932).

Таким образом, на уровне краткого пересказа сюжета перед нами, казалось бы, вполне узнаваемое типичное мифологическое повествование, восходящее даже, быть может, к настоящим семитским мифологиям. Однако вчитаемся в текст: каким именно образом, за счет чего Моисею удастся «победить» своих небесных противников?

– Владыка мира, что написано в Торе, которую Ты собираешься дать мне? – «Я Господь, Бог твой, который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Исх. 20: 2), – и обратился к ангелам: Разве спускались вы в Египет, разве были рабами фараона? Так как же Тора может принадлежать вам?

«Да не будет у тебя других богов» (Исх. 20: 3), – разве вам приходится жить среди идолопоклонников?

И еще сказано в Торе: «Помни день субботний, чтобы освящать его» (Исх. 20: 8). – Работаете ли вы, чтобы нуждаться в субботнем отдыхе?

И еще сказано в Торе: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, всуе» (Исх. 20: 7), – разве суета касается вас?

И еще сказано в Торе: «Чти отца и мать» (Исх. 20: 12), – разве есть у вас родители?

И еще сказано: «Не убивай. Не прелюбодействуй. Не кради» (Исх. 20: 13). Разве у вас может быть ревность или злое побуждение?

Перед нами блестящее риторическое рассуждение (которое Всевышний велит Моисею построить, как велел бы ритор ученику), посвященное вопросам нравственности. Его основной смысл – тот же самый, что мы чуть выше вывели в процессе характеристики образа Моисея: абстрактное метафизическое начало не имеет отношения к нравственности и, тем самым, утрачивает всякую ценность. Только практическое исполнение Торы составляет ее смысл, и совершенные ангелы, таким образом, не имеют на нее никакого права.

Отношения между Моисеем и Всевышним строятся в обход ангелов, вопреки их воле, и средство этой победы – этическое учение. Если для ангелов Тора предстает некоторым «сокровищем», эстетическим объектом, возможно, огненным, возможно – титанических размеров, – то Моисей поражает их ее прямым прочтением. Человеку доступно то, что недоступно ангелам – способность читать текст, интерпретировать текст и исполнять написанное. Торжество человека над ангелами коренится в самой возможности *текста* как явления заведомо несовершенного, открытого к толкованию и – в силу своей открытости – практически нравственного.

Тем самым, в образе «ангелов», внеэтических абстрактных посредников между миром и его Творцом мидраш указывает на победу над любым имманентизмом, любым посредничеством и любой иерархией – то есть, победу нравственной речи над Мифом как таковым. Средствами, вполне напоминающими мифические, мудрецы Мишны и Талмуда строят наглядную демифологизацию; ни классический Миф, ни отвлеченный идеализм с его «идеями» и «силами» не могут устоять перед этой «воплощенной» этической критикой.

Таким образом, обильное присутствие мифологических элементов в литературе ХаЗалЬ не приводит к ее мифологизации, эти элементы переосмысляются и становятся средством отрицания Мифа как такового. Если искать внешнюю параллель этому роду литературы, то им окажется не Миф, а, скорее, «мениппея» и другие жанры «серьезно-смехового» в литературе римского периода, как их описывает Бахтин:

«Герои мифа и исторические фигуры прошлого в этих жанрах нарочито и подчеркнута осовременены, и они действуют и говорят в зоне фамиллярного контакта с незавершенной действительностью»<sup>38</sup>.

«Самая смелая и необузданная фантастика <...> освящается здесь чисто идейно-философской целью – создавать исключительные ситуации для провоцирования и испытания философской идеи – слова, правды воплощенной в образе мудреца, искателя этой правды. Подчеркиваем, что фантастика служит здесь не для положительного воплощения правды, а для ее искания, провоцирования и, главное, для ее испытания»<sup>39</sup>.

«Он (жанр «мениппеи»). – М.В.) формировался в эпоху разложения национального предания, разрушения тех этических норм, которые составляли античный идеал “благообразия”, в эпоху напряженной борьбы многочисленных и разнородных религиозных и философских школ и направлений. <...> Это приводит к разрушению эпической и трагической целостности человека и его судьбы»<sup>40</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004.

<sup>2</sup> Scholem G. Kabbalah and Myth // On the Kabbalah and Its Symbolism. NY., 1965. P. 87–117.

<sup>3</sup> См.: Fishbane M. Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking. Oxford, 2003. P. 9; Wasserstrom M. Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton, 1999. P. 241.

<sup>4</sup> О «мифологическом повороте» см.: Wasserstrom M. Religion after Religion. P. 241–265.

<sup>5</sup> Лифинцева Т.П. Философия Диалога Мартина Бубера. М., 1999.

<sup>6</sup> Болдырев И.А. Эрнст Блох об утопии и утопическом // Космополис. 2005. № 2 (12). С. 83–86.

<sup>7</sup> Каган М.И. «Два устремления искусства» // *Его же*. О ходе истории. М., 2004. С. 460 и далее.

<sup>8</sup> Обсуждение «утопического» и «карнавального» у Бахтина см., в частности, в статье: Тахо-Годи Е. Поэтика порога у М.М. Бахтина // Диалог. Карнавал. Хроно-топ. 1997. № 1. С. 61–69.

<sup>9</sup> Heinemann I. Darkei Aggadah. Jerusalem, 1970; см. также: Ковельман А.Б. Мидраш и неокантианство на фоне русской поэзии и филологии // *Его же*. Эллинизм и еврейская культура. М.; Иерусалим, 2007. С. 190–195.

<sup>10</sup> См.: Лихачёв В.А. Сакральный космос юденфрай: Мирча Элиаде и «еврейский вопрос» // Контекст (приложение к газете «Новости недели», Иерусалим). 30 октября 2003. С. 23–26.

<sup>11</sup> Предварительный обзор этой дискуссии см. в изд.: Шнейдер М. Гершом Шолем и современные исследования по еврейской мистике // Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004. С. 470–484.

<sup>12</sup> Idel M. Enoch is Metatron // Immanuel 24/25 (1990). P. 220–240; Idel M. Metatron – haarot 'al-hitpatkhut shel mitos ba-iahadut // Ha-mitos ba-iahadut / Padya H. (ed.). Jerusalem, 1996. P. 29–44 (ивр.).

<sup>13</sup> Liebes Y. Studies in Jewish Myth and Messianism. NY., 1993. P. 2.

<sup>14</sup> Ibid. P. 9–12.

<sup>15</sup> Fishbane M. Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking. P. 20–25.

<sup>16</sup> Ср.: Rothstein D. Joseph as Pedagogue: Biblical Precedents for the Depiction of Joseph in Aramaic Levi // JSP 14.3 (2005). P. 223–229.

<sup>17</sup> Koskenniemi E. Moses a Well-Educated Man // JSP 17.4 (2008). P. 289.

<sup>18</sup> Иллюстрацией тому может служить классическая работа Г.А. Вольфсона о Филоне, посвященная попытке достроить философские связки между отдельными рассуждениями Филона наподобие целостной системы. Хотя как метод Вольфсона, так и сам «системный» подход к Филону были впоследствии подвергнуты достаточно справедливой критике, труд Вольфсона сохраняет ценность в качестве доказательства самой возможности прочесть Филона подобным образом.

<sup>19</sup> Анализ развития данной традиции от Филона до ХаЗаЛь посвящена статья: Runia D.T. Polis and Megalopolis // Exegesis and Philosophy: Studies in Philo of Alexandria. Aldershot, 1990.

<sup>20</sup> О «таблицах судьбы» в мифологии древнего Востока см.: Емельянов В.В. «Таблицы судеб» в шумеро-аккадской литературе // Россия и арабский мир. СПб., 2000. Вып. 6. С. 12–19.

<sup>21</sup> Kugel J. In Potiphar's House. Interpretative Life of Biblical Text. Harvard, 1994. P. 128.

<sup>22</sup> Ibid. 31.

<sup>23</sup> См.: Feldman L. Jew and Gentile in the Ancient World. Princeton, 1993. P. 233–243.

<sup>24</sup> Runia D.T. Philo of Alexandria. On the Creation of the World according to Moses. Introduction, translation and commentary. Atlanta, 2005. P. 106.

<sup>25</sup> Goodenough E.R. Political Philosophy of Hellenistic Kingship // Yale Classical Studies, I [1928]. P. 55–102.

<sup>26</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 6. Поздний Эллинизм. М., 1980.

<sup>27</sup> Koskenniemi E. Moses: a Well-Educated Man. P. 289.

<sup>28</sup> О «силах» у Филона и возможных источниках концепта см.: Диллон Дж. Средние Платоники. СПб., 2002. С. 165–169, 175. Диллон не приводит «пророческой силы», которая не упоминается в теоретических пассажах Филона, зато говорит, в частности, о «законодательной». «Передача» сил царю-мудрецу может лежать в русле богоподобия царя в неопифагорейской доктрине.

<sup>29</sup> Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2005. С. 226–227.

<sup>30</sup> О стоических предпосылках к доктрине эманации см.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1989. С. 151–154; о неопифагорейских см.: Диллон Дж. Средние Платоники. С. 98–99, 175, 355; о неопифагорейских попытках философской экспликации пророчества см. также: Arbessman R. Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity // TR 7 (1949–1951). P. 1–72. Рационалистическое истолкование пророчества через гносеологическую трактовку доктрины об эманации в сочетании с идеей «сил» («энергий») можно видеть в средневековой мусульманской традиции. По-видимому, как минимум все необходимые предпосылки для подобного построения сложились уже ко времени Филона, однако нам пока не удалось обнаружить точной аналогии в доступных источниках и научной литературе.

<sup>31</sup> Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М., 2007. С. 142–145.

<sup>32</sup> Goodenough E.R. Political Philosophy of Hellenistic Kingship. P. 66–70.

<sup>33</sup> Averbach M. Ha-pedagog be-sifrut ha-midrashit // Shvilei ha-Chinuch. 1970. № 30. С. 37–45 (ивр.)

<sup>34</sup> См.: Ковельман А.Б. Толпа и мудрецы Талмуда // Его же. Эллинизм и еврейская культура. М.; Иерусалим, 2007. С. 59–66.

<sup>35</sup> Такое толкование существует в раввинистической литературе, не отменяя и прежней версии, основанной на даровании духа в Числ. 11: 5 (см. Bemidbar Rabba 15: 19), где в близких к Филону формулировках дух Моисея противопоставляется неисчерпаемому, как огонь свечи, «духу пророчества», исходящему только от Пресвятого. Однако мы видим, сопоставляя два мидрашных толкования, что «эманации» духа оказывается недостаточно для достижения реальных практических знаний.

<sup>36</sup> Львов А. Мифологемы обновления традиции (Прометей и Моисей) // Символы, образы, стереотипы современной культуры / Морева Л. (изд.). СПб., 2000. С. 199–208.

<sup>37</sup> Здесь и далее перевод данного мидраша дается по изданию: Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. Т. 1 / Под общей редакцией р. Эвен-Израэля (Штейнзальца) и С. Аверинцева. М.; Иерусалим, 2001. С. 120–121.

<sup>38</sup> Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского // Собр. соч. М., 2002. Т. 6. С. 121.

<sup>39</sup> Там же. С. 129.

<sup>40</sup> Там же. С. 134–135.

*Елена Федотова*  
(Москва)

**МИФ КАК СРЕДСТВО  
ВНУТРЕННЕЙ ЭКЗЕГЕЗЫ  
В БИБЛЕЙСКОМ ПОВЕСТВОВАНИИ  
(БЫТ. 32: 22–32 И ПОВЕСТВОВАНИЕ О СТРАСТЯХ)**

---

Вопрос о том, как распределены и как взаимодействуют в повествовании Торы материалы различного характера – исторического, мифологического и фольклорного – имеет самое прямое отношение к интерпретации, и это можно показать на примере конкретного текста.

Чтобы сразу определиться с терминологией: под *историей* в Та-НаХе я буду понимать просто нарратив, без учета его научно-исторической достоверности; под *мифом* – историзованный рассказ, утверждающий какие-то ценностные начала через мистическое соответствие событий их небесному прототипу (или образцу)<sup>1</sup>.

Конечно, в определенном смысле всю Тору можно назвать мифом, объясняющим происхождение Израиля; и вместе с тем, более пристальный взгляд обнаруживает неравномерность в распределении этого материала. Видно, например, что в историю, которая течет более или менее плавно – от сотворения мира до смерти Моисея, – вкраплены там и сям короткие и какие-то особенно странные рассказы. Они именно «вкраплены», потому что, если их выбросить, связность текста обычно не страдает. Это может указывать на вставку, хотя и не обязательно; но определенно подобным приемом (если это прием) достигается выделенность и акцентированность эпизода. Читателя как будто приглашают «притормозить» и перейти на другие «рельсы» понимания. Вместо этого комментаторы обычно отмечают слабую связь данных эпизодов с окружающим нарративом.

К такого рода странным рассказам можно было бы отнести историю Аврама в Египте (Быт 12: 10–20); встречу с загадочным Мелхиседеком (Быт 14: 18–20); Акеду (Быт 22: 1–18); поединок на Иавоке (Быт 32: 23–33); ночной эпизод с Моисеем (Исх 4: 24–26) и, возможно, еще другие. В действительности, все эти рассказы расположены

в ключевых точках общего повествования, и уже поэтому можно подозревать, что их назначение – как-то объяснять саму историю. Но если судить по комментариям, то можно сказать, что такие эпизоды скорее запутывают интерпретатора и сбивают его с толку, чем что-либо проясняют. Поскольку компетентность авторов классических комментариев не может быть поставлена под сомнение, то возникает мысль, что ошибка заложена на начальной стадии интерпретаторского подхода, в самых общих представлениях о тексте, который хотят видеть составленным из кусков, несущих на себе маркировку исторического этапа их возникновения – на уровне устной традиции либо письменных источников.

Что же получится с интерпретацией, если увидеть общий текст как хорошо сделанную книгу – пусть в непривычной для нас системе литературных условностей? Если считать, что разрозненный материал преданий и источников сплавлен в идеологическое единство с таким искусством, которое сводит на нет возможность однозначно сопоставить историческую обстановку и характеристики текста в качестве знаков истории<sup>2</sup>? Тогда, вероятно, легче прийти к мысли, что странные эпизоды, в которых чаще всего видят древние фольклорные предания, неизвестно зачем вставленные в текст (для создания архаического колорита?) на самом деле являются авторскими композициями, преследующими экзегетические цели. Точнее говоря, целевое назначение этих рассказов, как оно видится, может иметь два направления:

1. связать воедино, в единую историю разрозненный материал преданий (или различных кругов преданий), из которых составлен нарратив Торы;
2. дать единую интерпретацию этой истории в терминах *особой избранности* Израиля, *заветных отношений* его с особым Богом и *общей преемственности* истории. Это все важнейшие темы ТаНаХа.

Следует признать, что указанные цели достигаются с помощью довольно непривычной для нас техники: в поворотную и ключевую точку истории помещается выделенный особым образом рассказ, который опирается на известные *архетипы* и одновременно создает свои *архетипические объяснения* для принципов хода последующей истории. Иными словами, такие «экзегетические рассказы», с одной стороны, повторяют в своей структуре известный, всеми узнаваемый сюжет (мифологический, обрядовый, а иногда и фольклорный), а с другой стороны, они обозначают – в манере *паттерна* или *архетипа* – сквозные и значимые мотивы общей идеологии повествования.

Я думаю, в защиту этого тезиса уже можно привести ряд работ, доложенных мной на наших конференциях в предыдущие годы<sup>3</sup>, и к этому я хочу добавить теперь разбор эпизода Быт 32: 23–33 / 22–32 (так называемый «Поединок Иакова»).

В самом деле, с точки зрения традиционной экзегезы (и западной, и еврейской) рассказ содержит много странностей, необъяснимых внутри текста, если пользоваться формальной логикой. Для чего Иакову понадобилось встать ночью и подвергать опасности жизнь своей семьи и сохранность имущества, устраивая ночную переправу вброд, по скользким камням, через такую реку, как Иавок<sup>4</sup>? К чему такая спешка? Кто напал на него и зачем? Если это Бог (или Его ангел), то почему Он не знал имени Иакова, почему не мог одолеть человека (даже такого, который уже получил вывих тазобедренного сустава) и зачем Ему понадобилось исчезать до рассвета? Для чего вообще Богу нападать на людей? Если это злой дух, препятствующий переправе, то ведь он уже пропустил на другой берег всех обитателей лагеря, и, наверно, не стоило Иакову возвращаться назад, чтобы получить удар по бедру. И к чему праотцу благословение злого духа?

Весь этот набор вопросов, конечно, подробнейшим образом рассмотрен экзегетами<sup>5</sup>. По сути, в комментариях выделяются две основные линии интерпретации:

1. Буквальное толкование, с применением той же повествовательной логики, которой, в общем, поддается окружающий нарратив. Этот путь требует от комментатора изворотливости и заметных спекулятивных дополнений к тексту. Например:

– Иаков вернулся в лагерь (пройдя через еще одну опасную для жизни переправу?) только для того, чтобы взглянуть, не забыта ли какая-нибудь мелочь;

– он подверг опасности семью и имущество из-за того, что хотел поскорее встретиться с Исавом;

– или наоборот, он хотел избежать встречи, чем прогневал Бога и навлек на себя наказание; и т.д.

Рассуждения могут выглядеть вполне логично; трудность в том, что в тексте ничего об этом нет, ни намек, и поэтому даже противоположные толкования выглядят одинаково логично и убедительно – или одинаково неубедительно (кому как нравится).

2. Другой путь – толкование аллегорическое, типологическое, пророческое, символическое.

На этом пути фантазия интерпретатора, с одной стороны, просто не имеет никаких преград; но, с другой стороны, именно она может



быть ограничена и введена в «законное русло», если символика *система*.

Сама *система* может быть разной: она зависит от позиции интерпретатора и от того, как он понимает *жанр* рассказа. Если рассказ воспринимается как *поучение, знак для потомков*, то мидраш будет вполне адекватным. Но если интерпретатор видит мифологическую обусловленность структуры рассказа, то на передний план выступает ключевая роль эпизода, его экзегетическая функция, которая дает ключ к пониманию последующей истории в системе мифологических категорий и архетипов. Тогда интерпретация обретает связность, и не только внутреннюю; высвечиваются широкие связи с контекстом, и рассказ действительно получает характер *внутренней экзегезы*.

В нашем случае можно отметить поразительное сходство эпизода Быт 32: 23–33 с обрядом инициации<sup>6</sup>. Смысл обряда инициации – это умирание прежнего существа в его модусе и рождение нового существа в модусе онтологически новом. Тем самым, символика обряда содержит элементы космогонического мифа и, как мы знаем, такие обряды обычно бывали приурочены к праздникам, которые этот миф использовали, вроде Нового года. Саму структуру обряда, его самые общие черты, М. Элиаде<sup>7</sup> описывает следующим образом:

1. Все происходит на особой священной территории, которая освящена, в первую очередь, самим присутствием божественных существ.

2. На этой территории посвящаемый остается один, во всяком случае, в строжайшей изоляции от женщин, детей и прочих непосвященных.

3. Обряды происходят, как правило, ночью, поскольку именно ночь есть момент выпадения из профанного времени и воспроизведения мифологического «времени оно», когда в мире царили мрак, хаос и первичная неопределенность. Ночь, темнота – это символ иного мира, а также смерти и одновременно материнской утробы, это «время снов», когда происходит общение с миром духов.

4. Чаще всего в обрядах сохраняется элемент борьбы, который есть реактуализация мифологического поединка между богом, устанавливающим космический порядок, и неким чудищем, олицетворяющим первичный хаос. Победа героя в этом поединке фактически означает космогонию, творение мира. В обряде эта символика часто связана с тушением и зажиганием огня.

5. Калечение посвящаемого, если оно происходит в ходе обряда, имеет смысл символической смерти и (или) заместительного жертвоприношения.

6. Обязательно получение (нового) имени, связанного с новым модусом посвящаемого и с его новой судьбой.

7. Сами новогодние празднества, к которым приурочены инициации, как правило, содержат элементы предсказания судьбы на следующий временной отрезок жизни.

8. Для этих праздников характерны также сопутствующие коллективные очищения и вообще заметная роль воды.

9. Посвятительные обряды, как правило, связаны с диетарными предписаниями и разного рода пищевыми запретами.

Мы видим, что события нашего эпизода совпадают с этой схемой по всем пунктам. Соответственно, если сменить повествовательную логику интерпретации на мифологическую, то объяснение обретает связность и завершенность, а также видение эпизода на его законном месте в широком контексте повествования.

Прежде всего, в таком аспекте логична сама идея, что Иаков должен пройти посвящение и приобрести особый статус. Дело в том, что Авраам – праотец нескольких народов (как ему и обещано), но лишь один из его потомков – по-настоящему Божий избранник; он не такой, как другие<sup>8</sup>. И эта особая связь Израиля с Небом должна быть выражена в тексте в терминах культуры, т.е. на мифо-ритуальном языке. Именно Иаков, как никто другой, будучи эпонимическим предком народа, обязан стать мифом. И поэтому ему необходимо особое посвящение, ибо только оно «кладет конец *естественному человеку* и вводит неопита в культуру», а культура – это все то, благодаря чему «человек устанавливает контакт с миром Сверхъестественных Существ и разделяет с ними их творческую энергию»<sup>9</sup>.

Вообще говоря, переправа всего лагеря через водную преграду вброд, да еще ночью (помимо того, что она имеет характер коллективного очищения), выглядит как типичный *обряд перехода*, а именно – *обряд отделения*; ему подвергаются все члены дома Иакова. Здесь, на границе между Северными и Южными землями Заиордания, на стратегически важной границе, происходит отделение клана от прежней жизни в Месопотамии и прежнего, зависимого статуса. Этого обряда достаточно для женщин и детей, но недостаточно для главы дома и эпонимического предка народа.

Поэтому-то Иаков возвращается в уединенное теперь место, чтобы пережить *поединок* со Сверхъестественным Существом. По сюжету мифа, это Существо должно быть чудовищем, олицетворяющим силы первобытного хаоса. Но монотеистическое мышление не признает иных сверхъестественных существ, кроме ЙХВХ и Его посланников, поэтому в реформированном древнем мифе Противник

Иакова приобретает черты амбивалентности; Он и испытывает Иакова, Он и благословляет. Победа над ним – это победа Творения над Тьмой, но он послан Богом играть свою роль (как и все духи, даже злые, в ТаНаХе). Относиться к посланнику в культуре Древнего Ближнего Востока следует так же, как к посланному ему, поэтому вполне правомочно утверждать, что Иаков боролся с Богом и Бог его благословил. Сам Иаков так и понял ситуацию (см. ст. 30); однако она амбивалентна, и амбивалентность подчеркнута выбором слов: если в очень похожем эпизоде с Моисеем (Исх 4: 24–26) сразу же сказано, что напал на Моисея Господь, то здесь в начале эпизода Противник Иакова назван שׂוֹן (т.е. Существо, принявшее человеческий облик), а в конце речь идет определенно о Боге (לַאֱלֹהִים). В этом есть неразрешимое противоречие для формальной логики, но логика мифа не усматривает здесь никакого противоречия.

*Символическая смерть* выливается в калечение, а *рождение нового существа*, отмеченного особой избранностью (как получившего благословение) и предназначенного теперь к особой судьбе – символизируется *новым именем*.

Что касается этимологии имени «Йисраэль», то, как отмечено, предложенное в тексте не имеет ничего общего с истинным происхождением имени; но оно не может быть и «народной» этимологией. По Л.Е. Когану<sup>10</sup>, имя «Йисраэль», очень вероятно, восходит к сабейскому корню s<sub>2</sub>гу («Бог защищает, Бог спасает»); значение его не могло быть неизвестно ранним читателям библейского текста. Там же Л.Е. Коган отмечает, что в семитском мире вообще *все* имена – значащие, а стало быть – понятны всем окружающим. Поэтому этимологию, данную в Быт 32: 29, можно рассматривать только как авторский прием; и, согласно общей технике построения библейского текста, эта авторская этимология не противоречит общеизвестному значению имени, а скорее дополняет его.

Можно добавить, что глагол שָׂרָא (бороться?), присутствующий в Быт 32, мягко говоря, слабо представлен в Библии<sup>11</sup>, а это означает, что оттенки его смысла, вообще говоря, ускользают от нас. Например, Септуагинта переводит שָׂרָא не как αγωνίζομαι («бороться»), а как ενισχύω (μετὰ θεού), т.е. «укреплять силы (с Богом, при помощи Бога)?». Славянский перевод следует за Септуагинтой; Вульгата переводит: «...contra Deum fortis fuisti quanto magis contra homines praevalebis», – и этот перевод может тяготеть к более позднему, раввинистическому толкованию. В результате, можно сказать только то, что к значению «защиты Бога» в имени «Израиль» авторская этимология присовокупляет коннотацию борьбы (?), стойкого со-

противления, победы – по крайней мере, определено по отношению к людям; по отношению к Богу эти коннотации более уместны в рамках сюжета мифологического поединка, и тогда это не просто значимо, но многозначительно и может означать, в конце концов, не столько «Богоборец», сколько «Избранник Божий», что хорошо согласуется с утверждением особых прав Израиля.

Отметим попутно, что этимологии, характерно присутствующие в тех мифологических рассказах, о которых шла речь в начале статьи, включая и наш эпизод, также, скорее всего, не имеют отношения не только к реальному происхождению имен, но и к народным традициям. Упомянутые рассказы, как правило, не являются ни фольклорными преданиями, ни этимологическими легендами; ван Сетерс<sup>12</sup> указал, что присутствие в них этимологических элементов может быть литературным приемом, позволяющим автору, во-первых, завершить рассказ, так сказать, «поставить точку», а во-вторых, представить в определенном виде свои идеологические выводы. С другой стороны, в мифе этимологии на своем месте: они не являются центром и конечной целью рассказа, но позволяют связать мифологическое время с современностью.

Итак, ночной поединок завершается победой Творения над Тьмой – и над Иаковом-Израилем, как символ этой победы, восходит солнце.

Таким образом, мифологический рассказ, помещенный в историческую точку, где происходит окончательное отделение Израиля от родственного народа Эдома<sup>13</sup> (в лице их эпонимических предков), служит цели мистического обоснования особой избранности и особой судьбы народа Израиля, и достигается эта цель легко, одним мазком «повествовательной кисти», которая просто высвечивает сходство эпизода Быт 32: 23–33 с обрядом инициации.

Однако представляется, что общие цели редактора Пятикнижия более глубоки, и экзегетическая роль нашего эпизода не ограничивается вышеназванным утверждением. Достаточно отметить, что буквально все детали рассказа (которые так трудно объяснить и увязать друг с другом формально-логически), объединены не только сюжетом мифа, но и своими теснейшими связями с идеологией общего повествования; все они представляют собой, с одной стороны, элементы мифологического сюжета, а с другой стороны – весьма значимые мотивы библейской истории.

1. Во-первых, хотя это и не самая выделенная часть эпизода, но Бог все же предьявляет права на жизнь Своего избранника – тем самым подтверждая его права первородства: избраннику как бы даруются права первородства самим фактом признания его права быть

принесенным в жертву – это коснулось Исаака (Быт 22), теперь Иакова (Быт 32), потом будет что-то подобное с Иосифом и с Моисеем (Исх 4: 24–26). Сходство рассказов о ночных борениях Иакова (Быт 32) и Моисея (Исх 4) – не может быть случайным.

2. Далее, мотив *богоборчества* – сквозной и важнейший для ТаНаХа; в образном и концентрированном виде он представлен в книге пророка Ионы. В конце концов, все несчастья, происходившие с историческими народами Израиля и Иудеи, Девтерономист объясняет как наказание за неверность и противление Богу. Это отнюдь не «богоугодное богоборчество», как принято считать в православной традиции<sup>14</sup> относительно поединка Иакова, но вместе с тем, это и не борьба двух смертельных врагов, а скорее отношения Отца и сына. Отец наказывает сына, но любит его. Поэтому, может быть, не случаен выбор глагола, описывающего ночную борьбу: רָבַח. Слово это – *harach legomenon*, и перевод «боролся» сделан по контексту. Отмечают созвучие с именами רַבִּי (Яббок, в синодальном переводе – Иавок) и יַעֲקֹב (Яков), и здесь видят причину использования этого редкого слова. Но отмечают также возможное родство с глаголом רָבַח («обнимать, заключать в объятия»). Борцы обхватывают друг друга руками, что действительно выглядит как объятия, хотя борьба не сводится к объятиям; это поединок – но все же такая борьба не описывается словами «бить», «пытаться убить». В пассаже Исх 4: 24–26, очень похожем на наш рассказ, использован другой глагол: שָׁחַ, и там сделан акцент именно на смертельной опасности для Моисея, потому что очень важен вопрос о даровании ему прав первородства и придания статуса избранника, равного статусу патриархов.

В нашем же эпизоде, возможно, акцент ставится иначе: на близком и любовном отношении борющихся сторон. Иаков – эпоним, и все, что с ним происходит, – не случайно, это преобразует судьбу и историю народа. Противник не убьет Иакова, он, видимо, даже поддается ему, чтобы в соответствии с сюжетом мифа появилось на свет Новое Творение – народ Израиля (пока в лице своего эпонима; потом уже Моисей станет свидетелем рождения многочисленного народа – здесь также протянута «ниточка» от Иакова к Моисею). Но именно момент поединка есть временная точка рождения Израиля.

3. Борьба заканчивается (помимо хроматы) *благословением*, и толковать этот поворот как вырванную у злого духа частицу его сверхъестественной силы – значит вовсе игнорировать тему *благословения*, важнейшую и ключевую для всего ТаНаХа. Анализ контекстов, в которых используются производные от корня רָבַח, показывает<sup>15</sup>, что истинным субъектом благословения везде в ТаНаХе

является Бог; только Он – источник жизненных благ и жизненной силы, с дарованием которых оно связано. Однако в ТаНаХе благословение подразумевает не только дарование (призывание) преуспевания, но и близкие отношения между Субъектом и объектом его<sup>16</sup>. Благословение – это также, в широком смысле, *разрешение*: быть, владеть, делать; Бог (через Моисея) благословляет левитов на убийство своих сродников, проявивших неверность – тем самым, Он как бы отпускает им грех братоубийства, берет на Себя ответственность. Вся логика библейского нарратива превращает *благословение* в движущую силу истории, Божественный инструмент *спасения*.

Понятно, что «новорожденному» Израилю не обойтись без такого благословения. Оно всегда дается в ТаНаХе как сопровождение и завершение акта творения: это благословения Адаму (Быт 1: 26), субботе (2: 3), Ною (9: 1), многократные – Аврааму и его потомкам (12: 2–3; 14: 19–20; 17: 16, 20; 18: 19); таковы благословения народу (через лидера) при освящении скинии (Исх 39: 43) и Храма (3 Цар 8: 55f).

Иаков в прошлом уже проявил незаурядную активность, чтобы получить *первородство* и *благословение*; и это необходимое достоинство народа Израиля, отличающее его статус от статуса всех прочих народов, даже авраамического происхождения (ср. Исх 4: 22). Первородство и благословение даются вместе – и навсегда; не зря в тексте они обыгрываются фонетически: *бехора* – *бераха* (Быт 27). Отец семьи – это тот человек, который имеет право благословлять от имени Бога<sup>17</sup>; теперь, в ночном поединке, Бог подтверждает права Израиля на атрибуты его нового статуса. Далее, в Быт 33: 11 Иаков уже сам выступает как человек, имеющий право благословлять другого; в результате последующее процветание Исава (Эдома) будет выглядеть как следствие благословения, которое дал ему Иаков. Таким образом, претензии Иакова на первородство и благословение оказываются не наглостью закоренелого обманщика, но движением навстречу судьбе, предназначенной всему народу, его согласием на Божье предназначение. Фактически в ночном эпизоде реализуется обещание, данное Богом Аврааму (Быт 18: 19) – обещание особого благословения для одного народа из потомков Авраама; особая задача этого народа – «хранить пути Господа, чтобы творить правду и суд»; по мнению де Пюри, речь здесь идет не просто о моральном поведении, но о священническом служении (ср. Исх 19: 6)<sup>18</sup>.

4. Если это так, то *хромота* Израиля могла бы помешать священническому служению: согласно Лев 21: 16–23, священник не должен иметь телесных недостатков. Но нельзя не отметить, что в повествовании Торы слишком многое и важное противоречит законам Торы.

Например, есть специальный закон (Втор 21: 15–17), воспрещающий давать преимущества сыну любимой жены перед первенцем, сыном нелюбимой; однако весь библейский нарратив – сплошное нарушение этого закона. Есть заповедь, касающаяся непокорного сына (Втор 21: 18–21) – его следует побить камнями. Но ведь Израиль и есть тот самый буйный и непокорный сын, Первенец – однако Отец, хоть и наказывает его, но никогда – смертью; наоборот, постоянно в истории спасает его. Возможно, так же и здесь – нарратив дает свое расширительное толкование законов, если угодно – свой «мидраш» на законы и на право Бога распоряжаться порядком жизни.

В действительности, мотив *хромоты* Израиля тоже играет не последнюю роль во внутреннем толковании библейской истории, и он имеет прямые связи с темой *спасения*. Достаточно вспомнить хотя бы обещания, которые Бог давал через пророков: собрать *хромлющее*, исцелить *хромлющее* (Соф 3: 19; Мих 4: 6,7; Иер 31: 8). В конце концов, истинная этимология имен «Иаков» и «Израиль», как полагают, восходит также к корням, имеющим значение «исцелять», «спасать»<sup>19</sup>.

В связи с этим, отметим еще пару важных аллюзий в нашем пассаже, не указанных, как кажется, в комментариях (хотя в принципе достаточно очевидно, что в этом коротком отрывке концентрация созвучий и вообще игры слов – велика, как нигде в ТаНаХе). Я имею в виду следующее: и в начале, и в конце нашего рассказа, хотя не рядом, но хиастически расположены и, по-видимому, «играют» слова «בר» и «עקב»; взятые вместе, они напоминают выражение «עֵבֶר יַעֲקֹב», т.е. «Бык Иакова» (Пс 132: 5), поэтический эпитет ЙХВХ. Иными словами, это может быть еще один намек на присутствие Бога, определяющее смысл данной ситуации.

Наконец, отрывок заключается более очевидной игрой слов: (וַתִּצַּל (נַפְשִׁי) – «и спасена (моя жизнь)» созвучно צִלַּע – «он хромал». Связь *хромоты* со *спасением* здесь обнаружится яснее, если вспомнить еще один еврейский глагол, означающий «хромать» (а в некоторых контекстах – и «спасать», см. Ис 31: 5): это, конечно, פָּסַח (пасах). Такого рода аллюзия уже прямо ведет к Моисею; мы видим, что не только в пассаже Исх 4: 24–26 существуют отсылки к истории патриархов, но и история патриархов обозначает некий вектор, направленный к истории народа Израиля, к традиции Исхода.

5. *Перемена имени* в ТаНаХе всегда очень значима – как указание на особую избранность и особое предназначение героя (см. Быт 17: 4, 15; Числ 12: 17). И в нашем эпизоде тоже наверняка имеет место игра с корнями слов. Значение имен «Яков» и «Йисраэль»,

вообще говоря, синонимичны, чем облегчается их отождествление. Иаков, герой древнего предания, согласно которому он, возможно, прапредок Северных колен<sup>20</sup>, отождествляется здесь с Израилем; но имя «Израиль» используется в ТаНаХе многозначно: как название Северного царства; как общее имя народа, объединяющего в себе северные и южные племена; как собирательное имя потомков Иакова, которые вошли в Египет вместе с ним и вышли оттуда, ведомые Моисеем; и конечно, как второе имя Иакова. Таким образом, становясь Израилем, Иаков становится одновременно общим предком израильтян и иудеев (в число его сыновей входят эпонимы и северных, и южных колен). Судьба Иакова, представленная в цикле рассказов Быт 25–35, явно преобразует судьбу всего народа – «сынов Израилевых».

Такая роль цикла Иакова вообще, и рассказа о смене имени в частности, может быть связана с библейской идеологией объединения Севера и Юга (которые исторически, как известно, всегда были разными царствами, населенными разными этносами – хотя и родственными, несомненно). В результате развития этой идеологической линии слепопленные иудеи оказываются законными наследниками истории, имени, славы и земель исторического царства Израиль. Обоснование законности их прав усматривается в соотношении статусов сыновей Иакова: Иуда имеет право старшинства перед Ефремом, сыном Иосифа; однако Иосиф, хоть и младший, но любимец – не только отца, но и Бога. Отсюда все богатство и сила Ефрема – как попрание человеческого закона, но реализация права ЙХВХ на выбор. Однако Бог может Свой выбор и изменить: Ефрем впоследствии наказан за неверность (в этом контексте и вспоминает Осия о богоборчестве Иакова – Ос 12: 3–4), и тогда Иуда, проявивший больше верности, оказывается законным наследником Ефрема – во всем, и в первую очередь, в Божьем благословении. Такие последствия смены имени (возможно, общеизвестного по преданию) предка северных племен просматриваются в широком контексте библейского нарратива.

Помимо этого, игра с именем «Израиль» может вести и в противоположную сторону – к связи с циклом патриарха Авраама<sup>21</sup>, и, следовательно – с заветом. Ведь Бог меняет имена Авраама и Сары именно в связи с заветом, в который они вступают по инициативе Бога. Таким образом, изменение имени Иакова на Израиль может также намекать на преемственность завета, заключенного с Авраамом и Саррой, тем более, что первоначальное имя Сарры – שַׂרַי (Сарай), возможно, восходит к тому же корню (по Когану – сабейскому s<sub>2</sub>gy, означающему «защищать», «спасать», «исцелять»), что и частица שׁר в имени Израиль<sup>22</sup>. Иными словами, игра с именами в нашем эпизо-



де намекает на связь с темами *завета* и *преемственности*, наиважнейшими в ТаНаХе: там достаточно много указаний на то, что библейские авторы озабочены выстраиванием линии преемственности от Авраама к Иакову (через Исаака), а затем уже – от Иакова к Моисею (через пасху).

Отметим в итоге, что смена имени, с одной стороны, является центральным моментом инициации, символом и следствием рождения нового существа, активно вступившего на сцену, границы которой, соприкасаясь с Высшим миром, определяют теперь судьбу героя. С другой стороны, в ТаНаХе этот мотив, повторяясь, имеет устойчивые черты (новое имя герою дает Бог; семантика имени при этом существенно не меняется, скорее сдвигаются акценты; само событие всегда связано с заветом, с обещанием Бога и прямо указывает на особую избранность героя); тем самым, узнавание читателем мотива дает эффект создания ассоциаций, связывания событий и взаимного их объяснения таким образом.

6. Может быть, чуть менее значим, но тоже устойчив мотив *богатства патриархов* – как знак особого Божественного покровительства и вообще говоря, как следствие *благословения*.

7. Среди прочего, обращает на себя внимание в нашем эпизоде мотив *неназванного Божественного имени*, и объяснение ему, по-видимому, также следует искать – самым естественным образом – среди повторяющихся значимых мотивов общего повествования. В этой связи приходит на ум утверждение Бога (Исх 6: 3; ср. Быт 35: 9–12), что имени Своего ЙХВХ Он не открыл праотцам, т.е. Аврааму, Исааку и Иакову. Отметим однако, что и позже ангел ЙХВХ отказывается (буквально в тех же словах, что и в Быт 32) назвать Имя своему собеседнику-израильянину, будущему отцу Самсона (Суд 13: 18).

8. Этиология *пищевого запрета*, данная в ст. 33, предваряет саму идею о специальных пищевых постановлениях, которые впоследствии положено будет соблюдать потомкам Иакова – в дополнение к общему запрету на кровь, заповеданному слепопотопному человечеству (Быт 9: 4). С другой стороны, отсутствие соответствующей заповеди среди диетологических предписаний Торы (Втор 14) может само по себе указывать на позднее происхождение рассказа Быт 32: 23–33, по крайней мере, в его окончательной форме.

В итоге мы видим, что общеизвестный обрядовый сюжет (может быть, даже наложенный на узнаваемое фольклорное предание) превращен автором в миф о рождении Израиля и о его мистическом наследии, которое он получает при инициации. И в этом мифе концентрируются практически все наиважнейшие мотивы библейской идео-

логии; значимые особенности истории народа возводятся к мистическому истоку и тем получают свое обоснование и объяснение. В этом, собственно говоря, и заключается экзегетическая функция эпизода.

Еще раз подчеркнем, что такое *объясняющее* построение нарратива с очевидностью требует включения хорошо узнаваемых аудиторией сюжетов и подробностей, а значит, более чем вероятно использование автором фольклорных или исторических имен и мотивов. Но, тем не менее, прекрасная отделка рассказа Быт 32: 23–33, одновременно эстетическая и многозначная по форме, в сочетании с явно обдуманном выстраиванием широких связей в общем контексте нарратива – все же не позволяет поместить такой рассказ исключительно в рамки «народного предания», как это делают слишком многие интерпретаторы<sup>23</sup>

По сложившейся традиции, я должна теперь тематически связать эпизод ТаНаХа с евангельским рассказом – и можно думать, такое сравнение вполне правомочно, поскольку техника *внутренней экзегезы* в этих текстах очень похожа.

Например, в *Повествовании о Страстях* евангелисты создают *миф* на основе реального события – и тем дают ему мистическое объяснение<sup>24</sup>; не только Голгофа, но все явление Христа объясняется таким образом в Евангелиях через мистические параллели, и это не просто приемлемое, но единственно удовлетворительное объяснение для тогдашнего читателя, ибо, как отмечал Элиаде<sup>25</sup>, для древнего человека реально только то, что связано с Небом, что имеет мистический прототип.

Конкретные параллели с *Поединком Иакова* усматриваются в Гефсиманской сцене, которая служит прологом к Голгофе. Я говорила раньше о параллелях этой сцены с Быт 15<sup>26</sup>; суть обеих – заключение завета, сопровождаемое приготовлением жертвы; завет заключает с Богом родоначальник народа (Церкви) – Аврам (Иисус), и, соответственно, завет распространяется на весь будущий народ (Церковь).

Сама же по себе сцена Гефсиманского моления имеет много общего – либо также с обрядом инициации непосредственно, либо опосредовано – через параллели с эпизодом Быт 32. Действительно, Иисус остается ночью один, в пустынном месте, где явно чувствуется присутствие Божества (на которое указывает, среди прочего, странный сон учеников). Что происходит в этом уединенном месте? Борьба. Сказано прямо: «Он находился в борении» (καὶ ἔγινετο ἐν ἀγωνίᾳ), «...и был пот Его, как капли крови, падающие на землю» (Лк 22: 44), – вот образ борьбы, раны, пролитой крови, которая имеет столь большое значение в посвящении.

С чем борется Иисус? С искушением? С Богом? С судьбой? Так же, как Иаков – все вместе. «И являлся Ему Ангел с небес и укреплял Его» (Лк 22: 43). В последней фразе мы встречаем тот самый глагол ενισχύω («укреплять силы»), которым Септуагинта переводит еврейское слово «сара» (бороться?) в Быт 32: 29. Эта параллель уже говорит о том, что образцом для евангельского рассказа мог, хотя бы отчасти, послужить поединок Иакова. Смысловые параллели здесь также налицо: посвящение на особую миссию; вокруг этой миссии и вокруг Исполнителя этой миссии кристаллизуется в будущем новая общность – Израиль (или Новый Израиль), имеющая особые отношения с Богом – через своего первопредка и учредителя.

Вместе с тем, инициация – это всегда движение к центру: своей судьбы, собственной сущности, сакральной «территории абсолютной реальности»<sup>27</sup>. *Гефсиманское моление* ведет Иисуса к *Голгофе* и через нее – в *Царство Отца*. Иаков движется в Палестину – через мирное, но расхождение с братом; через установление культа ЙХВХ в Шехеме, где остаться все же не удалось по причине странной враждебности этого места и неудачных, греховных обстоятельств – дальше, на юг, к Бет-Элю (что близ Иерусалима), к новым свидетельствам религиозной верности и к новой теофании: здесь Бог снова повторяет Иакову обещания, данные в свое время отцам, подтверждает его новое имя «Израиль» и благословляет его. А все дальнейшее изложение событий может служить иллюстрацией того, что Бог верен Своим обещаниям и Своей любви.

### Примечания

<sup>1</sup> См., напр.: *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М., 1990. С. 444–57; *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб., 1998. С. 16, 24–47; *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 2001. С. 33–36; *Малиновский Б.* Магия, наука, религия. М., 1998. С. 98–135, 278–81; *Токарев С.А.* (ред.). Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 13–19.

<sup>2</sup> Иными словами, синхронный подход, хотя бы в определенных отношениях, все же имеет преимущества перед диахронным; сторонники последнего сами признают, что дать однозначные датировки практически невозможно (см., напр.: *Pury A., de.* Situer le cycle de Jacob quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard // *Studies in the Book of Genesis / A. Wénin* (ed.). Leuven, 2001. P. 219–220.

<sup>3</sup> *Федотова Е.* Сны в ночь завета // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2006. С. 65–73; *она же.* Загадочная ночная попытка убийства: к интерпретации Исх 4: 24–26 // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2007. С. 59–80; *она же.* О роли «антисвятого места» в библейском повествовании // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2008. С. 47–59.

<sup>4</sup> Картина дикой природы в окрестностях р. Яббок, описанная Дж. Фрээрером, впечатляет (см.: *Фрээрер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1990. С. 297–298). Н. Сарна по этому поводу меланхолически замечает в своем комментарии, что переправа ночью через Яббок возможна только при лунном свете и только в случае крайней необходимости (см.: *Sarna N.M.* Genesis (JPS Torah Comment.). NY., 1989. P. 226).

<sup>5</sup> Помимо уже указанного комментария Н. Сарна, можно назвать: *Wenham G.* Genesis 16–50 (WBC. V. 2). 1998, Logos 20 (17 p); *Westermann C.* Genesis 12–36. Minneapolis, 1985. P. 512–521; *Kselmann J.S.* Genesis (HBC). NY., 1988. P. 85–116; *Simpson G.A.* The Book of Genesis (IB. V.1). Nashville, 1900. P. 439–457, 465–832; *Ramban (Nachmanides).* Commentary on the Torah. Genesis. NY., 1999. P. 403–406; The Pentateuch and *Rashi's* Commentary. Genesis. NY., 1949. V. 1. P. 329–333; The Soncino Chumash (SBB) / A. Cohen (ed.). London, 1990. V. 1. P. 199–201; Пятикнижие и Гафтарот (с классическим комментарием «Сончино»; Й. Герц). М.; Иерусалим, 1999. С. 163–164; *Вейсман М.* Мидраш рассказывает: Берешит. Иерусалим, 1990. С. 25–43, 84–92; The Torah. A Modern Commentary / W.G. Plaut (ed.). NY., 1981. P. 216–224; *Лейбович Н.* Новые исследования книги Брейшит в свете классических комментариев. Иерусалим, 1997. С. 232–238; *Gaster T.H.* Myth, Legend and Custom in the Old Testament. 1981. P. 205–212; *Грейвс Р., Патай Р.* Иудейские мифы. Книга Бытия. М., 2002. С. 340–347.

<sup>6</sup> Связь эпизода с элементами инициации отмечают также: *Kuntzmann R.* Jacob et le thème la lutte initiatique dans le livre de la Genèse. Pertinence et intérêt d'une lecture symboliste // Studies in the Book of Genesis / A. Wénin (ed.). Leuven, 2001. P. 533–539; *Pury A., de.* Situer le cycle de Jacob // Ibid. P. 241.

<sup>7</sup> *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. С. 33–38; 85–98 и др.; Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М., 2002. С. 30 сл., 154–164, 309 сл.

<sup>8</sup> Здесь уместно вспомнить, что Быт 32 относится к материалам Пятикнижия, которые в современных научных работах определяют просто как «не Р». См. обзор: *Тищенко С.* Конец классической гипотезы источников. Новые теории происхождения Пятикнижия. // Материалы 15-й Ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2008. Ч. 2. С. 48. Это имеет значение, поскольку автор Р вообще акцентирует внимание на «экуменическом» характере завета с Авраамом. См.: *Pury A., de.* Abraham: The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor // Rethinking the Foundation. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John van Seters / S.L. McKenzie & T. Römer (eds.). Berlin, 2000. P. 163–181. Материалы «не Р» содержат другую точку зрения и, соответственно, подчеркивают выделенность Израиля, его особую роль в мире и особый статус в отношениях с ЙХВХ.

<sup>9</sup> *Элиаде М.* Тайные общества. С. 21.

<sup>10</sup> *Kogan L.* The Etymology of Israel (With an Appendix on Non-Hebrew Semitic Names among Hebrews in the Old Testament) // Babel und Bibel 3. Annual of Ancient Near Eastern, Old Testament and Semitic Studies. 2006. P. 237–255.

<sup>11</sup> Собственно, этот глагол, кроме Быт 32, находится еще только у Осии (12: 15), который, вполне вероятно, пересказывает эпизод Быт 32: 23–33. Хотя де Пюри придерживается иного мнения, но как раз его наблюдения самым естественным образом можно подытожить именно таким заключением – если учесть общую сомнительность ранних датировок (см.: *Pury A., de.* Situer le cycle de Jacob. P. 227–235). Помимо указанных библейских ссылок, глагол פָּרַח отмечен еще у Ис 9: 7, где он имеет значение «править, владычествовать», и в этом случае он выступает синонимом глагола פָּרַח, тоже, впрочем, слабо засвидетельствованного в Библии.

<sup>12</sup> *Seters J., van.* Abraham in History and Tradition. New Haven, 1975. P. 187.

<sup>13</sup> Из всех близких родственников именно с Исавом/Эдомом следует наиболее решительно «развязаться» Иакову/Израиллю. Этот брат-близнец угрожающе близок к Иакову и имеет по отношению к нему не равные даже, согласно человеческим законам, а преимущественные права. (То же можно сказать о народе идумеев, живших бок о бок с евреями в Палестине, по меньшей мере, с после пленного периода.) Что-то такое заложено в библейском рассказе, хотя и не выражено эксплицитно, что позволило дальнейшей традиции деформировать портрет Эдома вплоть до его прямой демонизации и идентификации с врагами Израиля. (Подборка ссылок приведена в докладе Арье Ольмана «“Агриппа, ты брат наш” – восприятие Эсава-Эдома-Рима как брата евреев в еврейской традиции», прочитанном на 16-й Ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике – Москва, февраль 2009.) По указанным причинам, только Божья воля, мистическая избранность, выраженная через инициацию, способна расставить необходимые акценты в отношениях соперников-близнецов.

<sup>14</sup> *Козырев Ф.Н.* Поединок Иакова. СПб., 1999. С. 23 сл.

<sup>15</sup> *Urbrock W.J.* Blessings and Curses // ABD. NY., 1992. V. 1. P. 755–761; *Scharbert J.* Art בָּרַךְ // Theological Dictionary of the OT. USA, 1988. V. 2. P. 279–308. *Шарберт* показывает (с. 283–285, 293), что формула «Благословен Г-дь», где Бог как будто является Объектом, вообще говоря, поздняя и означает благодарение или восхваление Бога, которое высказывает благодетельствованный Им человек. Когда в ТаНаХе человек благословляет что-либо или кого-либо – это всегда означает призывание Божьего благословения или благодарение.

<sup>16</sup> Там же, с. 285–288, 291.

<sup>17</sup> Там же, с. 288–289, 304.

<sup>18</sup> *Pury A., de.* Situer le cycle de Jacob. P. 226–227.

<sup>19</sup> См. *Kogan L.* The Etymology of Israel. P. 239–242.

<sup>20</sup> Осия (12: 2) отождествляет Иакова с Ефремом и с Израилем (12: 1, 12). Ср. также Пс 132/131: 2, 5 и Пс 146/145: 5.

<sup>21</sup> Де Пюри полагает, что первоначально разрозненные и независимые круги преданий об Аврааме и Иакове были впервые объединены в нарративной структуре автором Р. (*Pury A., de.* P<sup>G</sup> as the Absolute Beginning // *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (ed. K. Schmid, T. Römer) Leuven, 2007. P. 108–111.

<sup>22</sup> Это всего лишь моя гипотеза, обосновать которую вряд ли возможно.

<sup>23</sup> Чтобы не вдаваться в дискуссию о фольклорном характере эпизода, заметим только, что наш рассказ слишком короток, чтобы всерьез исследовать его на соответствие эпическим критериям или сказочному сюжету; здесь можно было бы говорить только о мотивах, но как мы видели, буквально *все* мотивы эпизода – богословские. Это создает широкую сеть связей в общем нарративе не только книги Бытия, но и ТаНаХа в целом, и конечно, подрывает веру в сплошь фольклорный характер подробностей истории.

<sup>24</sup> См.: *Федотова Е.* Что заставило Пилата умыть руки? Из наблюдений над мотивной структурой «Повествования о Страстях» // *Материалы 15-й Ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике.* М., 2008. Ч. 2. С. 128–149.

<sup>25</sup> *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. С. 12–17.

<sup>26</sup> *Федотова Е.* Сны в ночь завета. С. 68–72.

<sup>27</sup> *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. С. 32.

*Елена Сморгунова  
(Москва)*

**БИБЛЕЙСКИЕ ПРОРОКИ И ОТРАЖЕНИЕ ИХ ЖИЗНИ  
В ИСТОРИИ И В СЛАВЯНСКИХ ПРОЛОГАХ.  
ИСТОРИЯ И МИФО-ИСТОРИЧЕСКАЯ  
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ**

---

Последняя часть еврейского канона пророков называется просто «Двенадцать», по-еврейски *shneim-‘asar* (*shneim-‘asar*): Двенадцать пророческих книг. Этих пророков называют «малыми», и это обозначение связано со сравнительно небольшим размером текстов по отношению к книгам больших, или «великих» пророков. Сборник в виде 12-ти книг пророков существовал уже в эпоху мудрых Израиля, и как единое целое называется в Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова. После пророков Иереми и Иезекииля он называет Двенадцать и помещает их в контекст высокого почтения.

*Сир 49: 12 И двенадцать пророков* – да процветут кости их от места своего! – утешали Иакова и спасали их верною надеждою.

В славянских и русских Прологах на дни памяти пророков помещаются чтения, которые можно рассматривать, в силу каноничности Проложных книг, как рукописных, так и печатных, как Жития пророков, изложенные в некотором соответствии с текстом Книги пророка, но и одновременно – в соответствии со временем создания Жития, условий того времени, а также нравственных и моральных проблем, которые автор хочет поставить перед читателем Проложного чтения. Вот эти сравнения, которые мы здесь и рассматриваем, необыкновенно интересны и могут представить много данных для анализа текстов, их структуры, интерпретации библейского текста в соотношении с текстами XVII в. из печатных прологов<sup>1</sup>. При сравнении текстов можно видеть, как устроены фрагменты Пролога, насколько соответствуют излагаемые в них события и факты тем, которые можно найти в Книгах пророков; наличествует или отсутствует вымысел, каков источник отклонения от текста Книги пророка; как построен текст Жития – от рождения до смерти, или излагается

только самый важный факт? – ярчайший пример из пророка Ионы; как соотносится и соединяется время – библейское и новое, ветхозаветное и новозаветное, как одна и та же фигура переходит из одного времени в другое? или остается только имя пророка? Атемпоральный характер двух текстов – каждый раз, пожалуй, самое интересное при сравнении. Соединяются времена – Новый Завет со своими героями продолжает и развивает Ветхий в указании иерархии ценностей и правил поведения. И, наконец, каждый текст Пролога – есть послание к современному ему читателю, образец для подражания и указание на моральный и нравственный уровень поведения и понимания жизни и своих поступков.

В Прологе **на дни памяти** пророков чтения помещаются по старому стилю.

1. День памяти пророка Осии 17 октября.
2. День памяти пророка Иоила 19 октября / 1 ноября – 13 июля.
3. День памяти пророка Амоса 28/15 июня.
4. Память пророка Авдия 19 ноября.
5. День памяти пророка Ионы 22 сентября / 5 октября.
6. Память пророка Михея – 27/14 августа – 15 января.
7. День памяти пророка Наума – 1/14 декабря.
8. День памяти пророка Аввакума – 2/15 декабря.
9. День памяти пророка Софонии – 3/16 декабря.
10. День памяти пророка Аггея 29/16 декабря – 4 июля.
11. День памяти пророка Захарии 21/8 февраля – 6 сентября.
12. День памяти пророка Малахии – 3/16 января.

### Пророк Осия

**Осия** (евр. Хошеа, от глагола *jasha* ‘спасать’ – «спасение, помощь», или «Он спас»), согласно тексту его книги, был сыном Веерии из племени Иссахарова (1: 1) – Хошеа бен Бэери, последний пророк Северного израильского царства, младший современник пророка Амоса, жил и пророчествовал в Израильском царстве незадолго до его разрушения. Как видно из первых стихов книги, Осия проповедовал в дни царя Иеровоам II (ок. 740 г. до н.э.) и дожил до начала правления Езекии и до завоевания Самарии ассирийцами в 721 г. до н.э.

Два места в книге пророка Осии помогают установить даты его жизни: стихи Ос 5: 8–14 относятся к войне между Сирией и Ефремом (4 Цар 16: 5–9; Ис 7: 1–9), и в стихах Ос 8: 8–10 упоминается

о дани, выплаченной Менаимом ассирийскому царю Феглафалласару II (4 Цар 15, 17–29), по-русски – царь Тиглатпаласар.

Книга пророка Осии – первая среди 12-ти книг Малых пророков.

О личной жизни пророка известно, что он был женат на женщине по имени Гомерь. Она была неверна ему и стала блудницей. Осия формально развелся с ней, но продолжал любить и жалеть. Сквозь свою личную драму пророк показывает, как тяжела Господу духовная измена израильского народа, с которым Он заключил завет на Синае, а народ осквернил союз, впал в духовный блуд. В своем пророчестве Осия представляет Израиль в виде неверной жены, от которой он ждет раскаяния. Все изложение пророчества пронизано глубокими личными эмоциями.

Биографических сведений о пророке Осии осталось мало. Видимо, Осия был священником: ему знакома жизнь духовенства, и он обличает священников, которые веру в Бога заменили обрядами. «Грехами народа Моего кормятся они, и к беззаконию стремятся душа их» (Ос 4: 6–9).

**Память святого пророка Иосии** – 17 октября.

В Прологе помещен Стих и текст чтения с объяснениями значения имени и жизни пророка.

л. **.са.** об. – л. 201 об. (П-1)

*Стих.* Христа воображаешься обручника блудяща, блудницѣ бесѣдовавша, его же нынѣ пророче зриши. въ .зі. Иосіи. в смерть погребеса;

л. **.св.** – л. 202:

Сей толькуется спасаемь или хранитель, или обсѣняй. Сей бяше сынъ веиров от валемофа: племени Исахарова. Много пророчествовавъ о Ййли, и умре. И погребень бысть в земли своей с миромъ. И дасть знамение, еже приити Господу на землю, и к человекомъ обратится, внегода солнце зайдетъ въ силомѣ и разделится дубъ на двенадесать частей. И будутъ дванадесате источницы, послѣдствующе и послушающе на земли явльшагося Бога. И его ради спасена будетъ вся земля.

### **Перевод**

*Стих.* О Пророк, ты представляешь Христа, обрученного с блудницей и ей проповедующего, а теперь его Самого видишь. В 17-й день Осия, умерши, погребен был.



Этот означает «спаситель» или «хранитель», или «помогающий». Он был сыном Веира из Валемофа, племени Иссахарова. Он много пророчествовал о Израиле, и умер. И был погребен в своей земле с миром. И будет знамение, что придет Господь на землю, и обратится к людям, когда солнце зайдет въ Силоаме. А дуб разделится на двенадцать частей, и станут двенадцать источников на земле вслед явившемуся Богу. И ради него спасена будет вся земля.

### Пророк Иоиль

**Иоиль** (евр. Иоэл – *Господь есть Бог*) – автор второй из книг Малых пророков. Из самой книги известно имя его отца – Вафуил (1: 1). Он принадлежал к колену Рувимову, пророчествовал в царстве Иудейском при царе Озии, его проповедь обращена к Иудее, он говорит о Иерусалиме, Иерусалимском Храме и Сионе.

Книга по содержанию разделяется на две части. В первых двух главах – описание нашествия саранчи. Пророк призывает народ искупить свою вину перед Богом раскаянием, постом и молитвой. Во второй части – пророчество о конце дней, о «великом и страшном Дне Господне». Верные Сиону спасутся, Бог возвратит Свой народ, оплодотворит Свою землю и отомстит за кровь, пролитую Египтом и Едомом.

Опустошительное нашествие саранчи и ужасная засуха символизируют в пророчестве Иоиля знамение грядущего «Дня Господня», когда постигшая народ Божья кара окажется еще более ужасной. Пророк Иоиль призывает иудейский народ покаяться, потому что Господь будет судить за всякий нераскаянный грех. Пророк говорит о приходе нового века, когда Господь благословит всех уповающих на него, и ободряет иудеев надеждой на будущие великие благословения. Упоминание в стихах 3: 1–2 о *рассеянном Израиле* позволяет предположить, что книга записана после вавилонского пленения.

День памяти пророка **Иоиля** – 19 октября / 1 ноября – 13 июля.

В Прологе на 19 октября помещается чтение в память святого пророка Иоиля (П-1).

л. .сѣі. Въ .ѳі. день память святаго пророка Иоиля.

**Стихъ.** Иже въ земли Израилеве воспевыи страсти, прешедъ от земля вѣместо страстей лучьшихъ;

Сей сказается любовь Божия, или начаток, или начало Божие. Бысть же от семени Рувимля, села Мефоморова. И пророчествовал

о граде и исчезновении жертв, и о страсти праведного пророка. Его же ради обновится во спасение вся земля. И умре, и погребен бысть в своей земле.

### **Перевод**

*Стих.* Этот пророк в земле Израиля воспевал страдания и обещал земле лучшее.

Его имя означает «Любовь Божия», или «Начало Божие», или «начаток». Он происходил из колена Рувимова, из места Мефоморова. Он пророчествовал о голоде и об исчезновении жертв и о страданиях праведного пророка. Ради него станет новой и спасется вся земля. Он умер и погребен был в своей земле.

В Новом Завете: Деян 2: 16; Рим 10: 13.

## **Пророк Амос**

**Амос** (евр. *тяжесть, крепость, твердость*) – автор третьей среди книг 12-ти Малых пророков в еврейском каноне и второй в греческой Септуагинте. Амос считается самым ранним из «писменных пророков».

Биографические сведения о жизни пророка Амоса содержатся в заглавии его книги (Ам 1: 1), где сказано, что он был пастухом, или овчаром (евр. *нокед*), в селении Фекойя (Текоя), расположенном вблизи Иудейской пустыни, и пророчествовал об Израиле во дни Озии, царя Иудейского, и во дни Иеровоама, сына Иоасова, царя Израильского, за два года перед землетрясением. Селение Фекойя находилось в Иудейском царстве, к югу от Иерусалима.

Неожиданно Амос услышал призыв Божий – идти в Северное израильское царство и там возвестить близость Суда Божия. Господь послал его на север, в израильский город Вефиль, где царь Иеровоам I воздвиг статую золотого тельца. В Вефиле Амос смело проповедовал о справедливости и Божьем суде, обличал жестокость правителей. Тогда священник Вефиля Амасия, находившийся на жаловании у царя Израиля, велел Амосу возвращаться в Иудею. Внутри рассказа о споре между Амосом и священником Амасией находится еще одна биографическая справка о пророке (Ам 7: 10–17):

14 И отвечал Амос и сказал Амасии: я не пророк и не сын пророка; я был пастух и собирал сикоморы.

15 Но Господь взял меня от овечьих стад и повелел мне: «Иди, пророчествуй народу Моему, Израилю».

Амос переводится как «несущий бремя». Из текста понятно, что он не только пасет скот, но и разводит овец. А фигами кормили скот, значит, он заготавливал корма для своего скота.

За свои обличения Амос был изгнан из города. После изгнания Амос, видимо, уже не проповедовал публично, а стал записывать свои видения и пророчества.

Пророк Амос стал одним из создателей библейской эсхатологии. Он первый из пророков говорит об угрозе изгнания, в его книге впервые употреблен глагол *галут* – «изгнать», «отправить в изгнание». Амос пользуется выражением «День Господень», пророчествуя, что он будет днем бедствия и суда. Заглядывая в будущее, Амос предсказывает пророчество Господа: «Приспел конец народу Мо-ему» (8: 2). Будущее отныне совсем мрачно: войны (3: 11; 6: 14), смерть царя (7: 11), массовые переселения (7: 11; 6: 7), нищета (7: 17), изгнание (5: 5, 27). С горечью пророк Амос предсказывает лишения жителей страны, которых чужеземные захватчики неминуемо выгонят из их домов: город, выставивший тысячу воинов, останется только с сотней, а имевший сотню, будет с десятком – только это останется у дома Израилева (5: 3).

День памяти пророка **Амоса** – 15/28 июня.

В Прологе на 15 июня в память святого пророка Амоса чтение:

Сей бяше отец Исайи пророка. Родися в Фекуе, в земле заулонстей. Пророчествова леть 15. Амесия же царь часто того бияше, за-видяше бо ему и злословяше его. Наконец же уби его сын Амесиевъ, палицею по бровма того ударивъ, занеже обличаше его пророкъ о лиании златыхъ юницъ. Дойде же еще дыша в землю свою. Амосъ же толкуется терпеливъ верень видець. Видомъ бе старь плешивъ густу имея браду малу, подобень Иоанну Богослову.

### *Перевод*

Этот Амос был отцом пророка Исайи (жил раньше его). Он родился в Фекуе, в завулонской земле и пророчествовал 15 лет. Царь Амесия часто его бил, потому что завидовал ему и злословил его. Наконец его убил сын царя Амесии, ударив его палицей по бровям, от того, что пророк Амос обличал его о лиании златых юниц (лил золотые монеты). Еще живой он вернулся в свою землю и там скончался. Имя «Амос» означает «терпеливый», «верный». Видом был стар, плешив, с густой, но небольшой бородой, подобен Иоанну Богослову.

## Пророк Авдий

**Авдий** – четвертый из 12-ти Малых пророков, времени Вавилонского плена, автор четвертой в еврейском Каноне и пятой в греческой Септуагинте, самой короткой из пророческих книг.

О личности пророка Авдия, его жизни, месте и времени служения в самой книге нет сведений. Пророк по имени Авдий был современником пророков Иереми и Иезекииля. Книга написана во время Вавилонского плена и пророчествует против Едома. Едом находился на юге от Мертвого моря, к юго-востоку от Иудеи и был населен потомками Исава. Это был родственник евреям по происхождению народ, он гордился своей мудростью и неприступностью скал, в которых расселился. Идумеи и раньше нападали на Иудею, и за это пророк предсказывает им уничтожение, а когда Иерусалим в 586 г. был взят вавилонянами, эдомитяне приняли участие в разграблении города. Само понятие «Едом» связано в тексте Библии с врагами Божьими и противниками Израиля.

День памяти пророка **Авдия** – 19 ноября.

**.ΘΙ.** день память святого пророка Авдея (Π-1). л. **тзд** – л. 364.

**Стихъ.** Рече убо будущее Авдее древле. Аще не кончину имель бы, видель бы уже.

Сей толкуется раб господень, или исповедаемый. Бяше же от земли сихемския, села вифа харамска. Ученик Илии пророка, и многая о нем претерпевъ сохраняемъ. Сей бысть третий пятьдесятник, его же пощаде Илиа пророк, и сниде ко Озии. И поседе остави цареву службу, и иде в след святого пророка Илии. По сем пророчествова и умре, и погребен бысть со отцы своими.

### *Перевод*

**Стих.** Пророк Авдий предсказал будущее. И если бы не умер, сам увидел бы.

Его имя означает «Раб господень», или «прозорливый». Он был из Сихема, из селения Вифа харамская. Был учеником Ильи пророка, и многое от него претерпев, выжил, это его пощадил пророк Илья, и отпустил к Осии. Потом Авдий оставил царскую службу и последовал за святым пророком Ильей. Пророчествовал после него, и когда умер, погребен был с предками своими.

Память приходится на дни Рождественского Поста, пророк предвозвещает пришествие Христово. Канон 5-го гласа: «Прозорливаго Авдия пою славу» составлен Феофаном Начертанным (843 г.)

### Пророк Иона

Израильский пророк **Иона** (евр. *jonā* ‘голубь, голубка’) жил, вероятно, в VIII в. до н.э. Посланный Господом, он оказался в Ниневии – столице ассирийцев, злейших врагов Израиля, чтобы предупредить жителей о грядущем суде Божиим. Все жители Ниневии постились и молились, и город был спасен. Иона сетовал, что Бог простил врагов Израиля, но Бог преподал ему урок милосердия. Когда наведенный Богом знойный ветер и палящее солнце истощают силы Ионы, и тот просит смерти, Бог говорит ему: «Ты сожалеешь о растении, над которым не трудился и которого не растил, которое за одну ночь выросло и в одну же ночь пропало, а Я не пожалю Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек ... и множество скота?» (4: 10–11). Этим вопросом, а не разрушением Ниневии заканчивается книга Ионы, и читатель, раздумывающий над ее смыслом, а не автор, или составитель книги, должен дать ответ и сделать морально-религиозные выводы. Книга Ионы – это рассказ о милости и любви Господа.

Иона был сыном Амафии, как сказано в первом стихе его книги (1: 1), но об отце его ничего не известно.

Книга пророка Ионы занимает пятое место среди книг 12-ти пророков. Тема книги – Бог и его пророк, она разделяется на две части: первые две главы рассказывают о непокорности Ионы и о его спасении, а вторые две главы – о покорности Ионы и его спасении. Господь дает Ионе урок Божественной любви.

День памяти **Стаго пророка Ионы** – 22 сентября / 5 октября.

л. .л̃. об. – л. 80 (П-1)

**Стихъ.** От лица божия древлебегаша, ныне же Иона в лице того зриши въ, **кв**, Иону земля покры.

Сей беяше сынъ Амафинъ, от Агеафа шестерочисленаго. Близъ Азоя града еллинскаго въ примории. Изблеванъ бысть китомъ, възыде в Ниневию, проповедавъ, и возвратився не пребысть в земли своей. Но поимъ матеръ свою, пришельствова въ земли асирийстей, въ стране иноплеменникъ. глаголаше бо, яко да от’иму сице поношение свое, (л. .л̃а. – л. 81) яко солгахъ пророчествовавъ на Нине-

вийский градъ великий. Сей есть сынъ вдовичъ, его же воз'двиге Илия пророкъ. Бяше бо тогда Илия обличая Ахава, и призвавъ глад на землю бежа. И пришедъ в Сарефету сидонскую, обрете вдовицу съ сыномъ ея, и пребысть у нея. Ибо не можаше с необрезанными пребывати. И благослови ю, странноприимства ради ея. Бяше бо зная ю исперва, ея же умершаго сына воскреси.

И воставъ Иона по гладе, и хождаше в земли иудове, и умершую мать свою погребе у Ливана деворина. и вселися в земли асирийстей, и умре тамо, и погребенъ бысть, в'вертьпе кенесеове, судии бывшаго единого племени во дни нечаяния. И дасть чудо во Иерусалиме и по всей земли той, яко внегда видять камень вопиюще тоньцемъ гласомъ и жальнымъ, и вещи некоторей от древа къ Богу вещающа, тогда приблизится спасению. И тогда узрятъ Иерусалима раскопана до основания, и в немъ вси языци пойдуть на поклонение Господне. И приложатъ камения его к западу солнечному, и тамо будетъ поклонение помазаннаго. Занеже Иеросалиму омерзнути въ заустение зверии, (л. 81 об.) и тогда приидетъ кончина всякому дыханию.

### *Перевод*

*Стих.* В древности пророк Иона бежал от лика Божия, а теперь Иона сам Его видит. 22 сентября земля покрыла Иону.

Этот пророк был сыном Амафиина, из рода Агеафа, около греческого города Азоя в приморьи. Он был выброшен китом на сушу, попал в Ниневию, проповедовал там и на обратном пути не остался в земле своей. Но вместе с матерью своей пришел в землю Ассирийскую, страну иноплеменную, говоря, что он должен понести наказание, потому что солгал, пророчествуя о великом городе Ниневии. Там был сын вдовицы, которого знал Илья пророк. Это было еще тогда, когда обличая Ахава, Илья призвал голод на ту землю бежал оттуда. Придя в Сарефету сидонскую, он нашел там вдовицу с ее сыном и стал жить у нее, потому что не мог жить вместе с необрезанными. И благословил вдову за ее гостеприимство. Он знал ее еще раньше, когда воскресил ее умершего сына.

И когда кончился голод, пошел Иона в Иудею и похоронил свою умершую мать у Ливана Деворина и поселился в земле Ассирийской, и там умер и похоронен был в пещере Кенесея, бывшего судьи, одного из этого племени.

И предсказал чудо в Иерусалиме и по всей земли той: когда увидят, что камень вопит тонким и печальным голосом, а деревья с Бо-

гом разговаривают, тогда и приблизится спасение. И тогда увидят Иерусалим, раскопанный до основания, и в нем все народы пойдут на поклонение Господу. И обратятся камни его к закату солнечному, и там все поклонятся Помазанному. Потому что осквернился Иерусалим и опустел от всего живого, и тогда придет конец всякому дыханию.

Иисус Христос свое трехдневное пребывание во гробе после распятия символически называет «знамением Ионы пророка» (Лк 11: 29).

Ирмос 6-й на Рождество Богородицы:

«К Господу из кита Иона возопил: Ты вывел меня из глубины ада,  
молюсь тебе избавителю, хвалю тебя, истинно тебе поклоняюсь».

Существует стихотворное переложение путешествия Ионы.

Наталья Горбаневская. Из книги «Еще одна». *Из переложений*.  
1985 г.

Стало море в грозе, как в крови,  
ни полунощи не видать, ни полдня.  
Что ты спишь? Восстань, воззови!  
Что же ты бежишь от лица Господня?

В чрево вод меня кинули вниз головой,  
оплела меня бездна морскою травой,  
но по воле Господней  
на волнах для скитальца построился скит,  
рыба-кит, и отсель моя скорбь возопит,  
из его преисподней.

Чудо-юдо извергло Иону на сушу,  
чтобы быть ему слову Господню послушно  
и пойти к горожанам ассирийской столицы,  
не умеющим шуйцы отличить от десницы,  
проповедовать им: еще сорок дней,  
и камня на камне не останется от ней.

О Господи, спасший меня из чрева моря и рыбы чрева,  
благий и милосердый, многомилостивый и долготерпеливый,  
лучше мне умереть от Божия гнева,  
чем плакать и петь под тенистою ивой, иссыхающей ивой.

### Пророк Михей

**Михей** (евр. Миха́, или Михайа́гу – *кто как Он* или *кто как Бог*), из селения Мареша, по-славянски Михей Морасфитин. Михей был, видимо, крестьянином из нагорной страны, происходил из колена Иудина и жил в Иудее, пророчествуя при царе Езекии, одновременно с Исаией и Осией в Израиле. Пророк Иеремия упоминает о пророчествах Михея: «Сион будет вспахан, как поле, и Иерусалим делается грудой развалин, и гора дома сего – лесистым холмом» (Иер 26: 18–19).

Память пророка **Михея** – 27/14 августа.

**Пролог**, июнь–август. М., 17. III. 1662. Кир. 4.754. № 5218. .тпе. – л. 385. Память святого пророка Михея.

Сей бе сынъ Иорамль, рождень в Морафе, от колена Ефремля, и пророчествова летъ осмьдесят четыре. Предвари же пришествие Христова летъ шесть сотъ шесть.

И обличаяи на мнозе Ахава царя иудина. Убиень же бысть от Иорама сына его, и повешень, понеже обличаше и того, ради нечестия его, и родителей его. И умерши погребень бысть в Морафе в земли его единь, близу во многомужномъ евакиме. и познавается гробъ его.

#### *Перевод*

Этот пророк был сыном Иорама, родился в Морафе, происходил из колена Ефремова, и пророчествовал 84 года. Он предсказал пришествие Христова через 606 лет. Сильно обличал иудейского царя Ахава, и был убит сыном его Иорамом и повешен, потому что обличал и его самого за нечестие его и родителей его. Погребен был в Морафе, в своей земле, <...> и известна могила его.

### Пророк Наум

Имя пророка в еврейской традиции – Нахум ха-Элкоши; русский синодальный вариант – Наум Елкосеянин, или Наум из Елкоса.

Имя Нахум по-еврейски означает *утешитель*, возможно, более полной формой этого имени является имя Нехемия – *Господь утешает*. Родное селение пророка – Элкош, или Элкоши, находилось, видимо, в Иудее (2: 1; Синодальный русский текст – 1: 15).



Наум, седьмой из 12-ти Малых пророков, пророчествовал в Иудее, в начале VII столетия до н.э. Пророк Наум жил в годы правления иудейского царя Иосии (Иошиа), когда ассирийская военная мощь пошатнулась. В 612 г. пала Ниневия от нашествия вавилонян. Видимо, в эти годы и пророчествовал Наум. Во второй и третьей главах книги пророка Наума события описываются глаголами совершенного вида, поэтому можно думать, что к этому времени Ниневия уже пала, но в стихах 11, 14 и 15 третьей главы видно, что сопротивление ассирийцев еще не сломлено, и, быть может, пророчество относится ко времени до окончательного поражения Ассирии.

Пророк Наум был современником пророков Захарии и Иеремии.

Содержанием первой главы является гимн Богу. Он имел форму алфавитного акростиха – десять первых стихов в еврейском тексте сохраняют алфавитный порядок, но разбиение на стихи в греческом тексте было изменено и в русском не может быть восстановлено.

Гордыня Ниневии будет сломлена, и ее власть исчезнет навсегда (3: 18–19). Действительно, как предсказал пророк Наум, Ниневия совершенно исчезла с лица земли, в течение двух тысяч лет забыто было место, где стоял город, и только археологические раскопки нового времени обнаружили древнюю Нинивию и тем самым подтвердили истинность пророчеств Наума.

День памяти пророка **Наума** – 1 (14) декабря.

**Пролог**, месяцы декабрь–февраль (П-1, 2) л. 420 (.ук.).

Месяца декабря в первыи день, память святаго пророка **Наоума**.

**Стихъ**. Наоума елкесянина оуже издохша, влечет мя любовь покадिति змирною словесною, в первыи декабря наоумъ от жития от иде.

Сей бяше от елкесима, обонъ поль ваторима, от племене симеонова.

Сей по Ионе ниневитяномъ знамение дасть, яко ниневия водами слаными и огнемъ погибнетъ, иже и бысть. Ибо иже при немъ блато трусом потопаи его, и огню ис пустыни изшедшу, вышиною его часть попали. Умре же с миромъ, и погребенъ бысть в земли своей. Наумъ толкуется покой, или утешение, или мудрость, или честь.

### **Перевод**

**Стих**. Нет уже Наума Елкесянина, а меня влечет любовь покадить ему словесной смирной. В первый день декабря пророк Наум из жизни ушел.

Этот пророк был из Елкесима, с другой стороны Ваторима, из племени Симеонова.

После пророка Ионы он предсказал Ниневии, что она погибнет от соленой воды и огня. Так оно и было. Еще при нем землетрясение потопило город, превратив его в болото. А из пустыни пришел огонь и спалил верхнюю часть города. Пророк Наум умер с миром и был похоронен в своей земле. Его имя толкуется как «покой», или «утешение», или «мудрость», или «честь».

### Пророк Аввакум

Память пророка **Аввакума** – 2 декабря.

**Пролог** (П-1, 2.). (л. укв об. – 422 об.).

**Стихь.** Учiniaеть бгъ твоимъ ногамъ покой. в совершение же Аввакуме прииде, якоже рекль еси. в, в, Аввакумъ взыде, в бжии град.

Сей бяше от племени симеонова, снъ асафатовъ. Видевъ же прежде плена и запустение церкви иерусалимския, и поплакавъ вельми. И внегда дойде Навходоносоръ царь во Иерусалимъ, бежавъ от срацынъ, и бяше пришлецъ въ земли измаильстеи. да якоже возвратишася халдеяне. и изоставшеи же сущии во Иерсльме, и во Египте, беша пришельцы въ своей земли. Поимъ же снеды, рече къ своимъ, иду въ землю далнюю, и имамъ скоро дойти. Аще ли закосно, несите хлебы жателемъ. и не рече бывшаго. разумевъ же яко скоро имуть людие возвратитися от Вавилона. И прежде двою летъ возвращеня умре, и погребень бысть на селе своем.

### Перевод

*Стих.* Творит Бог ногам твоим покой. О, Аввакум, стань совершенен и тогда, как и говорил, 2-го числа взойдет Аввакум в Божий град.

Этот пророк был из племени Симеона, сын Асафата. Еще до плена он видел запустение иерусалимской церкви и сильно горевал об этом. И когда царь Навуходоносор пришел в Иерусалим, бежал от сарацинов и пришел в землю Измаильскую, а некоторые остались в Иерусалиме, и в Египте, и в своей земле. И взяв с собой еды, сказал своим: иду в дальнюю страну и намереваюсь скоро дойти. Если же задержусь, несите хлеб жателям, думая, что скоро люди возвратятся из Вавилона. И за два года до возвращения умер и был похоронен в своей земле <...>

## Пророк Аггей

**Аггей** (евр. Хаггай – ‘праздничный’) – один из трех последних Малых пророков, 10-й, нес пророческое служение после возвращения евреев из вавилонского плена и призывал народ возобновить строительство Храма. Служение пророка Аггея основывалось на уповании, что Бог, вернув народ иудейский в его землю, восстановит Свой завет с Израилем.

В отличие от других пророков, так и не добившихся отклика на свои пророческие слова, Аггей был услышан, и народ возобновил строительство Храма.

Пророк Аггей был современником пророка Захарии.

День памяти пророка **Аггея** – 29/16 декабря – 4 июля.

**Пролог** (П-1). л. учз – л. 497–498.

Аггей сосудъ исполнь. явися благодати. яко вещественно временем сокрушимся. въ зи. Аггеа земля приять.

Сей бяше от племени Левиина, рожден бысть в Вавилоне в плене. и еще младъ сый, прииде отъ Вавилона во Иеруслмъ. и пророчествова со Захарию, тридесять шесть летъ, предвариша же воплощение христово за четьреста, и семьдесятъ летъ и явлению о развращении людей пророчества и видевь отчасти создания церковнага, и умре и погребенъ бысть близъ гробовъ иерейскихъ преславно, занеже и той бяше от рода священническаго. Бяше же плешивъ и старъ, окружену имея браду, и образомъ честенъ, добродетелию, явленъ, любимъ всеми, и чтомъ, яко преславенъ, и великий пророкъ, толкуетжеся праздникъ, или празднуаяи.

### *Перевод*

Пророк Аггей – как сосуд, исполненный благодати, но временем сокрушен, и в 17-й день земля его приняла.

Он был из племени Левия, родился в Вавилонском плену, и еще молодым пришел из Вавилона в Иерусалим и пророчествовал вместе с Захарией тридцать шесть лет. За 470 лет до воплощения Христа, он пророчествовал о развращении людей, о создании церкви. Он умер и был погребен со славой около погребений иерейских, потому что сам был священнического рода.

Был плешив и стар, имел круглую бороду, ликом же честен и добродетелен, был всеми любим и почитаем, и славен, как великий пророк. Имя его толкуется как «Праздник», или «праздничный».

## Пророк Захария

Пророк Захария (евр. *Зехарья* – ‘тот, о ком помнит Бог’, или ‘воспомянутый Господом’, ‘память Господня’), Захария Серповидец, одиннадцатый из 12-ти Малых пророков, происходил из священнического рода, был сыном Варахии и внуком Адая (1: 1), из колена Левина. Он родился во времена Вавилонского плена, к пророческому служению был призван в раннем возрасте («Второй год царя Дария»), был современником пророка Аггея. Оба пророка побуждали народ к окончанию постройки Храма. Захария закончил свою пророческую книгу после освящения храма – в 516 г. до н.э. Скончался в глубокой старости, погребен около Иерусалима.

Пророк Захария, вместе со своим современником пророком Аггеем, упомянут в книге Ездры (5: 1–2):

Но пророк Аггей и пророк Захария, сын Адды, говорили Иудеям, которые в Иудее и Иерусалиме, пророческие речи во имя Бога Израилева.

2 Тогда встали Зоровавель, сын Салафиилов, и Иисус, сын Иоседеков, и начали строить дом Божий в Иерусалиме, и с ними пророки Божии, подкреплявшие их.

Самые известные стихи Книги – «Победа Духом Божиим» (4: 6), «Царь твой грядет к тебе» (9: 9). Книга отличается обилием символических видений. Так, пророка Захарию называют «серповидцем» из-за свитка, изогнутого в виде серпа, который был ему в видении (5: 1–4). Еще одно видение пророка Захарии – видение четырех колесниц (6: 1–6) – можно рассматривать как древний след цветовой символики стран света, которое выражается у пророка Захарии в разных мастях лошадей. Черный цвет ассоциируется с севером, а пегий, пестрый – с югом.

В Книге содержатся и подробные предсказания о последних днях жизни Христа; Царь въедет в Иерусалим «...вот Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на осле и на молодом осле, сыне подъяремной» (Зах 9: 9); он будет предан за 30 серебряников (11: 12–13).

Согласно пророчеству Захарии, Новое время должно наступить не только для Иерусалима, но для всего мира.

День памяти пророка **Захарии** – 21/8 февраля – 6 сентября.  
Пролог – Септеврии .ѣ. **день 5** (л. .кд. – л. 24) 5 сент. (П-1).

Память с(вя)тѣго прѣрока Захаріи, о҃ца Иоанна Предотечи.

Захарія прѣрокъ бѣше сынъ 'Г'оддая жерца. отецъ убо Иоанна крестителя, жрецъ же бѣ цркви іерслимскіия. Сей же звашеся Иварахія. Вшедь же убо нѣкогда въ церковь покадити, и видѣ аггла божія стояща, одесную олтаря кадилнаго, возвѣщающа ему въ старости родити сына Иоанна предтечу, еже и бысть. И по рожествѣ Иоанновѣ, в шестыи мѣсяць слухъ бысть, яко хошетъ Иродъ царь жидовьскіи избити младенцы // (об.) иже въ Вифлеемѣ Господа ради нашего Иса христа. Тогда убо и тому Иоанну предтечи рождшуся, убоявши же ся Елисаветъ мати Иоаннове, и скры его в вертѣпѣ обонь поль Иордана, его же взыскавъ Иродъ и не обрѣте, и повелѣ заклати отца его Захарию посредѣ жерьтвенника, и пролияти кровь его въ церкви. И тако заколенъ бысть беззаконными иудеи, повелѣниемъ нечестиваго Ирода. Положенъ бысть во гробѣ прадедъ своихъ;

*Стихъ.* Жрется агнца ради божия Захария. яко же агнецъ нѣкии закланъ бысть средѣ церкви, впятыи Захарию, на земли заклаша беззаконно.

В Прологе в чтениях на 6 сентября помещено:

«Слово Захарии пророка, къ немилостивымъ княземъ».

Сице глаголетъ Господь Вседержитель. Судь праведенъ творите. Милости и щедроты творите каждо искреннему своему. Вдовицъ и сиротъ и пришельцовъ и убогих не насильствуйте. И злобы каждо брата своего не поминайте, ни в сердце своемъ вражды.

Но вы противно сему внемлѣте злая. И дасте плеща ихъ ранамъ. Не мудрствующе о ине, ушеса ваша отягчисте не слышати. И сердца ваша учинисте противне не слушати закона моего. Грабите дома вдовиц. Насильствуете убогим. Егда убо возопиють ко мне, и услышу я (их). И послу на вы мечъ ярости, и внесу вы яко в вихрѣ, во вся языки. И дамъ вы в плѣнъ, и затворю вы яко ехонию в храмъ плачевенъ, у царя вавилоньска. и яростию великою поревную на вы. Зане землю дасте в запусѣние, пролияниемъ крови многия, и не покореениемъ братъ брату. И законъ мой унижисте. И церкви моя осквернисте. Сщеннии мои не помиловани будете. аще не покаетесь, и милостынею не очиститесь. Богу нашему слава.

### *Перевод*

«Слово пророка Захарии к немилостивымъ правителямъ».

Вот как говорит Господь Вседержитель: Творите праведный суд. Творите милости и щедроты каждый ближнему своему. Не обижай-

те вдов и сирот, и пришельцев, и убогих не насилуйте. И пусть каждый не помнит злобы от брата своего, и не держит в сердце своем вражды. А вы, противясь этому, внимаете злomu и плечам их наносите раны. Не помня обо Мне, уши свои заткнули и не слушаете, и сердца свои настроили против, чтобы не слушать закона Моего, грабят дома вдовиц, обижают убогих. Вот скоро они возопят ко Мне, и Я услышу их, и пошлю на вас меч ярости и понесу вас как в вихре, во все страны, и отправлю вас в плен, и закрою вас как Иехонию в храме плача, у Вавилонского царя. И великую ярость обращу на вас, потому что вы оставите землю в запустении, прольете много крови, и не покоряетесь брат брату. И закон Мой унижаете, и церкви Мои оскверняете. А вы, священники Мои, не помилованы будете, если не покаетесь и не очиститесь милостынею.

Богу нашему слава, ныне и присно и во веки веков.

\* \* \*

Дополним Житийные описания библейских пророков сохранившейся иконографией, она обнаружена не для всех 12-ти Малых пророков. Но возможны еще и новые находки.

В Книге пророков 1489 г. (фонд РГБ) есть изображения пророков Аггея, Амоса и Аввакума. Пророки Осия, Амос и Софония находятся на фресках в Успенском соборе Кирилло-Белозерского монастыря, выполненных новгородскими мастерами в 1497 г. для пророческого чина высокого иконостаса.

Пророк Аввакум представлен наиболее обширной иконографией: на фреске Успенского собора во Владимире он изображен молодым и зрелым. В Софийском Новгородском соборе пророк Аввакум молодой, безбородый, с вьющимися волосами.

Образ Аввакума входил в состав пророческих чинов иконостаса Троице-Сергиевой Лавры (XV в.), Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря (1497 г.) и Благовещенского собора Московского Кремля (середина XVI в.), где в композиции «Похвала Богородицы» он держит в руке гору.

Пророк Авдий широко представлен в византийской и русской иконографии. Самое раннее его изображение – в медальоне в апсиде монастыря св. Екатерины на Синае, там он средних лет, с короткими темными волосами и небольшой бородкой, одет в хитон и гиматий, в левой руке пророка свиток (1: 4, 8). В новгородской росписи в Сковородском монастыре и в Звенигородском монастыре под Москвой пророк Авдий – молодой и безбородый. Напротив, в Книге

пророков 1489 г. (РГБ, л. 35 об.) – он седой старец с густой бородой и локонами по плечам. Согласно Новгородскому иконописному подлиннику XVI в., в изображение добавлены краски: «Аки Мина сед, риза вохра с белилы, маленько санкирь в ней, испод – лазорь».

Проложные тексты к пророкам Софонии и Малахии нуждаются в особом анализе.

### Примечания

<sup>1</sup> Тексты житий библейских пророков приводятся по изданиям Московского Печатного Двора.

**П-1.** Пролог, сентябрь–ноябрь. Москва, Московский Печатный Двор. 1641. Российская государственная библиотека (далее – РГБ), Музей книги. Кир. 4. 358, № 838. Часть 2. Пролог, декабрь–февраль. М., МПД, 29.VIII, 1641. РГБ, Музей книги. Кир. № 9728. Нумерация страниц продолжающаяся (**П-1, 2**).

**П-2.** Пролог, июнь–август. Москва, Печатный Двор, 6.12.1643 (15.12.7151 – 6.12.7152). 2°. 958 лл. РГБ, Музей книги.

**П-3.** Священная книга сия Пролог, или свойственнее рещи Синаксарий, за еже собратися в нем вкратце поведением святых житей, страданий и чудотворений. Москва, 1702 (7211) г.

Переводы сделаны автором на современный язык по Проложным текстам. По возможности стиль перевода также приближен к современному.

*Ольга Фролова*  
(Москва)

## **ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ АНТРОПОНИМЫ В ПАРЕМИЯХ И ДИАЛЕКТНОЙ РЕЧИ**

---

Обнаружить мифологическую основу вербального текста можно, опираясь (а) на мотивы, выявляемые на основе сходства событий, изображенных в мифе и анализируемом нарративе, или (б) на эксплицитно выраженные онимы, отсылающие к мифу. Проводя синтаксические аналогии, скажем, что первая методика строится на анализе предикатов – приписываемых участникам ситуации постоянных или переменных признаков – и на выявлении синонимии в средствах выражения этих мотивов-предикатов, вторая же – направлена, прежде всего, на актанты, с которыми сочетаются те или иные предикаты. Точно определить, к каким эпизодам мифологического нарратива обращается говорящий, можно, опираясь на участников ситуации, выраженных антропонимами.

Наша цель – рассмотреть функционирование ветхозаветных антропонимов в пословицах и диалектной речи<sup>1</sup>.

При этом в наши задачи входит:

- (а) выявление характеристик, которыми наделяется антропоним в пословице и в спонтанном высказывании;
- (б) описание синтаксического «поведения» онима в пословице и свободном высказывании;
- (в) определение источников цитирования;
- (г) сравнение полученных семантических и синтаксических характеристик антропонима для клишированного речения и свободного высказывания.

Поскольку нас интересует высказывание, синтаксический взгляд на материал естественно будет доминировать.

Исследование, близкое по постановке целей и задач, но не тождественное по материалу, было предпринято И.В. Родионовой (Родионова 2008). Автор анализировал функционирование библейских антропонимов в диалектной речи, целью работы было описание ме-



ханизмов номинации растений. Исследование было направлено, с одной стороны, на определение мотиваций таких названий в народной культуре, с другой стороны – на номинативный потенциал библейского онима в тематической группе фитонимов, с третьей стороны, – на типы мотивов, на основании которых библейское имя присваивается экстралингвистическому объекту.

Автор показал, что одной из наиболее частотных формул становится словосочетание, представленное прилагательным, образованным от агионима, и нарицательным именем, например: *Адамов корень, Адамов череп, Адамова борода, Адамова вилка, Адамова голова*.

Понимая мотив как основание для выбора и присваивания экстралингвистическому объекту того или иного названия, И.В. Родионова выделяет *мотивы детали, мотивы характеристики, мотивы акционалии, мотивы сюжеты, мотивы символы* (Родионова 2008, гл. 1).

Разумеется, в народной культуре такие номинации растений образуются как от ветхозаветных, так и от новозаветных онимов. Последние также описаны в диссертации Родионовой, но не входят в сферу наших интересов.

Родионова выявила 14 библейских ветхозаветных имен, образующих названия растений: *Аарон, Авраам, Адам, Ева, Гог и Магог, Енох, Иаред, Илия, Иов, Каин, Авель, Моисей, Ной, Самсон, Соломон*. Источниками этих антропонимов являются книги Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, книга Судей, Первая, Вторая и Третья книги Царств, Книга пророка Иезекииля.

Исследование И.В. Родионовой направлено не на выяснение функциональных закономерностей употребления слова в речи, а на семасиологический аспект, т.к. автора интересуют отношения: оним – его дериват – внеязыковой объект.

Мы же не рассматриваем мотивировки номинаций в названиях различных экстралингвистических объектов. Для нас поведение в речи ветхозаветного имени определяется его семантикой. Актантное употребление онима имеет референцию к человеку и позволяет определить, как «обрабатывается» библейский текст в жанре пословицы и в обыденной речи, какие эпизоды считаются прецедентными и отбираются из первоисточника. Маркированной для антропонима следует признать позицию предиката, т.к. именно в этом случае говорящий наделяет имя собственное характеризующей семантикой. И в случае актантного, и предикатного употребления в жанре пословицы, и в свободной диалектной речи антропоним наделяется одной или несколькими устойчивыми характеристиками.

Материалом для нашего исследования являются собрания пословиц В.И. Даля и И.М. Снегирева, а также картотека Архангельского областного словаря филологического факультета МГУ (далее – КАОС).

Вначале обратимся к статистике. В сборнике Снегирева представлено 50 пословиц с 21 ветхозаветным именем: *Авель, Авессалом, Адам, Авраам, Давид, Данила, Ева, Илья, Иона, Иосиф, Иродиада, Каин, Олоферн, Сарра, Соломон, Хам*. У Даля 39 речений и 15 имен, набор антропонимов во многом совпадает, но добавляются имена *Ноя, Иафета и Сима*. В КАОС нами обнаружено 2 антропонима: *Адам и Каин*.

Пословица как клишированный минимальный текст не порождается, а воспроизводится говорящим применительно к той или иной актуальной экстралингвистической ситуации.

- (1) *На небе Илья, а здесь я* (Снегирев).
- (2) *Давидски согрешаем, да не Давидски каемся* (Снегирев).
- (3) *Смирение поборает гордыню, аки Давид Голиафа* (Снегирев).
- (4) *Марфуша, покушай, а Маккавей, поговей!* (Снегирев).

Способы актуализации связаны с экспликацией фигуры говорящего (пример 1), со сравнением экстралингвистической ситуации и библейского эпизода, что выражается в употреблении отыменного наречия, выражающего объект сравнения, и введении сравнительного оборота (примеры 2, 3), употреблении библейского антропонима в позиции обращения (пример 4).

При этом в пословичном употреблении мы сталкиваемся как с очевидными случаями (см. выше примеры 1–4), так и с проблемами в определении статуса имени.

- (5) *Рад Илья, что опоросилась свинья* (Снегирев).
- (6) *Самсон сам сем* (Снегирев).

Сравнение результатов, полученных Родионовой, и наших наблюдений позволяет утверждать, что описанный ею номинативный потенциал дериватов ветхозаветного имени и пословичные актантные употребления имени собственного не всегда опираются на тождественные характеристики денотата.

Покажем сходства и различия на примерах имен *Авраам, Адам и Каин*.

И.В. Родионова выделяет три смысловых компонента сигнификата имени *Авраам*: «Первый характеризуется мелиоративной окрашенностью и представляет собой **визуальный образ благообразно-**

**го бородатого старца**; второй – **образ бородатого человека** – либо произведен от него, либо имеет иной, небиблейский источник и отражает представление о типичной внешности еврея. Третий компонент носит **общенегативный коннотационный** характер и проявляет себя в разных идеографических сферах – в бранном выражении, в названиях несъедобных грибов» (*курсив И. Родионовой*) (Родионова 2008: 116).

Связь с первым значением, отмеченным Родионовой, прослеживается лишь в одном речении:

(7) *По бороде Авраам, а по делам Хам* (Даль ПРН, Снегирев).

В примере 7 два ветхозаветных имени выступают в позициях предикатов. Причем антропоним *Авраам* соотносится только с первым значением, выделенным Родионовой: *визуальный образ благообразного бородатого старца*. Акцент в данной характеристике падает на прилагательное *благообразный*, в противном случае не обосновано противопоставление, выраженное союзом *а*. Что касается второго имени, оно перешло в нарицательное, его значение в словаре Даля определяется так: *Хам м. хаму(ы)га, хамовщина, хамово колено, отродье, бранное прозвище лакеев, холопов или слуг; крепостной. Хамство ср. хамовщина ж. лакейщина. Из хама не будет пана* (Даль, 4: 542).

В других поговорках имя *Авраам* выступает как актант предиката. Пословицы, записанные Снегиревым и Далем, расширяют набор актуализованных эпизодов, связанных с данным участником ситуации: рождение Авраама от отца Фары, его женитьба на своей единокровной сестре Саре. Актантное употребление добавляет также две постоянные характеристики, носителем которых является Авраам: мудрость и его противодействие Богу (примеры 8–12).

(8) *Зная Авраам жену, сестрою звал* (Снегирев).

(9) *Аврааму отце Фара, а жена ему Сарра* (Снегирев).

(10) *Авраам иному богу голову сломил* (Снегирев).

(11) *Авраам, оставя дом, молился за Содом* (Снегирев).

(12) *Сам Аврам дался в обман* (Снегирев, Даль ПРН).

Согласно словарю Даля, антропоним *Адам*, подобно имени *Хам*, также перешел в класс нарицательных имен. «Адам, вообще, человек во плоти, грешник; | падкий на соблазн. *И ты адам, и я адам; все мы адамы.* | Взятый от земли; | праотец. *Помер Адам – ни Богу, ни нам, ни душа на небо, ни кости в землю, разбитый горшок.* Это

при Адаме было, в старину незапамятную. Новый Адам, церк. Спаситель. <...> Адамовы лета, годы, много лет, более человеческого века. *Адамовы лета с начала света*. Адамовы детки, все люди, в смысле грешников. Адамов грех, ослушание, непослушание; слабость к соблазну. Адамова вилка, ложка, пальцы, горсть. Адамовщина ж. собирает. арх. сиб. ископаемое дерево и кости; первое идет на топливо и на поделки; местами такое не окаменелое еще дерево зовут ноешщиной, а окаменелое адамовщиной, адамовой костью» (Даль, 1: 5).

И.В. Родионова, опираясь на толкование Даля, который приводит много фитонимов, выделяет лишь некоторые характеристики антропонима *Адам*, выступающие как мотивы номинации растений. «Одной из доминант сигнификата имени следует считать **мотив древности, глубокой старины, старости**, непосредственно эксплицируемый в номинациях *адамушка* 'глубокая старина', *адамовы веки* 'старина', *адамову веку* 'очень древний, давнего происхождения', *адамовы лета* 'с давних пор', *из-под Адама* 'очень давно'» (Родионова 2008: 121). Автор также указывает, что в качестве мотивов номинации выделяются гигантский рост Адама, его ребро, слезы, а также райское яблоко. Видимо, можно говорить о двух способах номинации экстралингвистических объектов в этом случае: а) приписывании им характеристики, присущей носителю имени, б) «членение» носителя имени и номинация посредством метафорического переноса.

В пословицах Адам предстает следующим образом:

- (13) *Адамовы лета с начала света* (Снегирев).
- (14) *Адамов грех излияся на всех* (Снегирев).
- (15) *Адам согрешил, а мы воздыхаем* (Даль ПРН).
- (16) *Все Адамовы детки, все на грехи падки* (Даль ПРН).
- (17) *Адам зло сотворил, рай затворил* (Снегирев).
- (18) *Адам сотворен и рай отворен* (Снегирев).
- (19) *Ад сотворен и Адам водружен* (Снегирев).
- (20) *Адам прельщен женою, а жена змеею* (Даль ПРН).
- (21) *Адам прельщен женою, а жена змиею, а оба вон из рая* (Снегирев).
- (22) *Адам плотию наделил. Ева – грехом* (Даль ПРН).
- (23) *Адам да Авраам женами славны: едина смехом, а другая грехом* (Снегирев).
- (24) *Адам Евы послушал, да яблочко скушал* (Снегирев).
- (25) *Адаму копают яму, а мы не хотим, да тужы ж глядим* (Снегирев).
- (26) *Адам привычен к бедам* (Снегирев).

- (27) *Ева Адаму идти кажет в яму* (Снегирев).  
(28) *Ева Адама прельстила, весь род потопила (или: погубила)* (Даль ПРН).  
(29) *Адам заключи древом, а Ева выстонала чревом* (Даль ПРН).  
(30) *Ева прельстила древом, простонала чревом; Адам грех сотворил – рай затворил* (Даль ПРН).  
(31) *Женою и Адам из рая изгнан* (Снегирев).  
(32) *Все одного отца дети. Все Адамовы детки* (Даль ПРН).  
(33) *Умре Адам быть там и нам* (Снегирев).  
(34) *Хозяин в дому, что Адам (Авраам) в раю* (Снегирев).  
(35) *Бог создал Адама, а черт – молдавана* (Даль ПРН).

Если сопоставлять спектр характеристик Адама по Далю и тех, которые актуализирует поговорка, получим такую картину: Адам (а) человек, (б) созданный из плоти – пример 22, (в) грешник – примеры 14, 15, 16, 19, 23, 30, (г) падкий на соблазн – примеры 16, 20, 21, 24, 28, (д) созданный из земли, (е) праотец – примеры 16, 32, (ж) долгожитель, (з) связан с древностью – пример 13. Сначала мы приводим далевскую характеристику, затем интерпретацию ее в поговорке.

Как видим, собственно человеческая природа Адама, его близость к земле, долгожительство не находят прямого отражения в сборниках Даля и Снегирева. Однако осваиваются некоторые другие его качества, не включенные Далем в словарное толкование: со-творенность (примеры 18, 19, 35), горькая жизненная доля (пример 26), его доминирующую роль в чем-л. (доме) (пример 34), и главное – его смертность (примеры 25, 33).

Ситуативность поговорки диктует, во-первых, способ приписывания носителю имени тех или иных качеств, а во-вторых, связь личного актанта с другими участниками ситуации. Только в примере 32 Адам выступает в качестве субъектного актанта одноместного предиката, выраженного глаголом *умереть*. В других поговорках антропоним заполняет лишь одну из актантных позиций предиката.

Адам также устойчиво связан с двумя локусами: Раем и Адом (примеры 17, 18, 19, 21, 30, 31, 34).

В поговорке могут избираться разные способы «населить» речение персонажами: а) подключить другой личный актант, выраженный ветхозаветным антропонимом в рамках одного сюжета, б) сравнить несколько библейских сюжетов, которые мыслятся как близкие, в) сопоставить библейскую и экстралингвистическую ситуации, которые также находятся в отношениях сходства или причинно-следственных отношениях.

Так, ситуативность выражается в том, что в пословицах действуют парные персонажи *Адам* и *Ева* (примеры 20–24, 27–30), речение устанавливает связи между Ветхим и Новым Заветом (пример 23), библейские персонажи соотносятся с говорящим и адресатом, которые мыслятся максимально широко, при этом антропоним становится инструментом генерализации: неслучайно употребление личных местоимений *мы* и кванторных слов *весь, все* (примеры 14, 15, 16, 25, 28, 32, 33).

Даль отмечает, что имя *Каин* так же, как антропонимы *Авраам* и *Хам*, деонимизируется: «Каин, каинка м. бранное, самый наглый сорванец, отчаянная голова, готовый на все» (Даль, 2: 75). Однако в лексикографическом толковании данного имени не подчеркивается связь его носителя с первым убийством.

Пословица подчеркивает генеалогию носителя имени (пример 36), связывает Каина и Авеля как двух участников ситуации (примеры 37, 38) и в одном случае описывает наказание за совершенное преступление, но при этом имя *Каин* становится прозвищем и, по-видимому, соответствует толкованию Даля (пример 39).

(36) *Авеля Каин, а Каина Ламех, а Ламех умер сам* (Снегирев, Даль ПРН).

(37) *Авеля Каин на поле манил* (Снегирев, Даль ПРН).

(38) *Авель праведен, а Каин грешен, а оба убиты* (Снегирев, Даль ПРН).

(39) *По заслугам Ваньку Каина пожаловали (двумя столбами с перекладиной)* (Даль ПРН).

Теперь обратимся к вопросу об источниках пословиц с ветхозаветными антропонимами.

Часть «библейских» пословиц имеет книжное происхождение, и, более того, в некоторых случаях по написанию имени в пословице можно довольно точно определить и источник цитирования. Так в примере 9 имя отца Авраама написано с одной «р». В Ветхом Завете принято другое написание – с двумя «р» (Быт 11: 24–32), а уже в тексте Нового Завета с одной. На данное обстоятельство указывают комментаторы (ББС 2007: 1278, 1281).

Приводим фрагменты из Ветхого и Нового Заветов в русском переводе:

(40) 31. И взял **Фарра** Аврама, сына своего, и Лота, сына Аранова, внука своего, и Сару, невестку свою, жену Аврама, сына своего, и вышел с ними из Ура Халдейского, чтобы идти в землю Ханаанскую; но, дойдя до Харрана, они остановились там. 32. И было дней

жизни **Фарры** [в Харранской земле] двести пять лет, и умер Фарра в Харране (Быт 11: 31, 32).

(41) 23. Иисус, начиная Своё служение, был лет тридцати, и был, как думали, Сын Иосифов, Илиев, <...> 34. Иаковлев, Исааков, Авраамов, **Фарин**, Нахоров, 35. Серухов, Рагавов, Фалеков, Еверов, Салин, 36. Каинанов, Арфаксадов, Симов, Ноев, Ламехов, 37. Мафусалов, Енохов, Иаредов, Малелеилов, Каинанов, 38. Еносов, Сифов, Адамов, Божий (Лк 12: 23, 34–38).

Таким образом, можно заключить, что ветхозаветный оним «приходит» в поговорку через Евангелие от Луки.

Опора на письменный текст видна и в ошибке, которую комментирует Снегирев, указывая правильное написание имени *Ависага* и источник – 3-я книга Царств, 1: 3 (Снегирев: 313).

(42) *Ависана дева Давида* грела (Снегирев).

Однако ошибка в имени объясняется близостью графического облика печатных букв *гимель* ל и *нун* נ в древнееврейском языке, соответственно обозначающих звуки «г» и «н»<sup>2</sup>.

Источниками библейских поговорок сборника Снегирева и Даля являются книга Бытия и Первая, Вторая, Третья, Четвертая книги Царств.

Обращаясь к анализу свободного функционирования антропонимов в диалектной речи, отметим, что, во-первых, как и в поговорке, такое употребление должно отсылать адресата к первоисточнику, а, во-вторых, может обладать номинативным потенциалом, сходным с тем, который описан Родионовой на материале фитонимов.

В диалектной речи оним *Адам*, как и в поговорках, связан с древностью:

(43) *Адамовы лета с начала света / Ад'амову в'эку* (КАОС).

Но кроме того антропоним выступает и как имя домового:

(44) *Д'эдушко Ад'амушка, б'абушка Ад'амушка, пој корм'и п'эстр'ушкы, гл'ажэ глат', да м'эсто ст'эл'и* (КАОС).

Данное употребление (пример 44) не отмечено в словаре Даля и в «Словаре русских народных говоров» (СРНГ), а также стирает гендерные различия: именование относится к существу и мужского, и женского пола. Напомним, что в СРНГ *Адам* толкуется так: «об огромного роста человеке» (СРНГ 1: 205).

Подобным образом может вести себя и оним *Каин*, как предикат (в конструкции с *твор.п.* сравнения) он характеризует женщину:

(45) *Он'а так'им К'аином в'эзд'э ход'ила, в'эзд'э смотр'эла, высм'атр'ивала* (КАОС).

В СРНГ отмечены два единицы: *каинит* в значении ‘ребенок’ и притяжательное прилагательное *каинов* в сочетании *Каинов сын*, которое употребляется как бранное выражение (СРНГ 12: 323).

Таким образом, пословица представляет оним, погруженный в ситуацию первоисточника, а обыденная диалектная речь выводит имя за пределы канонического текста, встраивая в новые жизненные контексты как предикат (признак) и новое именование.

В пословице антропоним выступает в рамках ситуации как отсылка к первоисточнику, своеобразный комментарий к Библии, гипертекстовое средство, позволяющее выстроить связи между Ветхим и Новым Заветом, кроме того, ветхозаветный оним – актуализатор экстралингвистической ситуации и в некоторых случаях имя постоянного качества, что позволяет ему занимать позицию предиката.

В заключение покажем в табличной форме, какие ветхозаветные антропонимы отмечены в материалах И.В. Родионовой (Архангельская и Вологодская обл.), проанализированных нами сборниках пословиц и картотеке Архангельского областного словаря.

Имя	Родионова	Снегирев	Даль ПРН	КАОС
Аарон	+			
Авессалом		+		
Ависана (Ависага)		+		
Авраам	+	+		
Адам	+	+	+	+
Афет (Иафет)			+	
Ева	+	+	+	
Ахитофел				
Гог и Магог	+			
Голиаф			+	
Давид		+	+	
Данила		+		
Енох	+			
Иаред	+			
Илия	+	+	+	
Иов	+			
Иона		+	+	



Иосиф		+		
Ир		+	+	
Исаак (Исаак)		+	+	
Исай (Исайя)		+		
Каин	+	+	+	+
Авель	+	+	+	
Ламех		+	—	
Маккавей		+	—	
Моисей	+			
Ной	+		+	
Олоферн		+	—	
Самсон	+			
Сарра		+		
Саул		+	+	
Сим			+	
Соломон	+	+		
Хам		+	+	

### Примечания

<sup>1</sup> Выражаем благодарность коллегам, с которыми обсуждался материал настоящей статьи и чьи советы и замечания мы постарались учесть: О.В. Беловой, Е.Л. Березович, Л.Ф. Кацису, И.Б. Качинской, Е.М. Сморгуновой.

<sup>2</sup> Автор благодарит Е.М. Сморгунову за то, что она обратила наше внимание на данное обстоятельство.

### Литература

- ББС – Большой библейский словарь / Под ред. У. Элуэлла, Ф. Камфорга. СПб., 2007.
- Даль ПРН – *Даль В.И.* Пословицы русского народа. В 2-х т. М., 1984.
- Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1978–1980.
- КАОС – Картотека Архангельского областного словаря филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.
- Ринекер, Майер 1999 – *Ринекер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза. Chistliche Verlagsbuchhandlung Paderborn, 1999.
- Родионова 2008 – *Родионова И.В.* Имена библейско-христианской традиции в русских народных говорах. Дисс. канд. филол. наук. Екатеринбург, 2008.
- Снегирев – *Снегирев И.М.* Русские народные пословицы и притчи. М. 1999.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. / Гл. ред. П.Ф. Филин. Вып. 1, 12. М.; Л., 1965, 1977.

*Юлия Матушанская*  
(Казань)

## **ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В БИБЛИИ И В НОВОЕ ВРЕМЯ**

---

Библейская философия истории стала основой восприятия истории Западной цивилизацией. Хотя в строгом смысле термин «философия истории» ввел Вольтер, проблема смысла и назначения истории поднималась уже библейскими пророками. Слова библейских пророков о социальной справедливости напоминают политические манифесты социальных движений Нового времени: «Горе тем, которые постановляют несправедливые законы и пишут жестокие решения, чтобы устранить бедных от правосудия и похитить права у малосильных из народа Моего, чтобы вдов сделать добычею своею и ограбить сирот»<sup>1</sup>. «Разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо; раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся»<sup>2</sup>, – требует пророк Исаия.

По мнению Б. Рассела<sup>3</sup>, библейский образец истории стал основой как для христианской исторической концепции Августина, так и для марксистской теории смены общественных формаций, где библейский провиденциализм сменяется пантеистической концепцией исторических законов развития общества. Продолжая традицию эллинистического толкования мифов и поэтических текстов, александрийская школа христианского богословия, основанная Оригеном, разработала метод аллегорического толкования Библии<sup>4</sup>. Это был принципиальный подход к событию, совершающемуся во времени, как к иносказанию о смысле, пребывающем вне времени<sup>5</sup>. В результате история приобретает смысл и цель, а каждая историческая эпоха имеет свое назначение в рамках осуществления этой цели. Это делает историю предопределенной<sup>6</sup>. Августин пишет: «Мы делим человечество на два рода людей: первый род состоит из тех, кто живет по человеческим стандартам, другой из тех, кто живет

согласно божественной воле. Символически мы также называем эти два рода двумя государствами, то есть сообществами человеческих существ, одному из которых предназначено царствовать в вечном с Богом, а другому – подвергнуться наказанию с дьяволом<sup>7</sup>. Мораль этих государств также противоположна: граждане одного хотят комфорта в этом мире, а граждане другого, довольствуясь необходимым, ждут вечного блаженства<sup>8</sup>. Однако в эмпирическом мире оба общества перемешаны. Никто не может знать заранее, к какому принадлежит. В этом состоит доктрина предопределения<sup>9</sup>, которая была взята на вооружение Дж. Кальвином и, согласно М. Веберу<sup>10</sup>, стала основой западного капиталистического общества.

Многие исследователи Нового времени связывали свое занятие наукой с исполнением воли Создателя. В поисках религии, свободной от магии, протестантские теологи привлекали в союзники Библию. Так, нежелание Фомы Эраста считать творцами форм звезды или иные природные объекты, вело к эмпиризму Бэкона, для которого единственными проводниками в познании были опыт и Библия<sup>11</sup>. Согласно Ф. Бэкону, возникновение эмпирической науки является исполнением пророчества Даниила<sup>12</sup> об умножении знания<sup>13</sup>. Превращение чувственного опыта в единственный источник знания жестко определяет статус исторического исследования с точки зрения его места в построении науки о человеке. Бэкон замечает, что если «истинная история излагает ход событий, совсем не заботясь о том, чтобы он демонстрировал торжество добродетели и наказания порока, то поэзия исправляет его, приводя действия к такому финалу, в котором бы торжествовал закон возмездия, воздавая каждому по заслугам»<sup>14</sup>. История, по Бэкону, не имеет нравственного смысла. С ним соглашается и Декарт: «И даже в самых достоверных исторических описаниях, где значение событий не преувеличивается и не представляется в ложном свете, чтобы сделать эти описания более заслуживающими чтения, авторы почти всегда опускают низменное и менее достойное славы, и от этого и остальное предстает не таким, как было. Поэтому те, кто соотносит свою нравственность с такими образцами, могут легко впасть в сумасбродство рыцарей наших романов и замышлять дела, превышающие их силы»<sup>15</sup>. М. Фуко справедливо указывал: «Классическая эпоха дает истории совершенно другой смысл: впервые установить тщательное наблюдение за самими вещами, а затем описать результаты наблюдения в гладких, нейтральных и надежных словах»<sup>16</sup>.

Как известно, Б. Спиноза подвергает сомнению авторство Пятикнижия, приписываемое Моисею. Автором большей части Пятикни-

жия и ранних пророков, по мнению Спинозы, является Ездра. Свою критику Библии Спиноза построил на развитии критических намеков еврейского комментатора Писания Авраама Ибн Эзры<sup>17</sup>. Спиноза считал, что Библию необходимо изучать в соответствии с тем же методом, что и природу (а природу так же, как и Библию). Это вписывается в его монистическую картину мира, в которой было бы ошибкой истолковывать деятельность Бога как внешнюю<sup>18</sup>, так как для Спинозы замысел неотделим от раскрытия и сам как субстанция раскрывается во всех своих модальных отношениях. Именно поэтому этика Спинозы исходит из детерминированности мира, т.к. «действовать по добродетели есть ничто иное, как действовать по законам собственной природы»<sup>19</sup>. Спиноза пишет: «Свободным я назвал того, кто руководствуется одним только разумом. Поэтому, кто рождается свободным и таковым остается, тот имеет одни только адекватные идеи и поэтому не имеет понятия о зле, а, следовательно, также о добре (ибо понятия добра и зла соотносительны)»<sup>20</sup>. Здесь мы видим возвращение к райскому состоянию человека, не знавшего разницы между добром и злом<sup>21</sup>.

Д. Юм также попытался рационально обосновать библейские основания христианской веры. Он не отрицал, что вселенная должна иметь причину. Вопрос заключается в том, можем ли мы ее познать. Сходство между разумом человека и Творца ставит под сомнение бесконечность Бога<sup>22</sup>. Кроме того, ни одно человеческое свидетельство не обладает достаточной силой, чтобы быть доказательством библейских чудес и сделать их доказательством какой-либо религиозной системы<sup>23</sup>. Природу религии Юм видит в страхе перед силами этого мира. При этом земная модель управления проецируется на небесную.

По мнению И. Канта, наличие схем определяет границу знания. «В самом деле, было бы нелепо основывать аналитические суждения на опыте, так как, составляя эти суждения, я вовсе не должен выходить за пределы своего понятия и, следовательно, не нуждаюсь в свидетельстве опыта»<sup>24</sup>. Кант считает, что мы формируем определенный образ реальности, помимо которого никакого другого образа не существует. Но это не означает, что реальность в действительности такова, какой мы ее представляем. Самое важное не может быть выражено в терминах количества, качества или причины<sup>25</sup>. Ограничение познания оставляет место для свободы и морали, требующей, чтобы человек был целью, а не средством для достижения какой-либо цели<sup>26</sup>. Вынесение человека за границы реальности выводит его из цепи причин и следствий, что дает нам принципиально новое представление о свободе.

В философии Гегеля изменения социальной действительности детерминируются Абсолютной идеей, ее саморазвитием. Всемирная история, по Гегелю, есть прогресс в сознании свободы, который должен быть познан в его необходимости. «Сама в себе свобода включает бесконечную необходимость осознать именно себя, и тем самым становится действительной, потому что по своему понятию она есть знание о себе, она является для себя целью, и притом единственной целью духа, которую она осуществляет»<sup>27</sup>. Осознание свободы происходит под действием Мирового Духа, который действует иногда вопреки воле людей, осуществляющих его планы. «Во всемирной истории благодаря действию людей вообще получаются еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают, они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения»<sup>28</sup>. Недаром О. Розеншток-Хюсс считал, что все немецкие философы – замаскированные теологи<sup>29</sup>.

К. Маркс ввел две важные категории, способствующие пониманию действительности: отчуждение и превращенная форма. То, что позднее было названо иронией истории<sup>30</sup>, Маркс понимает так: «История делается таким образом, что конечный результат всегда получается от столкновения множества отдельных волей, причем каждая из этих волей становится тем, что она есть, опять таки благодаря массе особых жизненных обстоятельств. Таким образом, имеется бесконечное количество параллелограммов сил, и из этого перекрещивания выходит одна равнодействующая – историческое событие. Этот результат можно опять-таки рассматривать как продукт одной силы, действующей как целое, бессознательно и безвольно. Таким образом, история, как она шла, до сих пор, протекает подобно природному процессу и подчинена, в сущности, тем же самым законам движения. Но из того обстоятельства, что воли отдельных людей, каждый из которых хочет того, к чему его влечет физическая конституция и внешние, в конечном счете экономические обстоятельства (или его собственные, личные, или общесоциальные), что эти воли достигают не того, чего они хотят, но сливаются в нечто среднее, в одну общую равнодействующую, – из этого все же не следует заключать, что эти воли равны нулю. Наоборот, каждая воля участвует в равнодействующей и постольку включена в нее»<sup>31</sup>. В отличие от З. Фрейда, изучавшего комплексы отдельного человека, для Маркса

важен прежде всего социальный детерминизм, символическим отражением которого является превращенная форма: набор представлений, который предопределяет поведение человека. Фигура Бога как строгого, но милостивого судии, по мнению Маркса, есть выражение отчуждения. Часто отмечают влияние теории Дарвина на Маркса и его последователей. Их привлекали в дарвинизме отказ от телеологии и превращение истории в арену, на которой действует бессознательная сила, независима от направляющей воли. Однако противников социальных реформ также привлекал дарвинизм, т.к. они считали, что, помогая слабейшим, а не сильным, социалисты пытаются построить общество, которое не жизнеспособно<sup>32</sup>.

Согласно Марксу, человеку надлежит вступить из безвременного мира возможностей в действительную историю. Невозможность осуществления этого идеала К. Ясперс видит в том, что в марксизме вопрос человека превращается в вопрос экономики. При этом в философии истории Маркса не остается места для трансценденции, без которой, согласно Ясперсу, человек не может оставаться человеком<sup>33</sup>. Материальный мир – это единственно возможный мир. Однако сам стиль философствования Маркса больше напоминает пропаганду. Большинство тезисов не доказываются, а подаются как окончательная истина. Поэтому для Ясперса марксизм – это суррогат веры<sup>34</sup>. По справедливому мнению О. Розенштока-Хюсси<sup>35</sup>, революция, как и всякое действие, с одной стороны, обусловлено культурой, а с другой – является проявлением человеческих сил и способна выступить в качестве процесса, в ходе которого творится история. История революций – это история смены «пространств власти», стремящихся к расширению до пространства мира в целом, и, тем самым – это процесс формирования единого человеческого рода. По мнению Розенштока-Хюсси, история превращает свои катастрофы – революции в преобразованную повседневность следующего сообщества, сформированного новым «пространством власти»<sup>36</sup>.

Таким образом, в Новое время исторический процесс был связан с проблемой социальной справедливости. Книга Даниила задала модель философии истории в западном мире от Августина до Маркса. При этом основной является проблема соотношения веры и знания. В том, как отвечали на этот вопрос исследователи, отражалось их отношение к библейскому тексту – либо преодоление библейского взгляда, либо прямое или косвенное следование ему. В любом случае решение проблемы переводилось в плоскость интерпретации и герменевтики библейского текста.

## Примечания

- <sup>1</sup> Ис. 10: 1–2.
- <sup>2</sup> Ис. 58: 2–11.
- <sup>3</sup> Рассел Б. История западной философии. Ростов-на-Дону, 1998. С. 416.
- <sup>4</sup> Clavier H. Esquisse de Typologie comparee, dans le Nouveau Testament et chez queleques ecrivains patristiques // *Studia Patristica*, IV. Berlin, 1961. P. 28–49; Danielou J. Typologie et allegorie chez Clement d’Aleandrie // *Studia Patristica*, IV. Berlin, 1961. P. 50–57; Danielou J. Sacramentum Suturi Etude sur les origins de la typologie biblique. Paris, 1950; Hanson C. Allegory and Event. A Study of the Sources and Signification of Origines’ Interpretation of Scripture. London, 1959; Shark R.J. Typology in Kontakia of Romanes // *Studia Patristica*, VI. Berlin, 1962. P. 211–220.
- <sup>5</sup> Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок вселенной // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие Блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2002. С. 505.
- <sup>6</sup> Майоров Г.Г. Аврелий Августин // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие Блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2002. С. 642.
- <sup>7</sup> Augustinus. De Civitate Dei, XV, 1.
- <sup>8</sup> Augustinus. De Civitate Dei, XIX, 17.
- <sup>9</sup> Augustinus. De Civitate Dei, I, 35.
- <sup>10</sup> Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994.
- <sup>11</sup> Брук Дж.Х. Наука и религия. Историческая перспектива. М., 2001. С. 65.
- <sup>12</sup> Дан. 12: 4.
- <sup>13</sup> Бэкон Ф. Сочинения. М., 1978. Т. 2. С. 12.
- <sup>14</sup> Сыров В.Н. Расцвет и закат европейской философии истории (От Бэкона к Шпенглеру). Томск, 1997 (<http://siterium.trecom.tomsk.su/syrov/Book.htm>)
- <sup>15</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 253.
- <sup>16</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 160–161.
- <sup>17</sup> Вайсман З. Введение в библеистику. Тель-Авив, 2001. Ч. 1–2. С. 62–78.
- <sup>18</sup> Брук Дж.Х. Наука и религия. С. 222.
- <sup>19</sup> Спиноза Б. Избранные произведения. М. 1957. Т. 1. С. 542.
- <sup>20</sup> Там же. С. 576.
- <sup>21</sup> См.: Быт. 1–2.
- <sup>22</sup> Брук Дж.Х. Наука и религия. С. 156.
- <sup>23</sup> Там же. С. 159.
- <sup>24</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 37.
- <sup>25</sup> Кант И. Сочинения. М., 1964. Т. 3. С. 117–124.
- <sup>26</sup> Кант И. Сочинения. М., 1965. Т. 4. С. 465–466.
- <sup>27</sup> Гегель Г. Сочинения. М.; Л., 1935. Т. VIII. С. 19.
- <sup>28</sup> Там же. С. 27.
- <sup>29</sup> Розенцток-Хюсси О. Великие революции. Автобиография западного человека. М., 2002. С. 153.
- <sup>30</sup> Глубинная ирония истории заключается в том, что, наделив человека способностью целеполагания и дав возможность его применения, история изначально от-

казывает ему в возможности реализации своих целей (*Можейко М.А.* Ирония истории // Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 338).

<sup>31</sup> *Маркс К.* Письмо Иозефу Блоху // *Маркс К.* Собрание сочинений. М., 1955. Т. 37. С. 395–396.

<sup>32</sup> *Брук Дж.Х.* Наука и религия. С. 244–246.

<sup>33</sup> *Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Gechichte. Zuerich, 1949. S. 250.

<sup>34</sup> *Jaspers K.* Marks und Freud. Marksismus und Psychoanalyse als moderne Glaubenssurrogate // *Universitas* 1952. Hf2, Hf.3. S. 229–230.

<sup>35</sup> *Rosenstock-Huessy E.* Die Europischen Revolution und der Character der Nation. Jena, 1931.

<sup>36</sup> *Пигалев А.И.* Розеншток-Хюсси // Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 257–259.



*Галина Зеленина*  
(Москва)

**ОТ МИФА ЗАРАЖЕНИЯ К ТЕОРИИ ЗАГОВОРА:  
ИДЕОЛОГИЗАЦИЯ ПАМЯТИ О ЖИДОВСТВУЮЩИХ  
В РАЗЛИЧНЫХ ДИСКУРСАХ\***

---

Явление, истории рецепции и интерпретации которого посвящены последующие страницы, необходимо вначале определить, что – с учетом релятивизма, неизбежного при рассмотрении множественного конфликта интерпретаций, – приходится делать крайне осторожно. Наиболее минималистичным и корректным будет, вероятно, следующая дефиниция. Речь пойдет о восприятии *ереси жидовствующих*, ереси, которая проявилась, по меньшей мере, в Новгороде и Москве в 1470-е–1500-е гг., затронула, во всяком случае, новгородских священников, высокопоставленных московских чиновников и членов великокняжеской семьи и вызвала бурную реакцию у некоторых представителей церкви, выразившуюся в нескольких полемических сочинениях, обвиняющих еретиков в том числе в приверженности иудаизму (*жидовстве*), и двух соборах, на которых ересь была осуждена и, по крайней мере, некоторые ее лидеры казнены. Об идеологическом и судебном преследовании жидовствующих можно говорить с большей уверенностью, чем о ереси как таковой. Как писал в 1903 г. А.И. Соболевский, «вопрос о сущности ереси жидовствующих, при скудости наличных данных, должен считаться неразрешимым»<sup>1</sup>. С тех пор в оборот вводились новые данные, но эволюция интерпретаций и оценок с этим мало коррелирует. В рамках данной работы мы довольствуемся тезисом Соболевского и дальше обсуждаем только рецепцию «наличных данных» и их мифологизацию. Академическая рецепция и, соответственно, научная полемика имеет несколько аспектов: источниковедческий, социальный, политический, – но при идеологизации доступного знания раз-

---

\* Статья написана при поддержке гранта 08-FG-050 Memorial Foundation for Jewish Culture.

межевание проходит по вопросу о наличии и значении еврейского компонента, и мы сосредоточимся на этой теме.

\* \* \*

Ранняя российская историография и более позднее церковное ее направление следуют, в основном, «Просветителю» Иосифа Волоколамского, самого известного и плодовитого обличителя ереси жидовствующих: подчеркивают однозначно иудейский характер ереси, генезис которой связывают с приездом в Новгород западнорусского еврея Схарии, а некоторые наследуют от Иосифа и отношение к предмету, высказывая вполне заметное осуждение. Эту концепцию можно назвать теорией *еврейского импорта*, или *заражения иудаизмом*. Последовательно пересказывают «Сказание о новоявившейся ереси», первую часть «Просветителя», В.Н. Татищев и Н.М. Карамзин. Первый приправляет источник собственными домыслами, в частности, вкладывает в уста митрополиту Зосиме декларацию церковных полномочий («Зане мы от бога не поставлены на смерть осудати, но грешныя обрати к покаянию»<sup>2</sup>). Второй осуждает «Жидовский раскол» и выражает единственную озабоченность излишней жестокостью Иосифа Волоцкого в деле наказания еретиков, которую, впрочем, извиняет благом церкви и государства<sup>3</sup>. Теорию заражения развивают историки церкви, прежде всего, митрополит Макарий<sup>4</sup> и Е.Е. Голубинский<sup>5</sup>. Макарий даже отождествляет ересь с иудаизмом<sup>6</sup>, полемизируя с распространенной на тот момент новой точкой зрения на ересь, как на микс разных христианских ересей или христианских ересей и рационализма, и основываясь на том, что Иосиф Волоцкий называл жидовствующих «отступниками», а не «еретиками»; вслед за Иосифом же, Макарий описывает прельщение наивных и невежественных новгородских попов хитрым и ученым чернокнижником Схарией, воспроизводя риторику средневековой католической церкви, под предлогом аналогичного дисбаланса запретившей частные диспуты с иудеями.

С Н.А. Руднева<sup>7</sup> в портрет ереси добавляется оттенок христианского рационализма («смесь двух учений: рационального и жидовского»). Эту мысль развивают С.М. Соловьев («как видно, смесь иудейства с христианским рационализмом»<sup>8</sup>) и Н.И. Костомаров. Последний в своей «Русской истории в жизнеописании ее главнейших деятелей» одним из таковых выделяет первого борца с ересью, архиепископа новгородского Геннадия Гонзова, что уже весьма показательно. Костомаров в основном следует фактографии и пафосу Ген-

надия и Иосифа, продолжая традиционное обличение иудейской пропаганды<sup>9</sup>, но украсив его новой мыслью о рационализме («ересь рационалистического жидовства»<sup>10</sup>). Кроме того, Костомаров внедряет тему преемственности между жидовствующими и современными ему сектами: субботниками и молоканами<sup>11</sup>, – которая получит определенное развитие в дальнейшей историографии, хотя и не будет удовлетворительно аргументирована. Другие авторы усложняют характеристику ереси как двухсоставного микса иудаизма с христианским рационализмом, добавляя в него новые ингредиенты или новые характеристики («смесь многих толков», «соглашение между христианским рационализмом и философско-либеральным направлением иудейства» и даже «религиозный индифферентизм»)<sup>12</sup>.

Следующим этапом становится исчезновение из этой комбинации иудаизма, сопровождающееся сменой оценки ереси с негативной на позитивную. А.И. Никитский характеризует ересь как «выросший на чисто христианской почве продукт того мудрствования, которое вообще свойственно русскому уму»<sup>13</sup>, Д.И. Иловайский<sup>14</sup> полагает ересь «мнимо-жидовской», другие же авторы<sup>15</sup> обнаруживают влияние на нее не иудеев, а болгарских богомилов или европейских протореформаторов, гуситов.

Советская историография окончательно меняет отношение к ереси на одобрительное, содержательно наследуя националистической позиции (ересь как чисто русское явление) и В.Ф. Боцяновскому (параллели с европейским гуманизмом, но отнюдь не заимствования!), парадигматически же – В.О. Ключевскому, призывавшему видеть в жидовствующих *движение*, а не (только) *учение*<sup>16</sup>. В сосредоточении на социальном аспекте ереси и состоит принципиальная новизна советской историографической позиции; ей сопутствует методологическая новизна – настойчивая критика источников, обусловленная идеологически: ведь источники по большей части церковно-феодалного происхождения, а значит, не заслуживают доверия.

Первые примеры подобного подхода содержатся, в частности, в ранних работах Б.А. Рыбакова и Д.С. Лихачева. Рыбаков<sup>17</sup> пишет о ереси как о борьбе городов с феодальной церковью, видя в ней сходство с Крестьянской войной в Германии; идеологически она классифицируется как продолжение ереси стригольников, лишь впоследствии названное «тогдашними антисемитами ересью жидовствующих». Лихачев рассматривает ересь как движение гуманистического толка, манифестацию русского Возрождения, отрицая не только иудейское влияние, но и вообще наличие религиозного компонента<sup>18</sup>.

В последующем корпусе советской историографии по ереси жидовствующих можно выделить несколько постоянных тезисов. Во-первых, отрицается связь ереси с евреями и иудаизмом, то есть ее «жидовствующий» характер. Все сведения о миссионере Схарии и «жидовстве» еретиков объявляются клеветой, придуманной гонителями жидовствующих, дабы осудить их на смерть, как «отступников», а не на покаяние, как «еретиков». Показателен отказ от самого термина «ересь жидовствующих» в пользу других дефиниций («новгородско-московская ересь»<sup>19</sup>). Соответственно, ересь оказывается явлением исконно русским, и теория еврейского импорта отвергается<sup>20</sup>. Во-вторых, речь идет об учении не столько религиозном, сколько идеологическом, причем однозначно прогрессивном: рационалистическом, гуманистическом и антицерковном, параллельном европейскому гуманизму, Ренессансу и Реформации<sup>21</sup>. В-третьих, не столько даже об учении, сколько о движении – антифеодальном движении городских низов против городских верхов, феодальной церкви и государства. И, наконец, следующей ступенью ревизионизма становится отрицание не только иудейской направленности ереси и ее религиозного характера, но и ее существования как такового: ересь жидовствующих – плод церковной пропаганды, в действительности же были лишь отдельные вольнодумцы<sup>22</sup>.

Нормативное научное знание в лице тех учебников, которые не игнорируют ересь вовсе, ограничивается указанием на фиктивность ее иудейского характера – «ересь, которую церковники окрестили [sic!] жидовством»<sup>23</sup>, – и акцентированием ее антифеодальной направленности и значения для последующего российского вольнодумства.

Побочный сюжет, иллюстрирующий изменения в восприятии ереси жидовствующих в российской и советской историографиях, – это дискуссия о так называемой «православной инквизиции». В конце XIX – начале XX вв. консервативные историки, реагируя на журналистские инвективы в адрес «инквизиторских изуверств» отечественной церкви, либо полностью отрицали сходство православных пенитенциарных практик (включающих сожжение жидовствующих в деревянных клетках) с западноевропейской инквизицией<sup>24</sup>, либо объясняли такое сходство вредоносным внешним влиянием<sup>25</sup>. Природному славянскому человеколюбию претили католические зверства, и даже если какие-то заимствования имели место, то надолго они не прижились<sup>26</sup>. Подобные славянофильские утверждения демонстрируют приверженность теории заражения, равно как и традиционная концепция ереси жидовствующих: любое зло занесено

извне, ибо на благословенной отечественной почве самозародиться оно никак не может.

Советская же историография с легкостью находит у православной церкви «инквизиционные методы расправы»<sup>27</sup>, и описания антиеретических гонений изобилуют эпитетами «инквизиционный» и «инквизиторский»<sup>28</sup>. Эта позиция вписывается в новую концепцию противостояния ереси как антифеодального движения церкви и инквизиции как феодальным институтам.

\* \* \*

В еврейской историографии, в том числе неспециальной – общих компендиумах, научно-популярной литературе, энциклопедиях, – ересь жидовствующих традиционно упоминается. Упоминание состоит из двух-трех элементов<sup>29</sup>: сюжет про импорт из Западной Руси и «жидовина Схарию», иудейские обряды, совершаемые еретиками, согласно «Просветителю», и «литература жидовствующих»<sup>30</sup>. Смысл этого эпизода в контексте еврейской истории видится в эскалации антиеврейских настроений: это «трагическое происшествие» привело к развитию у русских «суеверного страха перед евреями, которых знали только понаслышке», в частности, к отказу Ивана Грозного допускать на Русь польских еврейских купцов, которые «наших людей от христьянства отводили»<sup>31</sup>. Сам факт того, что жидовствующие обсуждаются, а иногда и весьма подробно<sup>32</sup>, показывает, что, по мысли еврейских авторов, они являются частью национальной истории.

Специальная еврейская историография по этой теме появляется со второй половины XX в. и занимается в основном анализом источников, прежде всего, «литературы жидовствующих». Этот всплеск изучения жидовствующих своим появлением обязан советскому ревизионизму: ничего концептуально нового еврейская историография не предлагает, а только утверждает ре-ревизионизм, реставрируя картину, известную из «Просветителя». Реставрация картины еврейского влияния проводится по следующим направлениям: тщательно перечисляются все упоминания «жидов» и «жидовства» в антиеретической литературе<sup>33</sup>; аргументируется связь ереси с литовской «литературой жидовствующих»<sup>34</sup>; выявляются признаки иудейского влияния в немногочисленных четко атрибутированных еретических источниках<sup>35</sup>; ищется исторический прототип для агента еврейского влияния в Новгороде Схарии<sup>36</sup>.

Стержнем работ еврейских исследователей является весьма эмоциональная полемика с советской школой, в особенности с ее

мэтром – Я.С. Лурье. М. Таубе многократно обвиняет Лурье в научной диктатуре<sup>37</sup>, а Ш. Этингер – в некомпетентности: «...они оба [Я.С. Лурье и А.И. Клибанов] слабо разбираются в средневековой философии – как еврейской, так и христианской»<sup>38</sup>.

В крайней ревизионистской позиции – отрицании ереси – Этингер видит «горький опыт процессов в сталинской России 30-х годов»<sup>39</sup>, заставляющий ученых любое судебное дело считать сфабрикованным, а состав преступления – отсутствующим. Обычную в советской историографии ревизионистскую позицию – отрицание еврейского компонента ереси – он считает не борьбой с «тогдашним антисемитизмом» церковников (как Б.А. Рыбаков), а собственно проявлением антисемитизма и национализма: «Националистически настроенным реакционным историкам было особенно трудно свыкнуться с мыслью, что евреи оказали влияние на одно из основных духовных движений России»<sup>40</sup>, и так же трудно советским историкам, поэтому даже признанное ими западное гуманистическое влияние они не изучают, а лишь отмечают. В пейоративных эпитетах, употребляемых советскими исследователями в рамках опровержения «Просветителя», Этингер видит несомненные признаки антисемитизма; особенно его возмущают две фразы: А.А. Зимины («Слова волоколамского игумена – грязный навет на новгородских еретиков»<sup>41</sup>) и А.И. Клибанова («Обвинение, брошенное церковниками еретикам, в подчинении злостной пропаганде Скарии – ложно»<sup>42</sup>). На основании последней он делает следующий вывод: «Очевидно, в иудаизме, по мнению Клибанова, есть что-то плохое, “злостное”»<sup>43</sup>.

В столь страстной полемике с советской школой, в частности – в отстаивании наличия в ереси иудейского компонента и его значимости<sup>44</sup>, явственно прочитывается волнение, вызванное тем, что Лурье и ревизионистская историография в целом изымают из еврейской истории имманентный ей эпизод: «Проблема участия евреев в ереси или еврейского влияния на нее существенна скорее для истории еврейского народа, чем для истории России»<sup>45</sup>. Как и в случае с испанскими криптоиудеями, еврейские историки, парадоксальным образом, оказываются самыми яркими защитниками правоты инквизиции – католической или православной.

Подчеркнуто гиперболизированно мессидж ре-ревизионизма еврейской историографии выражен у М. Таубе в виде конспирологической теории:

*Дабы немного драматизировать [предмет нашего обсуждения], я начну со следующего заявления. Я не только твердо уверен в том, что западнорусские переводы с иврита, сделанные киевскими еврея-*

ми во второй половине XV века, связаны с новгородско-московскими еретиками, но я также полагаю, что Московское княжество во второй половине XV века с большой вероятностью было на грани того, чтобы стать жертвой еврейского заговора по обращению москвитов в иудаизм, начиная с верхов. Этот план был разработан учеными евреями из Польско-Литовского государства с мистическими целями и воплощался при содействии ничего не подозревающих высокопоставленных чиновников при дворе Ивана III и самого великого князя, который некоторое время колебался и поддерживал обе партии<sup>46</sup>.

\* \* \*

Тема ереси жидовствующих вновь начинает обсуждаться в российской публицистике с 1990-х гг. – как в рамках экуменистской иудео-христианской парадигмы<sup>47</sup>, так и, гораздо чаще, в рамках националистической<sup>48</sup>. Авторы второго толка по традиции следуют «Просветителю» и развивают теорию еврейского импорта и заражения. Наиболее заметно в этом ключе высказывался митрополит Петербургский и Ладожский Иоанн Снычѳ – его тексты особенно полно выразили определенную позицию и, судя по индексу цитирования, максимальное влияние оказали на последующих правых публицистов. Митрополит Иоанн характеризует ересь как опаснейший заговор против русского народа, русской церкви и русского государства<sup>49</sup>, восхищается борьбой с еретиками, которую вел Иосиф Волоцкий, и видит в ней полезный урок для современного православия, намечая тем самым перспективный с точки зрения обличительной литературы параллелизм между жидовствующими и различными нынешними «чужими» и «врагами»:

*Церковь наша, тревожимая ныне еретиками и раздираемая раскольниками, нуждается в твердом против них оружии. Таким оружием и является слово преподобного Иосифа Волоцкого, который в своем «Просветителе» не только разоблачил конкретную ересь XV века, но, защищая православие, дал образец подхода к любому неправославному учению, — будут ли это латиняне, протестанты, экстрасенсы или любое проявление «нового религиозного сознания»<sup>50</sup>.*

В современной православно-националистической публицистике, продуцируемой в рамках таких течений и организаций, как Русское национальное единство, Национальное единство, Русская идея, Русский общенациональный союз, Союз «Христианское возрождение», Институт русской цивилизации и проч., определенным образом идео-

логизированная память о жидовствующих стандартно присутствует. Помимо мифа заражения, встречаются концепции более сложносоставные, но уже оторвавшиеся от «Просветителя» Иосифа Волоцкого, не аргументированные никакими источниками и вполне демагогические. Подобные концепции акцентируют вражий умысел жидовствующих по уничтожению русского православия<sup>51</sup> и находят верных наследников этого умысла, прежде всего, в лице адептов современного иудео-христианства и экуменизма: многочисленных, но непоименованных «иудействующих лжепастырей» в Московской патриархии<sup>52</sup>, «жидовствующего митрополитбюро»<sup>53</sup>, «протоиерея-выкреста» о. Александра Меня, почитаемого «жидовствующими интеллигентишками», патриарха Алексия II, которого за содержащее экуменический мессидж выступление перед нью-йоркскими евреями сравнивают с потворствовавшим еретикам митрополитом Зосимой<sup>54</sup>. Представлена и более богатая теория двойного импорта – еврейского и западного:

*Иудеи не случайно начали подкоп под православие с Новгорода. Этот важный торговый центр Руси был ближе всего к Западу, любое вольнодумство быстро достигало этого града вместе с товарами. И как раз на этот период приходится ожесточенное противодействие Москве со стороны литовской партии во главе с Марфой Борецкой. <...> Следует отметить, что так называемая демократия в Новгороде сводилась к господству денежных мешков, к подкупу горлопанов на вече, к бесконечной и изнурительной борьбе партий<sup>55</sup>.*

Подобная концепция ереси жидовствующих удачно сочетает в себе две тенденции, равно свойственные современному российскому национализму: антисемитизм и антизападничество, – а также открывает заманчивую хронологическую перспективу: от засланных с Запада жидовствующих – к современному глобализму, американизму, промискуитету и проч. (а парадигматически: от мифа локального заражения – к мифу глобального заговора):

*Те же самые силы, которые в XV – начале XVI в. стремились сокрушить алтарь и трон в Московской Руси, теперь победили в целом ряде стран Запада и сегодня навязывают миру ярмо антихристовой глобализации. <...> Да неужели некоторые наши владыки <...> не понимают, что международная финансовая плутократия <...> подает все в одном пакете: легализацию содомии, промискуитета, эвтаназии, «легких» наркотиков, абортотерапии, разврата и растления <...>? Все это идет из одного источника, от одной и той же мировой закулисы<sup>56</sup>.*



В нормативное знание 2000-х гг. миф заражения не вернулся; впрочем, в тех учебниках, которые вообще замечают существование ереси жидовствующих, наблюдается некоторая нетвердость на ее счет: одни упоминают ересь, но полностью умалчивают про ее возможный иудейский компонент<sup>57</sup>, другие признают роль еврейского импорта, но, продолжая советскую традицию позитивной оценки ереси, предполагают у нее в то же время некий альтернативный, отечественный генезис:

*Прошло несколько десятилетий, и новая волна ереси пришла из Новгорода. Ее называли ересью жидовствующих, потому что первыми ее распространителями были приехавшие из Киева евреи. Однако многие русские люди и своим умом дошли [sic!] до необходимости по-новому оценить религиозные каноны и саму церковь<sup>58</sup>.*

Еще один подход подчеркивает не иудейский и не христианский, а эзотерический и магический элементы в ереси – «тайное знание», привлекавшее московскую политическую элиту по вполне прагматическим причинам<sup>59</sup>; впрочем, далее по тексту соображения выгоды превращаются в новые «духовные потребности, которые не могло удовлетворить предлагавшееся церковью традиционное знание» и которые следующим ходом трансформируются в «веяния Реформации»<sup>60</sup>.

В науку же миф заражения вернулся, – по крайней мере, в работы ученых, обладающие формальными признаками научных изданий. Ярким примером контаминации историографии и правой публицистики является вышедшая недавно под грифом Санкт-Петербургского государственного университета монография признанного русиста-медиевиста И.Я. Фроянова «Драма русской истории. На путях к Опричнине»<sup>61</sup>. В своей концепции ереси жидовствующих Фроянов следует идеям, намеченным митрополитом Иоанном Снычëвым, и постоянно на него ссылается, научная же библиография по ереси в его книге представлена скудно и фрагментарно. Для начала Фроянов отрицает советский ревизионизм и утверждает как само существование ереси, так и ее еврейскую основу: «В том, что ересь получила названия “жидовства”, нет, по нашему убеждению, никакого преувеличения <...>, а тем более – никакой тенденциозности, мифотворчества и фантастики»<sup>62</sup>. Однако Фроянов не ограничивается конвенциональным мифом заражения, но конструирует целую теорию заговора, истории борьбы с которым, собственно, и посвящена его книга: заговора Запада против Московии, в котором религия служила лишь средством достижения политических целей, а евреи – агентом:

*Запад и сосредоточенные там антиправительственные силы были очень встревожены появлением Русского единого государства, но взять Россию посредством военной силы не могли и потому навязали ей более изощренную форму войны – идеологическую войну, забросив сначала в Новгород, а затем и в Москву семена «ереси жидовствующих». <...> То была спланированная акция, положившая начало организованному еретическому движению. Доверчивость русских людей [sic!], их неискренность в религиозных вопросах способствовали распространению ереси, которая быстро превратилась в серьезную угрозу основам православной веры и церкви, а в ближайшей перспективе – самодержавству. <...> Еретики нашли сочувствие и поддержку у «Державного» – московского великого князя. Кроме государя, в дьявольские сети [sic!] попали невестка великого князя, <...> дьяк Федор Курицын <...>. Замыслы еретиков не сбылись. Отношение к ним Ивана III переменялось. Не произошли это, трудно сказать, «на каких путях могли тогда оказаться судьбы святой Руси» (Поляков Л. История антисемитизма. Эпоха веры. М.; Иерусалим, 1977. С. 359). Эти слова Леона Полякова, больше прочих осведомленного, судя по всему, в секретах тайной мировой истории [sic!], звучат многозначительно<sup>63</sup>.*

После разгрома ересь ушла в подполье, открыто проявляясь в творчестве таких вольнодумцев, как Вассиан Патрикеев или Матвей Башкин, в политике Избранной рады, действовавшей по западной указке, и, наконец, в плане завоевания Руси, изложенном в «Записках немца-опричника» Генриха Штадена. Тайные же происки еретиков Фроянов видит в самых различных событиях – от смерти Ивана Молодого до московских пожаров и бунтов, сепаратизма князей Старицких, Угличского дела и проч. Опричнина же и вообще политика зрелого Ивана Грозного, самодержавная, православная и чрезвычайно благотворная для Руси, была, по мысли Фроянова, направлена, прежде всего, на борьбу со злыми умыслами католического запада и недобитых еретиков<sup>64</sup>.

С тем же постоянством, с каким он следует митрополиту Иоанну, Фроянов критикует Я.С. Лурье. И в самой этой фиксации на полемике с мэтром советской школы, и в разработке теории заговора православно-националистически ориентированный Фроянов парадоксальным образом совпадает с представителем современной еврейской историографии М. Таубе – с той лишь разницей, что Фроянов акцентирует западный генезис заговора, Таубе же предполагает существование исключительно еврейского заговора, и не столько с политическими, сколько с мистическими целями. Радикальные заявления близки.

Есть еще один любопытный пример совпадения в точке зрения на ересь жидовствующих более радикальных, и маргинальных, идеологий из разных лагерей. Основатель неоевразийства, лидер Евразийского движения<sup>65</sup> и руководитель Центра консервативных исследований при социологическом факультете МГУ<sup>66</sup> политолог и философ Александр Дугин, отталкиваясь от свидетельств о чернокнижничестве Схарии и об эсхатологических настроениях среди еретиков, утверждает, что ересь, или секта, носила эзотерический, мистический и мессианский характер, лелеяла некую свою концепцию Святой Руси, отличную от концепции церковного истеблишмента, и по совокупности этих трудноуловимых признаков может быть отнесена к числу евразийских течений, то есть оценена как «своя»:

*Евразиец Бромберг<sup>67</sup> утверждал евразийский характер этой ереси <...>. Вспомните, когда появляется в Новгороде «ересь жидовствующих»? Одновременно с взлетом распространения легенды о Белом Клобуке. Схария прилежал к звездочетничеству. Этот Схария, скорее всего, был караимом или каббалистом, так как ортодоксия в иудаизме категорически запрещала астрологию. Как бы то ни было, и «жидовствующие» и их противники «иосифляне» были движимы разными моделями осознания СВЯТОСТИ РУСИ. <...> Кроме того, есть версии, что «жидовствующие» типологически напоминали стригольников, а те, в свою очередь, считали почву сакральной (они ей исповедовались). Т.е. типично «евразийская» выходит ересь<sup>68</sup>.*

Таким образом, по классификации евразийского идеолога Якова Бромберга<sup>69</sup>, жидовствующие попадают в категорию положительно оцениваемых «еврейских восточников», или евразийских евреев, которым свойственна эзотерическая, мистическая и фанатичная вера, жертвенность и бескорыстие и к которым относятся хасиды и каббалисты, а из числа светских евреев – народники и революционеры, страстно любящие русский народ, противостоят же им плохие евреи-западники и рационалисты (митнагеды) и алчные евреи-стяжатели (буржуа).

В своей аксиологии неоевразийцы находят общий язык с Авромом Шмулевичем, идеологом и лидером гиперсионистского движения *Бead арцейну* («За родину»)<sup>70</sup>. Шмулевич представляет как свою оригинальную разработку идею о многовековом существовании на Руси нехристианской и неязыческой ереси, близкой «с определенными положениями учения хасидизма» и сочетающей мистические элементы, экстатические практики, критику духовенства и использование ветхозаветных топосов. Эта ересь в XVIII в. воплотилась

в четыре секты (хлыстов, субботников, духоборов и молокан), и они существенно повлияли на революционное движение – В.И. Ленин изучал сектантские рукописи<sup>71</sup> (а революция, как движение пассионарное, позитивно оценивается Шмулевичем, как и Бромберггом).

У евразийцев и гиперсионистов наблюдается единомыслие горизонтальное – в парадигмах, при различии вертикальных сущностных констант (русские/православие vs. евреи/иудаизм). И в иудаизме, и в христианстве положительно оценивается все националистическое, мистическое, эзотерическое и противопоставляется либерализму, западничеству и рационализму. Соответственно, применительно к иудаизму традиции маймонидовой, «романо-германскому игу» и «заговору», оплотом которого, кстати, «до сих пор остается в значительной своей части академическая наука об иудаизме»<sup>72</sup>, противопоставляют и превозносят каббалистическую и хасидскую традицию, к которой причисляют «евразийскую ересь» жидовствующих.

### Примечания

<sup>1</sup> *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 396.

<sup>2</sup> *Татищев В.Н.* История Российская. В 7 т. М.; Л., 1961. Т. 6. С. 77.

<sup>3</sup> *Карамзин Н.М.* История государства Российского. СПб., 1892. Т. VI. Гл. 7. С. 125: «[На соборе 1504 г.] почти все изъявляли раскаяние; но Иосиф доказывал, что раскаяние, вынужденное пылающим костром, не есть истинное и не должно спасти их от смерти. Сия жестокость скорее может быть оправдана политикою, нежели Верою Христианскою, столь небесно-человеколюбивою, что она ни в коем случае не прибегает к мечу; единственными орудиями служат ей мирные наставления, молитва, любовь: таков по крайней мере дух Евангелия и книг Апостольских. Но если кроткие наставления не имеют действия; если явный, дерзостный соблазн угрожает Церкви и Государству, коего благо тесно связано с ее невредимостию: тогда не Митрополит, не Духовенство, но Государь может справедливым образом казнить еретиков. Сия пристойность была соблюдена: их осудили, как сказано в летописях, по *градскому закону*».

<sup>4</sup> *Макарий (Булгаков).* История русской церкви. СПб., 1870. Т. VI. С. 82–86.

<sup>5</sup> *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. М., 1900. Т. II. С. 585–600.

<sup>6</sup> «В строгом смысле, это была не ересь только, а полное отступничество от христианской веры и принятие веры иудейской. Схария и его товарищи проповедовали у нас не какую-либо ересь христианскую, а ту самую веру, которую сохранили сами, и в том виде, в каком исповедуют ее все иудеи, отвергшие Христа Спасителя и Его божественное учение».

<sup>7</sup> Рассуждения о ересях и расколах, бывших в русской церкви со времен Владимира Великого до Ивана Грозного. М., 1838. С. 102 и далее.

<sup>8</sup> *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен // *Он же.* Сочинения в 18 кн. М., 1989. Кн. 3. С. 179.

<sup>9</sup> «Учение, проповеданное иудеями, имело чисто еврейские основания. Они учили отвергать Св. Троицу, божество Иисуса Христа и все церковные постанов-

ния: неизвестно только, передавали ли они новообращенным Талмуд и принадлежали ли сами к верующим в Талмуд, но зато учили астрологии и кабалистическим гаданиям: этим, вероятно, они в особенности и привлекали к себе» (*Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописании ее главнейших деятелей. М., 1993. С. 187).

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> «Со времени казней, совершенных в последнее время царствования Ивана, в официальных памятниках не упоминается более о жидовствующей ереси. Но она не была истреблена совершенно и продолжала существовать в народе из поколения в поколение, в ряду других уклонений от господствующей церкви: это ясно из того, что до сих пор существует в русском народе жидовствующая ересь, которой последователи признают себя преемниками новгородских еретиков» (Там же. С. 201; см. также: *Костомаров Н.И.* Воспоминания о молоканах // Отечественные записки. 1869. Т. III. С. 61).

<sup>12</sup> См.: *Сервицкий А.И.* Опыт исследования ереси новгородских еретиков или «жидовствующих» // Православное обозрение. 1862. Т. VI–VIII; *Панов И.* Ересь жидовствующих // Журнал Министерства народного просвещения. 1877. Ч. 186–188.

<sup>13</sup> *Никитский А.И.* Очерк внутренней истории церкви в Новгороде. СПб., 1879. С. 162.

<sup>14</sup> *Иловайский Д.И.* История России. М., 1884. Т. 2.

<sup>15</sup> *Ильинский Ф.И.* Русские богумилы XV в. // Богословский вестник. 1905. Т. II; *Боцяновский В.Ф.* Русские вольнодумцы XIV–XV вв. // Новое слово. 1896. № 12.

<sup>16</sup> *Ключевский В.О.* Заметки о ереси жидовствующих, 1870 (неопубл.). Цит. по: *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 79.

<sup>17</sup> *Рыбаков Б.А.* Воинствующие церковники XVI в. // Антирелигиозник. 1934. № 3. С. 31–32.

<sup>18</sup> «По-видимому, движение “жидовствующих” было лишено какой бы то ни было законченной религиозной концепции. Это было движение свободомыслящих, связанное своим происхождением с отголосками гуманистического течения на Западе, возможно через литовских евреев. Отдельные представители этого движения, очевидно, по-разному углублялись в это свободомыслие и тем давали повод к противоречиям в характеристике “жидовства”» (*Лихачев Д.С.* Движение «жидовствующих» 70–90-х годов XV в. // История русской литературы в 10 томах. Т. 2. Ч. 1. Литература 1220-х–1580-х гг. М.; Л., 1945. С. 379–380).

<sup>19</sup> См., прежде всего: *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955.

<sup>20</sup> «Попытка отыскать корни вольнодумства в жидовстве не может не показаться крайне тенденциозной, учитывая прочные местные традиции ереси» (*Зимин А.А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982. С. 83).

<sup>21</sup> Эта установка настолько центральна для советской литературы по жидовствующим, что в подтверждение можно просто привести названия книг двух ведущих ученых в этой области: «Русские современники Возрождения» Я.С. Лурье и «Реформационные движения в России» А.И. Клибанова.

<sup>22</sup> Эту точку зрения разделяет Г. Флоровский, конечно, не являющийся представителем советской историографии: «Нет надобности припоминать внешнюю историю “жидовской ереси” и стараться восстановить еретическую “систему” в целом.

Всего вернее, что еретического сообщества и вообще не было. Были известные настроения, именно “шатание умов”, вольнодумство...» (*Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 15). Р.Г. Скрынников пытается реконструировать то, как отдельных вольнодумцев ложно обвинили в «жидовстве», а затем – в создании целого еретического движения (*Скрынников Р.Г.* Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв.: Подвижники русской церкви. Новосибирск, 1991. С. 177–181).

<sup>23</sup> *Кобрин В.Б., Павленко Н.И., Федоров В.А.* История СССР с древнейших времен до 1861 г. М., 1989. С. 155.

<sup>24</sup> *Барсов Н.И.* Существовала ли в России инквизиция? СПб., 1892.

<sup>25</sup> *Евсеев И.Е.* Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916; *Попов Н.П.* Афанасьевский извод Повести о Варлааме и Иоасафе // Известия ОРЯС АН. Л., 1926. Т. 31.

<sup>26</sup> *Миллер О.* Вопрос о направлении Иосифа Волоколамского // Журнал Министерства народного просвещения. 1868. Ч. 137. С. 540.

<sup>27</sup> *Грекулов Е.Ф.* Православная инквизиция в России. М., 1964. С. 9; *он же.* Из истории Святой инквизиции в России. М., 1928.

<sup>28</sup> См., например: *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Указ. соч. С. 130, 171, 217 и др.

<sup>29</sup> См., например, статью «Жидовствующие» в Краткой еврейской энциклопедии (<http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=11569>).

<sup>30</sup> Термин, введенный А.И. Соболевским (1903) для обозначения корпуса текстов, переведенных в XV в. с иврита на западнорусский на территории Великого княжества Литовского.

<sup>31</sup> *Дубнов С.М.* История евреев в Европе. М.; Иерусалим, 2003. Т. 2. § 65; т. 3. § 46.

<sup>32</sup> К примеру, Ф. Кандель в своей популярной истории российского еврейства отводит ереси целую главу (*Кандель Ф.* Книга времен и событий. История российских евреев. М.; Иерусалим, 2002. Т. 1.).

<sup>33</sup> Например: *Ettinger Sh.* Влияние евреев на «ересь жидовствующих» в Московской Руси // *Jews and Slavs.* Jerusalem, 1995. Vol. 4. P. 14–15.

<sup>34</sup> *Taube M.* The Fifteenth Century Ruthenian Translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? // *Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages.* Moscow, 2005.

<sup>35</sup> Прежде всего, в «Лаодикийском послании». См.: *Taube M.* The «Poem on the Soul» in the *Laodicean Epistle* and the Literature of Judaizers // *Harvard Ukrainian Studies.* 1997. Vol. 19.

<sup>36</sup> Схария обычно отождествляется с киевским еврейским ученым и переводчиком Захарией бен Аароном. См.: *Brutskus Ju.* Judaisierende // *Encyclopaedia Judaica.* Berlin, 1930. Bd 9. Cols. 520–522; *Ettinger Sh.* Op. cit. P. 12–14; *Taube M.* The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // *Jews and Slavs.* Jerusalem, 1995. Vol. 3. P. 169–173.

<sup>37</sup> *Taube M.* The Kievan Jew Zacharia...; *idem.* The «Poem on the Soul» in the *Laodicean Epistle*...

<sup>38</sup> *Ettinger Sh.* Op. cit. P. 26.

<sup>39</sup> *Ibid.* P. 11.

<sup>40</sup> *Ibid.* P. 9; см. также: *Ettinger Sh.* Ha-hashpaa ha-yehudit al ha-tesisa ha-datit be-mizracha shel Eropa be-sof ha-me'a ha-15 (Еврейское влияние на религиозные движения на востоке Европы в конце XV века) // *Sefer-yovel le-Yitzhak Baer / Ed. Sh. Ettinger et al.* Jerusalem, 1961.

<sup>41</sup> *Зимин А.А.* И.С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 193.

<sup>42</sup> *Клибанов А.И.* Реформационные движения в России XIV – первой половине XVI века. М., 1960. С. 239.

<sup>43</sup> *Ettinger Sh.* Влияние евреев на «ересь жидовствующих». Р. 22.

<sup>44</sup> «Следовательно, еретики прославляли иудейскую веру, блюли Закон Ветхого Завета, молились по особым молитвенникам, составленным на еврейский лад, читали субботу и каким-то образом отмечали еврейскую Пасху (Песах). Если это не «существенные признаки иудейской обрядности или иудейского культа» – значит, Лурье определяет чистый иудаизм намного строже, чем большинство раввинов» (Ibid. Р. 17).

<sup>45</sup> Ibid. Р. 21.

<sup>46</sup> *Taube M.* The Fifteenth Century Ruthenian Translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers. Р. 185.

<sup>47</sup> *Топоров В.Н.* «Спор» или «дружба»? // *Аequinox*: Сборник памяти о. Александра Меня. М., 1991.

<sup>48</sup> *Казинцев А.* Россия, попытка самопознания // *Наш современник*. 1992. № 9; *Солженицын А.И.* Двести лет вместе (1795–1995). М., 2001 (написана в 1995 г.). Солженицын с некоторым подозрением относится к ереси и большим энтузиазмом – к ее искоренителям: «Поразителен быстрый успех и легкость этого движения. <...> Отметим, что преодоление ереси «жидовствующих» дало толчок духовной жизни Московской Руси конца XV – начала XVI века, осознанию необходимости духовного просвещения, школ для духовенства, а с именем епископа Геннадия связано собрание и издание на Руси первой церковно-славянской Библии» (Там же. С. 20–22).

<sup>49</sup> *Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский.* Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. М., 2007 (перв. изд. 1994 г.). С. 164–178; *он же.* О Преподобном Иосифе Волоцком и ереси жидовствующих (<http://www.holytrue.ru/Fathers/MtrIoann/predisl.htm>): «Оценивая ересь жидовствующих как величайшую опасность, которой когда-либо подвергалась Русь, русское православие, русская государственность, преподобный Иосиф не преувеличивает. Ересь эта имела поистине всеохватный характер: она затрагивала все стороны вероучения, завладела умами множества людей самых разных сословий и состояний, проникла к самым вершинам церковной и государственной власти».

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> О.А. Платонов, плодovitый автор издательства «Алгоритм», видит в ереси «антихристианское наступление на Русь иудейской секты караимов»: *Платонов О.А.* Жидовствующие // *Словарь русской цивилизации* на сайте Института русской цивилизации им. митр. С.-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева) (<http://www.rusinst.ru/articletext.asp?rzd=1&id=427>).

<sup>52</sup> *Синцова Н.* Душеубийцы: Современная ересь жидовствующих в Русской Православной Церкви // *Сайт Церкви Иоанна Богослова* (<http://www.omolenko.com/publicistic/sincova.htm>).

<sup>53</sup> Из комментариев к статье: Свт. Геннадий, искоренитель ереси жидовствующих // «Русская идея» (<http://www.rusidea.org/?a=25121703>).

<sup>54</sup> Обращение к Поместному Собору и всем Христианам Русской Православной Церкви // «Русская идея» (<http://www.rusidea.org/index.php?a=300001>).

<sup>55</sup> *Осинов В.*, глава Союза «Христианское Возрождение». К 500-летию разгрома ереси жидовствующих (<http://archiv.kiev1.org/page-1053.html>). Надо отметить, что

ересь с новгородским политическим сепаратизмом, а ее подавление – с нуждами централизации увязывали и историки (Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982. С. 91, 81–82).

<sup>56</sup> Осипов В. Указ. соч.

<sup>57</sup> Например, см.: Дворниченко А.Ю., Кащенко С.Г., Флоринский М.Ф. Отечественная история (до 1917 г.) / Под ред. И.Фроянова. М., 2002.

<sup>58</sup> Сахаров А.Н., Соколова Л.А., Агаркова Т.И. Поурочные рекомендации к учебнику А.Н. Сахарова «История России с древнейших времен до конца XVI века». М., 2003. § 25.

<sup>59</sup> «В самих еретиках православное духовенство видело приверженцев иудаизма, но из сочинений главного обличителя еретиков Иосифа Волоцкого видно, что интерес великого князя к ним вызывало не их вероучение, а “тайное знание”, которым они обладали: “звездозаконию бо прилежаху <...> и астрологи и чародейству и чернокнижию”. Это были неизвестные ранее Древней Руси [sic!] виды “тайного” знания, осуждавшиеся церковью, но сулившие успехи в мирских делах» (История России с древнейших времен до конца XVII века / Под ред. Л.В. Милова. МГУ. М., 2006. С. 464).

<sup>60</sup> Там же. С. 465.

<sup>61</sup> Фроянов И.Я. Драма русской истории. На путях к Опричнине. СПбГУ. М., 2007.

<sup>62</sup> Там же. С. 57.

<sup>63</sup> Там же. С. 928–929.

<sup>64</sup> Ср. с точкой зрения Снычёва на опричнину и связь искоренения ереси с возрождением Руси: «Учреждение опричнины стало переломным моментом царствования Иоанна IV. <...> С помощью опричников были раскрыты и обезврежены заговоры в Новгороде и Пскове, ставившие своей целью отложение от России под власть Литвы и питавшиеся, вероятно, ересью “жидовствующих”, которая пережила все гонения. <...> Дело жизни царя было сделано — Россия окончательно и бесповоротно встала на путь служения, очищенная и обновленная опричниной. В Новгороде и Пскове были искоренены рецидивы жидовствования, Церковь обустроена, народ воцерковлен, долг избранничества — осознан». (*Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский*. Указ. соч. С. 218).

<sup>65</sup> <http://evrazia.info/>.

<sup>66</sup> <http://konservatizm.org/>.

<sup>67</sup> Ср. с характеристикой ереси, данной Яковом Бромбергом: «В Новгороде Великом объявляется “ересь жидовствующих”, в которой еврейское влияние проявляется не только посредством личного участия (количество еврейских полемистов, судя по числу имен, сохранившихся в истории, было, по-видимому, невелико), сколько в неожиданно обнаружившемся созвучии ветхозаветных начал каким-то сектантски-хлыстовским и утопистским элементам русской стихии, здесь впервые встретившимся с еврейским пафосом мессианского избранничества» (*Бромберг Я.* Евреи и Евразия. М., 2002. С. 250).

<sup>68</sup> Дугин А., Шмулевич А. Секретный царь духов: беседы о русских сектах и еврейских тайнах // Ацефал: обозрение Александра Дугина в Антикультурологическом еженедельнике ЛЕНИН (<http://imperium.lenin.ru/Lenin/27/avrom-1.html>). См. также: Дугин А. «Яко не исполнилось число звериное...» // Милый ангел. 1996. № 3 («Конец света») (<http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=74>): «С одной стороны, потребность в реформе, в очищении веры пошла по “ветхозаветному



пути”. Ересь “жидовствующих” предлагала в качестве возврата к истокам христианства обращение к иудейским источникам. Возможно, речь шла о некоем эзотерическом направлении, пришедшем с Запада, а не о настоящем иудаистическом влиянии. Характерно упоминание в деле об этой ереси о “звездозаконии”, “астрологии”, которая была свойственна скорее герметическим европейским организациям, чем ортодоксальному иудаизму. Как бы то ни было, для “жидовствующих” критика церковной иерархии была тесно связана с эсхатологическими аспектами.

<sup>69</sup> Бромберг Я. Еврейское восточничество в прошлом и будущем // *Он же. Евреи и Евразия*. М., 2002. С. 241–265.

<sup>70</sup> <http://www.zarodinu.org>.

<sup>71</sup> Дугин А., Шмулевич А. Секретный царь духов.

<sup>72</sup> Там же.

*Мария Ахметова*  
(Москва)

## ПРОРОЧЕСТВО МОНАХА АВЕЛЯ И КОНЦЕПТ «ЖИДОВСКОГО ИГА»<sup>1</sup>

---

На рубеже XIX и XX вв. (а возможно, и несколько раньше) в литературном творчестве представителей ультраправых кругов распространяется клише *жидовское (еврейское) иго*, отсылающее к идее мирового еврейского заговора. Иго это часто сопоставляется с другими историческими и гипотетическими игами. Так, А.С. Шмаков, говоря о «монгольском иге евреев», подразумевает участие евреев в поборах татарских баскаков (Шмаков 1912: Вступление). Другие авторы описывают это иго как современную реалию. Например, архиепископ Никон (Рождественский) в 1912 г. сетует на то, что евреи якобы контролируют русскую прессу:

Когда сидишь еще дома – можно выписать кое-что из патриотической печати <...> но когда судьба заставит вас путешествовать, то вы уже обречены на **плен иудейский, горший вавилонского**. Ни на пароходе, ни на станциях жел. дорог, ни в вагонах – ни одной патриотической газеты. <...>

Иудеи, прикрываясь заманчивым для недалеких людей словом «свобода», захватили в свои цепкие руки печатное слово <...> ...**Это плен, худший плена японского, немецкого, какого угодно, это плен жидовский...**<sup>2</sup> (Никон 1994: 232).

В.В. Розанов в 1913 г. пишет почти в схожих словах:

**Иго еврейское горчайшее монгольского**, не – «угрожающее», а – «наставшее теперешнее» (Розанов 2001: 198).

Вполне ожидаемо, что после революции 1917 г. с игом стала ассоциироваться власть большевиков. Эту идею находим в творчестве авторов-эмигрантов, например, у С. Булгакова:

Еврейство в самом своем низшем вырождении, хищничестве, властолюбии, самомнении и всяческом самоутверждении, через посредст-

во большевизма совершило если – в сравнении с татарским игом – и непродолжительное хронологически <...> то значительнейшее в своих последствиях насилие над Россией и особенно над св. Русью... (1941–1942) (Булгаков 1991: 137).

Именно в эмигрантской среде мотив «жидовского ига» оформляется сюжетно, включаясь в новый контекст, благодаря которому, вероятно, он доживает до сего дня и усваивается как литературной, так и устной традицией. Автором, который дает этой идее новую жизнь, является русский эмигрант П.Н. Шабельский-Борк (1896–1952) – публицист, поэт и прозаик, публиковавшийся под собственной фамилией, а также под псевдонимами Старый Кирибей и Кирибеевич. (Известность, впрочем, ему принесла не литературная деятельность, а участие в 1922 г. в покушении на П.Н. Милюкова, закончившемся гибелью В.Д. Набокова, отца писателя.) Любимым персонажем Шабельского был Павел I, памятники эпохи которого он тщательно собирал. Эта коллекция не сохранилась: «все погибло при одном из американских налетов на Берлин» (Зверев 1955: 19–20).

В 1930 г. Шабельский опубликовал отдельной книгой «историческое сказание», озаглавленное «Вещий инок» (Шабельский 1930); позднее оно многократно переписывалось и переиздавалось под разными названиями; из прижизненных публикаций известны издания 1931 г. (Шабельский 1931)<sup>3</sup> и 1938 г. (Шабельский 1938). В центре «сказания» – беседа Павла I с прозорливым монахом Авелем. Авель предрекает Павлу гибель от руки «неверных слуг», пожар Москвы; затем называет поочередно всех последующих царей и характеризует их правление (Александр Благословенный победит французов и покинет трон ради духовного подвига; при Николае I будет «вольтерьянский бунт», Александр Освободитель победит турок и освободит крестьян, Александр Миротворец «наведет мир и порядок»). Подробно остановлюсь на том, что касается рассматриваемой концепции:

– О судьбе же Державы Российской было в молитве откровение мне о трех лютых игах: татарском, польском и грядущем еще – жидовском...

– Что? святая Русь под игом жидовским? не бывать сему во веки, – гневно нахмурился Император Павел Петрович. – Пустое болтаешь, черноризец...

– А где татары, Ваше Императорское Величество? Где поляки? И с игом жидовским то же будет. О том не печалься, батюшка-Царь: христороубицы понесут свое...

И далее – о Николае II и том, что будет после его царствования:

– На венец терновый сменит Он корону царскую, предан будет народом Своим; как некогда Сын Божий. Война будет, великая война, мировая... По воздуху люди, как птицы, летать будут, под водою, как рыбы, плавать, серую зловонной друг друга истреблять начнут. Измена же будет расти и умножаться. Накануне победы рухнет Трон Царский. Кровь и слезы напоят сырую землю. Мужик с топором возьмет в безумии власть, и наступит воистину казнь египетская...

Горько зарыдал вещий Авель и сквозь слезы тихо продолжал: А потом будет жид скорпионом бичевать Землю Русскую, грабить святыни ее, закрывать Церкви Божии, казнить лучших людей русских. Сие есть попущение Божие. Гнев Господень за отречение России от Святого Царя (Шабельский 1991).

Далее Авель предрекает восстановление Святой Руси и даже воздвижение креста в Царьграде. Царь велит монаху записать сказанное, кладет бумагу в конверт, на котором пишет: «вскрыть Потомку Нашему в столетний день Моей кончины» и прячет конверт в ларец. «Сказание» заканчивается чтением предсказания Николаем II.

Следует обратить внимание на фоновое знание автора. Прежде всего, он опирался на черносотенный дискурс о еврейском заговоре (об антисемитских взглядах Шабельского см.: Зубарев 2007: 126–129).

Другой составляющей фонового знания Шабельского могла быть околоромановская сфера слухов и толков, связанная с предсказаниями падения дома Романовых. Личность прозорливого Авеля (монаха Василия Васильева, 1757–1841) еще на рубеже XIX и XX вв. была вполне узнаваемой и, можно сказать, знаковой. Неоднократно публиковались сведения, что он предсказал смерть Екатерине II и Павлу I, нашествие французов и пожар Москвы; эта информация содержится даже в словаре Брокгауза и Ефрона (Брокгауз, Ефрон 1890). Кроме того, в начале XX в. ходили слухи о зловещем пророчестве в адрес Николая II. Например, С.А. Нилус в дневниковой записи за 1920-е гг. со ссылкой на обер-камерфрау императрицы Александры приводит рассказ о поездке в 1901 г. царственной четы в Гатчину для чтения предсказания, положенного в ларец вдовой Павла I; после этого Николай якобы стал говорить о 1918 годе как о роковом (Нилус 1992: 150–151). Подобные пророчества могли приписываться и Авелю (см. Хмелевский 1991; со ссылкой на 1905 г.).

Известны и другие предсказания, структурно похожие на предсказание Авеля в версии Шабельского. Нилус в дневнике за 1920-е гг. приводит рассказ иеромонаха Домна из Глинской пустыни о виде-

нии схиархимандрита Илиодора, умершего в 1879 г. Визионер зрит на небе звездные овалы, на которых написаны имена царей начиная с Александра I: овал с именем последнего движется тихо и величественно; имя Александра II написано кровавыми буквами на красном овале, что указывает на мученическую гибель царя; овал с именем Николая II проваливается в тучу, и наступает тьма (Нилус 1992: 139–141). Дореволюционная версия этого видения выглядит иначе: на небе являются не овалы с написанными на них именами царей, а звезды; о том, какому царю соответствует та или иная звезда, говорит некий голос; последняя атрибутированная звезда соответствует Александру III, а явившуюся вслед за ней звезду старец не комментирует, прерывая свою речь рыданиями (Нилус 1911: 36–37).

Н.А. Синдаловский приводит другой вариант пророчества Авеля, ссылаясь на «фольклор» (правда, каким источником он пользовался, неясно). Здесь Авель рассказывает о судьбах России не Павлу I, а Николаю I. «Жидовское иго» не упоминается, но примечателен общий мотив: после Николая II придет «мужик с топором» (Синдаловский 2000: 235).

Не очевидно, что Шабельский придавал своему тексту статус достоверности<sup>4</sup>. Авторское определение жанра как «историческое сказание» позволяет предположить, что текст писался не как документальное свидетельство, а как своего рода историсофская притча. Однако когда «сказание» становится известным в России, его статус меняется: оно превращается в реально изреченное пророчество, которому верят.

Происходит это так. «Вещий инок», вероятно, в харбинской версии (в публикации указан 1931 г.) републикуется в 1991 г. в монархистском листке «Земщина» в рубрике «Пророчества о будущем России» с указанием автора и приложением его краткой биографии из изданной в 1955 г. книги (Павловский гобелен 1955), которая, по словам публикаторов, «во множестве ксерокопий распространилась в России». Что касается собственно «Вещего инока», в редакцию «Земщины» он попал в виде ксерокопии от «православных читателей из далекой Австралии» (Шабельский 1991)<sup>5</sup>.

В 1992 г. в той же «Земщине» снова в рубрике «Пророчества о будущем России» публикуется текст «Русский тайновидец» без указания автора и источника (Русский тайновидец 1992). Текст представляет собой переработанный вариант «Вещего инока». Здесь беседа Авеля с Павлом происходит не в гатчинском дворце, а в Александр-Невской лавре, в келье инока. Добавлен ряд фрагментов и в том числе положение, что Николай II искупил своей кровью русский на-

род, подобно Христу, и предсказание, что из дома Романовых «в изгнании» восстанет великий князь, который станет царем; его будут звать так же, как двух лиц, которые уже были на престоле, но не царском<sup>6</sup>. Диалог об иге жидовском, подобном татарскому и польскому, опущен, но само иго упоминается дважды – в контексте описания бедствий, а затем славного будущего России:

И паки: огонь, меч, нашествие иноплеменников и враг внутренний, *власть жидовская*. <...> Велика будет потом Россия, сбросив иго жидовское... (Русский тайновидец 1992).

Упоминание двух мировых войн, а также «нового Батя на Западе» указывает на то, что текст был создан по крайней мере после начала Второй мировой войны. Хотя автор «Русского тайновидца» не указан, очевидно, что это очередная переработка Шабельским собственного текста. Так, предсказание об искупительной жертве Николая II появляется в издании 1938 г.<sup>7</sup> Посмертная публикация 1973 г. (Шабельский 1973) содержит значительные текстовые совпадения с «Русским тайновидцем» (видение часовым архангела Михаила; описание бедствий; заточение Авеля в Петропавловской крепости). Показательно и практически дословное совпадение одного из стихотворений Шабельского с фрагментом из «Русского тайновидца», где Авель говорит:

И возстанет в изгнании из Дома Твоего Князь Великий, стоящий за сынов народа Своего. Сей будет Избранник Божий, и на Главе Его благословение. Он будет един и всем понятен, его учует само сердце Русское. Облик Его будет Державен и Светел, и никто же речет: «Царь здесь или там», но: «Это Он» (Русский тайновидец 1992)<sup>8</sup>.

В стихотворном же тексте, повествующем о спасении царского семейства и его грядущем явлении народу, Шабельский пишет:

Блеснет Он молнией от края и до края,  
Уже никто не скажет нам, – Он здесь иль там.  
– Ведь, не узнать Царя не может Русь Святая,  
И этот-то и страшно всем Его врагам (Шабельский 1927)<sup>9</sup>.

Стоит обратить внимание, что предсказание о «жидовском иге» в обоих текстах окружено аллюзиями, как на Апокалипсис, так и на народную эсхатологию: это технический прогресс (люди летают по воздуху, как птицы, и плавают под водой, как рыбы; ср. популярный, по крайней мере, с начала XX в. фольклорный мотив: перед

концом света по небу будут летать железные птицы), мученики убегают свои одежды кровью Агнца (Откр. 7: 14), ангел изливает чаши бедствий (Откр. 15–16).

После публикации в «Земщине» начинается популяризация предсказания Авеля в массовой православной литературе – в эсхатологическом контексте. Сначала популяризуется вариант «Вещий инок», который попадает в поле зрения собирателя эсхатологических текстов Сергея Фомина. Он публикует его как настоящее пророчество сначала в альманахе «Литературная учеба» наряду с другими пророчествами дому Романовых (Пророчества 1993: 101–105), а затем в пользующемся необыкновенной популярностью у православных читателей и выдержавшем несколько переизданий сборнике «Россия перед вторым пришествием», где ссылается на харбинский текст 1931 г. и в сноске приводит ссылки на обе публикации в «Земщине» (Россия 1993: 119–123; Россия 1995: 133–139; Россия 1998. Т. 1: 308–310, 361).

В 1995 г. коломенский Ново-Голутвин монастырь издает «Житие преподобного Авеля прорицателя» (Житие 1995). В качестве источников указаны, среди прочего, некоторые дореволюционные публикации, «Россия перед вторым пришествием» и публикация в «Земщине» 1991 г. Но очевидно знакомство составителей с обеими публикациями в «Земщине», поскольку интересующий нас текст представляет собой их контаминацию (возможно, ссылка на «Русского тайновидца» не была включена по ошибке). К примеру, в «Житие» включено указание на три ига, отсутствующее в «Русском тайновидце». В таблице приведены повествующие о Николае II и бедствиях после его свержения отрывки из публикаций в «Земщине» и «Жития» (фрагменты, имеющиеся лишь в одной из версий и включенные в «Житие», выделены полужирным шрифтом):

ВЕЩИЙ ИНОК (ЗЕМЩИНА 1991)	РУССКИЙ ТАЙНОВИДЕЦ (ЗЕМЩИНА 1992)	ЖИТИЕ АВЕЛЯ (1995)
[Александр III передаст престол] Николаю Второму – Святому Царю, Иову Многострадальному подобному.	Николаю Второму – Святому Царю, подобному Иову Многострадальному. <b>Будет иметь разум Христов, долготерпение и чистоту голубиную. Искупит</b>	Николаю Второму – Святому Царю, Иову Многострадальному подобному. Будет иметь разум Христов, долготерпение и чистоту голубиную. О нем

ВЕЩИЙ ИНОК (ЗЕМЩИНА 1991)	РУССКИЙ ТАЙНОВИДЕЦ (ЗЕМЩИНА 1992)	ЖИТИЕ АВЕЛЯ (1995)
<p><b>вый сменит Он корону царскую,</b> предан будет народом Своим; как некогда Сын Божий. Война будет, великая война, мировая... <b>По воздуху люди, как птицы, летать будут, под водою, как рыбы, плавать, серою зловонной друг друга истреблять начнут. Измена же будет расти и умножаться. Накануне победы рухнет трон царский.</b> Кровь и слезы напоят сырую землю. Мужик с топором возьмет в безумии власть, и наступит воистину казнь египетская... <b>Горько зарыдал вещий Авель и сквозь слезы тихо продолжал: А потом будет жид скорпионом бичевать Землю Русскую, грабить святыни ее, закрывать Церкви Божии, казнить лучших</b></p>	<p><b>тель будет. Искупит Собой народ Свой – Бескровной Жертве подобно.</b> Первая война будет, великая мировая война... И предан будет праправнук Твой, как некогда Сын Божий на пропятие. <b>Многие потомки рода Твоего убелят одежду кровию Агнца также.</b> Мужик с топором возьмет в безумии власть, <b>но и сам опосля восплачется.</b> Наступит воистину Казнь Египетская. Кровь и слезы напоят сырую землю. <b>Кровавые реки потекут. Брат на брата восстанет. И паки: огонь, меч, нашествие иноплеменников и враг внутренний, власть жидовская. И там гибель, и тут, и бежать некуда. Дым пожаров и пепелища, все живое разседается. Мертвые пустыни кругом. Ни единой души человеческой, ни твари животной. Ни дерева, ни трава не растут даже...</b> Сие есть попущение Божие, гнев Господень за <i>отречение России от своего Богопомазанника.</i> <b>А то ли еще будет! Ангел Господень изливает новые чаши бедствий, чтобы русские люди в разум пришли. Еще две войны</b></p>	<p>свидетельствует Писание: Псалмы 90, 10 и 20 открыли мне всю судьбу его. На венец терновый сменит он корону царскую, предан будет народом своим; как некогда Сын Божий. Искупителю будет, искупит собой народ свой – бескровной жертве подобно. Война будет, великая война, мировая. По воздуху люди, как птицы, летать будут, под водою, как рыбы, плавать, серою зловонною друг друга истреблять начнут. Накануне победы рухнет трон Царский. Измена же будет расти и умножаться. И предан будет правнук твой, многие потомки твои убелят одежду кровию Агнца также, мужик с топором возьмет в безумии власть, но и сам опосля восплачется. Наступит воистину казнь египетская. Горько зарыдал вещий Авель и сквозь слезы продолжал: – Кровь и слезы напоят сырую землю. Кровавые реки потекут. Брат на брата восстанет. И паки: огонь, меч, нашествие иноплеменников и враг внутренний власть безбожная, будет жид скорпионом бичевать Землю Русскую, грабить святыни ее, закры-</p>



<p><b>людей русских.</b> Сие есть попу- щение Божие. Гнев Господень за отречение России от Свя- того Царя. О Нем свидетель- ствует Писание, псалмы девятна- дцатый, двадца- тый и девяно- стый: открыли мне судьбу Его.</p>	<p><b>мировые одна горше дру- гой будут. Новый Батый на Западе поднимет руку. Народ Твой промеж огня и пламени, но от лица земли не истребится, яко довлеет ему молитва умученного жидами Ца- ря!</b> О Нем же свидетельст- вует Писание: Псалмы 19, 20 и 90-й открыли мне всю судьбу Николая Второго.</p>	<p>вать Церкви Божии, каз- нить лучших людей рус- ских. Сие есть попу щение Божие, гнев Господень за отречение России от сво- его Богопомазанника. А то ли еще будет! Ангел Гос- подень изливает новые ча- ши бедствий, чтобы люди в разум пришли. Две вой- ны одна горше другой бу- дут. Новый Батый на Запа- де поднимет руку. Народ промеж огня и пламени. Но от лица земли не ис- трепиться, яко довлеет ему молитва умученного Царя.</p>
---	--	---

Итак, пророчество Авеля об «иге жидовском» и ассоциация с этим игом власти большевиков (и пришедших им на смену демократов) входят в background православной прихрамовой среды и во- обще националистически настроенной публики. На этом пророчест- ве отчасти базируется идеология некоторых православных групп.

Так, в 1996 г. в альманахе «Жизнь Вечная», издаваемом Правос- лавным Братством во имя Царя-Искупителя Николая II появляется новый контаминированный текст об Авеле (Преподобный 1996). В трактовке Братства пророчество представляет собой краеугольный камень для осмысления судеб России. По словам главного редактора «Жизни Вечной» В.П. Кузнецова, это иго, как и два предыдущих, а также правильное отношение к нему, важно для спасения русского народа:

...Господь нам через иго первое, монгольское, по ошибке называе- мое татарским, даровал на триста лет единство политическое. Единона- чалие. Не хотели добровольно иметь своего православного князя – мо- но-маха, то есть единого властителя, ну что ж, получили монгольского моно-маха. <...> Татары, кстати, тоже были в подчинении. <...> Это уж потом, когда татары не только решили от монголов отложиться, созда- ли свою орду, разделились монголы с татарами, решили вторую орду собрать, и решили, главное, что с русских дань собирать вместо мон- гол. И тогда преподобный Сергей благословил Дмитрия Донского что сделать? Подавить мятеж сепаратистов. <...> А почему русские князья захотели остаться под властью монголов? <...> Дело в том, что если

Господь тебя отдал во власть монголам, а татарин тебя хочет забрать в свою власть, ты обязан сопротивляться и говорить татарину: «Меня Господь отдал во власть монголам. И нет воли Божией, чтобы я либо сам переходил, под твою власть, либо ты меня брал из-под его власти». А щас как быть? Вот Господь нас отдал под иго жидовское, а Гитлер хотел нас забрать. Под свою власть. Вот, решили остаться под игом жидовским. Потому что мы под игом жидовским можем готовиться к покаянию. А под игом Гитлера мы не можем.

[И далее, опровергая необходимость отказа от документов, потому что с их помощью Антихрист получит информацию о людях и будет влиять на них:] Вся Россия в рабстве жидовском, а мы свободы хотим [с иронией]. Для души полезно уже после 22-го года, когда иго жидовское началось, нам исповедовать для спасения души, что вы наши рабовладельцы, жида, а мы ваши рабы, Господь за наш грех, за измену Романовым <...> временно отдал на покаяние нас в качестве рабов вам, жидам <...> Это значит, человек принял иго жидовское как эпитимью. А если принял эпитимью, значит, готовится к участию в соборном покаянии (из устной лекции В.П. Кузнецова)<sup>10</sup>.

Впрочем, монархисты верят, что когда явится царь и русский народ покается, иго будет сброшено.

Возможно, вера в «жидовское иго» была не чужда и некоторым представителям высшей церковной иерархии. Например, председатель петербургской организации «Бодрствование» В.А. Михайлов в книге, составленной на основе бесед с митрополитом Петербургским и Ладужским Иоанном (Снычевым), так передает его слова:

В «Санкт-Петербургских епархиальных ведомостях» (№ 11) предсказание монаха Авеля несколько искажено – из-за боязни обвинения в антисемитизме из текста убрано «жидовство», т.е. **иго хриstopродавцев**, которых следует вполне конкретно называть «жидами», а не евреями, как иногда неправильно пишут. Нам надо различать и не бояться называть вещи своими именами, как это сделано в книге «Россия перед вторым пришествием» (Михайлов 2005: 93).

В трудах самого митрополита Иоанна упоминаний об иге обнаружить не удалось, хотя владыка и был известен националистическими, если не антисемитскими убеждениями. А епископ Анадырский и Чукотский Диомид еще до снятия с него сана заявлял напрямую:

Мы с вами знаем, что история знала монгольское иго, польско-литовское, да, и, как еще говорим, жидовское иго. Ну жидовское иго именно подразумевает то, что в России насаждались и иудейские обычаи, и вера православная когда осквернялась. И мы с вами знаем еще со

времен Иосифа Волоцкого, святителя Геннадия Новгородского, что боролись с этим явлением (очевидно, здесь имеется в виду «ересь жидовствующих». – *М.А.*), вот, и это явление периодически возникает у нас в Отечестве для того, чтобы подорвать веру изнутри. Часто, мы знаем, в то время были вроде как священники, а на самом деле они выполняли иудейские обряды. И так далее. Это, конечно, говорит о том, что это было воздействие и попытка разрушить Церковь. Вот, и, собственно, этот дух, он и сегодня, он никуда не делся, он постоянно противоборствует духу Христову в нашем Отечестве... (Царёва 2007: 93.15–94.17).

Как само собой разумеющееся упоминается иго на страницах радикальных православных изданий, таких как «Русь Православная», «Первый и Последний», «Сербский крест» и т.д. В Обращении участников международной научно-практической конференции «Историческое значение учения И.Л. Солоневича о народной монархии» к руководителям всех патриотических организаций и движений России, Украины и Беларуси содержится следующий пассаж:

К нашему счастью, все большее число православных людей приходит к осознанию того, что «иго жидовское» это попущение Божие, гнев Господень за вероотступничество, за клятвопреступление, за отречение России от Святого Царя, о чем говорил в своем предсказании еще монах Авель-прозорливец (Чин покаяния 2007).

Цитаты можно продолжать до бесконечности. В целом же представление об иге разделяют преимущественно национал-монархические группы, находящиеся в оппозиции власти – иногда не только светской, но и церковной.

Обычные верующие также могут рассуждать об иге, что вполне ожидаемо при восприятии предсказания Авеля как реального, а также при широчайшей его известности. По мнению одного моего информанта (муж., около 50 лет, из Сочи), «жидовское иго» было «еще во время царей» – в подтверждение чего он сослался на воспоминания Нилуса, считавшего, что масоны мешали ему делать карьеру. Другой информант говорит:

России надо три ига пережить. Сейчас мы третье переживаем. Было монгольское иго, татарское, потом польское. Польское тоже долго. Знаешь, читала? Времена Лжедмитрия, когда они жили, польско-литовское. Вот щас третье иго, жидовское. Ну, конечно, это от Бога, для вразумления (муж., 45 лет, из Владивостока).

Концепт порождает также определенные практики и ожидания. В 2003 г. в Дивеевском монастыре я видела двух женщин, собирав-

ших деньги с плакатом, на котором было написано «На дело Кузьмы Минина». За моим вопросом, что это значит, последовал диалог:

– Кузьма Минин – это был, в школе-то разве не проходили? Ну, оно было народное ополчение, собрали. Было ему видение, пришла Богородица, сказала: «Собирай народ». И он был мясником, Нижегородской области, и он собрал ополчение, вот так ходил по России: «Люди добрые!» Женщины серьги снимали, кольца снимали<sup>11</sup>. Собрали деньги, собрали ополчение, князь Пожарский, Дмитрий Пожарский, собрали дружину и прогнали поляков. Вот теперь опять мы хотим.

– А мы жидовское иго, надо сгонять жидов.

– А у нас щас жидовское иго.

– Нас ведь уже за горло взяли, знаете сами. В России живете. Так ведь? Или нет?

(Собиратель: А как вы их собираетесь изгонять?)

– А как он изгнал? Мы ж щас только объяснили. Ополчение собираться, всему народу собираться.

– Собрать дружину надо будет, и пойдем.

Ср. тот же мотив, не упоминающий, но подразумевающий иго:

В 1613 году патриарх Гермоген благословлял Минина и Пожарского, чтобы выгоняли поляков из Кремля. А сегодня благословлять будут евреев выгонять из Кремля (муж., около 45 лет).

Напоследок приведу отрывок из письма в газету «Православная Русь» от жителей станицы Кирпильской Краснодарского края (подписано: «грешный раб Божий Михаил и моя мама Нина»):

И вот первое искушение: ектения «о Богохранимей стране нашей, властях и воинстве ея». Не пойму – чего желает наша Церковь нынешним властям? Не могу понять смысла формулировки. Неужели желают здравия и процветания жидам (ведь ныне Россия страдает под жидовским игом, и это ни для кого давно уже не секрет)? (Святая 2004).

«Жидовское иго» попадает и в гимнографию, в новонаписанные неканонические молитвы и акафисты, которые используются в богослужении (по крайней мере, в частном) представителями монархических сообществ. Например, на сайте «Москва – Третий Рим» (<http://www.IC-XC-NIKA.ru>) размещена «Утренняя молитва о живых», содержащая прошение: «мерзкое и богохульное жидовское иго испровержи», а также «Молитва Св. Благоверному Царю Иоанну Грозному», в которой царя просят:

...Возстани на помощь нам, призри на погибшую Русь и народ твой, услыши грешных рабов, молящихся тебе, и умоли Христа Бога и Пречистую Богородицу, явившую тебе Свой Святы́й образ, явити Царя Самодержавнаго, аки же ты был еси, Иоанне, Русь Святу́ю из мертвых воскресити и воинство православное возсоздати; Церковь от ересей, расколов и фарисейства очистити; **от ига жидовскаго**, лютых безбожник, врагов видимых и невидимых избавити...

На сайте, принадлежащем кругу альманаха «Жизнь вечная» ([www.monar.ru](http://www.monar.ru)), размещены «Молитвы об избавлении от жидовского ига, составленные на основе молитв святого Благоверного Царя Иоанна Грозного» (например, из покаянной молитвы: «Попущением Твоим дал еси нам под иго жидовское подпасть... <...> помози нам, Боже <...> избавити Русь от ига жидовского...»). Из примечания составителя узнаем:

Сии молитвы изначально были составлены по вдохновению святым благоверным Царём Иоанном Грозным и направлены на избавление Святой Руси от татарского ига. Поскольку ныне, попущением Божиим, над нами тяготеет лютое иго жидовское, то и духовную силу молитв Грозного Царя необходимо направить на свержение того богоборческого ига. Посему слова: «агаряне», «басурмане», «сыроядцы» заменены в тексте на «жиды», «дети диавола», «сборище сатанинское», т.е. подлинные слова Христа, коими нарек их Господь. Слово «жид» в молитве – слово грозное, как сам Царь Иоанн Грозный! Для жидов оно губительно и смертоносно, ибо имеет силу родового проклятья для богоубийц...

Существует акафист Павлу I, где практически вся «сюжетная» составляющая базируется на творчестве Шабельского – использованы «Вещий инок», «Русский тайновидец» и биографический очерк «Павловский гобелен». Прочитую два отрывка, имеющие отношение к рассматриваемому концепту:

Видяще Господь чистоту помышлений сердца твоего, благоверный Царю, устами **преподобнаго Авеля о трех игах: татарском, польском и безбожном (жидовском)**<sup>12</sup> тебе поведал еси... <...>

Разум небесный даровал еси тебе Господь, устами **святаго Авеля** о неизменности воли Божией пред царями и народами тихо открыл еси: **где татары, где поляки, то и с игом жидовским будет...** (Акафист 2005).

Концепт усваивается и широким национал-патриотическим дискурсом, не обязательно конфессиональным, см., например, письмо в газету «Дуэль»:

Методы борьбы с сионистским игом (православные старцы, предвидя этот период в истории России, называли его «жидовским игом»), против сионистской идеологии, за возрождение России должны быть не классовыми, а, в первую очередь, в духовной и нравственно-психологической сфере... (Дробинин 2000).

В 2002 г. бывший министр печати и информации Б.С. Миронов выпускает книгу «Иго иудейское», направленное против «оккупационной» «сионистской» власти в современной России (книга переиздавалась в 2005 г. и фигурировала в делах по 282-й статье; показательно, что в Интернете на некоторых ресурсах, откуда можно скачать книгу, она называется «Иго жидовское») (Миронов 2002; 2005). Мироновым же учрежден Фонд избавления России от «жидовского ига». «Долой жидовское иго!» превращается в политический лозунг Национал-державной партии России, которой руководит Б.С. Миронов; этот лозунг скандировали сторонники Национал-державного союза и Национального движения за царя и отечество во время шествия 9 мая 2006 г. (Зубченко, Магомедова 2006), Движения против нелегальной иммиграции и Конгресса русских общин на митинге в апреле 2007 г. (Наумов, Зубченко 2007), Движения против нелегальной иммиграции, Союза русского народа и Русского имперского ополчения на Русском марше против политических репрессий в январе 2007 г. в Петербурге (Горшкова 2007) и т.д. В электричках расклеивают листовки на мотив известного плаката «Родина-мать зовет!», где на свитке в руках Родины-матери написана не воинская присяга, а призыв «Сбрось иудино иго!» (Русский поход).

Свидетельства об употреблении соответствующего клише в советское время единичны. Например, 9 марта 1953 г. некто М.И. Аккуратов из Добрянского р-на Молотовской обл. (1923 г.р., русский, образование 7 классов, бульдозерист, судим в 1942 г. по ст. 58, реабилитирован в 1956 г.) написал анонимное письмо Председателю Президиума Верховного Совета СССР, отмечая по поводу смерти Сталина: «...почти весь народ СССР с душевной радостью похоронили еврейского подданного, который целиком и полностью продался сам и продал русский народ под иго евреев. [И далее:] Вот ожидается новая война, которую готовят американцы. <...> Но американцы несут свободу русскому народу от еврейского ига. Ополчится народ и сделает свое дело, как сделал он в 1917 году» (Козлов, Мироненко 1999: 79–80). Разумеется, это высказывание могло продолжать дореволюционную и послереволюционную антисемитскую традицию, хотя в любом случае в раннесоветском узусе было более

распространено клише «жидовская (еврейская) *власть*» (см., например: Тепцов 1993).

Другое свидетельство связано с известной перепиской Н.Я. Эйдельмана и В.П. Астафьева (1986 г.). Всего эта переписка, содержащая упреки Астафьева в «расизме» и последующий обмен резкими, состояла из трех писем. Переписка ходила по рукам, а потом была опубликована (Из переписки 1990). Согласно ряду воспоминаний, к ней прилагался еще один ответ Эйдельману, как бы от лица всех русских писателей-почвенников; ходили слухи, что автором ответа был В.А. Солоухин. Это письмо в газете «Завтра» опубликовал С.Ю. Куняев. Приведу цитату из письма:

И не случайно он [роман Белова] называется «Все впереди». А впереди предстоит очищение России от жидовского засилья. Татаро-монгольское иго длилось 300 лет на Руси. И казалось, что ему не будет конца. Придет конец и жидовскому игу в России. Вы, как и другие псы от литературы, это четко почувствовали в романе Василия Белова и страшно испугались. Уже написаны разносные рецензии на роман. Да только русский народ ваших рецензий не читает. Он читает Белова, Астафьева, Распутина, Абрамова и многих других истинно русских писателей, радеющих за Россию, а не за ваш преступный иудо-масонский космополитизм (Куняев 1999).

После публикации в «Завтра» автором письма Эйдельману объявил себя поэт В.В. Хатюшин. На своей странице в Интернете он вспоминает, что отправил письмо по почте, а копию подколол к переписке и передал в журнал «Литературное обозрение» «с просьбой никому не открывать авторства». Куняев опубликовал лишь треть письма, Хатюшин же публикует его в Интернете полностью (Хатюшин).

Оставлю в стороне вопрос об авторстве письма. В данном случае важно, что в интеллектуальных кругах конца 1980-х гг. была известна идея «жидовского ига», сопоставимого с татаро-монгольским. Было ли это случайной метафорой или результатом знакомства создателя письма с творчеством Шабельского, распространявшемся в самиздате, выяснить пока не представляется возможным.

Пророчество об иге усваивается и светской, часто лишенной идеологической нагрузки литературой. Переложения текста Шабельского бытуют в контексте «тайн и загадок» русской истории, где Абель превращается в своего рода русского Нострадамуса. При этом вполне естественно, что антисемитская составляющая выхолащивается: *жидовское* иго меняется на *безбожное*, а ответственность за беды России перекладывается с евреев на потусторонние дьявольские силы.

В последней известной мне прижизненной публикации Шабельского (1938 г.) иго названо *иудейским*, однако это означает лишь смягчение тона, но не отказ от антисемитской направленности. Д.И. Зубарев пишет, что «через три года [после смерти Шабельского] друзья переиздали главный труд его жизни, тщательно очистив его от “неполиткорректных” выражений – слова “жиды” и “жидовский” (-ая, -ое, -ие), изобиловавшие в прижизненных текстах автора, в этом издании отсутствуют (так, “жидовское иго”, напророченное России в конце XVIII века странником Авелем, превратилось в “безбожное”» (Зубарев 2007: 129). Это утверждение ошибочно. Изданный в 1955 г. «Павловский гобелен» посвящен исключительно биографии Павла I, и пророчества Авеля упоминаются там лишь в связи с Павлом: «Полностью сбылось предсказание прозорливого инока Александро-Невской Лавры Авеля – прозванного “Вещим”, – сделанное им лично Императору Павлу Петровичу: “Коротко будет царствование Твое, и вижу я, грешный, лютый конец Твой...”» – и далее про предсказанное Авелем посмертное почитание Павла I народом (Шабельский 1955: 78 и сл.). Ни про какое иго и ни про каких евреев речи не идет.

Впрочем, в посмертной зарубежной публикации Шабельского (1973 г.) в соответствующих местах *жидовское* действительно заменено на *безбожное*. Очерк «Предсказание о Державе Российской» представляет собой наиболее полный вариант текста об Авеле; он включает фрагменты, отсутствующие в других упомянутых публикациях Шабельского (история жизни Авеля; приезд Авеля к Павлу I; освобождение Авеля из каземата и возвращение в лавру). К сожалению, текст не датирован; публикаторы в примечании указывают: «Воспроизводим рукопись, обнаруженную в архиве редакции» (Шабельский 1973: 11), но кто совершил замену – автор или публикатор, неясно<sup>13</sup>.

Если говорить о российских публикациях, наиболее ранний обнаруженный мной текст, где происходит замена, – это коломенское «Житие». Но и там используются оба варианта: «было в молитве откровение мне о трех лютых игах: татарском, польском и грядущем еще – безбожном (жидовском)», «Что? Святая Русь над (sic) игом безбожным?», «и с игом жидовским то же будет», «реченное иго безбожное», «враг внутренний власть безбожная, будет жид скорпионом бичевать землю русскую», «велика будет потом Россия, сбросив иго безбожное» (Житие 1995: 39–41, 43, 45). Такой же «двойной политикой» отмечено вполне конфессиональное издание (Гарусова, Шахмагонов 2000)<sup>14</sup>, где иго представлено как *безбожное*, *жидовское* и *сатанинское (жидовское)*.



В светских же изданиях нет ни намека на евреев. В историко-публицистическом очерке Р. Белоусова «Вещий Амель», довольно близко к тексту передающем контаминированную версию из «Жития Авеля», *жидовское* везде заменено на *безбожное* (Белоусов 1998: 67, 69, 70). В романе М. Жаркова «Тайна черноризца», где использованы как дореволюционные издания об Авеле, так и произведения Шабельского, предсказание звучит так:

В правление твоего правнука все силы тьмы и зла поднимутся против России. Будет большая, мировая война, а за ней – другая, братоубийственная. Ею воспользуются тайные слуги лукавого, потомки князя Тьмы, проклятого Господом нашим. <...> К власти придут слуги антихристовы, которые само злодейское убийство помазанника Божия назовут благим делом. Застонет от горя и крови земля русская. Зашатается так, как и при татарах не шаталась (Жарков 1997: 355–356).

В мистическом детективе-боевике А. Кольшевского «Секта» все действие разворачивается вокруг записей Авеля. Их хотят заполучить сотрудники ЦРУ и ФСБ, продажные русские чиновники и властолюбивые генералы. Содержание записей оказывается очередной вариацией текста Шабельского, известной по «Житию Авеля». Пророчество об иге звучит там таким образом:

О судьбе же державы Российской было в молитве откровение мне о трех лютых игах: татарском, польском и грядущем еще – **дьявольском**. Будет **сатана** скорпионом бичевать землю Русскую, грабить святыни ее, закрывать церкви Божии, казнить лучших людей русских. Сие есть поущение Божие, гнев Господень за отречение России от святого царя. Велика будет потом Россия, сбросив иго **сатанинское** (Кольшевский 2008).

«Дьявол» же, по Кольшевскому, это масоны-сатанисты и «христопродавцы-баблодержатели», при этом автор всячески подчеркивает свое отвращение к антисемитизму, сравнивая его с опухолью мозга, «которая превращает человека в овощ»; один из его персонажей употребляет в речи «отвратительную антисемитскую дефиницию» (надо полагать, имеется в виду слово *жид*).

Наконец, предсказание в варианте Шабельского на правах фольклорного предания включает в свои последние издания о мифологии Петербурга Н.А. Синдаловский. Ссылки отсутствуют, но для тех, кто знаком с источником, угадать его не составляет труда. Иго здесь не упоминается – не только *жидовское*, но и *безбожное*:

О последнем русском императоре Авель говорил ярко и образно, словно Иоанн Богослов о конце мира: «На венец терновый сменит он корону царскую, предан будет народом своим, как некогда сын Божий. Война будет, великая война, мировая. Накануне победы рухнет трон царский. Кровь и слезы напоят сырую землю. Мужик с топором возьмет в руки власть и наступит воистину казнь египетская» (Синдаловский 2008: 5).

Круг замыкается. Из беллетристики предсказание Авеля возвращается в беллетристику же, по пути несколько раз меняя свой статус, степень достоверности, сферу бытования и даже идеологическую направленность.

### Примечания

<sup>1</sup> Благодарю К.В. Анисимовича, А.С. Архипову, В.А. Дымшица и Л.Ф. Кациса за ценные дополнения и замечания, высказанные при обсуждении статьи, а также А.А. Сенькину за помощь в доступе к одному из источников.

<sup>2</sup> Здесь и далее в цитатах выделение полужирным шрифтом мое, курсив – авторов или публикаторов; орфография и пунктуация источников сохраняется.

<sup>3</sup> К сожалению, это издание, как и издание 1930 г., не было мне доступно, поэтому я цитирую издание 1931 г. по републикации (Шабельский 1991). Впрочем, в републикациях не обошлось без путаницы. В републикации 1991 г. в качестве псевдонима указан Старый Кирибей; другой републикатор, ссылаясь на харбинский текст, приводит псевдоним Кирибеевич (Россия 1993: 119–123).

<sup>4</sup> В позднейшей публикации, правда, автор утверждает: «А что в “Предсказании о Державе Российской” написано, не из головы-то придумано. Ничего-то в нем ни добавлено, ни убавлено, и все до точности сверено, о чем от добрых людей извещился...» (Шабельский 1973: 16). Впрочем, это может быть не более чем фигура речи, особенно учитывая, что некоторые детали из более ранних версий все-таки «убавлены» (например, предсказание о воздвижении креста в Царьграде).

<sup>5</sup> Возможно, вариант был опубликован в недоступном нам журнале «Церковное слово» (Австралия), 1991, апрель, с. 10–11 (указано в списке источников к: Преподобный 1996).

<sup>6</sup> На основании этого предсказания современные толкователи могут называть имена Владимир, Михаил и Дмитрий (впрочем, это тема отдельного исследования).

<sup>7</sup> «Как Христос поднял на себя грехи рода человеческого, так Правнук Твой на рамена Свои подымет грехи всего народа православного» (Шабельский 1938: 9).

<sup>8</sup> Очевидна аллюзия на евангельские строки о втором пришествии Христа: «Тогда, если кто вам скажет: вот, здесь Христос, или: вот, там, – не верьте» (Мк 13: 21). Это, наряду с описанием искупительного подвига Николая, подобного жертве Христа, позволяет интерпретировать настрой текста как монархически-мессианский.

<sup>9</sup> Первая строка содержит аллюзию на предсказание второго пришествия Христа: «Ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого» (Мф 24: 27).

<sup>10</sup> Все цитируемые в статье полевые материалы были записаны мной в 2003 г. в с. Дивеево Нижегородской обл. от паломников Свято-Троицкого Серафимо-Дивеевского монастыря.

<sup>11</sup> Вероятно, данный образ навеян соответствующей сценой из фильма «Минин и Пожарский» (1939 г., реж. В. Пудовкин).

<sup>12</sup> Повторяется формула из «Жития» 1995 г. (см. об этом ниже).

<sup>13</sup> Скорее всего, существуют еще варианты публикации текста Шабельского, мной не учтенные, в том числе источник, легший в основу «Русского тайновидца».

<sup>14</sup> Примечательно, что здесь авторы заявляют, что «встреча в Гатчинском дворце сохранилась в документах» (Гарусова, Шахматов 2000: 7), а также подставляют имя последнего царя: «Наследник последнего царя Николая Второго править будет во время возрождения России, и имя его – Михаил. Перед ним два тезоименитых Михаила будут на престоле России – но не на царском – а этот воссядет на царский престол» (там же: 22).

## Литература

- Акафист 2005 – Акафист Святому Благоверному Царю и Стратотерпцу Павлу Первому // Пасха Третьего Рима. 2005. № 75. Цит. по: [[http://monar.ru/index.php?download/prayer/Akafist\\_Imperatoru\\_Pavlu.html](http://monar.ru/index.php?download/prayer/Akafist_Imperatoru_Pavlu.html)].
- Белоусов 1998 – Белоусов Р. Вещий Амель. М., 1998.
- Брокгауз, Ефрон 1890 – Амель, монах-предсказатель // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. М., 1991. Т. 1. (Репринт с изд.: СПб., 1890.) С. 60.
- Булгаков 1991 – Булгаков С. Христианство и еврейский вопрос. Paris, 1991.
- Гарусова, Шахматов 2000 – Гарусова Т.С., Шахматов Н.Ф. Вещий Амель предсказывает. М., 2000.
- Горшкова 2007 – Горшкова О. Марш, марш правой! // МК в Питере. 31.01.2007.
- Дробинин 2000 – Дробинин А.А. О противоречиях // Дуэль. 31.10.2000.
- Жарков 1997 – Жарков М. Тайна черноризца: Роман. М., 1997.
- Житие 1995 – Житие преподобного Авеля прорицателя. Коломна, 1995.
- Зверев 1955 – Зверев В. Памяти П.Н. Шабельского Борк // Старый Кирибей. Павловский гобелен. Сан-Пауло, 1955; переизд.: Liberty, 1986. С. 15–20.
- Зубарев 2007 – Слово и дело: письма Е.А. Шабельской из архива Департамента полиции / Публикация, коммент. и вступит. ст. Д.И. Зубарева // Новое литературное обозрение. 2007. № 3 (85). С. 121–150.
- Зубченко, Магомедова 2006 – Зубченко Е., Магомедова М. Так и не подрались // Новые известия. 11.09.2006.
- Из переписки 1990 – Из переписки Н.Я. Эйдельмана с В.П. Астафьевым // Даугава. 1990. № 6. С. 62–67.
- Козлов, Мироненко 1999 – Надзорные производства Прокуратуры СССР по делам об антисоветской агитации и пропаганде. Март 1953–1991: Аннот. каталог / Под ред. В.А. Козлова и С.В. Мироненко; сост. О.В. Эдельман. М., 1999.
- Кольшевский 2000 – Кольшевский А. Секта: роман на запретную тему. М., 2008 [<http://www.knigi.ws/book/aleksejj-kolyshevskijj-sekta.html>].

- Куняев 1999 – *Куняев С.* «И пропал казак...» (Глава из новой книги) // *Завтра*. № 27 (292). 06.07.1999. С. 3.
- Миронов 2002 – *Миронов Б.С.* Иго иудейское. Краснодар, 2002.
- Миронов 2005 – *Миронов Б.С.* Иго иудейское. М., 2005.
- Михайлов 2005 – *Михайлов В.* Встречи с Владыкой Иоанном. СПб., 2005.
- Наумов, Зубченко 2007 – *Наумов А., Зубченко Е.* Мы согласны со всем // *Новые известия*. 16.04.2007.
- Никон 1994 – *Никон, архиеп.* О том, как иудеи отравляют нашу Русь православную // *Никон, архиеп.* Православие и грядущие судьбы России / Сост. свящ. Я. Шипов. М., 1994. С. 231–235.
- Нилус 1911 – *Нилус С.* Грядущий антихрист и царство дьявола на земле. Сергиев Посад, 1911.
- Нилус 1992 – *Нилус С.А.* На берегу Божьей реки: Записки православного. Ч. 2. [Б.м.,] 1992. (Репринт с изд.: San-Francisco, 1969).
- Павловский гобелен 1955 – *Старый Кирибей.* Павловский гобелен. [Сан-Пауло,] 1955; переизд.: Liberty, 1986. С. 15–20.
- Преподобный 1996 – Преподобный Авель Тайновидец / Сост. К[узнецов] В[адим] П[етрович] // *Жизнь вечная*. Июль 1996 г. С. 4–6.
- Пророчества 1993 – Пророчества дому Романовых // *Литературная учеба*. 1993. (№ 1:) январь–февраль. С. 97–111.
- Розанов 2001 – *Розанов В.В.* Сахарна: Собр. соч. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2001.
- Россия 1993 – Россия перед вторым пришествием: Материалы к очерку русской эсхатологии / Сост. С. Фомин. Б.м., 1993.
- Россия 1995 – Россия перед вторым пришествием: Материалы к очерку русской эсхатологии. Тбилиси, 1995.
- Россия 1998 – Россия перед вторым пришествием: Материалы к очерку русской эсхатологии: В 2 т. / Сост. С. и Т. Фомины. СПб., 1998.
- Русский поход – Русский поход. Бородино – Кремль (видеоролик) [<http://video.mail.ru/mail/judenkarut/FORZHI/17.html>].
- Русский тайновидец 1991 – Русский тайновидец // *Земщина*. 1992. № 67. С. 1.
- Святая 2004 – «Святая святым» или жертва маммоне? // *Русь Православная*. 2004. № 87–88 [<http://www.rusprav.org/2004/9-10/17.htm>].
- Синдаловский 2000 – *Синдаловский Н.А.* Мифология Петербурга: Очерки. СПб., 2000.
- Синдаловский 2008 – *Синдаловский Н.А.* Санкт-Петербург: Энциклопедия. СПб., 2008.
- Тепцов 1993 – Монархия погибла, а антисемитизм остался (Документы Информационного отдела ОГПУ 1920-х гг. / Публ. подгот. Н. Тепцов // *Неизвестная Россия. XX век*. М., 1993. Вып. 3. С. 324–360.
- Хатюшин – Черные годы: История нашей борьбы. Часть 4 // Русский поэт Валерий Хатюшин: Персональный сайт [[http://hatushin.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=66&Itemid=203&limit=1&limitstart=9](http://hatushin.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=66&Itemid=203&limit=1&limitstart=9)].
- Хмелевский 1991 – *Хмелевский А.Д.* Таинственное в жизни Государя Императора Николая II // *Православная Русь*. 14.07.1991, № 13 (1442).
- Царёва 2007 – Духа не угашайте (фильм) / Реж. Г.И. Царёва. 2007 [<http://video.mail.ru/mail/ss1272829/577/599.html>].

- Чин покаяния 2007 – Чин всенародного покаяния [<http://chin-pokayaniya.ru/news.php?id=24>].
- Шабельский 1927 – *Шабельский-Борк П.* Близ есть // Двуглавый орел: Вестник Высшего монархического совета (Париж). № 11. 15 (27) авг. 1927 г.
- Шабельский 1930 – *Старый Кирибей.* Вещий инок (Историческое сказание). Берлин, 1930.
- Шабельский 1931 – *Кирибеевич.* Вещий инок (Историческое сказание) // Хлеб небесный. Харбин, 1931. № 4. С. 28–30.
- Шабельский 1938 – *Старый Кирибей.* Вещие были о Святом Царе. Берлин, 1938. С. 1–11.
- Шабельский 1973 – *Старый Кирибей.* Предсказание о Державе Российской // Православная жизнь. Джорданвилль, 1973. № 2. С. 11–18.
- Шабельский 1991 – *Старый Кирибей.* Вещий инок: историческое сказание // Земщина. 1991. № 28 (45). С. 1.
- Шмаков 1912 – *Шмаков А.С.* Международное тайное правительство: Доп. и перераб. исследование по схеме речи, произнесенной на VII съезде Объединенных Дворянских Обществ А.С. Шмаковым, как уполномоченным Московского Дворянства. М., 1912.

*Татьяна Крихтова*  
(Минск)

**ОБРАЗ ГАВРИИЛА БЕЛОСТОКСКОГО  
В ХРИСТИАНСКОМ И ИУДЕЙСКОМ  
МИРОВОЗЗРЕНИИ  
СОВРЕМЕННОЙ БЕЛОРУССИИ**

---

Тема «кровавого навета» остается актуальной и до сегодняшнего дня на территории, где славянское и еврейское население проживает в тесном соседстве. Многие сюжеты, связанные со славяно-иудейскими взаимоотношениями, бытовавшие здесь веками, и сегодня остаются востребованными. Они продолжают циркулировать не только в привычных ранее формах (церковные и околоцерковные тексты, устные рассказы, фольклор), но входят в сюжеты телевизионных передач и становятся предметом обсуждения на Интернет-форумах, обретая, таким образом, «вторую жизнь» и новые интерпретации.

Задача моего исследования – проследить существование и проявления одного такого сюжета – жизнеописания святого Гавриила Белостокского – в двух сферах: в культуре современной Белоруссии и в Интернет-пространстве. При подготовке статьи мною были опрошены жители Белоруссии разных возрастов и религиозной принадлежности. Опрос проводился в ноябре-декабре 2008 г. в трех православных и католических церквях Минска (расположенных как в центре города, так и на окраине) и Минского р-на, в Минском Еврейском общинном доме, в синагоге «Бэйс-Исроэль» и общине мессианских еврейских верующих. Всего было опрошено около 50 человек с примерно одинаковым соотношением по половому и возрастному разделению (мужчин – 22, женщин – 25; 14 человек в возрасте до 30, 17 – от 30 до 55 и 16 – от 55 и старше). Так же учитывались роль человека в религиозной организации и его приближенность к ее руководству. Изначально планировалось свести большую часть работы к описанию информации, полученной в ходе опроса. Однако в связи с некоторыми причинами (низкая осведомленность населе-

ния о существовании такого святого, как Гавриил Белостокский и, наоборот, обилие интересной информации на страницах обсуждения в Интернете) я расширила поле исследований и включила в него вторую часть – анализ упоминаний о святом в Интернете на правозащитных сайтах, сайтах религиозных общин, форумах и в блогах.

Опрос проводился по следующему принципу: сначала информанту задавался вопрос о том, знает ли он про культ Гавриила Белостокского. Если человек знал, ему давалась возможность рассказать любую известную информацию, если нет, то сначала рассказывалось краткое содержание жития, а потом задавались наводящие вопросы о его личном отношении к этому явлению.

### **Информация про святого**

Гавриил Белостокский – изначально уникальный святой, это единственный православный «святой ребенок», на момент смерти ему исполнилось шесть лет (в житии он назван младенцем). Этим фактором обуславливается специфика наиболее частых обращений к Гавриилу: болезни и недуги детей, особенно связанные с язвами и кровотечениями. Например, в Киеве икона Гавриила Белостокского используется Храмом Бессребреников Космы и Дамиана Римских для молебнов в детском отделении при НИИ онкологии в качестве «особой», способствующей выздоровлению<sup>1</sup>. Кроме того, главная «неоднозначность» и «проблемность» святого заключается в том, что, согласно житию, он был убит иудеями в ритуальных целях.

С целью напомнить и ознакомить читателей с проблемой вкратце перескажу содержание жития и историю существования этого культа<sup>2</sup>. Житие было издано в 1912 г. в Слуцке (сейчас – Минская обл. Белоруссии). В нем указывается точная дата (22 марта 1684 г.) и место рождения Гавриила – д. Зверки Белостокского уезда Гродненской губ. Речи Посполитой (сегодня это территория Польши, однако этнически этот район считается белорусским). В житии подчеркивается набожность его родителей Петра и Анастасии и то, что они, несмотря на условия времени, оставались верными православию. Причина гибели Гавриила описывается так: в 1690 г. накануне Пасхи (11 апреля) мать Гавриила понесла обед отцу в поле, оставив сына одного дома. Тем временем еврей-арендатор Шутко тайно пробрался в дом и, приласкав ребенка, украл его и увез в Белосток, где вместе с другими евреями подверг его жестким пыткам (прокалывание тела, выпускание крови, распятие), после чего привез тело обратно в Зверки, где и выкинул на опушке леса. До тех пор пока

труп не был найден, прибежавшие голодные собаки охраняли его от птиц. Местные жители пришли на лай и опознали в найденных останках тело Гавриила, а также способ, которым он был убит. Жители области и раньше жаловались на «усиление жидов в их городе», видимо именно поэтому приговор был вынесен так быстро и единогласно. В житии не говорится о том, был ли наказан предполагаемый убийца. Тело было захоронено возле церкви в д. Зверки, где находилось следующие 30 лет.

В начале XVIII в. по всей территории Белостокского уезда прошел мор. В д. Зверки умерших детей старались похоронить поближе к могиле младенца Гавриила и, в 1720 г. случайно повредив гроб, увидели, что тело осталось нетленно. Считается, что после этого сразу начались чудесные исцеления, а вскоре закончилась и эпидемия. Мощи перенесли в церковь д. Зверки, которая сгорела в 1746 г., при этом мощи частично обгорели, но впоследствии чудесным образом сами по себе восстановились и были перенесены в Заблудовский монастырь. В 1752 г. архимандрит Слуцкого монастыря Досифей (Голяховский) написал тропарь и кондак, которые долгое время использовались, но в наши дни частично отменены. 9 мая 1755 г. мощи были перенесены в Слуцкий Свято-Троицкий монастырь (возможно, потому что тогда Слуцк считался оплотом православия, городом, «выдержавшим гнет униатов»); тогда же была составлена стихотворная «Повесть о младенце мученике Гаврииле», написанная от первого лица, где во всех подробностях было описано убийство. Вот отрывок из него:

Когда из других мест жиды прибежали, То бесчеловечно меня там мучить стали, Внесли меня в темный подвал на страдание, И распяв на кресте, кровь из бока выпускали, Потом кололи все мое тело, Пока хоть каплю крови оно имело<sup>3</sup>.

Примерно в 1820 г. Гавриил был причислен к лику святых Русской православной церкви. В 1914 г. газета «Русский инок» опубликовала такое описание мощей: «Обе ручки младенца обхватывают маленький наперсный крест. Пальцы на руках исколоты и видны рваные раны. Мощи мученика сохранились замечательно. На младенце мученике надета шелковая рубашечка»<sup>4</sup>.

На протяжении всего существования культа мощи не раз меняли свое место нахождения. Они несколько раз возвращались в Белосток, находились в Слуцке, Минске (в музее атеизма), Гродно, Москве. 21/22 сентября 1992 г. мощи были перенесены из гроднен-



ской церкви Рождества Пресвятой Богородицы, где они хранились, в Свято-Николаевский собор г. Белостока, где и находятся сегодня. С 1993 г. ежегодно 2–3 мая по новому стилю мощи младенца Гавриила переносятся из Белостока в Заблудов. Это событие обычно сопровождается большим крестным ходом, в котором участвуют жители Польши, Белоруссии и Украины. Сейчас в д. Зверки строится здание женского монастыря, куда в будущем планируется перенести из Белостокского собора мощи Гавриила.

Стоит также отметить, что в Слуцке находилась специальная книга, в которой записывались «чудесные случаи», связанные с находящимися там мощами. В основном это исцеления больных (не только детей), чьи недуги касались рук и ног.

Сегодня известно достаточно большое количество икон Гавриила Белостокского. Он изображен с руками, сложенными крест на крест на груди, или же держащим в руках крестик, в простой одежде, подпоясанной шнурком, без обуви. Существует еще одно изображение, наиболее интересное – рисунок, созданный в конце XIX в. академиком живописи Ф. Солнцевым. На нем достаточно натуралистично изображена сцена предполагаемого истязания святого. Гавриил нарисован распятым на кресте, установленном над корытом, необходимым, видимо, для сбора крови. Возле корыта находятся строительные инструменты, используемые для проведения ритуала. Изначально этот рисунок был опубликован в книге Филарета (Гумилевского), архиепископа Черниговского «Жизнеописание русских святых, чтимых Православною Церковью» (1885).

То, что жители двух государств, Белоруссии и Польши, считают Гавриила Белостокского своим национальным святым, могло бы вызвать полемику, но она отсутствует, потому что белорусы в большинстве своем относятся с симпатией к жителям Белостокской области.

### **Использование имени святого в Интернете и СМИ**

Активное обсуждение общественностью существования культа Гавриила Белостокского началось после 27 июля 1997 г. В этот день, в честь праздника всех святых, Первый национальный канал Белорусского телевидения показал программу, в которой напрямую говорилось о том, что иудей Шутко с ритуальными целями убил и выпустил кровь у христианского младенца Гавриила. Этот прецедент был расценен в докладах Конгресса США по антисемитизму как на-

рушение религиозных свобод. Возрождение культа Гавриила Белостокского упоминается как нарушение религиозных свобод в докладах Конгресса США по антисемитизму 2003, 2004, 2005, 2006 гг., а также Подкомитета Конгресса США по иностранным делам. Эти материалы были также переданы в Комиссию по беженцам ООН. Международный директор Бюро по правам человека и соблюдению законности в бывшем Советском Союзе, президент Американской Ассоциации евреев из бывшего СССР Леонид Стонов в связи с возрождением интереса к культу написал письма Георгию Киселю, директору Белтелерадиокомпании и президенту Белоруссии Александру Лукашенко. В письмах он высказывал опасения по поводу развития в Белоруссии антисемитизма, объяснял абсурдность культа, а также высказывал просьбу уладить ситуацию. Судьба писем неизвестна<sup>5</sup>.

Но чаще всего тема «кровавых наветов» вообще и Гавриила в частности затрагивается участниками интернет-дискуссий. На сайтах самой различной тематики существует большое количество статей, в которых даются сведения из жития святого, после чего делаются определенные выводы. Чаще всего выводы зависят от направленности и специфики сайта.

Самым нейтральным случаем упоминания Гавриила являются частотные описания жизни православной общины в Польше, в частности, в Белостокской области – самой «православной» области Польши, где доля православного населения составляет 17%, и где Гавриил очень почитаем местными жителями. Но стоит учитывать, что православные в Польше – достаточно маргинальная группа и для нее очень важно подчеркивание своей идентичности. Гавриил воспринимается жителями Белостокской области скорее как заступник местности и молодежи, чем как жертва иудеев. Существование этого святого как бы подчеркивает логичность и легитимность существования православных в этой местности. Только в одном, самом консервативном, польском монастыре (Klasztor Narodzenia N.M.P.) до сих пор произносится формула: «от жидов умученный». В связи с этим в современной Польше можно наблюдать своеобразное противостояние народной и официальной точек зрения.

Отдельно стоит отметить сайты, где Гавриил упоминается среди других святых в различных списках и классификациях. На сайте church.by (официальном портале Белорусской Православной церкви) размещена информация про всех белорусских святых. В статье, посвященной Гавриилу Белостокскому, после стандартного жития и описания истории культа вставлен постскрипtum, в котором гово-

рится, что православная церковь осознает, что «кровавый навет» долгие годы являлся поводом для политических интриг и спекуляций с целью подхлестнуть гонения на сторонников иудейской веры, а так же тот факт, что «для евреев, строго соблюдающих закон Моисеев, кровь является столь же запретной, как и для христиан», поэтому убийство Гавриила Белостокского приписывается не простым евреям, а некой «секте фанатиков-изуверов». Там же приводится цитата из газеты «Минские епархиальные ведомости» времен судебного разбирательства по делу Бейлиса. Отрывок призывает православное население к спокойствию, порядку и благоразумию. Видимо, эта точка зрения подразумевается авторами статьи как изначально присущая белорусскому православию. Тем самым Белорусская Православная церковь официально снимает все претензии в связи с существованием данного культа с иудеев как таковых и обвиняет в этом некую абстрактную группу, что уже никак нельзя расценить как антисемитизм, а даже наоборот можно считать попыткой позитивного взаимодействия двух религий.

Но такое мнение скорее исключение. Очень часто на православных, антисемитских сайтах национальной ориентации (в основном это сайты группы «Кольцо патриотических ресурсов») встречаются совершенно противоположные мнения. Начавшиеся после Октябрьской революции гонения на церковь объясняются как политика иудеев у власти, которые всеми силами стараются скрыть свои ритуальные убийства. Считается, что настоятель храма Василия Блаженного Иоанн Восторгов был расстрелян 5 сентября 1918 г. именно потому, что провел праздничную службу в честь Гавриила.

Но и в этом случае не всегда в ритуальных убийствах обвиняют абсолютно всех иудеев, очень часто в роли этой «иудейской секты» видят движение хасидизма.

Также периодически при упоминании святого используют текст беседы архиепископа Антония (Храповицкого) с А. Чижевским, сотрудником газеты «Жизнь Воляни», опубликованной в журнале «Мирный труд» в 1913 г.<sup>6</sup> В ней архиепископ высказывает свою точку зрения относительно произошедших событий. Он связывает ритуальные убийства не с Песахом, а с Пуримом, праздником, в который принято много выпивать и совершать достаточно неадекватные действия, а убийства детей связывает с традиционными для такого дня издевательствами над Аманом, приводя примеры того, как евреи, жившие в Византии, во время Пурима издевались над крестами, стоящими на улице. Тем не менее, архиепископ считает, что такие действия необходимы иудеям для сохранения своей идентифи-

кации и уникальности, а характер самого ритуала он определяет не как мистический, а как социально-политический. Согласно мнению, высказанному в беседе, «евреям необходимо создавать периодически повторяемое преступление, чтобы иудейское племя держалось в постоянном страхе и резком обособлении от народов, среди которых оно живет». И, подводя итог, Антоний говорит о том, что этот обычай не так страшен (убивают-то только одного ребенка из миллионов) по сравнению с деятельностью евреев негилистов и атеистов, которые развращают все поколение православной молодежи.

В нашумевшем летом 2008 г. деле о лекции Светланы Юрьевны Шестаковой также не обошлось без упоминания о Гаврииле. Конфликт был вызван расшифровкой лекции в ТюмГНГУ для будущих преподавателей курса «Основы православной культуры» в средней школе. Расшифровка вызвала негативную реакцию в кругах представителей иных конфессий, религиоведов, а также просто пользователей Интернета. В ответ на критику лекции на портале «Русская неделя» появилась статья мужа обвиняемой в некомпетентности преподавателя – Константина Шестакова. Автор, приводя пример жития Гавриила, утверждает, что, согласно православной традиции, в рамках иудаизма действительно существует практика ритуального использования христианской крови.

Интересен еще один нестандартный повод обращения с просьбой к святому. На одном из православных Интернет-форумов описывается случай, когда в одной организации, сотрудники которой были в большинстве своем православными, работал некий иудей, отличавшийся нелояльностью к другим своим коллегам. Те решили для избежания дальнейших конфликтов устроить совместную молитву Гавриилу Белостокскому с просьбой о том, чтобы этот сотрудник перестал работать вместе с ними. В итоге его повысили в должности и перевели на другое место работы. Автор сообщения, один из тех, кто проводил эту молитву, приводит данный случай как пример того, что православные святые всегда поддерживают верующих.

### **Образ Гавриила Белостокского по результатам полевого исследования**

Культ Гавриила Белостокского особо близок православному населению именно Белоруссии, поскольку, по мнению многих белорусских историков, Белосток этнически относится к Беларуси. Имя Гавриила всегда присутствует во всех списках белорусских святых.

Один из опрашиваемых (Александр, 22 года, заочно обучающийся в Минской духовной семинарии), сказал, что Гавриил его любимый святой, потому что он сам, как и Гавриил, молодой белорус. Способу, цели убийства, а также тому, кто его совершил, Александр не придает значения. При упоминании евреев делает вывод, что, скорее всего, это были действия некой маргинальной иудейской группы.

Еврейское население в большинстве своем не знает о существовании культа данного святого (имеются в виду обычные прихожане синагог и члены еврейских организаций), а, узнав подробности, называет существование его безусловным проявлением антисемитизма. Большинство опрошенных иудеев (разной степени религиозности) не верит в то, что события, описанные в житии, действительно имели место, многие из них сразу же, без дополнительных вопросов, дают объяснение – почему (запрет на употребление крови, запрет на убийство, изначальная нелюбовь христиан к иудеям). Все на вопрос о возможной отмене культа единогласно говорят, что отмена в идеале должна произойти, но тут же выражают сомнение в возможности такого радикального преобразования. Причиной тому называют присутствующие, по их мнению, большинству христиан антисемитизм и низкую осведомленность. Некоторые напрямую задают вопрос, где можно поставить свою подпись за отмену культа. Но никто из опрошенных иудеев не говорил, что подвергался дискриминации, основанной на культе Гавриила Белостокского.

Большинство опрошенного православного населения также не знает о существовании такого святого. Некоторые говорят, что что-то слышали, но не помнят что, потому святых много и помнить всех невозможно. Чаще всего встречается пассивная оценка событий. Даже услышав краткое содержание жития святого, информанты говорят, что это не их дело или это слишком сложный вопрос, чтобы отвечать на него обычным прихожанам. Объясняют отказ отвечать на вопрос тем, что люди должны думать не о том, что в истории правда и что неправда, а о спасении себя и своих близких. По мнению большинства, описанное убийство считается или неправдой или уникальным, единичным случаем. Остальные с сомнением говорят: «Может и было что-то такое». Никто из опрашиваемых не заявил, что верит в существование подобных практик в иудаизме до теперешнего времени. Основная приводимая причина преступления заключается в том, что люди бывают разные и везде могут встретиться убийцы.

Все люди, знающие про культ Гавриила Белостокского, без дополнительных напоминаний говорят, что он был несправедливо

и жестоко убит какими-то абстрактными врагами. Большинство знает о том, что святой был именно младенцем, некоторые считают, что он погиб за свои убеждения. К людям, знающим основу жития, относятся в основном не простые прихожане, а верующие, чья деятельность имеет отношение к церкви (библиотекарь, администратор православного портала, студенты Института теологии). Эта категория людей не замечает антисемитизма в существовании культа, потому что, по их мнению, всегда кто-то кого-то убивал и поэтому не стоит делать из этого проблему. Два человека из этой группы (обе – женщины до 30 лет, у которых основная деятельность и источник дохода связаны с православной церковью) сказали, что для них важно не то, кем был убит святой и являлось ли это убийство единичным случаем, а то, захотят ли они сами ставить свечку или молиться такому святому. Обе они не делают ни первого, ни второго.

Одна из причин, по которой православные прихожане не видят проблемы в существовании культа – это, как ни удивительно, их толерантность. Даже выслушав содержание жития, они не видят в нем признаков антисемитизма. Многие говорят о том, что у них есть друзья иудеи, что в Белоруссии все живут дружно, и что в своей жизни они не сталкивались с примерами антисемитизма, поэтому не надо поднимать жития для того, чтобы какие-то конфликты возникли.

В опросе также участвовали представители других религиозных организаций на территории Белоруссии. Прихожане католической церкви в большинстве своем не понимают существование такого культа. Одна женщина (49 лет) осуждает его в большей степени не за антисемитизм, а за то что, по ее мнению, канонизация детей не имеет смысла: «Дети они и так безгрешны, как ангелы. А канонизировать надо тех, кто помогал людям».

Только один националистически настроенный молодой человек сказал, что Гавриил Белостокский – это «наш белорусский святой», который знаменит своими проповедями и просветительской работой на белорусском языке. Видимо, в этом случае сработал стереотип, распространенный в кругу молодежи, увлекающейся национальной культурой, что большинство православных святых, имеющих отношение к Белоруссии, были образованными и занимались в первую очередь просвещением населения и написанием духовных текстов в русле европейской культурной традиции (ср. Ефросинью Полоцкую, Кирилла Туровского и др.) Данная тема интересна сама по себе, но, к сожалению, не имеет отношения к этому исследованию.

Атеисты проявили гораздо большую заинтересованность, чем христиане. Они все также были не в курсе содержания жития святого,

однако большинство дало ему конкретную оценку. Некоторые говорили, что это религиозные люди периодически устраивают конфликты друг с другом, и в этом, по мнению атеистов, заключается пагубность религиозного образа жизни. Но если опрошенные атеисты принимали чью-либо сторону, то это сторона иудеев; к ним такие атеисты испытывают большую симпатию, а пагубность приписывают только православным. Даже те атеисты, которые не совсем лояльно относятся к евреям, не верят в правдивость жития. Для какой-то части опрошенных житие Гавриила – это интересный исторический эпизод, о котором они с удовольствием слушают, а потом высказывают желание больше узнать о нем и «кровавых наветах» как таковых.

#### **Полемика по поводу деканонизации**

Подобные культы существовали и в других христианских конфессиях, однако только в православии культ «кровавого навета» существует по сегодняшний день и пользуется таким почитанием. Некоторые католические культы были сугубо местными, как, например, почитание Андреаса Окснера из австрийского города Ринна, который не был канонизирован, а просто сильно почитался у себя на родине. Культ был запрещен епископом Инсбрука в 1994 г. В случае с Симоном Трентским, канонизированным в 1588 г., день почитания этого святого был исключен из общего мартиролага в связи с недоказанностью подвига на Втором Ватиканском соборе (1965), известном большим числом «деканонизированных» святых. Это не есть, вопреки распространенному мнению, прямая деканонизация, потому что в католической теологии вообще нет такого понятия. Такие святые просто переносятся в разряд «святых, празднование памяти которых не обязательно». В православной теологии это действие также отсутствует. Возможно лишь признание канонизации как не имевшей места, если осуществивший ее собор был признан неправославным, либо неправомочным, либо решение о канонизации было принято с нарушением канонической процедуры. Также в истории православной церкви не существует ни одного примера безоговорочной деканонизации. Возможен только один вариант прекращения почитания – когда прихожане добровольно перестают почитать святого. Однако в данном случае такой сценарий невозможен, потому что в первую очередь присутствует сильное почитание, поддерживаемое традицией, а также имеются сохранившиеся нетленные мощи.

Из всего изложенного можно сделать следующие выводы.

В Интернете тема Гавриила Белостокского действительно актуальна и обсуждаема, особенно на сайтах, задача которых – религиозная полемика. Оценка житию святого дается в соответствии с тематикой сайта. Условно их можно поделить на: описание с целью дать представление о святом; описание с целью начать дискуссию на тему «кровавого навета»; описание, связанное с обращением к святому вследствие болезней детей.

Почти во всех описаниях и обсуждениях тема культа Гавриила Белостокского представляется участниками как важная и животрепещущая. Если одна сторона видит в ней неоспоримое доказательство оправданности и адекватности антисемитизма, то другая, наоборот, считает ее показателем неосведомленности православной церкви в понятиях иудейской веры и, как следствие, подтверждением неадекватности действий антисемитов.

Что касается мнения населения, то нельзя сказать, что хотя бы у одного из опрошенных есть какая-то ярко выраженная точка зрения именно по этому сюжету, скорее отношение формируется уже в процессе интервью на основе существовавшего ранее мировоззрения информанта.

Поэтому осмелюсь сделать вывод о том, что проблемы, о которой так широко говорится в Интернете, в реальной жизни не существует.

### Примечания

<sup>1</sup> <http://donor.org.ua/index.php?module=arnews&act=show&c=1&id=721>

<sup>2</sup> *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Жизнеописания Святых чтимых Российской Православной Церковью. Месяц апрель. 1885.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Русский инок. 1914.

<sup>5</sup> UCSJ Position Paper Belarus-Chronicle of Antisemitism April-December, 1997.

<sup>6</sup> Мирный труд. 1913.



*Евгений Розенблат, Ирина Еленская  
(Брест)*

## **ПАМЯТЬ О ХОЛОКОСТЕ В ЗАПАДНЫХ ОБЛАСТЯХ БЕЛОРУССИИ**

---

### **Стереотипы, мифы, табу**

Среди переживших трагедию Холокоста и наблюдавших ее со стороны существует различное восприятие событий. Изучение воспоминаний евреев и славян показывает, что для каждой среды характерны свои стереотипы, мифы и табу.

Большинство исследователей проблем Холокоста оперируют воспоминаниями евреев, переживших оккупацию. Но только комплексное изучение проблемы и сопоставление взглядов евреев и окружающего местного населения на события тех лет может приблизить к пониманию полной картины происшедшего. Израильский историк Д. Романовский начал подобную работу на примере восточных областей Белоруссии и Северо-Западной России<sup>1</sup>. В данном исследовании использованы опубликованные воспоминания евреев и материалы устной истории – записи воспоминаний жителей западных областей Белоруссии о событиях 1921–1953 гг. Такой подход позволил сравнить воспоминания о довоенном, военном и послевоенном периодах и точнее определить достоверность информации об отношении местных жителей к еврейскому населению. Воспоминания жителей западных областей Белоруссии, использованные в этой статье, хранятся в личном архиве Е.С. Розенבלата.

Сопоставление воспоминаний евреев и славян о событиях Холокоста выявляет ряд противоречий. У каждой из групп существует собственное видение трагедии Холокоста. При всем многообразии воспоминаний, они поддаются определенной систематизации и позволяют выделить основные интерпретации событий, а также показать наиболее распространенные стереотипы, мифологемы и табу по теме Холокоста.

Для более глубокого понимания особенностей памяти о Холокосте у евреев и славян необходимо отметить принципиальную разницу в еврейских и нееврейских воспоминаниях об оккупационном режиме. Евреи, пережившие Холокост, говорят о нацистской политике геноцида в отношении еврейского населения как о главном содержании периода оккупации. Их воспоминания отличаются детальным воссозданием картины гибели еврейского населения, содержат подробные описания мероприятий оккупационных властей по отношению к евреям, оценки поведения окружающего населения. В этих воспоминаниях описывается крайне тяжелая обстановка, созданная оккупационными властями для еврейского населения с первых дней оккупации и до ликвидации гетто: притеснения, грабежи, контрибуции, голод, высокая смертность от болезней и истощения, казни и т.д. Только некоторые евреи отмечают, что не все узники гетто находились в одинаковых условиях, а в начальный период оккупации большой смертности и голода среди еврейского населения не было (на общую оценку условий жизни влияли благосостояние семьи автора воспоминаний, его осведомленность о положении остальных евреев и субъективные ощущения).

Как правило, всё, выходящее за рамки «еврейской жизни», остается для еврейских информантов вне поля зрения, что объясняется изоляцией еврейского населения, его оторванностью от проблем остальных жителей края и экстремальностью ситуации, в которой они оказались. В воспоминаниях евреев содержится минимум информации о карательных действиях нацистов в отношении славянского населения, о сюжетах, которые не являются частью темы Холокоста или не имеют непосредственного отношения к судьбе евреев. Рассказы евреев, как правило, опираются на личный опыт, но интерпретация событий подвержена определенным искажениям в связи с воздействием оценок своей группы (в первую очередь это касается воспоминаний евреев, которые эмигрировали в Израиль).

Для информантов из славянской среды геноцид в отношении евреев является важным событием периода оккупации, но оккупационный режим раскрывается ими в значительно более широком контексте. Все респонденты демонстрируют тот или иной уровень знаний о гетто и массовых расстрелах евреев, вспоминают о специальных знаках визуального выделения еврейского населения (латах), ограждении гетто колючей проволокой, участии евреев в принудительных работах. Но при этом в большинстве случаев информанты только в общих чертах могут охарактеризовать нацистские мероприятия в отношении евреев, не владеют информацией о внутренней

организации жизни в гетто. Практически все информанты-славяне знают, где происходили акции уничтожения местных евреев или куда их депортировали. Только в единичных случаях обнаруживается влияние ревизионистской литературы, отрицающей Холокост («Если все евреи до единого были уничтожены, то почему евреи с наших мест оказались в Израиле живы и здоровы?»<sup>2</sup>). Отмечая, что в отношении евреев проводилась дискриминационная политика, некоторые респонденты указывают на наличие возможности у основной массы еврейского населения вести относительно сносную жизнь, как до создания гетто, так и в начальный период его существования. Воспоминания славян в значительно большей степени, чем евреев, опираются на информацию, полученную от третьих лиц, и на слухи.

События Холокоста оставили неизгладимый след в памяти жителей Белоруссии. Беспрецедентность происходящего – тотальное уничтожение нацистами целой национальной группы – порождало защитную реакцию человеческого сознания. Людям нужно было дать оценку и объяснить причины случившегося, определить свое отношение и свою причастность к трагедии. Самостоятельно осмыслить сложные исторические явления и процессы сложно. В подобных ситуациях человек обращается за помощью к общественному мнению, корректирует свои взгляды относительно позиции той социальной, религиозной, национальной или любой другой группы, с которой себя идентифицирует. В результате появляются стереотипы – упрощенные, устойчивые, эмоционально окрашенные представления о событиях, основанные скорее не на личном (индивидуальном), а на групповом (коллективном) опыте. Стереотипы не приближают к пониманию истинной сути исторических событий, но играют чрезвычайно важную роль – объясняют прошлое с помощью привычных понятий, на обывательском уровне.

Для еврейской и славянской аудитории характерно использование определенных клише в описании событий периода оккупации. Некоторые стереотипы, возникшие в еврейской и в славянской среде, являются антиподами. Противопоставлены друг другу славянский стереотип о еврейской трусости (покорности) и еврейский стереотип о мужестве и героизме жертв Холокоста.

Как показывает опрос местных жителей, окружающее население с непониманием относилось и относится к поведению еврейского населения накануне и в момент проведения акций уничтожения. Типичным является осуждение покорности («стадности») евреев перед лицом смерти.

Стереотип покорных евреев, которые «как овцы» шли на гибель, сами копали себе могилы, были пассивны и не предпринимали попыток спастись, является одним из самых устойчивых и распространенных среди жителей западных областей Белоруссии.

В воспоминаниях славян достаточно часто звучит упрек в адрес евреев, которые не хотели прислушаться к советам спастись и не верили в скорое неизбежное уничтожение всего еврейского населения. С высоты своих знаний о случившемся позднее информанты критикуют евреев за нерешительность, недальновидность, излишнее доверие к успокоительным заверениям немцев о сохранении еврейского населения, фатализм, не использование возможностей побега и спасения жизни:

Местное население знало, что евреев не везут на работы, а везут расстреливать, и в какой-то мере информировало оставшихся в живых знакомых евреев: «Если слышите автоматные очереди, то знайте – это расстреливают ваших мужей и сыновей. Спасайтесь, кто как может». Но они слепо верили, что их берут на работу, и что стрельба – это учения на полигоне<sup>3</sup>.

Помощи евреи не просили, так как не собирались бежать из гетто. Я помню один случай, когда немецкий охранник отпустил еврея, который работал в пекарне, за самогоном в деревню. Еврея очень долго не было, охранник начал беспокоиться, так как смена подходила к концу. Еврей вернулся, а мог и сбежать<sup>4</sup>.

Местные жители жалели их, предлагали убежать, вот только евреи были очень боязливые и говорили, что будет, то будет<sup>5</sup>.

В некоторых воспоминаниях подчеркивается, что евреи знали о предстоящих акциях уничтожения, но не боролись за сохранение жизни:

Евреи знали, что им недолго придется жить. Еще до создания гетто им предлагали уйти в партизаны, вообще уйти из города. Но, по-моему, мало кто ушел. Дело в том, что раввин объявил евреям, что для них уже наступает конец света и, что надо смириться. А так могли бы уйти многие... Все знали, что евреев будут расстреливать и сами они это знали, но все думали, что для них это – конец света и никуда поэтому не пытались скрыться<sup>6</sup>.

Воспоминания о поведении евреев во время акций уничтожения имеют различную эмоциональную окраску. Большинство информан-

тов-славян говорит об участии евреев с сочувствием и состраданием. Для них уничтожение еврейского населения города явилось большим потрясением. Тем не менее, обычным является выражение недоумения по поводу поведения евреев во время казни:

Я помню, как евреев завели на стадион военной части на расстрел. Меня удивляет то, что они на этот расстрел никак не реагировали, не пробовали убежать. Казалось, что немцы их чем-то «накачали». Бывало, их расстреливали несколькими десятками недалеко от гетто. Они сами себе выкапывали яму, их возле нее ставили и таким образом они сами туда валились. Потом пригоняли других евреев, которые посыпали трупы известью, а потом засыпали землей<sup>7</sup>.

Евреи не сопротивлялись даже когда шли на расстрел, шли мирно, смирясь со своей участью<sup>8</sup>.

Как пришли немцы, недели не прошло, собрали всех мужчин евреев. На площади построили и повели их на расстрел. Пришел человек и сказал, что будут вести евреев, он сам ямы выкапывал. Выбежали смотреть: раввин шел первым. Далее по 6 человек в ряд. Конвоя было мало. Но они не сопротивлялись. Остановили перед ямой. Расстреляли. Некоторые живыми падали. Потом на том месте 3 дня земля шевелилась<sup>9</sup>.

Стереотипизация персонажей и событий Холокоста наблюдается в той части сообщений, где пассивное поведение евреев в момент казни объясняется их религиозными представлениями и авторитетом раввинов: «Им <евреям> раввин сказал, что это наказание за грехи, за то, что ели сало, не соблюдали закон...», «в тот день дождь шел, а у евреев дождь добрая примета, они слушали раввина и покорно шли...», «раввин <...> говорил, что мы этого заслужили, обижаться не на кого».

Часть информантов-славян дают очень резкую оценку поведения жертв Холокоста, считая его ненормальным и трусливым:

И снова сработала непостижимая для нормальных людей пассивная покорность евреев перед неизбежным<sup>10</sup>.

Никаких случаев сопротивления евреев немцам не было – они были парализованы страхом<sup>11</sup>.

В некоторых случаях оценка поведения евреев включает в себя толику насмешки и презрения:

Все смеялись, что на 1000 евреев было 4 конвоира<sup>12</sup>.

Евреи были до такой степени напуганы, что прятались даже от пролетавшего самолета<sup>13</sup>.

Моя мать рассказывала, что когда ехала жать, то видела, как немцы расстреливали жидов. Одна жидовка просила, чтобы ее не убивали, целовала сапоги немцу, но он ее убил<sup>14</sup>.

В подобных воспоминаниях зафиксировано определенное превосходство славянской группы над еврейской. Евреи выступают в роли пассивных жертв, неспособных на активное сопротивление, борьбу с оккупационным режимом. В продолжение темы о покорности евреев некоторые информанты поднимаются до глобальных обобщений:

Нет совершенно никаких данных о вооруженном сопротивлении евреев немцам<sup>15</sup>.

Стереотипное «еврейской трусости» включал в себя утверждение о том, что евреи избежали мобилизации, не воевали на фронте и не внесли свой вклад в победу над фашизмом. Сразу после войны в Белоруссии было широко распространено стереотипное представление о евреях, которые «отсиделись» в эвакуации. Многие евреи, пережившие Холокост или вернувшиеся с фронта, слышали в свой адрес подобные оскорбления. Ицхак Южук, потерявший всю семью в м. Погост-Загородский Пинского р-на, после демобилизации в 1948 г. вернулся в Пинск. Работы не было, пришлось устроиться продавцом газированной водой. Ему, партизану и фронтовику, на всю жизнь врезалась в память реплика из очереди: «Поглядите, из Ташкента приехал и уже торгует»<sup>16</sup>. В разгар обсуждения в рабочих коллективах Белоруссии «дела врачей» в адрес евреев открыто звучало: «Мы воевали, а евреи в Ташкенте спасали свои шкуры»<sup>17</sup>.

В воспоминаниях переживших Холокост также присутствуют определенные стереотипы, касающиеся поведения еврейского населения накануне и во время акций уничтожения. Многие авторы воспоминаний склонны к героизации поведения евреев, но информация о деятельности подпольных групп сопротивления в гетто, планах спасения, подготовке массовых побегов из гетто в большинстве случаев фрагментарна и поверхностна. Следует заметить, что рассказы о еврейском сопротивлении практически идентичны (меняются только имена участников), хотя относятся к разным населенным пунктам.

Для воспоминаний евреев характерно описание условий и обстоятельств, которые препятствовали реализации планов спасения и оказания сопротивления нацистам: дезинформация узников гетто оккупационными властями накануне акции уничтожения, внезапность проведения акции, большое количество карателей, осведомленность нацистов о планах сопротивления и пр. Еще одной характерной чертой воспоминаний евреев является описание действий отдельных лиц или групп (описание случаев нападения на немцев или полицейских во время проведения акций, отказа раздеться, самоотверженности тех евреев, которые могли остаться в живых, но выбрали смерть вместе с семьей). То есть в воспоминаниях евреев акцент сделан на показе таких человеческих качеств евреев, как предусмотрительность (знали об уничтожении и готовились оказать сопротивление), мужество, презрение и ненависть к карателям, самоотречение и самопожертвование. Евреи-подпольщики и партизаны подробно описывают свое участие и участие других евреев в боевых операциях, тем самым опровергая тезис о трусости евреев и неспособности к сопротивлению<sup>18</sup>.

Еще одной парой стереотипов-антиподов являются славянский стереотип об идиллии во взаимоотношениях между славянами и евреями и еврейский стереотип о всеобщем антисемитизме славянского населения в годы Холокоста.

Большинство информантов-славян пытается идеализировать взаимоотношения между еврейским и славянским населением, как в довоенный период, так и в период оккупации, отрицая широкое проявление антисемитских настроений со стороны славян. Типичными являются высказывания: «Конфликтов с евреями не было, мы дружили», «жили мы с евреями мирно», «поляки, белорусы, евреи относились друг к другу на равных», «никаких межнациональных столкновений не было», «относились ко всем одинаково, к евреям никто ничего плохого не имел», «отношение к евреям было хорошее».

В воспоминаниях о периоде оккупации информанты-славяне, как правило, подчеркивают, что со стороны местных жителей в отношении еврейского населения наблюдалось сочувствие, солидарность, оказывалась безвозмездная помощь. В этом аспекте темы можно выделить несколько наиболее распространенных сюжетов:

1. Предоставление евреям убежища:

Одна женщина из соседней деревни прятала маленькую девочку. Днем она сидела в подвале, а ночью хозяйка забирала ее в хату. Так,

несмотря на то, что у нее были собственные дети, она воспитывала чужого ребенка<sup>19</sup>.

Местным под страхом смерти запрещалось помогать евреям. Но случаи помощи, конечно, были. Некоторые длительное время скрывали евреев и в удобное время содействовали их побегу из Дивина<sup>20</sup>.

2. Помощь продуктами питания, одеждой и пр. предметами первой необходимости:

Никто не отказывал евреям в еде<sup>21</sup>.

Мама сказала мне принести чугунок картошки в гетто. Я и пошла<sup>22</sup>.

Население помогало евреям: прятали и кормили<sup>23</sup>.

Помогали тем, что покупали у евреев вещи. Больше помощи они не просили. А если бы попросили, то, конечно же, помогали бы, так как у нас в Волковыске было много евреев и среди них были хорошие знакомые и друзья<sup>24</sup>.

3. Временное укрытие еврейского имущества:

Первым делом немцы согнали всех евреев со всех сел в Кобринское гетто. Деревенские евреи собирали с собой все свое добро, а вот Кац привез моему отцу 3 бочки меда и сказал, чтобы в случае голода, отец привозил ему мед (так и было несколько раз)<sup>25</sup>.

Папин друг Бродоцкий приносил нам шубы и другие ценности, чтобы спрятать. Но потом он все сдал немцам, таким образом, он от них пытался откупиться<sup>26</sup>.

Евреи много имущества отдали своим работникам, кухаркам. Дали на сохранение<sup>27</sup>.

Часть евреев оставили, а остальную часть погнали в Столин. Евреи перед этим поотдавали соседям свое имущество, думали, что вернуться и заберут<sup>28</sup>.

Стереотип о еврейско-славянской солидарности в довоенный период и в период оккупации в значительной степени опровергается самими информантами-славянами. Истинное отношение к евреям иногда выясняется при ответе на вопрос о межнациональных браках. Дистанция между еврейским и нееврейским населением, особенно в сельской местности, в довоенный период выдерживалась неукос-



нительно. Браки с евреями в традиционном западнобелорусском обществе до 1939 г. были очень редкими. Некоторые информанты, которые исключительно доброжелательно говорили о евреях и утверждали, что между славянами и евреями царила полная гармония, крайне нетерпимо высказывались о браках с евреями, не замечая в своих словах никакого противоречия:

Ни белоруска, ни полька никогда не вышла б замуж за еврея – это был большой позор<sup>29</sup>.

Евреи не женились на белорусах, и наоборот, т.к. считалось позором выйти замуж за жида<sup>30</sup>.

Таких смешанных браков в нашей деревне не было. Да это и запрещалось, тем более что считалось непристойным выходить замуж за жида<sup>31</sup>.

Меньшая часть информантов сообщает о конфликтах между еврейским и славянским населением (но, как правило, признания касаются довоенного периода)<sup>32</sup>:

Все промыслы были в их [евреев] руках. На земле они не работали. У них были магазины, занимались фотографией. Селились они в центре Давид-Городка. Если кто из русских селился в центре, евреи поджигали его дом. Когда весной река разливалась, все окраины затопляло, а центр нет. Евреев не любили, били без причины. Они были очень наглые. Я помогала отцу, продавала груши и яблоки. Однажды, подошла еврейка и стала выбирать груши. Это была старая еврейка. Каждую грушу стала пробовать на свой гнилой зуб. Евреев было много, работать [они] не хотели. У них убирали, стирали, готовили русские<sup>33</sup>.

Случаи межнациональной розни были редки. В основном они выражались во время торговли с евреями из Хомска. Хотя это была скорее словесная перепалка и заканчивалась она, как правило, примирением. Это было больше похоже на гонор. Все знали евреев торгашей и сочиняли про них различные истории, байки, анекдоты, которые сохранились и до сегодняшнего дня. Евреев мы не любили, так как они были конкурентами в промыслах и торговле. Евреи, в основном, были хитрые и скупые, всегда хотели обмануть белоруса<sup>34</sup>.

Травили из зависти еврейскую живность, сады, жгли их дома, сараи<sup>35</sup>.

Насчет того как наши люди относились к евреям, расскажу одну историю. Как-то раз к нашему мужику пришел жид, попросил у него

купить теленка, тот согласился, нашел ему здоровенный мешок и положил туда тайно от жида собаку вместо теленка, жид, так и не догадавшись, ушел с собакой за плечами. То есть, наверное, люди завидовали евреям, и надсмехались над ними. Жилось неплохо и нам, но лучше всех жили жида, так как они были богаты и наиболее удачливы<sup>36</sup>.

Помню один раз еврейский погром в Бресте. Поляки врывались в дома евреев, выкидывали из окон вещи, вспаривали подушки. К евреям поляки всегда относились недружелюбно. Постоянно слышалось: «Жыдзе проклятый!»<sup>37</sup>

В ряде воспоминаний информантов-славян сообщается о случаях доносов и выдачи евреев оккупационным властям:

Была у нас в лесу старая лесниковая хата, в которой прятались и жили евреи. Так Удод Казимир (работал у нас лесником) осмотрел ту хату и выдал немцам евреев. А так он это сделал или за награду – не знаю<sup>38</sup>.

Помню, как одна еврейская женщина сбежала и спряталась в огороде у соседей. Немецкий полицейский стал расспрашивать у моей мамы, не видела ли она ее, мама не призналась, что видела. А другая женщина ее выдала. Полицейский нашел еврейку и убил... Часто наши соседи выдавали немцам евреев. Деньги им за это не платили. Таким образом они хотели угодить немцам<sup>39</sup>.

Было известно, что часть семей евреев все-таки ушли в лес и возле деревни Подлесье или Заболотцы (в том районе) организовали лагерь. Им необходимо было питаться, было уже холодно, и они были вынуждены добывать пищу у местных крестьян. Кто-то донес на них немцам, и евреи были окружены и расстреляны<sup>40</sup>.

Два мальчика из еврейской семьи пытались бежать, прятались в сарае, в сене. Местные жители сдали их немцам, и они их расстреляли<sup>41</sup>.

Сдавали немцам активистов – коммунистов и евреев... не за деньги сдавали, а хотели выслужиться, потому что думали, что Германия уже будет навсегда. Кто как относился к евреям. Жалели... при этом шли разговоры, что так им и надо, нажились, мол, на нашей кровушке, вот пусть теперь и ответят. Лентяи, мол, и обманщики, распявшие Иисуса<sup>42</sup>.

У нас в деревне пряталась одна еврейская семья. Они хозяину, у которого прятались, отдали все свое хозяйство, чтобы он их не выдал. Однако их потом сосед выдал. Немцы пришли и их расстреляли. У нас

всех евреев уничтожили: часть в лагере, а кто спрятался, то свои люди выдавали за деньги...<sup>43</sup>

В одном из домов, где жила еврейская семья, поселились поляки. Но один парень из этой семьи, его звали Янкель, убежал и в гетто не попал. Он прятался у нас в городе: иногда на чердаке, иногда в сарае, мы кормили его, давали одежду, стригли и брили. Однажды он спал в своем доме на чердаке, а поляк услышал, что там кто-то есть, поднялся и заметил Янкеля. Потом он позвал немцев. Парня схватили (ему тогда было лет 17–18) и начали пытать, хотели узнать, кто помогал ему, кто кормил его. Его били и спускали собак, которые рвали его, но он не выдал ни одного человека. Потом его застрелили<sup>44</sup>.

Не очень охотно информанты-славяне рассказывают о роли местной полиции в уничтожении еврейского населения и о том, как местные жители добровольно принимали участие в акциях:

У нас была улица, где жили только евреи, немцы однажды ее подожгли. Когда она горела, оттуда выбежал маленький еврейский мальчик и пытался убежать, переплыть реку, которая находилась напротив улицы, ему не удалось. Он забежал в кузницу, пытался спрятаться, забился в угол и закрыл лицо руками. Полицейский его нашел и забил до смерти прикладом ружья (полицейский был нашим, он работал на немцев)<sup>45</sup>.

Евреев охраняли полицаи из местных, мы их называли «мильтонь». Был известный полицай на весь Пинск – номер 15. Был самый жестокий, про него ходили самые ужасные слухи<sup>46</sup>.

Через несколько дней после прихода немцев приехали полицаи из деревни Плотница. На евреев повесили желтые звезды... Всех евреев... пригнали к болоту... и стали то загонять в трясины, то выгонять на сушу. Старики утонули... Местные наши люди стали просить не делать этого, но никакие просьбы не помогали. Хуже всего, что фашистским прихлебателям помогали свои деревенские парни... До захода солнца они измывались над людьми, чтобы выслужиться перед немцами. Утонули тогда шесть человек... Остальных евреев погнали в Столин<sup>47</sup>.

Наши логишинцы (жители д. Логишин. – *Е.Р., И.Е.*) помогали немцам расстреливать евреев<sup>48</sup>.

Большинство евреев, переживших Холокост, высказывают стереотипную точку зрения об антисемитизме со стороны полиции и местных жителей. Евреи были убеждены, что вся окружающая

среда была враждебна по отношению к ним. Нередко приведенные примеры оказания помощи со стороны горожан и крестьян бежавшим из гетто объясняются незнанием помогавших о том, что к ним обращались евреи. В целом, заметна негативная оценка местного населения, в сообщениях отчетливо чувствуются страх, отчужденность и предубежденность евреев по отношению к местным жителям. С первых дней войны, даже до начала немецкой оккупации, евреям пришлось столкнуться с агрессией со стороны славянского населения, которая выражалась по-разному: в угрозах в адрес евреев, погромах, грабежах, убийствах, а в период оккупации – в доносах на евреев оккупационным властям и выдаче местонахождения евреев.

С началом войны у еврейского населения сформировалось четкое представление о том, что местному нееврейскому населению нельзя доверять, появились сомнения в надежности соседей. Возник позже закрепившийся стереотип: нельзя идти за помощью к местному населению. Евреи, основываясь на фактах грабежа, убийствах, слухах о событиях в других местностях приходили к выводу о том, что местное население настроено по отношению к ним враждебно. Это видно и из дальнейших событий, когда попытки обратиться за помощью к соседям и знакомым предпринимались сравнительно редко.

Поодиночке и небольшими группами евреи покидали гетто и искали новые способы выживания во внешней среде (среди местных жителей и партизан). Однако, как следует из сохранившихся свидетельств, к этому времени у евреев сформировался устойчивый синдром страха жизни вне гетто. Весь предыдущий период существования в условиях оккупации закрепил в них этническую клаустрофобию – боязнь находиться среди «чужих». Опыт выживания, приобретенный в гетто, показывал, что среди своих, среди евреев, гораздо легче решать такие повседневные задачи, как питание, оказание медицинской помощи, приобретение товаров первой необходимости. Создалась достаточно парадоксальная ситуация: гетто, особенно в крупных населенных пунктах, превратилось в магнитное поле, не выпускающее евреев наружу. Преодолеть силу этого мощного тяготения – обманчивое чувство относительной защищенности среди себе подобных – было чрезвычайно сложно, пока оставалась хотя бы малейшая надежда на изменение нацистской политики в отношении еврейского вопроса. Поэтому евреи, сумевшие сбежать из гетто или спастись во время очередной акции уничтожения, нередко возвращались обратно или втягивались в орбиту тяготения другого гетто, где, по их мнению, шансы на спасение были выше. Как ни странно, в гетто, несмотря на все трудности, было легче выжить, чем за его

пределами. Следует признать, что в период оккупации гетто предлагало оптимальные условия для выживания большинства. Типичной была логика рассуждений, приведенная в воспоминаниях Ноаха Мельника, который подростком сумел сбежать во время акции уничтожения евреев г. Ляховичи: «Я подался в Барановичи. Как-никак областной центр, в котором евреев более 10 тысяч. Не могут же там, на виду у всех, убить столько людей»<sup>49</sup>.

Пресловутая пассивность евреев, которые, с точки зрения многих информантов-славян, бездействовали в гетто, не предпринимая попыток бежать, не в последнюю очередь объясняется страхом евреев перед жизнью вне гетто. Жизнь вне гетто вполне справедливо представлялась евреям гораздо более опасной. Шансы погибнуть «на свободе» были не меньшими, чем в гетто. Страх перед полицейскими, бывшими соседями, знакомыми и незнакомыми людьми, которые в любой момент могли узнать в беглеце еврея и выдать его оккупационным властям, держал еврейское население в гетто надежнее, чем колючая проволока и вооруженная охрана.

Не менее сильный страх испытывали славяне, входившие в контакт с евреями. Информанты нередко упоминают, что обращение евреев за помощью вызывало стремление сократить время контакта к минимуму и избежать продолжения любых дальнейших отношений:

Евреи убегали, прятались. Прибегали и к нам. Просили, чтобы дали поесть и из одежды что-нибудь. Помню, как мать давала еду и всё прошила, чтобы быстрее уходили из хаты. Время было такое, все боялись<sup>50</sup>.

Некоторым удавалось убежать, и они ходили и просили есть, а местным было страшно. Когда евреи убегали, то они прятались у местных даже без их разрешения<sup>51</sup>.

Однажды мама в сарае нашла еврейку, но сказала ей ждать до ночи и уходить, а то все погибнем вместе. Всю ночь не спала, но еврейка ушла<sup>52</sup>.

У моего отца был друг – еврей Бродоцкий, очень богатый, у которого была дочь. Он предложил моему отцу спрятать у себя его дочку за деньги. Моя мама на это не согласилась, т.к. побоялась за свою семью, что об этом узнают немцы и всех нас в яме расстреляют. Вскоре Бродоцкого с дочерью убили<sup>53</sup>.

Некоторые евреи просили помощи. Но брать их к себе боялись, так как если немцы узнавали об этом, они расстреливали всю семью этого человека<sup>54</sup>.

Был случай, когда два или три молодых еврея, знакомые жителям деревни Аркадия (так как они были с Волынки), все-таки спрятались и потом пришли в деревню Аркадия. Но в то время был оглашен приказ немецких властей о том, что если кто-нибудь из местных жителей будет укрывать евреев, то подлежит уничтожению. Поэтому этих евреев уговорили под покровом ночи покинуть деревню и направиться в лес<sup>55</sup>.

Информанты-славяне до сих пор не всегда осознают, что страх вызывали не столько евреи, обращавшиеся за помощью, сколько потенциальные доносчики среди соседей. Ведь было понятно, что евреи не были заинтересованы в том, чтобы оккупационные власти наказали людей, оказавших помощь. Таким образом, природа страха у евреев и славян в момент контакта была одной. И те, и другие боялись соседей-доносчиков:

Люди евреев к себе не брали, не прятали. В лучшем случае могли сказать, где можно схорониться. Боялись за своих детей, за себя, семьи были большие. Боялись не только немцев, но и соседей, чтоб не выдали<sup>56</sup>.

Отец спрятал одного еврея, если честно забыл, как его звали, на чердаке в сарае, после того как все узнали о расстреле. В тот день с самого утра шел дождь, мать ругалась с отцом насчет еврея и просила его выгнать. Но мой отец был добрым человеком, и ему было без разницы, какой национальности человек... И видно кто-то рассказал немцам, что мы прячем еврея. И где-то после обеда они пришли. Без стука ворвались в дом и начали наставлять на нас автоматы, крича не понятные фразы, но они привели с собой какого-то человека, которого я никогда не видел, и тот нам сказал, что те просят им выдать еврея, которого мы прячем. Но отец сказал, что мы никого не прячем, и у нас никогда на хуторе не было евреев... И тут один из немцев схватил сестренку за руку и начал тащить за собой, мама просила их отпустить ее, но они сказали, что отпустят, если мы скажем, где мы его прячем. А вокруг нашего дома уже собралась толпа, и кто-то выкрикнул, что в сарае. Тогда они пошли в сарай, и нашли еврейскую семью. Они начали что-то кричать и кинули сестренку в руки к матери. Схватили отца и евреев и расстреляли их на глазах у всех, потом собрали все тела на телегу, вывезли в лес и спалили<sup>57</sup>.

В памяти евреев, переживших Холокост, остались глубокие раны, нанесенные оскорблениями и предательством со стороны окружающего населения. Но вместе с тем, практически все евреи с благодарностью вспоминают о помощи знакомых и незнакомых лю-

дей – помощи, без которой выживание было невозможным. Анализ воспоминаний евреев позволяет выделить значительно более широкий спектр помощи еврейскому населению, чем воспоминания информантов-славян: предоставление убежища; усыновление еврейских детей; помощь в оформлении «арийских» документов; сопровождение в партизанские отряды; оказание помощи продуктами питания и предметами первой необходимости; сообщение важной информации (предупреждение о скорой акции уничтожения, подсказка о возможном месте укрытия или лицах, способных оказать помощь); заступничество перед нападавшими на евреев (заявление, что жертва не имеет еврейского происхождения, является родственником заявителя); открытое или скрытое проявление сочувствия (приветствие, пожатие руки, общение и пр.).

Таким образом, отчасти сами евреи разрушают собственные стереотипы о всеобщем антисемитизме окружающего населения.

Люди старшего поколения являются носителями информации, которая спустя десятилетия подверглась своеобразной фольклоризации и мифологизации<sup>58</sup>. Информанты-славяне, даже не являясь непосредственными очевидцами казней еврейского населения, удивительно похоже и образно описывают отдельные детали, особенно это касается мест захоронения:

Несколько дней земля шевелилась. На поверхности земли выступала кровь<sup>59</sup>.

Мы потом ходили и видели, как кровь проступала сквозь землю<sup>60</sup>.

Говорили люди, что земля после этого как бы дышала некоторое время. Страшно было<sup>61</sup>.

Несколько дней после этого земля шевелилась и стонала, и немцы охраняли ее, чтобы никто не откапал, чтобы никто не выжил<sup>62</sup>.

Среди жителей Белоруссии до сих пор живы мифы о несметных еврейских сокровищах, благодаря которым многие узники гетто уцелели, заплатив золотом и другими ценностями своим спасителям (отрицаются бескорыстные мотивы поведения спасителей). Не случайно даже в 1980-е гг. в западных областях Белоруссии был очень популярен анекдот, в котором давалось объяснение, откуда у соседа машина и дача: «А у него до сих пор в подвале евреи живут. Он им не сказал, что война кончилась».

События, связанные с Холокостом, укрепили представления жителей западных областей Белоруссии о неисчерпаемых богатствах

евреев; до сегодняшнего дня повсеместно бытуют похожие на сказки истории о еврейских кладах и сокровищах:

С евреев собирали сборы: отбирали у них золото, деньги. Позже евреи закапывали в землю свое «добро», чтобы немцам не досталось<sup>63</sup>.

А евреи хитрые были, спрятали золото, это золото где-то и сейчас в земле лежит<sup>64</sup>.

Часто евреи ценные вещи закапывали, надеясь вернуть их после ухода немцев. Но эти вещи обычно раскапывало местное население и полицаи<sup>65</sup>.

Уже когда немцы пришли, один еврей сбежал, не взяв из своего имущества почти ничего. Люди залезли в его дом и говорили, что много такого там было, чего они раньше не видели: большие часы, картины, вазы, сувениры, ковры. Золота и денег только в доме не было. А то, что было – растащили<sup>66</sup>.

Отец работал сторожем около железной дороги где-то около крепости и видел состав с евреями, которых куда-то везли: вся земля вокруг поезда была усеяна рваными деньгами – польскими, советскими, американскими<sup>67</sup>.

В соседней деревне Олтуш жила еврейская семья, которая держала магазин. Мне не удалось узнать, что с ними произошло во время войны – погибли или удалось бежать, но после войны, когда распахали их усадьбу, нашли много золота<sup>68</sup>.

На территории современной конторы промкомбината во время войны был дом одной еврейской семьи. После войны туда приехал бывший хозяин дома. В конторе в это время сидела бухгалтер. Этот еврей попросил ее встать, так как под ее столом находились чемоданы. Этот еврей забрал свои вещи и уехал. Что было в чемоданах, я не знаю, но все предполагают, что там было золото и драгоценности<sup>69</sup>.

На наш взгляд, симптоматичны и о многом говорят те объяснения Холокоста, которые бытуют среди жителей Белоруссии, переживших годы оккупации. Часть старожил до сих пор убеждены, что нацисты проводили тотальное уничтожение еврейского населения, поскольку евреи были хитрыми (как вариант – умными), богатыми, ленивыми. Безусловно, здесь имеет место приписывание оккупационным властям собственных представлений и стереотипов. Нацистская пропаганда не опускалась до столь примитивного толкования своих антиеврейских мероприятий. В данном случае мы



сталкиваемся с нерелевантными сообщениями, в которых произошла подмена понятий: собственная оценка еврейской группы респондентом заявляется, как позиция оккупационных властей, карающих хитрецов и обманщиков-евреев:

У нас говорили, что евреи очень хитрые, вот их немцы и не любили<sup>70</sup>.

Немцы ненавидели евреев потому, что считали их самой хитрой нацией. А немцы хотели, чтобы только они были такими<sup>71</sup>.

Может быть, немцы ненавидели их потому, что евреи были умнее немцев<sup>72</sup>.

Я считаю, что евреи были умнее, чем немцы, поэтому их убивали<sup>73</sup>.

Я не знаю, чем евреи не понравились немцам. Да, они обманывали, но это у них такой характер. Ничего не поделаешь. Они одевались, как и мы. Только пошустрее нас они были. Ничего у них не пропадало, знали куда, когда, что и как сбыть<sup>74</sup>.

Немцы не любили евреев, так как они богатыми были. Их никто не любил: ни немцы, ни Советы<sup>75</sup>.

Таким образом, уничтожение целой национальной группы объясняется некими характерными, свойственными именно евреям качествами:

Немцы не любили евреев потому, что они были хитрые, сами руки не любили марать, не работали на тяжелых работах<sup>76</sup>.

[Немцы так не любили евреев], потому что они не работали. Они спекулировали. Вот мой отец, дед честно, добросовестно занимались сельским хозяйством. А жид занимался спекуляцией и хотел тебя обмануть. Он, как цыган, хочет у тебя украсть, выманить. Почти не работает, а живет лучше тебя<sup>77</sup>.

Встречаются и более оригинальные версии, с помощью которых белорусы пытаются объяснить геноцид еврейского населения. В некоторых случаях информанты отмечают, что у немцев и евреев один (похожий) язык, общее происхождение:

Больше всех немцы ненавидели евреев. По-моему, потому что они умные, способные, занимали ведущие должности, они имели капитал,

и язык их очень похож на немецкий. Вся их политика была направлена на то, чтобы уничтожить евреев<sup>78</sup>.

Почему немцы евреев убивали? Убивали, потому что у немцев с евреями кровь одна. Они даже говорили такое<sup>79</sup>.

В единичных случаях жители западных областей Белоруссии причины Холокоста видят в личном отношении нацистского лидера к евреям, говорят о желании Гитлера отомстить за некие обиды:

Самое интересное говорил мой отец: Гитлер ненавидел евреев за то, что в те годы, когда Гитлер служил в армии рядовым солдатом, над ним старшим во взводе по званию был еврей. Он издевался, смеялся над Гитлером. И Гитлер возненавидел его и всех евреев. Наверное, поэтому велась такая жесткая политика против евреев<sup>80</sup>.

Слышал такую легенду. Когда Гитлер учился в школе, с ним учились и евреи. И однажды ему еврей карандашом уколол в глаз, после чего этот глаз потерял зрение<sup>81</sup>.

Во всем виноват Гитлер. Так я считаю. Это его странные и нелепые фантазии насчет евреев<sup>82</sup>.

Они [немцы] считали евреев, цыган и славян недочеловеками, и считали, что их надо уничтожить. А с евреями как-то особенно у них было. Какая-то придурь Гитлера<sup>83</sup>.

Многие информанты никогда не задумывались о причинах уничтожения нацистами евреев или не способны объяснить политику рейха:

Немцы, где только появлялись, сразу выбивали евреев, а почему они так делали, я не знаю<sup>84</sup>.

Немцы безжалостно убивали их [евреев] за веру. Не любили немцы евреев. Считали их предателями. А мы и сами толком не знали, из-за чего они их уничтожали<sup>85</sup>.

Необходимо отметить, что информанты-славяне практически не приводят те объяснения причин геноцида еврейского населения, которые распространяла оккупационная пропаганда, хотя во многих случаях оккупационные власти прибегали к гласному и негласному объяснению действий, направленных на уничтожение евреев. Масшированная нацистская пропаганда на протяжении всего периода

оккупации разоблачала «жидо-коммунизм», обвиняла евреев в мировом сионистском заговоре, порабощении европейских народов и пр. Но подобные объяснения карательных действий против еврейского населения в сообщениях информантов-славян отсутствуют. Хотя в части воспоминаний о довоенном периоде советизации западных областей Белоруссии содержатся утверждения о привилегированности положения евреев после присоединения Западной Белоруссии к БССР:

Еврейское население встретило новую власть с радостью, так как практически все евреи при новой власти стали начальниками<sup>86</sup>.

Евреи были рады приходу советских войск. При Советах они имели власть. Если при Советах евреев называли жидами, то сажали в тюрьму. Евреи говорили: «Пришло наше государство»<sup>87</sup>.

О-о, они довольны были. У нас же их не называли «евреи», их называли «жидами». Так они и довольны, что «жидами» называть больше не будут<sup>88</sup>.

Евреи встретили новую власть, наверное, с еще большим воодушевлением, чем мы. Некоторые считали даже, что они имеют на эту власть больше права. Они звезды на шапки сразу себе прикрепили. Немного даже свысока стали смотреть<sup>89</sup>.

Евреям стало жить лучше. Они были очень рады советской власти<sup>90</sup>.

Советская власть принуждала относиться к евреям с уважением. За неуважительное отношение к еврейскому населению могли привлечь к ответственности<sup>91</sup>.

После начала Второй мировой войны еврейское население западных областей Белоруссии, присоединенных к БССР, впервые, как этническая группа, почувствовало себя под защитой государства. Изменилась самооценка евреев, они ощутили себя равноправными гражданами, и это заметили окружающие. Эти перемены описывает в своих воспоминаниях жительница д. Тербунь Брестского р-на Анна Демчук: «Когда пришла советская власть, евреи очень изменились, стали на высоте. Они уже не торговали – куда это все делось, они уже пошли в чиновники, стали какими-то кладовщиками, уже им стало намного лучше. При Польше их называли “пане-жиди”, а попробуй, когда русские пришли, скажи на еврея “пан-жид” –

арестовывали, забирали в милицию, и они очень себя высоко поставили»<sup>92</sup>.

Для польских и белорусских обывателей городов, местечек и деревень, которые в довоенный период в очень малой степени имели представление о бурлящей внутри еврейских общин общественной жизни, полной неожиданностью стал выход евреев из общинных рамок и стремительное включение евреев уже на другом – государственном – уровне в общественную жизнь западных областей Белоруссии. Напор, энергия и быстрая адаптация евреев в меняющихся условиях вызывали у окружающих различные эмоции – от зависти до возмущения.

Некоторые жители западных областей Белоруссии, недовольные политикой советской власти, раздраженные реальными и мнимыми успехами еврейской этнической группы в новых условиях советизации, в нападении Германии на Советский Союз видели возвращение прежних порядков. В воспоминаниях жителя д. Хоростово (Ленинский р-н Пинской обл.) Арье Плоткина приводится следующий любопытный эпизод, относящийся к 1–2 июля 1941 г. (периоду безвластия): когда А. Плоткин, зайдя в пустой сельсовет, попытался дозвониться в районный центр, оказалось, что связи нет, телефон отрезан. Сидевшие на скамейке подвыпившие мужики смотрели на него и смеялись. «Крути, крути! – сказал один из них, – Всё, нет больше твоих Советов, – добавил другой, – ваша власть кончилась... Теперь мы твоя власть. Хватит, поиздевались над мужиком»<sup>93</sup>.

После Холокоста в антисемитской мифологии появились новые сюжеты.

Устойчивыми являются представления о евреях как о проклятом народе, на котором лежит ответственность за убийство Христа и который должен понести наказание. События Второй мировой войны в мифологизированном сознании христианского населения послужили своего рода «доказательством Божьей кары», высшей мести за мучения и смерть Христа. Определенная группа респондентов уверенно говорит о том, что Холокост – это исполнение божественного наказания евреев за грех соучастия в распятии Христа. Более того, подчеркивается, что евреи перед акциями уничтожения полностью признали вину и покорились своей участи:

Старые евреи никуда не уезжали, ждали, когда за ними придут. Они говорили, что так им положено, т.е. умереть, ибо они грешны, так как распяли Христа<sup>94</sup>.

Были слухи, что раввин собрал евреев и сказал: «Мы согрешили, не сопротивляйтесь, наше время пришло, мы должны уйти»<sup>95</sup>.

Евреи добровольно шли на смерть. Когда их раввин сказал, что они должны умереть в наказание за смерть Христа, они сами выкопали себе яму. Там их и расстреляли<sup>96</sup>.

Если судить по священному писанию, то они [евреи] поклялись перед Понтием Пилатом в том, что Христос достоин смерти. Пилат хотел его отпустить. Кровь Христа и отразилась на их и на ихних детях<sup>97</sup>.

Когда пришли немцы, евреи говорили, что пришла их смерть. Немцы называли евреев иудами. Они говорили, что евреи убили Иисуса Христа, и поэтому их убивали<sup>98</sup>.

Таким образом, политика геноцида вызвала незапланированный оккупационными властями эффект: вопреки нацистской пропаганде, объяснявшей тотальное уничтожение евреев как освобождение народов Европы от засилья жидо-большевизма, в массовом сознании сложилось сакральное истолкование трагедии евреев, в котором триумфально провозглашается идея возмездия и победы христианской религии над иудаизмом.

Определенный след Холокоста в памяти местных жителей можно увидеть в тех легендах, которые рассказывают старожилы о «еврейском проклятии» и «еврейских привидениях»:

На территории бывшего гетто сейчас размещается Дом культуры в Иваново, и когда он одно время разрушался, старые люди говорили, что это происходит из-за того, что здание построено было на человеческих костях<sup>99</sup>.

В Бресте до сих пор рассказывают, что в одном из домов по ул. Гоголя по ночам слышатся шаги, стоны и вскрики погибших здесь во время войны евреев.

Воспоминания евреев и славян о Холокосте определенным образом табуированы. Существует несколько основных причин, по которым некоторые сюжеты не находят отражения в воспоминаниях. Во-первых, и евреи, и славяне соблюдают своего рода «кодекс чести», пытаясь защитить национальное достоинство своей группы (поэтому так редки упоминания о предосудительном поведении единоплеменников). Во-вторых, информанты скрывают те факты, которые в невыгодном свете представляют личность рассказчика, бросают тень на его родных и близких. И, наконец, некоторые события, происходившие с пережившими Холокост или его очевидцами, были слишком личного (интимного) характера.

В воспоминаниях переживших Холокост практически не представлена информация о негативных моментах в отношениях между евреями: факты воровства в гетто, ссоры среди спасшихся и спрятавшихся в лесах, предательство. Как правило, такие сведения упоминаются редко и излагаются поверхностно. В сообщениях евреев о людях, помогавших им и укрывавших узников гетто, иногда чувствуется некоторая недоговоренность. Бывает, что автор очень скуп описывает свое спасение, сдержанно отзываясь о спасителе, иногда угадывается явно неприязненное отношение к тем, кто оказывал помощь евреям. Вероятно, объяснение следует искать в особенностях тех сложных личных взаимоотношений, которые устанавливались между спасителями и спасенными. В данном случае на полноту воспоминаний влияет необходимость соблюдения этических норм. Спасенные умалчивают о жертвах, на которые им приходилось в отдельных случаях идти для поддержания хороших отношений со своими спасителями (обычно скрываются факты вымогательства денег и ценностей, шантажа и склонения к сожительству со стороны спасителей). В той части воспоминаний, которая касается спасения в партизанских отрядах, в том числе в еврейских, также, как правило, не представлена или носит уклончивый характер информация о конфликтах между партизанами, роли женщин как объектов сексуальной эксплуатации, фактах грабежа местного населения и пр.

Информанты-славяне избегают упоминать о своем участии или участии своих близких в грабеже, расхищении или присвоении еврейского имущества, в сотрудничестве с оккупационными властями в деле поимки евреев, в отказе евреям в помощи.

Сформировавшись в годы войны, стереотипы, мифы и табу о Холокосте существуют до сих пор, передаваясь из поколения в поколение, продолжая оказывать реальное воздействие на современное массовое сознание. Причиной этого является недостаточная информированность о трагедии еврейского населения.

Противоречия, выявленные в ходе исследования в воспоминаниях славян и евреев, вполне объяснимы и естественны. Основная проблема, которая лежит в основе всех несоответствий в свидетельствах евреев и местных жителей о Холокосте, – это решение вопроса: кто виновен в уничтожении еврейского населения в годы оккупации?

Информанты-славяне, идеализируя взаимоотношения с еврейским населением и обвиняя евреев в излишней пассивности, дистанцируются от трагедии Холокоста. Мифологемы о том, что евреи бы-

ли наказаны за свою хитрость, богатство, нежелание трудиться, причастность к распятию Иисуса Христа и прочие «прегрешения», снимают с местных жителей вину за ту позицию сторонних наблюдателей, которую избрала большая часть славянского населения. В глобальном конфликте «нацисты против евреев» славяне, в основной массе, придерживались нейтралитета. В памяти большинства информантов-славян о Холокосте не представлена идея покаяния, а ответственность за гибель частично возложена на самих евреев.

В воспоминаниях евреев, переживших Холокост, отражено стремление показать, что их спасение происходило в первую очередь благодаря личным качествам (мужеству, находчивости и др.), а также везению. Во многих случаях присутствует косвенное обвинение в том, что славянское население отчасти виновно в высокой эффективности нацистской политики «окончательного решения еврейского вопроса» (имеется в виду участие полицейских и добровольцев в акциях уничтожения, грабеж еврейского имущества, доносы на евреев и их спасителей, отказ в помощи и т.д.).

Антагонизм еврейских и славянских воспоминаний о Холокосте снимается тем, что они взаимно дополняют друг друга, раскрывают трагедию евреев Белоруссии во всей сложности и неоднозначности межнациональных отношений, то есть приближают нас к осмыслению исторической действительности.

### Примечания

<sup>1</sup> Романовский Д. Холокост в Восточной Белоруссии и Северо-Западной России глазами неевреев // Вестник Еврейского университета в Москве. 1995. № 2 (9). С. 56–92; Романовский Д. Отношения между евреями и неевреями на оккупированных советских территориях глазами евреев: на примере Северо-восточной Белоруссии и Западной России // Вестник Еврейского университета в Москве. 1998. № 2 (18). С. 89–121; Романовский Д. Отношения между евреями и окружающим нееврейским населением в Восточной Белоруссии в период Второй Мировой войны: к постановке проблемы // Евреи Беларуси: История и культура: Сб. науч. тр. Вып. 5 / Сост. И. Герасимова. Мн., 2000.

<sup>2</sup> Парфенюк Е.С., г. Брест, запись воспоминаний 2003 г.

<sup>3</sup> Зданевич А.Д., д. Аркадия Брестского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2004 г.

<sup>4</sup> Болейко Г.В., г. Волковыск, запись воспоминаний 2003 г.

<sup>5</sup> Леванюк М.У., д. Мерница Кобринского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2001 г.

<sup>6</sup> Пакисмок Н.Р., д. Прилуки Брестского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2003 г.

<sup>7</sup> Косик В.И., г. Воложин Минской обл., запись воспоминаний 2005 г. (перевод с белорус. яз.).

- <sup>8</sup> Игнатик Я.В., д. Литаворцы Дятловского р-на Гродненской обл., запись воспоминаний 2006 г.
- <sup>9</sup> Мороз Е.И., п. Давид-Городок Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2007 г.
- <sup>10</sup> Мартынов А.М., г. Кобрин Брестской обл., запись воспоминаний 2001 г.
- <sup>11</sup> Гениуш М.В., дд. Валькевичи и Грабава Зельвенского р-на Гродненской обл., запись воспоминаний 2005 г.
- <sup>12</sup> Пылик А.Л., д. Березовка Каменецкого р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2000 г.
- <sup>13</sup> Ворон С.И., д. Заречка Дрогичинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2003 г.
- <sup>14</sup> Жилинская С.П., д. Кулики Ляховичского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2006 г.
- <sup>15</sup> Парфенюк Е.С., г. Брест, запись воспоминаний 2003 г.
- <sup>16</sup> Южук И., Южук Р. Даровано выжить. Годы и судьбы. Пинск, 2002. С. 18.
- <sup>17</sup> Бодак А. Антисемитская кампания властей зимы 1953 г. на территории Беларуси // Материалы Восьмой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2001. Ч. 1. С. 288.
- <sup>18</sup> См., например: Беркнер С.С. Жизнь и борьба Белостокского гетто. М., 2001; Даган Б.-Ц. Мы из восставшей Лахвы. Тель-Авив, 2001; Циринский Н. Подполье Слонимского гетто // Вестник Еврейского университета в Москве. 1995. № 2 (9). С. 212–234; Плоткин А. Воспоминания партизана. 1942–1943 годы // Вестник Еврейского университета в Москве. 1996. № 1. С. С. 201–228; Плоткин А. Подвиг не совершал. М., 2000; Южук И., Южук Р. Даровано выжить...; Solomian-Loz F. Getto i gwiazdy. Warszawa, 1993; Kagan J., Cohen D. Surviving the Holocaust with the Russian Jewish partisans. London–Portland, 1998.
- <sup>19</sup> Семенюк В.А., д. Большие Звезды Брестского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2001 г.
- <sup>20</sup> Мишевич С.И., д. Дивин Кобринского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2006 г.
- <sup>21</sup> Леванюк М.У., д. Мерница Кобринского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2001 г.
- <sup>22</sup> Мороз Е.И., п. Давид-Городок Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2007 г.
- <sup>23</sup> Горбатский В., д. Одржин Ивановского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2000 г.
- <sup>24</sup> Болейко Г.В., г. Волковыск Гродненской обл., запись воспоминаний 2003 г.
- <sup>25</sup> Леванюк М.У., д. Мерница Кобринского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2001 г.
- <sup>26</sup> Марчук А.Г., д. Лахва Лунинецкого р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2007 г.
- <sup>27</sup> Мороз Е.И., п. Давид-Городок Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2007 г.
- <sup>28</sup> Вероха И.И., д. Глинка Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2006 г.
- <sup>29</sup> Иванюк М.В., д. Бобровцы Брестского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2003 г.
- <sup>30</sup> Романович О.Г., д. Мотоль Ивановского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г.



<sup>31</sup> Бондарь А.З., д. Тышковичи Ивановского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г.

<sup>32</sup> Более подробно об отношениях евреев и славянского населения в западных областях Белоруссии в довоенный период см.: *Розенблат Е., Еленская И.* Евреи Западной Белоруссии глазами их соседей // *Диаспоры. Независимый научный журнал.* 2006. № 3. С. 150–179.

<sup>33</sup> Мороз Е.И., п. Давид-Городок Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2007 г.

<sup>34</sup> Стаценя А.П., д. Вскоды Дрогичинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2001 г.

<sup>35</sup> Борисюк Е.Д., д. Орехово Малоритского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2007 г.

<sup>36</sup> Кисель Н.М. д. Лука Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2006 г.

<sup>37</sup> Пакисмук Н.Р., д. Прилуки Брестского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2003 г.

<sup>38</sup> Малика И.В., д. Ивязь Дятловского р-на Гродненской обл., запись воспоминаний 2006 г. (перевод с белорус. яз.)

<sup>39</sup> Марчук А.Г., д. Лахва Лунинецкого р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2007 г.

<sup>40</sup> Зданевич А.Д., д. Аркадия Брестского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2004 г.

<sup>41</sup> Кивачук В.И., д. Хотислав Малоритского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2007 г.

<sup>42</sup> Козлович А.О., д. Горск Березовского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2001 г.

<sup>43</sup> Заводский С.Т., д. Осовая Малоритского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 1998 г.

<sup>44</sup> Андросюк Л.И., г. Высокое Каменецкого р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2004 г.

<sup>45</sup> Марчук А.Г., д. Лахва Лунинецкого р-на Брестской обл., запись воспоминаний, 2007 г.

<sup>46</sup> Клундук А.В., г. Пинск Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г.

<sup>47</sup> Веренич А.Ф., д. Стахово Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 1998 г.

<sup>48</sup> Корда Б.К., д. Мокрая Дубрава Пинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2001 г.

<sup>49</sup> *Мельник Н.* На виду у всех. Б. м., 2001. С. 41.

<sup>50</sup> Малика И.В., д. Ивязь Дятловского р-на Гродненской обл., запись воспоминаний 2006 г. (перевод с белорус. яз.)

<sup>51</sup> Гарколюк А.Н., д. Минковичи Каменецкого р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г.

<sup>52</sup> Тарасевич Е.И., г. Брест, запись воспоминаний 2004 г.

<sup>53</sup> Марчук А.Г., д. Лахва Лунинецкого р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2007 г.

<sup>54</sup> Романович О.Г., д. Мотоль Ивановского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г. (перевод с белорус. яз.)

<sup>55</sup> Зданевич А.Д., д. Аркадия Брестского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2004 г.

- <sup>56</sup> Бадей А.В., д. Акачи Слонимского р-на Гродненской обл., запись воспоминаний 2006.
- <sup>57</sup> Горкавчук И.В., д. Дубично Малоритского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2007 г.
- <sup>58</sup> Кормина Ж., Штырков С. Никто не забыт, ничто не забыто. История оккупации в устных свидетельствах // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 239.
- <sup>59</sup> Волынчиц Е.С., д. Кожан-Городок Лунинецкого р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2000 г.
- <sup>60</sup> Кауон М.И., г. Брест, запись воспоминаний 2001 г.
- <sup>61</sup> Пашкевич Н.Д., д. Рубель Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2006 г.
- <sup>62</sup> Шевчук В.С., г. Иваново Брестской обл., запись воспоминаний 2001 г.
- <sup>63</sup> Плешевич М.К., д. Мазурки Ляховичского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г.
- <sup>64</sup> Вероха И.И., д. Глинка Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2006 г.
- <sup>65</sup> Гениуш М.В., дд. Валькевичи и Грабава Зельвенского р-на Гродненской обл., запись воспоминаний 2005 г.
- <sup>66</sup> Мартысюк Ф.П., д. Буяки Брестского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г.
- <sup>67</sup> Забелик Н.П., д. Шпановичи (современная часть г. Бреста), запись воспоминаний 2000 г.
- <sup>68</sup> Чуль М.Т., д. Ланская Малоритского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2001 г.
- <sup>69</sup> Николаюк Н.Н., д. Кобелка Брестского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2002 г.
- <sup>70</sup> Карпач В.В., д. Каленики Берестовицкого р-на Гродненской обл., запись воспоминаний 2006 г.
- <sup>71</sup> Малика И.В., д. Ивязь Дятловского р-на Гродненской обл., запись воспоминаний 2006 г. (перевод с белорус. яз.).
- <sup>72</sup> Зданевич А.Д., д. Аркадия Брестского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2004 г.
- <sup>73</sup> Ильченко А.Ф., д. Клещи Кобринского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 1998 г.
- <sup>74</sup> Гриневич В.П., д. Цна Лунинецкого р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2004 г.
- <sup>75</sup> Плешевич М.К., д. Мазурки Ляховичского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г.
- <sup>76</sup> Кетько Н.Я., п. Давид-Городок Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г.
- <sup>77</sup> Вероха И.И., д. Глинка Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2006 г.
- <sup>78</sup> Клундук А.В., г. Пинск Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г.
- <sup>79</sup> Тарасевич Е.И., г. Брест, запись воспоминаний 2004 г.
- <sup>80</sup> Хоха Н.В., д. Соболяны Гродненского р-на Гродненской обл., запись воспоминаний 2002 г.
- <sup>81</sup> Зданевич А.Д., д. Аркадия Брестского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2004 г.

<sup>82</sup> Пакисмок Н.Р., д. Прилуки Брестского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2003 г.

<sup>83</sup> Кальковский Л.А., д. Утес Барановичского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2006 г.

<sup>84</sup> Бадей А.В., д. Акачи Слонимского р-на Гродненской обл., запись воспоминаний 2006 г.

<sup>85</sup> Бондарь А.З., д. Тышковичи Ивановского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г. (перевод с белорус. яз.)

<sup>86</sup> Пипко С.Ф., д. Дрочево Малоритского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г.

<sup>87</sup> Кетько Н.Я., п. Давид-Городок Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г.

<sup>88</sup> Горохова В.А., д. Пугачево Брестского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2004 г.

<sup>89</sup> Клундук А.В., г. Пинск Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г.

<sup>90</sup> Мороз Е.И., п. Давид-Городок Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2007 г.

<sup>91</sup> Хомич Г.А., д. Чемери-2 Каменецкого р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2003 г.

<sup>92</sup> Демчук А., д. Теребунь Брестского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2004 г.

<sup>93</sup> *Плоткин А.* Подвиг не совершал. М., 2000. С. 26.

<sup>94</sup> Кетько Н.Я., п. Давид-Городок Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2005 г.

<sup>95</sup> Наумчик Д.К., д. Великий Лес Дрогичинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 1999 г.

<sup>96</sup> Корда Б.К., д. Мокрая Дубрава Пинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2001 г.

<sup>97</sup> Пашкевич Н.Д., д. Рубель Столинского р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2006 г.

<sup>98</sup> Марчук А.Г., д. Лахва Лунинецкого р-на Брестской обл., запись воспоминаний 2007 г.

<sup>99</sup> Романович О.Г., д. Мотоль Ивановского р-на Брестской обл. запись воспоминаний 2005 г. (перевод с белорус. яз.).

*Ольга Минкина*  
(Санкт-Петербург)

**MSIRAS NEFESH.  
ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ  
О ЕВРЕЙСКИХ ДЕПУТАТАХ  
конца XVIII – начала XIX века**

---

Депутаты («депутаты еврейских обществ», «депутаты еврейского народа»), официальные представители еврейского населения при временных и постоянных государственных учреждениях в конце XVIII – начале XIX века (подробнее о них см.: Минкина 2007: 165–201), стали персонажами еврейских исторических преданий. Основная часть этих нарративов была записана на рубеже XIX–XX вв., однако, по нашему мнению, начало формирования фольклорных текстов о депутатах относится к современной им эпохе. Самая ранняя фиксация устного нарратива о депутатах содержится в памфлете Шломо (Соломона) Беннета «The Constancy of Israel» (1809 г.) (К истории 1873: 8–12). Беннет, уроженец Могилева, покинул Белоруссию в 1792 г., в начале 1800-х гг. поселился в Лондоне. В своем повествовании о еврейских депутатах, которые отправились к Екатерине II в 1785 г., Беннет мог опираться только на устные свидетельства современников-евреев (точнее, на свои воспоминания о тех рассказах, которые он слышал в конце 1780-х гг.). Не исключено, что Беннет рационализировал фольклорный текст, «очищая» его от «неправдоподобных» элементов. Сюжет, тем не менее, развивается по законам фольклорного повествования: притеснение белорусских евреев генерал-губернатором (наместником) «Пассековым» (П.Б. Пассеком), путешествие депутатов в столицу, их успешное заступничество за единоверцев, наказание их обидчиков императрицей.

Формированию фольклорных текстов о депутатах способствовала и саморепрезентация депутатов, которые использовали в своей риторике, обращенной к еврейскому населению, архетипические библейские образы Мордехая и Эстер (Magid 1900: 148). В еврейских текстах той эпохи (переписке общинных лидеров, воззваниях о сборе денег)

депутаты также символически уподобляются Иосифу Прекрасному (Минкина 2008: 142). В обращениях к еврейскому населению депутаты подчеркивали свое благочестие и заботу о нуждах евреев.

Образы депутатов появляются в литературных произведениях: у И. Аксенфельда и А.М. Дика. Тогда как эпизод, связанный с еврейским депутатом Лейзером Диллоном, в романе Аксенфельда «*Dos Shterntikhl*» («Головная повязка») имеет параллели с записанными позднее фольклорными текстами о Диллоне (Aksenfeld 1938: 129, ср. Litvin 1916: 8.4)<sup>1</sup>, повествование Дика является пародией на «типовой» фольклорный рассказ о депутатах, осознанной комической деконструкцией его основных мотивов (Dik 1871: 5–7). В более позднюю эпоху историк и фольклорист П. Марек использовал исторические предания о еврейских «политических деятелях» XVIII в. Ноте Ноткине и Йешуа Цейтлине в своей повести «*Tsvey gzeires*» («Два бедствия») (Marek 1907). К фольклорным сюжетам, включенным в художественные (либо мемуарные) тексты, следует относиться исключительно осторожно, поскольку чаще всего неясно, является ли текст стилизацией под фольклор или использует фольклорную основу. Если даже предположить наличие фольклорного «прототекста», то неясно, каким трансформациям он был подвергнут в литературном или публицистическом произведении, поскольку фольклорные варианты используемых преданий, как правило, неизвестны. Все это делает литературные тексты почти полностью непригодными в качестве источника по фольклору, и в данной работе они не используются. Отдельные фольклорные сюжеты о депутатах отложились также в мемуарной и биографической литературе (Hurvitz 1922: 3–5) и хасидской агиографии (Heilman 1903: 75–81). При всей специфике перечисленных жанров, можно констатировать, что и фольклор, и литература отражают общий комплекс представлений о депутатах и их взаимодействии с властью. В литературных текстах фольклорная трактовка обогащается новыми смыслами: так, идеальный фольклорный образ справедливой царицы дополняется в упомянутом памфлете Беннета риторикой «просвещенного» абсолютизма: «...я послала вас в эти провинции для того, чтобы вы защищали моих подданных и содействовали их благосостоянию, а ни в коем случае не для того, чтобы вы угнетали их и повергали их в нужду», – говорит Екатерина II гонителю евреев (К истории 1873: 12). Пародия, подобная рассказу Дика о мытарствах депутатов в Петербурге, об их глупости, невежестве, нищете и бессилии перед властью, также не могла быть создана без опоры на фольклорный текст, изображавший прямо противоположную картину.



Выезд Мордехая на царском коне. Лубочная картинка. На балконе – дочь Амана, которую он безуспешно пытался выдать замуж за царя; приняв Амана за Мордехая, она льет на него помои. Обнаружив ошибку, она бросилась с балкона и разбилась насмерть. Польша, XIX в. (Goldstein D. Jewish Mythology. London, 1987. P. 138)

Собственно записи большинства известных нам исторических преданий о еврейских депутатах были выполнены непрофессиональ-

ными собирателями в начале XX в. Первая подборка таких фольклорных текстов была опубликована в 1916 г. в Нью-Йорке А. Литвиным (псевдоним Ш. Гурвица) (Litvin 1916). Вторая публикация была осуществлена в 1926 г. в Варшаве журналистом Ш. Цитроном (Tsitron 1926). Тексты из обоих сборников были записаны, в основном, на территории современных Белоруссии и Литвы. В ряде случаев собиратели сообщали, где был записан тот или иной текст или, по крайней мере, указывали ареал его бытования. Иногда приводятся варианты того или иного предания. Содержание многих преданий передано исключительно кратко – неясно, бытовали ли они в такой форме либо сокращены публикаторами. Эти публикации не были переведены с идиша и только изредка упоминались в исторических работах (Levitats 1943: 104; Lederhendler 1989: 109; Fishman 1995: 56–59; изложение нескольких текстов на русском языке см.: Минкина 2006: 376–386).

Парадигмой для фольклорных нарративов о депутатах являлась Мегилат Эстер. Ключевое понятие Мегилат Эстер – *nes nistar* («скрытое чудо») является основой для этих «обманчиво правдоподобных» рассказов о депутатах, лишенных какого-либо сверхъестественного элемента. Функцию чудесного выполняют чудесные совпадения, стечение обстоятельств. Парадигма «скрытого чуда» накладывается на универсальные фольклорные мотивы (АТ 576, 952, 981). Парадигма бедствия (*gzeiry*), обрушившейся на ту или иную еврейскую общину и чудесного избавления от нее, объединяет истории о депутатах с рассказами о чудесах хасидских цадииков, управлявших судьбами царей и царств (см., например, истории о влиянии цадииков на политические события в Польше конца XVIII в.: Rosman 1989: 34–39). В легендах о цадииках использовался мотив противоположного *nes nistar nes galuj* («открытого чуда», явного нарушения естественного порядка вещей, открытого вмешательства Бога в ход событий). Популярность обоих типов преданий в еврейской среде была, по-видимому, обусловлена необходимостью компенсировать негативные ощущения, связанные с положением евреев как маргинального меньшинства.

Основным образцом для построения идеального образа еврейского депутата в фольклоре, так же как и в риторике начала XIX в., оставался *Mordkhe ha-tsaddik* (праведный Мордехай) религиозных текстов. Но на фольклорное повествование о депутатах оказывал влияние и образ Мордехая в народных драмах – пуримшпилях, где этот персонаж предстал как *alter psha yid Mordekhai* («старый простой еврей Мордехай»), «комический старик» (Береговский 2001: 68–71). Влиянием народного театра может объясняться и нехарак-

терное для еврейского повествовательного фольклора внимание к костюмам персонажей. В этом отношении весьма примечателен центральный эпизод предания о путешествии еврейского ходатая Ноты Ноткина в Вильно. Ночью, у губернаторского дворца, в перебранке с караульным солдатом он пытается доказать, что он не какой-нибудь «нищий и убогий» (*nebeh un orimer*), а богатый человек, и может хорошо заплатить за услугу (Tsitron 1926: 78–79). При этом не объясняется, почему его, собственно, должны принять за нищего (это не мотивируется, к примеру, переодеванием героя). Мотив мог быть заимствован из традиции пуримшпилей, в которых Мордехай изображался в образе нищего. Следующий эпизод, в котором Ноткин встречается с императором Александром I и его свитой, демонстрирует характерную для пуримшпиля оппозицию: с одной стороны, царь и его министры, «статные молодые господа в блестящих мундирах», с другой – старый еврей, который выглядит настолько непрезентабельно, что его принимают за нищего (Tsitron 1926: 79). Другой вариант изображения костюма депутата в преданиях подразумевал, наоборот, обретение им «нееврейского» облика. Такова история о том, как Екатерина II пожаловала подрядчику Йешуа Цейтлину блестящий мундир с драгоценными пуговицами и шпагу с эфесом, украшенным бриллиантами. В таком виде он любил кататься верхом на великолепной лошади в компании самого Потемкина. Согласно преданию, потомки Цейтлина отдали его мундир пуримшпилерам в Шклове (Tsitron 1926: 30, ср.: Hurvitz 1922: 3–5). Со вторым вариантом описания костюма еврейского депутата коррелирует традиция изображения Мордехая и Иосифа на еврейских лубочных картинках XIX в.: в мундирах с золотыми эполетами и орденскими лентами, но с бородами (см. иллюстрацию; ср.: лубок «Похороны Иакова», Российский этнографический музей, Санкт-Петербург)<sup>2</sup>. Примечательно, что в тех фольклорных сюжетах, где еврейский депутат приобретает отдельные черты облика «нееврейской знати» (мундир, ордена, медали, орденские ленты, шпага), он в конце концов их лишается: например, награды у него конфисковывают по решению суда (Tsitron 1926: 30; Litvin 1916: 8.3, 9.4, 21. 5, 8).

Другой «сквозной» мотив, связывающий образ Мордехая в традиции, «комического старика» Мордехая в пуримшпилях и депутатов – это мотив знания/незнания языков. Считалось, что Мордехай знал семьдесят языков семидесяти народов (Агада 1989: 205). В пуримшпиле речь Мордехая представляла собою сочетание языка священных текстов, разговорного идиша и языка местного нееврейского населения. В записанном в Галиции пуримшпиле обыгрывается



тема «взаимонепонимания» носителей разных языков (Мордехая, царя и Амана) (Береговский 2001: 279). Мордехай представлен «простым евреем», не понимающим языка господствующей культуры (немецкого). С другой стороны, царь не может понять Мордехая и вынужден довольствоваться «переводом» Амана, придающего речи Мордехая совершенно противоположный смысл. В преданиях о депутатах (Цейтлине, Ноткине, Диллоне), с одной стороны, подчеркивается знание ими европейских языков, помогающее налаживать связи с нееврейской знатью: «французского», «русского», «немецкого», «польского» (Tsitron 1926: 29, 125; Litvin 1916: 21.9). С другой стороны, в другом предании о том же Ноткине именно незнание им иностранных языков оказывается сюжетообразующим мотивом (он едет в карете вместе с императором и министром внутренних дел, не может понять, о чем они говорят между собой «на чужом языке» (*in a fremder shprah*) и именно поэтому не узнает императора – Tsitron 1926: 80). В системе образов «праведный Мордехай» – «Мордехай – комический старик» – «Мордехай своего поколения (своей общины)» (депутаты), последние занимают скорее промежуточное положение, не превращаясь ни в идеальных мудрецов и праведников, ни в полностью комические фигуры.

Самым, пожалуй, важным отличием преданий о депутатах от парадигматического образа Мегилат Эстер является отсутствие либо полная перекодировка образа персонажа, соответствующего царице Эстер<sup>3</sup>. Депутаты достигают успеха без помощи еврейской жены или возлюбленной какого-либо влиятельного лица, а в тех нарративах, где «прекрасная еврейка» все-таки появляется, она играет деструк-



Миниатюра из книги Эстер.  
Чехия, XVIII в.

тивную роль. Наиболее ярким примером является история с Александром I и тринадцатилетней Ривкой-Рохл<sup>4</sup>, дочерью еврейского депутата Лейзера Диллона. Остановившись в доме депутата в Несвиже, император стал оказывать недвусмысленные знаки внимания его дочери, красивой девочке с черными кудрями. Несвижские евреи даже уверяли, что Ривка-Рохл была прекраснее легендарной Эстерке, возлюбленной польского короля Казимира, и даже самой царицы Эстер. Евреи Несвижа даже прозвали Ривку-Рохл *Esterke di Drite* («Эстерке Третья»). «Ривка-Рохл была самая целомудренная и чистая из трех Эстер, настоящая *yidische tokhter* (букв. «еврейская дочь»)». Рассказывая о том, как Ривка-Рохл противилась домогательствам императора (для этого она часто заходила в его комнату), рассказчики оставляли открытым вопрос, насколько «серьезным стал их роман». Во всяком случае, император предупредил отца своей возлюбленной, чтобы он не смел им мешать, но Диллон, который во всех обстоятельствах вел себя «гордо и свободно», смело заявил, что «никогда не отдаст свою дочь нееврею, будь то хоть сам государь император». Евреи города Несвижа придерживались другой точки зрения. Они собрали *бейс-дин* (раввинский суд) и постановили, что в таких случаях «еврейский отец может и должен отдать свою дочь в жертву за еврейский народ» (*far a kutban tsulib Klal-Isroel*). Того же мнения был и знаменитый ребе Мейерке, к которому Диллон отправился просить совета. Дошло до того, что Диллон сам стал предлагать императору свою дочь, но тот процедил «не надо» и уехал. Александр I, гласит предание, жестоко отомстил дерзкому еврею. По его распоряжению Диллон был осужден за мошенничество, и все его имущество было конфисковано. Бывший депутат умер в остроге, а его дочь к концу жизни стала безобразной нищенкой и закончила свои дни в несвижской богадельне. Несвижские старики уверяли, что своими глазами видели, какой стала Ривка-Рохл Диллон, которой некогда домогался сам император Александр I (Litvin 1916: 9).

Мы не можем согласиться с интерпретацией данного предания, предложенной Г. Зелениной, которая сводит ее содержание к универсальной фольклорной схеме «чудовище требует себе самых юных и прекрасных членов социума» (Зеленина 2008: 106). По нашему мнению, стержнем повествования является не мотив жертвы («красавица и чудовище»), но проблема галахического запрета и его пределов – тема, которая неоднократно возникала в мидрашах на Мегилат Эстер. В рамках традиции было предложено несколько вариантов решения противоречия, связанного с браком Эстер и царя-язычника (Ginsburg 1968: 388). Еще более важно для фольклорного

нарратива о «еврейской политике» было представление о том, что чудо не может повториться. Согласно этой логике, любая попытка повторить чудо Пурима была обречена на неудачу<sup>5</sup>. В пользу данной трактовки предания о дочери Лейзера Диллона свидетельствует сопоставление этого предания с историей о другой «прекрасной еврейке», Юлии (Лее) Грейг, жене адмирала А.С. Грейга, известной как *di tume Lea* («тетка Лея»). В предании рассказывается, как глава Воложинской йешивы Хаим Воложинер и цадик Исроэль Ружинер хотели добиться отмены указа о рекрутской повинности для евреев, используя связи «тетки Леи», но ее ходатайство за единоверцев не помогло, и жестокий указ так и не был отменен (Tsitron 1926a: 16–18). Предание является очевидной деконструкцией пуримского сюжета: присутствуют персонажи, соответствующие Мордехаю (в этой роли выступают сразу два персонажа – хасидский и миснагидский лидеры, которых заставила объединиться опасность, грозящая всему народу), и Эстер, но их молитвы, посты и ходатайства не приводят к желаемому результату.

Предания о депутатах не дают и яркого образа, соответствующего Аману – высокопоставленному сановнику и лютому врагу евреев. В сюжетах, где тот или иной представитель власти выступает против евреев, его негативные характеристики нивелируются легкостью, с которой евреям удается расстроить его козни, а антисемитизм власть предержащих мотивируется типичной для пуримского сюжета «игрой случая». Таков, например, рассказ о том, как Державин стал антисемитом (*shone-Isroel*, «ненавистник Израиля», «враг евреев»): всякий раз, когда Державин приходил с какой-то просьбой к Потемкину, его заставляли долго ждать в передней. Через какое-то время из кабинета Потемкина выходили Йешуа Цейтлин и его молодой зять Абрам Перетц, а секретарь Потемкина объявлял, что фаворит сегодня больше никого не принимает. Державин затаил обиду на евреев, и потом оклеветал их перед императором. Но Абрам Перетц, склонив на свою сторону большую часть столичной аристократии, сумел добиться отставки Державина (Tsitron 1926: 47, 56). О С.Г. Зориче, фаворите Екатерины II, владельце местечка Шклов, рассказывали, что он жестоко притеснял местных евреев, однако был единственным еврей, которого помещик боялся и не смел к нему «цепляться» – Нота Ноткин (Tsitron 1926: 70).

В целом, представители власти в этих преданиях, подобно царю Ахашверошу в Мегилат Эстер, постоянно колеблются в своем отношении к евреям. Перемены в их настроении столь же непредсказуемы и абсурдны. Так, рассказывали, что Александру I показался

очень подозрительным чай, которым угощал его еврейский депутат. Не спешит император пить чай, задумчиво вертит в руках фарфоровую чашечку, а потом вдруг спрашивает: «Зачем вам, евреям, христианская кровь?» (Tsitron 1926: 129). Связь между угощением и «кровавым наветом» легко реконструируется. В предании имеется в виду вполне определенный вариант «кровавого навета», зафиксированный как в книжных источниках, так и в фольклорных записях: представление о том, что евреи подмешивают христианскую кровь в пищу, которой угощают христиан, с целью добиться их благосклонности (Мочалова 2005: 60). Таким образом, еврейского депутата обвинили в использовании крови в его «профессиональной магии». Императора, впрочем, легко переубедить: после оправдательной речи депутата он заявляет, что все рассказы об употреблении евреями крови – клевета. В другом рассказе депутату удается спасти от несправедливых гонений общину местечка Калинковичи благодаря тому, что в высшем обществе Петербурга так же, как и в белорусской деревне, верят в черта «хапуна», похищающего евреев во время молитвы. Оказалось, что побег еврейского арестанта, в содействии которому обвиняли несчастных евреев из Калинковичей, можно было объяснить вмешательством «хапуна», в существование которого верит министр народного просвещения (Tsitron 1926: 113; ср.: Белова, Петрухин 2008: 483–498).

Переходя к характеристике основных элементов преданий о депутатах, следует, прежде всего, отметить, что они не именуется в этих преданиях «депутатами», по официальному названию своей «должности». Довольно редко применялось к ним и традиционное наименование еврейского ходатая перед властями – *штадлан* (Tsitron 1926: 111). Для описания их конкретных действий в защиту евреев могут употребляться однокоренные выражения *mishtadel given* («ходатайствовать») и *shtadlanut* («ходатайство») (Tsitron 1926: 126; Litvin 1916: 9.1). Также встречается функциональная дефиниция *melits-yosher* (иврит. «предстоятель», «заступник») (Tsitron 1926: 89) или *farshteyer* (то же, идиш) (Litvin 1916: 23.2) и менее определенные обозначения *gvir*, *tokif* («богатый, влиятельный человек») (Litvin 1916: 8, 9. 1, 4; Tsitron 1926: 136), *podrjadchik* (обозначает в данном случае не только сферу деятельности, но и принадлежность к определенной социальной группе и, по-видимому, обязанность защищать интересы своей общины в силу близости к властям) (Litvin 1916: 8.2). Представление о «правильном» поведении представителя данной группы уже включало в себя необходимость защищать интересы своих единоверцев. В большинстве же случаев депутаты обознача-

ются просто по именам<sup>6</sup> (так как их функциональная роль была, по-видимому, известна слушателям и не было нужды в дополнительных обозначениях). Для характеристики депутатов используются устойчивые речевые формулы: *mlitsim in di hoykhe fenster* (букв. «заступники в высоких окнах», «в высших сферах») (Litvin 1916: 9.5, 21. 6; ср. Ан-ский 1910: 252 – «связи в высоких окнах»); *arumgein mit keyser (ministerun etc.) unter hand shpatsirn* («гулял с императором (министрами и т.п.) под ручку») (Litvin 1916: 8. 5; 21. 7–8). К этой основной формуле добавляются подробности: «наедине» (Litvin 1916: 8.5), «и говорил с ними по-французски» (Litvin 1916: 21.8). В одном случае персонаж имеет устойчивый эпитет: *Zundel dem groysn* (идиш, Зундель Великий) (Tsitron 1926: 109, 124). Секретарь еврейского депутата Зунделя Зонненберга, Ицхак Сассон, сообщал, что Зонненберг «был известен в народе под именем *Zundel ha-gadol* (иврит, Зундель Великий)» (Sasson 1881: 112). Описываемые в мемуарах события относятся к 1818 г., сами записки были созданы, по-видимому, в 1840-е гг. Отмеченное совпадение эпитетов является дополнительным аргументом в пользу нашего предположения о том, что основные параметры фольклорного нарратива о депутатах закладываются уже в современную им эпоху.

Можно выделить не только основные положительные качества, которыми наделялись депутаты в фольклорных нарративах, но и определенную иерархию этих качеств. Главная добродетель депутата, то, без чего он не может выполнять свою функцию «еврейского заступника»: *msiras nefesh* (в текстах встречается также образованное от него прилагательное *msiras-nefeshendiker* – Tsitron 1926: 103, 111, 126). Это выражение можно перевести как «экстатическое самопожертвование, самозабвение, преданность, приверженность, одержимость своим делом». Мотив *msiras nefesh* раскрывается на протяжении всего повествования: едва услышав о том, что где-то притесняют его единоверцев, депутат готов бежать *vi a feil fun boygn* («как стрела из лука»), посреди ночи, в лютый мороз или проливной дождь (Tsitron 1926: 76, 112), дерзко и изобретательно проникать в канцелярию, особняки вельмож и даже в императорский дворец или в царский экипаж. Депутаты отличаются чудовищной «наглостью» и напористостью. Они «отлавливают» нужных им сановников ночью на улице и на балу во дворце, настойчиво добиваются, чтобы их выслушали и приняли меры: «Так иди и доложи министру, что его спрашивает еврей Нота Шкловер», «я вам не какой-нибудь нищий и убогий, у меня денежки есть», «в который раз вас прошу, господин граф, будьте так любезны, напишите письмо императору»

и.т.п. – характерные образцы речевой характеристики депутатов в тех рассказах, где имеется передача прямой речи (Tsitron 1926: 78–82, 112–113). Несколько развернутых нарративов построено по одной схеме: бедствия и несправедливые гонения, постигшие общину или отдельного еврея, путешествие в Петербург к депутату, успешное заступничество депутата за соплеменников (Минкина 2006). Депутат, при том что «имя его прославилось среди всех евреев» (Litvin 1916: 8.5, 23.2), в первую очередь, – благодетель своей родной общины. «Когда здесь жил депутат, все наши ненавистники притихли, торговля процветала, каждый день играли свадьбы», – рассказывали в Несвиже около шестидесяти лет спустя (Litvin 1916: 8.2).

Следующее достоинство депутата: щедрость, «рука, всегда открытая для подаяний и открытое сердце»: «самое меньшее подаяние, которое можно было у него получить – рубль». Подвизаясь в роли «почетного меламеда» (уважаемые члены общины, во исполнение заповеди иногда «читали лекции»), он дает ученикам по золотой монете (полуимпериалу) за каждый правильный ответ (Litvin 1916: 8.4). Важно и умение «говорить с властью», знание европейских языков и особенно доведенное до искусства умение давать взятки власть имущим и тем, кто имеет к ним доступ («в канцеляриях», «дворецкому», «лакеям», «караульному солдату») (Litvin 1916: 9.1, 25; Tsitron 1926: 77, 103).

Традиционные критерии, по которым определялось место еврея в общинной системе ценностей, – происхождение, «родовитость» (*ihus*) и познания в Торе, по-видимому, ставились после отмеченных выше личных качеств, причем происхождение занимает явно большее место в данных текстах: часто отмечается, что предки депутата славились богатством и ученостью. В некоторых рассказах указывается на сефардское происхождение персонажа, т.е. «высокое» и «иное» по отношению к окружающему его ашкеназскому большинству. Происхождение того или иного депутата возводится к известным фигурам средневековой еврейской истории – испанскому каббалисту Моше де Леону (Litvin 1916: 8.3, 9.1), советнику кордовского халифа Хасдаю ибн Шапруту (Epshtein 2004: 8), либо просто к «одному знаменитому раввину в Амстердаме» (Ginsburg 1937: 37). То, что с первого взгляда выглядит как указание на конкретные биографические данные и зачастую так и воспринимается историками, на самом деле имеет фольклорный характер. Так, говорится, что дед и отец еврейского депутата Лейзера Диллона были «придворными евреями» при магнатах Радзивиллах (Litvin 1916: 8.3). Само имя Радзивилла, как и «графа Потоцкого», к тому времени становится

нарицательным в еврейском фольклоре и используется для условного обозначения польской знати. Таким образом, упоминание о Радзивилле выполняет функцию индикатора высокого статуса персонажа. Исключением в этом ряду является рассказ о низком происхождении другого видного деятеля еврейской политики, Ноты Ноткина, который «был из ремесленников (*baalei-melokhes*)», низшей страты еврейского общества, и в молодости якобы был часовщиком (Litvin 1916: 21.7, 23.1). Согласно другому преданию, Ноткин происходил из семейства *raykhe sohrim, bnei Tora* («богатых купцов и знатоков Торы» – Tsitron 1926: 68). Познания в Торе тоже весьма полезны депутату (Litvin 1916: 21.1): Ноткин характеризуется как *groyser medina-hokham*, «большой ученый, известный в тех местах», в современных ему источниках на иврите он именуется *hakham ha-kolel* «ученый больших познаний» (Magid 1891: 50); о Диллоне см.: Tsitron 1926: 125). Иногда в числе достоинств указывается приятная внешность, важность и благообразие облика (Litvin 1916: 25), однако в большинстве случаев внешность героя обманчиво ничтожна: «махонький такой еврейчик» (*kleyniker yidele*), телосложения скорее плотного, чем худого, выразительные темные глаза так и сверкают, движения быстрые (Litvin 1916: 9.4, ср.: Marek 1907: 5). Описание семейных обстоятельств депутата также сводится к двум основным вариантам: либо необычайно многочисленное потомство (Litvin 1916: 8.5, 23), либо «единственная дочь» (Tsitron 1926: 123).

Немало внимания уделяется в преданиях описанию богатства и влияния депутатов. Во время войны генералы обращаются к еврейскому депутату, «как к умному человеку, который может дать совет» (*kluger mench un baal-etsa*). «Маленький еврейчик» командует ротой казаков, приставленных к нему императором в качестве почетного караула, и они покорно ждут у синагоги, когда он закончит молитву (Litvin 1916: 8.3–4; ср. Aksenfeld 1938: 129). Перед влиятельным евреем заискивают министры и трепещут польские магнаты (Litvin 1916: 8.4, 9.5, 21.7). Он ведет роскошный образ жизни: тратит деньги целыми сундуками, в «залах» его особняка не стыдно принимать царя со всей его свитой. Вся посуда в его доме золотая и серебряная (Litvin 1916: 8.5, Tsitron 1926: 30).

Особое место в легендарных биографиях депутатов отводится истории «падения» и гибели некогда влиятельных евреев. Поэтика «падения», капризов переменчивой фортуны, бессилия человека перед судьбой характерна и для пуримшпилей, где она является наследием театра эпохи барокко. В большинстве историй о депутатах представлена впечатляющая картина несчастий, обрушившихся на

надменного богача, баловня судьбы: болезни, разорение, семейные трагедии, суд и тюрьма (Tsitron 1926: 60, 123–124, 136–137; Litvin 1916: 9.4). Особый случай представляет фольклорная интерпретация истории жизни «отступника» Абрама Перетца: его «падение» начинается с любовной интрижки с петербургской немкой, продолжается скандальной историей с сестрой адмирала и завершается переходом в христианство (Tsitron 1926: 50, 60–62).

Очевидно, что в преданиях о депутатах мы можем наблюдать не процесс трансформации исторических образов, а результат этого процесса. Герои преданий о депутатах лишены индивидуальных черт, свойственных их историческим прототипам. Они причислены фольклорной традицией к определенному классу персонажей, наделенному устойчивыми атрибутами. К этому же классу относятся и другие герои преданий о «придворных евреях», заступниках за свои общины перед властями<sup>7</sup>. Из реальных биографий депутатов в фольклорном тексте выделяются, по большей части, те элементы, которые полностью соответствуют сложившейся повествовательной матрице. При том, что комплекс документальных материалов о депутатах неполон и еще более неполон корпус зафиксированных фольклорных свидетельств о них, в данном случае трудно судить о степени совмещения между событийными прецедентами и фольклорными схемами.

Формы реализации связанных с депутатами фольклорных мотивов могли быть разнообразными: повествование с развитым сюжетом, дескрипция (указание на то, что в данной общине в такие-то времена жил влиятельный еврей, обладавший атрибутами, соответствующими данной группе персонажей), драматизация (пуримшпиль) или визуализация (лубочная картинка). В целом, можно отметить, что фольклор «осваивает» принципиально новую для еврейского общества своего времени фигуру депутата в старых библейских, талмудических и собственно фольклорных формах.

### Примечания

<sup>1</sup> В примечании Аксенфельд сообщал, что написал отдельный роман о депутатах З. Зонненберге и Л. Диллоне на основе устных рассказов («tayses») (Aksensfeld 1938: 125). К сожалению, рукопись этого романа была, скорее всего, утрачена.

<sup>2</sup> Очевидные текстуальные параллели между рассказом об Иосифе и Мегилат Эстер осмыслились в традиции как отражение «общей судьбы» Иосифа и Мордехая: «Сыны Рахели – испытания их одинаковы и величие их одинаково» (Мидраш Эстер Рабба 6: 7). Одинаковое изображение «величия» Иосифа и Мордехая на лубочных картинках, по-видимому, является визуальным отражением такой точки зрения. При этом, если на картинке «Похороны Иакова» парадная шинель только наброшена на плечи Иосифа, на картинке «Выезд Мордехая на царском коне» Мордехай переодет в мундир («царскую одежду»).



<sup>3</sup> Отметим, что и в пуримшпилях роль Эстер была сведена к минимуму. Тем не менее, участник пуримшпиля, от которого был записан один из ранних вариантов (1900 г., Чернигов), определял сюжет драмы как «историю Есфири, Мордухая и Гамана» (Отдел Рукописей Российской национальной библиотеки Ф. 777. Оп. 1. Д. 1368. Л. 1).

<sup>4</sup> Имя Рохл (Рахель) не является случайным для обсуждаемой группы сюжетов (см. прим. 2). В XX в. имя «Рохл» часто трансформировалось в «Роза».

<sup>5</sup> С этим представлением сосуществовала альтернативная тенденция, вызвавшая к жизни феномен локальных Пуримов, отмечавших спасение той или иной общины от опасности. (см.: Йерушалми 2004: 52–53).

<sup>6</sup> Депутаты фигурируют в преданиях под своими собственными именами и фамилиями, известными из документальных источников. Зато их дочери, как правило, «переименовываются»: дочь Й. Цейтлина Сара (Перетц 1926: 12) в предании названа Фейгеле (Tsitron 1926: 57) дочь З. Зонненберга Хая Эстер – Лея (Минкина 2006: 386–387), дочь Л. Диллона Марголиса (сообщено В. Лукиным, Центральный Архив Истории Еврейского Народа, Иерусалим) – Ривка-Рохл.

<sup>7</sup> К примеру, в преданиях о Шауле Вале, придворном еврее при польских королях в конце XVI в., используются те же мотивы, что и в историях о депутатах: король сватается к дочери Валя, но она отказывает ему и выходит замуж за сына раввина (Иоффе 1998) (ср. изложенный в данной статье сюжет об Александре I и Ривке-Рохл); Валу предлагают стать королевским советником, но он отказывается, поскольку ему бы пришлось нарушать субботу (Иоффе 1998) (ср.: Зонненберг просит, чтобы по субботам в государственных учреждениях не обсуждались бы еврейские дела (Tsitron 1926: 113). Другие параллели см.: Минкина 2006: 376–377, 381–382.

## Литература

Агада 1989 – Агада: Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей / Сост. И.Х. Равницкий, Х.Н. Бялик. Иерусалим, 1989.

Ан-ский 1910 – *Ан-ский С.А.* Из легенд о мстиславском деле // Пережитое. СПб., 1910. Т. II. С. 247–258.

Белова, Петрухин 2008 – *Белова О., Петрухин В.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.

Береговский 2001 – *Береговский М.* Пуримшпили. Еврейские народные музыкальные театральные представления. Киев, 2001.

Зеленина 2008 – *Зеленина Г.* Что ты жадно глядишь на дорогу?.. // Лехаим. 2008. № 12. С. 105–106.

Иоффе 1998 – *Иоффе Э.* Легендарный польский король Шауль Валь // *Иоффе Э.* Прошлое и настоящее евреев Беларуси (<http://jewish-heritage.org/ioffe.htm#i6>).

Йерушалми 2004 – *Йерушалми Й.Х.* Захор. Еврейская история и еврейская память. М.; Иерусалим, 2004.

К истории 1873 – К истории западно-русских евреев. Из сочинения Соломона Беннета // Еврейская библиотека. СПб., 1873. Т. 4. С. 10–14.

Минкина 2006 – *Минкина О.Ю.* Еврейские депутаты первой четверти XIX в. в семейных преданиях и фольклорных нарративах // Материалы Тринадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2006. С. 373–392.

Минкина 2007 – *Минкина О.Ю.* Евреи и власть: депутации 1773–1825 гг. в Российской империи // Исторические записки. М., 2007. № 10 (128). С. 165–201.

- Минкина 2008 – *Минкина О.Ю.* Российская власть и «еврейское буйство», 1823–1824 // *Ab Imperio*. 2008. № 3. С. 131–156.
- Мочалова 2005 – *Мочалова В.В.* Еврейские пищевые предписания и запреты глазами польских полемистов XVI–XVII вв. // *Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции*. М., 2005. С. 53–73.
- Перетц 1926 – *Перетц В.Н., Перетц Л.Н.* Декабрист Григорий Абрамович Перетц. Л., 1926.
- AT – *Aarne A., Thompson S.* The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Helsinki, 1961/
- Aksenfeld 1938 – *Aksenfeld I.* Dos Shterntikhl (Головная повязка). М., 1938.
- Dik 1871 – *Dik A.M.* Der ershter nabor (Первый [рекрутский] набор). Vilno, 1871.
- Epshtein 2004 – *Epshtein B.* Maqor baruh (Благословенный источник). Tel Aviv, 2004.
- Fishman 1995 – *Fishman D.E.* Russia's First Modern Jews: The Jews of Shklov. New York, 1995.
- Ginzberg 1968 – *Ginzberg L.* Legends of the Jews. Philadelphia, 1968.
- Ginsburg 1937 – *Ginsburg S.* Historische verk (Исторические труды). New York, 1937. Vol. 2.
- Heilman 1903 – *Heilman S.* Bet rabi (Дом Ребе). Berdichev, 1903.
- Hurwitz 1922 – *Hurwitz S.Y.* Sefer hayai (zikhronot) (Книга жизни. Воспоминания) // *Ha-Shiloah*. 1922. № 1. С. 1–14.
- Lederhendler 1989 – *Lederhendler E.* The Road to Modern Jewish Politics. Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia. Oxford, 1989.
- Levitats 1943 – *Levitats I.* The Jewish Community in Russia. 1772–1844. New York, 1943.
- Litvin 1916 – *Litvin A.* Yiddishe neshomes (Еврейские души). New York, 1916. Vol. 1.
- Magid 1891 – *Magid G.N.* Toldot mishpahot Ginsburg (История семьи Гинцбург). St. Petersburg, 1891.
- Magid 1900 – *Magid G.N.* Ir Vilno. Vilno, 1900.
- Marek 1907 – *Marek P.* Tsvey gzeires (Два бедствия). St. Petersburg, 1907.
- Rosman 1989 – *Rosman M.J.* A Minority Views the Majority: Jewish Attitudes towards the Polish-Lithuanian Commonwealth and Interaction with Poles // *Polin*. 1989. № 4. P. 31–41.
- Sasson 1881 – [*Sasson I.*] 'Eleh nidaf zikhronot (Лист забытых воспоминаний) // *Ha-melits*. 1881. № 6. С. 111–114.
- Tsitron 1926 – *Tsitron S.L.* Shtadlonim (Ходатаи). Warszawa, 1926.
- Tsitron 1926a – *Tsitron S.L.* Meshumodim (Выкресты). Warszawa, 1926. Vol. 4.

*Александр Музыкачко  
(Одесса)*

**ИСТОРИК КАК МИФОТВОРЕЦ:  
МИФ О «ЕВРЕЕ-ЭКСПЛУАТАТОРЕ»  
И «УКРАИНЦЕ-ПОГРОМЩИКЕ»  
В ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ  
XIX – начала XX века**

---

Бытование социокультурных мифов проявляется в самых разнообразных формах. Одной из наиболее устойчивых сфер существования мифов является историческая мысль. Предпосылки существования мифов в этой сфере многочисленны: тесная взаимосвязь между историографией и общественно-политической жизнью, различными формами национальной идентичности, противоречивая и отрывочная природа исторических источников, что порождает не менее противоречивые интерпретации, стремление историков восполнить лакуны в исторических источниках наиболее выгодными для своих национальных школ фактами. В XIX – начале XX в. историческая наука постепенно вытесняет на периферию ненаучные формы исторической мысли. Все больший авторитет завоевывали профессиональные историки, преимущественно профессура, «вооруженные» строго позитивистским инструментарием для познания истории. Декларации полной объективности, враждебного отношения к мифам, опять, как и во времена Тацита, превращаются в общее место почти всех историко-научных трудов. Однако, следует согласиться с теми из современных историографов, которые отмечают, что ни одному из историков-позитивистов не удалось исключить из своего дискурса определенную долю субъективности<sup>1</sup>. Тем более, этот вывод справедлив в отношении непрофессиональных историков, публицистов.

В Центрально-Восточной Европе в XIX – начале XX в. связь между мифологией и исторической мыслью была особенно ярко выражена, так как именно в этом регионе проживала значительная часть так называемых «неисторических наций», или «безгосударственных

народов». Среди них едва ли не самыми ущемленными в правах были евреи и украинцы, большинство из которых проживали в составе Российской империи. По отношению к украинцам в Российской империи XIX в. господствовал термин «малороссы», хотя среди интеллигенции постепенно распространялось самоназвание «украинцы», как интегральное понятие для определения «малороссов» и «русинов» (украинцев Австро-Венгрии)<sup>2</sup>. Несмотря на общность судеб, отношения между украинцами и евреями во всех сферах были очень непростыми. К началу XIX в. на основе различной исторической памяти среди интеллектуалов обоих народов сформировались довольно устойчивые и конфронтационные исторические мифы. Безусловно, последние были тесно связаны с этническими стереотипами, которые бытовали среди еврейского и украинского населения.

Всю совокупность оттенков мифов украинцев и евреев друг о друге можно условно выразить в концептах «еврей-эксплуататор» и «украинец-погромщик». В различных вариациях эти концепты проявлялись в многочисленных публицистических статьях, художественной литературе, политических декларациях и т.п. В этой статье внимание сосредоточено на сфере исторической мысли второй половины XIX – начала XX в., которая, с одной стороны, отражала названные мифологические концепты, а с другой – активно их формировала. Отметим, что в данном контексте под историографическим мифом подразумевается не принципиально неверное истолкование прошлого, или преднамеренная фальсификация, а форма реконструкции истории, сложное переплетение исторической памяти и научных интерпретаций. Основными источниками нашей статьи являются тексты украинских и еврейских историков, главным образом Н. Костомарова, С. Дубнова, И. Чериковера, С. Бершадского, М. Грушевского, И. Галанта.

Истоки мифа о «еврее-эксплуататоре» и «украинце-погромщике» восходят ко второй половине XVII – началу XVIII в., времени зарождения украинской и еврейской историографий. В трудах еврейских историков-летописцев Н. Ганновера и других украинцы-казаки превратились в библейское олицетворение зла, Украина – в страну погромов, евреи – в мучеников, которые оказались «между молотом и наковальней». Наоборот – в трудах украинских летописцев евреи воспринимались как одна из главных причин войны, как угнетатели украинцев<sup>3</sup>. Таким образом, оформилась одна из главных черт «нациотворческого» исторического мифа – однозначная оценка исторических событий, превращение «своего» в правого, а «чужого» – в виноватого. Безусловно, пышный и эмоциональный стиль

эпохи барокко немало поспособствовал укоренению взглядов еврейских и украинских летописцев в дальнейшей исторической мысли.

Вторая половина XIX в. традиционно рассматривается историографами как господство позитивизма, который стремился к очищению исторической науки от романтизма. Однако в сознании многих историков романтизм и далее продолжал оказывать сильное влияние на трактовку событий истории. Это в полной мере продемонстрировала знаковая для еврейско-украинских отношений полемика между одесской газетой «Сион» и «сотрудниками Санкт-Петербургского (его издавали выходцы из Украины) журнала «Основа» – популярными историками П. Кулишем и Н. Костомаровым<sup>4</sup>. Фактически участники этой полемики не внесли ничего принципиально нового сравнительно с упомянутыми летописцами. Более архаичные термины «резанина», «истребление», «потоки крови» и т.п. были дополнены/изменены на термины «эксплуатация», «отчужденность» и т.п. В дальнейшем именно Н. Костомаров наиболее последовательно отстаивал миф о «евреях-эксплуататорах», поработивших Украину в XVII–XVIII вв. На события еврейско-украинских отношений он старался смотреть глазами украинского народа, посредством изучения фольклора, которому он почти безусловно верил. Тем не менее, несомненный литературный талант увлек за его взглядами многих украинских ученых. Через призму народных представлений показаны евреи и еврейско-украинские отношения также у П. Буцинского, П. Кулиша и А. Ефименко<sup>5</sup>.

Основа традиционного мифа о «еврее-эксплуататоре» стала размываться, так сказать, «изнутри». Уроженцы украинских губерний Российской империи, выпускник юридического факультета Киевского университета Св. Владимира и профессор Новороссийского университета, историк права Федор Леонтович и его ученик, в дальнейшем профессор Санкт-Петербургского университета Сергей Бершадский пользуются в современной историографии достаточно устойчивой репутацией первых историков, последовательно разрушавших юдофобские исторические мифы, настоящих историков-объективистов, позитивистов<sup>6</sup>.

С одной стороны, эта репутация отвечает историографической действительности. Историко-юридический метод, примененный к изучению еврейской истории, в силу своей специфики не мог показать внутреннюю, бытовую историю евреев и даже не стремился к этому. Приверженцы этого метода старались, прежде всего, оградить объективное историческое исследование от влияния «еврейского вопроса». Полученные данные были использованы для решения

самого «еврейского вопроса». Такой подход приблизился к настоящей методологии научного поиска, что дало конкретные исследовательские результаты: возрождена из небытия история правового устройства евреев на землях Великого княжества Литовского, освещены мотивы и этапы российского законодательства в его еврейском разделе, история евреев Российской империи включена во всемирно-исторический контекст. Возвращенные в общественно-политическую мысль, эти результаты вскрыли зависимость «еврейского вопроса» от общего устройства государства и призвали последнее нести ответственность за возникновение и решение этого вопроса<sup>7</sup>.

С другой стороны, взгляды обоих ученых не были полностью беспристрастными и устойчивыми. В 1882 г. Ф. Леонтович в статье «Что нам делать с еврейским вопросом?» признал, что, как и в более отдаленные времена, в XIX в. евреи враждебно относятся к христианскому населению, эксплуатируя его слабейшую часть – крестьянство. При этом он доказывал тезис о существовании кагала не по статистическим и другим источникам, а при помощи историко-сравнительной схемы. Ф. Леонтович утверждал, что община, разновидностью которой является кагал, существовала у всех народов. Она постепенно исчезает вместе с социальным прогрессом. Но социальное развитие евреев было законсервировано ненормальным отношением к ним законодательства, которое односторонне развило их врожденные предпринимательские способности<sup>8</sup>. Таким образом, Ф. Леонтович не только заложил основы более рационального подхода к истории евреев Восточной Европы, но и отдал дань старому мифотворчеству.

Что касается С. Бершадского, то этот безусловно талантливый исследователь стремился разрушить миф о еврее-эксплуататоре посредством... проеврейского мифа. С. Бершадский доказывал, что до Люблинской унии в Великом княжестве Литовском отсутствовала изоляция еврейства от украинцев, белорусов, поляков, литовцев и, соответственно, конфликтность между ними<sup>9</sup>. Однако документы, изданные С. Бершадским, свидетельствовали о противоположной ситуации, что блестящим образом показал в обширной рецензии один из ведущих историков права конца XIX – начала XX в., профессор Киевского университета Св. Владимира Михаил Владимировский-Буданов<sup>10</sup>.

Тем не менее, работы Ф. Леонтовича и С. Бершадского имели большое влияние на их еврейских коллег-юристов, которые не без оснований увидели в историко-юридическом подходе инструмент для демифологизации, рационализации истории. Основателями это-

го подхода в еврейской историографии можно по праву считать выпускников юридических факультетов Новороссийского и Киевского университетов И. Оршанского и М. Моргулиса, которые большую часть своей жизни провели в Одессе<sup>11</sup>. В работах И. Оршанского и М. Моргулиса сложно разделить исторические и общественные взгляды. И. Оршанский считал, что только экономическими причинами нельзя объяснить ограничительные меры, так как «история показывает нам, что не только в отдаленные времена, но и в ближайший к нам период, первой по времени возникновения и главной по значению причиной была религиозная нетерпимость». Наряду с идейно-религиозным мотивом И. Оршанский признавал и влияние экономического фактора. В том числе, он использовал материал из истории евреев Украины. По его мнению, в Украине, как и повсюду в Европе, конкуренция со стороны европейской буржуазии сначала загнала евреев в узкие торговые и ростовщические рамки. Затем буржуазия повлияла на законодателя, который стал неблагоприятно относиться к евреям. Выгнав шинкарей-евреев, украинское казачество и мещанство заняло место евреев<sup>12</sup>. Нетрудно заметить, что в этом утверждении И. Оршанский не входил в противоречие с украинской народнической историографией. Однако, как и С. Бершадский, он рассматривал евреев как пассивную массу, которая лишь подчинялась действию законов. Таким образом, закладывалась основа для знаменитой концепции о положении евреев на Украине как «между молотом и наковальней».

В последние годы XIX – начала XX в. М. Грушевский положил идеи С. Бершадского, хотя и в несколько модифицированном виде, в основу своей оценки украинско-еврейских отношений раннего Нового времени. М. Грушевский показал, что евреи на Украине появились задолго до второй половины XVI в., что и ранее также существовали определенные противоречия между евреями и неевреями. Но всё же евреи в Восточной Украине были слишком малочисленны и недостаточно отчуждены от местного населения, чтобы вызвать к себе всеобщую ненависть. Радикальное изменение ситуации он связал с приходом на эти земли администрации Польского королевства. После этого евреи хлынули вслед за панями на новоосваиваемые территории, где и устроились управляющими и арендаторами. Таким образом, М. Грушевский использовал еврейский аспект для усиления картины бедствий, обрушившихся на Украину в польский период, который историк считал полной катастрофой для украинского народа. Современные исследователи усматривают в такой оценке М. Грушевского значительную долю мифологизации.

М. Грушевский не был склонен сводить все к простому притеснению евреями крестьян и казаков. Евреи, по М. Грушевскому, стали конкурентами украинских горожан, вызвав бурю мещанского негодования. Но польская администрация своим покровительством только усиливала вражду. В отдельную проблему выделен рост отчужденности евреев, который Грушевский связывает с притоком в Польшу западноевропейских евреев. М. Грушевский привлек различные группы источников, сталкивая между собой мнения различных авторов. Очень ярко критический подход проявился в оценке М. Грушевским вопроса об аренде евреями церквей. Ученый отмечает, что документов, подтверждающих этот факт просто нет, хотя и воздерживается от окончательного ответа. Очень часто историк использует данные Ганновера, причем, что характерно, не только для рассмотрения проблемы, связанной с евреями. Он даже отмечал, что Ганновер глубже проник в причину войны, чем остальные современники Хмельнитчины<sup>13</sup>. Выдающийся украинский поэт И. Франко дополнил эти выводы изучением народных песен времен Хмельнитчины. Именно его исследования окончательно опровергли тезис Н. Костомарова о непрерываемой объективности этих песен. И. Франко пришел к целому ряду важных заключений: Хмельницкий не издавал антиеврейского универсала, евреи не арендовали церквей. С другой стороны, он считал многие описания Н. Ганновера преувеличенными<sup>14</sup>.

Общественно-политическое сближение украинского и еврейского национальных движений в начале XX в. (например, почти единогласное осуждение украинцами «дела Бейлиса») заложило основы более тесного сотрудничества обеих национальных историографических традиций в деле деконструкции мифов совместной истории. Примеры такого сотрудничества ярче всего проявились в деятельности еврейских историков М. Вишницера, И. Галанта<sup>15</sup>.

Однако адепты народническо-романтической историографии и публицистики не приняли попыток демифологизации. В отношении украинской стороны, это наиболее ярко проявилось в яростной рецензии О. Пчилки (матери выдающейся украинской поэтессы Леси Украинки) на работу И. Галанта, в своей основе ярко демифологизаторской<sup>16</sup>.

Миф о «евреях-эксплуататорах» использовался и некоторыми политическими течениями в украинском национальном движении. В еврейской историографии наиболее ярким адептом мифа об «украинцах-погромщиках», по нашему мнению, является Ш. Дубнов. Этот вывод на первый взгляд выглядит парадоксально, так как Ш. Дубнов имеет довольно устойчивую историографическую репу-



тацию основателя еврейской научной, а значит, как бы по определению, демифологизированной историографии. Однако, даже априори от активного участника национального движения, политика сложно ожидать полностью рационального подхода к оценке исторических событий (в этом плане Ш. Дубнов напоминает М. Грушевского). Действительно, именно в подходе к оценке истории украино-еврейских отношений очень ярко проявляется противоречивый характер исторического мировоззрения Ш. Дубнова. В значительной мере эмоциональную, а значит недостаточно объективную, оценку Ш. Дубнова обусловило то, что свои работы об Украине он писал или немногим позже страшных еврейских погромов, которые прокатились по Украине в 1881–1882 гг., или в 1919–1920 гг. Уже в первых статьях, посвященных этому вопросу, Ш. Дубнов в начале 1880-х гг. предстал как историк-полемист. Острие своей полемики он направил на Н. Костомарова. Большинство упреков еврейского историка по адресу Н. Костомарова выглядят убедительно. Однако и сам Ш. Дубнов предстал как мифологизатор истории украино-еврейских отношений. Он поставил знак равенства между причинами и ходом погромов 1648–1649 гг. и 1881–1882 гг., что было заведомо рискованным приемом с точки зрения строгого позитивиста<sup>17</sup>. Уже в первой статье четко проявились ростки упомянутой концепции «между молотом и наковальней». Ш. Дубнов безоговорочно принимал на веру данные еврейских источников, представлял еврейское население Украины исключительно как объект, а не субъект исторического процесса. В других работах Ш. Дубнов и далее использовал образ Украины, как страны погромов.

В начале 1920-х гг. этот подход продолжил И. Чериковер. В его описании Украина предстала уникальной страной погромов, а украинцы – погромщиками «по зову крови». Характерно, что автор ссылался на авторитет Г. Сенкевича, одиозный для большинства украинских интеллигентов<sup>18</sup>. В свою очередь, Ш. Дубнов подытожил свои взгляды в статье «Третья Гайдамачина»<sup>19</sup>. Еврейский историк утверждал, что с середины XVII в. украинцы выполняют «миссию» истребления евреев. При этом автор игнорировал очевидный факт, что погромные годы не могли зачеркнуть уникальный опыт мирного сожительства украинцев и евреев на протяжении значительно более длительного периода. Чертой украинской души историк называл склонность к еврейскому погрому, ставил знак равенства между казаками XVII в. и украинскими крестьянами и солдатами начала XX в. При этом Ш. Дубнов отвергал любую мысль о погромах, как отчасти результатах вовлеченности евреев в общественно-политиче-

скую борьбу. Как и в отношении XVII в., положение евреев оценивалось как «между молотом и наковальней». Однако, символично, что именно в начале 1920-х гг. свою деятельность начал еврейский историк, которому удалось занять наиболее взвешенную позицию в отношении еврейско-украинских отношений, в том числе и в погромные годы, – С. Боровой<sup>20</sup>.

Таким образом, миф о «еврее-эксплуататоре» и «украинце-погромщике» можно считать своеобразной лакмусовой бумажкой для еврейской и украинской исторической мысли XIX – начала XX в. Чем большую дань отдавал определенный ученый этим мифам, тем с большим основанием можно считать, что в его творчестве наблюдалось сложное переплетение романтических/неоромантических и позитивистских идей. В начале XX в. эти мифы претерпели трансформацию в сторону большего рационализма. Однако трагические события 1919–1920 гг. с новой силой возродили историческую мифологию, особенно среди части еврейских историков. Казалось бы, окончательный удар по этим мифам нанесли историки 1920–1930-х гг. с помощью принципиально интернациональной марксистской философии. И все же очередной виток запутанных зигзагов еврейско-украинских отношений привел к тому, что и сегодня эти мифы имеют достаточно осязаемое количество последователей, как среди еврейских, так и среди украинских интеллектуалов. Думается, что нынче популярная постмодернистская философия, в силу ее склонности к поискам скрытых смыслов, может не столько способствовать деконструкции этих мифов, сколько модернизировать их.

### Примечания

<sup>1</sup> Натанс Б. Об историографии российского еврейства // Вестник Еврейского университета. 2001. № 6. С. 163–206; Филипович М. Ученые или патриоты? Взгляды польских историков на Россию и русских в конце XIX – начале XX в. // Российско-польские научные связи в XIX – начале XX в. М., 2003. С. 117–140; Яковенко Н. Вступ до історії. Київ, 2007. С. 157–202.

<sup>2</sup> Капеллер А. Россия – многонациональная империя. Возникновение, история, распад. М., 2000. С. 127, 255; Raeff M. Patterns of Russian Imperial Policy Toward the Nationalities // Soviet Nationalities Problems / Ed. by E. Allworth. New York; London, 1971. P. 22–42; Greenberg L. The Jews in Russia. London, 1975; Frankel J. Prophecy and Politics: Socialism? Nationalism and the Russian Jews. 1862–1917. Ds. 1981; Aronson I.M. Troubled Waters. The Origins of the 1881 Anti-Jewish Pogroms. New Haven, 1992; Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History / Ed. by J.D. Klier and Sh. Lambroza. N. Y.: Cambr., 1992; Полищук М. Евреи Одессы и Новороссии (Социально-политическая история евреев Одессы и других городов Новороссии 1881–1904). Иерусалим; М., 2002.

<sup>3</sup> Хроника Натана Нота Ганновера // Еврейские хроники XVII ст. М.; Иерусалим, 1997. С. 83–137; Хроника Мейера из Шебржешина // Там же. С. 155–179; Послание

Саббатая Гакогена // Там же. С. 185–190; Літопис Грабянки. Київ, 1992. С. 33; Літопис Величко. Київ, 1991. Т. 1; Літопис Самовидця. Київ, 1971. С. 46, 50.

<sup>4</sup> Костомаров Н.И. Иудеям // Русские инородцы. М., 1996. С. 282–300.

<sup>5</sup> Буцинский П.Н. О Богдане Хмельницком. Харьков, 1882; Кулиш П. Хмельниччина. СПб., 1861; Ефименко А.Я. Бедствия евреев в Южной Руси XVII в. // Киевская старина. 1890. Т. 29. С. 397–408.

<sup>6</sup> Ганелин Р.Ш., Кельнер В.Е. Проблемы историографии евреев в России. 2-я половина XIX в. – 1-я четв. XX в. // Евреи в России. Историографические очерки. 2-я половина XIX в. – XX в. М.; Иерусалим, 1994. С. 183–186.

<sup>7</sup> Леонтович Ф. Исторический обзор постановлений о евреях в России // Сион. 1861. 10, 17, 24 ноября; 1, 8, 15, 22, 29 декабря; 1862. 13, 20, 27 апреля; он же. Историческое исследование о правах литовско-русских евреев // Киевские университетские известия. 1864. № 3, 4.

<sup>8</sup> Леонтович Ф.И. Что нам делать с еврейским вопросом? // Наблюдатель. 1882. № 5. С. 191–204; № 6. С. 46–64.

<sup>9</sup> Бершадский С.А. Литовские евреи. СПб., 1883. С. 401.

<sup>10</sup> Владимирский-Буданов М.Ф. Литовские евреи // Журнал министерства народного просвещения. 1885. № 1. Отд. 3. С. 197–203.

<sup>11</sup> Орианский И.Г. Русское законодательство о евреях. СПб., 1877; Моргулис М.Г. Вопросы еврейской жизни. СПб., 1889; он же. Вопрос именуемый еврейским. СПб., 1906.

<sup>12</sup> Орианский И.Г. Русское законодательство о евреях. С. 304.

<sup>13</sup> Грушевський М.С. Історія України – Руси. Київ, 1994. Т. V. С. 255–261; т. VIII. Ч. 2. С. 126–127; т. VIII. Ч. III. С. 119.

<sup>14</sup> Франко І. Студії над українськими народними піснями. Ч. 2. Хмельниччина // Франко І. Зібрання творів. Київ, 1986. Т. 43. С. 7–194; он же. Хмельниччина 1648–1649 рр у сучасних віршах. Львів, 1898.

<sup>15</sup> Вишинцер М. Украина // Еврейская энциклопедия (далее – ЕЭ). Т. 12. С. 96–100.; он же. Хмельниччина // ЕЭ. Т.15. С. 646–647.

<sup>16</sup> Пчілка О. Історія – брехня! // Пчілка О. Вікинутаї українці. Київ, 2006. С. 95–125.

<sup>17</sup> Мстиславский С. Бедствия евреев на Украине в 1648–1652 гг. // Рассвет. 1882. № 24, 25, 37, 39, 40; он же. «Жидотрепание» г. Костомарова // Хроника Восхода. 1883. № 12; Дубнов С. Южнорусское духовенство и евреи в XVII веке (Галатовский Мессия праведный) // Восход. 1887. Кн. 4; Исторические сообщения (в т.ч. Плач украинского еврея 1768 г. // Восход. 1893. Кн. 7, 8; Еврейская старина в г. Остроге // Восход. 1894. Кн. 10; Антиеврейское движение в России в 1881–1882 гг. // Еврейская старина. 1909. Т. 1; Выдворение евреев из Малороссии во второй черверти XVIII века. Перепись евреев в Малороссии в 1736 г. // Еврейская старина. 1913. Т. VI; Записка об антиеврейских погромах 1881 г. // Голос минувшего. 1916. Кн. 3.

<sup>18</sup> Чериковер И. Введение // Чериковер И. Погромы на Украине 1917–1918 гг. Берлин, 1923. С. 9–15.

<sup>19</sup> Дубнов С. Третья гайдамачина. Историческое вступление // Чериковер И. Погромы на Украине 1917–1918 гг. С. 9–15.

<sup>20</sup> Боровой С.Я. Евреи в Запорожской Сечи // Еврейские хроники XVII столетия (Эпоха “хмельничины”) Исследование, перевод и комментарии С.Я. Борового. М.; Иерусалим, 1997. С. 42, 207–251; Там же. С. 42; Боровой С.Я. Национально-освободительная война украинского народа против польского владычества и еврейское население Украины // Исторические записки. 1940. Т. 9. С. 102–115.

*Лариса Вахнина*  
(Киев)

## **ЕВРЕЙСКИЙ ФОЛЬКЛОР В АРХИВНЫХ ИСТОЧНИКАХ УКРАИНЫ**

---

Научные исследования в области изучения традиционной культуры и фольклора национальных меньшинств в 20-40-е гг. XX в. связаны в основном с деятельностью Этнографической комиссии, которая была создана в 1920-е в системе Украинской академии наук (УАН или ВУАН). В архивах Киева и Одессы сохранилось большое количество различных материалов, среди которых важное место занимают источники, связанные с традиционной еврейской культурой. Все они требуют сегодня нового освещения и оценки как по отношению к украинским материалам, так и к материалам, касающимся истории, культуры и фольклора национальных меньшинств.

До открытия в 1936 г. Института украинского фольклора (с 1944 г. – Институт искусствоведения, фольклора и этнографии Академии наук УССР, а с 1991 г. – Институт искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рылского Национальной академии наук Украины, ИИФЭ НАНУ) собиранием и изучением традиционных материалов занимались различные комиссии, кабинеты и музеи, которые вели также и научную работу. Деятельность Этнографической комиссии, которую возглавлял академик А.М. Лобода, имела наиболее систематический характер и была разнообразной. Одновременно в 1921 г. были созданы также Краеведческая комиссия с многочисленными этнографическими секциями и Музей антропологии и этнологии им. Ф.К. Вовка в Киеве.

Результаты деятельности каждой из этих институций можно найти в многочисленных публикациях тех лет, на страницах таких изданий, как «Етнографічний вісник» (в 1925–1932 гг. вышло 10 номеров) и «Бюлетень Етнографічної комісії ВУАН» (1926–1930 гг., 16 номеров). Нельзя не упомянуть и «Матеріали до етнології» (три тома, изданные в 1929–1931 гг.). В перечисленных изданиях постоянно публикуются статьи и материалы, касающиеся фольклористи-

ки, этнологии, народно-декоративного искусства, а также многочисленные методические материалы, в частности программы и инструкции по собиранию материалов (в том числе еврейских).

У истоков создания Этнографической комиссии стояли такие известные исследователи, как академики В.М. Жирмунский, К.В. Квитка, братья Б.М. и Ю.М. Соколовы, К. Рыхлик, В. Кравченко, П.Н. Попов, М.П. Гайдай. Ими был осуществлен целый ряд различных исследований, которые имели междисциплинарный характер и касались как культуры украинского этноса, так и ее связей с культурами других народов, проживающих на Украине.

До сегодняшнего дня значительный интерес представляют материалы, собранные в то время; часть из них сохраняется в Киеве в рукописных фондах ИИФЭ НАНУ, а также в Институте рукописей Национальной Библиотеки имени Вернадского и других архивах Украины.

В 1920–1930-е гг. на Украине, как и в других республиках бывшего СССР проводился «эксперимент» по созданию национальных районов и округов. В 1928 г. на Украине действуют более 3500 национальных школ, 500 национальных клубов, национальные сельсоветы и органы юстиции<sup>1</sup>.

Соответственно создаются кафедры и отделения в высших учебных заведениях, целью которых была подготовка кадров для национальных вузов. Так, в Житомире при Институте народного образования действуют семинары по национальным культурам, которыми руководит проф. К. Рыхлик. Параллельно была создана кафедра еврейской культуры; на языках нацменьшинств печатаются различные издания, функционируют национальные театры и клубы. При этом нельзя не отметить: все, что было связано с культурой и образованием, имело в те годы соответствующую идеологическую окраску, исполняя политический заказ сталинского режима, который уже в начале 1930-х гг. ликвидирует почти все упомянутые учреждения.

Важную роль в то время играла научная и собирательская деятельность Кабинета национальных меньшинств, который был создан в 1929 г. при Этнографической комиссии УАН. Основной сферой его деятельности было комплексное изучение всех этнических групп Украины (в том числе евреев), собирание среди сельского и городского населения исторических, демографических, этнографических и фольклорных материалов (при Кабинете сбором материалов занимались специальные отделы, работой которых руководили известные исследователи – члены Этнографической Комиссии).

Показательной в этом отношении была научная деятельность М.Я. Береговского и К.В. Квитки, которые уделяли особое внимание

изучению традиционной еврейской культуры на Украине. Большая часть материалов еврейского отдела касается районов, где в то время компактно проживало еврейское население; представлена информация о данных переписи 1926 г. в Волынском округе, куда в то время входила Житомирская обл. В еврейском отделе также было сосредоточено огромное количество материалов статистического характера, которые и сегодня остаются ценным демографическим источником. Это, прежде всего, списки поселений в разных регионах Центральной Украины, списки национальных сельсоветов. Это уникальные фотографии, которые требуют идентификации.

В рукописных фондах ИИФЭ НАНУ сохраняются многочисленные ценные для современных исследователей материалы и документы, касающиеся изучения традиционной еврейской культуры на Украине в 20-е–30-е гг. XX в., большинство из которых до сих пор малоизвестны и не опубликованы, кроме записей музыкального еврейского фольклора бывшего сотрудника Этнографической комиссии и затем Института украинского фольклора М.Я. Береговского. Его статьи и материалы о еврейском фольклоре печатаются в издании «Етнографічний вісник», а затем выходят отдельными книгами в Москве<sup>2</sup>.

В начале 1928 г. в системе Всеукраинской Академии Наук была организована и активно проявила себя научно-исследовательская кафедра еврейской культуры, документы которой также сохранились.

Кабинет музыкального фольклора был создан в октябре 1929 г. при Этнографической секции Института Еврейской пролетарской культуры при ВУАН. Руководителем кабинета музыкального фольклора был М.Я. Береговский, отчеты которого также сохраняются в рукописных фондах ИИФЭ НАНУ. Основной задачей Кабинета было собирание и изучение еврейского музыкального фольклора, которая успешно была выполнена. Следует отметить, что в штатном расписании кабинета числилось только 2 сотрудника – заведующий кабинетом и лаборант. Как видим из отчета М.Я. Береговского, на 1 января 1933 г. фонотека Кабинета состояла из 751 валика с записью 1500 музыкальных фольклорных произведений различных жанров. В свою очередь фонотека делилась на несколько подразделов: фонд кабинета – более 300 валиков; фонд композитора Ю.Д. Ангеля, переданный Кабинету музыкального фольклора в 1930 г. его дочерью (29 фонографических валиков – записи 1912 г. во время его фольклорной экспедиции на Волынь); фонд бывшего Еврейского историко-этнографического общества в Ленинграде – около 400 валиков (записи 1912–1914 гг.). Фольклористическую деятельность ком-

позитора Ю.Д. Энгеля широко и детально осветила современная исследовательница еврейской музыкальной культуры Л.В. Шолохова в статье «У истоков еврейской музыкальной фольклористики на Украине»<sup>3</sup>.

В этот фонд также входили фонотеки бывшего Общества еврейской народной музыки (Петербург, 1908–1918) и Еврейского историко-этнографического музея, а также Еврейского историко-этнографического общества в Ленинграде, которое было закрыто в 1930 г., а материалы его были переданы Институту еврейской культуры.

При Кабинете музыкального фольклора был организован и Музыкальный фольклорный архив, где собранные материалы хранились переписанными на специальных формулярах с указанием, как мы видим из отчета М.Я. Береговского, «оригинальной тональности, в которой они написаны или записаны в оригинале. Это сделано для того, чтобы облегчить исследовательскую (сравнительную) работу над вариантами, отдельными музыкальными выразительными элементами и т.д.»<sup>4</sup>. Музыкальный архив насчитывал около 800 единиц рукописей.

В архивных фондах Кабинета сохранялись: архив композитора Ю.Д. Энгеля; музыкальный архив Общества еврейской народной музыки; музыкальный архив бывшей музыкальной секции «Культур Лиги» (Киевской еврейской общественной организации, созданной в 1918 г.); целый ряд рукописных нотных тетрадей и иных документов, а также фотографий (еврейских профессиональных музыкантов, канторов и пр.).

Наиболее важной сферой деятельности Кабинета было проведение полевых исследований. Так, под руководством М.Я. Береговского в 1920-е–1930-е гг. состоялось 4 экспедиционных выезда – в Белоцерковский р-н Киевской обл., в Слауту – в 1929 г. и в Одессу и Умань – в 1930 г.

Результаты исследований были обобщены М.Я. Береговским в работе «Чужомовні й різномовні пісні євреїв України, Білорусії й Польщі»<sup>5</sup>, которая кроме анализа материалов включала 36 песенных записей. В издательстве «Музгиз» в Москве на еврейском и русском языках параллельно готовится к печати сборник «Jidisher muzik. Folklor», первую часть составляли 15–17 печатных листов. В отчете М.Я. Береговского упоминается о подготовке к печати и 2-й части издания.

Важность собирания и публикации еврейского фольклора отмечали и известные украинские фольклористы, например К.В. Квитка, который возглавлял Кабинет музыкального фольклора при ВУАН.

Именно по его указанию, как отмечает сам М.Я. Береговский, Кабинетом музыкального фольклора при Этнографической секции Института еврейской пролетарской культуры при ВУАН готовится первый печатный сборник «Еврейский музыкальный фольклор», «который был лично просмотрен К. Квиткой в рукописи». Во «Введении» в уже опубликованной книге среди благодарностей опять упоминается имя К.В. Квитки: «Многими ценными указаниями я обязан руководителю кабинета музыкальной этнографии Всеукраинской академии наук проф. Кл.В. Квитке, за что приношу ему благодарность»<sup>6</sup>.

М.Я. Береговский сотрудничал со многими собирателями фольклора на местах, как упомянутый в этом же издании собиратель еврейского словесного фольклора Ш. Купершмидт из Белой Церкви, где в мае–июне 1929 г. при его содействии была организована первая музыкально-фольклорная экспедиция. Как отмечает М.Я. Береговский, «тов. Ш. Купершмидт записал словесные тексты всех песен, которые я фонографировал в Белой Церкви»<sup>7</sup>. Эти записи вошли в издание, опубликованное в Москве.

М.Я. Береговский проявляет интерес также и к бытовой культуре, обычаям и музыкальному фольклору караимов, проживающих на Украине. Без указания даты сохранилась рукопись его исследования на украинском языке «Музыка в быту караимов» (31 а.л.) а также рукопись «Караимско-татарские песни» (45 а.л., 1933 г.). Эти материалы также, безусловно, заслуживают внимания и публикации, тем более что в последнее время интерес как к еврейской, так и к караимской культуре на Украине значительно возрос.

Десятилетняя собирательская и научная деятельность М.Я. Береговского (к сожалению, в послевоенные годы его научная деятельность прекратилась) стала открытием для современных исследователей еврейской музыкальной культуры и фольклора. К его материалам возвращаются лишь в начале 1980-х годов, когда в Москве снова выходит в свет его книга «Еврейская инструментальная музыка» (1982). В 1992 г. в Петербурге состоялась 1-я Международная конференция к 100-летию М.Я. Береговского. Его записи стали известны и изданы также в Израиле.

Следует отметить, что многие украинские фольклористы того времени записывали не только произведения украинского фольклора, но и фольклор других национальностей, проживающих на Украине. Собиратели и исследователи, объединенные под руководством известного украинского фольклориста-музыковеда К.В. Квитки (мужа известной украинской поэтессы Леси Украинки, с которой он



совместно осуществлял записи украинского фольклора на валики) в Кабинете музыкальной этнографии и в Кабинете национальных меньшинств Украины, систематически записывали образцы еврейского фольклора в различных регионах Украины. Это подтверждают, прежде всего, планы и отчеты упомянутых Кабинетов, которые хранятся в рукописных фондах ИИФЭ НАНУ.

Особенно заслуживает внимания деятельность известных украинских фольклористов, исследователей фольклора национальных меньшинств М.П. Гайдая и В. Харкова (рукопись «Еврейские народные песни» – 3 а.л., 5 а.л.)<sup>8</sup>.

Кабинет Музыкальной этнографии принимал участие в Международной музыкальной выставке во Франкфурте-на-Майне в 1927 г., его печатные труды и выставка народных музыкальных инструментов из киевских музеев была представлена в Берлине.

Среди украинских фольклористов, которые понимали необходимость собирательской работы на местах, следует назвать Василия Кравченко. Организаторская деятельность этого украинского фольклориста и этнолога из Житомира была колоссальной. Он не только сам собрал огромное количество материалов, связанных с традициями, бытом и верованиями еврейских общин Украины, проживающих в различных регионах, но и способствовал организации собирательской деятельности на местах. Личные записи В. Кравченко относятся к довольно продолжительному периоду – с 1917 по 1932 г. Они отличаются большим разнообразием и пестротой, что отметила академик НАН Украины А. Скрипник<sup>9</sup>.

В первую группу входят записи еврейского фольклора, в основном на идише, некоторые тексты имеют авторский характер с характерной для того времени идеологической окраской, как, например разные варианты «песни о тракторе». Однако ряд материалов представляет огромную ценность именно своей аутентичностью, как, например, записи свадебного еврейского обряда в с. Бехи на Житомирщине, где в еврейские народные традиции привнесен характерный украинский колорит. К сожалению, записанные исследователем материалы представляют сегодня фактически утраченные на Украине традиции.

Вторую группу составляют в основном устные рассказы о евреях на украинском языке. Их можно отнести к такому характерному жанру украинского фольклора, как былички. Интересно, что во многих из них мы можем увидеть традиционные стереотипы образов «своего» и «чужого» в фольклорном восприятии соседних культур. На основе текстологического анализа можно рассмотреть различные

уровни стыков между украинской и еврейской культурами, которые сосуществуют в одном пространственном и временном измерениях, в местах смешанного расселения. Показательно, что украинцы всегда ценили чувство юмора у евреев, обыгрывали его и доказательством этому является огромное количество тех же быличек, например «О Янкеле», «О том, как еврей нашел способ усмирить злую жену», «О том, как Рабе победил нахала и проучил его, кто такой настоящий еврей». Юмористически представлены и сами герои – «Про те, як Мошко ошукав кагал», «Откуда у евреев пейсы?» и др. В. Кравченко записал также целый ряд рассказов о верованиях, связанных с Судным днем, мацой и еврейскими обычаями и праздниками, а также с еврейским календарем. Как видим, материалы В. Кравченко имеют особую ценность и для современной украинской фольклористики и заслуживают отдельного рассмотрения.

До сих пор мало известной остается и его переписка с различными музейными и культурными учреждениями, касающаяся собирания еврейского фольклора и обычаев.

В рукописных фондах ИИФЭ НАНУ сохранился «пятилетний план исследования нацменьшинств Волыни» Волынского краеведческого музея на 1929–1934 гг. Характерно, что многие музеи обращались к В. Кравченко с письмами, в которых содержались просьбы о консультациях. Интерес для историков украинской и еврейской фольклористики представляет его переписка с Бердичевским социально-историческим музеем, Первым Всеукраинским музеем еврейской культуры в Одессе. Переписка В. Кравченко только с Одесским музеем за 1928–1929 гг. составляет 123 л.

Аналогичная переписка проводилась и с представителями местных властей тех регионов, где компактно проживало еврейское население. Следует отметить, что она стала постоянной фактически с начала 1920-х гг., когда была образована Этнографическая комиссия ВУАН. В рукописных фондах сохраняется переписка В. Кравченко с Кодлянским еврейским советом за 1923 г.<sup>10</sup>, с Бердичевским социально-историческим музеем<sup>11</sup>, с Первым Всеукраинским музеем еврейской культуры в Одессе<sup>12</sup>.

Дополнительные материалы о Первом Всеукраинском музее еврейской культуры имени Менделе Мойхер-Сфорима, расположенном в Одессе по ул. Бебеля, нам удалось в последнее время найти в Государственном архиве Одесской области. Среди них «Объяснительная записка» к отчету музея еврейской культуры с 1/X 1928 г. по 30/X 1929 г. об открытии музея, его посетителях, штатах, количестве экспонатов, инвентаризации и каталогизации. Вначале музей был

открыт для посетителей только 2 раза в неделю по 4 часа в день, поскольку открытие его – 1 мая 1928 г. совпало с началом отпусков. В остальные дни в музей «допускались для осмотра приезжие, особенно из-за границы. Эти посещения нами не регистрировались, но их было не мало», – отмечают в «Объяснительной записке» директор Рубштейн и делопроизводитель Гарбер<sup>13</sup>. Основное внимание дирекция и научные сотрудники музея уделяли, прежде всего, сбору материалов, среди которых важное место занимала традиционная еврейская культура и фольклор. Отдельную статью в «Годовом отчете» составляет научно-исследовательская работа, которая включает научные экспедиции, перечень научных трудов сотрудников музея и издательскую деятельность. Интерес представляет детальный перечень экспедиций, свидетельствующий об огромной собирательской деятельности. Всего за один год после создания музея были проведены полевые исследования не только в Одесской обл., но практически во всех регионах Украины – в места, где компактно проживало в те годы еврейское население. В архивных источниках упоминаются экспедиции в Киевскую, Житомирскую, Хмельницкую области (а также обследование еврейской культуры в различных городах и поселках: Киев, Каменец-Подольский, Проскуров, Черкассы, Канев, Златополье, Николаев, Кременчуг, Ржищев, Переяслав, Дунаевцы, Сатанов, Волочиск и другие населенные пункты Украины). Конечно, в центре внимания была и Одесса.

Среди материалов, которые хранились в музее, 5000 единиц составляли документы Одесского Общества распространения образования среди евреев в России. Экспозиция в музее часто менялась, поэтому трудно указать общее количество экспонатов, хотя такая цифра присутствует в «Годовом отчете» – около 15 000. Согласно «Годовому отчету музея», с 1 октября 1928 г. до 1 октября 1929 г. музей посетило 1378 человек (из них 769 с организованными экскурсиями и 609 – индивидуально). Сегодня определенный интерес может представлять также информация о фиксации в то время социального статуса посетителей, разделение их на рабочих, крестьян, служащих, учеников, красноармейцев и других. Характерно, что на первом месте были учащиеся (как групповые, так и индивидуальные посещения), затем служащие, затем рабочие. Среди крестьян, посетивших музей индивидуально – 19 человек и двое красноармейцев.

Годовой отчет музея, как свидетельствует сопроводительная записка и печать о получении его, был направлен «Одеську Окнаросвіту». К сожалению, до конца не удалось выяснить судьбу его экспонатов и архивных материалов, часть из них находится в архивах Одессы и Киева.

Большинство упомянутых источников и материалов, представленных в нашей публикации, несомненно, представляют интерес для истории еврейского фольклора на Украине, который возрождается сегодня, как и другие национальные культуры, в независимом Украинском государстве. Расширяются научные связи с фольклористами и этнологами из Израиля. В 2007 г. ИИФЭ НАНУ издана книга старшего научного сотрудника Хайфского университета Ларисы Фиалковой «Коли гори сходяться. Нарис українсько-ізраїльських фольклорних взаємин», а в 2008 г. – специальный выпуск журнала «Народна творчість та етнографія», посвященный израильской этнологии (№ 4), который стал для украинских читателей настоящим открытием научных свершений современного Израиля. Лариса Фиалкова стала научным координатором и редактором с израильской стороны, Лариса Вахніна и Леся Мушкетик – от Украины. «Исследование современных украинско-израильских культурных связей сегодня сравнительно новая сфера интересов украинских этнологов и фольклористов ИИФЭ им. М.Ф. Рыльского, однако именно сегодня культурное и научное сотрудничество отличается открытостью и изменением стереотипов», – отметила во вступительной статье к этому номеру главный редактор журнала акад. Анна Скрипник<sup>14</sup>.

Систематический поиск малоизвестных материалов и записей еврейского фольклора из архивных источников в Украине, а также их публикация остаются по-прежнему актуальными.

### Примечания

<sup>1</sup> Рукописные фонды Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рыльского НАН Украины (далее – ИИФЭ НАНУ). Ф. 7–6. Ед. хр. 31.

<sup>2</sup> *Береговский М.* Чужомовні й різномовні пісні в євреїв України, Білоруси й Польщі // *Етнографічний вісник*. Київ, 1930. Кн. 9. С. 37–51; *он же*. Еврейский музыкальный фольклор. Т. 1 / Под общ. ред. М. Винера. М., 1934; *он же*. Еврейская народная инструментальная музыка. М., 1982.

<sup>3</sup> *Шолохова Л.В.* Біля витоків єврейської музичної фольклористики в Україні // *Під одним небом. Фольклор етносів України / Упорядники Л.К. Вахніна, Л.Г. Мушкетик, В.А. Юзвенко*. Київ, 1996. С. 79–85.

<sup>4</sup> Рукописные фонды ИИФЭ НАНУ. Ф. 7–6. Ед. хр. 31.

<sup>5</sup> *Етнографічний вісник*. Київ, 1930. Кн. 9. С. 37–51.

<sup>6</sup> *Бегеговский М.* Еврейский музыкальный фольклор. С. 28.

<sup>7</sup> Там же. С. 29.

<sup>8</sup> Рукописные фонды ИИФЭ НАНУ. Ф. 8–13. Ед. хр. 151.

<sup>9</sup> См.: *Скрипник Г.* З історії української етнографії. Київ, 2002. С. 52–78 (в главе «Етнографічна діяльність Василя Кравченка»); см. также предисловие «Життєпис і наукова біографія Василя Кравченка» к впервые опубликованному ИИФЭ им. М.Ф. Рыльского НАНУ собранию сочинений известного этнолога и краеведа (Ва-

---

силь Кравченко. Зібрання творів. Т. 1. Етнографічна спадщина Василя Кравченка. Київ, 2007. С. 9–25).

<sup>10</sup> Ф. 15-4. Ед. хр. 258.

<sup>11</sup> Ф. 15-4. Ед. хр. 470.

<sup>12</sup> Ф. 15-4. Ед. хр. 478.

<sup>13</sup> Государственный архив Одесской области. Ф. 134. Д. 1643. Л. 36.

<sup>14</sup> *Скрипник Г.* Актуальні проблеми українсько-їзраїльських наукових студій // Народна творчість та етнографія. Ізраїльська етнологія. 2008. № 4. С. 8.

*Елена Носенко-Штейн  
(Москва)*

**«СУДЬБЫ СКРЕЩЕНЬЕ»:  
РЕАЛЬНОСТЬ, МИФ И ИСТОРИЯ  
В «ВЫСОКОЙ» И НАРОДНОЙ КУЛЬТУРАХ\***

---

Исторические события и факты по-разному, порой до неузнаваемости различно, отражаются в документах, не говоря уже о свидетельствах очевидцев. Такие свидетельства с течением времени все более и более приобретают черты фольклорного повествования. «Фольклоризация» известных событий и персонажей становится неотъемлемой частью коллективной памяти. В этой статье речь пойдет о соотношении мифа и истории в фиксированных и устных источниках, а также об их преломлении в художественном тексте. Те же события и факты, запечатленные в литературном произведении, тоже мифологизируются, что в свою очередь способствует конструированию коллективной памяти. Феномену коллективной и/или исторической памяти посвящено множество исследований. Проблемы формирования и содержания представлений о прошлом в разных обществах и культурах привлекают внимание представителей разных областей социогуманитарного знания. Начало изучения культурной памяти обычно связывают с французской школой «Анналов», прежде всего с именами М. Блока<sup>1</sup>, Л. Февра, а также французского социолога М. Хальбвакса, бывшего близким школе «Анналов», хотя справедливости ради надо заметить, что этим вопросом серьезно интересовались Э. Дюркгейм, З. Фрейд и др.<sup>2</sup> М. Хальбвакс писал, что следует различать коллективную и историческую память, подчеркивая, что понятие «историческая память» не слишком удачно, будучи уже коллективной памяти. Историческая память, по Хальбваксу – это «собрание тех фактов, которые заняли наиболее важное место в памяти людей. Но, будучи прочитанными в книгах, изучаемыми и заучиваемы-

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке Международного исследовательского центра российского и восточноевропейского еврейства (грант № 08-96), а также Memorial Foundation for Jewish Culture.

ми в школах, события прошлого отбираются, сопоставляются и классифицируются, исходя из потребностей или правил, которые не были актуальными для тех кругов, которые долгое время хранили живую память о них»<sup>3</sup>. Коллективная же память включает в себя воспоминания очевидцев, отражаясь в живых рассказах свидетелей тех или иных событий<sup>4</sup>, и тем самым она «короче» исторической памяти, т.к. сохраняется только пока живы люди, сохраняющие эти воспоминания.

В конце XX в. тема фиксации и отображения прошлого в разных социальных и культурных группах, а также в различных видах источников стала необычайно популярной. Я. Ассман в своей работе, посвященной проблемам реконструкции прошлого, писал, что «история памяти» занимается не изучением прошлого как такового, а *того* прошлого, которое осталось в воспоминаниях – в традиции (историографической, литературной, иконографической и т.д.). И цель изучения «истории памяти» – не в том, чтобы вычленил из этой традиции «историческую правду», а чтобы проанализировать саму традицию как феномен коллективной или культурной памяти»<sup>5</sup>.

В настоящее время литература, посвященная разным видам памяти, поистине необозрима. Вполне естественно, что историки, антропологи и социологи не обошли вниманием еврейскую коллективную и историческую память. Так, известный историк Йосеф Иерушалми в своих исследованиях особенно обращает внимание на фактор исторической памяти как один из основных механизмов сохранения еврейской идентичности. Исследуя этот феномен на протяжении разных исторических эпох, ученый подчеркивает, что глубокий кризис еврейской идентичности вызван во многом эрозией исторической памяти<sup>6</sup>. Й. Иерушалми подчеркивает, что в настоящее время распад еврейской исторической памяти зашел настолько далеко, что современные исследователи не могут договориться, что же составляет истинное или хотя бы идеальное ее содержание<sup>7</sup>. Содержание еврейской коллективной и исторической памяти разносторонне дискутируется в сборнике, посвященном книге Й. Иерушалми<sup>8</sup>.

Говоря о содержании еврейской коллективной и исторической памяти, хотелось бы подчеркнуть, что у российских евреев как у крайне гетерогенного сообщества нет и не может быть единой культурной памяти. Она варьирует в зависимости от множества факторов и напрямую связана с культурной идентичностью. Среди них выделяется советская еврейская идентичность, конструирование которой в обоих ее вариантах – идишском и русском, интересно описано Анной Штерншис<sup>9</sup>. Это обычно люди в возрасте 75+, и в их памяти очень важную роль играют события Великой Отечественной

войны и/или Холокоста, и/или Сопротивления. Во время моих полевых исследований в 2006–2008 гг. мне удалось зафиксировать много устных историй об этих событиях. Одна из них, записанная мной летом 2007 г. в Великом Новгороде, поразительна сама по себе, но не только как свидетельство военного времени и даже не как свидетельство о Холокосте и Сопротивлении. Она также переплетается с судьбой реального человека – Освальда Руфайзена, он же отец Даниэль Штайн, еврей, ставший католическим монахом, а впоследствии – прототипом главного героя романа Людмилы Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик»<sup>10</sup>.

### Источники и методология

Источниками для написания статьи послужили: мои полевые материалы, а именно интервью с Марией Самойловной Гринвальд, бывшей узницей Мирского гетто и членом партизанского отряда «За советскую Белоруссию», записанное летом 2007 г.<sup>11</sup> Для восстановления биографии Освальда Руфайзена основным источником были материалы судебного процесса № 72/62 «Освальд Руфайзен против Министра внутренних дел Израиля» от 1962 г.<sup>12</sup> Бесценным источником для реконструкции жизненного пути этого человека послужила биография Руфайзена, написанная Нехамой Тек, использовавшей автобиографические заметки самого Руфайзена, воспоминания его родственников, друзей и знакомых, а также лично беседовавшей с ним<sup>13</sup>.

Другой «блок» источников – воспоминания очевидцев тех событий и свидетельства людей, лично знавших Руфайзена во время и после войны. Например, это рассказ Якова Гринштейна, участника Минского подполья и партизанского движения. Впоследствии он был одним из организаторов израильской «Организации партизан, подпольщиков и узников гетто», а с 1995 по 2000 гг. – ее председателем. Он лично знал Руфайзена в партизанском отряде<sup>14</sup>.

Это также рассказ бывшего узника гетто и участника партизанского движения в восточной Польше Майка Бреслина, жившего после войны в Южной Африке. Этот рассказ был записан с его слов много лет спустя корреспондентом кейптаунской газеты<sup>15</sup>.

Дополняют эти свидетельства воспоминания Элиезера Бреслина, который был узником Мирского гетто и членом юденрата<sup>16</sup>.

При попытке более точно восстановить события в городе Мир я использовала публикации в «Энциклопедии лагерей и гетто», изданной Музеем Холокоста в Вашингтоне<sup>17</sup>, документы израильского



Союза землячеств Белоруссии<sup>18</sup> и др. Это также некоторые газетные публикации и веб-ресурсы<sup>19</sup>.

Роман Л. Улицкой и некоторые ее высказывания, касающиеся о. Даниэля, помогают проследить, как преломляется в ее восприятии жизнь и судьба конкретного человека, подчиненные авторской идее и художественной задаче.

Использование широкого круга письменных и устных источников, равно как и комплексный подход, были необходимы не только для возможно полной реконструкции исторических событий и биографий конкретных людей, но и для того, чтобы представить их отражение в устных повествованиях и художественном тексте.

### **Мария Гринвальд**

Она родилась в 1924 г., хотя в документах был проставлен 1923 г. В партизанском отряде Мария прибавила себе год. Она так рассказывала об этом: «Я была очень маленькая и худенькая. Такая невзрачненькая. Даже командир партизанского отряда спросил: “Девочка. А ты не побоишься, когда будут стрелять?” Так я и иду годом больше».

Ее семья жила в городке Мир (восточная Польша). Детство Марии Гринвальд прошло в традиционной еврейской семье, где кроме нее было еще четверо братьев. По воспоминаниям Гринвальд, семья была зажиточной, у них была своя собственная пекарня. В семье говорили на идиш, немного знали иврит. Это была традиционная еврейская среда, где выполняли предписания еврейской традиции, соблюдали кашрут и посты, отмечали праздники, посещали синагогу. Кроме того, отец Марии, по ее словам, увлекался сионистскими идеями и выписывал соответствующие газеты и журналы. Мария также закончила польскую гимназию, где она хорошо выучила польский язык, немного владела белорусским. Город Мир был знаменит своим старинным замком – помещьем сначала Радзивиллов, потом князей Святополк-Мирских. В городе находилась также известная йешива, где преподавали знаменитые раввины и учились люди не только из Польши, но и из-за рубежа.

В 1939 г., после того как по пакту Молотова–Риббентропа эти земли отошли к СССР, традиционный еврейский уклад начал стремительно меняться. Мария, мечтавшая стать врачом, не могла этого сделать, так как не знала русского языка: поэтому она в качестве первого шага окончила школу медсестер в Барановичах и в начале июня 1941 г. вернулась в Мир, где оставалась ее семья.

Мир был оккупирован нацистами уже 26 июня 1941 г., после недолгих ожесточенных бомбежек и стремительного отступления Красной Армии. Еврейское население города (около 2 300 человек), как и окрестных мест, эвакуировано не было. Семья Гринвальдов – Мария, ее мать, отец и три брата оказались в оккупации. Сначала они пытались скрыться в местных лесах, но потом вернулись в Мир. По данным «Энциклопедии лагерей и гетто» и по воспоминаниям очевидцев, сначала в городе было организовано так называемое «открытое гетто» – несколько кварталов в центре города<sup>20</sup>. Гетто, в котором были не только евреи Мира, но и некоторых окрестных городов, немцы уничтожали в несколько этапов.

Мария Гринвальд рассказывала об этом так: «Согнали нас всех в одно место – квартал, как бы сказать, что ли. Русские переехали в наши (еврейские. – *Е.Н-Ш.*) дома, наши дома были более комфортабельные, более ухоженные. После шести или после восьми нельзя было выходить на улицу. Кто выходил – тех расстреливали».

9 ноября 1941 г.<sup>21</sup> свыше полутора тысяч (по другим данным – 1600 или 1700<sup>22</sup>) евреев из города Мир и других мест были расстреляны немцами в песчаном карьере на окраине города при активном содействии местной полиции под командованием Семена Серафимовича. Из рассказа Марии Гринвальд: «И вот собрали молодежь на плацу и объявили, что повезут работать в Германию <...> Забрали нашего брата, он рослый был. Многих отправляли на работу в Германию, русских, белорусов, а наших – отдельно. Ну, а через два дня узнали: отвезли недалеко, километров, может, 6–8 от города. Расстреляли их и полуживых закопали, но через два дня еще земля поднималась. Так старший брат был убит. Это была первая жертва в нашей семье». В ноябре 1941 г. были казнены еще около 700 евреев<sup>23</sup>. В августе 1942 г., накануне последней и окончательной «акции» по ликвидации гетто Марии Гринвальд и ее оставшемуся в живых младшему брату было предложено бежать. Здесь ее судьба пересекается с судьбой Освальда Руфайзена.

### Освальд Руфайзен

В воспоминаниях и публикациях об этом человеке имеется огромное число расхождений и неточностей. Они касаются даже его имени и места рождения, не говоря уже сведений о событиях военного времени<sup>24</sup>. Особенно много неточностей содержится в разнообразных газетных и журнальных публикациях, а также на веб-сайтах, посвященных ему и его так называемому «делу».

Наиболее адекватно, хотя и лапидарно, его биография отражена в материалах процесса «Освальд Руфайзен против Министра внутренних дел Израиля», где сведения излагаются со слов самого истца. В ряде случаев их дополняют данные из биографической книги Н. Тек.

Вот что сообщается в материалах судебного процесса по делу Освальда Руфайзена, рассмотренному в 1962 г. Верховным судом Израиля. Иск, поданный Руфайзеном о предоставлении ему израильского гражданства, был отклонен на том основании, что истец изменил вере предков и принял христианство. Любопытно, что Людмила Улицкая в своем романе не уделяет этому процессу большого внимания, возможно, потому, что мотивировка судебного решения слишком расходится с основной идеей романа: попыткой изобразить идеального героя: еврея и христианина, стремящегося к воссоединению иудаизма и христианства. Вердикт и определения, вынесенные Верховным судом, в эту схему не вписываются.

Из материалов дела следует, что Освальд Руфайзен родился в 1922 г. в Польше. Википедия сообщает, что он родился в городке Живец недалеко от Освенцима. По другим источникам, место его рождения – город Туржек в восточной Польше. Называют даже Галицию или конкретно Краков<sup>25</sup>. Н. Тек сообщает, что его семья жила в городке Задзеле, очень бедной, населенной преимущественно крестьянами местности, долгое время находившейся в зоне австрийской оккупации. Последняя оказала значительное влияние на культуру проживавших в тех местах евреев. Ближайшим относительно значительным городом был Живец (население около 10 000 человек); однако по закону, действовавшему еще с XVII в., евреям было запрещено там проживать, поэтому они предпочитали селиться в городках неподалеку, в том числе в Заблотье. Это было по преимуществу еврейское местечко, где проживало более 200 еврейских семей<sup>26</sup>. Детство и юность Освальда прошли в традиционной еврейской семье, он получил традиционное еврейское воспитание. У Освальда была сестра, умершая в младенчестве, и брат Арье. У Руфайзенов имелся собственный дом, а также доставшаяся матери по наследству корчма, которую посещали в основном окрестные бедные крестьяне. Нищета и бесперспективность существования толкали поляков и евреев к эмиграции в США, Европу или Палестину. Позднее Руфайзен с грустью писал о постоянной борьбе с бедностью<sup>27</sup>. В этом городке была школа, в которой Освальд был единственным учеником-евреем<sup>28</sup>. Но было и домашнее образование. По воспоминаниям жителя тех мест, семья Руфайзена не была ревностно религиозной,

хотя традиции и кашрут там, видимо, соблюдали. Сам Руфайзен вспоминал, что он был весьма набожным<sup>29</sup>. После окончания начальной школы Освальд учился в государственной школе в находящемся поблизости городке, где христианские и еврейские дети обучались отдельно, еврейских школьников наставлял раввин. С 1934 по 1939 г. семья жила в Заблотье, куда переехала из-за тяжелых экономических условий на прежнем месте жительства. Понимая, что семья находится в бедственном положении, Освальд отверг предложение отца продолжить образование и стал слесарем<sup>30</sup>.

Из материалов процесса известно, что Освальд Руфайзен и его брат Арье в юности увлекались сионистскими идеями; были активистами молодежного сионистского движения. Освальд два года готовился совершить *алию* в Палестину, в том числе в летних лагерях<sup>31</sup>. На процессе Руфайзен также сообщил, что после начала войны между Германией и Россией в июне 1941 г. он был схвачен гестапо, но ему удалось бежать. Затем он раздобыл свидетельство о том, что он немец и христианин, после чего, спустя некоторое время, стал секретарем и переводчиком в отделении местной полиции в городе Мир. Находясь на службе в полиции, он сообщает мирским евреям о планах немцев и снабжает их оружием. В результате его деятельности многим узникам гетто удалось бежать и присоединиться к партизанам. Вскоре после этого Руфайзен был разоблачен и подвергся допросу, но ему снова удалось скрыться. Долгое время он прятался в женском католическом монастыре, затем присоединился к партизанскому отряду. Я. Гринштейн, спустя много лет передавший по памяти свой разговор с Руфайзенем в партизанском отряде, отмечал, что, по словам самого молодого человека, его «арийская внешность» помогла ему скрыть свое еврейское происхождение<sup>32</sup>. Со слов Майка Бреслина, Руфайзен предстает перед нами высоким голубоглазым блондином с «арийской внешностью»<sup>33</sup>. Элиезер Бреслин пишет, что знакомый Руфайзена по сионистскому движению «узнал» этого высокого белокурого парня с голубыми глазами и совсем не еврейской внешностью<sup>34</sup>.

Русские партизаны заподозрили его в том, что он немецкий шпион, и приговорили к смерти, но его узнал один из спасенных им из гетто людей<sup>35</sup>. По сообщению Д. Тверски, в 1943 г. командование вступившей в Белоруссию Красной Армии заподозрило в нем коллаборациониста; он спасся благодаря выжившему в Мирском гетто и узнавшему его человеку<sup>36</sup>. Истец также сообщил, что в 1942 г., во время пребывания в монастыре он крестился, а в 1945 г. уехал в Польшу и вступил в ряды ордена кармелитов. Во время войны за

Независимость и позднее истец неоднократно обращался с просьбой к польским властям о желании переехать в Израиль, но ему было отказано на том основании, что он католик и поляк. Однако истец заявлял, что он продолжал считать себя этническим евреем, чувствуя, что он «душой вместе с еврейским народом». Когда же Руфайзен обратился за разрешением совершить алию в Израиль, то Министр внутренних дел Израиля Исраэль Бар Иехуда отказал ему на том основании, что, согласно Закону о возвращении, истец не является евреем<sup>37</sup>. В заявлении Освальда Руфайзена на имя Министра внутренних дел Израиля говорится:

«В своем заявлении я исхожу из своей еврейской национальной принадлежности, которую я сохранил, несмотря на то, что в 1942 г. я принял католическую веру, а в 1945 г. вступил в ряды ордена кармелитов».

В этом же заявлении он указывает, что он всегда сохранял чувство принадлежности к еврейскому народу и что с дней своей юности он мечтал о переезде в Израиль, а кармелитский орден выбрал потому, что в Израиле располагается монастырь кармелитов<sup>38</sup>.

Решение было принято четырьмя судьями при особом мнении судьи Хаима Коэна, несмотря на определение Главного Раввината. В этом определении указывалось, что, согласно Галахе (нормативному праву в иудаизме. – *Е.Н-Ш.*), человек, перешедший в иную веру, является вероотступником, но при этом остается евреем, хотя и не в полной мере (не может входить с миньян). Верховный Раввинат указывал, что истцу может быть предоставлено израильское гражданство КАК ЕВРЕЮ, поскольку он был рожден родителями-евреями, разделил судьбу своего народа, несмотря на перемену веры. В вердикте же Верховного Суда говорилось, что такое мнение неприемлемо, т.к. вероотступник не является частью еврейского народа<sup>39</sup>.

Другие источники дополняют эту краткую биографию, хотя сведения бывают неточными. Например, сообщается, что Руфайзен сначала около года скрывался в католическом монастыре, где и принял решение стать христианином, крещение принял в 1945 г.; он также спас сотни евреев из Мирского гетто от депортации в лагерь и уничтожения *после* того, как побывал в монастыре<sup>40</sup>.

Элиезер Бреслин сообщает, что в Мире Руфайзен был связан с членами юденрата, в том числе с ним лично.

Дэниэл Тверски, лично знавший Руфайзена после войны, в своей статье, написанной на смерть последнего, наступившую в 1998 г. от сердечного приступа<sup>41</sup>, передает со слов Руфайзена несколько иные сведения. Руфайзен сообщил ему, что после начала Второй мировой

войны он и его брат вместе с друзьями – тоже членами молодежного сионистского объединения «Акива»<sup>42</sup> (несоциалистической организации, ориентировавшей своих членов на репатриацию и жизнь в кибуцах) бежали на восток и пробрались в Вильно, так как Литва еще была свободна от советского и немецкого вторжений<sup>43</sup>. Другие источники говорят даже о двух его братьях, которые, как и он, были членами молодежной сионистской организации «Бней Акива». Первоначально братья пробрались во Львов, но обстановка там была тревожная, и оттуда уже они окольными путями достигли Вильно<sup>44</sup>. Н. Тек сообщает, что Фанни и Элиезер – мать и отец братьев Руфайзенов – сами решили никуда не уезжать, так как чувствовали себя слишком старыми для таких путешествий<sup>45</sup>. Это несколько расходится с драматическим описанием в романе Улицкой бегства на восток и расставания с родителями, которых он был вынужден оставить во время бегства из Польши<sup>46</sup>. В Вильно прибыли тысячи членов сионистских движений в надежде уехать в Палестину. Брату Освальда Арье удалось уехать с помощью активистов из «Акивы», и он прибыл в подмандатную Палестину, где стал фермером в окрестностях Хайфы. Сам же Руфайзен и его друзья после немецкой оккупации Литвы попали в облаву и работали на колке дров (по другим сведениям – на лесоповале). Однако ему удалось бежать и, благодаря прекрасному знанию польского и немецкого языков, выдать себя за фольксдойче из Польши, католика<sup>47</sup>. Майк Бреслин, ссылаясь на слова другого очевидца – узника Мирского гетто, рассказывал, каким образом Руфайзену удалось достать немецкие документы. Руфайзен якобы говорил, что нашел брошенные у дороги немецкие документы и взял их, так как походил на описанного там человека<sup>48</sup>. Яков Гринштейн по-своему передавал слова Руфайзена, сказанные ему в партизанском отряде: «Сначала (когда он скрыл свое еврейское происхождение и стал переводчиком в полиции. – *Е.Н-Ш.*) я думал только о том, чтобы скрыть свое еврейство и спасти свою жизнь. Но с первых же дней я стал свидетелем ужасных сцен жестокостей немцев <...> У меня возникла мысль, что, работая на немцев, я мог бы получить возможность спасти человеческие жизни»<sup>49</sup>. Руфайзен имел в виду не только евреев: в числе спасенных им, были, по свидетельству того же Гринштейна, также советские военнопленные.

### Город Мир: герои и мученики

Так Руфайзен стал секретарем и переводчиком в полиции (не в СС<sup>50</sup> и не в гестапо<sup>51</sup>, что не соответствует действительности)

и попал в город Мир. Там он, по-видимому, установил контакт с несколькими молодыми евреями из Вильно, очутившимися в Мирском гетто.

В мае 1942 г. всех оставшихся в живых после двух «акций» евреев из Мира и его окрестностей собрали в Мирский замок. По разным источникам, их было от 700 до 850 человек<sup>52</sup>. Это был последний этап существования Мирского гетто; в отличие от «открытого» гетто, замок охранялся, евреи не имели права покидать его. К тому времени замок был полуразрушен<sup>53</sup>.

Мария Гринвальд так описывала жизнь в Мирском замке:

«А нас всех забрали в этот замок. Ни воды, ничего, там даже полов не было. Всех, сколько осталось в живых, шестьдесят человек или сто человек, сколько человек, я не помню, поставили на дорогу, чистить дорогу. И надо было картошку копать. Картошку хоть, спасибо, они давали брать. Мы старались брать большие кошелки, чтобы больше набрать. Есть-то надо было. Русские туда приходили. Одежда, что еще осталась, мы меняли на хлеб. Как-никак мы в жизни не ели черный хлеб, только булку. Соли не было, с солью было очень плохо. Ну, морковка, морковкой мы наедались так – животы болели».

Я. Гринштейн сообщает, что Руфайзен узнал на улице Мира своего друга по имени Бер(л) Резник<sup>54</sup>. Майк Бреслин вспоминал, что Руфайзен встретил в Мире знакомых по Вильно, в том числе Берла Резника, которого он якобы привел к себе в кабинет и спросил, не узнает ли он своего товарища по сионистской организации в Кракове<sup>55</sup>. Н. Тек уточняет, что Резник и Руфайзен были знакомы по летнему лагерю, который был организован еще в Польше для участников сионистского движения<sup>56</sup>. По некоторым данным, в городе уже существовало подполье, и подпольщики (около 80 человек) стали готовить восстание; Элиезер Бреслин даже сообщает, что подготовкой восстания руководил Руфайзен (вообще, начиная с этого момента, в свидетельствах очевидцев разночтений особенно много)<sup>57</sup>. Он также предупредил о последней «акции», о которой узнал из случайно услышанного телефонного разговора между начальником полиции и руководством СС. По сообщению Я. Гринштейна, сначала подпольщики решили готовить восстание, но Руфайзен посоветовал им готовить массовый побег из гетто<sup>58</sup>. Элиезер Бреслин говорит о том, что Руфайзен сообщил о планах по ликвидации гетто членам юденрата, а те, созвав собрание участников подполья и объяснив ситуацию, уговаривали людей бежать; но многие отказывались, не желая бросить своих близких. Э. Бреслин также сообщает, что в ту

же ночь он и еще многие бежали из гетто – всего 188 человек (Бреслин утверждает, что это точное число, т.к. он знал всех, кто готовился к побегу)<sup>59</sup>. 9 или 10 августа Руфайзен, чтобы отвлечь внимание полиции от той части города, где располагалось гетто, поднимает ложную тревогу, сообщив о нападении партизан, которое якобы случилось в другом конце Мира<sup>60</sup>. Л. Улицкая, красочно описывая эти драматические события, переносит их на конец 1943 г.<sup>61</sup> По другим данным, он устроил для полицейского начальства охоту на гусей за городом, а в это время от 200 до 300 евреев бежали и скрылись в лесах. Многие из тех, кому удалось выжить, присоединились к партизанским отрядам. Оставшиеся в гетто вскоре были расстреляны<sup>62</sup>.

Судя по всему, о готовящемся побеге знали только подпольщики и члены юденрата. Остальные как и Мария Гринвальд, и ее брат, узнали об этом в последний момент. Не знали они и о деятельности О. Руфайзена. Вот ее слова:

«Сказали мне друзья о партизанах, сказали, что там нужен медик, но не сказали, что такое партизаны и с чем их едят. Но, в общем, мы скоро узнали, что это такое. “Нам нужны медработники, – говорят, – ты с нами пойдешь”. Я говорю: “А брата?” Брата взяли, а маму нет. Мама была такая, полная женщина, болезненная. Шесть человек детей родила, ну, можете представить, какая рыхлая. Но ее, если бы и не такая была, не стали бы брать, брали молодежь. “Вот, скажи маме, чтобы тебе что-нибудь с собой приготовила”. А готовить что? Бинты, йод, то, что через пролом – у нас пролом в стене был – доставали, меняли. Ну, надо сказать, что сумка у меня была порядочная <...> даже зажим у меня был, бинтов много, йод был, марганцовка была, ну, в общем, сумка порядочная. Ну и, естественно, каждый брал хлеб, ложку, чашку, кружку. Но вот я до сих пор не могу себе простить, что я оставила маму. Всех их там расстреляли, конечно, а мы пробрались в лес».

Д. Тверски пишет, что Руфайзен вскоре после «акции» был выдан одним из евреев и признался своему начальнику в том, что он еврей. «Я не враг немцев и не поляк, <...> однако, я считаю, что планируемая антиеврейская акция очень несправедлива. Я сам еврей. И это единственная причина моего поступка»<sup>63</sup>. Это сильно отличается от изображения разговора Дитера Штайна со своим начальником Рейнгольдом в романе Улицкой, где Дитер ведет себя прямо и мужественно<sup>64</sup>. По словам Я. Гринштейна, Руфайзен был разоблачен своим непосредственным начальником и в разговоре с ним даже якобы застрелил его. Гринштейн даже сообщает, что



Руфайзен так говорил ему об этом: «Да, я еврей, сказал я, повысив голос, и я горжусь тем, что я еврей. Я служил вам с единственной целью – спасти людей, особенно моих терзаемых собратьев-евреев»<sup>65</sup>. Я. Гринштейн также говорит, что Руфайзену удалось бежать, и он скрылся в женском католическом монастыре, переодевшись в монашеское одеяние. Потом он ушел в леса и присоединился к партизанам.

Мария Гринвальд о деятельности Руфайзена узнала спустя много месяцев:

«Ну, а как нас выручил один человек (Руфайзен. – *Е.Н.Ш.*), это Вы знаете, читали, наверное? Но я о нем услышала только в партизанах. А раньше я и понятия не имела, я его не видела, а если и видела, то не запомнила, они для меня были все на одну рожу». На мой вопрос, видела ли она его потом, в отряде или после войны, она отвечала: «Нет, потом немцы забрали его. Вернее, не немцы, монашки».

Далее судьбы этих людей разошлись навсегда. Они воевали в разных партизанских отрядах. Освальд Руфайзен после войны вернулся в Польшу, где, как уже было сказано, вступил в ряды ордена кармелитов. И, хотя Верховный Суд Израиля отказал ему в получении израильского гражданства, он его все же получил путем натурализации.

Мария Гринвальд после войны поехала за своим мужем в Казахстан. Там она встретила и полюбила другого человека – находившегося на поселении бывшего заключенного. Они поженились, а после его реабилитации в 1956 г. вернулись на его родину – в Великий Новгород. В свой родной город Мария Гринвальд больше никогда не ездила; по ее словам, ей было тяжело возвращаться туда, где погибла вся ее семья (ее младший брат погиб в партизанском отряде во время боевой операции). Освальд Руфайзен, напротив, приезжал в 1990-е гг. на встречу с бывшими узниками гетто, которые к тому времени жили в разных странах<sup>66</sup>.

### **Заключение**

Как видим, в сообщениях о жизни Освальда Руфайзена, его деятельности в Мире, его роли в организации побега из гетто и участия в партизанском движении немало расхождений. Они касаются деталей его жизни (место рождения, судьба его семьи, полученная до войны профессия), особенно военного времени. Он предстает то как активный организатор подполья, то как помогавший активистам уже существовавшего подполья. По законам фольклорного жанра, он

превращается в организатора восстания, героя, мужественно державшегося на допросе и застрелившего начальника полиции или СС. Это не соответствует действительности: подполье уже существовало, когда Руфайзен появился в городе Мир. Трудно сказать, как именно он держался во время допроса после своего разоблачения, но вполне очевидно, что никого он тогда не убивал.

Даже внешне Руфайзен, бывший в жизни невысоким и темноглазым (так, Д. Тверски называет его маленьким и мягким в обращении человеком), изображен высоким голубоглазым блондином, и это явное противоречие тоже призвано подчеркнуть его необыкновенные свойства.

В романе Л. Улицкой героизируется даже смерть отца Даниэля, наступившая в результате сердечного приступа. Характерно, что в романе он погибает в огне – в автомобильной катастрофе, которая случилась в результате наложенного на него жителями израильского поселения каббалистического заклятия, которое писательница преподносит как месть иудеев-ортодоксов за вероотступничество: «Каббалисты представляли себе это проклятие как удар огненным копьем, на которое нанизаны кольца огня»<sup>67</sup>.

Л. Улицкая тоже героизирует фигуру Освальда Руфайзена, но по-иному. Замысел написать роман об этом человеке возник у нее еще в 1993 г.; ею были предприняты две попытки написать биографию этого человека<sup>68</sup>. Однако они кончились неудачей, так как не вписывались в рамки художественного замысла.

В 2004 г. Л. Улицкая писала: «Пожалуй, теперь, после третьей моей поездки в Израиль, окончательно выпавшая из всех удобных схем, которыми в жизни пользовалась, я поняла, кем на самом деле был возлюбленный брат Даниэль, кроме того, что он был святым. Еще он был никем. Свободным человеком, остро переживавшим присутствие Бога. Евреем, который высоко ценил еврейство, любил еврейский народ, и одновременно христианином, который понимал христианство так, как мало кто на свете. Как христианина его интересовало, во что веровал Спаситель, и чем дольше он жил в Израиле, тем острее осознал, что Христос был ортодоксальным иудеем... В сущности, он был отвергнут всеми. И от этого он делается мне еще дороже»<sup>69</sup>.

Иными словами, писательница задумала и осуществила роман-житие, описание жизни *святого* отца Даниэля. Это именно роман-житие, а не романизированная биография, тем более, не документальное произведение. Две попытки создать такую биографию потому и кончились неудачей, что материал слишком сопротивлялся

этому. Исходя из концепции святости, писательница героизирует образ Освальда Руфайзена. Вполне естественно, что в соответствии с законами житийного жанра герой должен был принять мученическую смерть, а не умереть от сердечной недостаточности в хайфском госпитале.

Таким образом, история вполне реального человека мифологизируется, обрастает разнообразными подробностями и деталями в соответствии задачей, стоящей перед рассказчиком. У переживших Холокост людей – это, прежде всего, стремление героизировать прошлое, поэтому они изображают Освальда Руфайзена как мужественного борца и героя. И дело здесь не в естественной аберрации памяти: именно так они *помнят* эти события. Л. Улицкая же, прежде всего, пытается представить Руфайзена мучеником и святым. В результате – а не только потому, что ее книга не документальное повествование – город Мир превратился в романе в Эмск, изменены имена, додуманы события. Таков механизм конструирования коллективной памяти. События и люди, став ее достоянием, сохраняются в этой памяти в этом виде до тех пор, пока живы люди, ее поддерживающие.

### Примечания

<sup>1</sup> Bloch M. Mémoire collective, traditions et coutumes // Revue de synthèse historique. 1925. № 118–120. P. 79.

<sup>2</sup> Более подробный обзор исследований и подходов к изучению разных видов памяти см., напр.: Функенштейн А. Коллективная память и историческое сознание // История и коллективная память. Сборник статей по еврейской историографии. М.; Иерусалим, 2008. С. 15–40.

<sup>3</sup> Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. № 2–3 (40–41\_2005 – <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>).

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Ассманн Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.

<sup>6</sup> Иерушалми Й. Захор. Еврейская история и еврейская память. М.; Иерусалим, 2004. С. 88–114.

<sup>7</sup> Там же. С. 101.

<sup>8</sup> См.: История и коллективная память.

<sup>9</sup> Shternshis A. Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939. Bloomington, 2006.

<sup>10</sup> Улицкая Л. Даниэль Штайн, переводчик. М., 2006.

<sup>11</sup> Более подробно о судьбе М.С. Гринвальд см.: Носенко Е.Э., Фрейдман Р.Б. Храня нашу память // Корни. № 38, 2008. С. 94–103. К сожалению, пока этот очерк готовился к печати, М.С. Гринвальд ушла из жизни.

<sup>12</sup> Материалы процесса размещены в числе прочего, на сайте Еврейского Агентства для Израиля. См.: The Oswald Rufeisen / Brother Daniel case Court summations:

<http://www.jewishagency.org/JewishAgency/English/Jewish%2BEducation/Compelling%2BContent/Eye%2Bon%2BIsrael/Activities%2Band%2BProgramming/Law%2Bof%2BReturn/19.%2BTHE%2BOSWALD%2BRUFEISEN.htm> (далее – The Oswald Rufeisen / Brother Daniel case Court summations).

<sup>13</sup> *Tec N.* In the Lion's Den. The Life of Oswald Rufeisen. New York, 1990.

<sup>14</sup> The story of the amazing Oswald (Shmuel) Rufeisen by Jacob Grinstein (далее – The story of the amazing Oswald (Shmuel) Rufeisen): <http://thepartizans.org/eng/memories.asp?id=66&cat=memories>

<sup>15</sup> The SS man who was a Jewish partisan... As Told to Xavier Plat by Mike Breslin, a Capetonian who was a partisan forests of Eastern Poland // Cape Argus, April 25, 1987 – <http://www.uoregon.edu/~rkimble/Mirweb/OswaldArticle.html> (далее – The SS man who was a Jewish partisan).

<sup>16</sup> Resistance Plans and Escape from the Mir Ghetto – <http://www.ushmm.org/wlc/article.php?lang=en&ModuleId=10007239> (далее – Resistance Plans and Escape from the Mir Ghetto).

<sup>17</sup> The United States Holocaust Memorial Museum Encyclopedia of Camps and Ghettos, 1933–1945. 7 vols. Bloomington: Indiana University Press, 2009. Эта энциклопедия также доступна в электронном виде: <http://www.ushmm.org/research/center/encyclopedia/>

<sup>18</sup> Штетл Мир – отражение еврейской истории Беларуси – [http://www.souz.co.il/clubs/read.html?article=1722&Club\\_ID=1](http://www.souz.co.il/clubs/read.html?article=1722&Club_ID=1) (далее – Штетл Мир).

<sup>19</sup> *Белохвостик Н.* Герой романа Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик» родом из Беларуси // Комсомольская правда – Белоруссия. 25.10.2007; *Зуборев Л.* Крестный путь из Мира отца Даниэля (30.06.2005) – <http://sb.by/printv.php?area=content&articleID=44435>.

<sup>20</sup> The United States Holocaust Memorial Museum Encyclopedia of Camps and Ghettos. Vol. 2.

<sup>21</sup> Там же. В других источниках приводятся несколько иные сведения. Так, Элиезер Бреслин сообщает, что первая «акция» состоялась 7 ноября (Resistance Plans and Escape from the Mir Ghetto), Гринштейн пишет, что она совершилась 11 ноября (The story of the amazing Oswald (Shmuel) Rufeisen).

<sup>22</sup> The United States Holocaust Memorial Museum Encyclopedia of Camps and Ghettos. Vol. 2; The story of the amazing Oswald (Shmuel) Rufeisen.

<sup>23</sup> Штетл Мир; The United States Holocaust Memorial Museum Encyclopedia of Camps and Ghettos. Vol. 2.

<sup>24</sup> Так, в заметке, размещенной на известном сайте booknik.ru и посвященной отклику р. Нелли Шульман на роман Л. Улицкой, он назван Оскаром Руфайзенем: «Даниэль Штайн, переводчик» и его прототип – <http://booknik.ru/context/?id=13170> Я. Гринштейн называет его то Освальдом, то Шмуэлем: The story of the amazing Oswald (Shmuel) Rufeisen; по-разному пишут его фамилию (Рефайзен, Рафайзен) и т.п.

<sup>25</sup> *Зуборев Л.* Крестный путь из Мира отца Даниэля; The SS man who was a Jewish partisan...

<sup>26</sup> *Tec N.* In the Lion's Den. P. 3–5.

<sup>27</sup> Там же. С. 7–8.

<sup>28</sup> Сведения о том, что это была немецкая школа, вряд ли верны (*Зуборев Л.* Крестный путь из Мира отца Даниэля). Более правдоподобно выглядят сведения Н. Тек о том, что основной контингент учащихся составляли поляки. Она указы-

вает, что каждый день в школе начинался с католических молитв, которые Освальд хорошо запомнил.

<sup>29</sup> *Tec N. In the Lion's Den.* P. 9.

<sup>30</sup> Там же. P. 12. Видимо, этот факт послужил основанием для очередной неточности: в одной из публикаций его называют электромонтером (*Зуборев Л.* Крестный путь из Мира отца Даниэля). См. также: Отец Даниэль – электромонтер, подпольщик, монах).

<sup>31</sup> *Алия* (иврит – восхождение), термин, обозначающий репатриацию евреев в Палестину / Эрец Исраэль.

<sup>32</sup> The story of the amazing Oswald (Shmuel) Rufeisen.

<sup>33</sup> The SS man who was a Jewish partisan...

<sup>34</sup> Resistance Plans and Escape from the Mir Ghetto.

<sup>35</sup> The Oswald Rufeisen / Brother Daniel case Court summations. Не исключено, что это был уже упоминавшийся Майк Бреслин. См.: The SS man who was a Jewish partisan...

<sup>36</sup> *Twersky D.* The Strange Case of 'Brother Daniel' // *Jewish World Review.* August 5, 1998.

<sup>37</sup> The Oswald Rufeisen / Brother Daniel case Court summations.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Oswald Rufeisen – [http://en.wikipedia.org/wiki/Oswald\\_Rufeisen](http://en.wikipedia.org/wiki/Oswald_Rufeisen)

<sup>41</sup> *Twersky D.* The Strange Case of 'Brother Daniel'. Подробнее о смерти о. Даниэля в госпитале города Хайфа см.: *Зуборев Л.* Крестный путь из Мира отца Даниэля.

<sup>42</sup> См. подробнее: *Tec N. In the Lion's Den.* P. 13.

<sup>43</sup> *Twersky D.* The Strange Case of 'Brother Daniel'.

<sup>44</sup> Oswald Rufeisen – [http://en.wikipedia.org/wiki/Oswald\\_Rufeisen](http://en.wikipedia.org/wiki/Oswald_Rufeisen)

<sup>45</sup> *Tec N. In the Lion's Den.* P. 15–16.

<sup>46</sup> *Улицкая Л.* Даниэль Штайн, переводчик. С. 54–55.

<sup>47</sup> *Tec N. In the Lion's Den.* P.19–20; *Twersky D.* The Strange Case of 'Brother Daniel'. В «Энциклопедии лагерей и гетто» сообщается, что он выдал себя за поляка: The United States Holocaust Memorial Museum Encyclopedia of Camps and Ghettos. Vol. 2.

<sup>48</sup> The SS man who was a Jewish partisan...

<sup>49</sup> The story of the amazing Oswald (Shmuel) Rufeisen.

<sup>50</sup> The SS man who was a Jewish partisan... В этой статье со слов Майка Бреслина сообщается, что Руфайзен попал в Мир в 1942 г., что явно неверно.

<sup>51</sup> *Белохвостик Н.* Герой романа Улицкой...; *Зуборев Л.* Крестный путь из Мира отца Даниэля.

<sup>52</sup> The United States Holocaust Memorial Museum Encyclopedia of Camps and Ghettos. Vol. 2.

<sup>53</sup> Штетл Мир; The United States Holocaust Memorial Museum Encyclopedia of Camps and Ghettos. Vol. 2; Resistance Plans and Escape from the Mir Ghetto.

<sup>54</sup> The story of the amazing Oswald (Shmuel) Rufeisen. В «Энциклопедии лагерей и гетто» этот человек носит имя Дов Резник; упоминается, что Руфайзен познакомился с Резником, когда они готовились к жизни в киббуце: The United States Holocaust Memorial Museum Encyclopedia of Camps and Ghettos. Vol. 2. Это, по-видимому, не расхождение, т.к. имена Дов и Бер, обозначающие соответственно на иврите и идише «медведь», образуют устойчивую пару так называемого сакраль-

ного и профанного имени. Обычай давать такие парные имена был распространен во многих этнических еврейских группах, особенно у восточных ашкеназов.

<sup>55</sup> The SS man who was a Jewish partisan...

<sup>56</sup> *Tec N.* In the Lion's Den. P. 18.

<sup>57</sup> The story of the amazing Oswald (Shmuel) Rufeisen; Resistance Plans and Escape from the Mir Ghetto.

<sup>58</sup> Resistance Plans and Escape from the Mir Ghetto.

<sup>59</sup> Resistance Plans and Escape from the Mir Ghetto.

<sup>60</sup> The story of the amazing Oswald (Shmuel) Rufeisen; he SS man who was a Jewish partisan...

<sup>61</sup> *Улицкая Л.* Даниэль Штайн, переводчик. С. 203–205. В конце лета 1943 г. эти места были освобождены Красной Армией.

<sup>62</sup> The United States Holocaust Memorial Museum Encyclopedia of Camps and Ghettos. Vol. 2.

<sup>63</sup> *Twersky D.* The Strange Case of 'Brother Daniel'.

<sup>64</sup> *Улицкая Л.* Даниэль Штайн, переводчик. С. 206–207.

<sup>65</sup> The story of the amazing Oswald (Shmuel) Rufeisen.

<sup>66</sup> Мест массовых убийств вокруг Мира несколько. Жертвы первой «акции» были расстреляны в песчаном карьере на окраине парка, разбитого за замком (ныне ул. Танкистов, возле здания профессионально-технического училища). В 1966 г. на могиле установили обелиск, в 1996 г. памятник обновили, рядом появилась мемориальная доска с надписью на иврите. О второй массовой казни (ноябрь 1941 г.) напоминает обелиск (1967 г.) над могилой по ул. Октябрьская. Рядом с Миром в урочище Яблоновщина, где в августе 1942 г. было расстреляно еще 750 евреев, тоже установлен памятный знак. См.: Штетл Мир. После войны еврейская жизнь в городе Мир не возродилась.

<sup>67</sup> *Улицкая Л.* Даниэль Штайн, переводчик. С. 495.

<sup>68</sup> Встреча писательницы с отцом Даниэлем в Хайфе в 1993 г. произвела на нее огромное впечатление. См.: *Белохвостик Н.* Герой романа Улицкой...; *Зуборев Л.* Крестный путь из Мира отца Даниэля.

<sup>69</sup> См.: Людмила Улицкая // В Израиль и обратно. Путешествие во времени и пространстве: <http://www.bolero.ru/product-9785985250077.html?SID=41860a1ec8732573dc8871855fdc7ba5&isbn=9785985250077>

*Юлия Клочкова, Даниил Капцан  
(Екатеринбург)*

**«НАЧИНАЮЩИЕ ЕВРЕИ»:  
К ПРОБЛЕМЕ ИГРЫ И ПОДЛИННОСТИ  
В КОНТЕКСТЕ АКТУАЛИЗАЦИИ ЕВРЕЙСКОГО  
САМОСОЗНАНИЯ И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ  
В ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ**

---

Тема нашей статьи продиктована проблемой отдаленности фундаментальных идей и необходимостью идентификации себя в современной ситуации всеобщей глобализации и унификации, когда человек продолжает искать то, что позволяет ему остаться личностью, индивидуальностью. Со всей очевидностью можем сказать, что в последнее время эта проблематика вызывает живой интерес.

Проблема еврейства приобретает философско-антропологический характер: центром ее рассмотрения является человек, его место в системе мира и способ его переживания.

Во время интервью одна из наших информантов сказала: «Убежать от этого невозможно, можно попытаться забыть. Но это кровь, как убежишь?! Убежать от истины невозможно» (М., 44 года, ж). И действительно, в жизни каждого еврея (рожденного от родителей-евреев или в смешанном браке) так или иначе, возникает эта проблема: что для него еврейство?

Идентификация становится экзистенциальным переломом для человека: в определенный момент он, в ситуации наличествования среди не-евреев, оказывается наедине с необходимостью выбора между еврейством и нееврейством. Это обстоятельство является экзистенциальным, потому что *выбор* неминуем, а также потому, что он влечет за собой жизненно важные и ценностные перемены.

Проблема выбора – это неизбежный этап, который проживает «начинающий еврей». Что означает это понятие? Это человек, у которого есть еврейские корни и желание «что-нибудь с ними сделать», тем более, что нынешняя ситуация дает ему такую возможность.

Почему мы говорим о проблеме самоидентификации еврейства в современной культурной ситуации? Дело в том, что мы со всех сторон окружены идеологиями и мировоззрениями, в основе которых лежит определенный «человеческий образ», в который весьма тяжело вмещается национально-культурная принадлежность человека: на нас накладывают отпечаток и государство, и многонациональное и мультикультурное общество, и стереотипное отношение к евреям, и многое другое.

В проблеме актуализации еврейского самосознания и культурной идентичности нас интересуют люди в их индивидуальности, поэтому мы обратились к конкретным историям так называемых «начинающих евреев» – для нас прежде всего значим субъективный опыт «начинающего еврея», чем какие-либо общие суждения и размышления об этом. Заметим, что процесс возвращения к корням или хотя бы попытки осознать их наличие не зависит от возраста, статуса и других причин социально-общественного характера. Начинать можно с любого старта, и в процессе изучения интересующей нас проблемы мы беседовали с людьми разных возрастов.

В сложившейся культурной ситуации разорванности или потери национальных традиций актуальным становится поиск смысловой наполненности понятия «еврей»<sup>1</sup>.

Отметим, что методология нашего исследования далека от социологических и социометрических выводов: мы не ставили своей задачей опросить как можно больше информантов с целью выявления определенных закономерностей. Наше исследование, скорее, научный этюд, навеянный во многом личными переживаниями. Поэтому авторы не претендуют на объективность, прежде всего, потому, что сами являются частью исследовательского поля и находятся на начальном этапе самоидентификации.

Однако, несмотря на то что мы познакомились с работой Е. Носенко «Быть или чувствовать?» после того, как наше исследование оформилось в определенных рамках, удивительно и показательно, что многие наши идеи и пути их проверки, то есть соотнесение с культурным опытом информантов, совпали, что говорит о некоей однонаправленности путей приобщения к еврейству.

Отметим также, что старшие и следующие за ним поколения находятся изначально в разных условиях: сейчас быть евреем не так «страшно и опасно», как было в советское время; исчезла табуированность еврейской темы в коллективном сознании и механизм ее вытеснения в индивидуальном.

Историческими событиями феномен еврейства был выдавлен из советской повседневности и существовал либо в табуированном



пространстве культуры, либо в узкой кайме «края» официальной культуры, где стал своеобразной экзотикой: издания Шолом-Алейхема 1959 г., иврит-русский словарь Ф. Шапиро 1963 г., немногочисленные танцевальные, музыкальные, театральные коллективы и т.д. Таким образом, потеряв естественную форму репрезентации, еврейская культура начинает существовать по принципу припоминания либо игры.

Последнюю форму мы можем продемонстрировать на примере устной истории нашего информанта Вилена Захаровича Фельдмана, 1929 г.р., который дал нам исчерпывающее описание истории своей идентификации, причем весьма осмысленное: «Если б вы знали, какая у меня сейчас идентификация!»

В принципе, эта интереснейшая история отражает жизнь целого поколения, которое сознательно и агрессивно рвало со своими корнями, увлеченно строя коммунизм. Эта фраза была лейтмотивной в рассказе Вилена Захаровича. Его детство прошло в традиционной семье бабушки и дедушки: «Родители были активистами, комсомольцами, коммунистами, и я все эти годы был у бабушки, она местечковая еврейка, жили в Киевской области, и вот ее интонации еврейско-одесские, вот это я все там воспринимал и не возражал (далее начну возражать)».

В дальнейшем его судьба складывалась, как и судьбы многих российских евреев: эвакуация, потеря близких на фронте и в гетто, тяжелая работа в тылу («я работал на заводе, как все, мне было тринадцать с половиной лет и уже брали на завод учениками»), комсомольская юность и отрыв от своих корней, который проходил незаметно и безболезненно именно в силу единой судьбы поколения, когда сама идея отказа советского общества от национальной идентичности, объявленная интернационализмом, породила тотально поглощающее Мы. И в ситуации такого Мы потерялось всякое Я, в том числе и Я еврейское:

«Закончилась война, и я пошел в армию, в 50-м году. В армии никаких не было поползновений антисемитских. Было, например, “дело врачей”. Ко мне подходили ребята и спрашивали, что это такое, объясни. Подходили не как к еврею, я был командиром отделения. Я был комсомольцем, членом партии и все, что делала партия, – это делал я. Я был убежден, что все делается правильно, и есть враги, и если партия разоблачила какую-то группу, то так и есть. Мне не на чем было прозреть. Я строил коммунизм, и мне не приходилось общаться с людьми прозревшими».

Далее в рассказе Вилена Захаровича следует большой фрагмент, который можно назвать эталонным советским текстом – настолько

последовательно он передает знаки и мироощущение эпохи: «Я был рабочим во время войны и после войны. Что я делал? Я строил коммунизм. Потом я был рядовым солдатом. Что я делал? Я строил коммунизм. Потом я кончил музыкальное училище, создал хор в Орске – 90 человек. Была хоровая капелла – мы пели академические вещи. Был хор в клубе – почему не было хора – пели то, что слышали по радио, пели русские, украинские песни – это что, не строительство коммунизма? Я был политинформатором во Дворце культуры, я им рассказывал, что вычитал в газетах и что я слышал по радио».

Очевидно, что Вилен Захарович всячески отрицает свое еврейство. Но в его рассказе есть несколько ситуаций, где он себя выдает. Например, рассказывая о начале реэвакуации, он вспоминает о том, что подруга его матери не могла найти в Одессе работу, потому что была еврейка: «Когда эта подруга вернулась в Одессу и пошла в райком партии на старую работу, ей сказали: “Извините, евреев не принимаем”». Его мать принимает решение: «Не поедem никуда, здесь *чище*». Соглашаясь с решением матери, он косвенно подтверждает свою принадлежность к еврейству (в конкретной жизненной ситуации аргументы типа: «Я строю коммунизм, я такой же, как все», – не работают).

Выдает его и такой пассаж: «В училище я был знаком с девушкой по фамилии Петрова, и надо мной все смеялись: что ты нашел в Петровой?!» В результате первой женой Вилена Захаровича становится Бела Борисовна Вамбург.

По сути, мы здесь наблюдаем экзистенциальную ситуацию самообмана, когда человек пытается вытеснить из своего сознания очевидную часть – он настойчиво противопоставляет еврейской крови свой социальный статус: советский человек, строитель коммунизма. Это он делает своим подлинным бытием, в котором ему некогда, не за чем и не с кем быть евреем.

Все это усугубляется тем, что к молодой семье присоединяются родители жены, которые приезжают из Витебска для совместного с молодыми проживания: «Ой, и тут начинается! Ее родители тоже из местечка и принесли в наш дом, совершенно не еврейский (мы поем русские песни, она учитель в школе)... И принесли, ой, всю эту атмосферу, и этот язык из местечка. Я строю коммунизм, а они тянут меня в XIX век. Не нравилось то, что они не участвовали в нашей жизни, не поддерживали идей. И улыбались, и говорили: “Ничего, подрастете – все узнаете” <...> Мы с Белой строим коммунизм, а здесь местечко. Мне не хотелось домой приходить».

Разрыв с еврейской средой сопровождается сменой семьи: «Начинается мой семилетний холостяцкий период <...> И за эти годы четыре женщины мечтали иметь меня своим мужем. Долой еврейство – хватит с меня!»

Вторая жена – русская, но в начале совместной жизни она и сыновья носят фамилию Фельдман. Однако перед школой родители меняют детям фамилию: «И вот старшему надо идти в школу. И вот мы сели с Зиной и решили, что в России надо быть русским».

Постоянно убегая от еврейства, Вилен Захарович показывает свою максимальную зависимость от него: отказ от еврейства обусловлен страхом принадлежности. Родители предпринимают идеологически верное решение – обезопасить детей от возможных неприятностей.

Остановимся на самой ситуации убегания, встречающейся в еврейской среде. О том, что еврей – еврей, ему все время напоминает нееврей, и «опасными» признаками становятся признаки очевидные: черты лица, речь, фамилия. Евреи легко отказывались от своего еврейства, считая, что «страдают» зря, то есть попадают под антисемитский прицел, будучи вне преследуемой культуры и этнической принадлежности, не зная традиций, которые к тому времени уже истощились. Как отмечала одна из наших информантов: «Какая я еврейка?! Я ничего из этого не знаю. Я хирург, педиатр, всю жизнь помогала детям. Да, в Свердловск нас сослали – мой отец проходил по делу врачей. Но меня это никак не коснулось» (Б., 82 года, ж).

Как все-таки Вилен Захарович становится «начинающим евреем»? Вновь обратимся к его рассказу. К концу 1980-х годов и вторая семья распадается. Вилен Захарович оказывается в сложной ситуации, когда нужна помощь, нужно жилье. И он собирается эмигрировать в Израиль. Он очень хорошо осознает, что это вынужденный шаг: он едет *не* на историческую родину, *не* по убеждениям, а потому, что нет другого выхода. Он находит для этого достаточно странные аргументы: «Я жил на Украине, я южанин, мне жара не страшна» (заметим, с Украины он уехал в одиннадцатилетнем возрасте), – и объясняет это нееврейскими причинами.

«И вот у меня на руках загранпаспорт. И вот встречает меня Ванштейн (старый знакомый) и говорит: “Что ты, куда? Так сегодня же еврейский праздник в ДК Лаврова”, – и я пошел с ним туда. Ой, и я проревел весь вечер, – там играли еврейскую музыку. Там были еще знакомые. И мне сказали: есть же хэсэд. И я пошел туда и увидел столько услуг, в которых я, одинокий человек, нуждаюсь, что я не поехал. Скажу вам по-еврейски: я мог *да* поехать, так я *не* поехал.

И я вспомнил бабушку мою, одиннадцать одесских лет. И я стал идентифицироваться».

Но далее ключевой фразой Вилена Захаровича становится: «Я играю в еврея, который все это знает с детства и знает всегда, у которого не было перерыва на строительство коммунизма. Образ местечкового еврея – это персонаж, в котором я нахожусь, когда мне надо».

В данном случае форма еврейского существования – игра. Почему игра? Потому что такая форма существования становится определенным способом *проживания*, подменой подлинного бытия; у нее есть свои внутренние правила, соблюдая которые, индивидуум оказывается включенным в особую культуру: правило саморепрезентации, стиля речи, особенного способа мышления. В рассказе Вилена Захаровича мы находим тому подтверждение: «Я восстановил, я начитался, я вспомнил акцент, я стал его совершенствовать». Парадоксальная ситуация: не зная языка, он «восстанавливает» и «совершенствует» акцент.

«Что такое быть евреем? Поднимитесь на второй этаж (в синагоге там находится молельный зал и раввин. – Ю.К., Д.К.), он вам скажет. А я не скажу. Человека делает культура, конечно, и семья, и атмосфера. Мы не можем изменить те 50–60 лет, которые прожили. Еврейство не вытеснило во мне русачества».

Феномен еврейского самоопределения Вилена Захаровича – типичный пример того, что произошло с еврейской культурой в нашей стране. Он это отчетливо осознает и транслирует. Оторванность от корней дала следующее: подлинное бытие им, как и большей частью современных евреев, упущено. Осталось некое стереотипическое представление о еврействе, о способе быть евреем. Во многом оно литературное: вышедшее в 1959 г. собрание сочинений Шолом-Алейхема возвратило русскому еврейству давно забытую атмосферу еврейского местечка, еврейского способа жизни.

\* \* \*

Что же происходит с молодыми «начинающими евреями», которые сталкиваются с проблемой идентификации в силу взросления? Интервью с представителями из этой группы в основном не дали каких-либо неожиданных результатов. В отличие от судьбы Вилена Захаровича, в ситуации молодых «начинающих евреев» еврейство перестает быть опасным клеймом, можно спокойно приобщаться к этой культуре. Возникает другой вопрос: с какой целью? «Сначала

ищешь похожих на себя людей, принципы поведения похожих на тебя. А сейчас в процессе познания традиций», – так сформулировал ее один из наших молодых информантов (К., 27 лет, м).

Процесс этнической идентификации для молодых людей входит в единый процесс становления личности, когда важны и необходимы поиски каких бы то ни было идентичностей: социальной, национальной, индивидуальной, культурной и т.д. В едином пространстве идентификаций молодого человека еврейство в прямом смысле становится поиском себя и формированием образа «своего»: «После двадцати, когда человек изначально начинает задумываться, сравнивать свои поступки с действиями окружающих. Тебе говорят, что ты выступаешь против собственной логики, что-то в тебе и в окружающих тебя начинает расходиться, возникает кризис самооценки. Не то, что отрекаешься от общества, но ищешь что-то еще» (Р., 28 лет, м).

Этим «еще» и оказывается путь в еврейство. Мы беседовали с молодыми людьми из разных семей. В одних семейных практиках еврейское превалировало: сохраняются семейные истории, почитаются бабушки и дедушки: «У меня все в семье евреи. Сугубо еврейская семья. Это не случайно, конечно, не случайно <...> Бабушка родилась в двадцать первом году, настоящая местечковая еврейка, она из молдавского местечка Резина, была всю жизнь неграмотной, была узником гетто, весь еврейский колорит от нее перешел к нам» (Р., 28 лет, м). В других же непрочная связь семейных традиций с еврейством прервана: «Родители не решали вопрос для себя никак. Дед военный, потом в милиции работал. Другой дед работал на заводе мастером, многие с Украины. У мамы то ли шесть, то ли семь сестер, бабушек-дедушек не знаю, другие не претендовали на традиции» (К., 27 лет, м).

Но и в том, и другом случае молодые люди вынуждены искать еврейскую идентичность в актуализированных пластах культурного наследия: стереотипические образы еврея, зафиксированные в книгах, анекдотах, фольклоре и т.д.: «Шолом-Алейхема читал, иначе и быть не могло. А образ еврейского местечка – да, думаю, его сформировали у меня родные – только не столько даже бабушка, сколько мама с папой. К тому же очень-очень много смотрел фильмов, связанных с еврейской тематикой: мюзикл “Скрипач на крыше”, например, да и литературу читал: стихи и прозу Марка Шагала, еврейскую народную поэзию в переводе Гребнева, разные исследования фольклористов. Одним словом, много всего» (Р., 28 лет, м).

В этом замечании информанта настораживает выражение «мама с папой»: атмосферу и субкультуру местечка в силу возраста они

знать и перенять не могли; они не застали ни местечка, ни еврейской традиции и в наличной действительности, по сути, создали опозтизированный образ штетла. Что же мы видим? Обратный процесс: то, от чего Вилен Захарович «убегал, строя коммунизм», в настоящее время заново и сознательно моделируется как позитивный опыт еврейской жизни.

Не можем обойтись без небольшого лирического отступления. У еврейского местечка, как у любого феномена культуры, всегда были и «воспеватели», и «отрицатели» (мы имеем в виду «своих отрицателей», выросших в этой среде). Последние, не принимая эту культуру, отказываются от самого способа подобного существования. Еврейская среда становится символом мещанства, мертвым пространством гетто, ограничителем свобод, «грядущей жизни зуда». Это цитата из стихотворения Эдуарда Багрицкого «Происхождение», в котором еврейское местечко, столь милое нам теперь, абсолютно противоречит современным представлениям о нем:

Еврейские павлины на обивке,  
Еврейские скисающие сливки,  
Костыль отца и матери чепец...

В сознании поэта местечко превращается в котел противоречий затхлого быта, заученных истин, которые он яростно отвергает, мучимый жаждой вырваться в огромный и прекрасный мир:

...Ну, как, скажи, поверит в эту прочность  
Еврейское неверие мое?  
Любовь?  
Но съеденные вшами косы;  
Ключица, выпирающая косо;  
Прыщи; обмазанный селедкой рот  
Да шеи лошадиный поворот.  
<...>  
Дверь! Настежь дверь!

Сегодня эту «дверь» снова распахивают, но уже вглубь еврейского мира. И образ местечка, и форму еврейской жизни приходится восстанавливать, заново выстраивать из культурных фондов. Именно это и интересовало нас в беседах с молодыми информантами: как они «собираются быть евреями». В основном вопрос замыкался на соблюдении традиции, и здесь тоже возникли свои проблемы.

Из интервью одного из информантов – отвечает на вопрос о традициях: «Смотря как понимать. Если говорить о соблюдении традиций – наверное, да. Традиции стали известны, когда начал ходить в воскресную школу. Сейчас стараемся шабат соблюдать. Но все равно это что-то диковинное, это прикосновение к истории, к тому, что было очень давно. Это возможность собраться семьей, собираемся, поем иногда *Шолом-Алейхем*» (Р., 28 лет, м).

Разве традиция – это *возможность, прикосновение, диковинка*? Ведь мы и здесь наблюдаем игру. Из интервью: «Еврейство – оно во всех сферах. Когда общаемся дома с родителями, мы освобождаемся от оков, и появляются еврейские ноты, это “шо”...» (Р., 28 лет, м).

Мысль о том, что еврей – тот, кто соблюдает традиции, звучит настойчиво. «Я уважаю традиции, но жизнь не всегда позволяет их соблюдать, что хотелось бы. У меня есть тфилин, есть мезуза. Я очень радовался, когда ее повесили: я очень дружил с одним молодым раввином, потому что чувствовал свободу, он мне освятил и прибил мезузу» (Р., 28 лет, м). «На сегодняшний день вопросы не решены. В молельный зал – следующий шаг. Я пришел сюда не с целью поиска Бога, а себя. Поиск Бога – более глубинный» (К., 27 лет, м).

Существует осознание того, что традиции еврейской жизни и иудаизма неразрывны. Но тут возникает противоречие – как только на человека начинают давить, а во многих еврейских организациях это неизбежно – в нем просыпается чувство российского интеллигента (на меня оказывают давление, со мной нетолерантны): «У меня такое отношение к религиозным традициям – главное, их нужно уважать и чтить. Но *ad libitum* – “как чувствуешь, свободно” <...> Я люблю воспринимать предметы на расстоянии. Люблю фанатов, но не люблю фанатиков. Голый фанатизм – это ограниченность человека. Человек – мера всех вещей. Если мне говорят, что у евреев божественная душа, а у остальных нет – мне это не нравится. Но есть огромная внутренняя любовь к еврейской нации» (Р., 28 лет, м).

Возникает такая ситуация, что еврей сам придумывает, корректирует правила игры: из еврейства исчезают жесткие правила и то, что отрицает поэт Э. Багрицкий – замкнутость, затхлость, завершенность, и взамен приходит милый, уютный, добрый образ еврейства, создающий ощущение теплоты мира среди «своих». Вернемся к фразе о шабате: «Это возможность собраться семьей». В этом мире снова должны зазвучать еврейские песни, еврейский язык: «Идиш не знаю и иврит не знаю. Очень хочется знать. Это уникальный язык,

где еще такой в истории можно найти» (Р., 28 лет, м). В чем еще проявляется любовь к нации? «Если человек чего-то добился, огромная гордость, что он таки наш. Наверное, это свойство нации, у которой есть риск ассимилироваться. Есть желание находить только плюсы. Это некое противодействие после долгой эры антисемитизма» (Р., 28 лет, м).

Отсюда и желание создавать еврейские семьи: «Хочу жениться только на еврейке, причем на галахической. Еврей – это образ жизни. Я только недавно понял, что мне нужна еврейская девушка. У меня папа с мамой никогда не давили, но подкидывали, хорошо бы, чтобы была евреечка. Ты должен – никогда. Это еще и вопрос огромного уважения к родителям. Я понимаю, что это их воля. У меня все в семье евреи. Сугубо еврейская семья. Это не случайно, конечно, не случайно. Мой отец 20 лет был верен себе и нашел еврейскую девушку, а я возьму и перечеркну все» (Р., 28 лет, м).

Традиционный еврейский подход «с юмором» («Девушка иной нации, с которой я встречался, сказала: “Я слышала, что представители твоей нации могут создавать семью только со своими”. Если я буду встречаться с еврейкой, одним вопросом будет меньше» – Р., 28 лет, м) вовсе не лишает серьезности проблему самоидентификации. И глубокая рефлексия судьбы, жизни, продолжения рода все равно приводит к вопросу о вере: «Евреем я был всегда и всегда гордился этим. И это все родители: они с самого начала мне это прививали, причем мягко, ненавязчиво. У меня раньше была уверенность: главное – это любовь, остальное второстепенное. В какой-то момент понял, что не совсем все так. Мне важно, чтобы у меня дети были евреи. Возможно, это боязнь ассимиляции. Я хочу, чтобы мой сын был в иудаизме. Мне важно, чтобы ребенок был верующим. Верующий человек – это тот, кто верит в существование Бога» (Р., 28 лет, м).

Еще один знак еврейской жизни – еврейская мама, которая для сына (а интервью в основном велись с молодыми людьми), даже если он с этим пытается бороться, вечная опора, идеал, образ еврейской женщины: «Еврейские женщины еще более колоритны» (Р., 28 лет, м). Наши информанты размышляли о своих отношениях с матерями: «Был сложный момент выхода из-под влияния. Мать старается сохранять влияние. Любая. Но еврейская – с приставкой “более”. Влияние матери больше, чем влияние супруги. Ты от нее не уходишь» (К., 27 лет, м). И в вопросе брака образ матери и ее поведения в семье остается преобладающим: «Что такое внутрисемейные отношения, понимаем с годами. Очень важно отношение матери



к ребенку, матери к отцу, подсознательно ищешь того же» (К., 27 лет, м).

В наших размышлениях мы, так или иначе, постоянно возвращаемся к концепту игры. В действительности оказывается очень трудным в поднятом нами вопросе различить грань между игрой и подлинностью. Мы неоднократно пытались объяснить, почему эта грань так призрачна: возникает множество условий и правил, которые необходимо соблюдать, чтобы выйти из категории «начинающих евреев», чтобы полностью включиться, если это вообще возможно, в еврейскую жизнь в России. Как разделить четкое следование правилам и вечные вопросы о бытии и ценностях? Как решить вопросы этнической идентификации и веры? Пока эти вопросы остаются открытыми и для авторов этой статьи, и для их собеседников.

### **Примечания**

<sup>1</sup> Подробно история вопроса изложена в исследовании Е. Носенко «Быть или чувствовать» (*Носенко Е.* Быть или чувствовать? Основные аспекты формирования еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. М., 2004), построенном на материале опросов, проводившихся автором в Москве и Петербурге.

*Наталья Евсеенко*  
(Санкт-Петербург)

## **РОМАНИОТЫ: ИСТОРИЯ, ФОЛЬКЛОР, УЗУС**

---

В данном тематическом сборнике представлены различные мифы, бытующие в еврейской и славянской культурной традиции. Моя статья посвящена этнониму «романиот», история и использование которого зачастую связаны со множеством мифов, как довольно старых, так и создаваемых буквально на наших глазах.

Кто такие романиоты? Открыв «Еврейскую энциклопедию», мы прочитаем, что «романиоты – это евреи, жившие в центральных районах Византии – в Малой Азии и на Балканах, частично в Крыму, а также их потомки». Существует несколько базовых работ по истории византийского еврейства, о которых я скажу чуть ниже, и до последнего времени ими ограничивался круг исследований, посвященных этой еврейской субгруппе. Но в последнее время о романиотах стали, хотя и немного, писать. Появились работы таких исследователей, как К. Флеминг<sup>1</sup>, А. Фромм<sup>2</sup>, Дж. Плаут<sup>3</sup>. Более того, сами греческие евреи, которые предпочитают причислять себя к числу романиотов, также публикуют массу работ, которые так или иначе освещают историю романиотского еврейства. Такие сочинения, написанные выходцами из еврейских общин Греции о своих общинах, я называю «самописаниями». Эти две группы текстов – исследовательские работы и романиотские самоописания – формируют у читателя два достаточно различных представления о том, кто же такие романиоты. Из научных исследований заинтересованный читатель узнает, что романиоты действительно просуществовали несколько дольше, чем об этом зачастую думают исследователи византийского еврейства, но при этом на сегодняшний день вряд ли можно говорить о существовании романиотов, да и сам термин «романиоты», как следует, например, из книги К. Флеминг, не пользовался особой популярностью, несмотря на то что грекоговорящие евреи Нью-Йорка на протяжении XX в. иногда использовали его как самообозначение.



г. Янина. Улица, названная в честь романиотского поэта Йосефа Илия

С другой стороны, из многочисленных самоописаний, созданных представителями этой, честно сказать, не очень очерченной группы, мы можем почерпнуть массу интересных сведений о современной жизни романиотов, о традиционной романиотской кухне, об обычаях и традициях, до сих пор соблюдаемых романиотами. Кроме того, как показывает мои собственные полевые исследования в современных еврейских общинах Греции, которые я проводила в 2005–2008 гг., сами романиотские жители этих общин могут предоставить исследователям материал, которого хватит не на одну книгу о быте и нравах романиотов. Чувствуется какая-то неувязка? Попробуем систематизировать имеющийся материал.

Сложность подобной систематизации заключается в том, что у самого слова «романиоты» есть несколько значений: 1) «византийские евреи и их потомки», 2) «греческие евреи в Америке», 3) «выходцы из еврейской общины Янины». Рассмотрим каждое из этих значений по порядку.

#### **«Византийские евреи и их потомки»**

Как уже говорилось, существует некоторое количество исследований<sup>4</sup> по истории византийского еврейства – той самой группы,

благодаря которой и появился термин «романиот». Основными работами по данной теме считаются монографии Джошуа Старра<sup>5</sup>, монография по истории византийского еврейства Михаэля Ави-Йоны<sup>6</sup>, труд Стивена Боумана<sup>7</sup> и работы Эндрю Шарфа<sup>8</sup> и Цви Анкори<sup>9</sup>. Но если начать читать эти работы и искать в них термин «романиоты», то мы заметим, что термин этот употребляется авторами крайне редко, как правило, только во введении, где автор сообщает читателю, что византийских евреев называют также романиотами и что термин происходит от самоназвания византийцев (ромей). Заметим также, что в названиях этих книг термин «романиоты» отсутствует. Пожалуй, можно выделить только две темы, в которых мы можем встретить прилагательное «романиотский» – романиотский диалект и романиотский *нусах* (порядок молитвы), в основном же авторы этих и других работ употребляют не термин «романиоты», а более громоздкие сочетания «византийские евреи» или «евреи в Византийской империи». Исследователи, которые занимаются историей грекоязычных еврейских общин в османский период, также используют этот термин крайне редко, отчасти потому, что их интересуют в основном сефардские общины, а работ, освещающих различные стороны жизни романиотских общин в турецкий период, можно насчитать не более трех десятков. Почему же существует такая терминологическая путаница, и почему термин «романиоты» не имеет строгого определения и так неохотно используется в научной литературе? Возможно, ответить на этот вопрос поможет обращение к собственно еврейским источникам.

В источниках, которые до нас дошли, не осталось никаких следов того, что византийские евреи когда-либо называли себя романиотами. Напротив, по косвенным данным можно предположить, что они сами себя этим словом не называли, поскольку оно засвидетельствовано только в сочинениях итальянских и сефардских евреев<sup>10</sup>. Более того, даже с приходом сефардов на Балканы, «местные» евреи, которых все остальные евреи называли романиотами, продолжали называть себя «местными»<sup>11</sup>. Таким образом, мы можем утверждать, что термин «романиот» не использовался византийскими евреями в качестве самоназвания. Этот термин является экзотонимом, изобретенным вне самой этой группы, и вплоть до последнего времени он если и употреблялся, то только в исследованиях, посвященных истории евреев Византийской империи.

### «Греческие евреи в Америке»

Казалось бы, причем здесь Америка, если речь идет о византийском еврействе и их потомках, а также о тех людях, которые претен-

дуют на право считаться их потомками? Дело в том, что мы продолжаем говорить именно об этой группе, только о тех ее представителях, которые переехали в Америку в течение XX столетия.

Недавнее исследование К. Флеминг стало первой работой, посвященной формированию идентичности греческих евреев. К сожалению, основной материал исследовательница собирала в Америке, и основной фокус ее интересов направлен на формирование греческой еврейской общины в Америке, тем не менее, ее выводы крайне важны для понимания истории понятия «греческие евреи» и этнонима «романиот». По мнению К. Флеминг, понятие «греческие евреи», которое ныне так популярно у представителей еврейских организаций в самой Греции, не могло сформироваться в этом государстве, так как, в отличие от США, где к тому моменту уже существовало устоявшееся представление о греческой диаспоре, и при этом от выходцев из Греции не ожидали, что они автоматически будут православными, в самой Греции у евреев существовала размытая идентичность «мы греки», а представление о группе «греческие евреи» отсутствовало полностью. Более того, в Греции, как пишет Флеминг<sup>12</sup>, евреи до сих пор борются за право называться греками и до сих пор сталкиваются с убеждением, что иудаизм и христианство так враждебны, что они сами не могут считаться по-настоящему греками. Собственно, есть все основания доверять выводам К. Флеминг, так как и моя полевая практика показывает, что для грекоговорящих евреев до сих пор вопрос об их греческой идентичности стоит достаточно остро. Если суммировать разнообразные высказывания моих информантов, можно сказать, что Греция и Израиль представляются им как, соответственно, их мать и отец, и они точно так же не могут отказаться от симпатий к каждому из этих государств, как ребенок не может выбрать, кого он больше любит, маму или папу.

Согласно материалам К. Флеминг, евреи, эмигрировавшие из Греции в Америку, старались создать свою общину из комбинации греческих и собственно еврейских элементов. Так, стены общинного центра при романиотской синагоге в Нью-Йорке (Kehila Kedosha Ioannena) были украшены плакатами с изображением как греческих, так и Израильских пейзажей, на киддуш обязательным атрибутом был греческий пирог со шпинатом (спинакопита), община устраивала уроки греческого языка, спонсировала путешествия в Грецию для своих членов, а в повседневной речи прихожане синагоги использовали греческое приветствие «γεια σου», и некоторые другие распространённые новогреческие выражения<sup>13</sup>. Члены общины зачастую



г. Янина. Синагога. Арон-Кодеш

противопоставляли себя («мы греки») другим еврейским общинам («они евреи»), опять же акцентируя внимание на греческой составляющей своей идентичности. К. Флеминг утверждает, что только в Америке эти люди смогли полноценно демонстрировать обе половины своей идентичности – греческую и еврейскую, и, вероятно, именно этим объясняется тот факт, что до последнего времени их вполне устраивало самоименование «греческие евреи», так как именно оно и отражало эти две составляющие их уникальной истории, – в отличие от термина «романиоты», который был непонятен даже многим членам общины, что уж говорить об аутсайдерах. Тем не менее, прихожане янинской синагоги в Нью-Йорке все-таки использовали термин «романиот», но в тех случаях, когда им требовалось ответить на вопрос кто они, одновременно отмежевавшись и от сефардов, и от ашкеназов. Именно потребность в самоназвании, выраженном в одном слове, и стала причиной своеобразного возрождения этнонима «романиот» на американской почве.

Община Kehila Kedosha Janina активно функционирует и по сей день. Причем даже беглый анализ ее сегодняшней деятельности показывает, что спустя почти век после своего образования, эта община стала гораздо охотнее использовать термин «романиот» в качестве самоназвания. Активисты романиотского движения в Америке устраивают многочисленные акции, призванные популяризировать историю романиотского еврейства как среди членов общины, так и за ее пределами. Одна из лидеров этой общины, Марсия Хаддад-Икономопулу активно занимается организацией ностальгических туров в Янину для членов нью-йоркской общины, а также помогает



г. Янина.  
Бывший еврейский дом

в устройстве разнообразных выставок, посвященных истории грекоговорящих евреев и современной истории романиотского еврейства. Одним из наиболее увлеченных волонтеров общины Kehila Kedosha Janina является Винсент Джордано, автор многолетнего проекта по сохранению романиотского наследия<sup>14</sup>, организатор многочисленных фотовыставок и продюсер фильма о романиотских общинах Греции.

Таким образом, на сегодняшний день термин «романиот» становится все более популярным среди греческих евреев в Америке, несмотря на то что изначально он был совсем не так популярен, как могло бы показаться из современной активности общины Kehila Kedosha Janina.

### **«Выходцы из еврейской общины Янины»**

Перед тем как перейти к анализу использования термина «романиот» в современной Греции, следует сделать отступление о современной стратификации греческого еврейского общества. Происходящий в Греции активный процесс конструирования еврейских идентичностей, в результате которого, в числе прочих, формируется и никогда ранее не существовавшая романиотская идентичность, является результатом взаимодействия двух противоположных тенденций, а именно: а) глобализации, в интересующем нас случае

обусловленной в первую очередь деятельностью транснациональных еврейских религиозных корпораций (таких как ХаБаД); б) усилением локальной идентичности со стороны местных еврейских общин. Такая реакция «местных» на появление в их поле зрения агентов глобализации хорошо известна и не единожды описана в работах, посвященных исследованию глобализации (Р. Робертсон, А. Аппадурай). Всех «агентов конструирования идентичности» можно отнести к одному из двух уровней, условно названных мной «макроуровень» и «микроуровень». К «макроуровню» относятся еврейские организации, которые проводят работу в масштабах всей Греции. К ним относятся все еврейские институции, которые функционируют на данный момент в Греции, то есть ХаБаД Любавич, ЦИС (Центральный Израилитский Совет Греции) и Еврейский Музей Греции, а также отдельные лица, которые являются авторами само-описаний. К микроуровню я отношу отдельных представителей различных еврейских общин. Третье значение термина «романиот» следует рассматривать отдельно на каждом из уровней. Начнем с т.н. рядовых информантов, то есть с микроуровня.

Для большинства современных греческих евреев термин «романиот» является непонятным, если вообще знакомым. Это отчетливо видно из следующих примеров. Один мой информант признается, что не знает, кто такие романиоты:

**Соб:** *А когда ты узнал, что ты, скажем, не сефард, а романиот?*

**Инф:** *Э, смотри, я на самом деле, сефард. Смотри, все, Испания, Италия, вся южная Европа по большей части, мы сефарды. А романиоты... Я не знаю. А какая между ними разница?*

**Соб:** *Ну, разница существует, но именно это меня и интересует, как вы видите эту разницу?*

**Инф:** *Я понятия не имею, правда, я не знаю. И я не очень уверен, может, я сефард, не знаю...*<sup>15</sup>

Другой информант и вовсе утверждает, что романиоты и сефарды – это одно и то же:

**Соб:** *А сколько сефардов в Янине?*

**Инф:** *Все.*

**Соб:** *Все? Отлично.*

**Инф:** *Романиоты разве не сефарды?*

**Соб:** *Это я хочу здесь узнать.*

**Инф:** *Все романиоты сефарды. Ашкеназы в других странах, как твоя, там ашкеназы, а здесь в Греции сефарды, в Турции сефарды, и в других – Югославия, они все говорят по-испански...*<sup>16</sup>



Еще один информант, проживающий во второй по значимости романиотской общине Греции и, кроме этого, претендующий на статус знатока истории еврейской общины как самый пожилой из оставшихся в живых евреев, также приходит к выводу о том, что сефарды и романиоты это одно и то же:

**Инф:** *Смотри, русские евреи, польские евреи – они ашкеназы, а мы здесь, на юге, в Греции – Янина, Волос, Патры, Трикала – мы сефарды <...>*

**Соб:** *Но я вот слышала, что в Греции есть еще такие романиоты, это правда?*

**Инф:** *Э... это правда. Они раньше нас. Они еще от Византии. Ромеи, понимаешь? И в Греции это халкидиоты, яниоты, где еще? В Волосе. Вот это романиоты.*

**Соб:** *Но вы только что сказали, что Янины и Халкида – это сефарды!*

**Инф:** *Да.*

**Соб:** *А как так может быть, что они и сефарды, и романиоты?*

**Инф:** *А разницы нету. Нет.*

**Соб:** *Ну, а почему тогда существуют два названия – сефарды и романиоты?*

**Инф:** *А вот этого я не знаю<sup>17</sup>.*

Тем не менее, уже из этих примеров видно, что информанты понимают разницу между еврейскими общинами Янины, Халкиды, Трикалы и Патр, которые не поддались сефардской ассимиляции и вплоть до Холокоста молились по романиотскому нусаху (а в Янине и Халкиде именно его продолжают придерживаться и до сегодняшнего дня), и, скажем, еврейской общиной Салоник, члены которой говорят на ладино и следуют сефардскому нусаху. И поначалу мне казалось, что мои информанты просто пересказывают рассказы своих бабушек о том, что когда-то давно евреи Греции делились на две группы, которые старались между собой не смешиваться, а теперь в их представлении этой разницы не существует. Но опыт включенного наблюдения показывает, что эта разница не только продолжает существовать до сегодняшнего дня, она воспроизводится самими информантами. Дело в том, что принадлежность к одной из двух групп – сефардам или романиотам – они подтверждают не самоназванием, а практиками. Иными словами, свою идентичность они будут демонстрировать не этнонимом, а описанием отличий на бытовом уровне. Приведу пример:

**Инф:** Единственное, чем мы с ним сейчас отличаемся, это совсем немного в обычаях, в обычаях и традициях, и немного в языке. То, что мой муж вообще не говорит по-испански.

**Соб:** Но по-гречески вы говорите с детства оба?

**Инф:** Да. Вот в этом мы отличаемся. То есть, у меня было... мама меня по-другому воспитывала, я приехала сюда и нашла другие обычаи у моей свекрови. Но я их выучила.

**Соб:** Что вы имеете в виду? Какие другие обычаи?

**Инф:** Ну, я тебе приведу пример, пасха. Пэсах. Мы в Ларисе справляли ее по-другому, а здесь ее соблюдали более строго.

**Соб:** Да?!

**Инф:** Да. Гораздо строже. Здесь придавали этому больше значения на пасху. Ее соблюдали больше.

**Соб:** То есть, готовили какую-то специальную еду?

**Инф:** И еду, и в еде были отличия... ну, опресноки ели и там, и там восемь дней, конечно, но я выучила очень многое здесь от моей свекрови о Пэсахе, и я следую этому еще.

**Соб:** То есть, какие-то различия в способе проведения?

**Инф:** Она была более строгая. То что, касалось соблюдение Пэсаха <...> У нас был один баул...

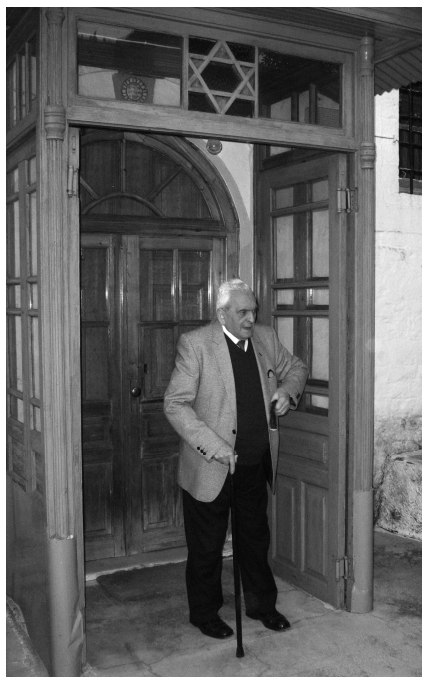
**Инф:** с посудой для Пэсаха только, кастрюли для Пэсаха <...> И потом их снова прятали после Пэсаха.

**Соб:** А у вас этого не было?

**Инф:** У нас в Ларисе нет, не было. У нас было больше свободы<sup>18</sup>.

На этом примере видно, что мои информанты долго и пространно могут описывать разницу между представителями двух различных еврейских групп в Греции, но при этом они не будут использовать в своем рассказе термины «сефард» или «романиот».

Муж дамы, рассказ которой я только что процитировала, родом из Янины. За пределами Янины можно услышать множество рассказов о строгости янинских евреев в соблюдении кашрута, но, повторюсь, не о том, что они романиоты. Евреев, не говорящих на ладино, но соблюдающих некие особо строгие традиции и обычаи, рядовые информанты называют «яниотами», то есть выходцами из Янины. Забегая вперед, скажу, что именно Янина считается романиотским городом *par excellence*, и, соответственно, особенности янинских евреев рассматриваются как особенности романиотов, но на микроуровне этноним романиот заменяется квазиэтнонимом «яниот». Иными словами, те специфические черты, которые приписываются янинцам, одновременно выдаются как общероманиотские и, соответственно, в качестве романиотов информанты скорее всего обозначат янинских евреев.



С. Коэн  
на пороге синагоги в Янине

Как же сами янинские евреи осознают свои особенности, которые за пределами самой Янины воспринимаются как романиотские? Члены янинской еврейской общины очень гордятся своими предками, заявляя о своем исключительном положении хранителей старинных греческо-еврейских традиций. В Янине можно услышать рассказы об уникальных еврейских праздниках, которые праздновались только янинскими евреями, об особой набожности яниотов, а также о том, что именно Янина является родиной самых настоящих «греков Моисеева закона». Один мой информант так рассказывает об особой набожности янинских евреев:

*Я traditional, традиционный <...> я соблюдаю все, что соблюдал мой отец <...> он был очень религиозным человеком. Все яниоты были религиозными. Когда пришли немцы, мой отец с двумя другими яниотами переехал в Афины и основал новую синагогу<sup>19</sup>.*

Даже директор еврейского музея, яниотка по происхождению, в частной беседе рассказывает, что ее с детства учили любить Грецию и гордиться своей греческостью, что, по ее мнению, является характерной чертой именно янинского еврейства, которое, как было сказано выше, отождествляется с романиотами вообще:

*Наши родители, которые может быть, и не были очень образованными людьми, всегда нам говорили, что мы греки и что мы евреи, и мы гордимся обоими обстоятельствами. Эти два элемента могут сосуществовать, это древние корни, на которых основан весь современный мир, западный мир, который мы знаем, и никогда никому не позволяйте оскорблять никакую часть вашей идентичности, ни греческую часть, ни вашу еврейскую религию <...> Гордитесь тем, кто вы есть – так они нас всегда учили. И еще они нас учили, что наша роди-*

*на – Греция. Мы любим нашу родину, мы ее защищаем и делаем для нее все, потому что мы здесь живем, здесь едим, здесь проходит наша жизнь. И если ты по религии еврей, это не значит, что ты не можешь быть хорошим греком. Хорошим греком и хорошим евреем. Потом, уже разговаривая с ребятами из сефардских семей, позже, когда у меня появилась такая возможность, я поняла, что наставления, которые они получали дома, были другими. В сефардских семьях, иными словами, была большая вражда. То есть... и у нас были родственники за границей, но это не изменило образ мыслей моих родителей и того, как они учили нас»<sup>20</sup>.*

Таким образом, современные греческие евреи осознают разницу между евреями сефардами и евреями не сефардами, потомками византийского еврейства и патриотами Греции.

Но при этом вторые называются не «романиотами», как можно было бы ожидать, а «яниотами», то есть выходцами из Янины. В самой Янине термин «романиот» многие слышали, многие даже могут объяснить его значение, но совсем не многие готовы примерить этот термин по отношению к себе, объясняя это тем, что термин «романиот» является новым и чуждым им. Действительно, с термином «романиот» члены еврейской общины Янины познакомились сравнительно недавно при посредстве преподавателя янинского университета Елены Курмандзи, которая пишет диссертацию по творчеству Йосефа Илия, единственного романиотского поэта, который писал по-гречески. В ходе работы над своим диссертационным сочинением Е. Курмандзи была вынуждена заниматься, в частности, историей евреев на территории Греции и в результате обнаружила в исследованиях на эту тему термин «романиот»<sup>21</sup>. После этого она стала водить своих студентов в синагогу Янины, рассказывая им при этом про романиотскую историю и культуру. По мнению моих янинских информантов, именно из этих занятий Е. Курмандзи со студентами в синагоге многие члены янинской еврейской общины узнали слово «романиот». Но им милее называться яниотами, а не романиотами, так как именно яниотами называли себя их бабушки, воспоминания о которых являются стержнем современной янинской еврейской традиционной жизни.

Если рядовые информанты, даже зная термин «романиоты», стараются избегать его в разговоре о еврейской традиции, то еврейские институции, являющиеся представителями макроуровня, наоборот, активно стараются его использовать, но в весьма специфическом контексте. Для краткости остановлюсь на том, как именно использу-

ется этот термин Еврейским Музеем Греции. Музей преследует две цели, которые противоречат друг другу – с одной стороны, музей, как и другие еврейские организации, пытается представить историю еврейского присутствия на территории Греции как историю некоего единого греческого еврейства, которого на самом деле никогда не существовало, ибо история и традиции евреев романиотов разительно отличались от истории и традиции греческих сефардов и, как показывает полевая практика, продолжают отличаться и по сей день. При этом основатель музея, его сотрудники и нынешний директор музея не могут пойти против исторической данности и полностью заретушировать тот факт, что вплоть до Холокоста в Греции сосуществовали две еврейские группы, которые находились далеко не в дружеских отношениях между собой. По иронии судьбы все люди, которые причастны к формированию экспозиции музея, происходят из семей янинских евреев и активно демонстрируют свою яниотскую, несефардскую идентичность. Чтобы сопрячь две свои цели, первый директор музея старался разграничить в экспозиции музея романиотские и сефардские артефакты, но при этом в секциях, посвященных современной истории, посетитель музея увидит историю тех самых загадочных «греческих евреев», которых пытается сконструировать современная еврейская элита Греции. При внимательном анализе экспозиции музея видно, что моментом, когда отдельные сефарды и отдельные романиоты превращаются в «греческих евреев», становится Холокост. И поскольку Холокост большинством моих информантов воспринимается как уничтожение еврейской культуры каждой отдельно взятой общины, его роль в качестве интегрирующего фактора для появления новой группы «греческих евреев» выглядит вполне оправданно. Вот как представляет логику экспозиции музея ее нынешний директор Жаннет Батину:

*Соб.:* В музее различаются предметы романиотского и сефардского происхождения?

*Инф.:* Да, различаются. С самого начала мы говорим о синагогальной службе. На первом этаже мы говорим о синагоге и почитании (*λατρεία*). И там мы говорим, что синагога, которую вы тут видите, синагога Патр, романиотская, потому что у нее романиотский *layout*, архитектурная конструкция, а у сефардов было иначе. Мы говорим, скажем, «вот эти ткани романиотские, потому что сохранились в основном только янинские романиотские ткани. Далее мы говорим, что вот эта сефер тора романиотская, в футляре, а другая сефардская, со следами итальянского влияния, с Родоса. И различия проводятся внутри музея, во всем музее. На стенде, посвященном одежде,

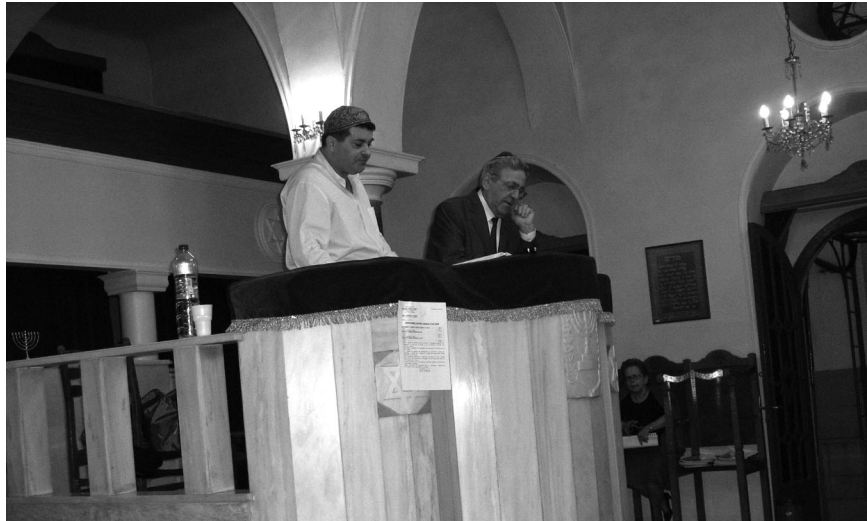
*одна сторона романиотская, а другая сефардская, так? И на стенде о праздниках, хотя мы не можем их представлять совершенно отдельно, мы говорим о том, что действительно было отлично. Ты говорим, что лампада с маслом – это романиотский обычай... Вот так две традиции различаются в экспозиции музея. Но, конечно, это в основном про довоенный период <...>.*

**Соб.:** Кому принадлежала идея постоянной экспозиции музея?

**Инф:** *Первым создателем был Николаос Ставрулакис. Он был директором первого музея, и он создал первую экспозицию и разделил традиции, которые до войны очень отличались друг от друга, как ты сама знаешь. Они так различались, что некоторые считали смешанным брак романиота и сефардки, скажем! Конечно, это не были смешанные браки, но это было тяжело – дома другая еда, они по-другому одевались, так было. Невестка романиотка, к примеру, не знала ладино, она не могла общаться со своей свекровью. Сейчас это уже не так, но так было. И он выбрал такой способ представлять предметы, чтобы можно было сравнить две традиции. И поскольку это было не только интересно посетителям, но и отражало историческую правду, мы сохранили это и в этом музее<sup>22</sup>.*

Из этого интервью видно, что сама Жаннет Батину разрывается между исторической правдой и политической конъюнктурой. Будучи представительницей янинского еврейства, она охотно рассказывает о том, чем именно романиотская традиция уникальна. И уже после интервью в личной беседе со мной она много рассказывала о том, как она сама пытается сохранить в своем доме романиотские традиции, песни, диалектные слова и выражения. Но как директор музея, как чиновник, который действует по согласованию с другими еврейскими организациями Греции, она постулирует наличие группы «греческих евреев», которые сформировались после того, как во время Второй мировой войны были уничтожены «настоящие» сефарды и «настоящие» романиоты.

Как мы видим, как на микро-, так и на макроуровне термин «романиот», если и используется, то не очень активно, и его использование сопряжено с целым рядом неудобств, будь то чуждость этого термина в случае рядовых информантов или политически неправильная деунифицирующая компонента в случае макроуровня. И, тем не менее, в современной Греции есть небольшая группа людей, которые стараются внедрить этот термин в практику самоназвания. В данный момент я говорю об очень немногих активистах движения, которое я называю романиотским возрождением в Греции. На этих людях и их деятельности стоит остановиться подробнее.



г. Халкида. Хаим Ицхакис (слева) ведет литургию в синагоге

Первым представителем романиотских активистов, с которым я столкнулась во время своего первого полевого сезона, стал председатель еврейской общины г. Волос Рафаил Фрезис. Мое знакомство с ним произошло через Интернет, когда я, готовясь к своей первой экспедиции, нашла электронные адреса всех зарегистрированных еврейских общин Греции и разослала по ним анкету, основным вопросом которой был следующий: «Вы сефарды или романиоты?». Р. Фрезис прислал мне короткий, но однозначный ответ: «Мы романиоты». Когда я оказалась в самом Волосе, выяснилось, что с термином «романиот» знакомы всего несколько человек, среди которых был сам председатель и несколько его заместителей. Рядовые члены этой общины, число которых превышает 80 человек, не смогли мне объяснить, кто такие романиоты. Тем не менее, сам Р. Фрезис активно занимается внедрением этого термина в массы. Несмотря на свой возраст (он родился в 1927 г.), Р. Фрезис полон сил и почти все свое свободное время посвящает написанию популярных статей и книг о евреях Греции вообще и о романиотах в частности. Он является одним из самых значительных авторов самоописаний, ибо на сегодняшний момент он уже выпустил три монографии и множество брошюр и статей.

Вторым, не менее интересным активистом романиотского движения является бывший председатель еврейской общины г. Халкида Марио Моисис. Этот человек также посвящает все свое время коди-

фикации истории романиотов Халкиды, но главный интерес для него представляет еврейское кладбище. Еврейское кладбище Халкиды является уникальным памятником истории греческих евреев в османский период, и именно Марио Моисис не только обратил на это внимание, но и сделал все от него зависящее, чтобы сохранить сам памятник и популяризировать историю романиотской общины г. Халкида как в самой Греции, так и за ее пределами. Марио Моисис является автором еще не опубликованного трехтомника, посвященного истории романиотской общины Халкиды. К сожалению, в настоящее время он может разве что считаться активистом романиотского движения, поскольку после окончания его председательства он вступил в конфликт со своей общиной и не пытается распространить результаты своей работы среди ее членов.

Но самым главным и настоящим романиотским активистом, человеком, который сам себя называет единственным в мире романиотским хазаном, является Хаим Ицхакис, который организывает многочисленные еврейские туры по Греции и за ее пределами, а также проводит синагогальные службы на все крупные еврейские праздники в различных синагогах Греции, давая этим зданиям новую жизнь (ибо они в течение года, как правило, стоят закрытыми) и одновременно консолидируя вокруг себя оставшихся представителей еврейских общин в Греции<sup>23</sup>.

Итак, подведем итог. На сегодняшний момент принято считать, что этноним «романиоты» был изобретен сефардскими и итальянскими раввинами для обозначения грекоговорящих евреев Византийской империи. В Османской империи этот термин продолжал использоваться, но, по всей видимости, также как экзоэтноним. После обретения Грецией независимости и, что для данного сюжета еще важнее, после освобождения от османского ига негласной столицы грекоговорящего еврейства – Янины – греческие евреи предпочитали называть себя яниотами, эндоэтнонимом, который обозначал грекоговорящих евреев, которые одновременно являлись истинными патриотами Греции. В этнониме «романиот», к тому моменту, вероятно, уже не сразу поддающемуся этимологизации, не было нужды. Второе появление этого этнонима в качестве удачного маркера еврейской группы, желающей сохранить свою независимость, произошло в Америке в начале XX в., и произошло это вследствие нужды в емком термине, который можно было бы поставить в один ряд с терминами «сефарды» и «ашкеназы». В конце XX в. этот термин, к тому моменту совершенно забытый евреями Греции, которые всю вторую половину XX столетия пытались восстановить общинную





г. Янина. Памятник жертвам Холокоста

жизнь и вспомнить, что значит быть евреем, снова понадобился и был заимствован активистами романиотского возрождения из научной литературы, то есть, снова пришел откуда-то извне. В настоящее время именно эти люди являются единственными активными пользователями этого этнонима, обладающего столь богатой историей. Мне, как этнографу, искренно любящему объект своего исследования, остается только уповать на то, что в случае, если этноним «романиот» снова потеряет свою актуальность, найдется кто-нибудь, кто поможет этому термину возродиться вновь.

### Примечания

<sup>1</sup> *Fleming K.E.* Greece – a Jewish History. Princeton University Press, 2007.

<sup>2</sup> *Fromm A.B.* Folklore and Ethnic Identity of the Jewish Community of Ioannina, Greece. Lexington Books, 2008.

<sup>3</sup> *Plaut J.E.* Greek Jewry in the Twentieth Century, 1913– 1983: Patterns of Jewish Survival in the Greek Provinces Before and After the Holocaust. Fairleigh Dickinson University Press, 1996.

<sup>4</sup> Библиографию по византийскому еврейству см.: *Bowman S.* The Jews of Byzantium 1204–1453. University of Alabama Press, 1985 и частично: *Евсеенко Н.* Краткий обзор литературы, посвященной истории образа евреев в Византийской империи // <http://www.nevseenko.narod.ru/>

<sup>5</sup> *Starr J.* The Jews in the Byzantine Empire. Athens, Greece, 1939.

<sup>6</sup> *Avi-Yonah M.* The Jews Under Roman and Byzantine Rule: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest. The Hebrew University (Jerusalem), 1984.

<sup>7</sup> *Bowman S.* The Jews of Byzantium 1204–1453.

<sup>8</sup> *Sharf A.* Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade. New York: Schocken Books, Inc., 1971.

<sup>9</sup> *Ankori Z.* Karaites in Byzantium: The Formative Years, 970–1100. Columbia University, 1971.

<sup>10</sup> *Shmuelevitz A.* The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries: Administrative, Economic, Legal, and Social Relations as Reflected in the Responsa. Brill Archive, 1984 (введение).

<sup>11</sup> Там же (приложение).

<sup>12</sup> *Fleming K.E.* Greece – a Jewish History (введение).

<sup>13</sup> Там же. Гл. 1.

<sup>14</sup> С результатами его работы можно познакомиться на сайте <http://www.gomaniotelegacy.org>

<sup>15</sup> муж., 1962 г.р., урож. г. Лариса, ПФ 2005 V-6-A.

<sup>16</sup> муж., 1923 г.р., урож. г. Лариса, ПФ 2005 V-8-A.

<sup>17</sup> муж., 1928 г.р. урож. г. Халкида, ПФ 2006, Ch\_41\_K\_a.

<sup>18</sup> жен., 1936 г.р., урож. г. Лариса. ПФ 2005 V-7-A.

<sup>19</sup> муж., 1948 г.р. ПФ 2006, T.I\_1\_I.

<sup>20</sup> Директор еврейского музея Греции в Афинах, 1972 г.р., ПФ 2008 A\_17\_V.

<sup>21</sup> ПФ 2006 I\_27\_K.

<sup>22</sup> Директор еврейского музея Греции в Афинах, 1972 г.р., ПФ 2008 A\_17\_V.

<sup>23</sup> Кратко с деятельностью Х. Ицхакиса можно познакомиться на его сайте <http://www.jewishtoursgreece.gr>

*Игорь Семенов  
(Махачкала)*

**ЛЕГЕНДЫ  
О «ЕВРЕЙСКОМ» И «ХРИСТИАНСКОМ» ПРОШЛОМ  
МУСУЛЬМАНСКИХ АУЛОВ ДАГЕСТАНА**

---

Еврейское население появилось в Дагестане не позднее X в., об этом свидетельствует упоминание арабо-персидского автора, что правитель области Джидан (\*Хайдак; современный Кайтаг) в пятницу молился с мусульманами, в субботу – с евреями, а в воскресенье – с христианами<sup>1</sup>. Судя по всему, в средневековый период ареал расселения евреев на территории современного Дагестана был ограничен равнинной и предгорной зонами. Во всяком случае, в последующий период, в XVII–XIX вв. (вплоть до Кавказской войны 1817–1859 гг.) горские евреи фиксируются только в указанных ландшафтных зонах. Для данного периода источники отмечают присутствие горских евреев во владениях дербентского хана, табасаранского майсума, табасаранского кадия, кюринского хана, кайтагского уцмия и тарковского шамхала. Евреи обитали там преимущественно в обособленных кварталах мусульманских аулов (Маджалис, Янгикент, Карчаг и др.) или, реже, в собственно еврейских селах (Абасова, Ньюди-Мюшкюр, Ашага-Араг).

Судя по всему, вплоть до завоевания Восточного Кавказа Россией евреи практически не селились на территории независимых вольных обществ (джамаатов) Дагестана. Причиной тому служило специфическое социальное устройство данных обществ. Большинство из них имело характер закрытых социальных единиц, что выражалось в стремлении оградить свой джамаат от включения в него новых членов<sup>2</sup> – не только евреев, но и вообще любых чужаков, даже и тех, кто имел родственников в данном джамаате. Это было связано как с экономическими (малоземелье и т.д.), так и демографическими условиями большинства независимых джамаатов.

За многие века обитания на Восточном Кавказе горские евреи приобрели множество элементов местных кавказских традиций и, по

выражению С.А. Арутюнова, «хорошо вписались в мир кавказской культуры»<sup>3</sup>. Данный факт проявляет себя в целом ряде случаев, на которые уже не раз обращалось внимание в литературе<sup>4</sup>. Особо следует отметить бытующую в современном Дагестане, а также и в Азербайджанской Республике, традицию именованя «евреями» жителей довольно многих мусульманских аулов, которые в обозримом прошлом не имели никакого отношения ни к еврейству, ни к иудаизму. Факты такого рода подразделены мною на четыре типологических ряда, в соответствии с мотивами указанного именованя.

**1.1.** Одни из наиболее многочисленных случаев именованя подобного рода связаны с существованием в прошлом еврейских кварталов в некоторых из таких аулов: после того как евреи стали переселяться в города, сельчане полшутя начинали прилагать название «евреи» к новым, мусульманским обитателям бывшего еврейского квартала, причем со временем этим «евреям» стали приписывать весь тот набор стереотипных черт, которые обычно связывались с горскими евреями (предприимчивость, сплоченность перед внешней опасностью и т.д.). Между тем, жители окрестных сел распространяли наименование «евреи» на всех обитателей аула, некогда имевшего еврейский квартал. Так, например, жители кумыкского аула Дургели (Буйнакский р-н Республики Дагестан, далее – РД) «евреями» называют кумыков, живущих в бывшем еврейском квартале данного аула, а кумыки окрестных сел распространяют это название на всех без исключения дургелинцев<sup>5</sup>. Небезынтересно, что и сами дургелинцы не чураются «еврейской» самоидентификации. Так, по свидетельству М.И. Абдуллаевой, в марте 2007 г. на свадьбе у дургелинских кумыков гости в какой-то момент попросили музыкантов сыграть «нашу еврейскую песню», т.е. одесскую «Семь-сорок» («В семь-сорок он приходит...»)<sup>6</sup>, которая на Кавказе атрибутируется как элемент музыкальной культуры не только европейских евреев, но и евреев горских.

Другой такой же случай связан с лезгинскими селениями Карчаг и Араг (Сулейман-Стальский р-н РД). По свидетельству А.К. Аликберова, карчагские и арагские лезгины именуются лезгинами других селений «евреями»<sup>7</sup>. И это несмотря на то, что в сс. Карчаг и Араг горские евреи и лезгины жили в обособленных кварталах, и после того как в 1958 г. горские евреи покинули эти селения, еврейские кварталы остались полностью заброшенными.

Отмеченный выше принцип именованя дагестанских мусульман «евреями» возник сравнительно недавно, так как горско-еврейские села, а также и еврейские кварталы в мусульманских селах ста-

ли активно исчезать лишь в 50-х гг. XX в., когда сельское население бывшего Советского Союза получило возможность получать внутренние паспорта и практически беспрепятственно переселяться в города. И еще одно замечание, связанное с указанным принципом: в настоящее время, когда процесс урбанизации в Дагестане продвинулся достаточно далеко, «евреями» порой называют выходцев из тех районов Дагестана, в которых некогда существовало довольно многочисленное еврейское население: Табасаранский, Кайтагский, Сулейман-Стальский районы, а также город Дербент<sup>8</sup>. Впрочем, судя по всему, такая тенденция наметилась еще в XIX в., так как, например, по представлению М. Алиханова-Аварского, в домусульманскую эпоху «большая часть жителей Табасарана исповедовала религию еврейскую и была неверными»<sup>9</sup>, а анонимный автор одного из очерков о Дагестане писал: «Табасараны называют себя гум-гум и говорят, что происходят от евреев»<sup>10</sup>.

**1.2.** Другой мотив именованья дагестанских мусульман «евреями» связан с традиционным для некоторых аулов использованием гексаграммы в качестве элемента декора. Разумеется, здесь не может быть и речи о заимствовании гексаграммы у горских евреев, так как те до конца XIX – начала XX вв. гексаграмму в качестве своего религиозного или национального символа не рассматривали, поэтому появление в Дагестане гексаграммы следует связывать с древнейшим, домусульманским периодом истории дагестанских народов. О его связи с древнейшими языческими культами дагестанцев свидетельствует тот факт, что в настоящее время использование гексаграммы сохраняется преимущественно в декоре надмогильных стел. Среди аулов, в которых распространена данная традиция, называют с. Хуряк (Табасаранский р-н РД)<sup>11</sup>, и соответственно лезгины и табасаранцы именуют хурякцев «евреями». Еще один пример такого рода связан с аулом Старые Зубутли (Казбековский р-н РД). По сообщению М.А. Дадаева, в местности *ГБелю*, около Зубутли есть кладбище с гексаграммами на стелах; вследствие этого в соседних селах жителей с. Зубутли называют «евреями». По местному преданию, и сам аул Зубутли был основан евреями; в эпоху распространения ислама в Дагестане некоторые из зубутлинских евреев вынуждены были принять ислам и впоследствии ассимилировались среди мусульман, другие были истреблены, третьи – бежали<sup>12</sup>.

Не подлежит сомнению, что в данном случае также имеет место довольно поздняя традиция, так как горские евреи, которые на Восточном Кавказе преимущественно и являлись носителями иудаизма, до самого конца XIX в. не изображали гексаграммы ни на надмо-

гильных стелах, ни на зданиях, ни где-либо еще. Традиция же использования данного символа горскими евреями и оседавшими в XIX–XX вв. на Кавказе евреями-ашкеназами связана с распространением в тот же период сионистских идей и новой сионистской символики.

**1.3.** Сравнительно недавно удалось выявить еще один мотив именованя дагестанских мусульман «евреями». По сообщению Д.-А.А. Хазамова, жители с. Салта (Гунибский р-н РД) традиционно занимались выделкой шкур, а поскольку это единственный аварский аул, специализировавшийся на данном промысле, то салтинцев считали пришлыми, причем их происхождение связывали с евреями<sup>13</sup>. По всей видимости, мотивацией последнего служил тот факт, что выделкой кожи в Дагестане занимались преимущественно горские евреи<sup>14</sup>, и потому это ремесло считалось еврейским (так же, как в Средней Азии окрашивание тканей считалось еврейским промыслом<sup>15</sup>; то же, кстати, и в Дагестане<sup>16</sup>).

**1.4.** На еще один мотив именованя «евреями» у дагестанцев было недавно указано С.А. Лугуевым. По его сообщению, в нескольких километрах к северо-западу от Кумуха располагались два лакских селения – Вилташи (Вилтах) и в полукилометре от него Убра (Лакский р-н РД). Вилташинцы на бытовом уровне между собой называли убринцев *джугьути* «евреи» (ед.ч. *джугьут*), имея в виду их «пробивной» характер, оборотистость, умение зарабатывать деньги там, где никто другой не сумеет. Убринцы на это нисколько не обижались<sup>17</sup>.

**2.1.** Наибольший интерес представляет четвертая группа именованя дагестанских мусульман «евреями». Она связана с легендами, для которых характерно наличие мотива об основании некоторых аулов евреями. Так, по преданию жителей даргинского селения Мекеги (Левашинский р-н РД), в местности Шибарк некогда располагалось село; после войны с некими врагами там осталось только двенадцать мужчин; они расселились по разным местам – один из них основал аул Мекеги, второй – аул Кадар, трое других – аул Губден и т.д.<sup>18</sup> Б.Г. Алиевым в ходе полевых изысканий было уточнено, что село, находившееся в местности Шибарк, являлось еврейским, а выходами из него был основан также аул Мулебки; указанная же местность находилась где-то посередине между селениями Мекеги и Мулебки<sup>19</sup>. Дополнительный свет на данную легенду проливает информация, записанная М.С. Гаджиевым: между селениями Мекеги и Мулебки, на западном подножии горы Зиха, находится местность *Жугьут/Ела шибаркъ* «Еврейское поселение»<sup>20</sup>.

Таким образом, предания приписывают основателям селений Мекеги, Мулебки, Губден и Кадар еврейское происхождение. Особенно прочно с евреями предания связывают мекегинцев, которые и сами называют себя *жугьут агьлула* «еврейского происхождения (рода)»<sup>21</sup>. При этом жители соседних даргинских аулов, подчеркивая еврейскую принадлежность мекегинцев, указывают на их внешнее сходство с горскими евреями, на сходство их поведенческих особенностей и на такой признак «еврейства», как шумное оплакивание мекегинцами покойников, что сопровождалось расцарапыванием собственных лиц<sup>22</sup>.

Для разрешения вопроса о происхождении указанного мотива в легендах о возникновении некоторых дагестанских сел необходимо проанализировать ряд других примеров.

По сообщению Г.С. Сосунова, у жителей аварского аула Согратль (Гунибский р-н РД) также бытует предание об основании их аула евреями, правда, перепроверить данную информацию не удалось. Но Г.С. Сосунов уверяет, что согратлинцы считают песню «Семь-сорок» «своей, еврейской»<sup>23</sup>.

Не меньший интерес представляют материалы о «еврейском» прошлом другого аварского аула – Аракань (Унцукульский р-н РД). В анонимной истории дагестанского аула Ирхан сообщается следующее: «В квартале Каршаб [Каршаб – квартал селения Аракань<sup>24</sup>. – И.С.] было тридцать пять еврейских домов, которые платили харадж эмиру Ирхана»<sup>25</sup>. В историческом плане данное сообщение не внушает доверия, так как оно не подкрепляется свидетельствами параллельных источников, но в отношении рассматриваемого здесь вопроса процитированный текст представляет несомненный интерес.

Важное дополнение к этой информации содержится в араканских исторических легендах, сохранившихся в записи А.М. Нурмагомедова, сделанной им со слов своего отца, дагестанского арабиста М.Г. Нурмагомедова, уроженца с. Аракань. Данная запись, озаглавленная как «Некоторые исторические сведения о жителях сел. Аракань», была использована нами с А.М. Нурмагомедовым при подготовке доклада относительно «еврейской» составляющей легенд об основании аула Аракань<sup>26</sup>. В отличие от других преданий, связывавших основание тех или иных дагестанских сел с евреями, легенды об основании селения Аракань содержат ряд отличительных особенностей. Так, например, если все другие предания прямо приписывают происхождение отдельных сел евреям, то тот вариант араканского предания, который был записан со слов М.Г. Нурмагоме-

дова, содержит важные отличия: а) самое большое из семи селений (МагІмиз), жители которых потом переселились в Аракань, было основано персами, правителем которых был Ариф-хан; б) в самом с. Аракань был квартал Кварцаб, в котором было 35 еврейских домов («До наших дней там сохранилась их синагога. До революции в стене одного дома был найден талмуд <...> После того как в Аракань пришли аварцы, эти евреи разъехались»).

В XIX в. о «еврейском» прошлом аула Аракань, а также лезгинского с. Ахты писал И.Ш. Анисимов, по словам которого, их жители «хранят, как святыню, еврейские книги, перешедшие к ним от их предков-евреев». И далее: «Жители этих аулов до сих пор дают детям своим имена своих отцов и матерей, взятых из Ветхого завета и носимые горскими евреями»<sup>27</sup>.

Одно из свидетельств такого рода было зафиксировано и Б.В. Миллером: «Как мне сообщил один аварец<sup>28</sup>, в Аварии и сейчас ходит много преданий о том, что раньше в разных селениях жили “евреи”, или же сами аварцы говорят, что они “еврейского” происхождения. Таковы, напр., предания о сельском обществе Гумбед<sup>29</sup>, Хасав-Юртского округа, о сел. Аракань, по дороге из Темир-Хан-Шуры<sup>30</sup> в Хунзах и других»<sup>31</sup>.

В этом же ряду стоит и легенда о еврейском происхождении жителей аварского аула Каранай (Буйнакский р-н РД)<sup>32</sup>, андийского аула Муни<sup>33</sup>, а также селений Гюрюз, Шюдюх, Сююб, Учгюн<sup>34</sup>, Ньюдюн<sup>35</sup> и др. в Азербайджанской Республике.

Соответствующие легенды о с. Муни отражены в нескольких дагестанских хрониках; кроме того, эти легенды продолжают бытовать и в устной форме<sup>36</sup>. По данным Е.М. Шиллинга, в этой легенде «вся территория по левому берегу Андийского Койсу рассматривается как принадлежащая *ЖъугьутІхану* [дословно «Еврейский хан». – И.С.], а правобережные земли – *Суракату Аварскому*». М.А. Агларов отмечает, что это предание носит название «О 1000 всадниках на белых конях, войске ДжугьутІ-хана». «Согласно историческим преданиям андийского долинного селения Муни, – пишет М.А. Агларов, – здесь некогда существовало обширное государство, во главе которого стоял Жъугьут-хан. Его земли простирались в горах до Хунзахского плато, в плоскости ниже по течению Дангъиза (Андийское Койсу. – А.М.) и до Харачоя. Верхнеандийские села тогда подчинялись Жъугьут-хану. Он мог собрать войско в 1000 всадников на белых конях. Башня, что ныне высится напротив села, построена также Жъугьут-ханом»<sup>37</sup>. В предании же, записанном Е.М. Шиллингом, рассказывается, что в Муни было два брата, оба имели по одной



башне по обе стороны мунинского ущелья. Вся земля направо от Дангъиза была мунинская, а по ту сторону – суракатовская<sup>38</sup>.

По данным М.-Р.А. Ибрагимова, в настоящее время в Дагестане насчитывается более 30 селений и сельских кварталов, происхождение которых связывается с евреями<sup>39</sup>. Судя по всему, в XIX в. подобных легенд в Дагестане было значительно больше, во всяком случае, их было настолько много, что некто, скрывавшийся под инициалами «П.У.» (по всей видимости, барон П.К. Услар, известный исследователь кавказских языков), отмечал следующее: «Теперь в Дагестане не только отдельным аулам, но даже целым народам, предание приписывает еврейское происхождение, как напр. андийцам и табасаранцам»<sup>40</sup>.

В связи с рассматриваемым вопросом необходимо также отметить, что нередко дагестанские легенды приписывают основание некоторых аулов не только евреям, но и армянам, грузинам или, реже, русским. Так, в материалах сословно-поземельной комиссии, работавшей в Южном Дагестане в середине XIX в., отмечается, что, по преданию, жителями агульского селения Усуг (Усуг) «были когда-то евреи, принужденные во избежание разного рода притеснений, принять магометанство»<sup>41</sup>, а жителями другого агульского селения Гейхан (Гельхан) «были когда-то Армяне»<sup>42</sup>. По информации, предоставленной М.-Р.А. Ибрагимовым, предание о «еврейском происхождении» жителей аула Усуг сохраняется поныне<sup>43</sup>.

Как отмечает М.Р. Гасанов, «некоторые тухумы с. Уртил Хивского района ведут свою родословную от армян»<sup>44</sup>. Другое предание такого рода связано со старейшим аварским аулом Чирката (Гумбетовский р-н). Согласно легенде, зафиксированной в 90-е гг. XX в. Д.М. Магомедовым, аул был основан выходцами из ближайших сел, одни из которых были армянами, другие – евреями<sup>45</sup>. А жители другого аварского аула – Арчо – считают, что их предками были христиане<sup>46</sup>.

В этом же ряду следует рассматривать и сообщение А.-К. Бакиханова о том, что жители лезгинского с. Микрах происходят от древних русов и славян, переселившихся туда еще при владычестве хазар<sup>47</sup>. Очень давно возникла легенда о франкском происхождении кубачинцев<sup>48</sup>.

Причина, по которой основание некоторых дагестанских аулов связывалось с евреями, армянами, грузинами или русскими, останется не проясненной, если не принять во внимание другую дагестанскую традицию, а именно обозначение некоторых археологических памятников «еврейскими», «армянскими», «грузинскими» или

«русскими». Семантика эпитета «еврейский», применяемого в такого рода легендах, проявляет себя на примере легенды об основании *самой старой* мечети в лезгинском селении Ахты: в середине XIX в. А.-К. Бакихановым было зафиксировано предание о том, что «южная стена Ахтынской мечети является остатком мечети, построенной Абу Муслимом»<sup>49</sup>; в наши дни мною было зафиксировано лезгинское предание о «еврейской» принадлежности данной мечети, причем указывалось, что над входом в здание мечети поныне сохраняется выполненный по-еврейски полустершийся от времени «тарих» (в данном случае – надпись с указанием даты постройки); данная мечеть якобы являлась прежде синагогой, но после того как ахтынцы перешли в ислам, она была превращена в мечеть<sup>50</sup>.

В данном случае прослеживается явная синонимичность понятий «старинный» и «еврейский». И надо полагать, что появление эпитетов «еврейский» в легендах о возникновении ряда дагестанских аулов также связано с представлением об их древности, так как все рассмотренные выше предания связаны с наиболее старыми селениями. Данное предположение находит подтверждение в группе других преданий об археологических памятниках, мусульманская принадлежность которых с точки зрения народной исторической традиции является сомнительной. Так, по сообщению А.Р. Шихсаидова, в южной части Дагестана имеется ряд памятников, связываемых местной традицией с евреями, однако при археологическом изучении некоторых из них выяснялось, что к евреям данные артефакты никакого отношения не имеют<sup>51</sup>.

По аварскому преданию, зафиксированному Р.М. Магомедовым, в Хунзахском р-не на горе «Хабал гохI» была крепость, которую построили немусульмане; со временем ее жители оставили крепость и основали селение около современного аула Гонох; сохранились остатки этого селения. Его жители были то ли грузинами, то ли евреями<sup>52</sup>. В этой же связи можно указать и на название городища Арменкала (*Эрменикала* «Армянская крепость»), расположенного на острове в низовьях р. Самур<sup>53</sup>. К данному типологическому ряду можно отнести и зафиксированное Х.Г. Магомедсалиховым в с. Алмак (Казбековский р-н РД) предание о том, что на близлежащем городище средневекового времени жили христиане и евреи<sup>54</sup>, а также сообщение А.П. Ипполитова о том, что извлекаемые из древних памятников медные статуэтки с изображением воинов, козлов, оленей и баранов назывались чеченцами Аргунского округа «христианскими богами»<sup>55</sup>.

Итак, как можно было убедиться, археологические памятники и отдельные находки, явно относящиеся к домусульманскому пе-

риоду, дагестанскими (и чеченскими) преданиями связываются либо с «евреями», либо с «христианами». В связи с последним фактом можно указать, что в южной части Дагестана понятие «армяне» (*эрмени*) тождественно понятию «христиане», тогда как в западной части Дагестана местная традиция ассоциирует понятие «христиане» с «грузинами» (*гюрджи*), что обусловлено тем, что в средневековый период христианство проникало в южную часть Дагестана с территории Албанского католикосата, который иерархически был подчинен Армянской Апостольской церкви, тогда как в нагорную часть Дагестана христианство проникало преимущественно с территории, находившейся в ведении автокефальной Грузинской Православной церкви.

Отсюда следует вывод, что если в дагестанских преданиях о возникновении старинных дагестанских сел фигурируют, главным образом, «евреи», то в преданиях о старинных археологических памятниках, не имеющих явной мусульманской символики, они именуется либо «еврейскими», либо «христианскими» («армянскими», «грузинскими» или «русскими»). При этом большинство указанных памятников располагается вне ареала традиционного расселения горских евреев (средневекового периода и Нового времени) и вне зоны активного проникновения христианства. Последнее утверждение в особой степени относится к аулам Чирката и Арчо (см. выше), близ которых, в отличие от некоторых других зон расселения аварцев, не зафиксировано каких-либо артефактов, указывающих на распространение там христианства<sup>56</sup>.

Итак, традиция именованья «еврейскими» или «христианскими» (или же одновременно «еврейскими» и «христианскими», как иллюстрируют некоторые из приведенных выше примеров) артефактов, относящихся к домусульманскому периоду, подтверждает выдвигаемую здесь гипотезу о том, что легенды, связывающие основание некоторых из дагестанских аулов с «христианами» или «евреями», является указанием на древность самого этого аула.

Данный вывод существенно отличается от объяснений, предлагавшихся исследователями ранее. Так, например, В.Ф. Миллер принимал легенды о еврейском происхождении населения некоторых дагестанских аулов «за чистую монету»<sup>57</sup>, а у С.А. Арутюнова они создавали впечатление, что «группы населения, исповедовавшие иудаизм, целыми общинами участвовали в этногенезе аварцев, татов-мусульман и других народов Дагестана...»<sup>58</sup> По мнению М.-Р.А. Ибрагимова, данные предания свидетельствуют об ассимиляционных процессах среди горских евреев<sup>59</sup>. Кроме того, и А.К. Аликберов, рас-

сматривая легенды об именовании «евреями» карчагских и арагских лезгин (см. выше), связывает происхождение последних с евреями<sup>60</sup>; другие же дагестанские легенды такого рода относятся, по его мнению, либо к евреям, либо к хазарам<sup>61</sup>. Несколько раньше точка зрения о связи дагестанских топонимов со значением «еврейский» с потомками хазар высказывалась М.Г. Магомедовым<sup>62</sup>.

Особо стоит рассмотреть предположение М.А. Агларова о том, что упоминание в мунийском предании о ЖугьутI-хане может указывать на вхождение владений последнего в состав Хазарского каганата; при этом М.А. Агларов подразумевает, что владения Сураката Аварского в состав Хазарского каганата не входили<sup>63</sup>. Однако, необходимо обратить внимание, что в письме хазарского царя Иосифа в числе его данников названы *Б.г.да* (около Баб ал-Абваба, то есть Дербента) и *С.р.ди*<sup>64</sup>, что можно реконструировать как соответственно \**Кайтаг*<sup>65</sup> и \**Сарир*<sup>66</sup>; но, поскольку именно Сарир и принято считать наиболее ранним государством на территории расселения современных аварцев<sup>67</sup>, то как раз владения Сураката Аварского, а не ЖугьутI-хана должны были бы входить в состав Хазарского каганата или же находиться в политической зависимости от него. Таким образом, предлагаемое М.А. Агларовым соотношение исторических реалий предания о ЖугьутI-хане с эпохой Хазарского каганата не находит опоры в источниках.

С другой стороны, объяснение имени ЖугьутI-хана с позиций обоснованной выше гипотезы о том, что именование «еврейским» в такого рода дагестанских легендах следует расценивать как указание на «старинность», «древность», не встречает никаких препятствий. При этом следует обратить внимание, что в обозримом прошлом у андийцев не было ханов: андийский джамаат (*андал*; самоназвание андийцев – *гъванал*<sup>68</sup>) имел республиканское устройство<sup>69</sup>. Но, судя по всему, так было не всегда, поскольку, согласно мунийскому преданию, в старые времена у них были эмиры, которые по-андийски назывались *рехедол*<sup>70</sup>. Вероятно, с последним титулом<sup>71</sup> и следует сопоставлять имя ЖугьутI-хана.

Предположение о синонимичности понятий «еврейский» и «старинный» в разбираемых легендах позволяет внести ясность и в другие приведенные выше предания. Например, легенду об основателях селений Мекеги, Мулебки, Губден и Кадар с *ЖугьутIела шибарко* «Еврейским поселением» следует расценивать, во-первых, как отражение большой древности самих этих аулов, и, во-вторых, как претензии его жителей на связь с поселением, значительно более ранним, чем их собственное.

Что же касается присутствующего в араканском предании упоминания в качестве его основателей не только евреев, но и персов, то в данном примере, вероятно, отразилась народная память об основании этого селения завоевателями, а поскольку в Дагестане ни армяне, ни евреи в роли завоевателей никогда не выступали, то их место занял другой этнос, с экспансией которого дагестанцы сталкивались не раз. Что же касается присутствия в легенде помимо персов еще и евреев, то здесь, скорее всего, имеет место дань общедагестанской «модели» включения в легенды такого рода «еврейского» элемента.

Во всех перечисленных случаях мнимым «евреям» обычно приписывались те стереотипные черты, которые обычно связывают с горскими евреями, причем далеко не во всех случаях именование «евреями» жителей тех или иных дагестанских сел носит пейоративный характер.

В качестве параллелей к данной традиции можно сослаться на легенду о происхождении фамилий кабардинских князей: одна из них возводилась к евреям, другая – к армянам, третья – к грузинам<sup>72</sup>. Можно также указать на очень популярную в средневековый период легенду о еврейском происхождении рода Багратидов<sup>73</sup> (армянск. *Багратуни*, грузинск. *Багратониани/Багратиони*), управлявших первоначально армянской провинцией Сперк<sup>74</sup>, позднее всей Арменией, еще позднее княжеством Тао-Кларджети и затем – уже в качестве царей – всей Грузией. Однако и в том, и в другом случае речь идет о происхождении аристократических родов, а не о населении тех или иных сел. Кроме того, в самом Дагестане у высшей аристократии существовала иная тенденция в поисках своих исторических корней: практически все они возводили свое происхождение к знатным арабским воинам и даже к роду пророка Мухаммада<sup>74</sup>.

Дагестанская традиция именования основателей старейших аулов «евреями», а также «христианами» («армянами», «грузинами», «русскими»), несомненно, возникла в мусульманский период истории дагестанских народов, так как только с утверждением ислама, являвшегося наиболее молодой из авраамических религий, могло возникнуть представление о том, что самые старые аулы, а также памятники, артефакты и т.д., относящиеся к домусульманскому периоду, могут быть связаны с приверженцами авраамических религий, которые существовали до пророка Мухаммада.

Семантически наиболее близкой к рассматриваемому дагестанскому материалу является распространенная в среде пуштунских племен Афганистана и Пакистана легенда об их происхождении от

десяти потерянных израильских колен<sup>75</sup>. Судя по всему, значительно раньше появилась легенда о происхождении от тех же десяти израильских колен некоторых групп таджиков и узбеков<sup>76</sup>, причем наиболее ранний отголосок этой темы, исследованной Е. Абдуллаевым, относится к сасанидской эпохе (226–651 гг.): речь идет о сообщении анонимного среднеперсидского географа о том, что город Хорезм был основан евреем Нарсе<sup>77</sup>.

В заключение хочу поблагодарить сотрудников ИИАЭ, любезно предоставивших материал по данной теме.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI вв. М., 1963. С. 220.

<sup>2</sup> *Агларов М.А.* Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII–XIX в. (Исследование взаимоотношения форм хозяйства, социальных структур и этноса). М., 1988. С. 124, 145, 146, 225 (прим. 220).

<sup>3</sup> Арутюнов Сергей Александрович, д.и.н., чл.-корр. РАН, зав. отделом Кавказа Института этнологии и антропологии РАН. Выступление на научной сессии, посвященной 140-летию горско-еврейского этнографа И.Ш. Анисимова. Москва, 9 июля 2002 г.

<sup>4</sup> См., напр.: *Ибрагимов М.-Р.А.* Этнокультурные процессы у горских евреев Дагестана // Ихилов Михаил Мататович: ученый, воин, гражданин. Сб. ст. / Сост. Г.Б. Мусаханова. Махачкала, 2004. С. 86; *Semenov I.* The Mountain Jews in the Caucasus: Certain Aspects of Ethnic Identifications // *Central Asia and the Caucasus*. 2003. № 3 (21). P. 167.

<sup>5</sup> Сообщение Ибрагимова Магомед-Расула Абдулаевича, канд. ист. наук, доцента Дагестанского государственного университета, 1950 г.р., урож. г. Дербента. Зап. 22.08.2006.

<sup>6</sup> Абдуллаева Мадина Изамутдиновна, канд. ист. наук, старший науч. сотр. Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской АН (далее – ИИАЭ). Зап. 10.03.2007.

<sup>7</sup> *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (IX–XII вв.). М., 2003. С. 455. Прим. 23.

<sup>8</sup> Сообщение Магомедханова Магомедхана Магомедовича, канд. ист. наук, старшего науч. сотр. ИИАЭ. Зап. 25.01.2007.

<sup>9</sup> Тарихи Дербент-наме. Тифлис, 1898. С. 80.

<sup>10</sup> Очерк Кайтаго-Табасаранского округа // газ. Кавказ. 1867. № 7.

<sup>11</sup> Сообщение Сефербекова Руслана Ибрагимовича, канд. ист. наук, ученого секретаря ИИАЭ, 1961 г.р., урож. г. Каспийска.

<sup>12</sup> Магомед Апанди Дадаев, 1958 г.р., урож. с. Дылым (Казбековский р-н РД). Зап. 17.08.2006.

<sup>13</sup> Хазамов Дибир-Али Алиевич, 1966 г.р., урож. с. Согратль (Гунибский р-н РД). Зап. 11.11.2006.

<sup>14</sup> См.: *Ихилов М.М.* Горские евреи (из неопубликованного) // Ихилов Михаил Мататович: ученый, воин, гражданин. Сб. ст. / Сост. Г.Б. Мусаханова. Махачкала, 2004. С. 53.

<sup>15</sup> Датхаев Ю.И. О бухарских евреях. Нью-Йорк; Денвер, 1995. С. 27.

<sup>16</sup> Сообщение Юшваевой Гюльчег Беделевны, 1916–2007, урож. г. Дербента. Зап. 12.11.1979. О занятии горских евреев окрашиванием тканей см., напр.: Ихилов М.М. Горские евреи (из неопубликованного). С. 53.

<sup>17</sup> Лугуев Сергей Абдулхаликович, доктор ист. наук, зав. отделом этнографии ИИАЭ. Информант С.А. Лугуева – Лугуева Ажа Даудовна, 1904 г.р., урож. с. Вилташи Лакского р-на РД. Зап. 10.10.2007.

<sup>18</sup> Магомедов Р.М. По аулам Дагестана: Выписки из полевых дневников. Махачкала, 1977. С. 126.

<sup>19</sup> Алиев Багомед Гадаевич, доктор ист. наук, проф., главный науч. сотр. ИИАЭ.

<sup>20</sup> Гаджиев Муртазали Серажутдинович, доктор ист. наук, проф., ведущий науч. сотр. ИИАЭ. Информант: Запиров Шапи Гулмадович, учитель истории, краевед, с. Нижний Мулебки (Сергокалинский р-н РД).

<sup>21</sup> Магомедов Р.М. По аулам Дагестана: Выписки из полевых дневников. С. 127.

<sup>22</sup> Информация получена от Б.Г. Алиева, проф., доктора ист. наук, главного науч. сотр. ИИАЭ. Зап. 6.04.2002. У горских евреев женщины, близкие покойного, во время оплакивания действительно расцарапывают себе лица.

<sup>23</sup> Сосунов Геннадий Семенович, 1958 г.р., урож. г. Дербента, соискатель отдела востоковедения ИИАЭ. Зап. 23.09.2004.

<sup>24</sup> История Ирхана / Введ., пер., коммент. А.Р. Шихсаидова // Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р. Дагестанские исторические сочинения. М., 1993. С. 167. Комм. 2.

<sup>25</sup> Там же. С. 164.

<sup>26</sup> См.: Материалы 14-й Ежегодной международной междисциплинарной научной конференции по иудаике, Москва, 30 января 2007 г. Тезисы докладов.

<sup>27</sup> Анисимов И.Ш. Кавказские еврей-горцы // Сб. материалов, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. М., 1888 Вып. III.; отд. изд. – М., 1888; М., 2002. С. 26. Далее все ссылки по последнему изданию.

<sup>28</sup> «Шамхалов, ныне аспирант Научно-Исследовательского Института Народов Востока в Москве» (Миллер Б. Таты, их расселение и говоры (материалы и вопросы) // Изв. Общества обследования и изучения Азербайджана. Баку, 1929. № 8. Вып. 7. С. 21. Прим. 3).

<sup>29</sup> Сел. Гумбет – ныне административный центр Гумбетовского р-на РД.

<sup>30</sup> Темир-Хан-Шура – ныне г. Буйнакс, РД.

<sup>31</sup> Миллер Б. Таты, их расселение и говоры (материалы и вопросы). С. 21. Хан-Шура – ныне г. Буйнакс, РД.

<sup>32</sup> Сообщение Османова Османа Магомедовича, урож. с. Каранай (Буйнакский р-н), бывший мэр г. Буйнакса, ныне руководитель администрации одного из районов Махачкалы.

<sup>33</sup> Шиллинг Е.М. Дагестанская экспедиция 1946 г. // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. 1948. Вып. 4. С. 31–40; он же. Очерки по этнографии андийцев (Архив Института этнологии и антропологии. 1948. Д. 7629. Л. 100); Агларов М.М. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. С. 12, 20, 23–24, 32.

<sup>34</sup> Маноах Б.Б. Пленники Салманасара (Из истории евреев Восточного Кавказа). Иерусалим, 1984. С. 11. О «еврейском» прошлом с. Шюдюх см. также: Дымшиц В.А. Краткий отчет об экспедиции в Азербайджан в июне 1997 года // Кавказская газета. № 53. Январь. 2008. С. 8.

- <sup>35</sup> *Маноах Б.Б.* Пленники Салманасара (Из истории евреев Восточного Кавказа). С. 24.
- <sup>36</sup> См.: *Агларов М.М.* Андийцы: Историко-этнографическое исследование. С. 12.
- <sup>37</sup> Там же. С. 32.
- <sup>38</sup> *Шиллинг Е.М.* Дагестанская экспедиция 1946 г.; *он же.* Очерки по этнографии андийцев. Л. 100.
- <sup>39</sup> *Ибрагимов М.-Р.А.* Горские евреи // Народы Дагестана / Отв. ред. С.А. Арутюнов и др. М., 2002. С. 525.
- <sup>40</sup> *П.У.* Начало христианства в Закавказье и на Кавказе // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1869. Вып. II. С. 8.
- <sup>41</sup> Центральный государственный архив РД. Ф. 150. Оп. 1. Д. 6. Л. 64–65.
- <sup>42</sup> Там же. Л. 64–65.
- <sup>43</sup> Зап. 11.10.2005 г.
- <sup>44</sup> *Гасанов М.Р.* Очерки истории Табасарана. Махачкала, 1994. С. 84.
- <sup>45</sup> Магомедов Даниял Муртузалиевич, канд. ист. наук, старший науч. сотр. ИИАЭ. Зап. 21.10.2006.
- <sup>46</sup> *Сергеева Г.А.* Арчинцы. М., 1967. С. 21.
- <sup>47</sup> *Бакиханов А.-К.* Гюлистан-и Ирам / Ред., коммент., примеч. и указ. З.М. Бунятова. Баку, 1991. С. 23.
- <sup>48</sup> *Маммаев М.М.* Зирихгеран–Кубачи: Очерки по истории и культуре. Махачкала, 2005. С. 195.
- <sup>49</sup> *Бакиханов А.-К.* Гюлистан-и Ирам. С. 63. О культе Абу-Муслима в Дагестане см.: *Бобровников В.О., Сефербеков Р.И.* Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа (к истории и этнографии культов святых) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М., 2003. С. 154–214.
- <sup>50</sup> Мурзаханова Фатима Магомедовна, 1958 г.р., урож. с. Ахты. Зап. 25.02.1979.
- <sup>51</sup> Шихсаидов Амри Рзаевич, доктор ист. наук, проф., главный науч. сотр. ИИАЭ.
- <sup>52</sup> *Магомедов Р.М.* По аулам Дагестана: Выписки из полевых дневников. Махачкала, 1977. С. 84.
- <sup>53</sup> О городище Арменкала см.: *Абакаров А.И., Давудов О.М.* Археологическая карта Дагестана. М., 1993. С. 242.
- <sup>54</sup> Магомедсалихов Хайбула Гамзатович, канд. ист. наук, старший науч. сотр. ИИАЭ. Зап. 14. 11.2006.
- <sup>55</sup> *Инполитов А.П.* Этнографические очерки Аргунского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868. Вып. I. С. 49–50.
- <sup>56</sup> Многократные консультации старшего науч. сотр. ИИАЭ Д.М. Магомедова на протяжении 2006–2007 гг.
- <sup>57</sup> *Миллер В.Ф.* Материалы для изучения еврейско-татского языка. СПб., 1892. С. III.
- <sup>58</sup> *Арутюнов С.А.* Предисловие // *Анисимов И.Ш.* Кавказские евреи-горцы. М., 2002. С. 11.
- <sup>59</sup> *Ибрагимов М.-Р.А.* Горские евреи. С. 525.
- <sup>60</sup> *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (IX–XII вв.). С. 455. Прим. 23.
- <sup>61</sup> Там же. С. 65, 112–113, 143, 454, 455.



<sup>62</sup> Магомедов М.Г. Образование Хазарского каганата. По материалам археологических исследований и письменных данных. М., 1983. С.173–174.

<sup>63</sup> Агларов М.М. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. С. 12, 23–24.

<sup>64</sup> Коковцов П.К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932. С. 100.

<sup>65</sup> Семенов И.Г. Топонимика Северо-Восточного Кавказа в материалах еврейско-хазарской переписки // Вопросы истории Дагестана. [4.] К 80-летию проф. В.Г. Гаджиева. Махачкала, 2005. С. 234.

<sup>66</sup> Westberg F. Beiträge zur Klärung oriental. Quellen über Osteuropa. 1900. S. 307; Коковцов П.К. Еврейско-хазарская переписка в X в. С. 104. Прим. 8; Семенов И.Г. Топонимика Северо-Восточного Кавказа в материалах еврейско-хазарской переписки. С. 233. Ср.: Айтберов Т.М. Центральная часть Восточного Дагестана в VII–XIII вв. (к хронологии и географии борьбы с мусульманами) // Освободительная борьба народов Дагестана в эпоху средневековья. Махачкала, 1986. С. 28.

<sup>67</sup> См., напр.: Бейлис В.М. Из истории Дагестана VI–XI вв. (Сарир) // Исторические записки. 1963. Т. 73; Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI веков. С. 132–137; История Дагестана. М., 1967. Т. 1. С. 123–124, 182.

<sup>68</sup> Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. С. 3.

<sup>69</sup> Там же. С. 153–158.

<sup>70</sup> Хашиев М.-Х. Общественный строй Дагестана в XIX веке. М., 1961. С. 240.

<sup>71</sup> Этимология термина *рехедол* остается неизвестной (Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. С. 32).

<sup>72</sup> См., напр.: Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983. С. 88.

<sup>73</sup> История Армении Моисея Хоренского / Пер. Н.О. Эмина. М., 1893. 1.22.

<sup>74</sup> Бакиханов А.-К. Гюлистан-и Ирам / Ред., коммент., примеч. и указ. З.М. Бунятова. Баку, 1991. С. 64 сл.

<sup>75</sup> К сожалению, академические исследования по данной теме мне не известны; я располагаю лишь не вполне внятными материалами статьи Александра Майстрового «Мои праотцы – израильтяне» в газете «Новости недели» (Израиль) (см.: <http://www.isra.com/lit/item.phtml> – 19.05.2007).

<sup>76</sup> Абдуллаев Е. Миф об утерянном колене в исследованиях по истории Центральной Азии // Вестник Евразии. М., 2006. № 1 (31). С. 164–166.

<sup>77</sup> A Catalogue of the Provincial Capitals of Eranshahr / Pahlavi Text, Version and Comm. by J. Markwart; ed. by G. Messina. Roma, 1931. P. 11.

*Людмила Жукова*  
(Москва)

## **ВЫБОР ВЕРЫ АСТРАХАНСКИМИ СУББОТНИКАМИ: ИСТОРИЯ И МИФ<sup>1</sup>**

---

Истоки возникшего в середине XVIII в. движения иудействующих (субботников) до настоящего времени остаются не проясненными. Отказ русских крестьян от православия в пользу иудаизма вызывал у исследователей и миссионеров, призванных бороться с этой «ересью», полное недоумение: «Что всего прискорбнее, так это то, что случаев отпадения христиан в иудейство у других европейских народов мы не встречаем, и только у нас на Руси приходится видеть это прискорбное явление. Неужели иудаизм, усвоенный в столь бедных формах, может удовлетворить то глубокое чувство, которое замечается у них»<sup>2</sup>.

Командир роты пехотного Кольванского полка, обнаружив, что один из его рядовых является субботником, писал в 1869 г. в рапорте командиру батальона: «Переход крестьянского мальчика из Православной Веры к Еврейскому закону – небывалый еще случай в православном крестьянском быту. Я нахожу это открытие весьма важным <...> и подозреваю, не кроется ли тут какого-нибудь **тайного общества**, действующего на наших легковерных и необразованных крестьян, с целью отречения их от православной веры, для перехода к еврейскому закону...»<sup>3</sup>

Обращение к субботникам в поисках ответа на вопрос о причине, побудившей их поменять веру, не всегда добавляло ясности. Вот лишь некоторые примеры: «Мы прежде были воскресниками, а потом задумали остаться при одном Ветхом Завете и сделаться субботниками»<sup>4</sup>; «Мать моя неизвестно мне по какому случаю перевела нас в еврейскую веру, мне она сказала: перейдем в эту веру, она лучше»<sup>5</sup>.

Современные субботники, живущие в Астраханской обл., в отличие от своих единоверцев из других регионов, получили знание



Филипп Федорович Перепечёнов в окружении семьи.  
Фотография 1930-х гг.

о начале собственной веры из первых уст, уст местного Авраама – их дедушки и одновременно «отца по вере» Филиппа Федоровича Перепечёнова, перешедшего в иудаизм в конце XIX – начале XX в. В настоящее время эта субботническая группа насчитывает несколько десятков человек, живущих в разных селах Лиманского р-на. Ниже мы приводим историю о выборе им веры по версии наших информантов – внука Ф.Ф. Перепечёнова (ЖАЛ) и его жены (ЖЕР), – в которой библейская история переплетается с историей их родителей, а советские реалии проникают в дореволюционные времена:

ЖАЛ: Наши предки яростно взялись за эту веру. А конец вон, видишь...

ЖЕР: Мы – третье поколение. Вот его дедушка, он всех грамотнее был (показывает на ЖАЛ), унтер-офицер.

ЖАЛ: Ну, собственно, отказывался он (от православия. – Л.Ж.).

ЖЕР: Учился в Астрахани.

ЖАЛ: Мой дед.

ЖЕР: Ну, вот когда я замуж вышла за него, ну и там убираюсь, и вот дедушка говорит: «Ты брось убираться, сядь я тебе расскажу».



В родном селе Ф.Ф. Перепечёнова субботников почти не осталось.  
На фото – его внуки: Алексей Леонович Ж. и Дмитрий Данилович П.  
с женой Тамарой Федоровной, с. Михайловка, 2007 г.

А уже был сильно старенький. Полгода я с ним прожила. И он говорит: «Я, – говорит, – учился, на унтер-офицера». Он три класса кончил, но тогда это большая грамота. И вот говорит: «Я все прошел, и татар, и... ну, в общем, какие были там мечети, какие дома молельные были, он говорит, я всех прошел. У одних там на это молятся, у одних – на это молятся, а вот мы на Иисуса Христа молимся, а он – еврей. Да, че ж мы на него молимся, когда надо Богу молиться?! Да и вот, – он говорит, – я в еврейскую пришел, в молельню, мне всех лучше понравилось, потому что там ни на кого не молятся, а просят Бога». Вот он приехал домой и сообщил всем своим родственникам: «Мы че теперь? К чему мы идем?! Да давайте мы откажемся от этих икон!» Ну, и получше иконы выбрали, отнесли в церкву, у них церква была в Михайловке<sup>6</sup>. Похуже – пожгли в печке. И все и отказались, все.

ЖАЛ: Вот хулиган был дед! (смеется)

ЖЕР: И по 50, каким по 60, по 40 лет начали делать обрезание. Приехал раввин оттуда, с Астрахани, приобщили наше общество к Астрахани. И, значит, стали вот это все выполнять. У дедушки Библия была – такая вот, у него только спроси какой вопрос, он скажет, какая страница и какой параграф. Такой был дедушка у нас. Да. И говорит:

«Начали меня таскать. Начали приезжать. Начали вот – тебя в тюрьму загоним, бабу твою тоже, а детей... а детей полно... Нет, не было детей еще тогда, не было. И вот он молится со слезами и Бога просит: «Я не умею обрезать. Пошли Господи мне, чтоб родилась первая дочка». Его раввинат предупредил: «Если родится пацан, уничтожим вас до единого. Уничтожим весь род, вы смутьяны». И у него рождается первая дочка. Такая радость была: «Бог услышал, и мы спасены!» (смеются)<sup>7</sup>. Она была с первого (1901 г. – Л.Ж.) или с третьего?

ЖАЛ: Со второго, наверное.

ЖЕР: Со второго года. И все, а тут уже он научился обрезать. И вот, значит, ему евреи говорят: «Ты не бойси». А он был Филипп Федорович. Ему дали там раввин, Пинхус его назвали. А мама его была Рахилия. А вот дочка первая, родилась какая – Марияна была. Все назвались еврейскими именами.

ЖАЛ: А Меня вот в паспорте Елезар, а зовут Алексеем. <...> А у жены – Евдокия. А когда нас дедушка благословлял<sup>8</sup>, то Дина.

ЖЕР: ...и вот это все, что отказалися дошло до власти. Приехали власти в сельский совет и говорят: «Все! Заставить их вернуться назад! Вот готовьтесь нынче к высылке, сегодня приедет архиерей с Москвы и будет решать вопрос, что вас выселить отсюда – вы баламуты! Вы всех людей взбаламутели и отделились. Какие вы евреи?! Евреи – это нация». И вот тут гонение могучие, и дедушке еврей дал вырезку из газеты. Говорит: «В руки никому не давай, но покажи, чтоб прочитали».

ЖАЛ: Ну, если не будет получаться, то тогда вырезку. Газету на стол и тогда... Приехали там восемь-десять...

ЖЕР: ...с Москвы!

ЖАЛ: С Москвы приехали...

ЖЕР: ...в таких красивых ризах. Как они их называют? Архиереи, попы тут... То есть затереть это дело, чтоб духу его не было. Вот он отбивался, отбивался – не получается. А как – сели за стол – сидят.

ЖЕР: ...столы большие были, бригадные столы.

ЖАЛ: ...собрали там целый, громадный консилиум. А поели – и молиться, креститься давай. И поворачиваются к столу задницей, помолились. Он говорит: «Вот помолились, а результат какой? Это ж лошадь только может, вот покушать, повернуться и в ясли навалить. Ну, вы чего ж делаете, мои хорошие. ... Ну, это ж непорядок! А потом, значит, это письмо – бах, на стол. А там указ был, Ленина<sup>9</sup>: «Всем верам терпимо!». Ну, и тогда архиерей московский говорит: «О, ребята! Делать тут больше нечего. Тут – все».

ЖЕР: Больно умный был мужик.

ЖАЛ: И сели, и уехали.

Следует отметить, что Ф.Ф. Перепечёнов до сих пор является для наших собеседников высшим религиозным авторитетом. Его про-



Субботница Раиса Сергеевна Г. (1914–2007) с дочерью,  
с. Зензели, 2007 г.

пророчества имеют обыкновение сбываться, будь-то предсказание о появлении в последние времена «девиц – срамных лиц», каковые и были обнаружены нашими собеседниками, установившими спутниковую телевизионную антенну, на одном из эротических каналов, или исчезновение чеснока, болгарского перца, домашнего скота и рыб в реках («Как дедушка говорил: Высохнут реки, и восплачут рыболовы..! – Плачут!»). Любые отклонения от традиций иудаизма, которые выявляются в результате столкновения с представителями аутентичной религиозной традиции или знакомства с религиозной литературой, отстаиваются через апелляцию к дедушке и разрешению, полученному им от «раввината». Так, некоторые отклонения от еврейского обряда похорон объясняются попустительством неких раввинов, отреагировавших таким образом на ропот односельчан Ф.Ф. Перепечёнова: «Мы так не можем... мы в таком обществе живем».

То обстоятельство, что их родители «выбрали эту веру», по мнению современных субботников, обеспечивает им особую любовь Бога и благополучие в эсхатологические времена:



Сара Афанасьевна М., пос. Лиман, 2007 г.

МСМ: Мы геры и прозелиты. Вот я читала, что Бог слушает в первую очередь прозелитов, потому что они **выстрадали** Закон. А эти просто родились евреи. Субботники везде разбросаны. Не знаю как те где-то там. А наши – выстрадали. Перепись была, так дочка записала себя и детей евреями. А когда переселение всесоюзное последнее будет на Пасху в Израиль, то тех, кто будет записан русским, через Интернет проверят и не пустят. Дедушка в 58-м году умер. Он еще собирался, как Пасха, так говорит: «В этом году здесь, в будущем году в Иерусалиме». Каждый год говорил. Теперь уж мы.

При этом у астраханских субботников отсутствует попытка, зафиксированная нами у другой субботнической группы выходцев из пос. Высокий Воронежской обл., ныне живущей в Израиле, возвести свое происхождение непосредственно к евреям. По-видимому, это связано с тем, что обращение их предков в иудаизм произошло не



Алексей Леонович Ж. и его жена Евдокия Рувимовна,  
с. Заречное, 2007 г.

в мифологическом, а в историческом времени, и обстоятельства этого обращения им хорошо известны.

В последнее время для астраханских субботников актуально не только традиционное противопоставление себя русским/православным, как последователям ложной религии, но и евреям как плохим последователям религии истинной:

ЖЕР: Приехали к нам евреи из Ростова и привезли «Тегилимы», 10 штук. Они боялись садиться за стол, думали – мы свинину едим, но мы соблюдаем больше чем евреи. Вот были у нас знакомые евреи – Господи, помяни их ко дню, но не к ночи, – так они ели свинину. Мы даже не едим молоко с мясом. Мясо и сварить беленый чай с молоком – калмыцкий чай – никогда не делаем. Мы, правда, не имеем отдельной посуды, но в Техилиме написано, что 2 часа кастрюля постояла вымытая, она становится кошерная. Мы читаем, смотрим литературу. Старемся делать правильно. А сейчас евреи половину побросали все. Евреи отказываются, а русскому что делать?

Противопоставление себя (субботников) евреям было спровоцировано нынешним раввином астраханской синагоги, который в отличие от своих предшественников отказывает субботникам в участии в общественной жизни:



ТТ: Вот раввин у нас сейчас, хасид. Теперь в синагогу реже. Раввин нас не хочет, деньги не разрешает в банку класть. Говорит: «Из-за каких-то мы должны свою веру нарушать». Из-за каких-то!!! Куда ж нам деваться, когда наши родители были такие, мы такие. Мы придем, читаем, молимся, а их еврей-женщины не читают, болтают, книжку в руки не берут.

Констатируя упадок собственной религиозной традиции (ЖЕР: «Кончится скоро наше еврейство. Как мы повыдохнем, так и все»; МСМ: «Ну я не знаю. Закон пишет, что нет»; ЖАЛ: «Вот в Михайловке никто не хочет нас»; МСМ: «Закон пишет, что они все захочут, когда встанет вопрос о жизни и смерти ребром»), современные субботники, тем не менее, смотрят в будущее с умеренным оптимизмом, связывая положительные изменения в своей судьбе с эсхатологическими временами:

МСМ: Если нас не будет, чтобы не потерялся народ, Бог еще крутанет такое...

### Примечания

<sup>1</sup> В основу настоящей статьи положены материалы полевых исследований, проведенных в Лиманском районе Астраханской области в 2007–2008 гг.

<sup>2</sup> Астраханские епархиальные ведомости. 1905. № 21.

<sup>3</sup> Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3537. Л. 72.

<sup>4</sup> Астраханские епархиальные ведомости. 1877. № 9.

<sup>5</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3537. Л. 66.

<sup>6</sup> Село Михайловка Лиманского р-на Астраханской обл. – родное село Ф.Ф. Перепечёнова.

<sup>7</sup> В данном случае мы наблюдаем прорыв библейской реальности в повествование наших информантов. Угроза, исходящая от некоего «раввината», очевидно, является аллюзией на Быт. 17: 14: «Необрезанный же мужского пола, который не обрежет крайней плоти своей, истребится душа та из народа своего; ибо он нарушил завет Мой». Однако, опасность быть истребленными в том случае, если мальчик, родившийся у Ф.Ф. Перепечёнова, не будет обрезан, по-видимому, воспринималась обращенными им в иудаизм односельчанами, как вполне реальная.

<sup>8</sup> Во время бракосочетания.

<sup>9</sup> По-видимому, речь все же идет о Манифесте Николая II от 17 октября 1905 г.

### Список информантов

ЖЕР – жен., 1935 г.р., с. Заречное Лиманского р-на Астраханской обл.

ЖАЛ – муж., 1933 г.р., с. Заречное Лиманского р-на Астраханской обл.

МСМ – жен., 1937 г.р., пос. Лиман Астраханской обл.

ТТ – жен., 1934 г.р., с. Новогеоргиевка Лиманского р-на Астраханской обл.

*Павел Лимеров  
(Сыктывкар)*

**СТЕФАН ПЕРМСКИЙ,  
ПРОСВЕТИТЕЛЬ И МАГ:  
К ВОПРОСУ ОБ ОДНОЙ  
ФОЛЬКЛОРНОЙ ИНВЕРСИИ**

---

Существуют две прямо противоположные точки зрения на события христианизации XIV в. в Коми крае (Вычегодской Перми). Согласно первой из них, христианизация прошла мягко и безболезненно, так что в целом пермяне с радостью приняли крещение, за исключением некоторых закоренелых язычников. Эта точка зрения поддерживается Русской Православной Церковью и является на сегодняшний день официальной. Согласно другой точке зрения, св. Стефан Пермский проводил христианизацию, опираясь на силу оружия великокняжеской дружины, так что пермяне были крещены насильно. Этой точки зрения придерживается, в частности, коми интеллигенция, считающая, что крещение и связанная с ним русификация коми привели к исчезновению самобытной языческой коми культуры. Обе точки зрения, в основном, опираются на единственный исторический документ о событиях тех лет – «Слово о житии св. Стефана, епископа Пермского»<sup>1</sup>, хотя и интерпретируют его по-разному. Епифаний ничего не сообщает о великокняжеской дружине, но и о быстром и безоговорочном приятии христианства пермянами у него тоже ничего нет. Пермяне упорны в своем язычестве, жизнь св. Стефана не раз подвергается смертельной опасности, особенно после разрушения им языческих святилищ. Более того, Епифаний пишет о религиозном расколе, потрясшем пермский народ: «И случилось, что народ разделился на две части: одна сторона называлась “новокрещенные христиане”, а вторая “неверные кумиропослужители”. И не было между ними согласия, – только распря; и нет мира у них, только разногласие. И потому кумирники ненавидели христиан и не любили быть с ними едины»<sup>2</sup>. Раскол обозначил кульминационную точку в миссионерской деятельности св. Стефана.

С одной стороны, очевидно, что некоторая часть пермян настолько укрепились в вере, что уже могла открыто противопоставить себя язычникам; с другой стороны, не менее очевидно, что авторитет языческой веры, хотя и был поколеблен, но оставался достаточно высоким для основной массы народа Перми. В этой ситуации чаша весов могла качнуться в ту или другую сторону в зависимости от того, какая сторона привела бы более убедительные аргументы своей правоты. Видимо, обе стороны это осознавали, поэтому в сюжете христианизации появляются новые формы доказательств правоты каждой из сторон. Эти формы доказательств Епифаний описывает как публичные дискуссии по вопросам веры. Епифаний пишет, что в один из дней к Стефану пришли «некоторые от пермян, суровейший мужи, невернии человеци, и еще некрещении суще, собравшеся мнози, и от них ови суть волсви, а друзии кудесници, инии же чаротворци и прочии старци их иже стояху за веру свою иза пошлину Пермския земля»<sup>3</sup>. Кульминацией этих дискуссий, как впрочем, и всего сюжета Жития, стал спор Стефана с главным языческим волхвом Пермской земли Памом-сотником, выделенный Епифанием в отдельную главу «О препрении волхва». Принципиальная значимость этого спора заключалась в том, что в ходе него обсуждались важнейшие положения двух противопоставленных религий – языческой и христианской, и победа в нем означала бы торжество той или иной религии, а, значит, и, окончательный выбор веры пермским народом.

А.Ю. Котылев справедливо возводит тему религиозного спора к кирилло-мефодиевской традиции, и, в частности, к описанию диспутов Константина-Кирилла в его Житии, при этом полагая, что диспуты Константина с представителями разных религий и конфессий можно рассматривать в качестве этапов подготовки к основной миссии. В этом случае диспут Стефана и Памы-сотника является «значимым дополнением к ряду дискуссий Константиновского жития, логично завершая его кульминационным торжеством православия и христианства в целом»<sup>4</sup>. Однако следует отметить, что описания диспутов в Житиях и Константина, и Стефана легко включаются в более широкий контекст традиции полемической литературы поздней античности и средневековья. Истоки этой традиции – в литературной полемике раннехристианских авторов и их античных оппонентов, представляющих языческую религию и культуру в целом. При этом, совпадая по форме, описание религиозного диспута в Житии Стефана Пермского по содержанию резко отличается от раннехристианских образцов. Дело в том, что за языческими критиками

христианства стояло государство и тысячелетия античной культуры, а христианским апологетам предстояло защитить Церковь и доказать превосходство христианского учения над античными религиозно-философскими системами, тогда как в диспуте Стефана с Памом-сотником первый представляет христианство как государственную религию, а волхв защищает отеческую религию своего народа. Кроме того, ко времени написания Жития Стефана христианство уже имело более чем тысячелетнюю традицию обращения в веру языческих народов Европы, при этом сведения о религиозных диспутах христианских миссионеров и представителей варварских религий фактически отсутствуют. Подобные диспуты и не были возможны, поскольку включение представителя язычества в межрелигиозное общение предполагало бы наличие авторитета и достоинства языческой религии, что принципиально отвергалось христианскими миссионерами. Тем более что средневековые христианские миссионеры, включая и Стефана Пермского, по отношению к язычеству руководствовались программой действий, заявленной во Второзаконии: «жертвенники их разрушите, столбы их сокрушите, и рощи их вырубите, и истуканы их сожгите огнем» (Втор. 7: 5)<sup>5</sup>.

Таким образом, глава «О препрении волхва» строится по образцу произведения апологетической полемики и имеет форму диалога, в ходе которого каждый из его участников раскрывает преимущества своего вероучения. Однако в дальнейшем, исчерпав аргументы, участники диалога переходят к процедуре испытания веры через ордалию. В правовой практике средневековья процедура Божьего суда была достаточно распространенным способом установления юридической истины и входила в состав так называемых варварских правд, в том числе и «Русской правды». Различаясь в деталях, ордалии предполагали испытания огнем и водой, притом что победа истины в испытаниях гарантировалась волей Творца<sup>6</sup>. По сюжету Жития, испытуемые должны были вместе войти в горящую избу, а затем проплыть под водой от одной проруби к другой, но Пам не выдержав испытания, трижды отказывался войти в огонь; он также «посрамился», не захотев войти в прорубь. Его поражение стало убедительным подтверждением силы христианского Бога, пермяне безоговорочно принимают сторону Стефана и требуют смерти волхва. Подобная схема устройства сюжетной ситуации известна и в современной Епифанию Премудрому византийской полемической литературе. К примеру, в «Беседе с папским легатом Павлом» Иоанна Кантакузина один из полемистов – Император – завершает свою аргументацию тем, что предлагает оппоненту развести костер и вме-

сте войти в него. Папский легат Павел отказывается со словами: «Я жить, а не умереть хочу», на что Император отвечает: «То же самое хочу и я, но я абсолютно уверен, что при Божьем содействии в пользу православного учения я не только не сгорю, но и окажу вам помощь. Потому-то я и осмеливаюсь войти в огонь. Ты же, похоже, сомневаешься в своей вере и потому боишься смерти»<sup>7</sup>. Отсылка к «Божьему содействию» переводит полемику из плоскости обсуждения аргументов сторон в плоскость испытания веры, в ходе которого сторонам как бы предстоит эмпирически подтвердить свои доводы. В данном случае ситуация ордалии используется автором как литературный прием, но прием очень значимый, поскольку Божий суд является абсолютным авторитетом как для участников диалога, так и для самого автора.

Как видим, текст диалогического сочинения является сложной композиционной структурой, составленной из собственно диалога и мотива ордалии, объединенных темой испытания веры. Истоки полемического творчества, как для Иоанна Кантакузина, так и для византийской литературы в целом – в сократическом, т.е. платоновском диалоге<sup>8</sup>. Однако, в отличие от античной модели, христианская версия демонстрирует догматическую авторитарность, в соответствии с которой истина достигается не в процессе диалога, а изначально известна одной из сторон, поскольку эта сторона знает Истинного Бога. По всей видимости, византийская модель сократического диалога была усвоена древнерусской книжностью, в частности, Епифанием Премудрым, вырабатывающим свою модель диалога, функциональная направленность которой – обличение несостоятельности аргументов языческой религии и утверждение истинной веры.

Следует отметить, что для агиографического произведения собственно диалог необязателен, основной задачей агиографа является утверждение подвига святости подвижника через явленные им чудеса. Победа в споре с язычником или еретиком едва ли может претендовать на чудо, хотя и предполагает имплицитное участие Бога в дискуссии на стороне победителя. Символический смысл ордалии заключается в прямом вмешательстве Бога в дело одной из сторон ради подтверждения истинности веры этой стороны, поэтому победа в ордалии выглядит как форма Богооткровения, чудотворный дар харизматическому подвижнику. В связи с этим в более древних версиях полемики о вере устный диалог отсутствует, в то время как мотив испытания веры посредством ордалии выражен достаточно выпукло. Наиболее ярким примером этому является описание Божьего суда в ирландском сочинении Мурьху мокку Махтени «Житие свя-

того Патрика» (VII в.)<sup>9</sup>. Для выяснения преимуществ той или иной веры ирландский король Лойгуре приказывает друиду и святому Патрику бросить священные книги в воду. Друид отказывается, поскольку считает, что вода – Бог св. Патрика (намек на крещение в воде). Тогда для испытания строят дом – наполовину из сухого дерева, наполовину из сырого. В сырую половину входит друид в одежде святого, а в сухую – мальчик, ученик святого, в одежде друида. Дом поджигают, и друид сгорает заживо, при этом одежда святого остается целой, остается невредимым среди огня и мальчик, ученик Патрика<sup>10</sup>.

Истоки мотива испытания веры – в библейской концепции Завета между Богом, сотворившим небо и землю, и людьми, сформулированной в книге Исхода: «И взял книгу Завета, и прочитал вслух народу, и сказали они: все, что сказал Господь, сделаем, и будем послушны» (Исх 34: 28). Завет гарантирует личностное участие Создателя в жизни народа в ответ на его безусловную верность. Как отмечает С.С. Аверинцев, «все чудеса Ветхого Завета расположены вокруг одного центрального чуда, которое символически конкретизируется, – вокруг готовности бесконечного и безусловного вмешаться в конечное и случайное»<sup>11</sup>. Таким образом, смысл чуда заключается в том, что Бог своей волей может снять законы природы, положенные в мир Его же волей<sup>12</sup>, и наделить благодатью каждого конкретного адепта, если тот исполнен веры в единого Бога. Испытание веры требуется для того, чтобы в очередной раз подтвердить истинность Завета и этим самым подтвердить истинность самой веры. С этой точки зрения, сам процесс испытания веры может иметь разные версии, будь это переход через воды расступившегося Красного моря или жертвоприношение пророка Илии на горе Кармел: содержанием любой из форм является идея божественного волеизъявления.

Возвращаясь к тексту Жития Стефана Пермского, надо отметить, что волхв Пам объясняет могущество Стефана совершенно по-другому. Для него, как, очевидно, и для остальных крещеных и некрещеных пермян, Стефан – такой же маг, как и он сам, только более сильный: «Я не научился покорять огонь и воду, а дидаскал ваш Стефан еще в детстве и в юности своей научился от своего отца волхованием и чародейством заговаривать огонь и воду, чтобы ни огонь его не жег, ни вода не топила»<sup>13</sup>. Напомним, что отцом Стефана, согласно Епифанию, был «христолюбец муж», клирик церкви Пресвятой Богородицы г. Устюга по имени Симеон, видимо, рассчитывавший, что сын унаследует его чин и место, и отдавший юного Стефа-

на учиться грамоте<sup>14</sup>. То, что клирик Симеон владел искусством заговаривания огня и воды, допустить трудно и даже невозможно. Но другого объяснения силы Стефана для языческой стороны быть и не могло. Концепция Завета, веры, верности единому Богу, понятие служения единому Богу – эти стороны теистической религии фактически недоступны для понимания даже такого неординарного язычника, каким был Пам-сотник. Там, где христианин рассчитывает на помощь Творца, на его сверхъестественное вмешательство, язычник полагается только на себя, на свое знание магических приемов. Если можно так выразиться, христианин и язычник находятся в разных системах смысловых координат, и главной задачей христианизации как раз и является перевод мировоззренческих установок целого народа в совершенно иную смысловую систему. Задача чрезвычайно сложная, и решение ее может растянуться на целые столетия. Поэтому неудивительно, что и Пам, и новокрещенные пермяне понимали силу Стефана как «волхование и чародейство», другого для них и быть не могло, они видели в стычке святителя и волхва состязание в магии.

Здесь хотелось бы остановиться на одном тексте конца 1920-х гг. из архива Усть-Сысольской фольклорной комиссии. Текст является самозаписью информанта и представляет собой рефлексию на тему христианизации коми и, в частности, появления у коми заговорной традиции. «Колдовство больше распространилось у коми после нашествия Стефана Пермского, когда Стефан назначил в села пророков, их учил говорить людям слова божьи <...> Завел Стефан Пермский колдунов и еретников, которые были его пророками, их назвал “погощанами”. Число погощан быстро росло, а кто стал говорить против них и ругать худые дела погощан, да высказываться, тех погощане считали колдунами. Деревенские бедняки, кого унижали погощане, эти бедняки для отпора хранили заговорные слова. Когда погощане приходили к беднякам проповедовать, колдуны приходили их ругать, то они сами наколдуют, какой им держать ответ – и образовался от этого заговор – нимкыв»<sup>15</sup>. Как видим, само возникновение «чародейства» у коми народа информант связывает с именем Стефана Пермского, который «завел» первых «колдунов и еретников», назвав их «погощанами». Последний термин является производным от слова «погост», эксплицирующего тип поселения, ставший у коми основным после обращения в христианскую веру. Погосты, как христианские поселения с церковью для крещеных коми, стали строиться отдельно от прежних, языческих жилищ, поэтому на сегодняшний день в Коми крае нет поселений, основание ко-

торых приходится на период ранее XV в. Назвав христиан-«погощан» колдунами, информант фактически выразил точку зрения, которой за 540 лет до него придерживался и главный пермский волхв. Обращает внимание то, что, по-мнению, информанта само понятие колдовства, заговорной традиции коми народа возникло как ответ на христианскую проповедь, воспринимаемую поселянами как христианская магия. Неудивительно, что фольклор коми сохранил образ Стефана Пермского именно в его магической ипостаси. Следует отметить, что точка зрения, подобная вышеизложенной, для коми фольклорной традиции нехарактерна. Как правило, рассказчики придерживаются христианской линии, поэтому положительно оцениваются действия Стефана Пермского, в легендах – Степана, в то время как его противниками выступают отрицательные персонажи.

Обращаясь к образу главного агиографического противника Стефана Пермского – Пама, надо сказать, что достоверность его личности подтверждается статьями Вычегодско-Вымской летописи за 1380, 1384, 1392 гг.<sup>16</sup> Как указывает А.Н. Власов, статья летописи за 1380 г. частично совпадает с текстом «Повести о Стефане», где предстает в виде более развернутого повествования<sup>17</sup>. В «Повести» говорится и о резиденции Пама (Пана-сотника) – это «место именуема Княжь погост»<sup>18</sup>, откуда он совершает нападения на христиан. Однако ни в летописи, ни в «Повести» ничего не сообщается о богословских диспутах с язычниками, хотя и акцентируется внимание на стычках с ними. В фольклоре коми имя *Пам* (*Пан*) как имя собственное противника Стефана Пермского, если и встречается, то в поздних текстах, возникших под влиянием литературных источников. В свое время Ю.Г. Рочевым было высказано предположение, что древнезырянское имя *Пам* со временем видоизменилось в имя *Пома* (рус. Фома) и уже в этом виде вошло в фольклор и в местную топонимику<sup>19</sup>. В качестве примера исследователь приводит текст предания с включением топонимического мотива, записанный в пределах с. Княжпогост (совр. – г. Емва), книжной резиденции Пама (Пана)-сотника: «Много лет назад жил Пома (Фома). И теперь еще за древней Удор есть поле Помавидз (луг Фомы) и гора Помакерос (Фомина гора). Ведь если бы он не жил там, так бы не назвали. Так вот Пома когда-то жил здесь. А на Вычегде тогда же оказывается жил Кортайка (Железный старец, богатырь). И вот Пома отправился на лодке на Вычегду, не знаю, с какими целями, может, для того, чтобы помериться с ним в знахарских способностях. Плышет, а Кортайка что-то варит. Пома говорит: “Сусло стой!” А Кортайка отвечает: “Лодка стой!” И сусло и лодка остановились»<sup>20</sup>. Следует отметить,



что созвучие имен Пам – Пама и Пома нельзя считать надежным основанием для вывода о «видоизменении», к тому же в этом тексте Пома (Фома) не является противником Степана Пермского, поэтому вроде бы нет формальных оснований для подробного рассмотрения этого сюжета. Однако мотив-диалог, который лежит в основе сюжетной линии, входит в фонд мотивов рассказов о колдунах, но одновременно встречается и в текстах стефановского цикла.

Впервые исключительную популярность рассказов о колдунах отметил в 1928 г. А.С. Сидоров в монографии «Знахарство, колдовство и порча у народа коми». Вполне обосновано прозвучало его заявление, что «вместо богатырского эпоса у коми существует колдовской эпос. Все исторические предания, например, о разбойниках, разъезжавших по Коми краю, а также о местных героях, сообщают не столько о подвигах физической силы, сколько о подвигах колдовства»<sup>21</sup>. В число «подвигов колдовства», кроме всего прочего, входят и так называемые «колдовские состязания», выделенные А.С. Сидоровым в особый подраздел книги: исследователь писал о состязаниях, как о существующем в то время, т.е. в 1920-е гг., явлении, и в то же время отмечал, что «рассказы о колдовских состязаниях распространены повсеместно»<sup>22</sup>. Сюжет такого рассказа прост: два колдуна спорят друг с другом, кто из них сильнее и, чтобы это выяснить, вызывают один другого на поединок (коми *вынён этшасьэм* – состязания в колдовской силе). Смысл поединка заключается в том, что противники поочередно читают заговоры: друг на друга, на отдельные предметы или же на объекты природы. Проигравшим оказывается тот, чьи заговоры оказались слабее: проигравший падает, пена течет у него изо рта; сосна, на которую читал заговор победитель, засыхает; если дело происходит на охоте, то побежденный лишается охотничьей удачи, и т.п. Дальнейшее развитие сюжетов происходит или по линии победителя (его дальнейшая жизнь, другие его подвиги), или по линии побежденного (выжив, он насылает порчу на победителя, и тот со временем умирает). Мотив колдовского состязания, несомненно, архаичен, о чем, собственно, писал и А.С. Сидоров, и другие исследователи<sup>23</sup>. Яркой параллелью к нему может быть эпическое противостояние двух героев «Калевалы» – Вяйнемейнена и Еукахайнена – также состязавшихся в магических знаниях. Что касается рассматриваемого мотива, то он является одной из возможных версий состязания и входит в общий фонд «колдовского эпоса».

Итак, сюжетобразующей основой текста является мотив магического состязания двух колдунов, представленный в достаточно

распространенной в коми фольклоре версии варки сусла («сусло стой – лодка стой»). В центре сюжета – нетривиальная коммуникативная ситуация обмена магическим репликами, в ходе которой узнается более сильный колдун. Сами реплики произносятся на русском языке, в то время как весь текст, включенный в процесс говорения, рассказывается на коми. Эта форма коммуникации обусловлена восприятием русского языка в данном контексте как колдовского; происходит поединок не только в колдовской силе, но и в знании колдовского языка. Результат оказывается «патовым», поскольку оба колдуна знают язык, и, соответственно, сила заговоров оказывается одинаковой: сусло перестает течь, лодка останавливается, а колдуны признают равную силу друг друга и снимают свои заговоры. В некоторых сюжетах ситуация может быть решена в пользу кого-либо из колдунов, и в этом случае побеждает колдун-пивоар, которому симпатизирует и сам рассказчик. Такие случаи редки и инвариантным надо полагать сюжет с «патовой» ситуацией, выявляющей равные силы персонажей. Поэтому персонажи могут называться братьями или друзьями, на равность указывает и связь их имен с конкретными топонимами – в этом случае персонажи выглядят как хозяева эти мест. В приведенном тексте Кортайка считается отрицательным героем локальных преданий с. Корткерос (ср. местные топонимы: *Корткерос* – Железная гора; *Корт-яг* – Железный бор; *Корт-ты* – Железное озеро; *Корт-виям* – Железный пролив и *Кортайка* – Железный муж), имя Фомы (*Помы*) также привязано к ряду топонимов, и, кроме того, по мнению Ю.Г. Рочева, в нем опознается имя Пама. Ниже мы вернемся к этому мотиву в связи с текстами о Степане, но вначале надо рассмотреть другое наименование противника Степана.

Дело в том, что в вымских легендах противник Степана и предводитель язычников называется Князь, владетель с. Княжпогост. Судя по всему, это топонимическое имя, производное от наименования села, но также учитывающее и статус персонажа. Есть основания полагать, что и известное по письменным источникам имя *Пам* на самом деле также обозначало титул персонажа. В записях фольклористов это наименование встречается только дважды: впервые его зафиксировал в начале XX в. В.П. Налимов в среде сысольских коми-зырян, и второй раз оно было зафиксировано В.В. Климовым у иньвеньских коми-пермяков в середине XX в. В.П. Налимов, в частности, отметил употребление этого термина в сочетаниях с именем собственным в предании *Пам Шытича*: «*Памом*, по мнению зырян, называется человек, обладающий громадной силой воли, могущий

повелевать стихиями и лесными людьми; кроме того, этот человек обладает хорошими душевными качествами; его энергия, его познания уходят на борьбу с врагами зырян<sup>24</sup>. Титул *пам* совмещает магические функции с властными и военными. *Пам* Шыпича в записанных преданиях как раз обладает данными качествами: кроме того, что он сильный колдун, он еще и предводитель разбойников<sup>25</sup>. Титул *пам* носит герой коми-пермяцких преданий Кудым Ош (Медведь), наследующий его от своего отца. Он также обладает некоторыми магическими качествами, но больше известен как военный вождь и культурный герой. Скорее всего, в дохристианской коми сословной иерархии титул *пам (-н)* действительно соответствовал званию высшего должностного лица, родоплеменного «князя», хотя не исключено, что, как таковой, *пам(-н)* совмещал княжеские функции с религиозно-магическими. Видимо, последние фиксируются в некоторых коми заговорных и сказочных текстах кумулятивного характера, где *пам(-н)* является владельцем ножа, необходимого для заклятия животного. В этимологическом словаре коми языка слово *пан* в значении «жрец» (фольк.), «владыко» (памятники XVIII в.) возводится к основе глагола *панны* (*\*paŋ-*) «основать», что означает «имеющий основу, власть, сильный»<sup>26</sup>. Для средневековых русских авторов, не знакомых с коми языком, наименование *пам(-н)* прозвучало как собственное имя вождя вымских язычников, так он и был включен в письменные источники. Со временем произошла утрата термина *пам(-н)* в связи с заимствованием русского термина *князь*, который вводится в активный лексический фонд в середине XV в., когда на Вычегодскую Пермь был поставлен московский наместник «от роду Верейских князей Ермолай»<sup>27</sup>, княжеская вотчина которого утвердилась на месте бывшей резиденции Пама-сотника на Выми. Иными словами, книжному волхву *Паму-сотнику*, противнику Стефана Пермского, в вымском фольклоре соответствует образ *Князя*, княжпогостского колдуна, противника Степана.

С именем *Князь* в легендах о Степане связаны две сюжетные линии. Первая распространяется в сторону контаминации с сюжетом легенды «Чудо св. Георгия о Змие»: «Степан Великопермский пришел и сказал: «Давайте здесь построим церковь». Вот Князь, который в Княжпогосте жил, девушек убивал. Рассказывала я уже. Князю привели одну девушку на съедение, последняя уже осталась, каждый день по одной Князь съедал, живых. А пришел туда Георгий Победоносный, на белом коне туда приехал, к Князю. А мать и отец девушки сильно плачут, как же, последняя дочь и надо отдавать на съедение Князю. Все уже своих отдали, только у самых богатых од-

на оставалась. Вот и приехал Георгий Победоносный на белом коне и говорит Князю: “Тебе больше не удастся никого съесты!” Князь перекувыркнулся, извернулся и превратился в змея. И под ноги лошади лег Георгию. Победоносный Георгий – значит, всех побеждает. И обернулся змеем вокруг всех четырех ног лошади, это Князь, превращенный в змея. А Георгий штыком его проткнул, там он и умер, значит. Вокруг ног лошади, вокруг всех четырех ног лошади обернулся змеем. И девушку он так спас. Царицей Александрой она стала после, замуж вышла и стала царицей Александрой»<sup>28</sup>. Скорее всего, на складывание фольклорного нарратива оказал влияние знаковый сказителю иконографический сюжет, поэтому змеем картинно оборачивается вокруг «всех четырех ног лошади», а Георгий Победоносный насмерть протыкает его «штыком» (копьем), в то время как житийный Георгий приводит побежденного змея в город и прилюдно убивает его мечом<sup>29</sup>. Замещение в данном сюжете Степана Великопермского Георгием Победоносным становится возможным, если учесть, что оба святых известны как борцы с язычеством (ср.: змеем, как известная аллегория язычества), притом св. Георгий в символике христианской иконографии считается защитником Церкви, «представленной женской фигурой, и победителя дьявола, представленного в виде дракона»<sup>30</sup>. В этом контексте мотив поединка Степана Пермского с Памом (Князем) становится метафорой последнего эсхатологического поединка Архангела Михаила с Драконом-Антихристом. В дальнейшем эта сюжетная линия разворачивается в сторону включения в тексты «книжных» мотивов, таких как мотив ослепления нападающих язычников, рубки березы и т.п. (анализ этих версий не входит задачи данного исследования).

Вторая сюжетная линия представляет собой развитие мотива с варкой сула, рассмотренного выше. В зачине сообщается, что два брата – Князь и Кортайка (Железный богатырь) живут соответственно в Княж-Погосте (р. Вымь) и в с. Корткерос (Железная гора, Верхняя Вычегда). Князь варит *сур* (пиво) на берегу, когда мимо него на камне проплывает Степан (Стефан Пермский). Степан заклинает суло: «Суло, стой!» – и суло перестает течь. Князь отвечает: «Если суло стой, то и Степан постой!» – и Степан останавливается посреди Выми. Князь, признав в Степане более сильного колдуна, ныряет в чан с суром и, вынырнув посреди реки, затем под водой доплывает до Корткероса – спросить брата «почему Степан сильнее нас колдуном оказался?». Легенда заканчивается ремаркой сказителя: «Князь ушел, а Степан доплыл до Усть-Выми. Так мне отец рассказывал»<sup>31</sup>. Образ Степана притягивает в сюжет новые смыслы, аб-

солотно нехарактерные для традиционного колдовского текста. Сюжет включается в обширный контекст темы христианизации, и это автоматически переводит текст в жанр легенды, соответственно появляются характерные легендарные мотивы крещения язычников, чудесного плавания на камне к Усть-Выми – к центру будущей епархии. Колдовская мощь Степана констатируется как данность, и, несмотря на равное знание магического языка и заговоров, Князь признает свое поражение, а Степан проникает за границу магической преграды. Это очень важный трансформационный момент в развитии повествования: происходит семантический сдвиг, разрушающий изначальные сюжетные установки, в результате чего возникает новая повествовательная тема – тема преодоления плывущим в лодке преграды пивовара. В принципе, для сюжета неважно, в какой позиции находился бы Степан: на берегу или в лодке, но фольклорная традиция связывает его с мотивом плавания<sup>32</sup>, поэтому он оказывается в роли лодочника, преодолевающего магическую преграду пивовара. В связи с образом Степана другого и быть не может, сюжетная коллизия развивается по жанровым законам легенды, в результате меняется и мотивировка магического состязания – теперь Князь противостоит Степану как языческий колдун христианскому колдуну, а победа последнего трактуется как победа христианства. Еще два наблюдения касаются повествовательной линии: в нее включаются два дополнительных мотива, будто бы не касающиеся основного содержания текста. Это мотив братства Кортайки и Князя и мотив путешествия по дну реки через чан с суром. Оба мотива характерны для вымской традиции; в с. Корткерос, на Вычегде, где локализованы предания о Кортайке, этих мотивов нет. Как правило, оба мотива располагаются в зачине текста: «Были два брата, один, что постарше был удельным князем, сидел в Княжпогосте, владения второго находились в Корткеросе, второго брата звали Кортайка. Оба брата часто навещали друг друга, решали какие-то общие вопросы, а ходили они друг к другу во избежание всяких случайностей под водой»<sup>33</sup>. Включение этих мотивов в зачин дает дополнительные возможности для развития сюжетной коллизии; в данном тексте, к примеру, рассказчик рисует панораму языческого сопротивления христианизации, где братья объединяют свои силы в борьбе против Степана.

Поскольку Стефан Пермский считается крестителем всех коми, то легендарная версия сюжета приобретает конкретные топонимические привязки, в зависимости от которых в число противников Степана включаются новые персонажи<sup>34</sup>. К примеру, колдун из д. Ме-

лентьево (коми *Мелей*) по имени *Мелейка* (коми, букв. «богатырь из Мелея») варит на берегу Мезени пиво, когда проплывающий на лодке Степан произносит заклятие: «Сусло стой, сусло не беги!» Тун отвечает: «Коли сусло стой, то и лодка стой!» – и лодка Степана замирает посреди реки. И сусло Мелейки, и лодка Степана одновременно остановились. Заклинания оказались одинаковой силы. Тогда Степан сказал: «Сусло, беги!» «Сусло бежит, тогда и лодка твоя побежит», – ответил Мелейка. И сусло потекло, и лодка Степана двинулась вперед. Снова оба заклинания оказались равносильны. Обменявшись первыми заклятиями, противники схватываются на берегу. Мелейка «закричал по-звериному», стал метать в Степана стрелы; тогда святитель произнес заклятье, и стрелы противника отскочили от него, не причинив вреда. Мелейка нырнул в чан с пивом, и пиво, забурлив, вылилось из чана, затопляя местность. Степан произнес противозаклятье «на огонь и сусло» и ошпаренный Мелейка с криком побежал к реке. Спутники Степана загородили ему дорогу и по указанию Степана стали рубить топорами наотмашь. Мелейка упал и стал биться, но не умирал. Били долго, пока он сам не посоветовал отрезать нижний пояс, чтобы облегчить свои мучения. Похоронили Мелейку на том же месте и заложили камнями его могилу<sup>35</sup>. В контексте освоенной традицией темы преодоления преграды, фигура лодочника становится более мобильной, он получает возможность выхода на берег, в результате к основной линии повествования добавляются новые подробности магической схватки, схема состязания утраивается, а к ней добавляется еще и мотив трудной смерти колдуна.

Таким образом, сюжетная схема легенды состоит из сочетания мотива-диалога, мотива колдовского состязания и мотива смерти колдуна, объединенных темой испытания колдовской силы (*этшасьэм*). Нетрудно заметить, что формально эта схема соответствует выделенной нами выше схеме апологетического сюжета, состоящего из диалога сторон и мотива ордалии, объединяемых темой испытания веры. Разница в том, что темы испытания веры и испытания колдовской силы не равны друг другу. Если первая тема предполагает идею личной верности Богу и его ответное содействие, то вторая предполагает наличие личных магических качеств и умений. Поэтому волхв Пам и святитель Стефан Пермский по-разному видят сущность ордалии: для Стефана – это суд Бога, которому он ревностно служит, для Памы – это состязание в магии, и отсутствие в его фонде личных колдовских умений заговоров на огонь и на воду вынуждает волхва признать свое бессилие в данном испытании. По-

этому едва ли можно говорить «об общем для русской и коми культур семантическом поле, в рамках которого описанное противостояние выглядит вполне вероятным»<sup>36</sup>. Нимало не сомневаясь в исторической достоверности описанных Елифанием событий, все же укажем, что семантические поля христианской русской культуры и языческой культуры пермян в то время были абсолютно различны, и в оценку «противостояния» монахов и волхвов вкладывали абсолютно разные смыслы. С точки зрения Стефана, его противник Пам-сотник был таким же, как и он сам, служителем бога, пусть даже и ложного; с точки зрения Пама-сотника Стефан был таким же колдуном, как и он сам, только более сильным<sup>37</sup>. Как оказалось, фольклор «поддержал» точку зрения Пама, изобразив Стефана колдуном, заклинателем стихий. Фольклорный Степан именно «состязается» в колдовской силе с другими колдунами, и мотив колдовского состязания оказывается парадоксальным образом включен в смысловой континуум христианской легенды.

Дальнейшее развитие рассматриваемого сюжета происходит по линии утери мотива-диалога, как бы задерживающего динамику повествования, или трансформации его в другие виды препятствия. В том же цикле нарративов о корткеросском колдуне Кортайке наряду с текстами, где используется мотив-диалог лодочника и пивовара («суло стой – лодка стой»), появляются варианты сюжета, в котором лодочника останавливает цепь, перетянутая береговым колдуном поперек реки. Вот краткий вариант подобной легенды: «Корт-Айка не пускал ехать никого. Он ел людей. И только тех пропускал, кто давал много шкурок пушных зверей. И у него была река перегороджена. И смог пройти только святой Стефан Пермский. И после этого коми люди стали праздновать День св. Стефана. Так образовалось с. Корткерос»<sup>38</sup>. В более развернутых вариантах говорится о том, что колдун перегородивал реку железной цепью, которую вынужден разрушить проплывающий мимо Степан. Эту магическую цепь можно было разорвать только с помощью более сильной магии. В качестве предмета, обладающего такой исключительной магической силой, Степан использует крест: он бьет крестом по цепи, и она распадается; этот же мотив разрывания цепи используется в легендах о печорском колдуне Кыске<sup>39</sup>. Без вступительного мотива-диалога организация повествования осуществляется по иному принципу. Сюжетообразующим мотивом становится мотив пути-плавания, предпринимаемый Степаном с миссионерской целью. Из текста исключается элемент случайности встречи колдунов, характерный для мотива-диалога; напротив, Степан отправляется в путь

для встречи с языческим колдуном. В связи с этим повествование сосредоточивается на детальном описании самого состязания и привлекает для этого дополнительные мотивы из фонда колдовского эпоса. К таким мотивам относятся мотив оборотничества (Ошлапей) – колдун поочередно превращается в гигантскую щуку и в медведя; мотив плавания колдуна под водой (Паляйка); мотив собирания рыбы в одном месте, чтобы не пропустить Степана; мотив трудной смерти колдуна, при этом, каким образом облегчить смертный час колдуна, знает только Степан. Он советует перерезать пояс Мелейки, дает указание бить наотмашь от себя топором заговоренного от оружия Кыску, стрелять в Ошлапея из лука особым образом. Возникает топонимический мотив: места гибели колдунов становятся значимыми топонимами. По месту смерти Ошлапея называется село Ошлапье, на месте гибели Кёрт Айки основано село Корткерос, на месте гибели Кыски Степан строит церковь и Троицко-Печорский монастырь.

Что касается мотива-диалога с варкой сусла, то он остается в общем фонде мотивов и используется традицией в качестве сюжетобразующего в ряде преданий о колдовских состязаниях<sup>40</sup>. Вне этой темы мотив как бы и «не работает», во всяком случае, зафиксированные на Вологодчине варианты мотива говорят о его глубокой смысловой деформации: «Существует поверье, что некоторые крестьяне, не колдуны и не знахари, желая кому-нибудь сделать назло, при входе в избу во время варки пива могут “остановить сусло”, сказавши только: “Судно стой, и сусло стой” (3 раза). Уверяют, что после этих слов сусло тотчас перестает течь из чана. Когда желают остановить работу при “выжиманьи” масла, то говорят: “Судно стой, и масло стой!” Тоже говорят, что после троекратного произнесения этих слов масло не выжимается из семян. (Эти приметы сообщил крестьянин Папа Собанин, д. Монастырихи Бережнослободской вол. Тотемского у.)»<sup>41</sup>.

Таким образом, Стефан победил, коми-пермяне были крещены, и, видимо, к середине XVII в. окончательно приняли христианскую веру. Однако образ св. Стефана как христианского миссионера, учителя и проповедника для полуязыческого сознания новокрещенной паствы был непонятен. Единственной формой включения образа Стефана в матрицу национального сознания того времени был образ волхва, колдуна, действующего великой силой магического знания, поэтому Стефан, победитель волхвов, в фольклорном сознании крещенного им народа сам становится главным волхвом Пермской земли.



### Примечания

<sup>1</sup> *Епифаний Премудрый*. Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом // Святитель Стефан Пермский / Ред. Г.М. Прохоров. СПб., 1995.

<sup>2</sup> Там же. С. 107.

<sup>3</sup> Там же. С. 105.

<sup>4</sup> *Котылев Ю.А.* Агональное моделирование православного мировидения в диспутах просветителей с иноверцами // Семиозис и культура. Сыктывкар, 2007. Вып. 4. С. 121–122.

<sup>5</sup> См. об этом: *Лимеров П.Ф.* Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008. С. 71.

<sup>6</sup> См. об этом: *Гуревич А.Я.* Пытка // Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. М., 2003. С. 400–404.

<sup>7</sup> *Кантакузин И.* Беседа с папским легатом // *Кантакузин И.* Беседа с папским легатом. Против иудеев и другие сочинения / Сост., вступит статья, комментарии и перевод с греч. Г.М. Прохорова. СПб., 2008. С. 48.

<sup>8</sup> *Прохоров Г.М.* Предисловие переводчика // *Кантакузин И.* Беседа с папским легатом. Против иудеев и другие сочинения / Сост., вступит статья, комментарии и перевод с греч. Г.М. Прохорова. СПб., 2008. С. 25.

<sup>9</sup> *Мурьху мокку Махтени.* Житие святого Патрика // *Одиссей. Человек в истории*. М., 2006. С. 363–390.

<sup>10</sup> Там же. С. 373.

<sup>11</sup> *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 77.

<sup>12</sup> *Аверинцев С.С.* София-Логос. Словарь. Киев, 2006. С. 498.

<sup>13</sup> *Епифаний Премудрый*. Указ. соч. С. 151.

<sup>14</sup> *Прохоров Г.М.* Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский / Ред. Г.М. Прохоров. СПб., 1995. С. 6.

<sup>15</sup> Фонд национального музея Республики Коми. Д. 199. Л. 219–220. Записи Порошкина М.С., 1906 г.р.

<sup>16</sup> Документы по истории Коми (Публ. П.Г. Доронина) // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 258–260.

<sup>17</sup> *Власов А.Н.* Миссия Русской православной Церкви в Пермском крае // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996. С. 21.

<sup>18</sup> Повесть о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996. С. 61.

<sup>19</sup> *Рочев Ю.Г.* Жанры несказочной прозы. 1982 // Научный Архив Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. Л. 57.

<sup>20</sup> Оpubл. в: Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подгот. текстов М.А. Анкудиновой, В.В. Филипповой; отв. сост. М.А. Анкудинова. Сыктывкар, 2005. С. 82.

<sup>21</sup> *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми». СПб., 1997. С. 51.

<sup>22</sup> Там же. С. 50.

<sup>23</sup> *Конаков Н.Д.* Колдовской эпос // Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. С. 61–64.

- <sup>24</sup> *Налимов В.П.* Зырянская легенда о паме Шыпиче // *Этнографическое обозрение*. 1903. № 2 С. 120.
- <sup>25</sup> Ср. отождествление панов и разбойников: *Криничная Н.А.* Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 107.
- <sup>26</sup> *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999. С. 216.
- <sup>27</sup> Документы по истории Коми (Публ. П.Г. Доронина). С. 261.
- <sup>28</sup> Опубл. в: *Му пуксьём – Сотворение мира / Автор-сост. П.Ф. Лимеров.* Сыктывкар, 2005. С. 170–175.
- <sup>29</sup> *Сендерович С.Я.* Георгий Победоносец в русской культуре. М., 2002. С. 40.
- <sup>30</sup> Там же. С. 32.
- <sup>31</sup> Коми легенды и предания // Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 70–71.
- <sup>32</sup> См. об этом: *Лимеров П.Ф.* Указ. соч. С. 191–213.
- <sup>33</sup> Научный Архив Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279, № 118, 136, 331, 332; см. также: Коми легенды и предания... № 60.
- <sup>34</sup> Надо признать, что мы ограничиваемся здесь рассмотрением только одного сюжета, сама стефановская тема в коми фольклоре гораздо обширнее.
- <sup>35</sup> *Му пуксьём – Сотворение мира.* С. 333.
- <sup>36</sup> *Котылев А.Ю.* Указ. соч. С. 124.
- <sup>37</sup> О колдовских особенностях образа Степана писал в свое время и О.И. Уляшев, см.: *Уляшев О.И.* Образ Стефана Пермского в традиционных представлениях коми // Сер. «Научные доклады Коми НЦ УрО РАН» / Сыктывкар, 1997. Вып. 385. С. 8.
- <sup>38</sup> *Uotila T.E.* Syrjanische Texte – В. IV // *Memoires de la Societe Finno-ougriene.* Helsinki, 1995. P. 330.
- <sup>39</sup> *Му пуксьём – Сотворение мира.* С. 186.
- <sup>40</sup> Версии варки сула рассмотрены в монографии А.В. Панюкова: *Панюков А.В.* Динамика развития коми фольклорных традиций в контексте теории самоорганизации. Сыктывкар, 2009 (в печати).
- <sup>41</sup> Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5. Кн. 4. Вологодская губерния. СПб., 2008. С. 43. Автор выражает признательность О.В. Беловой за указание на этот материал.

*Вера Сурво, Арно Сурво  
(Хельсинки)*

**ДЕНЬ КАЛЕВАЛЫ:  
RATIONAL-ROMANTISCHE FINNISCHE MOTIVE**

---

День «Калевалы» является государственным праздником Суоми. 28 февраля 1835 г. Элиас Лённрот подписал для опубликования свой первый вариант эпоса, впоследствии обретшего всемирную известность<sup>1</sup>. «Калевальские» мотивы легли в основу произведений и исследований множества поэтов, ученых, художников и литераторов, воспроизводящих представление об эпосе как базовом тексте фин(лянд)ской культуры. Криптологическая специфика «упрощенных изложений»<sup>2</sup> в том, что системообразующих текстов было, как минимум, два, причем эпос характеризуется семиотической периферийностью. Центральная роль принадлежит произведению, о котором сложно найти какие-либо упоминания в околокалевальской риторике. В серии «Издания Общества Финской Литературы», основанной в 1834 г. в качестве фундамента будущей культуры и финского литературного языка, «Калевала» стоит вторым номером. Начинает серию перевод повести Г. Цшокке «Das Goldmachedorf»<sup>3</sup> («Делатели золота»). «Калевала» 1835 г. была опубликована в 500 экземплярах, чего хватило для распространения вплоть до 1849 г., когда появился ее окончательный вариант. Первое финноязычное издание цшоккеского «Kultala» (букв. «Золотово», совр. «рай», «эльдorado») вышло в количестве двух с половиной тысяч экземпляров. Тираж не задержался на полках книжных лавок. В последние десятилетия XIX в. повесть была включена в школьный курс обучения. Текст имел большое значение в формировании дискурсивной действительности Финляндии XIX в., когда представления о финнах и Финляндии подвергались очередной внутрикультурной перекодировке<sup>4</sup>.

Иоганн Генрих Даниил Цшокке (1771–1848) особенно известен своей общественно-политической деятельностью. После учебы во франкфуртском университете, первых литературных опытов и странствий, он занимал различные высокие посты, будучи депутатом

Гельветической республики в Аарау, начальником департамента по школьному образованию, правительственным комиссаром, и в итоге – одним из основателей Швейцарского государства. После выхода в отставку писатель заведовал лесным и горным делом в кантоне Аарау. Там же он основал масонскую ложу и лично разработал ее устав<sup>5</sup>. Мировоззрение Г. Цшокке нашло отражение в «Делателях золота». Русский перевод текста несколько адаптирован, имена героев изменены, что обеспечивало легкость восприятия читательской аудиторией пропагандировавшихся писателем идеологием. Главный герой повести Данила (в оригинале Osvald, в финноязычном переводе *Toivonen* 'Надеждин') после семнадцатилетнего отсутствия возвращается с войны в родную деревню и вместо некогда имевшей место идиллии видит разруху и полное падение нравов. Потерпев неудачу в попытках изменить ситуацию, он лишь нажил себе множество врагов, прежде всего, среди деревенских старшин, понявших, какая угроза появилась для их трактирного бизнеса. Одним из немногих сторонников Данилы стал мельник, на дочери которого он женится. Данила соглашается бесплатно работать учителем, получая возможность влиять на происходящее через своих воспитанников. Селяне нашли объяснение странному поведению главного героя в колдовстве, подозревая, что он обладает секретом делания золота, и, наверняка, расправились бы с ним, но Данилу неожиданно посещает «сын короля». Негативное отношение большинства местных жителей сменяется чувством страха и уважения к главному герою, у которого они хотят научиться мастерству делания золота. Данила берет с избранных им адептов клятву в течение семи лет следовать определенным правилам, проявляя усердие в работе, цивилизованность религиозности и сдержанность в повседневной жизни. Лишь по прошествии семилетнего срока Данила объясняет причины своего обогащения: «Спасибо нашему старому школьному учителю, покойному отцу моему, что научил он меня многому полезному и, между прочим, межеванию. Потому что, когда я пошел в солдаты, то это знание, при честном поведении, отличило меня перед товарищами. Строго исполнял я свою службу и был произведен в офицеры. Раз в сражении, увидя наследного принца, окруженного неприятелем, навел я быстро на них свой отряд и спас принца от смерти. Вот отчего у меня этот шрам на лбу и этот орден на груди, а при отставке, по случаю заключения мира, дали мне пенсию на всю жизнь; проезжая наши края, наследный принц не забыл меня и посетил сам, как вы помните»<sup>6</sup>.

В 1835 г., сразу после прочтения повести Г. Цшокке, пиетист Йохан Лагус (1798–1857) планирует, а в 1836 или 1837 г. пишет от-

вет-продолжение «Kultala. Hyödyttäväinen ja Huvittavainen Historia Jälkimmäinen osa» («Золотово. Полезная и Занимательная История. Вторая часть»), где нашли отражение культурные и культовые противоречия финляндской действительности. Логикой описываемых событий Й. Лагус дает понять, что мироустройство, основанное на человеческом естестве и стремлении к обогащению, ведет к духовной гибели<sup>7</sup>. Повествование начинается с описания общества материальной выгоды и благоденствия, сконструированного швейцарским писателем. Деревенская молодежь, испытывая равнодушие к морализаторству учителя, перенимает сословные привычки соседних селений. В итоге Тойвонен под впечатлением от встречи с «пробудившимися» верующими приходит к покаянию. Жизнь сообщества преобразуется: селяне трудятся с еще большим усердием, скромны в одежде и быте, но, в отличие от персонажей цшоккеского сюжета, первостепенное значение придают вопросам веры<sup>8</sup>. Сочинение Й. Лагуса было реакцией на противостояние между сторонниками национального и духовного пробуждения. Обе стороны конфликта критически относились к сословным границам и предрассудкам, считали чрезвычайно важным развитие финского языка и искали обоснование своим идеям в наследии прошлого. Однако 1830-е гг. ознаменовались расколом, основанным на различном понимании духовности и методов просвещения. В 1828 г. Э. Лённрот был крайне разочарован посещением собрания «пробудившихся», так как те отказались исполнять древние калевальские руны и осудили его собирательскую работу как пустячное занятие. Пиетизм стал также получать распространение у среднего сословия и в университетской среде, что еще больше усугубило отрицательное отношение к нему либерально настроенных просветителей, делавших основную ставку на ту же аудиторию<sup>9</sup>.

П. Каркама отмечает, что для традиционно-реалистичного литературного персонажа характерен внутренний монолог, раскрывающий его противоречия и переживания, и поэтому выглядит странным почти полное отсутствие «внутренней» речи у главного героя «Kultala». Исследователь проводит аналогии между утопией и историческими примерами тоталитарного общественного устройства<sup>10</sup>. Финноязычный перевод повести озаглавлен как «Kultala: hyödyllinen ja huvittava historia, yhteiselle kansalle luettavaksi annettu» («Золотово: полезная и занимательная история, общему/единому народу для прочтения данная»). На момент издания текста в 1834 г. литературный финский язык был в стадии становления. Слово *yhteinen*, использованное переводчиком в подзаголовке, видимо, еще не имело

строго определенного значения, варьировавшегося между ‘единый’ и (совр.) ‘общий’. Представление *yhteinen kansa* ‘общий/единый (для кого?) народ’ отражало точку зрения адресантов текста, использовавших его в качестве средства формирования однородной аудитории, народа, которого не существовало ни как *общего*, ни как *единого*.

Борьбой за традиционное наследие, за право его трактовать и, прежде всего, за народ-аудиторию ознаменовался весь последующий период истории Суоми. Противостояние сторонников либеральной и религиозной просветительских моделей в новом столетии сменилось столкновением «красных» и «белых» финнов, с одинаковым упорством пытавшихся реализовать идею Великой Финляндии. Бóльших успехов в соревновании за первенство в освоении новых территорий добились «красные» финны, эмигрировавшие в советскую Карелию из Финляндии, Канады и США. Согласно их планам, местное «родственное» население должно было перейти на литературный финский язык. Попытки создания карельской и вепсской письменности «красные» финны признавали шовинистическими, политически неверными и служившими «одурачиванию темных масс»<sup>11</sup>. Само название Карельской Трудовой Коммуны 1920–1930-х гг. имело на финском принципиально иное звучание (*Karjalan Työväenkomittiini* ‘Трудовая Коммуна Карелии’), что создавало неадекватное представление о ее «карельскости» у адресатов, не обращавших внимание на подобные языковые курьезы или просто не знавших русского или финского языков. Проблемы перевода имели особое значение с точки зрения семиотических «центров», между которыми лавировали «красные» финны. Москве были адресованы рапорты о достижениях *Карельской трудовой Коммуны*, а *Трудовая коммуна Карелии* была «иконическим» реваншем в великофинляндском соперничестве с белофиннами.

В период оккупации Петрозаводска в 1941–1944 гг. в распоряжение финляндских исследователей попали фонды Государственного архива советской Карелии. Целью работы архива трофейных материалов, начальником которого был назначен Пентти Ренвалл, стало выяснение характера деятельности финнов-коммунистов в советской Карелии. Война для Финляндии вскоре закончилась, но в 1944 г. успела появиться статья П. Ренвалла<sup>12</sup>. Он не случайно начинает изложение с 1935 г. В этот год в советской Карелии, как и в Финляндии, отмечалось 100-летие эпоса «Калевала». На заседании по случаю торжеств коммунист Э. Гюллинг провозгласил, что социалистическое строительство в Карелии является созданием нового «Сампо». Именно в этот период беломорский поселок Ухта, второй по

величине финский центр советской Карелии (что подчеркивается П. Ренваллом), был переименован в Калевалу. В том же году исполнилось 15 лет Карельской трудовой коммуне, что для «красных» финнов послужило удачным поводом продемонстрировать свои достижения в промышленном развитии Карелии и осуществлении «ленинско-сталинской национальной политики». «Красно-финская» редакция этой политики конкретизировалась в том, что вскоре будет определено как буржуазный национализм. В северных районах республики среди карел под влиянием финнизации появилась мода менять свои старинные «русские» фамилии (Петров, Родионов и т.п.) на финские. Финнизация приводила к разделению населения по этническому признаку буквально во всех сферах повседневности и общественно-политической деятельности. «Финноязычные» карелы проводили отдельные от русских комсомольские собрания, а в школах карельские дети не хотели сидеть за одной партией с русскими сверстниками. Из 22 газет 10 были на финском языке, из 8 журналов – 5 финноязычные. До 1935 г. в Реболах и Ругозере не было русскоязычных книг, ни один из руководящих работников не говорил по-русски. В школах Ребол, Кестеньги и Ухты русский язык вообще не преподавался<sup>13</sup>. Перенесение на действительность цшоккеской модели провоцировало конструирование искусственной «внутренней речи», что позволяет понять, казалось бы, странное совпадение в методах и целях деятельности «красных» и «белых» финнов. И те и другие были воспитаны на морализаторских текстах, программировавших экспансивное просветительство на семиотической периферии.

«Восток» дал финляндской культуре богатое традиционное наследие, на основе которого появился эпос «Калевала» и сформировались представления о «Золотом веке» фин(лянд)ской истории. Затем потребовалось подтверждение и иллюстрирование карелианистской риторики фотографиями традиционных пейзажей, орнаментами, предметами крестьянского быта и пр. «иконическими» символами<sup>14</sup>. Отправляясь в 1894 г. в Карелию, И.К. Инха писал: «Моим первоочередным намерением было бы собрать материалы, которые потом могли бы использоваться в иллюстрировании Калевалы, в географических описаниях и в этнографических целях»<sup>15</sup>. Фотографии и путевые заметки Инхи<sup>16</sup> произвели столь сильное впечатление на М. Хаавио, что он занялся изучением народной поэзии, стал активистом великофинляндского проекта, а в период оккупации принял и непосредственное участие в избавлении «словесно-иконической» Карелии<sup>17</sup> от портивших ландшафт элементов.

[7.7.1941] Я с молодости был под влиянием Карелии. Изучал народную поэзию Карелии. Прочитал романтический труд И.К. Инха «С песенных земель Калевалы» и на основе его сформировал представление о нетронутых природе и народе Восточной Карелии. Был членом «Племенного клуба» и «Академического общества “Карелия”». И вот, только что захвачен Вокнаволоком. Я хотел увидеть и прочувствовать свои рунопевческие деревни<sup>18</sup>. <...> [6.8.1941] Испытываю сильное восхищение от идиллических домов Яколампи. В углах, как и положено, были образа, перед ними на полках еще и хлебные колосья для будущего сева<sup>19</sup>. Если б здесь оказался Пялси, он стал бы объяснять мне, как только ни используются эти берестяные мотки размером с капустный кочан: [из них плетутся] короба, лапти, посуда, которыми полны дома. Было бы интересно наблюдать, как он стучит по этим толсто-стенным пивным бочкам и ушатам, позвякивает медным рукомойником и гремит этими бесчисленными глиняными горшками, поглаживает деревянное седло, коромысло, гигантский ключ, вертит в руках сито, ощупывает кочергу, старательно скованную деревянным кузнцом, окрашенную масленку, как он оценивающе рассматривает красную вышивку на полотенцах, как крутит в углу жернов, как поднимает крышку разукрашенного сундука. Это был Сеурасаари, но лучше, чем Сеурасаари<sup>20</sup>.

Один из домов отличался особым беспорядком. То ли жильцы перевернули всё верх дном, убегая в лес, то ли следы разорения оставлены побывавшим здесь противником или нашими солдатами. Из четырехугольного окна на пол падал солнечный луч. На полу увидел валявшееся чистое полотенце с вышитым «петушиным» орнаментом. Рядом с ним – куусиненскую<sup>21</sup> книгу для начальной школы, заплесневелый кусок хлеба и берестяной короб. Приподняв полотенце, я вздрогнул: под ним было кантеле.

Со знанием дела я поднял кантеле на стол и звякнул его ненастроенными струнами. Быть может, эта ситуация была и в целом символической<sup>22</sup>.

Издание военного дневника М. Хаавио в определенном смысле стало запоздалым ответом на «Мрачный монолог» его бывшего подчиненного по военно-пропагандистскому отделу О. Пааволайнена (1903–1964). В послевоенной Финляндии записи О. Пааволайнена представляли собой одно из наиболее примечательных проявлений «внутренней речи», особого автокоммуникативного языка культуры<sup>23</sup>. Изначальная семиотическая периферийность текста лишь усилилась с его опубликованием в 1946 г. Недавние коллеги по информационному фронту восприняли откровения Пааволайнена как предательство<sup>24</sup>. Выбранный повествователем заголовок «Мрачный монолог» говорит не только о маргинальности его впечатлений от



предвоенной общественно-политической атмосферы и строительства Великой Финляндии на оккупированных территориях, но и о предсказуемости реакции послевоенной читательской аудитории.

[21.9.1941, кладбище при церкви Святой Марии г. Олонца.] Кладбище представляет собой редкий [благодаря своему традиционному виду] погост среди лиственных деревьев. Там толпится народ в праздничных одеяниях, в основном женщины старшего возраста и дети. Пялси излучает воодушевление, наблюдая старинные обычаи вроде принесения на могилы жертвы в виде пирогов, что к тому же сопровождается [ритуальными] сценками. Он читает нам замечательную лекцию об окружающем кладбище заборе с треугольными опорами, заполненными булыжниками. Не могу не заметить ему язвительно, что, по-моему, просто низко, если финские «крестоносцы» примутся теперь возрождать здесь те же жертвы с пирогами. Всегда бодрствующее крестьянское чувство юмора Пялси сразу же реагирует, и он шепчет мне на ухо, что все это, конечно же, «хлам»<sup>25</sup>, но являющий собою отменное свидетельство жизненной силы древних культов.

Я борюсь между двумя противоположными притягательными силами. Мое эстетическое «я» очаровано всей этой окружающей нас старинной, рунопевческой и картинной действительностью. Мое интеллектуальное «я» чувствует тяжкое отвращение при мысли о том, что наши греко-католические армейские священники<sup>26</sup> теперь наверняка станут со всем неистовством крестоносцев скармливать этому простому народу такие христианские суеверия, у которых мы, лютеране, отвоевали себя уже более четырехсот лет назад. Все большее подтверждение получает гротескный взгляд на вещи, постоянно присутствующий в моем сознании, пока я нахожусь по эту сторону границы: финны прибыли в Восточную Карелию как какой-то «господский народ», неся в себе неестественные грезы о земле, превращаемой вместе с людьми в декоративный музей, который управляется военной интеллигенцией, каждое мгновение получающей наслаждение от своей надменности и осознания собственного превосходства<sup>27</sup>.

С поражением Суоми в войне великофинляндскому потенциалу нашлась новая сфера применения. М. Хаавио призвал исследователей и деятелей культуры к активизации краеведческой деятельности в самой Финляндии<sup>28</sup>. Краеведческий призыв М. Хаавио стал возможной в условиях послевоенного периода (контр)тезой идеологических дискурсов<sup>29</sup> и ответом на интенсивную индустриализацию страны, негативно сказывавшуюся на сельской местности и экологии. В брошюре «Краеведение сегодня», изданной в 1960 г. в серии «Книга года гражданина», В. Анттила констатировал: «В то время, когда

некие цивилизованные народы готовятся строить дороги в лунных кратерах, мы прокладываем их через языческие захоронения и красивейшие природные ландшафты. Да и в целом нам приходится бороться с проблемами, которые уже разрешены в более индустриализованных странах. В числе этих проблем – достижение равновесия между изначальным состоянием природы и претерпеваемыми ею изменениями, которые вызваны человеческой деятельностью. Вопрос для нас крайне актуален, потому что наша природа повсюду оказывается в сфере промышленного влияния. Индустриализирующаяся Суоми отодвинула свой форпост уже далеко в северные районы страны»<sup>30</sup>. Изучение исчезавшей финляндской деревни курировалось целым рядом именитых ученых с опытом военно-полевой работы, что составило основу современной культурно-идеологической экспансии финляндцев на Русский Север. Их активное участие в проектах национальных парков, «этническом» туризме и в религиозной сфере диктуется внутрикультурными ожиданиями, воплощение которых по экономическим причинам никогда не было реальным в самой Суоми, не говоря уже об эфемерности других предпосылок.

Работая с пропагандистскими материалами, О. Пааволайнен делает очередное наблюдение:

23.7.[1944.] <...> Смеялся сегодня над бесподобной опечаткой в последнем номере “Nordlicht”<sup>31</sup>. В статье шла речь о Лаури Хаарла<sup>32</sup>, произведения которого, как говорилось, отражают *rational-romantische finnische Motive*. Естественно, имелось в виду *national-romantische*. «Рационал-романтизм»! Блестящее определение мифическо-историческому толкованию прошлого Финляндии, ведущим писателем чего Хаарла с огромным упорством себя делал<sup>33</sup>.

Процесс забывания/вспоминания традиционного наследия обусловлен запросом семиотических «центров» на обновление взаимосвязей с символическими «перифериями». Как и прежде, просвещенческие установки финляндцев реализуются по отношению к «восточной» аудитории. Рационал-романтическими симуляциями обусловлен экспансивный характер финляндской культуры, «внутренняя речь» которой скрыта в финно-угорском ландшафте.

### Примечания

<sup>1</sup> Kalewala taikka Wanhoja Karjalan Runoja Suomen kansan muinoisista ajoista. Helsingissä: [Suomalaisen Kirjallisuuden Seura], 1835. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 2).

<sup>2</sup> Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. И.Ж. Кожановской; послесл. В.Я. Чеснова. М., 2001 (серия Этнографическая библиотека). С. 8.

<sup>3</sup> *Zschokke H.* Kultala: hyödyllinen ja huvittava historia, yhteiselle kansalle luettavaksi annettu / Suom. C.N. Keckman. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1834. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1); *Zschokke H.* Das Goldmacherdorf. Aarau: Sauerländer, 1817. В сети Интернет на немецком: Projekt Gutenberg-De. <[http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=3197&kapitel=1#gb\\_found](http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=3197&kapitel=1#gb_found)>.

<sup>4</sup> См.: *Karkama P.* Kullan tekemisen aakkoset. Heinrich Zschokken *Goldmacherdorf* ja sen suomennos // Kansanomainen ajatelu (professori Satu Apon 60-vuotisjuhlajulkaisu) / Toim. Eija Stark ja Laura Stark. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2007. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1106); *Sulkunen I.* Kultala, Keckman ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seura // *Zschokke H.* Kultala: hyödyllinen ja huvittava historia, yhteiselle kansalle luettavaksi annettu. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2004. (Suomalaisen kirjallisuuden klassikoita); *Rantanen P.* Suolatut säkeet. Suomen ja suomalaisten diskursiivinen muotoutuminen 1600-luvulta Topeliukseen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia, 690). Г. Цшокке оказал определенное влияние также и на русскую литературу, и на широкие читательские массы. Если Л.Н. Толстой стал «зеркалом русской революции», то Г. Цшокке можно считать одним из персонажей Зазеркалья (см., напр.: *Тургенев А.И.* Хроника русского // *Тургенев А.И.* Хроника русского. Дневники (1825–1826 гг.) / Изд. подг. М.И. Гиллельсон. М.-Л., 1964. (Серия «Литературные памятники»); *Белинский В.Г.* Русская литература в 1844 году // *Белинский В.Г.* Собрание сочинений в трех томах. Т. II / Под общ. ред. Ф.М. Головешченко, ред. С.П. Бычкова. М., 1948; *Белинский В.Г.* Повести Марьи Жуковой. Суд сердца. Самопожертвование. Падающая звезда. Мои курские знакомцы // *Белинский В.Г.* Собрание сочинений: В 9-ти томах. Т. 3. Статьи, рецензии и заметки. Февраль 1840 – февраль 1841 / Подгот. текста В.Э. Богграда. М., 1976; *Гусев Н.Н.* Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1828 по 1855 год. М., 1954. С. 336–337; *Толстой Л.Н.* Исповедь. В чём моя вера? Л., 1991; *Горький А.М.* По Союзу Советов // *Горький А.М.* Собр. соч.: В 30-ти томах. Т. 17 (Рассказы, очерки, воспоминания). М., 1952). Начиная с 1862 г., повесть многократно издавалась по-русски «Обществом распространения полезной книги». В более поздних и параллельных публикациях других издательств подзаголовки имеет отстраненное звучание «Быль из жизни немецких крестьян» (*Цшокке Г.* Делатели золота. Быль из жизни немецких крестьян. Передел. из рассказа *Цшокке*. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, издания 1894, 1899 и 1904 гг.; И.Д. Сытин и К<sup>о</sup>, издания 1887 и 1891 гг.). В изданиях же «Общества» она обозначена как «Народная повесть Цшокке». Определение «народная» усиливало метаязыковое значение текста для российского общественно-политического пространства, где только что было упразднено крепостное право, и деревня переживала коренной перелом. (Творчеству Г. Цшокке посвящено исследование Р.Ш. Шаймуратовой, с которым у нас не было возможности ознакомиться: *Шаймуратова Р.Ш.* Эволюция художественной прозы Генриха Цшокке. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук. М.: Моск. гос. пед. ин-т им. В.И. Ленина, 1975.) В период с 1862 по 1909 гг. «Делатели золота» издавались более полутора десятков раз. В «Генеральном алфавитном каталоге книг на русском языке (1725–1998)» приводятся данные о 12 изданиях «Общества распространения полезных книг», среди которых отсутствуют сведения о пятом издании. Номер издания

не всегда был указан, и, возможно, изданий было одиннадцать. Сведения о публикациях разных издательств см.: Российская национальная библиотека: Генеральный алфавитный каталог книг на русском языке (1725–1998). (<[http://www.nlr.ru/e-case3/sc2.php/web\\_gak/lc/120384/43#pict](http://www.nlr.ru/e-case3/sc2.php/web_gak/lc/120384/43#pict)>).

<sup>5</sup> *Ort W.* Der modernen Schweiz entgegen. Heinrich Zschokke prägt den Aargau. Baden: Hier und jetzt, 2002; *Karkama P.* Kullan tekemisen aakkoset. S. 291.

<sup>6</sup> [Цшокке Г.] Делатели золота. Народная повесть Цшокке. Издание второе. М.: Издание Общества распространения полезных книг, в Университетской типографии (Катков и К°), на Страстном бульваре, 1866. С. 204–205.

<sup>7</sup> *Lämsä K.* Jonas Lagus (1798–1857) kasvattajana ja opettajana? – «En siksi, että olisin opettajanne...» Oulu: Oulun yliopiston kirjapaino, 2001. S. 132. Текст был обнаружен в архивах Й. Лагуса в 1934 г.

Назревание конфликта, вызванного симулятивностью отраженного в повести мировосприятия, присутствует в самом тексте Г. Цшокке. С экономическим процветанием деревни запросы сельчан меняются, предвосхищая новый конфликт «отцов» и «детей» (ср. далее с наблюдениями М. Горького):

«Иные чванились, рядили своих дочерей не по-крестьянски, сами носили тонкое сукно и во всем хотели важничать. Другие принимались было за карты, за вино в трактире, но это возбуждало негодование в честных людях и они заговорили:

“Если мы опять возьмёмся за старое, то вернемся к старому”. <...>

Тогда вышло строгое положение от мира: в нем была запрещена всякая роскошь в одежде и каждому возрасту предписано свое одеяние, а за карты и всякую игру в деньги, за пьянство, ссоры и всякий разврат наложен всем миром денежный штраф. От того и вышло, что каждый боялся преступать положенный порядок, и что если и приходила кому охота делать что-нибудь бесчестное и несправедливое, то боязнь стыда и наказания останавливали его. Каждый год прочитывали перед миром это положение, и должны были слушать его старые и малые, мужчины и женщины, даже дети. Если находили нужным объяснения и дополнения, они давались тут же, и по прочтении его старшина спрашивал всякий раз: “Хотите ли вы исполнять этот закон? В нем основание нашего богатства, согласия и чести”.

Старые и малые громко и внятно отвечали все вместе: “Хотим!” ([Цшокке Г.] Делатели золота. С. 199–200).

«Потом мы обедаем в столовой коммуны, за два блюда – вкусный борщ и жареное мясо – с нас взяли по 16 копеек с человека.

– Вода скверная у нас, – говорит Лозницкий в тон глуховатому гулу электромотора механической мастерской, где изготовляют бороны для крестьян, чинят сельскохозяйственные машины. Постукивают молотки в кузнице. Где-то близко хрюкают свиньи, коммуной налажен “беконный завод”. На дворе, в квадрате низеньких и длинных хат, шумно совещается группа детей школьного возраста – все такие хорошие, крепкие ребята, загоревшие на солнце. Они уже рассказали мне о разнообразии своей жизни, похвастались немножко знанием хозяйства коммуны, участием в ее работе. И один из них, указывая на хаты жестом хозяина, совершенно серьезно сказал:

– Мы их перестроим!

А другой, усмехаясь, сообщил:

– Эта – конюшней была, а вот в ней люди живут, и не узнаете, что конюшня.

Несколько часов в маленьком новом государстве похожи на сон. Мне вспомнилась старинная книжка затравленного мещанами, умершего в 1848 году револю-

ционера и атеиста Иоганна Цшокке “Делатели золота”, я ее прочитал, когда мне было лет пятнадцать, и, прочитав, тоже несколько дней жил, как во сне.

Когда оглядываешься назад – видишь, как поразительно далеко ушла жизнь от прошлого и как она всё быстрее идет в будущее. Лозницкий кажется мне человеком давно знакомым, – лет сорок тому назад, на бесконечных, запутанных дорогах России, я встречал людей, похожих на него. Это были люди, оторвавшие себя от земли, от семьи, от нищенского хозяйства, бесплодно истощавшего их силы, это были упрямые искатели несокрушимо прочной правды, люди, гонимые мечтой о ней из конца в конец страны, из Вологды в Закавказье, из Смоленска в Сибирь. Были эти люди сумрачные, недоверчивые, не очень зрячие, иногда – озлобленные бесплодностью своих поисков, нередко – буйные, оттого, что потеряли все свои надежды «дойти до правды». Вероятно, они уже погибли за эти четыре десятка лет, износились, рассыпались на путях своих. Не жалко – бесполезные люди.

На место их жизнь выдвигает вот таких, как Лозницкий, людей, которые нашли правду, овладели ей, бережно, как любимое дитя, растят ее, укрепляют ее в расшатанную жизнь, – строят правду так же, как предки их строили посады и крепости в лесных дебрях, среди полудиких племен. Лозницкий – из тех еретиков, каким был коммунист Ян Гус, сожженный на костре, разница только та, что Лозницкий и подобные ему сами разжигают костер, на котором должно сгореть все, что накоплено веками кошмарной жизни в душах рабов земли. <...>

Я не против фантастики сказок, они – тоже хорошее, добротное человеческое творчество, и, как мы видим, многими из них предугадана действительность, многими предугаданы и те изумительные подвиги бесстрашия, самоотречения ради рабочего классового дела, о которых рассказывают книги, посвященные описанию классово-войны 18–21 годов. Нет, я не против героической фантастики старых сказок, я – за создание новых, таких, которые должны перевоспитать человека из подневольного чернорабочего или равнодушного мастерового в свободного и активного художника, создающего новую культуру.

На пути к созданию культуры лежит болото личного благополучия. Заметно, что некоторые отцы уже погружаются в это болото, добровольно идут в плен мещанства, против которого так беззаветно, героически боролись.

Те отцы, которые понимают всю опасность такого отступления от завоеванных позиций, должны хорошо помнить о своей ответственности пред детьми, если они не желают, чтоб вновь повторилась скучная мещанская драма разлада “отцов и детей”, чтоб не возникла трагедия новой гражданской распри» (*Горький А.М. По Союзу Советов // Горький А.М. Собр. соч.: В 30-ти томах. Т. 17 (Рассказы, очерки, воспоминания). М., 1952).*

<sup>8</sup> *Lämsä K. Jonas Lagus... S. 127–128.*

<sup>9</sup> В одном из эпизодов Й. Лагус отвечает на обвинения в адрес пиетистов, переработав в комической форме стереотипы из газетной статьи Э. Лённрота. Городской лекарь, проиграв в диспуте ушедшему в веру Тойвонену, вынужден признать, что не является настоящим христианином и потом распространяет о Тойвонене небывлицы (*Lämsä K. Jonas Lagus... S. 120–121*).

<sup>10</sup> *Karkama P. Kullan tekemisen aakkoset... S. 270.*

<sup>11</sup> Ситуация была характерна именно для Карелии. Например, в Тверской обл. разрабатывалась карельская письменность на латинской основе, была создана карельская азбука, организовано школьное обучение на родном языке и решалась кадровая проблема. Осенью 1935 г. финны-коммунисты были отстранены от руководства Карелией. Попытка финнизации потерпела крах, обретя славу буржуазного

национализма с известными последствиями для «красных» финнов. Финский язык лишился официального статуса, в 1938 г. за основу литературного карельского был принят собственно карельский диалект, в течение года сменившийся ливвиковским (см.: *Kangaspuro M.* Karjala: suomalainen vai venäläinen // *Kommuunien Karjala. Historiallinen Aikakauskirja*. 1998. № 1. S. 14–22; *Клементьев Е.И.* Языковые процессы в XIX–XX вв. // *Прибалтийско-финские народы России* / Отв. ред. Е.И. Клементьев, Н.В. Шлыгина. М, 2003. С. 198–202; о языковой ситуации см. также другие приведенные в статье источники).

<sup>12</sup> Материалы хранятся в Национальном архиве Финляндии (*Renvall P.* Neuvosto-Karjalan suomalaisuuden kriisin alkuvaiheista [О начальном периоде кризиса фин(лянд)скости Советской Карелии] // *Historiallinen Aikakauskirja*, 1944. Neljäskymmenes vuosikerta).

<sup>13</sup> «Финн остается финном, даже если он коммунист», резюмирует А. Лайне свои впечатления от изложенных П. Ренваллом фактов (*Лайне А.* Национальная государственность в Карелии и Коми в период НЭПа // *Kansallisuus ja valtio* / Toim. A. Laine. Joensuu: Joensuun yliopisto, 1995. (Joensuun yliopiston julkaisuja, 5). S. 17).

<sup>14</sup> См.: *Лотман Ю.М.* Иконическая риторика // *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996. С. 74–86.

<sup>15</sup> *Inha I.K.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle / Keskustelemukset 18(7)II/94 // *Suomi. Kirjoituksia isänmaallisista aiheista. Kolmas Jakso. 9 osa.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1894. S. 84–86.

<sup>16</sup> *Inha I.K.* Kalevalan laulumailta. Elias Lönnrotin poluilla Vienan Karjalassa. Kuvaus Vienan Karjalan maasta, kansasta, siellä tapahtuneesta runonkeruusta ja runoista itsestään. [С песенных земель Калевалы. По тропам Элиаса Лённрота в Беломорской Карелии. О земле, народе, собирании рун и собственно рунах Беломорской Карелии.] Helsingissä: Kansanvalistusseura, 1911.

<sup>17</sup> *Salminen V.* Viena-Aunus: Itä-Karjala sanoin ja kuvin. [Беломорская Карелия – Олония: Восточная Карелия в словах и картинках/фотографиях.] Helsingissä: Otava, 1941. Брошюра фольклориста В. Салминена, где снимки из коллекции И.К. Инхи перемежаются с фотографиями, сделанными военными пропагандистами в 1941 г.

<sup>18</sup> О событиях 7 июля 1941 г., из вступления к публикации дневников.

<sup>19</sup> «Это вот первое помещение, сени. Раньше до революции служило местом сходов – собрания здесь шли, старшины... [Ни] печек нет здесь, ни электричества. С этой комнатой связана такая традиция: выращивали рожь, овес, лен. И хозяйки несли такие букеты злаков, перевязанные своими ленточками. Как сожнут. Бочка стояла, туда хозяйки складывали свои букетики. Много семей было – много букетиков. И целую зиму эта бочка стояла. Мы вот нашли один. Стоит здесь. Весной забирали букет, отделяли зерно. И это зерно, которое всю зиму стояло, в церкви перемешивали с зерном, которое сажалось. Получалось как бы благословение, освящение нового урожая. Урожай был хорошим... Наша часовня всегда была часовней...» (Н. Калмыкова, д. Кинерма Пряжинского р-на Карелии; июнь 2007 г.). В Кинерме в годы оккупации побывали М. Хаавио и С. Пялси, оставившие восхищенные воспоминания о «чистом [лишенном русского влияния]» архитектурном стиле часовни.

<sup>20</sup> *Seurasaari* ‘Остров Общества/Общения’ – архитектурно-этнографический музей под открытым небом (основан в 1890 г.), расположенный на одноименном острове у побережья Хельсинки. Топоним является результатом «народной этимологии» при переводе шведского названия *Fölisön* ‘Жеребчатый остров’ (*Fölisön/följesön*) (*Seurasaaren ulkomuseo* // *Museovirasto*. < [http://www.nba.fi/fi/seurasaari\\_museotalot\\_pertinot](http://www.nba.fi/fi/seurasaari_museotalot_pertinot) >).

<sup>21</sup> О.В. Куусинен (1881–1964) в период Зимней войны был главой правительства Финляндской Демократической Республики, а с 1940 по 1958 г. являлся заместителем председателя Президиума Верховного Совета СССР.

<sup>22</sup> *Haavio M. Me marssimme Aunuksen teitä. Päiväkirja sodan vuosilta 1941–1942.* [Мы маршируем по дорогам Олонии. Военный дневник 1941–1942 годов]. Porvoo – Helsinki: WSOY, 1969. S. 7, 8, 76, 77, 103.

<sup>23</sup> См.: *Выготский Л. С. Мышление и речь. Психологические исследования* / Ред. и вступ. ст. В. Колбановского. М.; Л., 1934. С. 285–292; *Лотман Ю.М. О двух моделях коммуникации в системе культуры* // *Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т. I. Статьи по семиотике и топологии культуры.* Таллин, 1992.

<sup>24</sup> См., прежде всего, рецензию, опубликованную под псевдонимом Pentti Hiili: *P.H. OLAVI PAAVOLAINEN: Synkkä yksinpuhelu. Päiväkirjan lehtiä vuosilta 1941–1944. I & II – WSOY, 1946 // Valvoja-Aika, 1946. № 3. S. 393–394.* О. Пааволайнен был обвинен в эгоцентризме и запоздалом умствования, основанном на смеси из «сплетен, правды и лжи». Реакция естественна, так как публикации такого характера по определению относятся к категории семиотически «несуществующих» текстов. В случае реализации великофинляндского проекта дневники вряд ли стали бы достоянием широкой читательской аудитории, а подобные откровения оппонентов Пааволайнена если бы и увидели свет, то в отцензурированной форме, без столь же запоздалых критично-самооправдательных пассажей.

<sup>25</sup> См. по теме снятый в тех же олонеецких краях (контр)этнографический документальный фильм «Хлам» (2006 г.) петербургского режиссера В. Калинина.

<sup>26</sup> В 1923 г. Финляндская Православная церковь была переподчинена Константинопольскому Патриархату, за этим последовало кардинальное реформирование церкви. Несогласные с нововведениями монахи и священники лишались сана. В том же 1923 г. была основана постоянная финно-угорская выставка в Национальном музее Финляндии. «Национализация» финляндских православных стала одним из ключевых событий, подводивших итог финляндским неудачам в «племенных войнах» за Карелию и Ингерманландию в 1918–1922 гг.

<sup>27</sup> *Paavolainen O. Synkkä yksinpuhelu. Päiväkirjan lehtiä vuosilta 1941–1944. I osa.* [Мрачный монолог. Страницы дневника 1941–1944 годов. I том.] Porvoo – Helsinki: WSOY, 1946. S. 207–208.

<sup>28</sup> *Haavio M. Kuhalankosken mylly. Esko Aaltosen tohtorinkamppiaisissa 17.5.1944 // Haavio M. Puheita vv. 1924–1958.* Porvoo – Helsinki: WSOY, 1959 (1944). S. 56.

<sup>29</sup> Аналогичная ситуация «внутренней эмиграции» имела место в религиозной сфере. Семеро из девяти епископов Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии 1960-х гг. ранее были членами запрещенного в 1944 г. «Академического Общества «Карелия»», названного М. Хаавио «начальной политшколой наших государственных деятелей» (*Haavio M. Nuoruusvuodet. Kronikka vuosilta 1906–1924.* [Годы молодости. Хроника 1906–1924 годов.] Porvoo: WSOY, 1973. S. 585). Также вплоть до 1970-х гг. на многих руководящих постах в политике, в армии, в сфере культуры и образования были прежние члены «Общества» (см.: *Karemaa O. Vihollisia, vainoojia, syöpäläisiä. Venäläisviha Suomessa 1917–1923.* [Враги, угнетатели, паразиты. Ненависть к русским в 1917–1923 годах.] Helsinki: Suomen historiallinen seura, 1998. (Bibliotheca historica, 30). S. 168 и др. приведенные О. Каремаа источники).

<sup>30</sup> *Anttila V. Kotiseututyö tänään.* Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava. (Kansalaisen vuosikirja. Otavan sarja Mitä – Missä – Milloin), 1960. S. 70. В. Анттила предлагал брать пример с ФРГ и Швеции. М. Кууси, выступая на краеведческих государст-

венных чтениях 1963 г., в свойственном ему нонконформистском стиле уточнил положение вещей: «Мы, финны, пока что смогли рассмотреть лишь часть той чудесной страны, в которую достижения науки и техники ведут человечество. Ведущий западногерманский этнограф, профессор Курт Ранке поведал мне в апреле 1963 г.: “У нас в Германии больше нет ни одного крестьянина”. В Финляндии крестьянский жизненный уклад еще не полностью исчез, по крайней мере, в периферийных волостях. Но можно задаться вопросом, является ли крестьянином среднестатистический представитель молодого поколения фермеров, приобретающий хлеб в автолавке, а жизненную мудрость из телевизора. Как бы там ни было, мы не можем превратить Суоми в европейский музей под открытым небом» (*Kuusi M. Erilaisuuden puolustus [В защиту разнообразия] // Kuusi M. Pohjoiset reservit. Epätieteellisiä ruheenvuoroja. [Северные резервы. Антинаучные выступления.] Helsinki: Kirjayhtymä, 1965. S. 90–91).*

<sup>31</sup> Северную часть страны контролировали немецкие войска. Журнал «Nordlicht» («Северное сияние») был пропагандистским военным изданием, выходившим в Финляндии в 1940–1944 гг. (Nordlicht: organ der Ostseegesellschaft in Finland. Helsinki: Pressedienst Finlandia, 1940–1944).

<sup>32</sup> Лаури Хаарла (1906–1944) – автор пьес и романов на историческую тематику.

<sup>33</sup> *Paavolainen O. Synkkä yksinpuhelu. Päiväkirjan lehtiä vuosilta 1941–1944. II osa. Porvoo – Helsinki: WSOY, 1946. S. 917.*



*Ольга Белова, Владимир Петрухин*  
(Москва)

**«ВРЕМЯ ТВОРЕНИЯ»:  
ДУАЛИСТИЧЕСКАЯ КОСМОГОНИЯ  
В СВЕТЕ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТЕКСТОЛОГИИ<sup>1</sup>**

---

Продолжая исследование космогонической хронологии, как она представлена в фольклорных и книжных текстах славянской культуры, зададимся вопросом: существует ли связь между сюжетом о божественном отдыхе и покушении на спящее божество (см.: Белова, Петрухин 2008) и хронологией миротворения? Каким образом в пределах одного текста сочетаются эти сюжеты, являются ли они эпизодами одного «мифа» или результатом контаминации традиций? Попробуем прояснить ситуацию, обратившись к книжным и фольклорным источникам, повествующим о хронологии сотворения мира. Сразу обращает на себя внимание тот факт, что особо значимые точки, дни начала и конца творения – по разным источникам устанавливаются по-разному. «Разночтения», вероятно, можно объяснить наличием двойного счета дней недели, о котором неоднократно писала в своих работах С.М. Толстая (см.: Толстая 1987, Толстая 1999: 95, Толстая 2005: 524–533).

**Начало творения**

Большинство книжных памятников, вслед за Библией, указывают следующую последовательность: творение осуществляется в течение шести дней, седьмой день Бог благословляет для отдыха (Быт. 1: 3–31 – 2: 1–3).

Если переводить счет на дни недели, то какой день был первым?

***Версия 1***  
***Воскресенье***

О том, что Господь сотворил мир за 6 дней, определив седьмой день (субботу) днем отдыха, свидетельствует целый ряд книжных

памятников. В «Повести временных лет», в «Речи Философа» (катехизисе, приписываемом греческому миссионеру) сообщается:

«Въ начало створи Богъ небо и землю въ первый день. И в 2-й день створи твердь, иже есть посреди воды. Сего же дне раздѣлишася воды, поль ихъ взиде надъ твердь, а поль ихъ подъ твердь. А въ 3-й день створи море, и рѣкы, и источники, и сѣмяна. Въ 4-й день солнце, и луну, и звѣзды, и украси Богъ небо <далее приводится апокрифический сюжет о восстании Сотонаила/Сатанаила в редакции, близкой толковой Палее – см.: ПВЛ 1996: 455; ср. Порфирьев 2005: 84–85>. По семь же въ 5-й день створи Богъ киты, и гады, и рыбы, и птица пернатая. Въ 6-й же день и звѣри, и скоты, и гады земныя; створи же и человекъ. Въ 7-й же день почи Богъ от дѣлъ своихъ, еже есть субота» (ПВЛ 1996: 40–41). Приведенный текст в лаврентьевской редакции ПВЛ, близок каноническому библейскому; в ипатьевской редакции летописи творение земных тварей отнесено к пятому дню, шестой отведен лишь для творения человека (ПСРЛ. Т. II. Стб. 76)<sup>2</sup>. Но начало творения в обеих редакциях летописи приходится на **воскресенье**.

Источником этого пассажа является апокрифическое Малое Бытие<sup>3</sup>, в котором рассказывается, что ангел сказал Моисею: «Напиши все повествование о творении, как Господь Бог совершил в шесть дней все свои произведения, которые Он сотворил, и в седьмой день соблюдал субботу, и освятил ее на века, и утвердил ее в знамение для всех Своих творений»; «...в первый день Он сотворил небеса, которые наверху, и землю, и воды, и всех духов, которые ему служат <...> И во второй день Он сотворил твердь между водами <...> И в третий день сотворил Он, как сказал водам: да стекут они с поверхности всей земли в одно место и да явится суша <...> И в четвертый день Он сотворил солнце, и луну, и звезды <...> И в пятый день Он сотворил больших морских животных <...> И в шестой день Он создал всех зверей земных, и всякий скот, и все, что движется по земле. И после всего этого Он сотворил человека, одного, мужа и жену сотворил их, и поставил его владыкою над всем <...> И Он закончил все свои произведения в шестой день <...> день субботний, чтобы мы в продолжение шести дней делали дела и в седьмой день соблюдали субботу ото всех дел...» (Ветхозаветные апокрифы: 125–127).

О начале творения в «неделю» говорится в «Толковой Палее»: И рече Бгъ: да будет свет и бысть тако. о аггলেখъ же пишет яко и тѣя въ а. день съ нбсемъ и съ землею (сотворены) быша <...> Бысть же оубо днь той .а. еже есть ндѣя» («Сотворение и падение ангелов»

из Палеи кон. XVI – нач XVII в., по рукописи Соловецкой библиотеки; Порфирьев 2005: 84).

Значимость «недели» подтверждается и свидетельствами о якобы существовавших ее изображениях. В древнерусских поучениях против язычества («Слово о твари и дни рекомом неделе» и «Слово св. Григория... како первое погани суще языци кланялися идолом»), говорится, что почитать следует не изображение «недели» в виде «болвана», не день недели как таковой, а «Христово воскресение»: «покланяются единому Богу сущему въ Троици, а не твари, написанъи во образъ челоувъчь <...> и тридневное его вокресенье славят, а не недѣлю <...> и кланяющися воскресенью Христову, а не дни недѣли» (Гальковский 2000. Т. 2: 79–80). При этом Н.М. Гальковский даже высказал предположение, что изображением недели могла быть «картина, аллегорически изображавшая первый день творения» (Гальковский 2000. Т. 1: 100). Ср. об изображениях «недели» в виде женщины: «недѣли днь и кланяются написавше женоу въ челоувъческъ образъ тварь» («Слово св. Григория» – Гальковский 2000. Т. 1: 101).

Такой же отсчет дней ведется и в «Измарагде» XVI в. (по рукописи Троице-Сергиевой Лавры): «В неделю сотвори бгъ нбо и землю днь и ночь и всю вселенную. В понеделник слнце и мсць створи и вас нбсная. Во вток раи насади в сред оустави воду и меру. В чет повеле створишас вся скоты и гади птица пернатяя. В пят сотвори Адама рукою своею. В соуб дшю Адаму и оживи его» (цит. по: Толстая 2008: 2). Здесь, в отличие от библейского текста, антропогонии отведено два дня, причем в субботний день Творец лишь оживил сотворенного.

«Слово сказание от Бытия» («Слово сказаніе от Битиа»), известное по южнославянским спискам XVI–XVIII в., также повествует: «В неделю повеле Господь и сотвори небо и земля от пеня морска. В понеделник сотвори слньце и мѣсець. Сльньце есть лопата Божия. И въ [в]торникъ насади раи. В среде настави вода въ мори. Въ четвъртокъ повеле и создаша се все скоти, и гади, и птици. И въ петакъ сазьдаде Адама. И въ субботу даде му душа» (цит по: Кузнецова 1998: 49).

Любопытно, что в «Измарагде» и «Слове сказании от Бытия» отсутствует день отдыха, потому что суббота (последний день креативного цикла) тоже, оказывается, занята работой – наделением человека душой. Но этот «лишний» мотив имеет смысл только в том случае, если творение начинается с понедельника и надо чем-то занять и субботу, потому что на творение отводится 7 дней (включая

отдых демиурга в последний день). Таким образом, мотив наделения душой оказывается связующим между двумя типами сюжета о миротворении с разной хронологией (начиная с воскресенья или с понедельника), см. ниже.

Фольклорные свидетельства не менее интересны.

По легенде из Рязанской губ., творение заняло 6 дней: «До сотворения мира ничего не было, а Господь сотворил все из ничего, одним словом “да будет свет!”. И явились небо, вода, земля, светила, растения, животные и, наконец, человек, все это сотворил Бог в шесть дней» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 50 (Раненбургский у. Рязанской губ., 1894), л. 21). Ср. этот мотив в мировом фольклоре: Thomson A.601.2 (Universe created in six days).

Существует и версия о семидневном творении (с учетом, что в число дней творения входит и день отдыха): «Бог сотворил мир за 7 дней» (АЕИМ 878(II): 2, Пловдивский окр., 1976, зап. Ж. Стаменова).

В Полесье бытует поверье о «хороших» днях для снования – это вторник и пятница: «В вовторник господь сотворил солнце, а солнце сияе, а ето счастливы день, а в пятницу господь кончал сотворять и также пятница счастливы день» (Рубель Столинского р-на Брестской обл., 1975 г.) (Владимирская 1983: 227). Таким образом, если окончание творения приходится на пятницу, и день отдыха – суббота, то творение начиналось в воскресенье.

Согласно легенде из окрестностей Берковицы (Болгария), к сотворению мира Господь приступил в воскресенье («Он трудился все воскресенье, понедельник, и все дни до пятницы...»), работал шесть дней, устал и назначил седьмой день, субботу (шаббат) для отдыха – «а субботу Он оставил праздничным днем <...> Он работал шесть дней, а на седьмой отдыхал. И потому Он оставил субботу праздничным днем, когда все должны отдыхать». Но легенда замечает также, что «теперь суббота (шаббат) больше не почитается (как праздник)». Почему так произошло? «А после, когда Иисус Христос воскрес из мертвых в воскресенье, они (?) превратили воскресенье в праздничный день, а субботу отменили. Воскресенье стало днем отдыха, а не суббота» (Badalanova 2008: 244–245).

Данная легенда выступает своего рода «временным переключателем», «примирия» две хронологические версии творения: с точки-ми отсчета, приходящимися соответственно на воскресенье и на понедельник.

## **Версия 2** **Понедельник**

О том, что первым днем творения был **понедельник**, также имеются книжные и фольклорные свидетельства.

«Почетие свieta», или так наз. Босненская легенда (единственный список XVII в.), повествует: «Ва понеделник сатвори светлость свету, нареч светло сунце; ва торник сатвори васе плоде от земле, што есть во҃на и васе плоде; ва среду сатвори васе звери и скоте и остале живине, кое су на свету; ва четвртак сатвори све птице у аеру и рибе у мору; ва петак сатвори человека, а у субботу у нь духъ удье, сатвори га на прилику свою, Адама, кои би први человек. И када таи сатвори у 6 дни, и 7 дань у неделю сатвори покои себе тере почину. И таи дань Гь постави неделю, и рече да се у ну ниедно дело не дела. За тои намь есть потребно веле зло житии ере не почитавасмо свету неделю» (Иванов 1970: 322).

Здесь мы снова видим дополнительный мотив к сотворению Адама – отдельно наделение его душой.

Приведем пример из устной традиции: «В понедельник Господь начинал свет сновати, вторник – тьма, среда – солнце, потом делал зори. Целую недилю делал свит» (Подрожье Ковельского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. Е.А. Букреева).

В восточнославянской традиции довольно четко выражено представление о **понедельнике** (начало) и **субботе** (завершение) как временных границах творения (НБ: 216–221). Наиболее колоритно оно представлено в запретах и предписаниях относительно снования (многочисленные поверья из Полесья см.: Владимирская 1983: 229; НБ: 216–218).

На первый взгляд в этом контексте не очень логичным выглядит запрет на снование в понедельник – это первый день творения, отчего ж не сновать?

«[В понедельник] сновать нельга, засно́вывалися дни з понеделника» (Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл., ПА 1987, зап. С.Л. Хренкова); «Панедилок не снуют красён – свет начына́ўса, а у субо́ту канчаўса. У панедилок и суботу не снуют. Во второк, сэрэду, чэтвэр сновали» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Г.И. Трубицына). Вероятно, здесь мотив «временной границы» оказался сильнее мотива «начала», и запрет на снование маркирует именно временные рамки сакрального времени.

Запреты же на снование в субботу мотивированы тем, что это день, в который сотворение мира было завершено (НБ: 218–221; Вла-

димирская 1983: 227–228; Толстая 2005: 241; Толстая 2006: 36–37; Амосова 2008: 10).

Аналогичный запрет на снование в субботу известен в Боснии: «В субботу нельзя сновать, потому что в субботу свет основан, в этот день хорошо начинать какое-либо дело, так как суббота считается богатым днем» (Толстая 2006: 36). Ср. запрет на снование в субботу, зафиксированный у болгар Баната: «събта се й заснува́л светá» (СБНУ 1963/51: 240).

То же относится и к запретам и предписаниям относительно начала какого-либо рода деятельности: «У суботу сўит сноваўся [поэтому начинать работать в субботу нельзя, а продолжать что-либо делать, в т.ч. и сновать – можно]» (Великая Вось Репкинского р-на Черниговской обл., ПА 1985, зап. М.В. Филипенко). По представлениям украинцев Харьковской губ., в субботу «не следует начинать нового дела, потому что и свет (творение) в субботу кончился» (цит. по: Амосова 2008: 11).

В Полесье существует и обратное предписание – сновать в субботу: «Сноўáли тылькó у суботу, ўрóди это як свит заснаваўся у суботу» (Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. О.В. Санникова).

Этот пример выбивается из общего контекста, однако он логически обусловлен: поскольку «свет сновался» в субботу, то снование оправдано (принцип аналогии). Есть и другие свидетельства о начале нового дела в субботу: например, можно переходить в новый дом (Гомельская обл., НБ: 221), при этом закладку дома лучше производить в понедельник, «бо свет сновался в понедилок» (Гомельская обл., НБ: 219).

### День отдыха: суббота, воскресенье и другие

Поскольку есть разногласия по поводу начала творения, то и день отдыха оказывается приурочен к разным дням. Таким образом, в соответствии с началом творения день отдыха Господа приходится на **субботу** или на **воскресенье**.

И дню отдыха приличествуют особые занятия, например, чтение книг. Как следует из легенды, записанной у поляков в Литве (окр. Тракая), «siódmego dnia Pan Bóg załóżył ręce i odpoczywał, książkę do ręki wziáwşzy» [в седьмой день Господь Бог сложил руки и отдыхал, взяв в руку книгу] (Zowzszak 2000: 322).

Однако все не так просто! Оказывается, что более «древним» днем отдыха, предшествовавшим и субботе, и воскресенью, является

**пятница.** Легенда, записанная у болгар в Запорожской обл. Украины, объясняет, почему женщины должны соблюдать запрет на работу в пятницу. Пятницу следует почитать, как праздник, потому что «когда-то пятницу считали “святым воскресеньем”»<sup>4</sup>. Когда Господь творил мир, пятница была «воскресеньем», т.е. днем, когда творение было закончено и полагалось отдохнуть. И Господь добавил к тем пяти дням, в которые он работал, еще два дня – субботу и воскресенье – и таким образом неделя стала семидневной и стала заканчиваться в воскресенье. При этом, по свидетельству публикатора, рассказчица ссылалась на некую книгу, в которой прочитала, что «когда-то счет дней в неделе оканчивался пятницей, и она считалась днем отдыха» (Badalanova 2008: 253; ср. мотив в мировом фольклоре – Thomson A.1541.4 (Origin of Sabbath)).

### **Библейские события и народный календарь**

Опираясь на народные поверья и учитывая присущую народно-христианским представлениям тенденцию «окалендаривания» библейских событий (что выражается в устойчивом соотношении определенных «дат» библейской истории с календарными периодами и праздниками народного месяцеслова), небезынтересно выяснить, какое – с точки зрения народной «исторической ретроспективы» – стояло время года, когда Бог создавал мир, и с чего в таком случае следует начинать отсчет календарного времени?

Этот вопрос, на первый взгляд кажущийся абсурдным, имеет для народного мирозерцания определенное и немаловажное значение. По наблюдению Т.А. Агапкиной, с началом весны (а именно с рубежом масленицы и Великого поста) связываются редкие у славян космологические поверья о ежегодном «сновании/творении» мира: спорадически на Украине (Шевченковский округ, современная Черкасская обл.) встречается поверье о том, что «світ засновался» на масленичное заговенье (*Пуциння*); у хорватов Отока масленичный четверг назывался *Usnovani četvrtak* – «четверг основания», т.к. в этот день «Иисус основал мир/свет» (Агапкина 2002: 137). В этих свидетельствах кажется примечательным совпадение с весенним новолетием такого события, как начало (сотворение) мира (Агапкина 2002: 138).

Упомянем в этой связи проделанный С.М. Толстой текстологический анализ книжных и фольклорных версий «Сказания о 12 пятницах» (Толстая 2005а). Как отметила С.М. Толстая, в большинстве

списков «Сказания» перечень пятниц начинается с марта или Великого поста и кончается Богоявлением (Толстая 2005а: 549). К первой почитаемой пятнице приурочивается упоминание такого события, как изгнание Адама из рая (это событие вспоминается церковью в Сыропустную неделю, а в восточнославянских списках «Сказания» обычно относится к первой неделе Великого поста) (Толстая 2005а: 553). Таким образом, получается, что и мир был сотворен после масленицы, в первую неделю Великого поста.

Эту «фольклорную хронологию» подтверждают и календарные запреты, в том числе запреты на снование. Помимо особо отмеченных в поверьях о сновании понедельника и субботы (см. выше), значимыми оказываются также первая неделя Великого поста (житомирское Полесье), четвертая неделя Великого поста, или Средокрестная неделя (*Хресна неділя*) (черниговское Полесье), и Благовещение (Прикарпатье) – см. НБ: 213, 221.

«На першого тыждня у пост не моно сновы сновать, бо свит сноваўся» (Рясное Емильчинского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. М.Р. Павлова); «Ў суботу не снуют. Ў суботу сўит сноўався. На Хресну неделю не снаўали и не ткали» (Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл., ПА 1985, зап. М.В. Филипенко); «Благовиснэй день [тот день недели, в который было Благовещение]. Бог сотворэў свит. [В этот день ничего не начинали, не выгоняли в первый раз корову.]» (Ясень Рожнятовского р-на Ивано-Франковской обл., КА 1988, зап. Е.В. Быкова).

Все отмеченные отрезки времени приходятся на Великий пост, т.е. тот календарный период, для которого характерна *перспективная* система счета времени (Толстая 2005: 528), т.е. когда неделя начитается с понедельника. Получается, что, по народным представлениям, Бог создал мир либо Великим постом, либо на временном промежутке от Троицы до Пасхи. Таким образом, удовлетворено стремление традиции к конкретизации вечных событий и включение их в круговорот «своего» времени».

Если, опираясь в первую очередь на свидетельства книжные, принять первым днем творения воскресенье, то тогда (исходя из имеющегося календаря) сотворение мира пришлось на пасхальный цикл (с *ретроспективным* отсчетом недель – Толстая 2005: 527), т.е. произошло от Пасхи до Троицы, однако подтверждения этому в актуальных верованиях мы не находим.

Возможно и «примирение» разных точек зрения. Об этом – «экуменистическая» болгарская легенда, увязывающая друг с другом данные разных традиций.



Ангел выгнал Адама и Еву из рая в пятницу, поэтому «турки празднуют пятницу». Господь почивал в шестой день – это «праздник у евреев» (это при том, что неделя отсчитывается с понедельника! и воскресенья, 7-го дня как бы нет вовсе. – *О.Б., В.П.*). А христиане празднуют седьмой день – в память воскресения Христа (АИФ 69(II): 105; Благоевградско, 1979, зап. Е. Мицева).

### Выводы

В дуалистических легендах о миротворении говорится об отдыхе Бога после сотворения «первичной» (маленькой) земли, которая и должна послужить местом этому отдыху – именно тогда противник хочет утопить Господа и завладеть созданной землей. Этот отдых по сюжету не связан с отдыхом по завершении творения, который ознаменовался установлением праздника в конце недели – это краткий вынужденный отдых в один из первых (или в первый день) творения, сразу после совместного сотворения суши.

Как мы уже отмечали ранее, на архаичный мотив «естественного» отдыха творцов на «малой земле» наложилась библейская традиция шести дней творения, что и зафиксировано некоторыми фольклорными текстами (Белова, Петрухин 2008: 76–77). В действительности получается, что сюжет о сне, во время которого Бог подвергается опасности, никак не связан с «библейской» хронологией сотворения мира и «первичный отдых божества» не приурочен к установленному и освященному традицией дню отдыха, знаменовавшему окончание творения и «начало календаря».

### Примечания

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «“Народное христианство” и библейская космогония: к происхождению славянских дуалистических легенд», поддержанного Программой фундаментальных исследований ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей». Данная публикация представляет собой продолжение исследования, которое начато в статье: *Белова О., Петрухин В.* Когда Господь почивал... Дуалистическая космогония в свете фольклорной текстологии // *Этнолингвистика проучвања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој / Уредници П. Пипер, Љ. Раденковић.* Београд, 2008. С. 71–80.

<sup>2</sup> Канонический текст о сотворении человека – «да створим человека» – провоцировал на поиски помощника творца уже первых славянских книжников: Иоанн Экзарх отвергал еврейское толкование об обращении Бога к ангелам, предполагая участие Сына Божьего (ср. Ангелов 2006: 781).

<sup>3</sup> См. об источниках «Речи Философа» в последней работе: Reinhart 2008 (со ссылками на С. Франклина, указавшего, вслед за Г. Барацем, на Малое Бытие / Книгу

Юбилеев как источник летописи); рассматриваемые нами мотивы в работе Й. Райнхарта специально не исследовались.

<sup>4</sup> Ср. мотивы «Слова о воскресении Лазаря», где пятница и суббота «цветной недели» являются провозвестниками воскресения из мертвых и выведения праведных из ада (Апокрифы древней Руси: 142–149).

### Литература и источники

- Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- АЕИМ – Архив Этнографического института и музея Болгарской Академии наук (София, Болгария).
- АИЭА – Архив Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва).
- Ангелов 2006 – *Ангелов П.* Представата за евреите в средновековната българска книжнина // Тангра. Сборник в чест на 70-годишната на акад. Васил Гюзелев. София, 2006. С. 773–790.
- Амосова 2008 – *Амосова С.Н.* Представления о вторнике и субботе у восточных славян // Живая старина. 2008. № 2. С. 9–12.
- Апокрифы Древней Руси – Апокрифы древней Руси / Составление и предисловие М.В. Рождественской. СПб., 2008.
- Белова, Петрухин 2008 – *Белова О., Петрухин В.* Когда Господь почивал... Дуалистическая космогония в свете фольклорной текстологии // Етнолингвистичка проучвања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој / Уредници П. Пипер, Љ. Раденковић. Београд, 2008. С. 71–80.
- Ветхозаветные апокрифы – Ветхозаветные апокрифы / Сост., вступ. статья и прим. П. Берсенева. СПб., 2001.
- Владимирская 1983 – *Владимирская Н.Г.* Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством. Снование // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983. С. 225–246.
- Гальковский 2000 – *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000. Т. 1, 2 [Репринт издания 1916 г.].
- Иванов 1970 – *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1970.
- КА – Карпатский архив института славяноведения РАН (Москва).
- Кузнецова 1998 – *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- НБ – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
- ПА – Полесский архив института славяноведения РАН (Москва).
- ПВЛ – Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996.
- Порфирьев 2005 – *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. М., 2005 (репринтное издание).
- ПСРЛ – Полное собрание русских летописей. Т. II (Ипатьевская летопись). М., 1998.
- СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.

- Толстая 1987 – *Толстая С.М.* К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 154–168.
- Толстая 1999 – *Толстая С.М.* Дни недели // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 95–99.
- Толстая 2005 – *Толстая С.М.* К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 524–542.
- Толстая 2005а – *Толстая С.М.* Следы древнеславянской апокрифической традиции в Полесском фольклоре: «Сказание о 12 пятницах» // *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 543–562.
- Толстая 2005б – *Толстая С.М.* Материалы к этнодиалектному словарю полесских хрононимов // *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 27–274.
- Толстая 2006 – *Толстая С.М.* Из словаря «Славянские древности». Суббота // Славяноведение. 2006. № 6. С. 34–38.
- Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Дни недели в народной магии // Живая старина. 2008. № 2. С. 2–5.
- Badalanova 2008 – *Badalanova F.* The Bible in the Making: Slavonic Creation Stories // Imagining Creation / Ed. by Markham J. Geleer and Mineke Schipper. Leiden; Boston, 2008. P. 161–365.
- Reinhart 2008 – *Reinhart J.* «Речь Философа» Повести временных лет и ее моравская и преславская предыстория // Wiener Slawistisches Jahrbuch. Band 54/2008. S. 151–170.
- Thomson – *Thomson St.* Motif-Index of Folk Literature. Copenhagen, 1955. Vol. 1.
- Zowczak 2000 – *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

*Виктория Мочалова*  
(Москва)

**ЕВРЕЙСКИЕ ЛЕГЕНДЫ  
О «НАЧАЛЬНЫХ ВРЕМЕНАХ»  
В ЧЕХИИ И ПОЛЬШЕ**

---

Наука не рождается из мифа, но наука всегда мифологична... Наука, реально творимая живыми людьми в определенную историческую эпоху, решительно всегда не только сопровождается мифологией, но и реально питается ею, черпая из нее свои исходные интуиции.

*А.Ф. Лосев. Диалектика мифа*

Сообщения о евреях, проживающих в западнославянских землях в X–XI вв., присутствуют в разного рода источниках, достоверность которых не подвергается сомнению<sup>1</sup>, и в обширном материале легенд<sup>2</sup>, повествующих о начале еврейского заселения западнославянских земель. Историки, как правило, скептически относятся к этого рода легендам о происхождении, однако, по мнению П. Векслера, как смесь фактов и вымысла они предоставляют исследователю возможность извлечь из них исторические элементы, которые могут пригодиться при реконструкции истории евреев в славянских странах, где исторические и археологические данные, относящиеся к наиболее раннему периоду, чрезвычайно скудны<sup>3</sup>. Сходных взглядов придерживается и З. Нееды относительно чешских народных легенд, повествующих о древнейшем периоде истории славянских народов, видя в них и исторический памятник, и источник, особенно – за отсутствием других. И хотя это отсутствие не позволяло позитивистской «критической» науке противопоставить этим легендам некую иную, достоверную историческую реальность, тем не менее, она относилась к ним отрицательно, как к не подтвержденным документально<sup>4</sup>.

В еврейских легендах этого круга этиологический миф непосредственно встречается с историей: в них упоминаются историче-

ские факты, конкретные даты и имена собственные, топонимы. Разумеется, учитывая устную форму бытования легенд, их затруднительно датировать, и это, может быть, центральный пункт разногласий историков, обсуждающих время их создания и степень соответствия историческим фактам.

Наиболее радикально отрицает раннее происхождение этих легенд Б. Вайнриб, считая их обычными этиологическими легендами, объясняющими настоящее положение или традицию, созданными в XVIII и XIX вв. по причинам апологетического и политического характера, а историки восточноевропейского еврейства, склоняющиеся к ранней датировке еврейского присутствия в этом регионе и с доверием относящиеся к этим известным легендам, создавали свои собственные мифы<sup>5</sup>. Однако, если учитывать обращенность легенды прежде всего к тому народному коллективу, который ее породил, то придется признать, что апологетические и политические задачи неизбежно отступают на второй план, если не оказываются вовсе нерелевантными. Представляется справедливым замечание Х. Бар-Ицхак, что обычно историки рассматривали эти легенды как ориентированные вовне, на христианский мир, в то время как они были также адресованы самому повествующему сообществу<sup>6</sup>.

Известные основания для ранней датировки еврейского присутствия в славянских землях дают их первые хронисты, не чуждавшиеся, в отличие от более поздних историков, включать в свои сочинения легендарный материал, почерпнутый из рассказов «старцев», как это делал декан Пражской церкви Козьма Пражский в «Чешской хронике» (1119–1125)<sup>7</sup>. Здесь содержится несколько упоминаний о евреях в чешских землях, например, о «граде Подивине», названном «по имени своего основателя Подивы, иудея, позже крещенного» (II: 21), или о богатстве проживающих здесь евреев. Так, под 1098 г. сообщается о бегущих из страны евреях, забирающих с собой свои богатства: «В год от воплощения Господня 1098 князю Бжетиславу донесли, что некоторые из евреев убежали, некоторые тайно перевозят свои богатства частично в Польшу, частично в Венгрию. Князь был очень этим разгневан и послал [к оставшимся евреям] своего коморника и с ним несколько воинов, поручив им обобрать этих евреев с головы до ног. Явившись к евреям, [коморник] позвал к себе старших и так сказал им:

*“О, израильское племя, о ты, порожденье негодных!  
Мне князь повелел допросить вас: что ж вы бежите от чехов?  
Зачем вы уменьшите хотите добро, что досталось вам даром?  
Ведь это добро – оно наше: из вашего Ерусалима*

*Сюда ничего вы с собою – богатств никаких – не внесли.  
По тридцать голов за монету ведь вас обложил Веспасьян,  
И вы от него разбежались, по белому свету пошли.  
Как были вы нищими раньше, такими же впредь вы останьтесь.  
А то, что крестили вас, что же? Князь в этом совсем не повинен.  
То божье веление было, да будет свидетелем бог.*

А если вы опять возвращаетесь к иудейству, так пусть епископ Козьма решает, что делать в таком случае”. Так, от имени князя, заявил [коморник], и [воины, прибывшие с ним], тотчас же ворвались в дома [евреев], захватили сокровища и лучшие вещи, которые там нашли. Они ничего не оставили [евреям], кроме зерна, необходимого для жизни. О, сколько денег было отнято в тот день у несчастных евреев! Столько богатства не было вынесено и из горящей Трои на Эвбейский берег» (III: 5).

Сообщение о неслыханных богатствах евреев присутствует и под 1091 г.: «мудрая женщина», жена моравского князя Конрада, желая предупредить кровопролитие между братьями, просит короля Вратислава, отправляющегося походом на Моравию, обратиться в поисках богатства к евреям: «В то время, как ты пытаешься любим способом найти добычу в отдаленных своих областях, я укажу тебе гораздо большее богатство, расположенное в самой середине твоей страны. Ведь нигде ты не обогатишься в большей степени и нигде не обрешь ты большей славы, чем в Пражском подградье и на Вышеградской улице. Там [живут] иудеи, у которых очень много золота и серебра; там самые богатые купцы всех народов и самые зажиточные монетчики, там торг, на котором твои воины могут захватить весьма богатую добычу» (II: 45).

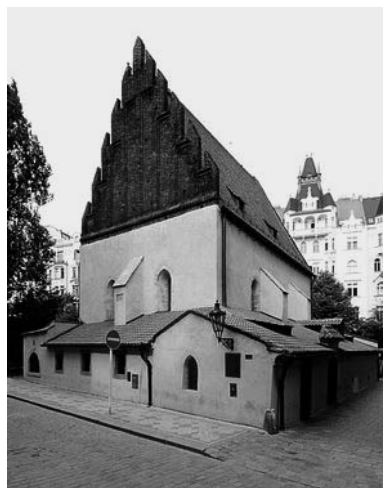
Судя по этим сообщениям, евреи, прибывшие нищими едва ли не прямо из Иерусалима, успели к концу XI в. беспримерно обогатиться и даже креститься, пусть под давлением внешних обстоятельств и неискренне, о чем свидетельствует их последующее возвращение к вере отцов. Эта тема присутствует и в повествовании о епископе Генрихе, кающемся перед смертью (1122 г.) в том, что «не пытался вновь призывать народ, отпавший от веры»: «Я терпеливо снес то, что допустил запятнать и себя самого и весь христианский народ общением с безбожным людом. Произошло так, как написано: “кто коснется нечистого, сам станет нечистым”, и “кто притронется к смоле, замарается от нее”... Людьми, отпавшими от веры, я называю евреев, которые благодаря нашей нерадивости впали опять после крещения в иудейство. Я очень опасаясь, чтобы Христос не укорил меня в этом и не бросил меня в преисподнюю» (III: 49).

Примечательна и осведомленность хрониста в событиях еврейского календаря, очевидно свидетельствующая о близком соседстве в Праге христианской и еврейской общин, о возможности наблюдать, как евреи отмечают свои праздники: «В лето от рождества Христова 1122, 24 марта, в еврейскую пасху, в полночь, произошло затмение луны».

Еврейское присутствие в чешских землях отражено в целом ряде легенд, свидетельствующих о мифологизации этой темы<sup>8</sup>. Так, согласно легендарному материалу, собиравшемуся в течение тридцати лет и изданному (1883)<sup>9</sup> исследователем народных обычаев и мифологии Йозефом Сватеком (1835–1897), евреи поселяются на месте еврейского города в Праге еще до ее основания<sup>10</sup>, до указания Либушей места строительства града (ср. описание у Козьмы Пражского – I: 9), даже до того, как сюда пришли чехи, – сразу после разрушения иерусалимского Храма («Создатели старой синагоги», «Старое еврейское кладбище»). Народным авторам легенд известно, что евреи, придя в какую-либо землю, прежде всего, строят синагогу, однако, поскольку пришельцы не овладели искусством обработки камня, им была послана помощь свыше в виде группы ангелов, незамедлительно, без участия человеческих рук построивших синагогу («Создатели старой синагоги»)<sup>11</sup>.

Й. Сватек указывает на существование аналогичной легенды о строительстве синагоги в Колине над Эльбой задолго до основания этого города.

В другой из легенд этого круга повествуется о «старой» пражской синагоге, которую ангелы не построили, а перенесли из Святой Земли в Чехию для евреев, переселяющихся туда после изгнания. Эта пражская синагога считается самой старой в мире после иерусалимского Храма. Ангелы наказали главам пражской еврейской общины ничего не изменять в ее облике и даже не ремонтировать, поскольку она в своем оригинальном виде переживет все другие синагоги рассеянного по миру еврейского народа. Когда же с течением времени многие пытались что-то изменить, то не только строите-



«Староновая» синагога в Праге

ли, но и старейшины общины, которые это допустили, претерпели разные несчастья или даже смерть. Поэтому вот уже в течение столетий синагога остается как снаружи, так и внутри без изменений, а на ее внутренних стенах до сих пор под вековой пылью можно увидеть кровавые пятна, оставшиеся от тех времен, когда в синагоге взбунтовавшимся пражским людом было истреблено множество евреев («Синагога, перенесенная из Палестины») <sup>12</sup>.

Пространную легенду, вобравшую в себя все основные мотивы приведенных выше нарративов (древность, восходящая к эпохе разрушения Храма; приоритет евреев в заселении территории; строительство синагоги как начальный акт пребывания в данном месте; запрет на какие-либо инновации; связь со Святой Землей и высшей силой) и даже приписывающую еврею само основание города Праги, публикует С. Ан-ский:

«Давно-давно, еще задолго до царя Ирода, жили в Палестине три набожных и богобоязненных евреев из царственного дома Давидова, которым Бог открыл во сне о близком падении еврейского царства. Чтобы не быть очевидцами великого бедствия, праведники решили пойти странствовать и, забрав жен и детей, покинули родину. И куда ни направлялись эти три святых мужа, впереди них шла в небе звезда, и семисвечие с пылающими факелами указывало им путь. И шли они все время, держа в руках священные книги и изучая Тору. И когда хищный зверь в пустыне замечал их, и когда встречал их в чаще лесной разбойник, то и зверь и разбойник пугались святых людей и убегали. Но однажды мальчик, сын одного из трех мужей, нарушил субботний покой. И в тот же миг звездочка исчезла и семисвечие потухло. Путники стали блуждать и потеряли друг друга. Один пришел в Толедо, второй в Вормс и третий – в Богемию, к правому берегу реки Молдавы [Влтавы. – В.М.]. И было это еще задолго до прибытия туда германцев и славян. Пришелец построил на этом месте город, который назвал Прагой. И первое здание, которое он выстроил, была “старо-новая синагога”. “Старой” она называется вследствие своего двухтысячелетнего существования, а новой – потому, что во время герцога Моленштейна она была вновь вырыта из-под земли. По каменным ступенькам приходится в нее спускаться. И ее стены, и потолок, и колонны, и галереи черны как уголь... Стены синагоги давали знать обо всем, что происходило в Святой Земле. Евреям Праги достаточно было смотреть на эти стены, чтобы знать все, что происходит на их далекой родине. Когда Тит со своими легионами подступил к Иерусалиму, стены “Старо-новой синагоги” начали дрожать, дверцы Священной скинии раскрылись, Свитки Завета сами развернулись на главе “о проклятиях”. И вдруг послышался напев из “Плача Иеремии”. Тогда старцы и дети горько зарыдали.



А молодежь, вооружившись мечами, копьями и луками, под предводительством великого праведника двинулась на помощь своим несчастным братьям в Иерусалиме. Но как только воины подошли к воротам Иерусалима, у предводителя задрожали колени, и ноги его до половины вросли в землю. “Я вижу, – сказал он, – как ангелы, поднимаясь и опускаясь между небом и землей, знаками указывают нам, чтобы вернулись обратно”. Воины подумали, что за их предводителем имеются грехи, и поставили на его место другого, но и другого постигла та же участь. То же повторилось и с третьим, и с четвертым, и со всеми, кого только воины ни ставили во главе своего отряда. И, таким образом, им пришлось в великой печали вернуться обратно. И Иерусалим пал. И когда наступил девятый день месяца Ава, день, в который был разрушен Храм, – стена “Старо-новой синагоги” вдруг совершенно почернела, и в синагоге наступил глубокий мрак. Народ в испуге вышел на улицу и увидел над собою ясное голубое небо. Тогда все поняли, что случилось страшное бедствие, и в великой горести порвали на себе дорогие одежды, посыпали головы пеплом и назначили строгий пост. Только по истечении семи дней траура мрак исчез из синагоги, но стены остались черными навсегда. И чернота их священна. Никто не должен коснуться ее. Рука отсохнет у того, кто осмелится поцарапать ногтем стену. И только когда придет Мессия – избавитель, чернота сменится серебряной белизной, и стены засверкают, как алмазы. Однажды служка синагоги хотел вбить гвоздь в стенку, но лестница, на которой он стоял, выскользнула из-под его ног, гвоздь и молоток выпали из рук, а он сам остался висеть в воздухе. И в течение целого часа висел он, и был подобен мертвецу. Потом он медленно опустился на землю. И только когда “похоронное братство” собиралось хоронить его, он открыл глаза. Но после этого служка уже никогда в своей жизни не улыбался, и лицо его осталось окаменевшим»<sup>13</sup>.

Существенным в этой легенде представляется мотив не безусловного предоставления высшей протекции, но, напротив, строго обусловленного благочестивым поведением в соответствии с Галахой (соблюдение шаббата, предписаний и запретов). Исчезновение путеводной звезды и погружение во мрак является непосредственным результатом отступления от Закона – нарушения шаббата. В известном смысле, в произошедшем с синагогальной служкой можно видеть транспозицию библейского сюжета с нарушением запрета в раю и последующим суровым наказанием.

В записанной Сватеком легенде «Спасенная старая еврейская синагога» также присутствует мотив высшего покровительства, осуществляемого при определенных условиях, заданных Галахой (в данном случае – молитва): большой пожар, охвативший Прагу

и угрожавший также синагоге, благодаря молитвам благочестивых еврейских старейшин, не затронул ее. Это обеспечили «две белые голубки, которые летали над ней, пока не был погашен огонь... Старые евреи говорили, что эти голубки были двумя из тех ангелов, которые перенесли старую еврейскую синагогу из Иерусалима в Прагу, а теперь были посланы Богом, чтобы отвратить от нее огонь. Когда же никакая опасность более синагоге не угрожала, обе голубки поднялись высоко в небо, где и исчезли»<sup>14</sup>.

Совершенно пренебрегли какими бы то ни было мотивами высшего заступничества, чудесного построения или спасения синагоги три ренессансных историка, – чешский (Вацлав Гаек из Либочан<sup>15</sup>), немецкий (Мартин Борега<sup>16</sup>) и еврейский (Давид Ганс<sup>17</sup>), связывая разрешение на возведение синагоги на Малой Стране в Праге в 995–997 гг. с результатами успешного сотрудничества между иудеями и христианами в деле борьбы с язычеством. Вот как описывает эту героическую борьбу и видную роль в ней евреев Давид Ганс, ученик великих учителей (краковского р. Моше Бен Исраэля Иссерлеса, пражских р. Иегуды Лева Бен Бецалея и его брата р. Синая Бен Бецалея) в своей хронике «Цемах Давид» (1592), ссылаясь на своего предшественника и современника М. Борега, который, в свою очередь, заимствовал этот сюжет у Вацлава Гаека:

«997 г. В Праге построена синагога. Евреи, которые тогда жили в городе Прага, умно вели себя по отношению к язычникам, и давали христианам советы, и помогали им разными способами победить язычников, нанести им сокрушительный удар. И вожди их, и те, кто их почитал, бежали, а евреи преследовали их, пока не настигли в лесах и горных расселинах и не побили. Тогда евреев стали почитать и прославлять превыше всех жителей земли, и им дано было разрешение и поддержка для строительства синагоги в пражском Малом Городе, который по-немецки называется Klein Seit. Это произошло в 757 году, по христианскому летоисчислению в 997»<sup>18</sup>.

З.В. Давид, исследовавший источники Гаека, пришел к выводу, что это – первое упоминание о данном событии (и единственный у Гаека благожелательный отзыв о евреях)<sup>19</sup>. Как указывает И. Шединова, за ним эту датировку повторили, помимо Борега и Ганса, историки XIX и XX вв., занимавшиеся началом еврейского поселения в Праге<sup>20</sup> и следовавшие романтической гипотезе, учитывавшей пражскую еврейскую традицию и легенды<sup>21</sup>. Но первое письменное упоминание о существовании синагоги на Малой Стране датируется лишь 1142 г., а подтверждений сведений хроники Гаека в других

источниках более поздние исследования не обнаружили<sup>22</sup>. Это вынуждает И. Шединову отнести сообщение Ганса (опосредованно почерпнутое им у Гаека) о строительстве синагоги в Праге, «каким бы оно ни было интересным и важным для Ганса и его читателей, но поскольку нет достаточных доказательств его достоверности», к разряду легенд<sup>23</sup>. В свою очередь, некоторые другие историки не склонны исключать возможность, что Гаек располагал каким-то неизвестным более ранним источником, на основании которого и сделаны его сообщения и о борьбе с язычниками и постройке синагоги в 995 г., и о переселении в Прагу в 1067 г. большого количества евреев, получивших от князя Вратислава разрешение проживать в двенадцати домах на Уезде и в таком же количестве домов на правом берегу Влтавы<sup>24</sup>. В подобных случаях мерцание исторического факта в глубине легенды или просвечивание легенды сквозь историческое повествование становится более заметным.

В польской «Хронике» Галла Анонима иудеи упоминаются в связи с королевой Юдифью, умершей в 1085 г. «в ночь Рождества Христова»:

«Эта женщина, особенно за день до своей смерти, выполняла благотивные дела по отношению к беднякам и пленным и многих христиан выкупила своими средствами из рабства у иудеев» (II: 1)<sup>25</sup>.

Верный своему радикализму, Б. Вайнриб склонен сомневаться в подлинности «этой и подобных историй», относя их к «религиозной пропаганде вне всякой связи с хронологией»<sup>26</sup>. Однако, существующие исторические сообщения и исследования<sup>27</sup>, памятники агиографии и религиозного искусства подтверждают сообщение Галла о работорговле и участии в ней евреев – вполне в соответствии с хронологией. Разумеется, торговля пленными относилась к распространенной практике эпохи, и в ней принимали участие отнюдь не только иудеи: вспомним передаваемую Козьмой Пражским филиппику папы, обвинявшего послов чешского князя в большом прегрешении – «захватывать в плен христиан, захваченных продавать, как диких животных; особенно отвратительно то, что натворили вы в Польше» (II: 7). Однако особенно болезненным для христианского сознания становился этот вопрос, когда христиане оказывались проданными не христианам же, но еврейским купцам, как свидетельствует, в частности, житие св. Войтеха/Адальберта (955–997).

В разных его версиях описывается один и тот же сюжет: безразличные к вере и угождающие лишь своим страстям чехи, объект папской деятельности святого, «имели обычай продавать хри-

стианский люд, подобно скоту, как евреям, так и другим поганам». Еврейские купцы покупали, платя «несчастное золото», такое количество этих пленных и рабов, что Войтех был не в состоянии их выкупить. Однажды святому является во сне Христос, упрекающий его: «Меня за тридцать сребреников продали евреям, и вот опять меня продают евреям, а ты спокойно спишь!» Толкование этого сна, по Канапарию, таково: «Когда христиан продают евреям, эту продажу чувствует сам Христос, ибо мы – Его тело и члены, в Нем мы движемся и существуем» (II: 12)<sup>28</sup>.

Этот сюжет нашел отражение и в одном из ценнейших польских памятников романского периода – бронзовых воротах гнезденского собора (первая половина XII в.)<sup>29</sup>. Гнездно – столица первого польского епископства, именно отсюда в 977 г. св. Войтех отправился в свой последний миссионерский поход. В двух из 18 клейм соборных врат представлены связанные с евреями сцены из жития св. Войтеха: сон, в котором ему является Христос, и наставительная беседа святого с князем Болеславом II, чтобы тот положил конец порочной практике.



Бронзовые ворота  
гнезденского собора  
(левая часть)



Явление Христа св. Войтеху во сне



Беседа св. Войтеха с князем Болеславом II

О подобной практике пишет и польский историк романтической школы Иоахим Лелевель (1786–1861), используя сочинения «путешественников Моисеева вероисповедания» – Бенямина из Туделы и Петахии Регенсбургского. Слова Бенямина о работоторговле в славянских странах<sup>30</sup> историк подтверждает, ссылаясь на сообщения хронистов: «Когда чехи продавали польских пленных, когда около 1160 года поморяне продавали бежавших и искавших у них укрытия ободритов полякам, сорабам и чехам.., это была настоящая торговля сыновьями и дочерьми среди славян. Евреи, видя единство славянского рода, не могли воспринимать это иначе». Упомянув королеву Юдифь, о которой писал Галл, Лелевель отмечает, что евреи пользовались существующей практикой, «и пользоваться им разрешалось»<sup>31</sup>.

Если принять эти легендарные и исторические сведения за доказательства раннего присутствия евреев в славянских землях, то все же следует иметь в виду, что письменные документы, на которых основывается датировка этого присутствия, относятся к более позднему периоду, XIII–XIV вв. Тем не менее, можно отметить представление о многовековой длительности пребывания в славянских землях, укорененное в историческом сознании евреев. Так, например, еврейский мемуарист Дов Бер из Болехова (1723–1805), писавший свои «Дневники» во второй половине XVIII в., упоминает о поселении евреев «на польских землях девятьсот лет назад»<sup>32</sup>. Не исключено, что на формирование такого рода представлений повлияла именно легендарная традиция.

Одну из существующих в нескольких вариантах легенд о прибытии евреев в Польшу помещает в своем труде «Польша средних веков»<sup>33</sup> И. Лелевель, а вслед за ним и А. Краусхар<sup>34</sup>, полагавший, что в последние десятилетия IX в. основной наплыв переселяющихся в Польшу евреев происходил из немецких земель, где шла война между христианами и поклоняющимися Водану (Одину) язычниками, приведшая к жестокому истреблению евреев, которых обе противоборствующие стороны считали врагами. Поэтому иудеям пришлось искать приюта в соседней, еще языческой Польше, где отношение к пришельцам было благожелательным.

«В десятом веке сыны Израиля действовали от Регенсбурга (Ратизбоны) через Хорватию и Луцк – до Киева, заходили и на Вислу. Без сомнения они бывали и у Варты в Полонии, о чем сообщает их предание... В Ашкеназ (Германию) они прибыли из Испании довольно рано, и им было хорошо, они процветали. Но начались войны между франками и почитателями Водана саксонцами. Евреи держались в стороне, но это не помогло, христиане и почитатели Водана одинаково грабили

и преследовали их. Стало очень плохо, и даже когда Карл Великий крестил саксонцев, и не стало почитателей Водана, положение не улучшилось. В великой печали они решили найти себе другую землю для приюта, и как будто на самом деле они должны были переселиться из Ашкеназа и покинуть Германию, отправили в 893 году в Гнездо посольство к молодому польскому королю Лешеку, чтобы он дал им землю приюта. В посольство избрали раби Акиву Эстремадури, раби Хискию Сефарди (из палестинской Сепури, Sepurí), математика р. Эммануэля Аскалони (из Палестины), риторика Леви Баккари (из Vachar в Индии, именно он обращается к князю с латинской речью) и р. Натана Барселони. Допущенные к трону, после челобитной красноречивый Леви приступил к стройной латинской речи, рассказал о недове Израиля от первого разрушения Храма и до преследований, каковые испытывают от немцев, и молил о пристанище, а увидев, что Лешек поражен и объят сочувствием, попросил разрешения поселиться в Польше, свободы заниматься ремесленным трудом и наделения землей для возделывания. Прежде чем ответить на эти просьбы, король Лешек сначала задал посольству вопросы (касающиеся еврейской религии), и ответы весьма его удовлетворили. Например:

- Какая у израильтян религия?
- Они верят в невидимую извечную всемогущую неделимую Сущность, которая все создала и поддерживает.
- Что они думают о душе?
- Что она бессмертна.
- Считают ли они себя ответственными перед Богом, когда причиняют зло другому?
- Несомненно: за самую незначительную обиду человека бывает наказание.
- Если кто-то отличается взглядами, считается ли он за человека?
- Все, что он думает и говорит, относится к человеку и должно считаться человеком.
- А если человек не признает ваших догматов и обычаев?
- Человеку принадлежат лишь людские дела, а остальное – Богу: Он судит!
- Как вы обращались с чужими, которые хотели осесть в вашей стране?
- Так, как требует Бог и человечность.
- Что вы говорите? Бог! А есть о терпимости в законе вашем?
- Очень много (и цитируют Исх 22; 20: 23; 9; Лев 19, 33, 34; Втор 10; 18; 19: 24; 19: 26; 11).

Все это Лешеку весьма понравилось, он сказал, что посоветуется со своими жрецами в храме и даст им ответ.

Призванные на третий день, они встали перед троном, а король Лешек уверил их, что ему понравилось племя израильское и он рад был бы

видеть его в своем государстве, но по некоторым причинам не может выделить им землю для отдельного заселения, однако они могут свободно селиться по всему государству, заниматься сельским хозяйством, разводить скот и заниматься ремесленным делом. Растроганное посольство бросилось в ноги королю, выразило свою благодарность и вернулось к своим; а в домах Израила в Ашкеназе была слышна неопишуемая радость не до описания. На следующий, 894 год большое число Израила переселилось из Германии в Польшу. На них смотрели с удивлением, как на существа из другого мира; их почтительное поведение заслужило гостеприимство. Спустя 11 лет, в 905 г. они получили привилегию, обеспечивающую свободное поселение и следование своей религии, собственное судопроизводство, свободу торговли и ремесленного труда, независимость от рыцарства и защиту от нападений и неприязни. Эта привилегия погибла во время войны Польши с Германией в 1049 г.» (т.е. Болеслава Храброго с германским императором Генрихом II. – *В.М.*).

У нас нет доказательств подлинности этих событий, – пишет А. Краусхар, – и упоминания этой привилегии нашими историками опираются лишь на домыслы и предание. Есть и мнение, что привилегию сожгли вместе с другими рукописями по приказу Болеслава, который полагал, что ее чтение может ослабить воинский дух народа. Как привилегия, так и переселение евреев в Польшу при этом князе, не доказаны, серьезные историки относят период, предвещающий правление Мешко I, к легендарным временам, а Пяста, Земовита, Лешека и Земомысла считают героями народных преданий<sup>35</sup>.



Ян Матейко. Прибытие евреев в Польшу в 1096 году  
(1889, Национальный музей в Варшаве)

Целому ряду представителей польской исторической мысли на протяжении нескольких веков было присуще убеждение в раннем присутствии евреев в польских землях: Матеуш Бембо, ставший после П. Скарги королевским проповедником, считал, что впервые они прибыли при Болеславе I Храбром; Вацлав Грабовский («О Żydach w Koronie», 1611) полагал, что первые еврейские семьи появились в Польше в конце XI в.; Томаш Треттер – что первым разрешил евреям селиться в своем государстве Мешко I, вступивший на трон в 964 г.; Чацкий и Нарушевич – что евреи присутствовали здесь с незапамятных времен, но после 1096 г. их число возросло из-за преследований в Чехии; Лелевель и Шайноха – что в IX в. они уже были в Польше<sup>36</sup>.

Именно таково – IX век – время действия легенды об Аврааме Проховнике<sup>37</sup>, уговорившем поляков выбрать князя из своей среды и тем самым как бы положившем начало династии Пястов. Однако, время ее создания, по мнению разных ученых, колеблется между XIII–XIV и XVIII–XIX вв. «Нет сомнения, что преследования, от которых страдали евреи в немецких землях, Чехии и Венгрии были для них основным побудительным мотивом, чтобы покинуть обжитые места и искать прибежища в соседних странах, но даже и помимо этого соображения у нас есть сведения о том, что евреи поддерживали с Польшей торговые отношения с незапамятных времен. Так, уже сама легенда об Аврааме, хотя и неправдоподобная, может служить указанием на то, что уже в дохристианской Польше можно обнаружить следы их пребывания на славянской территории»<sup>38</sup>. Легенда эта такова:

«После смерти короля Попеля, которому пришлось принести свое грешное тело в жертву полчищу мышей<sup>39</sup>, польский трон осиротел. Съехавшиеся на собрание в Крушвице выборщики, не пришедшие к согласию о выборе нового короля, решили, по совету старейшего среди них, что тот, кто на рассвете первым войдет в город, будет провозглашен королем. Случайно некий еврей Абрамка, который обычно доставлял в город порох (это либо – деталь для поздней датировки, обусловленной изобретением пороха, либо – неверное толкование значения слова. – В.М.) и потому прозванный Проховником, первым появился у берега озера Гопла. Радостно приветствуемый поставленной по берегам стражей, он был приведен в город, где в соответствии с установленным планом должен был получить лехитскую корону. Поначалу Авраам решительно отказывался принять предлагаемую ему корону, но, видя, что выборщики упорствуют в своем решении и не принимают его отказа, попросил дать ему день на раздумья, чтобы в молитве к Г-ду



найти решение, оговаривая, чтобы ему не мешали в его сосредоточенности. Прошло два дня и две ночи, а Авраам не показывался нетерпеливому народу. Наконец, на третий день, когда терпение выборщиков достигло предела, один из старших жителей закричал: “Братья! Так не может далее продолжаться, страна без главы неминуемо погибнет. Поскольку Авраам по своей воле не выходит из хаты, я его оттуда выгашу”. И говоря так, он вынул топор и вырубил двери дома, где закрылся Авраам. И тогда Авраам, появившись перед собравшейся толпой, вскричал: “Поляки! Вот ваш земляк Пяст! Выберите его своим главой. У него острый ум, ибо он понял, что страна не должна существовать без главы; у него есть смелость, ибо для сохранения своей страны он решил нарушить данный приказ не мешать молитвенному уединению. Отдайте ему корону, и за это вы будете всю жизнь благодарны Богу и Абраамке!”<sup>40</sup>.

После этого якобы Пяст был провозглашен королем, а еврей, таким образом, стал инициатором правившей до 1370 г. династии. Комментируя эту легенду, Лелевель отмечает, что в ней немного еврейского, лишь то, что более умный, чем шляхта, Авраам, учит, что не следует искать среди чужих людей, когда есть сильные собственные кандидаты. «Но это предание происходит из подлинных еврейских сказаний»<sup>41</sup>, – тем не менее утверждает польский историк XIX в. Современный израильский исследователь, напротив, находит в легенде глубокое еврейское содержание, а именно, что евреи, будучи однажды приняты в страну, отнюдь не ищут в ней для себя главенства, которое им не принадлежит. Смысл легенды, обращенный внутрь еврейского коллектива, заключается в том, что Польша служит домом и пристанищем лишь временно, что евреи здесь не заинтересованы в ассимиляции, оставаясь верными своей религии и надеясь вернуться в собственную страну после наступления мессианского времени, что еврейское царство может существовать только в стране Израиля<sup>42</sup>.

В свою очередь, сторонник теории хазарского происхождения восточноевропейского еврейства приводит эту легенду как польскую: «Показательно, что евреи играют важную роль в одной из ранних польских легенд, относящихся к образованию Польского королевства. В ней рассказано, как союзные племена решили избрать себе короля и остановились на еврее по имени Авраам Прокровник<sup>43</sup>. Возможно, это был богатый и образованный хазарский купец, чьим опытом решили воспользоваться обитатели лесной славянской глуши, а возможно, речь идет о вымышленной фигуре, но даже во втором случае напрашивается вывод, что такие евреи пользовались большим уважением»<sup>44</sup>.

А. Кестлер черпает эту информацию у С. Бэрона, который допускал, что легенды, касающиеся раннего прибытия евреев в Польшу, могут содержать в себе зерно исторической истины, и присутствие здесь еврея в период установления первой польской династии весьма правдоподобно. Разумеется, Бэрон отмечает, что дальнейшая разработка и распространение этой легенды отвечали интересам еврейского меньшинства, стремившегося доказать свое присутствие в польских землях «с незапамятных времен», и не проходит мимо как бы подрывающей эту правдоподобность этимологии прозвища героя легенды (*Проховник* от *пороха*), оговаривая вероятность и иной<sup>45</sup>. В свою очередь, А. Сен полагает, что эта легенда (воспроизведенная и в популярном журнале для молодежи<sup>46</sup>) была придумана в духе ганковской подделки в соответствии с «духом времени»<sup>47</sup>.

Наиболее популярная среди этиологических легенд этого круга, обросшая множеством вариантов и обработок, – о приходе евреев в По-лин<sup>48</sup>. Она отражена в разного рода литературных текстах – у И.Л. Переца («Картинки путешествия», 1891), А. Цейтлина («Эстерка»), ее неоднократно пересказывает и Шмуэль Аггон:

«Мы не знаем, но наши отцы говорили нам, как изгнанники Израиля пришли в землю Полин. Когда Израиль увидел, что его страдания постоянно приумножаются, преследования увеличиваются, несправедливые власти издают указы за указами, а изгнание следует за изгнанием, так что нет возможности уклониться от врагов Израиля, иудеи пошли в путь, чтобы найти ответ на дорогах всего мира, какая из них верная, чтобы идти по ней и найти успокоение для души. Тогда с неба упал листок бумаги, на котором были написаны слова: По-лин – здесь отдохни, переночуй. И они пришли в страну Полин, и принесли гору золота королю, и он встретил их с почестями. И Г-дь был к ним благосклонен, так что они нашли благожелательное отношение со стороны короля и аристократов. И король дал им разрешение селиться во всех землях его королевства, торговать по всей его ширине и длине, и служить Г-ду в согласии с предписаниями их религии. И король защищал их от всякого зла и врагов. И Израиль долгое время жил в Полин в покое. Он занимался торговлей и ремеслами. И Г-дь ниспослал на них благословение, и потому были они благословенны в земле, и их имя прославилось (возвысилось) среди народов. И они торговали с окружающими странами, и они также чеканили монеты с надписями на святом языке и на языке этой страны...

Когда они пришли из страны франков, они нашли в этой стране лес, и на каждом дереве был вырезан один из трактатов Талмуда. Это лес Кавчина, что неподалеку от Люблина. И каждый сказал своему соседу: мы должны прийти в эту землю, где проживали наши предки до даро-

вания Торы и откровения. И те, кто думает об именах, сказали: Вот почему эта страна называется Полин, ибо так говорил Израиль, когда пришел в нее “Здесь переночуй”. И это означает, что мы должны оставаться здесь до тех пор, пока мы все не соберемся в земле Израиля. Поскольку это традиция, мы принимаем ее, как она есть»<sup>49</sup>.

Легенду этого круга воспроизводит и Шолом Аш в своем историческом романе, действие которого происходит в XVII в., «Кидуш ха-Шем» («За веру отцов», 1919)<sup>50</sup>: не бегущие от притеснений евреи выбирают Польшу в качестве своего пристанища, но Господь предназначает ее для отдохновения своих детей, страдающих в галуте. Он опускает на нее спрятанную на небесах при разрушении Храма горсть земли Эрец-Израэль, тем самым превращая ее в сакральное место. Этим объясняется и ее имя – Полин, и бессилие Сатана над евреями в этой земле, и широкое распространение Торы, школ и иешив, и, разумеется, строительство синагог. А при наступлении мессаианского времени все эти синагоги и штетлы, которые евреи построили в Польше, будут перенесены в Эрец-Израэль.

Польские публикаторы легенд об Аврааме Проховнике и прибытии евреев в Польшу также указывают, что они, как и другие легенды этого типа, скорее всего, возникли в более поздние времена, когда между польскими горожанами и евреями уже шла серьезная борьба, направленная на вытеснение евреев, на запрет их поселения и работы. В этих обстоятельствах евреи стремились при помощи таких легенд доказать свое пребывание в Польше с доисторических времен, что, по-видимому, соответствовало исторической правде<sup>51</sup>. Очевидно, что историческая правда (преследования на Западе Европы, миграция в польские земли, благосклонное отношение светских властей и элиты к пришельцам, свободное и успешное занятие торговлей и ремеслами) здесь смешивается с еврейским нарративом (подчинение высшей воле, ее выраженность, приверженность религиозным ценностям и учению, осознание временности пребывания в новой стране, надежды на конечное освобождение и перемещение в Страну Израиля), ориентированным не на внешнее окружение и попытки позитивно утвердиться в его восприятии, но на внутреннее потребление, на обоснование своего пребывания здесь и теперь через его сакрализацию.

Как отмечает С. Кравцов, исследовавший синагогу в Олеско в контексте связанных с нею легенд, «создание нарратива, соотношенного с данной местностью, имеет особое значение как стратегия мобильного еврейства в Европе, стремящегося идентифицироваться с местом, где доминирует нееврейское большинство»<sup>52</sup>. Важно при

этом подчеркнуть, что соотносительность с данной местностью мыслится как преходящая, пусть даже и занимающая необозримое время, а сама местность понимается как связанная многообразными узлами с Землей Израиля (этимологизация топонимов; наличие соединительных подземных ходов, ожидаемый будущий исход).

Иудей в легендах этого круга может выступать более опытным советником и соратником в деле борьбы с язычеством, как это происходит в неоднократно воспроизводимой в разных (чешском, немецком, еврейском) текстах легенде об основании синагоги на Малой Стране. Экстраполяцией этих представлений на историческую реальность можно считать ретроспективно осуществляемую легитимизацию еврейского присутствия в славянских землях, основанную на изображении в легендах, распространенных в польском и чешском регионах, как можно более древнего присутствия здесь евреев (легенды о посольстве к князю Лешеку, об Аврааме Прохоннике, о синагоге, об основании Праги), причем присутствия явно благотворного для окружения.

Иудеи представлены как перманентно связанные с высшей силой и воспринимающие от нее и некое сакральное знание, и поддержку (земным аналогом такого рода связи могут восприниматься отношения с местной светской властью). Это люди бесспорного благочестия, заслуживающие получаемой небесной поддержки (но и теряющие ее в случае нарушения предписаний, т.е. люди, находящиеся под постоянным пристальным наблюдением свыше), твердо держащиеся своей веры, ибо даже приняв помимо своей воли крещение, они отходят от новой веры при первой же возможности, как это отражено в Хронике Козьмы.

Представляются чрезвычайно значимыми такие мотивы еврейских этиологических легенд, помимо указанных Вайнрибом (древность поселения, приглашение от народа/князя в ожидании выгод; помощь местным обитателям со стороны евреев; благоприятные условия проживания в данной стране в далеком прошлом; традиционные общинные устои, обеспечивающие уважение окружающих) или добавленных Х. Бар-Ицхак («легенды о происхождении стремятся придать внутреннюю еврейскую теологическую *санкцию* поселению в Польше. Средства риторики и поэтики, примененные в этих легендах, обеспечивают приятие новой страны путем ассоциирования ее с сакральными еврейскими концептами»<sup>53</sup>), как неотторжимо присутствующая связь с высшими силами, со Святой Землей (перенос храма, обязательство вернуть его, как и переселиться при наступлении мессианских времен, временность присутствия в галуте); небес-

ная/земная протекция; благочестие, ученость персонажей легенд, а также конструирование сюжетов в опоре на библейские модели.

Несмотря на возрастание научного интереса к еврейским легендам о начальных временах в славянских странах, изучение этого богатого и чрезвычайно интересного материала далеко от своего завершения. Среди постулатов дальнейших исследований П. Векслер называет необходимость рассмотреть легенды польского еврейства в восточноевропейском регионе в сравнительном контексте (учитывая польский, украинский, цыганский фольклорный материал), что, в частности, позволило бы ответить на вопрос, почему в нашем распоряжении нет легенд, отражающих происхождение значительно более ранних еврейских общин Франции или Германии, где евреи селились с романских времен<sup>54</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: *Wexler P. The Reconstruction of Pre-Ashkenazic Jewish Settlements in the Slavic Lands in the Light of Linguistic Sources // From Shtetl to Socialism: Studies from Polin / Ed. by A. Polonsky. London; Washington, 1993. P. 3–18.* К ранней датировке начала еврейского заселения восточноевропейских земель склонялись немецкие и польские историки XIX – 1-й половины XX в.: *Sternberg H. Versuch einer Geschichte der Juden in Polen, seit deren Einwanderung in dieses Land (um das IX Jahrh.) bis zum Jahre 1848. Wien, 1860. S. 6–15; Lelewel J. Polska wieków średnich. Poznań, 1851. T. I. S. 18; Shipper I. Dzieje handlu Żydowskiego na ziemiach polskich. Warszawa, 1937. Ср.: The Jews in Poland. 1000–1795 / Ed. by C. Abramsky, M. Jachimczuk, A. Polonsky. Oxf., 1986. Пользуясь случаем, автор сердечно благодарит Нину Валентиновну Мочалову (Прага) и профессора Шауля Штампфера (Еврейский университет Иерусалима) за неоценимую помощь в получении необходимой для работы над этой статьей и труднодоступной литературы.*

<sup>2</sup> См., в частности: *Shipper Y. Yiddish Poylishe Legendes // Der Moment. 1928. 156; Weinryb B.D. The Beginnings of East-European Jewry in Legend and Historiography // Studies and Essays in Honor of Abraham A. Newman. Leiden, 1962; Bar-Itzhak H. Jewish Poland. Legends of Origin. Ethnopoetics and Legendary Chronicles. Detroit: Wayne State University Press, 2001 (1-е изд. на иврите – 1996).*

<sup>3</sup> *Wexler P. Jewish Poland. Legends of Origin. Ethnopoetics and Legendary Chronicles // Canadian Slavonic Papers. Jun.–Sep. 2001. [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3763/is\\_200106/ai\\_n8980478](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3763/is_200106/ai_n8980478) (рецензия на: Bar-Itzhak H. Jewish Poland. Legends of Origin).*

<sup>4</sup> *Nejedly Z. Staré pověsti České jako historicky pramen. Praha, 1953. S. 5–6, 27.*

<sup>5</sup> *Weinryb B.D. The Beginnings of East-European Jewry in Legend and Historiography. P. 10–12; Weinryb B.D. The Jews of Poland. A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800. Philadelphia, 1973. P. 18 (2-е изд.: 1976).*

<sup>6</sup> *Bar-Itzhak H. Jewish Poland. Legends of Origin. P. 22, 28.*

<sup>7</sup> Хронист использует как легендарный материал («свое повествование я начал от времен первых жителей Чешской земли; и о том немногом, что стало известно

мне из преданий и рассказов старцев»), так и исторические источники, рассказы «достойных веры людей», и собственные наблюдения. Цит. по: *Козьма Пражский*. Чешская Хроника / Пер. Г.Э. Санчука. М., 1962. Ср.: *Veselá-Prudková L. Židé v české historiografii // Veselá-Prudková L. Židé a česká společnost v zrcadle literatury. Od středověku k počátkům emancipace*. Praha, 2003. S. 50–62.

<sup>8</sup> *Krejčí K. Les legends juives pragoises // Judaica Bohemiae*. IV. 1968. № 1. P. 3–19.

<sup>9</sup> Мы использовали репринт (2002) этого сборника легенд: *Pražské pověsti a legendy / Sebr. J. Svatek*. V Praze a Litomyšli, 1883. Далее легенды приводятся по этому изданию.

<sup>10</sup> В исторической литературе преданию об основании Праги уделено значительное место (см., например: *Novotny V. České dějiny*. Praha, 1913. D. I, 2. S. 250–252). В целом это предание об основании города свидетельствует об особой значимости этого места, его исключительной роли с древнейших времен (*Nejedly Z. Staré pověsti České jako historicky pramen*. S. 29–30).

<sup>11</sup> *Původcové staré školy // Pražské pověsti a legendy*. S. 20–21. Очевидно, здесь и в других легендах об основании синагоги имеется в виду одна из старейших сохранившихся в Европе, так называемая «Староновая» («Altneuschule», «Altneusynagoge») готическая синагога, находящаяся в еврейском квартале Праги (1270).

<sup>12</sup> *Synagoga z Palestiny přenesená // Ibid*. S. 21.

<sup>13</sup> Цит. по: *Ан-ский С*. Из народных легенд о «Гойлеме» // *Новый Восход*. 1912. № 3. С. 32–33. Ан-ский публикует эту легенду в изложении Д. Фришмана (газета «Гайнт», 1911. № 267), указывая, что «множество поэтических легенд» этого круга («большинство их относится к XVI веку, приурочено к Праге с ее древней синагогой») собрано и недавно опубликовано Густавом Фрайтагом (Там же. С. 31).

<sup>14</sup> *Stará škola židovská zachráněna // Pražské pověsti a legendy*. S. 182–183.

<sup>15</sup> *Václava Hájka z Libočan Kronika Česká / Podle orig. z r. 1541 vyd. V. Flajšhans*. Praha, 1918.

<sup>16</sup> *Martin Boregk. Behmische Chronica*. Wittenberg, 1587.

<sup>17</sup> Давид Бен Шломо Авза (1541–1613), именуемый Ганс: на надгробном памятнике историку на старом еврейском кладбище в Праге изображен гусь (надпись гласит: «Здесь покоится ученый Давид Ганс, автор сочинения “Цемах Давид”»). См.: *Šedinová J. Czech History as Reflected in the Historical Work by David Hans // Judaica Bohemiae*. VIII. 1972. № 2. P. 74–83.

<sup>18</sup> Цит. по: *Šedinová J. David Gans (k 450. výročí narození) // Židovska ročenka 5752/1991–1992*. S. 53. *Šedinová J. Old Czech Legends in the Work of David Gans (1592) // Judaica Bohemiae*. 1978. Vol. XIV. № 2. S. 89–112.

<sup>19</sup> *David Z.V. Žide v Kronice Česke Vaclava Hajka z Libočan // Folia historica Bohemica*. 1993. 16. S. 53–67; *David Z.V. Hajek, Dubravius, and the Jews: A Contrast in Sixteenth-Century Czech Historiography // Sixteenth Century Journal*. 1996. XXVII/4. P. 1002.

<sup>20</sup> *Grün N. Sage und Geschichte aus der Vergangenheit der israelitischen Gemeinde in Prag*. Prag, 1888. S. 7; *Podiebrad D. Alterthümer der Prager Josefstadt*. Prag, 1870. S. 7, 130–131.

<sup>21</sup> *Doleželova J. Questions of Folklore in the Legends of the Old Jewish Town Compiled by Leopold Weisel // Judaica Bohemiae*. XII. 1976. № 1. S. 37 ff.

<sup>22</sup> *Steinherz S. Einwanderung der Juden in Bohmen // Festschrift der Loge Praga des Ordens Bnai Brith*. Prag, 1927. S. 5–6.

<sup>23</sup> Šedinová J. Old Czech Legends in the Work of David Gans (1592) // *Judaica Bohemiae*. 1978. Vol. XIV. № 2. S. 109–110.

<sup>24</sup> См.: Stein A. *Děje Židů v Čechách*. Radnice, 1901; Vilímková M. *Die Prager Judenstadt*. Praha, 1990. Цит. по: Pěkny T. *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha, 1991. S. 17.

<sup>25</sup> Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских / Пер. Л.М. Поповой. М., 1961. С. 65.

<sup>26</sup> Weinryb B.D. *The Jews of Poland*. P. 19.

<sup>27</sup> См., например: Лутаврин Г.Г. Киево-Печерский патерик о работоторговцах-иудеях в Херсоне и о мученичестве Евстратия Постника // Лутаврин Г.Г. *Византия и славяне*. СПб., 2001. С. 478–495.

<sup>28</sup> Johannes Canaparius. S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior / Wyd. J. Karwasinska. *Monumenta Poloniae historica. Seria nova. 4/2*. Warszawa, 1969.

<sup>29</sup> Lelewel J. *Drzwi koscielne Plockie i Gnieznienskie z lat 1133, 1155*. Poznan, 1857. S. 32–64.

<sup>30</sup> «...Страна Богемия, называемая иначе Прагой; это начало Склавонии, и евреи, там живущие, называют эту землю Ханааном, потому что туземцы продают своих сыновей и дочерей всем народам, и так же делают жители Руси. Это царство весьма обширно и простирается от ворот Праги до ворот Пина, великого пограничного города царства. Страна гористая и лесистая... Там человек не выходит из дверей своего дома от ужасной стужи. Доселе о царстве Руси» (Книга странствий раби Вениамина // Три еврейских путешественника / Пер. и примеч. П.В. Марголина. Иерусалим; М., 2004. С. 194–195).

<sup>31</sup> Lelewel J. *Polska wieków średnich*. Poznań, 1847. Т. II. S. 351–353, 418.

<sup>32</sup> Pamiętniki Reba Dowa z Bolechowa / Przekł. z jęz. hebrajskiego, wstęp i przyp. R. Marcińkowski. Warszawa, 1994. S. 90.

<sup>33</sup> Lelewel J. *Polska wieków średnich*. Poznań, 1856. Т. II. S. 417–419. Переизд. в: *Teksty źródłowe do nauki historii Żydów w Polsce i we wschodniej Europie* / Opr. E. Ringelblum, R. Mahler. Warszawa, 1930. S. 15–17.

<sup>34</sup> Kraushar A. *Historia Żydów w Polsce*. Warszawa, 1865. S. 51–55. Краушар указывает на их источники, использованные Лелевелем и Штернбергом: это хранящаяся в библиотеке Рачиньских в Познани анонимная брошюра «Phicalterium oder Arganton und Philo im Schoosse der wahren Glueckseligkeit» (Berlin, 1801) и журнальная статья: Weil L. *Beitrag fuer Geschichte der Juden in Polen* // *Der Orient*. 1849. № 31, 35 (пространная версия). Еврейских источников не сохранилось. Ср.: Bar-Itzhak H. *Jewish Poland. Legends of Origin*. P. 49–56.

<sup>35</sup> Kraushar A. *Historia Żydów w Polsce*. S. 55–56.

<sup>36</sup> Ibid. S. 57. Ср.: «Торговую деятельность с несравненной энергией осуществляли дельные сыны Израиля, особенно проживающие в немецких землях и те, кто оттуда расселились по славянским. Они нашли своих единоверцев в глубине Азии и неутомимо поддерживали с ними отношения. Их было много в болгарских хазарских городах на Волге, хазарские каганы вплоть до падения их власти в 990 и 1016 придерживались Моисеева учения. Поэтому у евреев из немецких и соседних с ними областей они имели там сильную опору: весь главный путь из глубины Германии вплоть до Киева был полон ими. Их купцам незачем было останавливаться в Польше, где число евреев увеличивалось; они спешили в главный центр – Киев, в чем было больше выгоды. Местные были рады их помощи, пока не возникли неудобства». Сконцентрированная в Киеве торговля стала распадаться, изменился

характер международных торговых связей, и в этой ситуации евреи оказались более оборотистыми, лучше справлялись с изменениями, что привело к бурной реакции зависти. В 1147 Владимир Мономах выселил евреев из Киева, и они нашли отдохновение в Польше» (*Lelewel J. Polska wieków średnich. Poznań, 1847. Т. II. S. 436–438*).

<sup>37</sup> См. подробный анализ в: *Bar-Itzhak H. Jewish Poland. Legends of Origin. P. 89–112*. Наиболее ранний из сохранившихся вариант легенды включен в исторический труд Г. Штернберга: *Sternberg H. Versuch einer Geschichte der Juden in Polen. S. 5–8*. Среди других публикаций: *Nussbaum H. Historia Żydów od Mojżesza do epoki obecnej // Żydzi w Polsce. Warszawa, 1890. Т. V. S. 3*; переизд. в: *Teksty źródłowe do nauki historii Żydów w Polsce i we wschodniej Europie / Opr. E. Ringelblum, R. Mahler. Warszawa, 1930. S. 14–15*.

<sup>38</sup> *Kraushar A. Historia Żydów w Polsce. S. 41*.

<sup>39</sup> Ср.: Галл Аноним указывает, что Попель был изгнан из страны самим «царем царей и князем князей», и приводит рассказ «глубоких старцев» о том, что Попеля преследовали мыши, искусанный которыми, «он умер позорной смертью». Хронист подчеркивает также, что память о Попеле опозорена «идолопоклонством», т.е. повествование относится к языческим временам. Вместе с тем, он явно сдержанно относится к этому полученному путем устной передачи рассказу «старцев», спеша перейти к «рассказу о том, о чем сохранилось достоверное воспоминание» (*Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских. С. 30*).

<sup>40</sup> Легенда приведена по: *Kraushar A. Historia Żydów w Polsce. S. 41–43*.

<sup>41</sup> *Lelewel J. Polska wieków średnich. Т. II. S. 419*.

<sup>42</sup> *Bar-Yitzhak H. Jewish Poland. Legends of Origin. P. 91–92*.

<sup>43</sup> Ошибка в русском издании, подлинное имя – Проховник.

<sup>44</sup> *Кестлер А. Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие (1976) / Пер. с англ. А.Ю. Кабалкина / Научн. ред. А.Г. Юрченко. СПб., 2001. С. 149*.

<sup>45</sup> См.: *Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews. New York, 1957. Vol. III. P. 217, 338*.

<sup>46</sup> *Szkółka dla młodzieży. Pismo sześciotygodniowe wraz z dodatkiem literackim i artystycznym redagowane przez Ewarysta Estkowskiego. Rok piąty czyli tom piąty. Poznań 1854. S. 220*.

<sup>47</sup> См.: *Sehn A. Sprawa Abrahama Prochownika // Zeszyty Historyczne. 1998. № 124; то же в: Midrasz. 2002. № 11 (67)*.

<sup>48</sup> Подробный анализ см. в: *Bar-Yitzhak H. Jewish Poland. Legends of Origin. P. 27–44*.

<sup>49</sup> *Agnon S.Y., Eliasberg A. Das Buch von den polnischen Juden. Berlin, 1916; Agnon S.Y. Polin: Aggadot Mini Kedem // Hatequfa. 1920. № 5; Agnon S.Y. Polin: Sippurei Aggadot. Tel Aviv, 1925. Цит. по: Agnon S.Y. Polin // Polin. Studies in Polish Jewry. Vol. 11: Focusing on Aspects and Experiences of Religion / Ed. by A. Polonsky. London; Portland, Oregon, 1998. P. IX–X*.

<sup>50</sup> *Au III. За веру отцов / Пер. с идиша И. Некрасова. М., 2008*.

<sup>51</sup> *Teksty źródłowe do nauki historii Żydów w Polsce i we wschodniej Europie. S. 17*.

<sup>52</sup> *Kravtsov S.R. A Synagogue in Olyka: Architecture and Legends // Jewish Cultural Studies. Vol. I. Jewishness: Expression, Identity, and Representation / Ed. by S. Bronner. Oxford; Portland, Oregon, 2008. P. 58*.

<sup>53</sup> *Bar-Yitzhak H. Jewish Poland. Legends of Origin. P. 44*.

<sup>54</sup> *Wexler P. Jewish Poland. Legends of Origin. Ethnopoetics and Legendary Chronicles // Canadian Slavonic Papers. Jun.–Sep. 2001. [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3763/is\\_200106/ai\\_n8980478](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3763/is_200106/ai_n8980478)*.



*Никита Петров  
(Москва)*

**«ЕВРЕЙСКИЙ ТЕКСТ»  
В РУССКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ**

---

*...Реки-то озера к Новугороду,  
Мхи-то болота ко Белоозеры,  
Широки раздолья ко Опскому,  
Темны леса ко Смоленскому  
Чисты поля к Ерусалиму<sup>1</sup> ...*

Одной самых интересных проблем в исследованиях картины мира русского эпоса оказывается соотношение исторической действительности (то есть ее сказительской интерпретации) и этнических стереотипов, свойственных фольклорным жанрам. В связи с этим приобретает актуальность рассмотрение ряда вопросов, так или иначе связанных с решением этой проблемы. Как проявляется разделение на «своих» и «чужих» в русском эпосе? Какими коннотациями обрастают «чужие»: поляки, литовцы, татары, чудь? Насколько этнические стереотипы в русском эпосе пересекаются со стереотипами в других жанрах восточнославянского и фольклора, в иных фольклорных традициях?

На чем основаны стереотипные представления, показывающие отношение носителей традиционной культуры к иноверцам? Как совершенно справедливо отмечают О.В. Белова и В.Я. Петрухин (опираясь, прежде всего, на славянские этимологические нарративы), такие фреймы основаны на универсальной оппозиции «свой–чужой», которая проявляется в системе основных бинарных противопоставлений: «чистый–нечистый», «праведный–грешный», «сакральный–профанный» и др.<sup>2</sup> В былинах же конфессиональные стереотипы, связанные с лексическим рядом «еврей – иудей – жид» формируют свои «ментальные» сферы, отличающиеся концентрацией пространственных маркеров. Действительно, в фольклористических исследо-

ваниях пространство в былине занимает особое место<sup>3</sup>: это категория, без пристального рассмотрения которой невозможно понять смысл текста и принципы построения нарратива. Кроме того, важным элементом, актуальным для понимания картины мира эпических сказителей, оказывается и сфера «духовного», которая включает понятия о чести и нравственности.

В первом приближении еврейская тема актуализируется в былинах, для сюжетов которых основой стали духовные стихи и апокрифические сказания («Сорок калик со каликою», «Царь Соломан и Василий Окулович» и т.д.). Именно в этих текстах наблюдается концентрация мотивов книжного характера. Анализ каждого сюжета и/или мотива в таком русле привел бы к написанию обширной работы, соотносимой разве что с монографией. Отсылая читателя к работам И.Н. Жданова<sup>4</sup> и Б.М. Соколова<sup>5</sup>, я сознательно избегаю писать об этом, пытаюсь сосредоточиться на более детальных уровнях анализа былины.

Исследование конфессиональных стереотипов и пространственных описаний предполагает обращение к «внутренней географии» былинного эпоса. Термин «внутренняя география» в отношении былины пока не разработан, но вполне закономерно рассматривать несколько пластов пространственных маркеров, которые и намечают узловые точки «внутренней географии» эпоса. Во-первых, это точка зрения повествователя, выраженная в зачинах и запевах былины. Перед началом сюжетного действия сказитель как бы обозревает окрестности (иногда при этом используется определенный предмет – *трубочка подзорная*) и дает воображаемым локусам меткие характеристики. Эти характеристики довольно типичны (одна приведена в эпиграфе к этой работе) и имеют некоторое сходство с традиционными географическими песнями<sup>6</sup>. Происходит как бы первое освоение территории со стороны эпического певца.

Второй уровень эпической географии – этническое пространство, каким оно предстает в былине. Так, на западе эпической Руси, судя по взгляду «усредненного» сказителя, располагаются литовцы – *Литва хоробрая*; на востоке – *Индея богатая*. Соотношение Восток–Запад довольно актуальная тема для эпической традиции, а крайние точки этих направлений сюжетно оппозиционны<sup>7</sup>.

Третий уровень – уровень топонимики. Для конструирования «внутренней географии» эпической традиции оказывается значимой и еврейская топонимика (вернее, причисляемая к еврейской). Сказители помещают *Еросолим-град* на юго-востоке эпического мира. Эта точка является своего рода границей, дальше которой только *океан*–

море. Географическое пространство былины и движение эпического героя по этому пространству и создают те опорные пункты, мнемотехнические точки, благодаря которым сказители могут запоминать сюжеты.

Первые три уровня «внутренней географии» можно верно интерпретировать только после исследования уровней более мелких – персонажного и предметного. В данной статье я попытаюсь показать, какой смысл придает былина некоторым мотивам, именам персонажей, постоянным эпитетам, формульным сочетаниям, в которые включаются лексика смыслового ряда «иудей – еврей – жид».

Данные лексемы концентрируются в эпических определениях, называемых еще постоянными эпитетами. Проблема состоит в том, что данные эпитеты не всегда постоянны. Ф. Миклошич включает использование постоянных эпитетов (наряду с медлительностью рассказа в народном эпосе, повторением, употреблением сравнений) в систему различий между народным и искусственным эпосами. «При помощи их <постоянных эпитетов> певец достигает своей цели – изобразить предмет в его чувственной определенности <...> слушатель желал бы видеть, что происходит»<sup>8</sup>. П.Д. Первов разграничил три основных вида эпитетов в былинах:

1. Имеющие сходное со словом основное значение;

2. Выражающие новый признак предмета, не отмечаемый в его наименовании, но столь же конкретный для него;

3. Признаки *ognantia*, не связанные с коренным значением слова<sup>9</sup>.

С утверждением А.М. Жирмунского, что эпитет, традиционно выделяющий типовой признак предмета, «не вносит ничего нового в содержание определяемого понятия»<sup>10</sup> не соглашается А.П. Евгеньева. Исследовательница, анализируя эпитетику похоронных плачей, былин в записях и пересказах XVII–XVIII вв., показывает их тематическое разнообразие: к существительным *дитя, дети, вдовья жизнь, головушка* – более 30 определений. Таким образом, для одного существительного *постоянство* эпитета – качество весьма относительное и требует особой характеристики<sup>11</sup>. Представляется, что наиболее интересным с этой точки зрения оказывается следующее высказывание А.П. Евгеньевой: «В причитаниях все определения, независимо от постоянства, указывают на конкретные признаки, в которых развертывается тема»<sup>12</sup>. То есть важно не постоянство эпитета, а его жанровая принадлежность. Естественно, что многие эпитеты будут дублироваться в разных жанрах фольклора. Этому дублированию и будут подвергаться так называемые «постоянные эпитеты»: море *синее*, руки *белые* и проч. Однако существует, по

всей вероятности, круг эпитетов, используемых только одним жанром фольклора – к примеру – духовным стихом. В связи с этим возникает закономерный вопрос: изменится ли эпитет при переходе из духовного стиха в несколько иной жанр – былинку?

В русском эпосе довольно редки поэтические определения – «иудейский», «еврейский», «жидовский/жидовинский». На первый взгляд, в былинах эти слова синонимичны. Однако если «иудейский» и «жидовский/жидовинский» действительно сходны по семантическому наполнению, то «еврейский» резко отличается от них.

### Эпические противники и Жидовин

Оппозиция «свой–чужой» оказывается основной для русского эпоса. Тематически могут противопоставляться герой и враг, причем одним из способов противопоставления оказывается этнические и мифологические маркировки антагониста.

Семантическими особенностями наименований противников в былинах можно считать субстантивное указание на зооморфный/орнитоморфный облик персонажей (лебедь, змей/змея, соловей); связь с магией (Маринка-колдунья, Авдотья Лиходеевна); черты реальных и квазиисторических врагов средневековой Руси, соотносящиеся с идеей конфессиональной или этнической «чуждости» (австрийский король, татары поганые, французский король, шведский король неверный, ляховинский, проклятый).

Типичными чертами большей части имен антагонистов являются их производность от слов с пейоративной коннотацией (*Идолище* – «идол», *Лиходеевна* – «лихо деять», *Грубиянище* – «грубиян») <sup>13</sup> и наличие характерного определения/титула в наименовании, подчеркивающего их принадлежность к «иному» миру, этносу (*Идолище поганое проклятое*, *Кощей царь неверный*, *Бадан Баданович – неверный царь*, *Маринка-колдунья*, *Марфушка лебедь белая, змея лютая, король неверный, ляховинский, австрийский, французский, шведский*). Семантика слова дополняется словообразовательными маркерами: увеличительные суффиксы субъективной оценки *-ище-* / *-иши-* (*Вахрамееще царище*, *Грубиянище*, *Идолище*, *Кудрянище*, *Адрианиши*), свидетельствующие, прежде всего, о силе/мощи соответствующего персонажа. Былина и в словесной обрисовке врага акцентирует внимание на огромном росте, силе, непомерном обжорстве и пр., что создает контраст с описанием «своего» богатыря: «...враг преувеличен, герой преуменьшен. Враг всегда непомерно велик и силен, все от него в страхе, все подавлены его насилием, одолеть его представляется решительно невозможным» <sup>14</sup>.

Иногда имя противника повторяется в его отчестве, тогда получаются двучленные имена типа *Батыга Батыгович, Ботиян Ботиянов* (король земли сорочинской), *Вахрамей Вахрамеевич, Везвяк Везвякович, Демьян Демьянович, Этмануил Этмануилович, Колыван Колыванович* и т.д.<sup>15</sup> В терминологии А.Б. Пеньковского – это «таутонимы» – образования с тождественным наполнением компонентов модели<sup>16</sup>. При рассмотрении сюжетных ролей действующих лиц былины оказывается, что удвоение имени антагониста подчеркивает его отнесенность к «чужому кругу», представители которого не имеют генеалогии, принятой в «нашем» мире<sup>17</sup>.

Типичную трансформацию имени противника Ильи Муромца (но от этого не становящуюся менее интересной в свете еврейско-русских отношений в былинах) мы можем наблюдать в эпической песне «Илья Муромец и Жидовин». Этот текст записан в середине XIX в. и опубликован в сборнике песен П. Киреевского<sup>18</sup>. По ряду идеологических причин в советское время былина полностью опубликована не была. Только в 1938 г. фольклорист Н.П. Андреев напечатал ее части в антологии, вырезав все эпизоды, связанные с Жидовином, а через двадцать лет А.М. Астахова – известный эпосовед и собиратель фольклора – напечатала полный текст в антологии былин «Илья Муромец»<sup>19</sup>.

Сюжет данной былины не уникален. По указателю ЭЭС (элементарных эпических сюжетов) он относится к группе конфликты. Это модификация сюжета IV.B.2. 'Герой борется с неузнанным сыном/дочерью', когда богатыри по очереди дерутся с *нахвалящиком*, угрожающим Руси, Киеву или богатырской заставе. В большинстве случаев этническим противником оказывается незаконный сын Ильи Муромца – Сокольник<sup>20</sup>. В былине, где противником героя оказывается Жидовин, акцент делается на этнической принадлежности чужеземного персонажа. Ниже приводится часть текста поздней записи на Русском Севере (р. Печора):

*Два раза спросил Илья: а богатырь не отвечает. На третий раз Илья и говорит: «Ну, говорит, скажи, кто ты такой?» Неизвестный богатырь и сказал: «Я, говорит, у Жидовинихи, сын Жидовин». – «Покоришься али нет?» – говорит Илья. «Я, говорит, лучше смерть приму, а не покорюсь». Отрубил тогда Илья ему голову, вынул из груди сердце, взял у Жидовина голову, одел ее на острый конец своего копья, сел на коня и поехал к своим товарищам. Приехав к своим товарищам, стал Илья хвастаться: «Вот, говорит, атаман не так зря сходил, как есаул в штаны наклал. Голову врага на штыке принес!»<sup>21</sup>*



Дружина Олега Киевского клянется Перуном.  
Миниатюра Радзивилловской летописи (XVв.)

Слова «жид» и «жидовский» русской книжной традиции являлись своего рода синонимами слов «иудей» («иудей») и «иудейский». Имя *Жидовин* наделялось этническими и конфессиональными признаками: «Оканьнии Жидовинь нечестивъ» (Мст.ев.); понятие – иногда бранными: «Помнишь ли, жидовине, въ которыхъ порътехъ пришель бяшетъ? Ты ныне въ оксамите стоише» (Ип. Л. 6683 г.)<sup>22</sup>. В сербских эпических песнях и болгарских преданиях *Джидига*, *Джидовин*, *Жидовин* – великан, иногда людоед. В восточнославянской фольклорной традиции наибольшая концентрация этих слов приходится на легенды, предания и духовные стихи. Семантика их прежде всего негативная. Однако имя, включающее негативную семантику, на протяжении времени меняло свою форму. Причинами этого явления могли быть как ослышки, так и забвения смысла. Безусловно, общая тенденция именованья Жидовина как этнического и конфессионального врага сохраняется, но имя и его отголоски встречается не только в сюжете о конфликте Ильи Муромца и чужеземного нахвальщика. Имя *Жидовин* объяснялось исследователями по-разному: как хазарин, еврей, великан<sup>23</sup>; указывалось на книжное и историческое происхождение имени<sup>24</sup>. В контексте данной статьи более важным представляется не генезис имени, а его проникновение в эпический ономастикон и дальнейшая интерпретация *Жидовина* сказителями.

Ниже приводится таблица, в которой сопоставлены записанные в разное время старины (духовные стихи и былины). На этих примерах отчетливо видно, как трансформируется семантика имени *Жидовин*.

#### Трансформация поэтических определений в духовных стихах и былинах

Духовный стих			
Федор Тирон	Егорий Храбрый		Локусы, атрибуты, имена, эпитетика
Со восточныя было стороны, От царя иудейского, От его силы жидовския <sup>25</sup>	Выходит из той земли, из жидовския, Жидовския, <i>босурманския</i> , Царица <i>Мартемьяница</i> <sup>26</sup>	Выходил тут Ёгорей в святую Русь. Он хватил тут собаку <i>удоньскаго царя</i> За его то волосы <i>проклятыя</i> <sup>27</sup>	восточная сторона царь иудейский сила жидовская земля жидовская, босурман-

	Побивал <i>царя Иудейского, Его силу жидовскую, Жидовскую, бусурманскую. Обливала его кровь жидовская, Жидовская, бусурманская</i> <sup>28</sup>		ская Царище Мартемьянище собака удоньский царь волосы проклятые кровь жидовская, бусурманская
<b>Былина</b>			
ИДОЛИЩЕ СВАТАЕТ ПЛЕМЯННИЦУ КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА	О ЖИДОВИНЕ	ПОТЫК	ЛОКУСЫ, АТТРИБУТЫ, ИМЕНА, ЭПИТЕТИКА
Как из-за моря-моря – да моря синёго... Как заходят тут во грынюшку они во светлую – <О>не целом-то не бьют, низко не кланеюцсэ. Как стават князь Владимир да на резвы ноги: «Уж ты здрастуйёшь, проклятой большой Жидовин!» <sup>29</sup>	Еще же что за богатырь ехал? Из этой земли из <i>Жидовския</i> . Проехал Жидовин могуч богатырь, На эти степи цицирския! <sup>30</sup> Неизвестный богатырь и сказал: «Я, говорит, у <i>Жидовинихи, сын Жидовин</i> <sup>32</sup>	Говорил ёму <i>король земли Задоньския</i> : «У мина, право, Овдотьюшка просватана За того де за <i>поганого за Идолишиша</i> » <sup>31</sup> .	из-за моря синего проклятой большой Жидовин из земли жидовския Жидовин сын Жидовинихи Идолище
	Да на ту жа на славушку на великую Приежаёт дородён доброй молодець Да из той жо из <i>земли-то из Задоньския</i> <sup>33</sup>		

Возможно, имя *Жидовин* проникает в былинку из духовного стиха (а в духовный стих и более раннего книжного источника). В процессе бытования имя меняется, происходит его таутономизация; про-



странственная, этническая и конфессиональная семантизация. Из *царя иудейского/жидовского Жидовина*, он становится *Жидовином сыном Жидовинихи*, затем *царем Удоньским*, что, вероятно, является результатом ослышки и непонятно сказителю. Более мотивирована замена *удоньского – задоньским*, то есть находящимся далеко за Доном. Таким образом, дихотомия «свой–чужой» реализуется в результате эволюции эпического имени *Жидовин* в бинарных оппозициях пространственного характера – близкий vs далекий.

Каким же образом происходит пространственная модификация имени/названия противника? По всей видимости, неактуальное название утрачивает внутреннюю форму, затем сказитель «находит» слово, фонетически близкое старому, и наполняет его новым содержанием. Аналогичный пример находим в другой севернорусской (пудожской) былине. Князь Владимир «накидывает» богатырям такую службу: *Съездить надо во Туги горы, А й во Туги горы съездить ко лютой змеи*<sup>34</sup>. Сюжет былины – двойное змееборство Добрыни. В первый раз герой побеждает змея на Пучай-реке, во второй – во Тугих горах. Вероятнее всего, топоним *Тугие горы* возникает как производный от имени Тугарина (во второй строке приведенного примера упоминается и лютая змея). Перенесение Тугарина Змеевича в тематически однородный сюжет о змееборстве героя вполне закономерно, но сказитель сначала отказывает имени *Тугарин* в значении, а затем подыскивает новую этимологию ставшему неясным (возможно, в процессе восприятия при устной передаче текста) слову – топоним *Туги горы*, где живет змея.

При этимологизации имени персонажа (антагониста либо героя), заметно наличие корреляционной связи между сюжетными акциями персонажа и его семантической характеристикой, выраженной в имени. Нападение на былинную Русь должен совершать находящийся далеко от Киева, огромный, придержающийся неправославной веры, принадлежащий отнюдь не к русскому этносу противник. Причем былина, в отличие от духовного стиха, нацелена на передачу некоторой не подвергающейся сомнению исторической информации (квазиисторической) и поэтому не поддерживает идею о чуждости *Жидовина*, заменяя его более традиционными мифологическими или этническими противниками, а локус – землю *жидовскую/жидовинскую* на отдаленную от Киева территорию. Кроме указанных причин, этому могла способствовать и относительно редкая фиксация данной модификации сюжета на Русском Севере.

**«Еврейский суд»,  
«еврейский наигрыш»**

Несколько иначе обстоит дело с эпитетом «еврейский». Он употребляется для обозначения специфических судебных отношений и музыкальных пристрастий эпического героя. Формульные средства выражения еврейской темы («еврейский суд», «наигрыш еврейский» и т.п.) показывают, что их семантика лишь формально определяется этнической маркировкой.

Так откуда появляется эпитет *еврейский* по отношению к такому понятию, как суд?

«Еврейский суд» оказывается положительным полюсом в противопоставлении «суду неправедному» (хотя обычно противопоставляются «свой» суд и «княжеский»). Вот пример из распетого былинной духовного стиха «Сорок калик со каликою», в котором *калики перехожие* – нищие странники – излагают свою *заповедь*:

*А потому, что у нас положена заповедь тежолоя.  
Ещо кто из нас забалуется, ещо кто из нас заворуется –  
Не будут судить судом русским,  
А будут судить судом еврейским.  
Вот и зарюют во сыру землю по пояс  
И у живого выкопают глаза!  
И оставят на цистом поли!*<sup>35</sup>

В большинстве текстов противопоставляется «княжеский суд» (несправедливый) – «каличьему суду» (справедливому). Бинарное социально-нравственное противопоставление «княжеский–каличий» и «несправедливый–справедливый» заменяется на этническое – «русский–еврейский». В виде таблицы это можно представить так:

**Модификация смыслового поля формулы *еврейский суд***

	VS	
КНЯЗЬ	социум	КАЛИКИ
НЕСПРАВЕДЛИВЫЙ	нравственность	СПРАВЕДЛИВЫЙ
НЕПРАВЕДНЫЙ	религия/духовность	ПРАВЕДНЫЙ
РУССКИЙ	этнос/конфессия	ЕВРЕЙСКИЙ

Таким образом, первое значение слова «еврейский» в связке с понятием «суд» – ‘справедливый’. Вероятно, это обусловлено влиянием сюжетной и топонимической схемы, характерной для апокрифи-

ческой книжной традиции. В духовном стихе (так называемом «старшем», по терминологии П. Бессонова<sup>36</sup>) «Сорок калик со каликою» странники идут из города *Иерусалима*. Кроме того, калики наделены особым знанием, особыми атрибутами – они *увечные*. Их «заповедь великая», «заповедь тяжелая» связана с вопросом «веры». Той истинной веры, которая противопоставляется вере ложной. Следовательно, *еврейский суд* – суд более справедливый, нежели суд на земле – это самый строгий суд. Итак, в связке с лексемой *суд*, постоянный эпитет *еврейский* меняет свое значение, включаясь в семантические поля «религия/духовность», «нравственность», «социум».

Еще одна смысловая компонента эпитета «еврейский» связана с музыкальными инструментами и героями, на этих музыкальных инструментах играющими. Мелодия еврейская, которую играет богатырь Добрыня в сюжете «Муж на свадьбе своей жены»<sup>37</sup>, оказывается самой сладкой для уха слушателей на былинном пиру, а жена узнает героя по игре на гусях (в некоторых случаях жена узнает героя по кольцу, по родимому пятну). Здесь прослеживается сюжетная функция описательного элемента – *мелодии еврейской*. Игра героя на гусях обычно включает в себя упоминание пространственных ориентиров, в пределах которых герой путешествовал: *Царьград, Новгород, Иерусалим, море Волынское, Лукоморье зеленое, земля Сорочинская, Киев, Чернигов, каменная Москва*.

А.С. Фаминицын говорит про былинку «Добрыня и Алеша», что «в целом ряде пересказов данной былинки Добрыня рассказывает, повествует, по словам же былинки — «играет» или «выигрывает свое рождение», «свои похождения», «играет» или «натягивает струну» про свое похождение, про свои разъезды, «заводит струны» от разных мест, причем «идут напевки Добрынины», «выигрываются его похождения»<sup>38</sup>. Однако автор «Скоморохов на Руси» приписывает такой разброс *наигрышей* влиянию скоморохов на русский эпос, что не лишено оснований, но практически недоказуемо.

В былинке о Ставре, который также является гусяром:

*Сымали железа с рук и с ног  
И приводили Ставра на почетной пир.  
И втапоры посол скочил на резвы ноги,  
Посадил Ставра против себя в дубову скомью.  
И зачал тут Ставер поигравати,  
**Сыгриш сыграл Царя-града,  
Танцы навел Ерусалима,  
Величал князя со княгинейю,  
Сверх того играл еврейской стих**<sup>39</sup>.*

Обычно в вариантах – *тонцы*, т.е. напевы – характерная для русского эпоса формула описания мастерства исполнения. Во многих северо-восточных записях былин встречается эпитет *еленский*<sup>40</sup> по отношению к наигрышам. И здесь, как в случае с *еврейским судом*, активизируется пространственный элемент в этническом стереотипном определении.

Таким образом, оказывается, что формульное сочетание *мелодия еврейская* служит прежде всего тому, чтобы выделить героя из ряда других, показать, что он лучший в данном случае музыкант, противопоставить его умение умениям окружающих, показать, что мелодия *еврейская* говорит о дальних странствиях героя. Последнее проясняет вопрос о внутренней географии былины: Добрыня отсутствует во время женитьбы Алеши Поповича на его жене, находится в далеких краях, следовательно, именно там он и учится играть *мелодию еврейскую*.

Благодаря семантической перекодировке формульных сочетаний мотивы и сюжеты получают новое наполнение, а этническая и конфессиональная семантика слов «еврейский», «жидовинский», «иудейский» редуцируется. Сказители русских былин вкладывают в эти слова идеи праведности, религии или меняют фонетический облик, актуализируя важную для эпоса пространственную компоненту в стереотипных формульных сочетаниях.

### Примечания

<sup>1</sup> Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Изд. 4-е. М.; Л., 1950. Т. 2. № 138.

<sup>2</sup> Белова О.В., Петрухин В.Я. Генезис «чужих» в свете фольклорной этиологии // *Etnolingwistyka*. Т. 16. *Problemy języka i kultury*. Lublin, 2004. S. 257.

<sup>3</sup> См. работы: Артеменко Е.Б. Движение, пространство, время, событие в былинном эпосе // Черванева В.А., Артеменко Е.Б. Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира (на материале эпических жанров): Монография. Воронеж, 2004. С. 143–170; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972; Неклюдов С.Ю. Центробежные и центростремительные перемещения в фольклорном повествовании // *Russian Literature*. LIII (2003). P. 226–235.

<sup>4</sup> Жданов И.Н. Русский былевой эпос: Исследования и материалы. СПб., 1895. Ч. I–V.

<sup>5</sup> Соколов Б.М. О житийных и апокрифических мотивах в былинах // *Русский филологический вестник*. М., 1916 (Отдельный оттиск).

<sup>6</sup> Географические песни – термин, введенный Д.К. Зелениным, – на содержательном уровне представляют собой тексты-описания, тексты-оценки культурных ландшафтов. См. более подробно: Зеленин Д.К. Географическая песня // *Вестник воспитания*. 1904. № 4. Разд. 2–4. С. 91–94; Иванова А.А., Мороз А.Б., Слетцова И.С.

«Географические песни» в локальном песенном репертуаре // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 141–142.

<sup>7</sup> Это противопоставление выражается в том, что сюжеты, входящие в группу брачных коллизий, традиционно используют этнонимы, связанные с Западом. Что касается воинских коллизий, то в них чаще всего фигурируют «жители» т.н. восточных окраин – Турции, Золотой Орды и т.д.

<sup>8</sup> Миклошич Ф. Изобразительные средства славянского эпоса // Древности. Труды славянской комиссии Императорского Московского археологического общества. М., 1895. Т. 1. С. 4–5.

<sup>9</sup> Первов П.Д. Эпитеты в русских былинах. Воронеж, 1902 (оттиски из «Филологических записок» за 1901, 1902 гг.).

<sup>10</sup> Жирмунский В.М. К вопросу об эпитете // Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. М., 1977. С. 355–361.

<sup>11</sup> Евгеньева А.П. Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII–XX вв. М.; Л., 1963. С. 309.

<sup>12</sup> Там же. С. 313.

<sup>13</sup> Нетривиальным является имя иноземного царя, которого Михайло Потык обыгрывает в шахматы – Налета Налетович. См.: Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. В 3-х томах / Под ред. Б.Н. Путилова. Петрозаводск, 1989–1990. С. 166.

<sup>14</sup> Скафтымов А.П. Поэтика и генезис былин. Очерки / Изд-во В.З. Яксанова. М.; Саратов, 1924. С. 53.

<sup>15</sup> Примеры такого рода многочисленны: *Ковшей Ковшеевич* (Архангельские былины и исторические песни, собр. А.Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. М., 1904. Т. 1; Прага, 1939. Т. 2. № 271, 262, 277); *Кудреванко Кудреванкович* (Архангельские былины... (1939), № 222); *Батей Батеевич, Батый Батыевич* (Архангельские былины и исторические песни, собр. А.Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. М., 1910. Т. 3. № 352); *Вахрамей Вахрамеевич* (Архангельские былины (1910), № 333), *Волонтоман Волонтоманович, Волотон Волотонович* (Архангельские былины (1910), № 325, 366), *Табатыга Табатыгин, Мануйло Мануйлович, Додон Додонович* (Архангельские былины... (1939), № 350).

<sup>16</sup> Пеньковский А.Б. О семантической категории «чуждости» в русском языке // Пеньковский А.Б. Очерки по русской семантике. М., 2004. С. 13–50.

<sup>17</sup> Петров Н.В. Вахрамей Вахрамеевич против Идолица: Закономерности в образовании былинных имен // Традиционная культура. М., 2007. № 3 (27). С. 57.

<sup>18</sup> Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1860. Вып. I. С. 46.

<sup>19</sup> Илья Муромец / Подгот. текстов, ст. и коммент. А.М. Астаховой. М.; Л., 1958. № 22.

<sup>20</sup> Впрочем, у него может быть и другое имя: *Подсокольник, Еруслан, Бориско, Збут, Соловник*. В одной из былин Сокольник становится Ерусланом Еруслановичем и мыслится как представитель «чужого» мира/этноса.

<sup>21</sup> Былины: В 25 т. / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). СПб.: Наука; М.: Классика, 2001. Т. 2: Былины Печоры: Север Европейской России. С. 425–426.

<sup>22</sup> Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1883. Т. 1. С. 870–871.

<sup>23</sup> Автор признателен О.В. Беловой, которая любезно указала на вариант толкования имени *Жидовин* А.Т. Илиевым и М.Г. Халанским: см. *Ишев А.Т.* Българските предания за исполини, наречени елини, жидове и латини // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1890. Т. 3. С. 203–205; *Халанский М.* Былина о Жидовине // Русский филологический вестник. 1890. № 1. С. 1–23.

<sup>24</sup> Об этом существует обширная литература. См., например: *Веселовский А.Н.* Жидовин-богатырь // Журнал министерства народного просвещения. 1889. № 5. С. 16–22; *Топоров В.Н.* Еврейский элемент в Киевской Руси // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века – начало Нового времени. М., 1993; *Халанский М.Г.* Великорусские былины Киевского цикла. Варшава, 1885. С. 178; *Соколов Б.М.* О житийных и апокрифических мотивах в былинах // Русский филологический вестник. М., 1916. С. 9 и др.

<sup>25</sup> Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XX веков. М., 1991. С. 85.

<sup>26</sup> Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С. 65–69.

<sup>27</sup> Беломорские былины, записанные А. Марковым / С предисловием В.Ф. Миллера. М., 1901. № 238.

<sup>28</sup> Стихи духовные. М., 1991. С. 88–89.

<sup>29</sup> Былины: В 25 т. Т. 3: Былины Мезени: Север Европейской России. 2003. С. 197–199.

<sup>30</sup> Песни, собранные П.В. Киреевским... С. 47.

<sup>31</sup> Беломорские былины... № 152.

<sup>32</sup> Былины: В 25 т. Т. 2. С. 425–426.

<sup>33</sup> Беломорские былины... № 98.

<sup>34</sup> Онежские былины... № 59.

<sup>35</sup> Былины: В 25 т. Т. 4: Былины Мезени: Север Европейской России. 2004. С. 325–327.

<sup>36</sup> *Бессонов П.А.* Калики переходные: Сб. духов. стихов. СПб., 1861–1863. Вып. 1–6.

<sup>37</sup> По указателю Аарне–Томпсона это сюжетный тип № 974. См.: *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliographie: Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen* / Transl. and enlarged by S. Thompson. Second revision. Helsinki, 1961. (Folklore Fellow Communications; № 184).

<sup>38</sup> *Фаминцын А.С.* Скоморохи на Руси. СПб., 1889. С. 36.

<sup>39</sup> Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. С. 71–77.

<sup>40</sup> Архангельские былины..., № 239; Былины Печоры и Зимнего Берега: (Новые записи) / АН СССР; Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 442–445; Былины: В 25 т. Т. 4. С. 305–311. Эпитет *еленский* означает то же, что эллинский – языческий. Интересен в этом отношении фрагмент из апокрифа «Беседа трех святителей», где жидовин и еленский встречаются в одном контексте: «Иванъ рече: отъ чего громъ сотворень бысть? Василий рече: два ангела громная есть; еленский старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ, два еста ангела молниина» (цит. по: *Щапов А.П.* Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия (православного и старообрядческого) // *Щапов А.П.* Сочинения. СПб., 1906. Т. I. С. 52).

*Светлана Амосова  
(Санкт-Петербург)*

**«ГАМАН И ЕВДОХА ПОГОДУ КРУТЯТ»:  
К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОДНОГО  
КАЛЕНДАРНОГО СЮЖЕТА**

---

В 2006 г. в Балте (Одесская обл., Украина) от одной из наших информанток – Марты Лернер – мы записали несколько странную и до этого момента нигде не встречавшуюся нам формулу: *Гаман с Евдохой, как говорится, крутят погоды* (Balta\_032\_Lerner). Поначалу нам было совершенно неясно, что это за текст, тем более что наша информантка прокомментировать его никак не смогла.

Оказалось, впрочем, что формула эта хорошо известна еврейским и нееврейским жителям Балты, то есть представителям различных этноконфессиональных групп (русским, украинцам, евреям). Затем этот сюжет неоднократно был записан в Могилеве-Подольском, Чернивцах, Ямполье (все эти города находятся на территории Винницкой обл. Украины) как от еврейских, так и от славянских информантов. Однако материалы из Черновцов (Буковина)<sup>1</sup> свидетельствуют, что формула «Гаман с Евдохой погоду крутят/гуляют» знакома только выходцам из Подолии, а бессарабские евреи ее не знают. Тем не менее, само имя «Евдоха» (*Евдоха* – св. Евдокия) было им знакомо, и от них был записан другой сюжет, связанный с этой святой и днем ее памяти:

С о б.: А можно я вот еще спрошу? Такой праздник Евдоха был у вас?

И н ф.: Ну, Евдоха мы знаем, но это христианский праздник.

С о б.: Христианский, но он не рядом с каким-то еврейским?

И н ф.: Честно говоря, не знаем, но знаю, что в марте. То ли четырнадцатого, то ли шестнадцатого марта она начинала трясти свои тулупы, вот. Но я не знаю, есть ли какой-то в это время еврейский праздник.

С о б.: А что значит: «Трясти свои тулупы»?

И н ф.: Вот она снегопады последние, она должна вытрясти четырнадцать, то есть, две недели должен идти снег, вот четырнадцатого или шестнадцатого марта это начинается. И всегда так говорят: «Ой, как

потеплело, как хорошо!» Ну что вы, еще Евдохи нет. Это как бы неизбежно, что в эти числа она будет трясти свои кожухи.

С о б.: А что вот она с Аманом как-то гуляет?

И н ф.: Нет, этого я не знаю. Я знаю, что она должна трясти свои кожухи. Это когда проходят эти две недели уже может потеплеть, уже все вытрясла.

(Chern\_06\_Bruklich\_18)

Аман (или, как произносят это имя наши информанты, – *Гаман*, *Амен*, *Хаман*, *Умен*), – это библейский персонаж из книги Эстер, которую предписывается читать в Пурим. Аман является также главным персонажем обрядового ряжения, приуроченного к этому празднику. Еще один контекст, в котором появляется это имя, – название обрядового блюда – «ументаш» ('Амановы уши'); вообще это треугольной формы печенье превратилось в своеобразный «символ» этого праздника (Белова 2005: 162; Белова, Петрухин 2008: 336). Таким образом, ясно, что именно Аман становится самым заметным пуримским персонажем. Видимо, поэтому в славянской традиции Аман не только ассоциируется с Пуримом, но и сам еврейский праздник славяне называют «Аман» («Гаман»). Так, В. Гнатюк приводит распространенный сюжет о споре еврея и мужика о том, «у кого больше свят»: «Жид с холопом поперечили сї, у кого бїльше сьвет, у жидів, ци у русинів. (...) Почав жид рахувати: – У нас є Судний день, то раз! Трубки, то два! Кучки, то три! **Гамана, то штири!** Пейсах, то пять! Зелені сьвета, то шість» (Гнатюк 1899: 204). На это же указывают и наши еврейские информанты: *Пурим*, *Пурим – это Гаман по-русски* (Valta\_032\_Lerner)<sup>2</sup>. Отметим еще одну немаловажную деталь: Пурим по еврейскому календарю приходится на 14 адара (конец февраля – начало марта), а день памяти св. Евдокии (который и называется «Евдохой») празднуется 1 марта по старому стилю, то есть 14 марта – по новому стилю. То есть, эти два праздника Пурим (или *Аман*) и день св. Евдокии (*Евдоха*) находятся рядом в календаре.

Св. Евдокия – весьма значимый персонаж славянского календаря, который ассоциируется с наступлением весны, со сменой сезонов; с этим днем связаны различные приметы и предписания. Например, приметы из Полесья: «Четырнадцатое марта будет день Евдокии, по-старому первое. Какова Евдокия, такова и весна. Первый день – это весна. Если будет день теплый, то будет и такая весна...»; «Если Явдокия хороша, весна хороша» (Толстая 2005: 96).

Собственно, так и интерпретируют поговорку «Аман с Евдохой погоду крутят» наши информанты; все они (и евреи, и неевреи)



говорят о том, что это текст о смене сезонов, о непогоде, которая бывает в конце зимы – начале весны:

Амен с Евдохой гуляют. Сперва она начинает гулять отдельно, потом он, потом они вдвоем встречаются и вдвоем гуляют. Потом начинается, вот видите, вроде погода хорошая, потом начинает крутить: снег, дождь (Balta\_036\_Pivnik).

А, да, по-моему, Евдоха с Хаманом крутят, это говорят когда сначала Хаман, а потом Евдоха, и они крутят, погода меняется каждый, несколько раз на день то погода, то опять дождь, то снег. Они оба крутят Евдоха с Гаманом. Хаман – это наш Пурим, с Евдохой. Это я слышала, да (Balta\_131\_Gorberg).

Ну, когда плохая погода такая, говорят: Евдоха встретила с Гаменом (MP\_08\_062\_Naiberg).

Все наши информанты очень отчетливо знают, что Евдоха – это украинский персонаж, а Гаман – еврейский:

Сначала вот идет Пурим, а потом вот эта Евдоха. Русский праздник – Евдоха (Balta\_036\_Pivnik).

«Евдоха – это русская, Хамен – это еврей» (Balta\_052\_Milchenko).

Гаман – это еврейское, еврейское, а Евдоха – чи русское (Balta\_089\_Darmoroz).

Ну, Евдоха – это православных праздник, а Гамен – это еврейский праздник (MP\_023\_Goldenshtejn\_Feldman).

Очень часто, объясняя, кто такие Аман и Евдоха, украинские и русские информанты говорят о том, что Гаман – это еврейский святой:

У евреев – Гаман – святой, а у нас Евдоха. В марте месяце, четырнадцатого марта (Balta\_127\_Klavdiya\_Evgeniya)<sup>3</sup>.

Вероятно, это обычная в такой ситуации попытка представителей одной культуры «перевести» на «свой» язык «чужой» культурный код для того, чтобы сделать его понятным и доступным (Белова 2005: 125).

Кроме того, наши украинские информанты считают, что Евдоха – это олицетворение весны, теплой погоды, а Гаман – зимы и хо-

лода. То есть, здесь прослеживается негативная оценка иноэтнического персонажа:

Гаман с Евдохой борются, кто кого переборе. Ше Евдоха, а ше Амен, ше еще будэ холодно <...> Ну, они близко, близко между собой. И, мол, когда Евдоха хочет уже шо тепло, а Гамен не дае, шо еще метель, шо еще метель была. Это в марте месяце, в начале марта Евдоха. Это уже сопоставляют, Гаман будэ, шо уже сниг, да (Balta\_089\_Darmogoz).

Евреи приводят противоположные оценки – у них Евдоха ассоциируется с зимой и непогодой:

Евдоха – это зима, снег, скользко не выдешь (Balta\_083\_Klimenko).

Евдоха – это русская, Хамен – это еврей. Вот они уже начинают крутить, где-то в апреле, где-то в марте, такое начинают вот, как они перекрутят, так погода будет. Хамен более или менее, Евдоха – злая (Balta\_052\_Milchenko).

Этот период конца зимы – начала весны, на который приходится оба праздника, может пониматься как один праздник с разными названиями:

И н ф.: Это проводы зимы. И вот Гаман и Евдоха. В Талмуд старом, на сколько я помню, я знал, ну, ну это же по-народному, перемена там погоды, все. Ну, это старый еврейский вот это праздник был.

С о б.: Какой именно праздник?

И н ф.: Аман-Евдоха! Это встреча весны и проводы зимы.

С о б.: Хаман-Евдоха?

И н ф.: Да. Это в марте месяце.

С о б.: А Вы не знаете, кто такой Хаман вообще?

И н ф.: Не могу сказать, не знаю.

С о б.: А Евдоха?

И н ф.: Если мне не изменяет память, в старые времена царица какая-то.

В древние времена... Если мне память не изменяет (Balta\_128\_Belokon).

В этом рассказе видно, что св. Евдокия воспринимается как Эстер – важный женский персонаж Пурима. При интерпретации этого сюжета про Амана и Евдоху большое значение имеет и то, что эти персонажи разного пола. На это обращали внимание все информанты, и в Балте вопрос про них часто вызывал смех и веселье; информанты, рассказывая о них, могут подчеркивать особенности их женского и мужского поведения:

С о б.: А вот не знаете такую святую – Евдоха?

И н ф.: Это наша женщина. Это наша. [...] А они подружились, так их и праздную Гаман с Евдохой.

С о б.: А Гаман это кто?

И н ф.: Еврейский мужчина – Гаман.

С о б.: А почему он с Евдохой подружился?

И н ф.: Да, Господь! Не знаю. Мало шо дружили? Шо жили?

С о б.: Он еврейский, а Евдоха... украинская?

И н ф.: Ну, что же сколько наших украинцев жило с евреями. И так жили, еврей жил с жинкой, и так жили, сколько было, было много (Yam\_08\_008\_Anastasiya).

А Евдоха и Гамен, это видно, они гуляют. Она женщина, а он мужчина. И они гуляют (MP\_070\_Jastrebiny).

Евдоха с Гаманом танцуют, гуляют, а потом трусят спиднички [трясет юбкой], и дождь идет, ветер [смеются] (Balta\_125\_Tatyana\_Silovna).

Семантические поля глаголов *гулять* и *крутить*, которыми описываются «отношения» Амана и Евдохи, сходны и могут обозначать любовные отношения: «крутить – находится в любовных отношениях; крутить любовь, роман» (СРЯ2 1999); «гулять – находится в близких, любовных отношениях» (СРЯ1 1999).

Видимо, здесь мы имеем дело с персонификацией праздничных дней, которая характерна для славянской календарной мифологии. Подобные персонификации (в данном случае Пурим – Аман и день св. Евдокии – Евдоха) С.М. Толстая назвала «особым разрядом календарных демонов» (при этом в фольклорных текстах действуют не сами персонажи, а персонифицированные образы посвященных им праздников). Такая персонификация и антропоморфизация праздников связана с общей мифологической трактовкой времени в народной культуре (Толстая 2005а: 383; Толстая 2004: 22).

Вообще, период конца зимы – начала весны – важный календарный отрезок в славянской культуре; как отмечает Т.А. Агапкина, это один из «переломных» периодов календаря. Переходом от зимы к весне в разных регионах могут считаться различные календарные даты (например, Масленица, Благовещение, Средопостье и т.д.), в частности это может быть и 1 марта, т.е. день св. Евдокии (Агапкина 2002: 71). Видимо, связь Пурима и дня св. Евдокии в данном случае важна именно тем, что это переход к новому календарному сезону. В других регионах переломной считалась другая календарная дата, но Пурим также оставался актуален для славянской тради-

ции, будучи «привязан» к другим праздникам, и мог получать другое название у славян (Пурим – практически единственный праздник, который оказался напрямую спроецирован на славянский календарь, см. Белова 2005: 167). Так, например, в Виленской губ. Пурим совмещается со Средопостьем: «После полудня народ решительно не работает в честь достигнутого средопостия и тогда стол бывает почище с селедкой, пивом, водкою и т.п. Замечательно, что часто случающийся об эту пору еврейский праздник «Пурим» тоже почему-то называется евреями и крестьянами – «жидовские крестцы». Многие евреи, по невежеству, думают, что этот праздник у них потому называется крестцами, что в оное время Аман задумал евреев приневолить к принятию христианства» (Берман 1873: 9).

Пурим может сближаться и с Масленицей, которая является тоже рубежной календарной датой между зимой и весной: *Żydowskie zapusty* (т.е. еврейская масленица) – Пурим (см., например, Белова 2005: 168–169; Белова, Петрухин 2008: 344; Сага 2005: 94).

Вероятно, Пурим оказывается так важен потому, что он совпадает со сменой зимы и весны, сезоном, который важен для славянской земледельческой культуры (так же оказывается особенно отмеченным и другой еврейский праздник Суккот – *Кучки*, который совпадает с переходом от лета к осени). На схожесть восприятия этих переходных периодов указывает и то, что в некоторых регионах начало весны называется «еврейскими кучками», когда начинают дуть ветра, меняется погода, идут дожди<sup>4</sup>. Это название применительно к началу весны встречалось нам в Балте (Одесская обл., Украина), в Хотине (Черновицкая обл., Украина)<sup>5</sup> и в Крыму:

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. Ну, как бешеная Евдоха. И называлось еврейские кучки. Почему они назывались – не знаю. И они называются по сегодняшний день. Как остается шесть недель – о, еврейские кучки (АУЦИИХ, ГНФ).

И н ф.: Кучки – это когда у нас Паска начинается, перед Паской. Это еврейские кучки

С о б.: Это еврейская Пасха?

И н ф.: Это до еврейской Пасхи, там дует, дует, метет это всех <...> это целая неделя, там есть у них Гаман, и эта Евдоха у нас называется... (Balta\_125\_Tatyana\_Silovna).

Вероятно, сюжет, о котором идет речь («Гаман с Евдохой погоду крутят»), изначально является славянским, а позже проникает в ев-

рейскую среду. Во-первых, об этом свидетельствует наименование Пурима *Аманом*, что характерно для славян. Вообще подобная персонафикация праздников – это особая черта славянского календаря. Кроме того, косвенным свидетельством, что это славянский сюжет, может служить тот факт, что у нас нет ни одной записи его на идише. И когда мы попросили нашу информантку Риву Зеликовну Пивник, которая очень хорошо говорит на идише, сказать, как это будет на идише, она сказала следующее:

С о б.: А как это на идише звучит?

И н ф.: Ну, Евдоха мит Амен гуляют [смеются] (Balta\_036\_Pivnik).

То есть, этой формулы у еврейских информантов нет на идише в принципе, она бытует лишь на русском или украинском языке. Кроме того, в Балте этот сюжет воспринимался, как общий, неспецифичный для какой-либо группы, а в Могилеве-Подольском его знали украинцы, евреи знали его значительно хуже и воспринимали его явно, как чужой, украинский:

С о б.: Мы уже спрашивали про праздники и нам сказали, что есть такой праздник: Гаман и Евдоха.

И н ф. 1: Евдоха? Это украинский праздник.

И н ф. 2: Не, Гамен с Евдохой Гуляют и вот эти мансы.

С о б.: Не слышали про такое?

И н ф. 1: Я слышал про такое, но это не у нас. Это не еврейский праздник, это украинский праздник (MP\_023\_Goldenshtejn\_Feldman).

Евгения Владимировна Штейман, которая родилась в Атаках, но большую часть жизни прожила в Могилеве-Подольском, рассказывает о том, что это нееврейское выражение:

И н ф. 1: Евдоха гуляет с Амэном. Евдоха с Гаменом гуляе, ба ди гоим.

И н ф. 2: Они называют святой Амен.

И н ф. 1: Ди гоим мейнен, ди гоим, вы понимаете? Ди гоим мейнен Гаман из а святой.

И н ф. 2: Святой.

И н ф. 1: Амен из а ... Евдоха гуляет с Гаманом. Их мейне аз Гаман.

С о б.: А кто такая Евдоха?

И н ф. 1: В основном весна встречается с зимою, меняется погода.

И н ф. 2: Слякоть, вот такое, дождь <...>

С о б.: А евреи так не говорят?

И н ф. 1: Не!

С о б.: Это украинцы так говорят?

И н ф. 1: Да (MP\_014\_Stejman).

В ее рассказе интересны следующие моменты: во-первых, она подчеркивает, что так говорят украинцы, во-вторых, ей известно восприятие Амана как святого, и, в-третьих, она рассказывает сразу два разных варианта – один, который характерен для Подолии, про Амана и Евдоху, а другой вариант скорее характерный для Бессарабии:

И н ф.: Ну, когда они трусят кожухи, значит, это снег <...> ну, когда прилетает в марте снег.

С о б.: Евдоха трусит кожухи?/ Инф.: Евдоха трусит кужухи. Да. Кожухи (MP\_014\_Stejman).

Таким образом, текст про Амана и Евдоху, который воспринимался в Балте, как общий для разных этноконфессиональных групп, для евреев Могилева-Подольского является знакомым, но абсолютно чужим. И здесь то, что мы условно назовем подольской еврейской традицией, представлено двумя разными версиями – в одной текст про Амана и Евдоху для евреев «свой», в другой – это то, что говорят их иноэтничные соседи.

Вообще, в связи с этим интересно обратить внимание на другие элементы локальных традиций (Балта, Тульчин, Могилев-Подольский). К сожалению, подробно эти традиции не описаны, и мы можем обращаться лишь к отдельным их фрагментам. Так, например, в еврейской поминальной традиции Балты есть такой вид обрядности, как угощение булочками, хлебом и т.д. В Балте так делают и евреи, и славяне, а в других городах Подолии (например, в Тульчине) этот обычай описывается, как исключительно славянский, евреи не раздают хлеб на поминках, не устраивают поминальную трапезу и обычно подчеркивают, что так делают неевреи (Амосова, Николаева 2006: 102). Возможно, такую схожесть еврейской и славянской традиций в Балте можно объяснить тем, что в этом городе было две группы горожан, которые долгое время жили в очень тесном соседстве и, вероятно, могли «обмениваться традициями». В отличие от многих других местечек, где только евреи были отчетливо городским населением, а украинцы воспринимались, как сельское (жили в предместьях, как, например, это было в Тульчине – Соколова 2008: 39), в Балте «в городе» жили русские (старообрядцы) и евреи. Те и другие чувствуют себя настоящими горожанами и противопоставляют себя украинцам, как пришлому, деревенскому населению.

Таким образом, поговорка про Гамана и Евдоху является примером того, как могут восприниматься и интерпретироваться в иноэтнической среде фольклорные тексты, имеющие разное происхождение.

### Примечания

<sup>1</sup> В Черновцах почти не осталось старожильского еврейского населения, сейчас еврейская община Черновцов – это в основном те, кто переехал в город из небольших городов и сел Украины и Молдавии (или их дети и внуки) – то есть подольские и бессарабские евреи.

<sup>2</sup> Иногда в славянской традиции Пурим мог называться не Аманом, а «Амановым ухом» («Гамановым ухом») (Белова 2008: 355); так, например, в стенограммах по делу М. Бейлиса в показаниях свидетеля Гулько (нерамотного украинца, шорника) встречается название «гамено-ухо», например: «Председ.: Скажите, свидетель, “Гамено-ухо” и “Пурим” – это одно и то же? Свид.: Это то же самое» (Дело Бейлиса 1913: 239–240).

<sup>3</sup> И. Франко приводит пример из Галиции о том, что украинцы дразнили евреев «святым Гаманом», а евреи сердились на них за это (Франко 1910: 312).

<sup>4</sup> В связи с этим интересно отметить, что Н.Я. Никифоровский приводит пример о том, что если евреи собираются вместе и долго молятся, то это всегда предвещает дождь: «Если вечером жида “купютца” в большие толпы и долго делают свои “прохацки”, на другой день обязательно пойдет дождь» (Никифоровский 1897: 212, № 1646).

<sup>5</sup> Ср., например: «Я Кучки слышал. Говорят, у нас на Кучки дождь постоянно идет. Вот это да. И постоянно дождь идет! На сто процентов! Кажуть, жыдиўски Кучки (у нас постоянно кажуть “жыди”), на жидиўские кучки постоянно идет дождь, он идет день – два. Потом перестает. [А Кучки когда?] Это тоже перед Паской. Или за два недели, или за три недели...» (Белова, Петрухин 2008: 360–361).

### Литература и источники

- Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Амосова, Николаева 2006 – *Амосова С.Н., Николаева С.В.* Сны об умерших в еврейской и славянской традициях (на материале экспедиций в г. Тульчин (Винницкая обл., Украина) и г. Балта (Одесская обл., Украина)) // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2006. С. 93–114.
- Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова, Петрухин 2008 – *Белова О., Петрухин В.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.
- Берман 1873 – *Берман И.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе, Виленской губ., Ошмянского уезда // Записки Императорского Русского географического общества. СПб., 1873. С. 3–43.
- Гнатюк 1899 – *Гнатюк В.* Галицько-руські анекдоти // Етнографічний Збірник. Львів, 1899. Т. 6.
- Дело Бейлиса 1913 – Дело Бейлиса: стенографический отчет. Т. 1: Судебное следствие, обвинительный акт и допрос свидетелей. Киев, 1913.
- Никифоровский 1897 – *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

- СРЯ1 1999 – Словарь русского языка В 4-х т. / Под ред. А.П. Евгеньевой. М., 1999.  
Т. 1: А–Й. <http://feb-web.ru/feb/mas/MAS-abc/11/ma213913.htm>
- СРЯ2 1999 – Словарь русского языка В 4-х т. / Под ред. А.П. Евгеньевой. М., 1999.  
Т. 2: К–О. <http://feb-web.ru/feb/mas/MAS-abc/11/ma213913.htm>
- Соколова 2008 – *Соколова А.* Еврейские местечки памяти: Локализация штетла // Штетл XXI в.: Полевые исследования. СПб., 2008. С. 29–64.
- Толстая 2004 – *Толстая С.М.* Персонификация праздников в славянской народной культуре // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2004. С. 21–33.
- Толстая 2005 – *Толстая С.М.* Материалы к этнодиалектному словарю полесских хрононимов // *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 26–335.
- Толстая 2005а – *Толстая С.М.* Антропонимы в полесской календарной терминологии // *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 377–384.
- Франко 1910 – Галицько-руські народні приповідки / Зібрав, упорядковав і пояснив І. Франко. Львів, 1910.
- Са́ла 2005 – *Са́ла А.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 2005.
- Balta\_032\_Lerner – Архив межфакультетского центра Петербургская иудаика ЕУСПб, зап. в Балте от Марты Израилевны Лернер, 1934 г.р., соб. Д. Гидон, Ф. Федченко.
- Balta\_036\_Rivnik – Архив межфакультетского центра Петербургская иудаика ЕУСПб, зап. в Балте от Ривы Зеликовны Пивник, 1918 г.р., соб. С. Амосова, М. Бруцкая, Д. Гидон.
- Balta\_131\_Gorberg – Архив межфакультетского центра Петербургская иудаика ЕУСПб, зап. в Балте от Лизы Беневны Горберг 1928 г.р., соб. М. Каспина, А. Львов, Д. Гидон.
- Balta\_052\_Milchenko – Архив межфакультетского центра Петербургская иудаика ЕУСПб, зап. в Балте от Лизы Львовны Мильченко, 1935 г.р., соб. М. Каспина, С. Пахомова.
- Balta\_089\_Darmogoz – Архив межфакультетского центра Петербургская иудаика ЕУСПб, зап. в Балте от Анны Константиновны Дармороз, 1927 г.р., соб. Т. Величко, А. Страхова.
- Balta\_125\_Tatyana\_Silovna – Архив межфакультетского центра Петербургская иудаика ЕУСПб, зап. в Балте от Татьяны Силовны, 1939 г.р., соб. С. Амосова, В. Дымшиц, М. Крутиков, С. Николаева.
- Balta\_127\_Klavdiya\_Evgeniya – Архив межфакультетского центра Петербургская иудаика ЕУСПб, зап. в Балте от Клавдии Григорьевны, 1928 г.р.; Евгении, 1932 г.р., соб. С. Амосова, М. Бруцкая, С. Николаева.
- Balta\_128\_Belokon – Архив межфакультетского центра Петербургская иудаика ЕУСПб, зап. в Балте от Аркадия Всеволодовича Белоконь, 1952 г.р., соб. М. Бруцкая.
- MP\_08\_062\_Naiberg – Архив межфакультетского центра Петербургская иудаика ЕУСПб, зап. в Могилеве-Подольском от Веры Давидовны Найберг, 1933 г.р., род. в с. Чернивцы, соб. М. Каспина, С. Пахомова.
- MP\_023\_Goldenshtejn\_Feldman – Архив межфакультетского центра Петербургская иудаика ЕУСПб, зап. в Могилеве-Подольском от Аркадия Ильича Гольденштейна 1953 г.р., соб. М. Каспина, С. Николаева.



- MP\_014\_Stejman – Архив межфакультетского центра Петербургская иудаика ЕУСПб, зап. в Могилеве-Подольском от Евгении Владимировны Штейман 1937 г.р., Ефима Самойловича Гольцера 1934 г.р., соб. В. Дымшиц, А. Эмирова.
- MP\_070\_Jastrebinu – Архив межфакультетского центра Петербургская иудаика ЕУСПб, зап. в Могилеве-Подольском от Ильи Михайловича Ястребного, 1933 г.р., соб. В. Дымшиц, С. Николаева.
- Yam\_08\_008\_Anastasiya – Архив межфакультетского центра Петербургская иудаика ЕУСПб, зап. в Ямполье от Анастасии, ок. 70 лет, соб. С. Амосова, Н. Евсеенко.
- Chern\_06\_Bruklich\_18 – Архив центра Библиистики и иудаики РГГУ, зап. в г. Черновцы от Милы Срулевны Бруклич, 1947 г.р., род. в г. Черновцы, соб. О. Белова, М. Каспина.
- АУЦИИХ, ГНФ – Архив Украинского центра изучения истории Холокоста (Киев), зап. в с. Листовое Сакского р-на (Крым), от Надежды Федоровны Грабко, 1934 г.р., род. в д. Новоконстантиновка Чаплынского р-на Херсонской обл., соб. Т. Величко, А. Эмирова.

*Галина Бондаренко*  
(Киев)

## СОВРЕМЕННЫЕ МИФЫ О ЧЕРНОБЫЛЕ

---

Характерной особенностью жизни современного человека философы считают пребывание его в сфере мифов – художественных, социальных, политических, часть из которых возникает стихийно, часть конструируется сознательно, предлагая иллюзию вместо объяснения реальности<sup>1</sup>. Мифологизация событий в стране после взрыва на Чернобыльской атомной электростанции, превратившего сверхгосударство в фантом и навеки соединившего понятия «СССР» и «Чернобыль», началась с первых дней трагедии и продолжается по сей день. Данная публикация подготовлена на основе полевых материалов автора, записанных от переселенцев из зоны аварии, в самой зоне, а также на материалах интернет-блогов (виртуальных дневников).

Благодатной почвой для мифов является отсутствие правдивой информации о событиях, происходивших ранее и происходящих ныне в зоне. Обнародование всей информации вряд ли будет возможным и в будущем, как по традиционным правилам секретности международной атомной индустрии, так и из-за финансовых интересов правящей верхушки страны. Не зная правды, народ создает свой вариант истории и по-своему интерпретирует ее. С 1986 г. постоянно функционирует несколько сюжетов, связанных с уровнем радиации и с ее воздействием на здоровье человека: 1) вся радиация уже «разлетелась по всему миру» и не представляет серьезной угрозы для здоровья; 2) радиация способствует генетическим мутациям, и количество мутантов возрастает, некоторые мутанты живут прямо в помещении четвертого энергоблока; 3) повышение уровня радиации способствует изменению национального генетического кода, повышается уровень интеллекта, рождается больше одаренных, гениальных личностей. Научной подоплекой последней версии стали гипотезы украинского археолога Николая Чмыхова, опубликованные



Окраина с. Замошье. Зона отчуждения.  
Фото Николая Семинога, 2007

ные в 1980 г. и имеющие достаточно сторонников и сейчас. Ученый пришел к выводам, что природно-космические потрясения, влияя на радиационный баланс, резко меняют жизнь человеческого общества: физически и умственно мутирующие люди изменяют общественную идеологию, рушат старые национально-государственные структуры и модели хозяйствования<sup>2</sup>.

Чернобыль стал началом нового экологического мировоззрения, иного, чем до катастрофы, мировосприятия и образа жизни не только для населения наиболее пострадавших районов, но и для населения Украины в целом. Образ города приобрел библейскую глубину, соединившись в сознании многих с апокалиптической звездой Полюнь («Третий Ангел вострубил, и упала с неба большая звезда, горящая подобно светильнику, и пала на третью часть рек и на источники вод. Имя сей звезде полюнь; и третья часть вод сделалась полюнью, и многие из людей умерли от вод, потому что они стали горьки»). (Откр. 8: 10, 11). Упомянутая в Библии «третья часть вод» сразу же ассоциировалась у населения с водами Днепра – источника водоснабжения почти трети украинских городов, в которые теперь текли радиоактивные воды Припяти. Распространенность этих представлений привела к беспрецедентным для советского времени дей-



Вид на старообрядческий монастырь, с. Замошье. Зона отчуждения.  
Фото Николая Семинога, 2007

ствиям власти: в газетах появились интервью с представителями церкви, напоминающими тем, кто ожидал ближайшего конца света, что «о времени сем не дано знать никому». Утрата городом прежнего сакрального центра и своего предназначения «града» – защиты от Леса, от чужого пространства – превратила его в опасную территорию, «зону», живущую по своим законам. Современный Чернобыль-зона, обезлюдев, вырос территориально, теперь он включает в себя еще и город Припять, а также 65 мертвых сел. Сосуществование в нем природного и техногенно-антропогенного факторов (возле реактора, кладбищ техники бродят лоси, табуны одичавших лошадей, в центре города можно встретить стадо диких свиней, дворы зарастают лесом, в домах гнездятся птицы и летучие мыши, здесь живут самоселы, научные работники) создало новую постурбанистическую реальность, отражающуюся в соответствующих культурно-философских интерпретациях.

До 26 апреля 1986 г. в СССР больше была известна Припять – советский проект «города-сада» (начало строительства – 1970 г.) с хорошо развитой социальной инфраструктурой. Для демонстрации преимуществ советского образа жизни сюда привозили даже иностранных туристов. Историей Чернобыля тогда интересовались разве

что хасиды: с конца XVIII и до начала XX в. здесь находился главный центр хасидизма, основанный Менахемом Нахумом Тверским (Чернобыльским). По данным 1884 г., в Чернобыле проживало 3 098 православных, значительная часть из них – старообрядцы, 154 поляка, 6 559 евреев. Своеобразие местечковой культуры, обусловленной смешением обычаев, фольклора, вниманием к конфессиональным и бытовым различиям жизни, сплавом характеров, частично сохранялось и в советское время. Свое отличие от местного населения (культурное, языковое, ментальное) переселенцы из Чернобыля и близлежащих сел и сейчас ощущают, даже рядом с домом – в Киеве, в других полесских районах Киевской обл.: «Они над нами смеются, у нас все по-своему». В связи с этим, в рассказах большинства представителей старшего и среднего поколения присутствует мотив утерянной малой родины, как утерянного рая. Многие завещают их там похоронить. Задавая себе вопрос: «Почему это случилось с нами?», многие информаторы пришли к выводу о своей мессианской роли: «Христос був невинен, за наші гріхи терпів. Ми люди мирні, труділися собі, молилися. Може, гляючи на наші страдания, люде одумаються» (с. Лубянка, Бородянский р-н, Киевская обл., запись 1995 г.). Похожие мысли высказывают и участники специализированных интернет-форумов: «Варто жити, перенести цю довгу Голгофу (бо Україна – Телець, якого певними силами принесено на всепалення у жертву). Месією є весь наш український народ. Як був відвалений камінь від склепу, здригнулася земля, і з мертвих воскрес Ісус Христос, ось так воскресне і знедолений народ мій. Те, про що мовилося у казках нашого дитинства – стане реальністю. Небесний Чорнобиль зійде на Чорнобиль земний, і буде куточок Раю на землі! З повагою – Євгенія Миколаївна Курова, м. Херсон, вул. Ворошилова, 2911.07.2007, 13:34»<sup>3</sup>.

Ежегодно возрастает количество желающих найти своих земляков, соседей, одноклассников через интернет. В ответ на предложение Александра Сироты, одного из руководителей сайта «Припять.ком», «фотографировать в Припяти брошенные квартиры, по просьбе их бывших хозяев, припятчане завалили форум вышеозначенного сайта своими заявками» (<http://www.lost.co.ua/>). Заметна тенденция к единению переселенцев. Дети, у которых забрали малую родину, пытаются вернуться в родные места хотя бы виртуально, создавая сообщества в интернете.

После взрыва на ЧАЭС начали вспоминать все мистические истории, связанные с городом. Появились версии о проклятии цадиков. По одной версии, после еврейского погрома 1920 г. город про-

клял покинувший его последний цадик Шломо Бен-Цион. По второй версии, причиной несчастья стало осквернение могилы самого Нахума Тверского. Ее вместе с другими могилами закатали в асфальт в 1970 г. при строительстве АЭС. Обе версии опубликованы и не раз обсуждались в Интернет-дневниках<sup>4</sup>. В зоне не верят слухам о мутантах, и, считая, что вся радиация из Припяти давно уже сплыла в Днепр, спокойно едят пойманную здесь рыбу. Пересказываются истории о том, что по спецзаказу на отборную рыбу для кого-то из начальства, ее ловили в прудах возле реактора. Разве что информация о падении одной из стен саркофага – укрытия над разрушенным 4-м блоком – может обеспокоить жителей зоны, да и та сразу же проверяется дозиметром. Появление археологов на раскопках старого городища сразу же рождает слухи о найденном сокровище.

Все, побывавшие в зоне и проживающие здесь, ощущают особенность местного времени, существующего сразу в нескольких измерениях. Прошлое, «застывший совок», по определению тех, кто в нем побывал («Припять – ярко, мертвый город, застывший в совке, очень интересно – [http://community.livejournal.com/Interesniy\\_kiev/1612093.html](http://community.livejournal.com/Interesniy_kiev/1612093.html)), представлено портретами вождей, пионерскими горнами брошенных школ, пластмассовыми игрушками детского сада, стандартной мебелью оставленных квартир. Настоящее объединяет действующую станцию, вблизи которой от радиации щиплет глаза, городской кинотеатр, набитый этнографическими экспонатами из зоны, собранными здесь за последние 20 лет, с наступающей природой, пытающейся если не лечить, то хотя бы скрыть страшные раны, нанесенные человеком. Будущее существует в двух возможных вариантах, соединяя в себе начало и конец человечества: вновь рождающийся, обновленный мир, в котором человеку и зверю достаточно пространства, и мир после войны, в которой человек уничтожил себя, – с кладбищами радиоактивной техники, рыжим лесом, мертвыми селами. Это ощущение времени очень точно передала известная белорусская писательница Светлана Алексиевич: «Порвалась связь времён... Прошлое вдруг оказалось беспомощным, в нем не на что было опереться, в вездесущем (как мы верили) архиве человечества не нашлось ключей, чтобы открыть эту дверь. Время укусило свой хвост, начало и конец соединились. Чернобыль для тех, кто там был, не кончился в Чернобыле. Они вернулись не с войны... А как будто с другой планеты...»<sup>5</sup>

Люди зоны, за ними все еще сохраняется название «самоселы», хотя все они здешние, те, кто не захотел уехать или не смог прижиться на новом месте, уже сделали свой выбор и живут, приспособ-



Брошенный дом в с. Черевач. Зона отчуждения.  
Фото Николая Семинога, 2007

ливаясь к неспешному ритму природы. Здесь относительны понятия власти, государства. Люди надеются на Бога и на себя. Все нужное есть в хозяйстве, пенсия – раз в месяц, магазин-автолавка – раз в неделю или две. Из благ цивилизации – свет и телефон. Малолюдность зоны (всего проживает около 1 200 человек) требует ежедневного внимания к соседу, чтоб не остался без помощи (иногда последней), а каждого, кто приезжает сюда, делает дорогим гостем. В бывшем большом селе Шепеличи, возле пристани с брошенными лодками живет дед Савва Ображей с женой. Деда навещают этнографы, туристы, как-то навестил сам Президент, спрашивал о жизни, оставил подарки. Обращаясь к Президенту, дед Савва говорил ему «сынок», по народной традиции включая в круг близких людей каждого, кто с миром пришел в дом. Многолюдно в зоне лишь на «гробки». Православное и еврейское кладбища в Чернобыле теперь рядом, люди приезжают, чтобы проведать дорогие могилки и пообщаться. Здесь принято поминать всех, ведь ко многим могилам уже никто не придет. Ответственность «за всех и за вся» – наверное, главное в жизни людей зоны: «Евгений Самойлов: 30.04.2007. Гробки. Есть “вещи”, некие “действия”, которые каждый православный христианин обя-

зан делать. В том числе, помянуть ВСЕХ (выделено автором дневника. – Г.Б.) усопших после Пасхи. В первую неделю после Светлого Воскресенья принято посещать могилы усопших, т.н. “гробки”. ЗОНА эту неделю открыта, как и ворота в рай... Я хочу предостеречь каждого, кто захочет воспользоваться этим “окном” для посещения зоны в целях мародерства (бизнеса): “Каждого из вас, и всех близких ждет родовое проклятье в семи коленах... Помните: эти места были родовым гнездом целого славянского племени!”»<sup>6</sup>

В новом мире, который только воссоздается, восстанавливается его сакральный центр. Чернобыль вновь стал центром паломничества хасидов. В 1990 г. была найдена и обустроена могила Менахема Нахума Чернобыльского, могилы других цадиков, построено два мавзолея. На могилы цадиков верующие евреи возлагают записки с просьбами, как в Стену плача. Появилась здесь и своя Стена. Такое название получил огромный памятник – бетонное яйцо, подаренное когда-то стране правительством Германии и накануне Пасхи 2003 г. привезенное в Чернобыль. Предполагается, что в памятник нужно опускать записки потомкам.

Действует в Чернобыле и Свято-Ильинский православный храм, сюда тоже приезжают паломники, в том числе из России. Главной святыней храма считается чудотворная икона Николая угодника XVII в. По рассказам местного населения, святой сам защитил храм от воров в брошенном городе. С этой иконой люди в зоне выходили навстречу пожару, который сразу же прекратился. Храм единственный действующий, и тот, кто уже не может бывать в нем по состоянию здоровья, в дни праздников общается с Богом напрямую. На вопрос этнографа Алексея Доли «А где вы паску святите?», бабушка Франя из села Ситовки ответила: «Я ставлю паску на стол во дворе, и когда будет Божья молитва миром облетать, то и на мою паску упадет».

Чернобыльцы разбросаны по всему миру. Чувствовать свою общность им помогает духовное родство – особое понимание жизни и чувство ее быстротечности, жизнь с меткой «черной боли» (*Чернобыль* – черная боль, так звучит название города на местном диалекте). А еще, у всех чернобыльцев есть общие защитники – небесные, на земных большинство из них уже не надеется.

По инициативе общественной организации «Союз Чернобыля» и по благословению митрополита Владимира (Сабодана) была написана икона «Чернобыльский Спас», в одном из православных храмов Финляндии (Казанской иконы Богородицы г. Ярвенпяя) появилась икона «Христос утешает чернобыльских детей», история которой не-





Могила цадика Менахема Нахума Тверского

известна<sup>7</sup>. Небесным патроном чернобыльцев считается святитель Феодосий Черниговский. Люди зоны верят, что Дух способен возродить материю и когда-нибудь они еще смогут увидеть свой Чернобыль цветущим. Режиссер Татьяна Мельниченко в документальном фильме «Старый сон» показывает людей, живущих в атомной пустыне с ощущением Божьей милости, позволяющей самодеятельному поэту слагать стихи: «Я знаю, будут ангелы летать над дорогим Чернобылем моим», а верующей бабушке надеяться, что «Был Чернобыль красен, а будет еще краше»<sup>8</sup>.

Современный Чернобыль кроме всех своих пространственно-временных изменений существует еще и в виртуальном варианте – в виде виртуальных сообществ реальных людей, а также в виде ком-

пьютерной игры «S.T.A.L.K.E.R. Тень Чернобыля», побившей все рекорды продаж. Авторы игры настаивают на ее толерантности, что, скорее всего, является еще одним мифом о Чернобыле, ведь трагедия мирового масштаба не может быть разыграна виртуально.

### Примечания

<sup>1</sup> *Стексова Т.И.* Мифотворчество в текстах предвыборных листовок // Критика и семиотика. 2004. Вып. 7. С. 244–245.

<sup>2</sup> *Васильченко Сергей.* Человек, соединивший оба конца времени // Зеркало недели. 1996. № 29 (94). 20–26 июля.

<sup>3</sup> <http://forum.pripyat.com/archive/index.php/t-1868.html>

<sup>4</sup> <http://b0gus.livejournal.com/272307.html>

<sup>5</sup> [http://www.erlib.com/Светлана\\_Алексиевич/Чернобыльская\\_молитва\\_\(хроника\\_будущего\)/2/](http://www.erlib.com/Светлана_Алексиевич/Чернобыльская_молитва_(хроника_будущего)/2/)

<sup>6</sup> <http://ura-inform.com/ru/society/2006/04/08/pripyat/>

<sup>7</sup> <http://wattruska.livejournal.com/72661.html>

<sup>8</sup> *Олександр Яровий.* Покровські горизонти // [http://www.pravoslavye.org.ua/index.php?r\\_type=article&action=fullinfo&id=13412](http://www.pravoslavye.org.ua/index.php?r_type=article&action=fullinfo&id=13412)

*Александр Чувьуров  
(Санкт-Петербург)*

**МИФОЛОГЕМА «ПОСЛЕДНИХ ВРЕМЕН»  
В РАССКАЗАХ ЖИТЕЛЕЙ  
ДЕРЕВНИ СТАРОВЕРСКИЙ ЛУГ**

---

В 2000 г. в составе экспедиции Российского этнографического музея (РЭМ)<sup>1</sup> я принимал участие в обследовании д. Староверский Луг (Псковская обл., Плюсский р-н, Запольская волость). Деревня расположена в 46 километрах от г. Луга, на границе Новгородской и Псковской областей. На момент исследования в деревне постоянно проживало 38 человек. В летнее время в Староверский Луг приезжают дачники из Санкт-Петербурга и Луги.

Возникновение деревни информанты относят ко времени церковного раскола и связывают с репрессиями государственных властей в отношении старообрядцев: *Гонение на староверов было. Их выслали. Вот сюда и выслали староверов. Раньше одна была вера – старообрядческая. Вот деревню и сложили*<sup>2</sup>.

Из сведений по Санкт-Петербургской епархии известно, что в 1883 г. в д. Луг (в настоящее время – Староверский Луг) насчитывалось 85 дворов, из которых в 65 проживали старообрядцы, общая численность которых составляла 307 человек (143 – муж., 164 – жен.). Все они относились к беспоповскому федосеевскому толку<sup>3</sup>.

В настоящее время местное старожильческое население принадлежит к белокриницкому согласию. О беспоповском прошлом памяти не сохранилось, и в рассказах информантов старообрядческое прошлое связывается только с белокриницким согласием.

Религиозные службы в первой четверти XX в. проводились в церкви, которая находилась на краю деревни. В 1924 г. в результате большого пожара были уничтожены все деревенские постройки и церковь. Часть погорельцев (10 семей) переселились на луг возле кладбища (местное название этого местечка – «Березов», так как рядом расположен березняк), в полукилометре от деревни. В километре от кладбища расположено большое болото. Возвышенное



Внутренний вид часовни на кладбище д. Староверский Луг  
(Запольская волость, Плюсский р-н, Псковская область). Фото автора

сухое место посередине болота (остров) в прошлом использовалось для выпаса скота. Жителями деревни специально для этого была проложена дорога к нему. Длину возводимой дороги разделили по количеству семей на десять частей. Каждая семья на свой участок возила камни, по краю дороги вырыли канавы. Эта дорога, кое-где заросшая, сохранилась до настоящего времени.

В 1930-е гг. деревню для совершения треб навещал священник белокриницкого согласия из Москвы – о. Даниил. Иногда он же совершал требы в Луге, в доме у кого-либо из старообрядцев. В 1939 г., в связи с коллективизацией, жителей Березова вернули на прежнее место – к остальной части жителей деревни. Окраину деревни, где разместились новые переселенцы, назвали «Стряховкой»: «*Стряховка*», потому что людей *стрягнули* (переселили). Так мы и понимаем. Например, спрашивают, куда ты идешь? Да в Стряховку<sup>4</sup>.

В 1980-е гг., после передачи старообрядцам белокриницкой иерархии Покровского храма в Санкт-Петербурге (ул. Александровской фермы, д. 20), некоторые из жителей Староверского Луга стали приезжать туда на богослужения. В настоящее время дважды в год

(во время Великого и Успенского постов) деревню посещает настоятель Покровского храма священноиерей Геннадий Чунин.

В полукилометре от деревни расположено старинное деревенское кладбище, на котором построена часовня: прямоугольный бревенчатый дом с двухскатной крышей, однокамерный, увенчанный 8-конечным крестом. На стене, справа от входной двери, указан год постройки часовни: «1870 г.». В дни больших церковных праздников (Пасха, Троица и др.) в часовне местные жители проводят богослужения. Внутри часовни, по словам информантов, в прошлом находились иконы, написанные темперой. В начале 1990-х гг. часовню обокрали, и с тех пор здесь постоянно находятся только современные иконки на картоне.

Местной почитаемой святыней считается небольшой каменный крест, который находится здесь же, на кладбище. По рассказам информантов, более ста тридцати лет назад в поле был выкопан каменный крест, его перенесли на кладбище, возвели над ним «крышу», и неподалеку от креста вскоре была построена часовня. Сохранилось предание, что на том месте, где выкопали (а по другой версии – там, где установили) этот крест, некогда стояла церковь, которая провалилась под землю: «Говорили, что литва проходила, лошадей в церковь ставила. Осквернилась церковь, и она провалилась». В родительские дни, а также в дни больших христианских праздников, проводят моление на кладбище: у креста, а затем в часовне. Каменный крест издавна использовался при лечении младенцев, детей: на него для снискания помощи в исцелении вешали детские головные уборы, рубашечки<sup>5</sup>.

Записанный в ходе экспедиции этнографический материал включает несколько тематических блоков: рассказы об историческом прошлом деревни (1920–1960 гг.), религиозная обрядность (крещение, венчание, похоронно-поминальный цикл). Особый раздел в религиозном фольклоре местного старожильческого старообрядческого населения составляют эсхатологические нарративы.

Мифологема «последних времен» в рассказах информантов выстраивается в контексте общей христианской эсхатологии и включает такие значимые события христианской истории, как Страшный суд и второе пришествие Иисуса Христа. В числе предшествующих этому событий указывается воцарение в мире антихриста, признаки пришествия которого описываются в различных фольклорных текстах, характеризующих общественные явления «последних времен». Информанты со слов пожилых людей сообщали, что кончина мира произойдет в 2000 г.: *А дано нам жить только 2000 лет. Раньше*



Восьмиконечный резной крест на кладбище.  
Фото автора

*люди грешили, и всех залило людей. Вот с этого потопа и дано нам 2000 лет. Вот не знаю, что будет: доживем или переживем. Сказано: 2000 лет дано<sup>6</sup>. Примечательно, что современное летоисчисление в этих высказываниях информантами связывается не с датой рождения Спасителя, а с потопом.*

Признаки наступления «последних времен» в рассказах жителей д. Староверский Луг традиционны для народного православия: самолеты – *Говорили, что будут летать железные птицы*; появление телевизоров (в рассказах информантов телевизор осмысляется как один из важнейших инструментов глобализации, появление которого приводит к смешению географических, пространственных координат) – *Дед говорил, с печки Москву будете видеть. Вот сейчас по телевизору и видим Москву*; стирание различий в мужской и женской одежде и ослабление нравственных начал в обществе – *Так говорили: не узнаешь девку от парня. Верно, теперь девки идут, волосы обрезавши, папироса во рту. В штанах – не то мальчишка, не то девчонка<sup>7</sup>.*



Часовня на кладбище, вид с северной стороны. Фото автора

Рефлексия, направленная на восприятие переживаемых современных событий сквозь призму новозаветных апокалиптических текстов, традиционна для христианства и, в частности, старообрядчества. Так, протопоп Аввакум, описывая происходящие в Московском государстве события, характеризует их как признаки вселенской катастрофы, предзнаменование апокалиптических «последних времен»: «Воздух, земля и вода выступают из своих пределов. Становится бесплодной земля, не подавая влаги: вода иссыхает, а инде потопляет. Пылают пожары, якоже в Москве пожары видеша очи наша. Разбегаются звери, и разлетаются птицы, в водах умалются рыбы. Вся поднебесная выступает из своих пределов»<sup>8</sup>.

Незадолго до кончины мира, по словам наших информантов из д. Староверский Луг, в мире воцарится антихрист: *Сядет на престол. Христос сойдет со стола. Будет антихрист. Говаривали, что будет Костюшко. Звать Костюшкой* (Константин. – А.О., А.Ч.). *Антихрист вот сядет на престол, а Бог уйдет на девятое небо. Сказали так*<sup>9</sup>. Антихрист будет ставить печати (число 666) на лоб и правую руку<sup>10</sup>.



Почитаемый каменный крест на кладбище.  
Фото автора

Фольклорные тексты, описывающие пришествие антихриста, восходят к Апокалипсису Иоанна Богослова. Собственно, сама христианская эсхатология является дальнейшим развитием ветхозаветной эсхатологии (книги пр. Исайи, Иезекииля, Даниила и апокрифической литературы – кн. Еноха, Завещания 12 патриархов)<sup>11</sup>. Ожидание конца времен составляло также одну из наиболее существенных черт идеологии кумранской общины, считавшей, что мир уже вступил в эсхатологические времена, а приход «последнего срока» представлялся весьма конкретно и в близком будущем<sup>12</sup>. Апокалиптический образ антихриста перекликается с «человеком зла» (под которым христианские авторы подразумевали Антиоха Епифана) из пророческой книги Даниила.

В святоотеческой литературе, в толкованиях отцов церкви (св. Амвросий, Феодорит, Ипполит Римский, Андрей Кесарийский и др.) происхождение антихриста связывалось с одним из библейских колен Израилевых – с племенем Дановым. В подтверждение своего вывода отцы церкви ссылались на книгу Бытия и, в частности, на пророчество патриарха Иакова своему сыну Дану: «Дан бу-



дет змеем на дороге и аспидом на пути» (Быт. 49: 17), а также на слова пророка Иеремии: «от Дана слышен храп коней его» (Иер. 8: 16). Основным же аргументом в пользу этого свидетельства, по мнению отцов церкви, является отсутствие племени Данова в перечислении спасенных из колен Израилевых в Откровении Иоанна Богослова: вместо колена Дана упомянуто священническое племя Левино, которое как священническое в непосредственное число колен не входило<sup>13</sup>.

Среди старообрядцев уже на раннем этапе (во второй половине XVIII в.) обозначились две диаметрально противоположные позиции в понимании появления антихриста. Беспоповцы (федосеевцы, поморцы, странники) развивали учение о так называемом *духовном проявлении антихриста*: согласно этому учению, антихрист воцарился в русской церкви с 1666 г. и царствует духовно, что проявляется в отступлении от веры, ересях, в умножении беззакония и нечестия.

Старообрядцы-поповцы (белокриницкое согласие) в понимании природы антихриста продолжали придерживаться традиционного для святоотеческой литературы взгляда: для поповцев антихрист – это конкретная историческая личность, он появится в «конце времен»<sup>14</sup>.

Фольклорные тексты жителей д. Староверский Луг о воцарении в мире антихриста близки учению поповцев. Однако их бытование в данной местности не следует напрямую связывать с присоединением ее жителей к белокриницкому согласию. Собранные нами в других регионах материалы показывают, что фольклорные тексты с характерными для поповцев представлениями об антихристе как о конкретной исторической личности бытуют также и среди беспоповцев. Так, за время экспедиционных работ (1993–2008 гг.) среди коми старообрядцев-беспоповцев нами фиксировались преимущественно фольклорные тексты об антихристе, как о конкретной исторической личности (при этом указывались различные варианты его имени – Александр, Алексей)<sup>15</sup>.

Совпадение эсхатологических воззрений старообрядцев поповцев и беспоповцев в ряде регионов можно объяснить тем, что теоретические рассуждения идеологов того или иного направления (в частности, беспоповцев) не всегда становились достоянием «низовой» культуры старообрядцев – рядовых прихожан. Старопечатная книжная продукция, представленная в библиотеках беспоповцев (святоотеческая литература), в своих основных положениях совпала с эсхатологическими воззрениями поповцев и, в частности, с их взглядами на природу антихриста.



Вход в часовню. Фото автора

В записанных нами эсхатологических нарративах жителей д. Староверский Луг сообщается не только о факте пришествия антихриста в мир, но приводится ряд подробностей, связанных с его воцарением. Непосредственно перед пришествием антихриста, как отмечают информанты, наступит голод, и, воспользовавшись этим, антихристу удастся привлечь многих на свою сторону: *Антихрист стане на престол. А кто не пойдет. К этому мы и идем, как нам говорили. В последние годы хлеба не будет. Голод будет. Мы будем валяться по полю, некому будет нас хоронить. Доживем до этого. Антихрист печати будет ставить. ббб номер. Сюды и на руку положат печать, кто не крестился. А кто не будет давать эту печать приложить, того будут мучать. Вот так нам дед говорил, Кузьма. Два раза антихрист даст (пищу), а на третий мы к нему придем просить пищи, он перековырнет эту бочку вниз, насылет на доньшко и скажет: «Я не Христос, не царь, не Бог, просите*

у Бога». Вот тогда схватимся, но печать уже положили. На правую руку и куда<sup>16</sup>.

Перед пришествием антихриста, указывают информанты, будет проповедовать Илия<sup>17</sup>: *Илия будет проповедовать. Его убьют за это. Он живым взят на небо, не умерший, на колеснице езде. Вот он сойдет. Вот говорят: «Гром гремит, что Бог жить вели. А не будет грому, житья не будет». А он уже сойдет тогда. И он будет проповедовать божественну, а его убьют. Вот так дедушка говорил. Вот не знаю. На огненной колеснице<sup>18</sup>.*

Нарративы о времени царствования антихриста превращаются в обычно называемые приметы «конца света»: *Подсказывали, что будет народу мало. Будут завидовать живые мертвым. Не будет корочки хлеба в доме валяться. Тебе нечего продать и не у кого купить будет. Вот еще придет к нам, все это. Так вот. Так ли это, нет, не знаю. Так говорили<sup>19</sup>; Население будет редким, в один город соберутся. Народ с семи земель в один город соберется; Народ смудреет, земля спустеет<sup>20</sup>.*

Завершающим актом «последних времен», по словам информантов, станет кончина мира: *Не будет войны, а будет атомный огонь, сказано. Ну, атом пустят, вот и все провалимся. В высказываниях некоторых информантов эта всемирная катастрофа, однако, не носит глобального характера, а коснется только наиболее крупных центров: Дед говорил, мы на хуторе еще жили. Что Ленинград провалится, только купол Исакиевского собора будет виден. А Луга будет город всем городам<sup>21</sup>.*

Гибель нечестивых городов от Божьего гнева является одним из распространенных библейских сюжетов: библейские Содом и Гоморра за нечестие своих жителей предаются казни «огнем и серой»; подвергаются разрушению Тир, Вавилон, города иудеев – Самария, Иерусалим и т.д.

В старообрядческих рукописных сборниках также встречаются повести с сюжетом о гибели нечестивых городов, в частности повесть о гибели города Порт Рояль<sup>22</sup>. В современных эсхатологических текстах также развивается данная тема. Чаще всего, современные информанты, предрекают разрушение Москве и Петербургу: Москва проваливается под землю, а Петербург тонет. Иногда упоминаются и другие города – например, Казань (на месте которой будет море), Рязань, Одесса (также уйдет под воду) или Саратов (провалится и будет гореть «на семь каких-то стадий»)<sup>23</sup>.

Идея переноса столицы также встречается в современных эсхатологических текстах: «Питер будет водою, Москва будет землёю, Касимов будет граница, Владимир будет столица»<sup>24</sup>.

Таким образом, анализ записанных среди жителей д. Староверский Луг эсхатологических нарративов показывает, что их сюжетная канва в целом развивается в русле традиционных для народного православия (старообрядцы и представители официального православия) эсхатологических текстов.

### Примечания

<sup>1</sup> Руководитель экспедиции – А.Б. Островский. Основной целью экспедиционных разысканий в этом регионе являлось изучение старообрядческого населения Псковской и Новгородской областей. Запись текстов производилась А.Б. Островским и А.А. Чувьоровым.

<sup>2</sup> Информант В.М. Николаева, 1914 г.р., Староверский Луг, Запольская вол., Плюсский р-н, Псковская обл. Запись 2000 г.

<sup>3</sup> Историко-статистические сведения по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1886. Вып. 8 // <http://www.countrysite.spb.ru/ISS/Luga3.htm#33>

<sup>4</sup> Информант В.М. Николаева, 1914 г.р.

<sup>5</sup> Более подробно о почитаемом каменном кресте из д. Староверский Луг см. в статье А.Б. Островского – *Островский А.Б.* Роль перемещения святыни в формировании сакрального ландшафта // *Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции.* М., 2008. С. 225–231.

<sup>6</sup> Информант Ф.М. Карпова, 1915 г.р., Староверский Луг, Запольская вол., Плюсский р-н, Псковская обл. Запись 2000 г.

<sup>7</sup> Информант Ф.М. Карпова, 1915 г.р.

<sup>8</sup> *Клибанов А.И.* Опыт религиозического прочтения сочинений Аввакума // *Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки.* Новосибирск, 1992. С. 35.

<sup>9</sup> Информант Ф.М. Карпова, 1915 г.р.

<sup>10</sup> Информант Ф.М. Карпова, 1915 г.р.

<sup>11</sup> *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древне-русской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 5.

<sup>12</sup> *Амусин И.Д.* Кумранская община. М., 1960. С. 160.

<sup>13</sup> *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древне-русской письменности. С. 5–18.

<sup>14</sup> В одном из современных толкований старообрядцев-поповцев (белокриницкое согласие) о воцарении антихриста в мире дается следующее разъяснение: «Важно отметить, что современные евреи принадлежат коленам Иуды и Левия (принадлежность “чернокожих евреев” Эфиопии – фалашей – к колону Дана является поздней гипотезой, никем не доказанной и опирающейся на источники, не пользующиеся доверием ни у христиан, ни у иудеев). Остальные десять колен рассеялись после 722 г. до н.э. (см. 4 Кн. Царств, 17:6) и вскоре поглотились другими народами. Таким образом, если антихрист придет в мир от колена Данова (что более всего согласно православной традиции), то его еврейские корни могут быть неочевидны для окружающих и даже для него самого» – см.: *Вургафт С.Г., Ушаков И.А.* Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 29.

<sup>15</sup> Характерной особенностью этих эсхатологических нарративов является то, что называя то или иное имя антихриста, информанты пытаются связать его с кон-

кретной исторической личностью. Так, информант из д. Нижняя Вочь (Усть-Куломский р-н, Республика Коми, запись 1999 г.), приводя рассказ о воцарении в мире антихриста по имени Алексей, сделала замечание, что «вот сейчас же в православной церкви патриарх по имени Алексей». Данная ситуация (рефлексия, направленная на осмысление современных политических деятелей сквозь призму новозаветных апокалиптических текстов) характерна для старообрядцев других регионов. Так, в Уральском Толковом Апокалипсисе сибирских старообрядцев-часовенных «зверь» из Апокалипсиса толкуется как послереволюционная российская власть. Семь голов апокалиптического «зверя» – это Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин, Маленков, Булганин, Хрущев. Они же именуется рогами, и дополняются к ним еще трое – Брежнев, Антропов и Черненко, и всего их 10. «Последний» же антихрист – это малый, 11-й рог (М.С. Горбачев), который исходит из десяти прежних – см.: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Старообрядцы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 419–420.

<sup>16</sup> Информант В.М. Николаева, 1914 г.р.

<sup>17</sup> О проповеди Ильи и Еноха, которые будут посланы утверждать в вере верных и за свою проповедь примут смерть от антихриста, затем воскреснут и вознесутся уже перед самым вторым пришествием, указывается в толковании на Апокалипсис Андрея Кесарийского – см.: *Белоусов А.Ф.* Последние времена // Сборник памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 22.

<sup>18</sup> Информант Ф.М. Карпова, 1915 г.р.

<sup>19</sup> Информант Ф.М. Карпова, 1915 г.р.

<sup>20</sup> Информант К.С. Ефимов 1921 г.р., Староверский Луг, Запольская вол., Плюсский р-н, Псковская обл. Запись 2000 г.

<sup>21</sup> Информант Ф.М. Карпова, 1915 г.р.

<sup>22</sup> ИРЛИ. Древлехранилище им. В.И. Малышева. Оп. 24 (Отдельные поступления). № 133. Сборник. Начало XX в. 8', без переплета. Содержит: повести из Великого Зерцала, из Пролога, Сказания о картофеле, о числе 666, о бесах, постановления Курженского собора, повесть «Гнев Божий» (о гибели города Порт Рояль), Аптеку духовную, «Путеводитель» и др.

<sup>23</sup> *Ахметова М.В.* Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ, 2009 (в печати).

<sup>24</sup> Там же.

*Михаил Одесский*  
(Москва)

## **ПОЭТИКА ВАМПИРИЗМА И ОБРАЗ ЕВРЕЯ-КРОВСОСА**

---

Для формирования современной версии поэтики вампиризма оказался принципиально значим фильм «Дракула Брэма Стокера» (1993) Форда Френсиса Копполы – одного из самых глубоких режиссеров последней трети XX в. Этот фильм подвел итоги вампирического кино<sup>1</sup> и одновременно подогрел интерес к кровососам в массовой культуре и даже науке. В рамках широкого спектра рекламных услуг, спровоцированных выходом фильма, – наряду с порноверсиями (рискованный секс с вампирессами в замке Дракулы) – были созданы вполне достойные энциклопедии и словари о вампирах и вампиризме<sup>2</sup>.

Что касается искусства, то в новом тысячелетии авангардный «Дракула» канадского режиссера Г. Медина (2002) продолжает интеллектуальную линию. Роман превращен в эстетский балет, где персонажи в гриме «под» героев Копполы действуют в черно-белом немом фильме «под» экспрессионистский шедевр Фридриха Вильгельма Мурнау «Носферату, симфония ужаса» (1922), манифестируя вечное противостояние викторианской непорочности и вампирической сексуальности. В фильмах «Вампиры» Дж. Карпентера (1998) и «Ван Хелсинг» С. Соммерса (2004) борьба с вампирами экстравагантно преображена в боевик, а истребители вампиров (включая самого Ван Хелсинга, гонителя Дракулы из романа Б. Стокера) – в элитный спецназ на службе Ватикана. В этом же ряду следует рассматривать фильм «Дракула 2000», где «2000» не только обыкновенная актуализация, но аллюзия на популярную эсхатологию миллениума. Режиссер Патрик Луссьер (Lussier, в русских СМИ фамилия передается разным способом) снял фильм по оригинальному сценарию (написан в соавторстве с П. Суассоном). Фильм не ориентирован на семейный просмотр и адресован интеллектуалам, о чем свидетельствует марка фирмы «Miramax» и представление от Уэса Крейвена – маэстро жанра хорроров.

Сюжет, привычно построенный на очередном «перезагрузочном» воскресении Дракулы, содержит, однако, неожиданный постмодернистский поворот: великий вампир Дракула предстает реинкарнацией великого предателя – Иуды. Это суммирование позволяет «обогатить» традиционный образ вампира, мотивировав его ненависть к Христу, христианской конфессии и т.п.

Восприятие фильма Луссьера в России ознаменовалось специфическим побочным эффектом, обусловленным несложной логической операцией: если Дракула – Иуда Искариот, то Дракула – еврей. Один из участников интернет-диалога делится такими соображениями:

«Недавно мне наконец-то удалось посмотреть этот фильм. И я сделала такой вывод – слишком слабая раскрутка для этого весьма неплохого фильма. Очень динамично, качественно и со смыслом. Правда, развязка немного “притянута за уши” – оказывается, чтобы убить Дракулу, его нужно всего лишь повесить. И как до этого раньше не додумались? 20 веков люди мучались, изощрались, а повесить кровопийцу не догадались.

Фильм очень классический и следует устоявшимся мифам о вампирах – они боятся крестов, святой воды и т.д.; убить их можно осиновым колом, предварительно отрубив голову. Все, покусанные Дракулой, смогут вернуться обратно в человеческий облик, если того убьют. Но! Есть две вещи, которые выделяют этот фильм из всех остальных:

1. Наличие потомства у Дракулы (пусть и не совсем традиционным способом – заражением через кровь).

2. Дракула – это не известный всем Влад Цепеш, а еще более известный Иуда Искариот.

В общем, вспомнили авторы о том, что есть еще больший грешник в истории, чем какой-то там польский князек (ну подумаешь, на кол он людей сажал и на трупах пировал, зато Иуда – круче, на самого Бога замахнулся). И тут меня осенило – Дракула, получается, еврей! Ух, какой националистский фильм получился – опять евреи во всем виноваты»<sup>3</sup>.

Интернет-автор – при всей основательности умозаключения – очевидно иронизирует. Напротив того, монография Владимира Попова «Возвращение Руси. (На пути к Русскому государству)», примерно в те же годы размещенная в Интернете, вполне серьезна. Попов (главный редактор газеты «Эхо России»), синтезируя результаты антисемитской историографии, теософии и разысканий о научных авантюрах начала XX в. (советский проект скрещивания человека с обезьяной), сформулировал масштабные выводы:

«Легенда о Дракуле открывает нам самую тайную реальность этих нечеловеческих существ. Дракула – это автобиография обезьяны-еврея. Чтобы продлить свою жизнь вампира, он должен сосать арийскую кровь, продлевая таким образом до бесконечности свое существование зомби, впитывая магическую субстанцию, содержащуюся в ней. Правда о ритуальных преступлениях евреев исторически доказана великим русским исследователем Владимиром Далем, автором знаменитого Толкового словаря русского языка. По заданию Министра Внутренних Дел Российской империи в 1844 г. он опубликовал свое “Розыскание о убиении евреями христианских младенцев и употреблении крови их”. Те, кто верит, будто потомки лемурийских обезьян – такие же существа, как остальные люди, никогда не сможет понять их»<sup>4</sup>.

Также в интернет-версию сочинения Попова включена актуальная информация к размышлению: «Весной 2002 года Москва была заклеена рекламой “романтического мюзикла” “Дракула”, посвященного жизни румынского князя-вампира. Субкультура вампиров вышла из подвалов на белый свет и распространяется уже не только магазином элитарной музыки “Трансильвания-2000” на Тверской улице, д. 6/1 стр. 5. Теперь пропагандой вампиризма занимаются наряду с Голливудскими кинокомпаниями “Русское радио”, “Независимая газета”, “Аргументы и факты”, “Новые известия”, ГАЗПРОМ, СЛАВНЕФТЬ, ЮКОС и другие менее известные конторы».

Подобная модификация антисемитского мифа – буквальное отождествление евреев с вампирами – весьма занимательна постольку, поскольку может квалифицироваться как специфическое выражение современной поэтики вампиризма. Ведь в привычной традиции евреи – вопреки «всем известной» тяге к христианской, арийской и т.п. крови – отнюдь не включаются в класс упырей. (Разумеется, это утверждение – в силу необъятности материала фольклорного, литературного и т.д. – имеет предварительный характер.)

К примеру, Дж. Трахтенберг в фундаментальной работе о дьяволе и евреях (впервые – в 1943 г.) писал: «Мы уже отмечали, что евреев подозревали в нездоровом интересе не только к крови, но также и к органам человеческого тела <...> Промежуток времени с XII по XX век – довольно долгий период, но, увы, далеко не обо всем можно сказать: чем старше, тем лучше (как о вине и скрипках прославленных мастеров). Ученые-антропологи обнаружили в нынешней Германии и кое-где на Балканах области, жители которых все еще верят, что евреи едят человеческое мясо и запивают его кровью, которую высасывают по ночам у христианок, работающих в их домах»<sup>5</sup>.



Горько констатируя живучесть «средневековых представлений» (со ссылкой на до сих пор авторитетный немецкий словарь суеверий 1927–1939 гг.), ученый приводит разные мотивации этих устойчивых «представлений»: евреи якобы признают превосходство крови христиан / используют ее в медицинских и магических целях / буквально реализуют евангельское проклятие о крови Иисуса<sup>6</sup> и т.д. Тем не менее, среди перечисленных мотиваций нет вампиризма как своего рода квазифизиологической потребности сверхъестественного происхождения.

Аналогично, О. Белова указывает на распространенное в «славянской народной культуре» «представление, что у инородцев (иноверцев) нет души, и потому все они причисляются к разряду “нелюдей”, выступая как возможные воплощения нечистой силы»<sup>7</sup>. Соответственно, инородцы-иноверцы евреи – на фоне многовекового бытования «кровавого навета» – вроде бы должны обретать отличительные признаки кровососов. Действительно: «Согласно верованиям поляков, вредоносные ходячие покойники (упыри) активизируются в дни еврейских праздников (а также в новолуние или полнолуние, в пятницу или в тот день недели, когда он умер, а также в годовщину своей смерти или когда в окрестностях кто-нибудь кончает самоубийством)»<sup>8</sup>. Но, как нетрудно убедиться, отчетливая и отдельная связь упырей с евреями здесь не акцентируется: «еврейские» мотивации (иудейские праздники) безразлично вписаны в ряд других мотиваций. По мнению современного польского антрополога, антисемитские/антииудейские «легенды о крови» связаны «не с тем, что евреи – вампиры, а с тем, что они – чародеи»<sup>9</sup>. В «славянской народной культуре» вампир – это «свой», который оборачивается «чужим» («спор славян между собою»), а еврей – изначально «чужой».

Однако, хотя «вампиризм евреев» – новаторское «открытие», актуализированное в массовом сознании нового тысячелетия, культурологическое его объяснение (помимо социального или политического) следует искать в имманентных особенностях поэтики вампиризма.

Структура образа зловещего кровососа чрезвычайно сложна, что выражается в «обратной» диспропорциональности между его значимостью в культуре XX–XXI вв. и локальностью, смутностью, нечеткостью (слабой отграниченностью от близких сверхъестественных существ) в традиционном фольклоре.

(1) Вампир – подобно ведьмам, привидениям, колдунам – монструозный образ, который издавна функционировал в фольклоре раз-

ных народов как интерпретативная реакция на некие «события» (бытовые, медицинские, ритуальные и т.п.).

(2) С традиционным фольклором связаны «вампирические» репутации некоторых государственных деятелей, прежде всего – валашского воеводы Влада Дракулы<sup>10</sup>. Но хотя есть основания полагать, что современники считали своего государя чародеем-упырем<sup>11</sup>, слава Дракулы-вампира была составлена английским писателем Брэмом Стокером и без его романа «Дракула» (1897) скрытое «вампирическое» послание XV столетия едва ли было бы эксплицировано. «Вампирическая» репутация валашского воеводы отчетливо открывается исключительно в «обратной» перспективе, а в исторической перспективе эта репутация, по мнению, например, патриотически мыслящих румынских историков, вообще не существовала.

(3) Вампир – в отличие от «соседних» пород оборотней, возвращающихся покойников и т.п. – получил известность благодаря усилиям не столько фольклористов и любителей народной старины, сколько бюрократов и теологов-пропагандистов эпохи Просвещения, именуемой в соответствующих книгах «золотым веком вампиризма». Так, в 1725 г. венгерского крестьянина Петра Плогойовица после его смерти сочли вампиром и обвинили в кончине восьми человек, а в 1726 г. другого крестьянина, серба Арнольда Паоля, умершего после падения с сенного воза, – в истреблении людей и скота в деревне Медвежья. Дела были заведены на территории Австрийской империи – державы образцового порядка – и сопровождалась аккуратными протоколами (в которых, похоже, впервые был использован термин «вампир»). В процессе расследования дела Паоля военный врач Флюкингер составил протокол «*Visum et Repertum*» («увидел и записал»), который был скреплен подписями других врачей и офицеров. Протокол был опубликован в 1732 г. и получил европейский резонанс: поднялась «целая волна трактатов и диссертаций о вампиризме; бесчисленные дискуссии и споры велись также в литературных кругах и университетах»<sup>12</sup>. Другими словами, источник сведений о вампирах первоначально имел «документальный» характер, а это закономерно придавало образу мертвецов-кровососов достоверность.

(4) «Документальность» вампиров несколько отошла на второй план, когда их вызвала романтическая литература, приравняв тем самым к другим сверхъестественным существам, востребованным эпохой. В последней трети XIX в. монстр-кровосос снова восстал из забвения, питаясь энергетикой викторианского неоромантизма<sup>13</sup>. В результате Брэм Стокер в романе «Дракула» сконструировал впе-

чатляющий квазифольклорный образ, подменив «средневековые представления» – литературной игрой.

(5) Современный вампир – вампир Стокера, т.е. правила его поведения восходят не к фольклору, но к английскому роману; вместе с тем отнюдь не тождественен стокеровскому персонажу.

(5.1) В XX–XXI вв. вампир, как правило, носит имя «Дракула».

(5.2) Однако, в театре, литературе, кино и т.п. Дракула автономизировался как от конкретно-исторического контекста английской «готики», так и от текста романа. Современная масскультовая интерпретация Дракулы апеллирует не к роману Стокера, но к его переделкам (в разных искусствах).

Сам автор сочинил первую инсценировку «Дракулы», которая еще до выхода романа была поставлена в лондонском театре «Лицеум», где, однако, не имела успеха. В 1914 г. Флоренс Стокер, вдова писателя, опубликовала его рассказ «Гость Дракулы», который фактически функционировал как новое произведение о Дракуле (Vorgeschichte). Псевдонимный русский роман 1912 г. «Вампиры. Фантастический роман барона Олшеври из семейной хроники графов Дракула-Карди» («б<арон> Олшеври» = «больше ври») излагает (как и «Гость Дракулы») предысторию событий, развертывающихся в произведении Стокера (обстоятельства появления вампиресс, обитающих в Трансильванском замке). В 1924 г. Гамильтон Дин, приятель Стокеров, написал новую инсценировку «Дракулы», которая в 1927 г. шла в Лондоне, а затем завоевала Бродвей. Заглавную роль играл Бела Лугоши (Бела Бласко) – артист, родившийся в венгерском местечке недалеко от Трансильвании. Флоренс Стокер, преследуя фильм «Носферату» Мурнау (который нарушил ее литературные права), в качестве контрпроекта передала права на экранизацию романа (собственно – пьесы Дина) американской студии «Universal Pictures». В 1931 г. началась демонстрация звукового фильма «Дракула» (режиссер – Тод Браунинг, исполнитель роли Дракулы – Лугоши): «Показ начался в Лос-Анджелесе без особого шума, так как “Universal” была на грани финансового надлома. Несмотря на медленный старт, “Дракула” (первый фильм, от которого будут отталкиваться все звуковые фильмы ужасов) захватил воображение зрителей и стал самым кассовым фильмом года для “Universal”. Впервые с начала депрессии, студия, которой угрожало закрытие, получила прибыль»<sup>14</sup>.

Таким образом, Дракула пополнил список персонажей (Франкенштейн, Голем, Тарзан, Конан Варвар и т.д.), которые эффектно иллюстрируют «смерть автора»: их происхождения не имеют почти ничего общего с романами-источниками, тяготея к «серийной», ку-

мулятивной композиции. По этому же рецепту создаются комиксы и литературные произведения, реанимирующие Дракулу, его врагов и друзей. Например, начало нового тысячелетия ознаменовано американским романом Э. Костовой «Историк» (2005 г.), где сюжет о воеводе-вампире пересказан по образцу «Кода да Винчи», а в России в 2001 г. издательством «Рипол Классик» опубликован игривый и игровой роман «Вампиры замка Карди», автор которого назвался «Б. Олшеври-младший», и т.п.

(5.3) В современной интерпретации Дракула переступил литературные рубежи и оказывает воздействие на социальное пространство. В коммунистической России А.А. Богданов, авторитетный политик и мыслитель-утопист, пытался трансформировать вампиризм в кровное братство представителей общества будущего<sup>15</sup>. В посткоммунистической Румынии туристические маршруты прокладываются по местам исторических деяний воеводы Влада Дракулы и действия романа (что в профанированном виде напоминает феномен средневекового паломничества, перекодированный текст Библии в пространственный текст реальной Палестины). В 1965 г. доктор Джин К. Янгсон основала «Клуб поклонников графа Дракулы»: «Когда возникли эти группы, их руководители начали встречать людей, которые фактически заявляли, что они – вампиры»<sup>16</sup>. Существует молодежная мода (точнее – стиль жизни), ориентированная на «готтику» и поэтику вампиризма.

Итак, вампирический миф – при фольклорном генезисе – продолжает развиваться в условиях постиндустриального общества, постмодернизма и т.п., завоевывая все большую популярность. Расширяется география бытования. Вырабатываются новые правила. Трансформируется структура традиционного кровососа. Что порождает оптимальные условия для дальнейших манипуляций. В частности, Дракула (автономизировавшись от романа-источника) свободно совмещается с Иудой, а тем самым «обнаруженная» его принадлежность к евреям резонирует в социальном пространстве, провоцируя «заинтересованную» аудиторию на размышления о евреях-упырях.

### Примечания

<sup>1</sup> Максимов А., Одесский М. «Дракула Брэма Стокера»// Руднев В. Энциклопедический словарь XX века: Ключевые понятия и тексты. М., 2009.

<sup>2</sup> См., напр.: Bunson M. Vampire: The Encyclopaedia. L., 1993; Мелтон Дж. Г. Энциклопедия вампиров. Ростов-на-Дону, 1998.

<sup>3</sup> См., напр.: <http://www.proza.ru/2004/10/26-222>

<sup>4</sup> <http://www.serrano.lenin.ru/golem.html>

<sup>5</sup> Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998. С. 130.

<sup>6</sup> См. список мотиваций в каноне «кровавого навета»: Книга монаха Неофита (Христианская кровь в обрядах современной синагоги) // Кровь в верованиях и суевериях человечества: Сборник. СПб., 1995.

<sup>7</sup> Белова О. Евреи и нечистая сила (По материалам славянской народной культуры) // Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. С. 259.

<sup>8</sup> Там же. С. 270. Исследователь ссылается на: *Baranowski B.* W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981.

<sup>9</sup> *Tokarska-Bakir J.* Legendy o krwi: Antropologia przesądu. Warszawa, 2008. S. 264.

<sup>10</sup> См. свод данных в классической монографии: *Florescu R., McNally R.* Dracula: A Biography of Vlad the Impaler, 1431–1476. N.Y., 1973.

<sup>11</sup> *Одесский М.П.* Румыния в «Сказании о Дракуле воеводе» // Древнерусская литература: тема Запада в XIII–XV вв. и повествовательное творчество. М., 2002. С. 161–163.

<sup>12</sup> *Мариньы Ж.* Дракула и вампиры: Кровь за кровь. М., 2002. С. 48.

<sup>13</sup> *Varta D.* The Gothic Flame: Being a History of the Gothic Novel in England. L., 1957.

<sup>14</sup> *Мелтон Дж. Г.* Энциклопедия вампиров. С. 182.

<sup>15</sup> *Одесский М.П.* «Физиологический коллективизм» А.А. Богданова: Наука – политика – вампирический миф // Проектное мышление сталинской эпохи. М., 2004.

<sup>16</sup> *Мелтон Дж. Г.* Энциклопедия вампиров. С. 89.

*Михаил Крутиков  
(Анн Арбор)*

**«СЛАВЯНСКАЯ ЗЕМЛЯ» В ТВОРЧЕСТВЕ  
УРИ-ЦВИ ГРИНБЕРГА  
И ШМУЭЛЯ-ЙОСЕФА АГНОНА**

---

Судьбы двух основоположников израильской литературы, поэта Ури-Цви Гринберга (1896–1981) и Шмуэля-Йосефа Агнона (1887–1970) имеют много общего: оба родились в Восточной Галиции и выросли в традиционной хасидской среде, оба начали писать на идише и впоследствии перешли на иврит, оба жили в Германии, в середине 1920-х гг. по идейным соображениям поселились в Палестине, где окончательно сформировался их собственный стиль, сочетавший элементы традиции и модернизма. Славянская тема всегда занимала их воображение и играла определенную роль в формировании их стиля и идеологии, однако трактовка ее была различной.

В упрощенном виде эти различия можно свести к следующему: мир прозы Агнона так или иначе вращается вокруг его родного Бучача и населен реальными или вымышленными персонажами, относящимися к конкретным историческим обстоятельствам и наделенными конкретными человеческими чертами. Поэтические ландшафты Гринберга более абстрактны, привязка к конкретному времени и месту имеет метафорическую функцию; за голосами в поэзии Гринберга стоят не конкретные характеры, а абстрактные идеи и символы. Мир Агнона расположен между историей и легендой, а сам автор играет роль посредника между областями реального и воображаемого. «Европа» Гринберга – понятие чисто символическое, выражающее его идеологические и эстетические установки.

Польская тема в творчестве Агнона основательно исследована в работе Шмуэля Версеса «Отношения между поляками и евреями в произведениях Агнона» (1994). Версес приходит к следующему заключению.

По большей части Агنون воспроизводит стереотипное восприятие поляков и их общественной структуры, принятое в еврейской

общине. Но как художник и рассказчик, он создает воображаемый мир, и в этом своем качестве он не сковывает себя жесткими стереотипами, сформированными поколениями польских евреев. Его произведения содержат ряд примеров, выходящих за рамки традиционной темы страдания и отчуждения и показывающих, как между поляками и евреями возникает эмоциональный или духовный контакт. Через разделяющую их пропасть перекидывается мост, что не ведет ни к идеализации, ни к демонизации христианского мира<sup>1</sup>.

Надо отметить, что неоднозначность трактовки, игра со стереотипами и принятыми условностями – характерная особенность стиля Агнона, и польская тема здесь не является исключением. Вообще говоря, чем дальше Агنون углубляется в историю, тем более легендарными, и, соответственно, идеализированными и абстрактными, становятся его польские персонажи. В истории «Бучач», которая открывает написанную в жанре подражания средневековому сборнику легенд «Майсе-бух» и изданную посмертно в 1973 г. книгу о Бучаче «Город и его обитатели» (*Ир умлоа*), рассказывается о теплом приеме, оказанном польскими феодалами еврейским странникам, заблудившимся в польских лесах по пути в Святую Землю. За легендарным сюжетом стоит конкретная социально-экономическая реальность: на протяжении веков именно польские землевладельцы, преимущественно крупные магнаты, были главными покровителями евреев, получая от них непосредственную выгоду.

По мере приближения к современности легендарное повествование уступает место исторической хронике, и картина отношений между поляками и евреями становится более сложной. Это связано как с постепенным разрушением феодального общественно-экономического уклада, в котором каждая группа населения имела свое место и выполняла свою функцию, так и с идейным влиянием контрреформации, принесшей в Польшу с Запада «кровавый навет» и иезуитские семинарии. Крепостное хозяйство дает все меньше дохода, католическая реакция препятствует интеллектуальному развитию, и в результате польская шляхта становится все более жадной, нетерпимой и психологически неуравновешенной, что отражается на ее отношении к евреям.

В изображении Агнона механизм польско-еврейских отношений обладает большой устойчивостью. Так, например, когда новоизбранный король Август II Саксонский, желая угодить шляхте и унижить евреев, издает указ об обязательном ношении евреями по праздникам и субботам шапок из лисьих хвостов, это воспринимается как притеснение. Однако со временем евреи превращают «штраймл»

в предмет гордости, и он становится важной частью праздничного костюма, своего рода символом «идишкайта». Более того, разобравшись в ситуации, и сам король начинает лучше относиться к евреям. Агнон дает понять, что первоначальная неприязнь Августа к евреям имела психологические корни. Для того чтобы принять польский трон, Август должен был отречься от протестантской веры и перейти в католичество, и его раздражало упорство евреев в своей вере, несмотря на все притеснения.

Глава «Одна беда вместо другой» (*Хилуф цара бецара*) содержит интересное рассуждение Агнона о природе легендарной памяти. Он отмечает, что во время восстания Хмельницкого Бучач был одним из немногих городов, который казакам не удалось взять. Несколько позже город был разрушен турками, но в народной памяти это событие стало ассоциироваться с Хмельницким. Как объясняет Агнон, людям свойственно подменять одну беду другой – в данном случае, поскольку Эсав причинял евреям гораздо больше несчастий, чем Ишмаэль, разрушение Бучача в XVII в. было приписано Хмельницкому. При этом сам Агнон, верный своей модернистской позиции ироничного псевдонаивного рассказчика, готов принять обе версии: в книге есть истории о разрушении Бучача как турками, так и Хмельницким.

Реальность полностью вытесняет легенду в изображении современных Агнону событий, и романтическая ирония сменяется скептическим сарказмом. Упадок еврейской жизни в австрийской Галиции, после Первой мировой войны снова перешедшей под власть Польши, показан в романе «Гость остановился на ночлег», написанном по следам поездки Агнона в свой родной город и опубликованном в 1938 г. Приехавшего гостя встречает символический образ разрушенного и поросшего кроваво-красной травой колодца, на котором с трудом прочитывается памятная надпись в честь победы короля Яна Собеского над турками в 1683 г., последней героической даты в польской истории. Как известно, Агнон не писал о Холокосте. Вместо этого он пытался воссоздать по памяти во всех доступных ему деталях не только внешнюю, историческо-этнографическую, но и внутреннюю, духовную действительность еврейской жизни Восточной Галиции в максимально возможной полноте, иногда нарушая, если этого требовала художественная необходимость, правила логики и здравого смысла.

Для Гринберга славянская тема приобрела злободневность во время Первой мировой войны. До этого его поэзия, преимущественно на идише, развивалась в рамках неоромантической эстетики, ха-



рактерной для еврейской поэзии Галиции до Первой мировой войны. Образность этой поэзии, находившейся под запаздывающим влиянием польской и немецкой литературы, ограничивалась сферой частной жизни, основное внимание уделялось гармонии звука и формы, проникновение «сырой» реальности в поэзию строго дозировалось доминирующим авторским голосом, чтобы не нарушать «высокий» строй. По словам литературоведа Дана Мирона, ранняя поэзия Гринберга написана в «минорном» ключе и сосредоточена на описании личных переживаний и впечатлений под знаком популярной в то время темы мировой скорби.

Жизнь Гринберга резко изменилась летом 1915 г. После того как австрийская армия отбила Львов у русских, вся молодежь, в том числе и допризывного (21 год) возраста, была немедленно мобилизована. После ускоренной шестинедельной подготовки в Венгрии Гринберг оказался на сербском фронте, где принял участие в осеннем австрийском наступлении на Белград. При форсировании реки Савы он испытал потрясение, оставившее в его душе глубокий след на всю жизнь. После жестокого боя он внезапно оказался один, окруженный свисавшими вниз головой на ограждениях из колючей проволоки мертвыми телами своих товарищей, и в подошвах их сапог отражалась взошедшая луна. Образ луны, поднимающейся над разрушенным миром, стал лейтмотивом поэзии Гринберга: его первый сборник на иврите, вышедший в Тель-Авиве в 1925 г., называется «Эйма гдола вейареах» («Огромный страх и луна»).

Для Гринберга это видение стало апокалиптическим знаменем конца старого мира, и многие критики полагали, что именно в момент шока на берегу Савы родился Гринберг-экспрессионист. Однако, по мнению Мирона, «второе рождение» Гринберга как экспрессиониста произошло лишь в 1921 г., когда он выпустил сборник «Мефисто». До этого времени поэзия Гринберга все еще была под контролем неоромантического авторского голоса, стремящегося «приручить разрушительную реальность войны, притупить ее остроту и смягчить шоковый удар посредством привычных поэтических схем»<sup>2</sup>.

По мнению Мирона, изменение поэтики Гринберга было не непосредственной реакцией на переживание, а результатом эволюции его эстетических взглядов и идей под воздействием новых течений в немецкой, польской и русской поэзии. До 1921 г. Гринберг стремился к равновесию, устойчивости, мягкости линий и красок. После этого года его цели стали противоположными: вывести читателя из привычного устойчивого мира, изменить его взгляд на действитель-

ность, а по возможности, и поведение. Поворот Гринберга к экспрессионистской поэтике был «не открытием искусства через опыт, а скорее открытием опыта через искусство»<sup>3</sup>.

Как мне представляется, тезис Мирона нуждается в некотором уточнении. Действительно, решительный поворот Гринберга к экспрессионизму произошел в 1921 г., однако подготовка к этому повороту началась именно на Балканах, и значительную роль в этом процессе сыграло его знакомство с культурой и бытом балканских народов, в основном сербов и боснийцев. Свидетельства тому содержатся в самих поэтических и прозаических текстах, написанных Гринбергом во время войны.

Гринберг прослужил на Балканах до начала 1918 г., когда он дезертировал и вернулся во Львов. По долгу службы он совершал длительные поездки верхом, в одиночку или в сопровождении солдата, по горам и долинам Боснии и Сербии. Его военный опыт отразился в сборнике «В шуме времен» (*Ин цайтнс геройш*, 1919), состоящем из трех частей. Первая часть, «В моем дневнике» (*Ба мир ин тинкес*), наиболее близка по стилю к будущей экспрессионистской манере Гринберга. Вторая часть содержит стихотворения, героем которых является анонимный всадник, символизирующий судьбу военного поколения, оторванного от дома и странствующего по просторам разрушенной войной Европы: «от балтийского моря до берега Дрины – пусть звучит мое имя!»<sup>4</sup>

Помимо языка, в стихотворениях второй части сборника нет практически ничего специфически еврейского. Различие между евреями и славянами не в их различной культурной или религиозной сущности, но в способе выражения их общечеловеческого опыта:

И вечер сейчас – и сербские женщины  
Не знают, *что* им делать со своей тоской,  
*Поют* они: аххх!

А мои покинутые еврейские женщины  
Не знают, *что* им делать со своей болью,  
Молчат они: ммм...

Вечер, вечер, и с игрой гуслей  
Входит *Сербии* боль в мою кровь,  
В мою голову.

А еврейская боль: моей жены и моей мамы  
Поднимается в мозг и сводит с ума  
Здесь – в горах (63).

Un itst iz far nakht – un di serbishe vayber  
Veysn nisht vos mit der benkshaft tsu tun,  
Zingen zey: akh-kh-kh!

Un mayne farlozene yidishe vayber  
veysn nisht vos mit der veytik tsu tun,  
shvaygn zey: m-m-m...

Far nakht iz, far nakht iz, es shpilm guslam  
Serbies veytik arayn in mayn blut,  
Arayn in mayn kop.

Un yidische veytik: mayn vaybs un mayn mames,  
Geyt oyf in gehirn un makht mir meshuge  
Ado – in di berg.

Еврейский поэт из Галиции восхищается способностью сербских женщин выражать чувства и мысли непосредственно, так, что они попадают прямо в кровь и голову слушателей, – в отличие от еврейских женщин, пытающихся подавлять и контролировать свои чувства и сводящих тем самым слушателя с ума. Неоромантическое по стилю, это стихотворение провозглашает неудовлетворенность поэта условностью этого стиля, предусматривающей полный контроль автора над своим произведением, и предвещает поворот к экспрессионизму как к более свободному и непосредственному методу выражения.

Написанные в жанре поэтической прозы тексты третьей части повествуют о встречах Гринберга с жителями сербских и боснийских деревень и городов. Гринберг, солдат оккупационной Австро-Венгерской армии, не воспринимает сербов как врагов; напротив, он восхищается их способностью противостоять австрийской оккупации, их «духом упрямства» и силой их национальной мифологии:

«Я люблю, люблю *народ сербов* –  
...другие скажут: это народ убийц. Он послал своего сына, чтобы пролить кровь царя и царевны, и поэтому землю у этого народа надо отобрать, а сам народ с его королем должен носить ярмо и кандалы. За то, что они сделали...

Я же расскажу по-другому:

Был однажды народ, такой, что он носил в себе дух упрямства. На другой стороне реки была другая страна, сестра этой страны, и жили там братья из одного племени. Но пришел кто-то чужой, я знаю – какой-то чужой, более сильный, стал править ими и завладел той страной.

И был там человек, один из народа, который верил: царская кровь принесет избавление» (37).

Гринберг описывает разрушение Сербии библейским языком, употребляя слова и понятия, которые относятся к еврейской сакральной сфере и неприменимы к христианству: он называет православных священников «священники того народа» («койханим фун йенем фолк», вместо обычного идишского «галохим»), а церковь – «мекдеш», подобно храму – вместо обычного «клойстер». Тем самым создается ассоциация между разрушением сербских церквей и разрушением иерусалимского Храма, а православие сравнивается с древним иудаизмом.

Если христианская Сербия демонстрирует Гринбергу модель национального сопротивления посредством свободного поэтического выражения, не скованного условностями «высокой» культуры, то мусульманская Босния открывает его воображению Восток, противопоставляя чувственную свободу строгим нормам христианской культуры. Сараево, точка начала войны, манит поэта своими тайными наслаждениями, скрытыми за загадочными «дверьми, что открываются с трудом», ведущими, по-видимому, в бордели. После свидания с женщиной по имени Лилика (очевидная аналогия с Лилит), воображение переносит поэта в жаркую пустыню: «Песок. Кусок горячей голубизны (тхелес). Лев» (77).

Другой фрагмент, «Ханума», написан от лица Мустафы, обладателя гарема из десяти жен. В то время как девять из них безуспешно пытаются «поймать его сердце своими песнями», сердце Мустафы принадлежит Хануме: «Милость Аллаха на тебе, благословение Мухаммада на тебе, когда ты идешь к твоему белому ложу нагая, как праматерь Ева перед грехопадением, подобная луне, восходящей в начале месяца над синей Савой...» (75) Ночная луна, восходящая над Савой, имеет здесь совсем иной символический смысл, нежели в кошмарном военном видении. Она возвращает читателя не к первобытному хаосу, но к первородному греху, который трактуется здесь в чувственном, а не религиозном смысле.

В заключение немного о том, как радикально изменилось отношение Гринберга к славянской земле после его обращения в экспрессионизм. Если в своих стихотворениях военного периода Гринберг говорит о славянах – сербах и боснийцах – и их поэзии с уважением и восхищением и готов идентифицироваться с их бедами, то в его экспрессионистских стихах слышны отчуждение, страх и местами ненависть. Славяне утрачивают человеческие черты и стано-

вятся абстрактным символом экзистенциальной угрозы существованию еврейского народа. Наиболее конкретно Гринберг сформулировал свое отрицательное отношение, «черный счет» к Европе вообще и к ее славянской части в частности в манифесте «*Baym shlus: veuytik-heym oyf slavisher erd*» («В заключение: Дом боли на славянской земле»), опубликованном в его берлинском альманахе «Альбатрос» в 1923 г. накануне отъезда в Палестину.

Евреи в Европе не являются народом, а всего лишь «населением», говорит Гринберг: «На сегодняшний день мы являемся единственной группой людей, которые родились и выросли в Европе и говорят на германском языке, который легко понять – но нас не понимают, потому что нет желания. Мы отсутствуем как звук и как цвет в богатой композиции европейского “внутри”»<sup>5</sup>.

Евреи, с их восточным шрифтом, принадлежат Востоку, и там Гринберг собирается искать свой новый дом: «Я хотел жить в Европе, где я родился – это не удалось. Может быть, Восток возьмет меня обратно к себе». Таким образом, обретая идеологию радикального сионизма вместе с обретением экспрессионистского стиля, Гринберг отверг Европу идейно и эстетически. Определенную роль в этом обретении сыграло его знакомство с миром славянского фольклора в Сербии и Боснии. У сербов он научился поэтике национального представительства, освоив позицию поэта как коллективного голоса нации, лишенной своей государственности. В Боснии Гринберг впервые познакомился с мусульманским Востоком, и этот опыт впоследствии помог создать ему свой ориентальный миф, который сыграл важную роль в идейной и эстетической переориентации от Европы к Палестине.

### Примечания

<sup>1</sup> *Werses Sh. Relations between Jews and Poles in S.Y. Agnon's work.* Jerusalem: Magnes Press, 1994. P. 124–125.

<sup>2</sup> *Miron D. Uri Zvi Grinberg's War Poetry // The Jews of Poland between Two World Wars / Yisrael Gutman et al.* University Press of New England, 1989. P. 369.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 381.

<sup>4</sup> *Ури-Цви Гринберг.* Гезамлте верк. Иерусалим: Магнес, 1979. Т. 1. С. 56. Дальнейшие ссылки на стихи Гринберга даются по этому изданию.

<sup>5</sup> *Гринберг.* Т. 2. С. 476.

*Кирил Асланов  
(Иерусалим)*

**«ДАВИД ГОЛЬДЕР» ИРЕН НЕМИРОВСКИ:  
МЕЖДУ РОМАНОМ И ФИЛЬМОМ**

---

В 1929 г. французская писательница русско-еврейского происхождения Ирен Немировски (Ирина Немировская) опубликовала в престижном издательстве «Bernard Grasset» небольшой роман, озаглавленный именем главного героя – «David Golder». В этом романе Немировски описала атмосферу богатой ассимилированной еврейской семьи русского происхождения такими мрачными красками, что ее можно заподозрить в самоненависти<sup>1</sup>. Этот взгляд на собственные национальные корни позволяет понять, как восточноевропейская еврейская стихия воспринималась глазами наиболее офранцузенной русскоговорящей еврейки. В этом стереотипном и утрированном восприятии местечковой среды можно видеть некое стремление к отрицательной мифологизации, тем более что сама Немировски, принадлежавшая к богатой русско-еврейской семье, никогда не жила в черте оседлости.

Мы постараемся проследить процесс этого превращения опосредованных воспоминаний о еврейском существовании на Украине или в Кишиневе в мифический мир. В данном случае эта мифологизация связана с семейной мифологией Ирен Немировски. Ее отец, Леонид Немировский, сам происходил из нищего мира украинских местечек. Родившийся в Елизаветграде, в Херсонской губернии, он разбогател и стал успешным бизнесменом и банкиром в Киеве и Петербурге<sup>2</sup>. Увы, русская революция, скитания по Западной Европе (Финляндия, Швеция, наконец, Франция) значительно подорвали экономическое благосостояние семьи Ирен Немировски. Тем не менее, Леонид Немировский, которого во Франции уже называли Léon Nemirovsky, спас все, что смог спасти, и вновь встал на ноги.

Это чередование разорения и восстановления богатства отражено и в романе «Давид Гольдер», герой которого потерял огромные деньги в результате экономической ситуации (роман был написан

в 1929 г.), расточительности своей жены и дочери, однако затем все-таки сумел восстановить свое состояние, пока, наконец, не разорился окончательно в марте 1932 г., за шесть месяцев до своей кончины.

Однако с семейной мифологией и негативной мифологизацией своих национальных корней Немировски соединяет и миф другого рода, связанный с интертекстом французской литературы, в которую она стремилась интегрироваться. Особенно важным интертекстом романа, как мы увидим в дальнейшем, является «Отец Горио» Бальзака.

Следующим шагом в направлении мифологизации стала одноименная кинематографическая адаптация романа Жюльена Дювивье (Julien Duvivier), созданная почти одновременно со сценической постановкой пьесы, основанной на романе, осуществленной Фернаном Нозьером (Fernand Nozière). Хотя фильм и инсценировка романа не связаны друг с другом, интересно, что Гольдера в обоих случаях играет легендарный актер Гарри Бауер<sup>3</sup>. Станным образом в этой вторичной мифологизации меньше негативности, чем в оригинальном романе. Прослеживая путь от первичной мифологизации ко вторичной, мы постараемся показать, каким был представленный французской публике образ восточноевропейского еврейства в те годы, когда во Франции царил сильнейший антисемитизм, особенно направленный против евреев-выходцев из Восточной Европы.

### **Отрицательная мифологизация местечковой стихии**

Рожденная в Киеве и не имевшая опыта личного знакомства с жизнью еврейских местечек черты оседлости, Ирен Немировски изображает этот известный ей лишь опосредованно мир как место мрачной нищеты. Отчасти искаженные предрассудками упоминания о мире восточноевропейских местечек неоднократно встречаются на протяжении романа «Давид Гольдер», обычно с отрицательными и пренебрежительными коннотациями. Ирен Немировски как будто хочет показать, что ее герой, даже после того как стал богатым, живущим во Франции бизнесменом, остается местечковым евреем. Например, ослабевшего после сердечного припадка Гольдера, гуляющего в парке своей роскошной виллы в Биаррице, Немировски сравнивает с еврейским «старьевщиком из какой-нибудь украинской деревушки»<sup>4</sup> («quelque fripier juif d'un village d'Ukraine»<sup>5</sup>).

Это возвращение вытесненного прошлого возникает не только на уровне нарратора, но и в диалогах между действующими лицами, например, когда Давид Гольдер грубо напоминает своей жене Гло-

рии, что ее раньше звали Хавка и она бегала «в худых туфлях и дырявых чулках» на кишиневском морозе<sup>6</sup>.

Другое упоминание мира местечек возникает в главе 24, где Давид Гольдер со своим приятелем Сойфером идут ужинать в еврейский квартал Парижа, на местном идише – Pletsel, и это посещение еврейского Плецеля является символическим возвращением к местечку<sup>7</sup>. Благодаря сокращению расстояния, отделяющего «штетл» от «плецеля», Гольдер приближается к своим корням, становясь к ним еще ближе в конце романа, когда он оказывается в Одессе (глава 28)<sup>8</sup>. Однако, в отличие от современного поиска национальных корней, исходящего из представлений о традиционном еврейском мире в идеализированных ностальгических тонах, возвращение Гольдера в мир его юности описано как некая мрачная регрессия.

Отрицательный взгляд на прошлое отразился и в диалоге между Гольдером и Сойфером, проходящими мимо еврейских бакалейных лавок на Rue des Rosiers, главной улице Плецеля:

- Quelle sale juiverie, hein, dit-il tendrement: qu'est-ce que ça vous rappelle?
- Rien de bon, dit sombrement Golder<sup>9</sup>.
- Ну что за мерзкое еврейство... – растроганно улыбаясь, произнес он.
- Вам это что-нибудь напоминает?
- Ничего хорошего, – мрачно ответил Гольдер<sup>10</sup>.

Взгляду Ирен Немировски на местечковый мир контрастно противостоит умиленный и нежный подход другого выходца из России, находившегося в те же годы во Франции, русскоговорящего еврея – Марка Шагала. Между прочим, не исключено, что сама Немировски осознавала возможность иного отношения к этому миру глухих местечек, о чем свидетельствует употребление наречия *tendrement* (растроганно) в ремарке, отнесенной к Сойферу. Но поскольку Сойфер наделен самыми отвратительными чертами, очевидно, что даже если автор допускает возможность ощущения нежности и умиления по отношению к местечковому миру, она едва ли идентифицируется с этим чувством.

В эпизоде встречи на пароходе Гольдера, возвращающегося из России обратно во Францию, с молодым евреем из Кременца<sup>11</sup> Гольдер признается, что знает это место, как будто решив на пороге смерти не отречься от своего местечкового происхождения перед эмигрантом, который является его молодым двойником.

Последнее упоминание местечкового мира присутствует в самом конце романа, когда умирающий Гольдер погружается в ретроспек-



тиву своего детства в украинской деревне<sup>12</sup>. Мелодраматическая тональность, присущая финалу романа, придает воспоминаниям о еврейском местечке менее отрицательный и пренебрежительный оттенок, чем в упоминавшихся выше эпизодах. Символический процесс искупления, в результате которого Давид Гольдер очищается от своих грехов и дурных воспоминаний, затрагивает и образ местечка, которое в конечном итоге предстает почти в нежных и трогательных тонах, как будто повествователь, хотя бы на мгновение, усваивает взгляд местечкового еврея Сойфера на мир восточноевропейского еврейства.

Интересно, что в романе присутствуют и другие еврейские персонажи, не обязательно имеющие восточноевропейские еврейские корни: Симон Маркус носит скорее всего немецко-еврейскую фамилию, Тюбинген также более похож на *йеке*<sup>13</sup>, чем на русского еврея. Есть в романе и два представителя сефардского еврейства: один из них, профессор Гедалия, который лечит Гольдера в Биаррице, нарисован не менее отрицательными красками, чем ашкеназские лица романа; второй – нотариус Сеттон, которому молодой иммигрант должен отдать завещание Гольдера при своем приезде в Париж. Если Сеттон, который носит типичное сирийское еврейское имя, представлен нейтрально, то сама фамилия Гедалии воспринимается большим Гольдером как шарлатанское имя, и он не доверяет врачу, выбранному Глорией.

Интересно, что Немировски как будто нарочно выбирает имена, начинающиеся на «Г»: *Гольдер*, *Глория* (она же *Хавка*, что по-русски может транслитерироваться как «Гавка»), *Гедалия*. В другом романе Немировски, «Жезабель», отрицательная героиня, не менее отвратительная, чем Глория, и также представляющая собой литературное отражение Фейги/Фанни Немировской, матери автора, носит имя *Глэдис* (*Gladys*), тоже начинающееся на «Г». Даже имя Джойс, дочери Гольдера, может связываться – на основе народной этимологии – с латинским словом, начинающимся на «G»: *Gaudium*. Немировски очевидно создала матрицу, связывающую отрицательных лиц знаком «G».

Кстати, еврейская самоненависть автора смягчается, когда она наделяет одного из самых отрицательных персонажей, не еврея, фамилией, которая также может быть включена в число имен, начинающихся на «G», если считать, что *Хойос*, любовник Глории и биологический отец Джойс, может транслитерироваться по-русски как «Гойос». В этом можно видеть некую приблизительную испанизацию слова «гой», как бы намек на то, что Хойос – нееврейский отец еврейки Джойс.

Трудно истолковать, по какой причине Немировски выбрала именно эту букву как соединяющий символ всех – в основном отрицательных – персонажей романа. Не исключено, что эта ассоциация всех пороков с буквой «G» является неким отголоском русской речи в сознании автора. Ибо для русскоговорящего эта буква может связываться с такими словами, как *гад*, *гаджий*, *гадюка*, *гнев*, *горький* и т.д. Но примечательно, что «гой Гойос» входит в галерею самых жутких портретов, описанных автором. А может быть, Немировски является не столько антисемиткой, сколько мизантропом? Иначе говоря, ее тотальная мизантропия не щадит никого – ни своих, ни чужих.

### **Присоединение мотива «отца Горио» к семейной саге Давида Гольдера**

Иммигрантка Ирен Немировски всеми возможными путями пыталась интегрироваться во французскую жизнь. Чтобы совершить этот шаг, она даже приняла католицизм (однако, только в 1939 г., через десять лет после публикации романа «David Golder»). Другим путем достижения интеграции является беллетристика, а именно – подражание литературной модели правых и консервативных представителей парижской литературной жизни. Немировски даже публиковала статьи в «Gringoire» и «Candide», двух журналах крайне правой политической ориентации. Даже крайне правый литератор Пьер Дриэ Ла-Рошель, чьи антисемитские и фашистские убеждения были широко известны, уважал и почитывал Ирен Немировски.

Для закомплексованной иммигрантки интеграция в дискурс парижской литературной жизни выполняла важнейшую функцию на пути, ведущем к универсальности, которая в то время идентифицировалась с французской культурой<sup>14</sup>. Упомянув свои восточноевропейские еврейские корни в изящной французской прозе, Немировски как будто проходит процесс катарсиса, в результате которого она избавляется от своей инаковости, чтобы стать гражданкой французского Парнаса (но – уввы! – не гражданкой Французской Республики). Тот факт, что в русском переводе ее произведений Ирина Леонидовна Немировская стала Ирен Немировски, выражает этот процесс трансформации путем литературы, в результате чего писатель становится объектом своего собственного творчества<sup>15</sup>.

Чтобы включиться в сферу представлений французской публики, Немировски стремилась употреблять знакомые ее читателям стереотипы. Это, конечно, касается бесчисленных антисемитских предрассудков, которые возникают почти на каждой странице «Давида

Гольдера» и других ее произведений, как будто Немировски хотела возбудить симпатию своих антисемитских читателей.

Интересно, что в те же самые годы другой еврейский писатель, Альбер Коґен (Albert Cohen), осмелился использовать антисемитские предрассудки в своей пьесе «Ezéchiel» (1933)<sup>16</sup> и в менее значительной мере – в своем первом романе «Solal» (1930). Но у Коґена это компенсируется неоднократным выражением гордости тем, что он – еврей. Это чувство гордости совершенно отсутствует в романах Ирен Немировски, хотя сама автор неоднократно выражала гордость своим еврейством, особенно когда французская еврейская газета «L'Univers israélite» упрекала ее в самоненависти<sup>17</sup>.

В менее мрачном стиле Ирен Немировски пытается связать своего героя, Давида Гольдера, с отцом Горио, одним из самых знаменитых героев французской литературы. Это сходство «Давида Гольдера» и «Отца Горио» даже подчеркивалось в рекламной кампании ее книги. Однако биографы Ирен Немировски, Филипона и Линґардт, отрицают, что «Отец Горио» повлиял на «Давида Гольдера»<sup>18</sup>. Хотелось бы привести дополнительное доказательство того, что несмотря на сомнения, выраженные вышеупомянутыми биографами, «Давид Гольдер» все-таки может считаться подражанием роману Бальзака. В «Отце Горио» агонизирующий старик, чья любовь к своим дочерям похожа на любовь Гольдера к своей дочери Джойс, хочет поехать в Одессу чтобы производить вермишель и таким образом восстановить свое богатство<sup>19</sup>. А именно последнее путешествие старого и больного Гольдера в Россию, где он подписывает крупное коммерческое дело с советскими властями, приводит его в порт, который, судя по описанию, очень похож на Одессу, хотя имя этого города прямо не упоминается<sup>20</sup>. Кстати, в фильме Жюльена Дювивье имя Одессы написано на пароходе, который везет Гольдера обратно во Францию. Интертекстуальная связь между Одессой, упомянутой в «Отце Горио», и черноморским портом, описанным в «David Golder», подчеркнута тем, что этот анонимный город представлен как бывшая «главная зерновая биржа» («un des principaux comptoirs du commerce du blé») <sup>21</sup>. Иначе говоря, Немировски намекает на Одессу, используя тот признак, который характеризует этот город в романе Бальзака – место торговли пшеницей. Притом стоит отметить, что на французском аргю *blé* (пшеница) обозначает деньги. Это весьма символический намек на то, что, как и Горио, Гольдер чувствует себя обязанным приобретать деньги – «пшеницу», чтобы снабжать любовь своей дочери Джойс, которая одна совмещает все недостатки двух дочерей отца Горио – Анастаси и Дельфины.

Для Гольдера Одесса не является чужим городом, каким он мог бы оказаться для Горио. Однако по своей нарративной функции это последнее и роковое путешествие Гольдера похоже на планируемую отцом Горио поездку в Одессу, чтобы «сделать вермишель». Это сходство между Гольдером и Горио еще подчеркнуто тем, что эти две фамилии начинаются одним и тем же слогом. Притом встреча умирающего Гольдера с нищим еврейским юношей напоминает последние мгновения отца Горио, когда Растиньяк составляет ему компанию на пороге смерти. Благодаря этой интертекстуальной связи роман Ирен Немировски вписывается во французский литературный горизонт.

### **Кинематографическая адаптация Жюльена Дювивье**

Картина Дювивье частично освободила книгу от ее антисemitских оттенков. Этот процесс реабилитации еврейских мотивов происходит путем эстетизации восточноевропейских еврейских традиций. В конце фильма Дювивье изображает подобие оперного хора, который в данном случае является хором хасидов. В самом романе нет никаких хасидов, а есть те, кого повествователь называет «шурум-бурумщики»<sup>22</sup>. В результате причудливого переосмысления эти восточные торговцы превращаются в хор польских хасидов, поющих разные хасидские мелодии, в том числе – и молитву *El male rahamim*, которую обычно исполняют в честь покойника (хотя Гольдер еще не умер).

Включение этого хора в качестве фона в эпизод умирания Гольдера напоминает конец второй картины четвертого действия оперы «Борис Годунов» Мусоргского, где в сцене умирания героя оперы уже слышны звуки отпевания и погребальный перезвон. В фильме Дювивье отпеванием становится *El male rahamim*, а функцию погребального перезвона исполняет звучный гудок парохода.

Превращение шайки шурум-бурумщиков в хасидский хор, вероятно, связано с тем, что для нееврея Дювивье восточноевропейская тематика является обаятельной экзотикой, в то время как для Немировски – это мир, которого она с отвращением избегает, как можно ожидать от ассимилированной и преисполненной самоненависти еврейки.

Другие значительные различия между романом и фильмом показывают степень расхождения во взглядах между Немировски и Дювивье. Так, например, сцена переговоров Гольдера с советскими

властями занимает в фильме гораздо более значительное место, чем в романе, как будто французский кинорежиссер стремится отразить здесь стереотип о мифической связи между еврейским капиталом и большевиками. В самом романе сцена переговоров занимает всего одну главу, хотя указывается, что они длятся восемнадцать недель<sup>23</sup>.

Помимо этой диспропорции данного эпизода в романе и в фильме, здесь добавлен и момент, который в книге так прямо не выражен. Имеется в виду мифологизация советских коммерческих партнеров как представителей некоего еврейско-большевистского заговора. Камера Дювивье останавливается на разных членах советской делегации, экспрессионистскими средствами подчеркивая некие антисемитские стереотипы и связывая их именно с представителями Советской России. Не случайно один из актеров, исполняющих роль советского представителя, загримирован под Троцкого.

Разработка этого мотива политической мифологии, а именно – органической связи между антисемитизмом и антикоммунизмом, – показывает амбивалентность Дювивье: с одной стороны, он представляет некий романтический образ, воплощенный в хасидском хоре, с другой – попадает в ловушку стереотипов, связывающих советскую революцию с евреями.

### **Заключение**

«Давид Гольдер» – необыкновенно богатый с точки зрения потенциала мифологизации роман. В самом романе мы обнаружили, по крайней мере, три слоя мифологических представлений: отрицательная мифологизация местечковой стихии; стереотипы о евреях вообще; присоединение к мифологическому миру Бальзака. К этому режиссер Дювивье добавил четвертый слой мифологизации, не вычеркивая трех предыдущих, – мифологизацию Советской России на основе представлений, связывающих молодую страну с неким еврейско-большевистским заговором.

Вообще чувствуется, что русская стихия интересует Дювивье не меньше, чем еврейская атмосфера или советская действительность. Модернизация мотива «Бориса Годунова» в конце его фильма свидетельствует о том, что французский режиссер присоединился к русскому мифу, или же к мифологическому представлению России. А со своей стороны, русская еврейка Ирен Немировски пыталась связывать свой роман с мотивом «Отца Горио», столь важным в сфере представлений французской публики. Иначе говоря, писательница и режиссер встретились посередине дороги между своими соот-

ветственными мифологиями. Для французской публики тридцатых годов русская тематика являлась необыкновенно привлекательной. Не исключено, что часть популярности, которой пользовалась Ирен Немировски, связана именно с ее российским происхождением. Напомним по этому поводу, что даже крайний антисемит Робер Бразийак уважал Ирен Немировски за то, что она сумела «вливать громадную русскую меланхолию во французскую форму». Интересно, что с точки зрения французской публики, столь офранцуженная писательница считалась типичной представительницей русского духа. Это – лишь один из многих парадоксов, которые окружают личность Ирен Немировски, превращая ее в воплощенный миф.

### Примечания

<sup>1</sup> Об этом понятии см.: *Gilman S.L. Jewish Self-Hatred: Antisemitism and the Hidden Language of the Jews.* Baltimore, 1986.

<sup>2</sup> О семейной мифологии Ирен Немировски, чей отец был обогатившимся местечковым евреем, а мать – богатой наследницей благополучной одесской еврейской семьи, см.: *Philipponnat O., Lienhardt P. La vie d'Irène Némirovsky.* Paris, 2007. P. 33–52.

<sup>3</sup> О приключениях, связанных с соперничеством между Дювивье и Ноэзер, см.: *Philipponnat O., Lienhardt P. La vie d'Irène Némirovsky.* P. 193–196, 200–209.

<sup>4</sup> *Немировски И.* Давид Гольдер / Пер. Е. Клоковой. М., 2008. С. 100. В русском издании прилагательное *juif* (еврейский) не переведено.

<sup>5</sup> *Némirovsky I. David Golder.* Paris, 1929. P. 97.

<sup>6</sup> *David Golder.* P. 115–116 = Давид Гольдер. С. 118–120.

<sup>7</sup> *Weiss J. Irène Némirovsky: biographie.* Paris, 2005. P. 65.

<sup>8</sup> *Немировски И.* Давид Гольдер. С. 148–154.

<sup>9</sup> *Némirovsky I. David Golder.* P. 145.

<sup>10</sup> *Немировски И.* Давид Гольдер. С. 150–151.

<sup>11</sup> *Némirovsky I. David Golder.* P. 183 = Давид Гольдер. С. 189.

<sup>12</sup> *Némirovsky I. David Golder.* P. 192 = Давид Гольдер. С. 198–199.

<sup>13</sup> *Йеке* (идиш) – прозвище немецкого еврея.

<sup>14</sup> Об этой функции парижской литературной жизни до Второй мировой войны, см.: *Casanova P. La République mondiale des lettres.* Paris, 1999. P. 179–237.

<sup>15</sup> Соответственно парадоксу, выраженному Жак Деррида насчет поэта Эдмона Жабеса. См.: *Деррида Ж.* Эдмон Жабе и вопрос книги // *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. Д.Ю. Кралечкина. М., 2000. С. 113.

<sup>16</sup> *Cohen A. Ezéchiél.* Paris, 1956.

<sup>17</sup> *Philipponnat O., Lienhardt P. La vie d'Irène Némirovsky.* P. 268.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 176.

<sup>19</sup> Эта мысль трижды возвращается в бреду к умирающему Горио. См.: Бальзак О. Отец Горио / Пер. Е. Корша // Бальзак О. Избранное. М., 1978. С. 477, 481, 483.

<sup>20</sup> *Némirovsky I. David Golder. P. 172–179; Немировски И. Давид Гольдер. С. 177–184.*

<sup>21</sup> *Némirovsky I. David Golder. P. 173; Немировски И. Давид Гольдер. С. 178.*

<sup>22</sup> *Némirovsky I. David Golder. P. 179; Немировски И. Давид Гольдер. С. 184.*

<sup>23</sup> *Némirovsky I. David Golder. P. 163; Немировски И. Давид Гольдер. С. 168.*

*Юлия Клочкова  
(Екатеринбург)*

**СВИДЕТЕЛЬСТВА ОЧЕВИДЦА  
В ЭПОХУ КРИЗИСОВ И ПОГРОМОВ:  
ПО СТРАНИЦАМ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ  
ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ ПРЕССЫ**

---

19 октября 1905 г. на центральной площади Екатеринбурга, тогда называвшейся Кафедральной, состоялся митинг, организованный подпольщиками, на котором должен был выступать Я.М. Свердлов. Митинг был сорван. По воспоминаниям одного из участников, «против нас выступал какой-то организованный в толпе человеческий клин. Только мы успели поставить ящик, Андрей (Свердлов) влез на него (я стоял у ящика и у меня был кинжал в руке), как вдруг налетел пьяный мужик с бутылкой в руке и кричит: “А, жида...” <...> около нас оказалось бушующее море пьяных, орущих мужиков, кто с длинными и широкими ножами из мясных лавок, кто с дубинками. Все они галдели и напирали на нас. Один из этой толпы, пьяный голодранец, босой, в разорванной рубахе, кричал: “Долго кровь вы будете из нас пить? Хотите нас жидам отдать! У-у, мы работаем, из нас кровь течет”. А от самой водкой прет всюю» (Сыромолотов 2000: 556) Сохранились воспоминания и других свидетелей, отмечающих антисемитскую настроенность толпы, рассказы об избииении *одного* еврея и т.д. Такова лепта Екатеринбурга в волну еврейских погромов, которые прокатились по России в 1905 году (Весновская 2000).

Еврейский погром не состоялся, но еврейская тема закрыта не была. В екатеринбургской дореволюционной прессе периодически появляются материалы, посвященные этому животрепещущему вопросу, в частности, являющиеся замечательной иллюстрацией к бессмертному тезису, так горячо поддержанному А.И. Солженицыным в труде «200 лет вместе». Тезису о том, что в еврейских погромах России начала XX в. виноваты сами евреи и еврейская революционно настроенная молодежь. Поскольку писатель ссылается на источ-



ники начала XX в., частично приведем один из них – петербургскую заметку «Житомирский погром», перепечатанную в екатеринбургской газете «Уральская жизнь». В этих замечательных своей ловкой манипуляцией общественным мнением строках рассказывается о случившихся в Житомире 24–25 апреля 1905 г. беспорядках, «выразившихся в столкновении части христианского населения с евреями».

Отмечая, что в беспорядках была виновата и еврейская, и христианская сторона, что и с той, и с другой стороны были раненые и убитые, безымянный журналист последовательно освещает следующие выразительные факты:

8 апреля толпа евреев до 300 человек собирается в лесу, упражняется в стрельбе из револьверов и позволяет себе стрелять в портрет Государя. Сбежавшимся протестующим местным крестьянам евреи объясняют свое занятие тем, что «скоро евреи будут крестьянами править».

Затем описывается случай, как проходивший по улице Бердичевской еврей Сруль Индиктор ударил по лицу 14-летнего христианина Иосифа Крупского, который в отместку «пырнул его ножом». На месте происшествия «немедленно собрались евреи, которые, бесчинствуя, разыскивали Крупского, угрожая разорвать его на части». Затем «толпа евреев» попыталась освободить осужденных по политическим делам евреев. При этом пресловутая толпа «сопровождала конвоировавших полицию и солдат площадной бранью и грубыми насмешками, произнося оскорбительные выражения по отношению к Государю-императору».

В статье приводятся еще несколько подобных случаев бесчинств евреев. Так, на Бердичевской улице крестьянина Хмару, вошедшего во двор усадьбы еврея Беспрозванного, хозяин и его жена забросали грязью и избили. Проезжавшие крестьяне вступились, началась драка, «при этом евреи кричали, что Хмара и крестьяне пришли разгромить их имущество». Во фруктовой лавке толпа евреев, видимо, все та же, избилла хозяина палками и камнями, и она же требовала прекращения работ от хозяина слесарной мастерской Каранта, «которому была нанесена кинжалом рана в руку». «Помимо приведенных случаев, – говорится в заметке, – имеются донесения о выходках отдельных евреев против крестьян на улицах». Они без повода «учиняли оскорбления словами и действиями, наносили побои лицам женского пола». Наряду с этим 12 апреля в Житомире получило распространение воззвание организации под наименованием «волынского комитета партии социалистов-революционеров, в которой

указывалось, что в Житомире предстоит еврейский погром и что ответственность за его должна пасть на местную администрацию».

Одним словом, толпа евреев носилась по городу, наносила увечья крестьянам, распространяла документы крамольного содержания, и многотерпеливая христианская часть населения, наконец, не выдержала. Еврейский погром произошел, несмотря на усилия и предупреждения местной администрации («Уральская жизнь», 1.05.1905). Несомненно, перед нами яркий образец способа формирования общественного мнения, опубликованный, кстати, в достаточно либеральной газете, издававшейся в Екатеринбурге партией кадетов.

В 1910-х гг. на страницах екатеринбургских газет появляется имя Вячеслава Петровича Чекина – журналиста, поэта, фельетониста.

Это был один из немногих профессиональных или, по крайней мере, опытных журналистов в пестрой среде екатеринбургских газетчиков. Формировалась она в основном из учительской и ученической молодежи, нуждавшейся в заработке. В.П. Чекин, уже известный по своей работе в провинциальных редакциях, был приглашен в Екатеринбург для укрепления газетного дела.

О судьбе В.П. Чекина – не только журналиста, но и прозаика, поэта, фельетониста – сведений почти не сохранилось. Свою журналистскую деятельность он начинал в западных губерниях России; там же, в городе Белостоке, в 1900 г. была опубликована его единственная известная книга «Без названия: фантазии, поэма и мелкие стихотворения». Затем несколько лет он сотрудничал в газетах провинциальных приволжских городов: Владимира, Нижнего Новгорода, Ярославля, Казани, печатался и в столичных изданиях.

1910–1919 гг. – это период его активной работы в екатеринбургской печати. Очевидно, Чекин был достаточно известен в провинциальной журналистике: уже работая в екатеринбургском «Голосе Урала», он помещает в нем фельетон «Обыватель, мы и самозванцы», в котором рассказывает о случае присвоения его псевдонима *Никто-не* предприимчивым неизвестным с целью выманить деньги из редактора газеты «Нижегородский листок» (своеобразный предтеча «сына лейтенанта Шмидта»):

Пришел в редакцию юркий, низенький человек, уже довольно пожилой, блондин, борода светлая, волосы на голове темные, одет в потертый пиджачный костюм и парусиновую рубаху:

– Литератор. Пишу под псевдонимом Никто-не. Может быть, слышали?

– Как же, слышали.

Это явное самозванство заинтересовало, и господин Никто-не был приглашен для беседы:

- Что вам угодно?
- Видите ли, я сейчас из Верхотурского уезда, был в ссылке... 25 лет состоял учителем гимназии, говорю по-французски и по-немецки <...>
- Конечно, был во всех городах России, побывал за границей, само собой разумеется, много перетерпел мытарств, не раз сидел в тюрьме и, конечно, невинно...
- Вот рукописи... Поиздержался, деньги нужны. Единомышленник Черткова, Александры Львовны, писал для покойного Льва Николаевича.
- Вы говорите, что пишете под псевдонимом Никто-не?
- Да-да, много лет пишу. Владимир Галактионович меня хорошо знает, можно сказать, однокашники, друзья.
- А как ваша фамилия?
- Регишевский.
- Владимир Галактионович о вас, помнится, писал?
- Как же, как же, – обрадовался Никто-не, – писал!
- Что же именно?
- Не раз писал, как мы в ссылке были... Когда я в Баку в тюрьме сидел, так от него письмо получил. Из Баку меня переслали: вот тут у меня сочинение, позвольте, прочту...
- А знаете, мы теперь припоминаем, – Владимир Галактионович писал о вас в статье об известных русских самозванцах.
- Где?
- В статье об известных русских самозванцах. И ведь имел полное право.
- Помилуйте, Владимир Галактионович?
- Имел полное право, так как вы вот и теперь говорите, что пишете под псевдонимом Никто-не...
- Много лет пишу.
- А между тем Никто-не нам известен хорошо, он несколько лет сотрудничал в нашей газете. Его здесь в городе знали многие, ростом он как раз вдвое выше вас.
- Не один мускул не дрогнул на лице г. Редишевского, видимо, привыкшего к превратностям судьбы.
- Ну, так что же, значит, есть два Никто-не.  
(«Голос Урала», 4.04.1912)

О В.Г. Короленко мы еще вспомним по ходу всей этой истории.

В своих фельетонах В.П. Чекин выступает как своеобразный летописец города, но описывает его пером фельетониста, отмечая неурядицы и беспорядки городского быта, неблагоустроенные улицы города, косные нравы обывателей, и в комплексе эти газетные зарисовки представляют ироническую городскую хронику.

В 1911 г. в пасхальную неделю он публикует в газете «Уральский край» фельетон-шутку, фельетон-курьез о том, как люди, отлавливающие бродячих собак на улицах Екатеринбурга, по ошибке хватают детей, одетых в мохнатые шубки. В поиски детей включается весь город, а определенные круги моментально используют создавшуюся ситуацию в своих целях. Вот отрывок из этого фельетона.

### **Вместо красного яйца** (Истинное происшествие)

На Страстной неделе в Екатеринбурге начали пропадать дети.

Исчезло их человек пять, одна нянька, одна кухарка и одна жена почтового чиновника. Родители были в отчаянии. Местные Наты Пинкертоны и Ники Картеры сбились с ног. В помощь им были прикомандированы добровольцы из местных гимназистов и реалистов. Приехали два репортера столичных газет для самостоятельного расследования и наблюдения.

На улицах мгновенно появились разбросанные в большом количестве карточки «замученного Андрюши Ющинского» издания Пуришкевича.

В «Русском Знамени» поместили громовую статью: «Жида-людоеды на Урале».

К счастью, между бесследно пропавшими детьми были и еврейские».

(«Уральский край», 25.03.1911)

Надо сказать, что Чекин часто строил свои фельетоны на фантастически-гротесковых сюжетах с целью заострить внимание читателя на всяческих общественных безобразиях, но здесь явно возникает специфический подтекст. Как известно, именно в это время начинается печально знаменитое дело Бейлиса, и фельетон, несомненно, реакция на него. Чекин один из первых екатеринбургских журналистов заявил об этом вопиющем факте, который мог повлечь за собой новую волну погромов.

А затем последовала статья, которая если и не изобличала напрямую фальсификаторов, но характеризовала ее автора как замечательного русского интеллигента, по духу и жизненным ценностям близкого Владимиру Галактионовичу Короленко, который через два года, в 1913 г., будет принимать активное участие в защите Менделя Бейлиса на суде в Киеве.

В этой статье Чекин дает своеобразный анализ сложившейся в России ситуации, пропущенный через сознание русского интелли-

гента-демократа, ценный для нас тем, что демонстрирует живое сиюминутное слово современника событий, о которых мы знаем из книг и учебников.

### **В черте оседлости**

Наш город не в черте оседлости – он, слава Богу, далеко от этого позорного рубца на лице России. Среди широких, плоских, бородатых, несомненно, чисто славянских лиц редко промелькнет острый семитский профиль, блеснут черные недоверчивые глаза.

Слово «жид» либо совсем не употребляется, либо тонет бесследно в целом море излюбленного, самобытно-русского сквернословного красноречия. На каждом шагу ругают все всех. Ругаются «с горя», «с радости», ругаются от нечего делать, ругаются «с сердцов» и ругаются «любя».

Я долго жил в одной из губерний северно-западного края – там не то. Там очень деликатная по отношению к христианам христианская толпа жестоко-бестактна, дико-груба только по отношению к евреям.

На каждом шагу слышишь: «Виноват!» – «Извините!» – «Pardon!» и, попеременно со всевозможными извинениями и любезностями чуть не на всех европейских языках (особенно много извиняются польски) как грубый диссонанс, как пощечина, то там, то здесь, в самой гуще еврейской толпы, бесцеремонно, нагло, громко варьируется на все лады со всевозможными обидными прибавлениями слово «жид».

Становится неловко, тяжело и обидно до слез за этих усвоивших только внешний культурный лоск «христиан» и «христианок».

Долго, целые годы не можешь привыкнуть к развязному, повальному оскорблению народа и, краснея, опускаешь глаза перед пристальными, вопросительными взглядами незнакомых евреев.

Так и кажется, что каждый из них думает:

– Эх ты, «христианин»!

Много лет, проведенных мной вдалеке от этого колоссального современного гетто, обнесенного пресловутой «чертой оседлости», постерли краски, спутали очертания прошлого, но каждый раз, когда из задыхающей в искусственных законах <...> окраины доносятся дикие крики погромов, или, когда в Думу <...> вносится законопроект об отмене средневековой «черты», – это прошлое выступает в моей памяти, и проносятся обрывки слышанного и пережитого тогда.

Школа. Учитель спрашивает ученика Неймарка – отвечает на пять. Вызывает ученика Сидорова – несет околесицу. Педагог огорчен. Он укоризненно качает головой и говорит:

– Как вам не стыдно, Сидоров? Всякий пархатый жиденек знает урок лучше вас.

Женская гимназия. Большая перемена. Переполох. Классные дамы бегают, нюхают и взволнованно допрашивают учениц:

– Кто ел селедку с луком? Кто из вас ел простую селедку с луком?

– Борунская ела.

Вся красная, смущенная, из толпы выходит девочка лет четырнадцати, в старом платье, в грубых башмаках.

– Это вы, вы ели селедку? – накидывается на нее классная дама, но тотчас же отступает и подносит к носу надушенный платок:

– От вас воняет, как... Как от грязной жиловки! К начальнице! Впрочем, нет – вы провоняете все комнаты. Идите в класс!

Через десять минут в классе толпа – не чуть не полгимназии. У доски – бледная, с заплаканными глазами преступница. В пяти шагах от нее, с таким выражением, точно ей приходится собственными руками чистить помойную яму, начальница. Почтенная дама делает строгий выговор:

– Вы не в жидовском хедере, моя милая, а в гимназии для благородных девиц. Слышите – для благородных! Это слово вам, вероятно, не совсем понятно – в лавке ваших родителей вы его, конечно, не слышали, но делать нечего, раз вы попали в мою гимназию, надо хоть приблизительно усвоить его смысл и постараться быть порядочной. Бутерброд из **простой** селедки, да еще с цибулей – какая гадость! Ведь после этого от вас можно ждать всего. Ваши жидовки, говорят, в какие-то там дни, чеснок в рубашки зашивают, так и вы, чего доброго, тоже...

Взрыв звонкого хохота учениц заглушает слова начальницы.

А заплаканная девочка еле держится на ногах, порывисто некрасиво всхлипывая как-то всем телом, и сквозь горькие эти слезы, сквозь этот незаслуженный стыд встает у нее перед глазами душная грязная каморка с вечной вонью загаженного заднего двора и крошечная лавчонка с нищенским запасом товара для полунищих, и слепая бабушка с белыми глазами, и вечно усталая, вечно озабоченная, вечно полуголодная мать, и чахлый, желтый, как картофельный росток, выросший в подвале, ученик талмуд торы, ее младший брат в худых сапожках.

– Вы можете приносить на завтрак икру, сыр, холодные котлеты, тартинки с телятиной, – кончает пытку начальница.

Кабинет крупного акцизного чиновника. Несколько человек – владельцы пивоваренных заводов – и их управляющих. Между ними, как лунь белый, старик еврей. Сидит он в уголке, у самой двери. Акцизный чиновник из дореформенных: выслужился из отставных фельдфебелей и чуть ли не пишет слово «корова» через «ять». Старик-заводчик имеет библиотеку в несколько тысяч томов на пяти языках. Чиновник сердится и горячо жестикулирует:

– Да-с! Так я надеюсь, господа, что вы отнесетесь к этому делу, как порядочные люди, добросовестно, не по-жидовски. Слышите вы, господин Шухман, что я говорю – а?

Старик встает и, с непроницаемо-спокойным лицом, перебирая бороду, почтительно отвечает:

– Слышу, господин надзиратель.

Тот же кабинет. Перед надзирателем молодой акцизный контролер:

– Ну-с, что у вас там на участке?

– Составлен протокол о беспатентной торговле пивом.

– Кто торговал – жид?

– Нет – христианин.

– Опять христианин?! Да что в вашем участке, жида – ангелы, что ли? Что это вы все христиан ловите?

– Потому что евреи...

– Я их называю **жидами**, господин Соловьев!

Контролер краснеет:

– А я их называю **евреями**, господин надзиратель.

– Что-о? Что-о-с? Да как вы смеете со мной так разговаривать?! Вы... Вы... Я вас... На спичечную фабрику... Завтра же... Ступайте.

Некое всем известное учреждение. Лицо в форме за столом. Перед столом студент.

– Что вам угодно?

– Вечер в пользу недостаточных воспитанников высших учебных заведений.

– Так-с! Что ж – дело хорошее. Помощь ближнему – это, так сказать... Гм! В некотором роде, христианский долг...

– Вот тут программа. Может быть, подпишете?

– Позвольте-ка взглянуть: «**23-го**» – так-с... «**В свадебных залах “Гармония”**» – отличные залы! «**При участии двух оркестров**»... ничего не имею против. «**В пользу несостоятельных воспитанников**»... конечно, где же им взять? «**Без различия вероисповеданий**»... Это что ж, значит, и для жидов?

– Да, и для евреев. Ведь они такие же студенты...

– Нет уж это вы напрасно! Помилуйте: я какого-нибудь там пейзажного Шлему, извините за выражение, по всем статьям, без стеснения, а его сын на вечере вместе с моим танцевать будет, да еще и к моей дочери, чего доброго, со своей пархатой лапой разлетится: «пажвольте вас, мадамзель, просить на кадрили!» Не подпишу-с! С жидами – не подпишу-с! Всяк сверчок знай свой шесток. Административное убеждение не позволяет. Да-с!

Пожар! Горит фабрика. Подозревают поджог. Фабриканта двое алгвазилов (стражников. – *Ю.К.*) держат за руки. Некто стоит, грозно размахивает руками в белых перчатках и громоносно сквернословит:

– Поджигать, та-ра-рах-тах-тах, жидовская морда? Поджигать? Да я тебе, раз так тебя и эдак, все зубы повыбью, в Сибирь упрячу!

- Какое вы право имеете кричать на старого человека...
- А-а, ты еще разговаривать? Р-р-раз!
- Ой-ей-ей! Ратуйте! Караул!
- А-а, ты еще орать? Два-а!
- Караул! Караул! Спасите! Помогите! Убивают!!!

И много, много еще более или менее аналогичных картин вспоминается мне – «жида» бьют, «жида» на каждом шагу оскорбляют, жида беспрерывно обливают ненавистью и презрением, а потом на него же жалуются – он, видите ли, «ненавидит» нас, добрых соседей, он – «нахален», он – «лишен всякого самолюбия».

Загляните в историю, господа добрые христиане и пылкие юдофобы: **восемнадцать веков** почти непрерывных мучений; **восемнадцать веков** вражды и презрения окружающих; **восемнадцать веков** непрерывных кровавых гекатомб.

Это изуродованными еврейскими трупами, трупами изувеченных стариков, опозоренных женщин, истерзанных детей были завалены улицы Трира, Шпейера, Вормса, Майнца и Кельна в год первого крестового похода.

Это с десятками тысяч евреев, как кошка с мышью, играли короли и разные феодалы с ненасытной жадностью, высасывая золото из их общин.

Это евреи гибли тысячами в Германии во время чумы от еще более страшной, чем черная смерть, безжалостной, дикой христианской толпы.

Это сто тысяч зарезанных евреев разбросала по городам и местечкам Испании обезумевшая фанатичная толпа, а триста тысяч лишили имущества, родины, дорогих могил и «в величайшую славу» христианского Бога превратили в бездомных бродяг благочестивые церковь и король.

Во имя того ж многострадального Бога пылали костры инквизиции, и еврейские вопли, еврейские мольбы, еврейские проклятья вырывались века из пламени и дыма.

Евреи переполняли тюрьмы и грязные закоулки похожих на огромные тюрьмы гетто.

Евреи были отмечены позорным клеймом на одежде.

Самый уважаемый представитель еврейской общины ползал в страстную пятницу на коленях через площадь к собору, чтобы получить от князя епископа пощечину в отмщение за Христа.

За убийство еврея христианин платил только штраф, еврей же за каждое насилие над христианином отвечал головой.

За каждую проповедь изувера-монаха, за каждого пропавшего перед Песахом ребенка расплачивались горами трупов и реками крови.

Целый ряд веков их не считали людьми:



– «Жид да собака – вера еднака», – говорили сподвижники Хмельницкого.

Иван Грозный на вопрос, что делать с евреями, взятыми при завоевании Полоцка, ответил:

– Согласных креститься – крестить, а несогласных утопить в реке Полоти.

А ужасы недавних погромов, вечным кровавым пятном легших на русский народ, русскую культуру?

А так почти две тысячи лет – мука за мукой, скорбь за скорбью и хаотичный, непрерывный, бешеный ураган оскорблений.

Не мудрено, что при таких условиях из евреев не выработался народ-рыцарь, народ-палладин с самолюбием, напоминающим нежные листки мимозы – «не тронь меня».

Многие говорят – если евреи действительно не представляют из себя чего-то исключительно отталкивающего, откуда берется эта общая хроническая антипатия к ним.

Я не верю в эту «общую» антипатию.

Там, где массы культурны, не обессилены невежеством, не опаиваются намеренно дурманом суеверий, не посыпаются остывшим пеплом костров покойной инквизиции, а интеллигенция (не по названию только) старается не забывать принципа язычника Сенеки «Человек человеку – святыня», не отрекаться от великих слов аболициониста Вильяма Гаррисона: «Весь мир – мое Отечество, все люди мои братья», там этой «общей» антипатии нет. Нет и быть не может.

Только в глубоко невежественном обществе не будет осмеян такой, например, вывод:

– Этот человек мошенник, потому что он еврей.

А таким негодным, диким оружием у нас до сих пор пользуются против евреев не только рядовые люди из толпы, но и даже целые партии, отстаивающие «самобытные» бичи и застенки. Продажные газеты нагло размахивают им в угоду держателям, позоря перед культурным миром русскую прессу.

Психология всех этих застеночно-доносительных органов печати достаточно выяснена: известно чего стоят «искренние убеждения» и «беспристрастно подобранные факты» гг. Пуришкевичей, Меньшиковых, Булацелей. Всем понятно, какого «сыра» хотят эти «лисицы» с головами гиен. Скорее можно ввести в заблуждение озлобленное отношение к еврейству большинства наших рядовых соотечественников-обывателей, знакомых с чертой оседлости.

Попробуйте завести разговор о евреях с каким-нибудь обывателем одной из губерний северо-западного края: слово «жид» в связи со словами «разбойники», «мошенники», «мерзавцы», «грабители» так и запрыгает, оттесняя все остальные.

Где же «зарыта здесь собака»?

Почему шум?

«Собака зарыта», по моему глубокому убеждению, в полном неумении нашего рядового обывателя оперировать фактами, не зацепившими его «под ножку» или не захваченными «в ухо». Наш обыватель не привык шевелить мозгами и проверять живыми цифрами действительности разные, принятые в наследство от предков, трафареты. «Поумней меня люди были, а жидов мошенниками считали. Стало быть, так и есть», – думает обыватель, собираясь из какого-нибудь Пошехонья на окраину «в черту» и, вспоминая, между прочим, с детства знакомые зверские физиономии палачей, распинающих Христа.

Приезжает такой россиянин в еврейский город.

С кем он, прежде всего, сталкивается, кого ищет?

Фактора, ростовщика, содержательницу публичного дома или какого-нибудь грязного игорного притона. И вот, как результат этого симпатичного первого знакомства, начинается озлобленный шум. Вечно происходит одна и та же ошибка в объекте: по подонкам народа судят обо всем народе.

Заразился обыватель:

– Ах, эти проклятые жида!

Проигрался:

– Поверьте мне – каждый жид шулер.

Взыскали с обывателя втрое по «дутому» векселю:

– Все иуды-предатели, все грабители и ростовщики! О, я-то их, ба-тюшка, знаю, на собственной шкуре испытал!

И то еще нужно не забывать, что там, на окраинах, почти всегда встречаются подонки с подонками. Туда отвезается самое легковесное и сорное из центральной России.

Иногда:

– Для устрашения иноплеменников!

Чаще:

– На кормление.

Но Государственная Дума – это не окраины. Это то, что куплено мучительной напряженной борьбой, омыто слезами и кровью многих поколений – законодательное собрание «лучших людей в России».

И этому законодательному собранию время говорить:

– Излечи позорный гнойный рубец на чести твоего народа.

Бюрократия соглашается:

– Я готова помочь.

Консервативная Верхняя Палата заявляет:

– Заранее солидарна с Думой.

А Дума... Ее председатель с подозрительной грустью жалуется:

– К сожалению, в данном случае не наблюдается единогласия со стороны Думы.

Неужели же третья Дума решится громко сказать:

– Пусть гноятся позорные средневековые язвы!  
Неужели она опять перед целым культурным миром уподобится всероссийской унтер-офицерской вдовой?

Мукдены чести, мужества и здравого смысла большинства русского парламента были не раз, неужели же на днях мы доживем и до Цусимы.

(«Уральский край», 28.04.1911)

С началом суда над Бейлисом, стенограммы которого публиковались в газете «Зауральский край», где печатался В.П. Чекин, он не раз комментировал этот процесс в своих фельетонах, используя излюбленный прием – фантастическую ситуацию.

### У дверей Киевского суда

#### Фантазия

У входа в зал киевского суда толпятся желающие слушать дело. Охранитель требует билеты.

1-й посетитель (*подавая пергамент*): Пропуск вот тебе.

Охранитель: Откуда? (*с удивлением рассматривает документ*)

Вот так пропуск! Что за чудо?

1-й посетитель: Ужели современные алькады

Забыли имя Торквемады!

Охранитель: Должно быть, крупный чин, спокойный – пропустить.

(*Посетителю*) Так и быть, удерживать не стану вас, пройдите.

*<затем в качестве посетителей появляются Средние века, Невежество, суеверие, Фанатизм, Тень кровавого навета, Святая инквизиция. Последней влетает Сова>*

Сова: Сова с развалин вековых

Лечу на крики птиц ночных.

Где мрак и кровь – там я всегда.

Охранитель (*с отчаянием*): Билеты ваши, господа!

Поверьте, зал битком набит,

Вон Разум у дверей стоит. Нет места даже и для дам:

Истерика случилась там недавно с Правдой. Духота,

Скандалы с Логикой! Беда!

(«Зауральский край», 29.09.1913)

На протяжении всего процесса Чекин публикует свои произведения – фельетоны, стихи. И даже по его окончании журналист не успокаивается:

Вы должны рассеять мрак,  
Снять наветов паутину,  
Преступленья дать картину.  
Все вопрос волнует душу:  
Кто же, кто убил Андрюшу.

Вот такая иронически-горькая «бейлисиада» екатеринбургского журналиста. Разумеется, эти произведения – не литературные шедевры, но речь не об этом. Страстное желание справедливости, демократические взгляды и честная позиция порядочного человека ставит никому не известного провинциального журналиста в один ряд с громкими именами тех, кто боролся за Бейлиса на суде, чьи письма и воззвания публиковались в центральной прессе.

#### Литература

- Сыромолотов 2000 – *Сыромолотов Ф.* Воспоминания // Старый Екатеринбург. Екатеринбург, 2000. С. 554–558.
- Весновская 2000 – *Весновская К., Беленинов А., Соколов И.* Воспоминания // Старый Екатеринбург. Екатеринбург, 2000. С. 548–553.

## КУПЛЕТЫ-ПАРОДИИ.

Из архива  
Владимира Соломоновича Бахтина  
(1923–2001)

---

В российской фольклористике Владимир Соломонович Бахтин был фигурой легендарной. Неутомимый собиратель песен, легенд, городских рассказов и анекдотов прекрасный знаток современного фольклора (в том числе «советского» и «политического»), В.С. Бахтин оставил многогранное творческое наследство. Это не только замечательные публикации аутентичных текстов, записанных им в разных регионах России, в Польше, Болгарии, Румынии, Монголии; это и целая летопись ленинградско-петербургской литературной жизни, и издание неизвестных произведений и мемуаров русских писателей, и памятные читателям подборки «потаенного фольклора» (анекдоты, частушки, речения) в газете «Вечерний Ленинград» («Вечерний Петербург»), и еженедельные передачи на «Радио Москва»<sup>1</sup>.

В течение многих лет В.С. Бахтин был другом журнала «Живая старина», возобновленного в 1994 г. и посвященного традиционной культуре и фольклору. С огромной щедростью В.С. предоставлял для публикации материалы из своих бесчисленных запасов – о фольклорном архиве Бахтина ходили легенды.

А кто кроме В.С. мог похвастаться тем, что при жизни сам стал фольклорным персонажем?

*Двое москвичей разговаривают в питерском кафе:*

*– А вы знаете, что Владимир Соломонович [известный философ В.С. Библер] пишет новую книгу о Бахтине [литературоведе Михаиле Бахтине]?*

*Сидящий за соседним столом резко оборачивается к ним:*

*– Что за чепуха! Владимир Соломонович – это я, и Бахтин – тоже я!*

*(Из анекдотов о В.С. Бахтине)<sup>2</sup>.*

В апреле 2001 года мы виделись с Владимиром Соломоновичем у него дома на Петроградской. Говорили о делах журнала, думали о новых публикациях. Вокруг возвышались горы картонных папок и тетра-

дей, В.С. рассказывал о планах издания того, другого, третьего... Зная энергию и увлеченность Бахтина, не приходилось сомневаться, что все это будет воплощено в жизнь.

А через два месяца, 8 июня 2001 года его не стало...

В ту встречу Владимир Соломонович передал для публикации в «Живой старине» толстенную папку своих материалов. Прошло уже несколько лет, а запасы все еще не оскудели. С разрешения редакции журнала «Живая старина» мы публикуем в этом сборнике статью В.С. Бахтина, посвященную песням-«переделкам», своего рода песенную «летопись» советской эпохи, наглядную иллюстрацию к теме «история – миф – фольклор»<sup>3</sup>.

Каждый горожанин знает хоть одну приговорку, переделку, пародию на какую-нибудь известную песню. Ну, например (по Аполлону Григорьеву):

Две гитары за стеной  
Жалобно заныли...  
Кто-то свистнул кошелек –  
Милый мой, не ты ли?

Или (отклик на песню Оскара Строка):

Ах, эти черные глаза  
В китайском (японском) стиле:  
Один – туда, другой – сюда  
Меня пленили.

Помню эти сочинения с детства. Возможно, их знавали и наши деды. Если же обратиться к советским временам, понапрячь память и поискать такие тексты в народе, то соберется немалая коллекция. Вот и подумаешь: а что же это такое?

Несомненно, это тоже творчество, преимущественно городское творчество, вызванное несколькими причинами. Например, несогласием с песней, с ее идеей, или это краткий ответ на нее, или продолжение. Зачастую мелодия и сюжетная схема популярной песни приспособляются к совершенно иным нуждам. А многие подобные куплеты рождаются в игре словом и смыслом, просто как безобидная шутка. Обычно эти куплеты брызжут весельем, озорством, создаются и живут в молодежной среде, отчасти обитают в мужских головах у пивных ларьков. По песне, которая использована неизвестными авторами-остряками, иногда можно хотя бы приблизительно определить и время создания куплета. Но не обязательно. Главное

условие участия авторской песни в этой всенародной игре – ее известность.

В 1934 году вышли «Веселые ребята». Думаю, и сегодня люди помнят Леонида Утесова и Любовь Орлову, игравших в фильме, помнят и прекрасные песни И. Дунаевского и В. Лебедева-Кумача. Но все-таки приведем несколько строчек:

Легко на сердце от песни веселой,  
Она скучать не дает никогда:  
И любят песню деревни и села,  
И любят песню большие города.

Нам песня строить и жить помогает,  
Она, как друг, и зовет, и ведет,  
И тот, кто с песней по жизни шагает,  
Тот никогда и нигде не пропадет.

Голодные, но не терявшие бодрости ленинградцы в 1942–1943 годах думали о другом:

Легко на сердце от каши перловой,  
Она скучать не дает никогда,  
И любит кашу директор столовой,  
И любят кашу обжоры-повара.

Нам каша строить и жить помогает,  
Она одна умереть не дает.  
И тот, кто кашу до крошки съедает,  
Тот никогда и нигде не пропадет.

В 1942 году радио блокадного Ленинграда часто передавало песню Г. Гридова «Иду по знакомой дорожке» (замечательно пел ее Ефрем Флакс):

Иду по знакомой дорожке,  
Вдали голубе крыльцо.  
Я вижу в открытом окошке  
Твое дорогое лицо.

Может, встретишь, улыбнешься,  
Может, строго сдвинешь бровь,  
Может, вспомнишь с трудом,  
Может, вспыхнет огнем  
Твоя нежная любовь.

Жителям окруженного города виделись другие картины:

Иду по знакомой дорожке,  
Вдали нас столовая ждет.  
Я вижу в открытом окошке  
Горячие щи и компот.

Может, повар улыбнется,  
Может, строго заорет,  
Но, нарушив закон,  
Не отрежет талон  
И добавки мне плеснет.

А шаланды, полные кефали, которые привозил одесский Костя?

Бидоны, полные кефира,  
В раздачу повар приносил,  
И все дистрофики кричали,  
Чтобы водой не разводил...

Это тоже подлинное творчество голодных ленинградцев. Для спасения умирающих была создана сеть так называемых стационаров, где горожан подкармливали, поднимали со смертного одра. Эти трагические слова, которые не придут в голову одному поту, сообщил мне побывавший в таком стационаре приятель-историк В.М. Алексеев. Несколько строчек заключительно строфы вспомнить не могу («Дистрофик Соня как-то в мае...»).

Впрочем, задача нынешней публикации – представить один из малых видов городской песни, условно назовем ее городской куплет-пародия. Поэтому воздержимся от пояснений, просто приведем их, насколько это возможно, в хронологическом порядке иногда рядом с авторскими текстами, которые, думается, уже забыты. К сожалению, датировка весьма затруднена. Начнем с довоенной поры.

П. Герман. Кирпичный завод (Кирпичики). Муз. С. Бейлезона (1924).

На окраине где-то города  
Я в убогой семье родилась.  
Горе мыкая, лет пятнадцати,  
На кирпичный завод нанялась...  
...На заводе том Сеньку встретила...



Лишь бывало гудок,  
Руки вымою и бегу к нему,  
В мастерскую – набросив платок...

Как за городом на окраине,  
На помойке ребенка нашли.  
Руки вымыли, ноги вымыли  
И опять на помойку снесли.

\* \* \*

На мелодию песни И. Дунаевского «Как много девушек хороших»  
(слова В. Лебедева-Кумача). (1934)

Трамвай идет, как черепаха,  
Вожатый спит, как бегемот,  
Кондуктор лает, как собака:  
«Пройдите, граждане, вперед,  
Там есть проход!»  
И ты поешь...

\* \* \*

В. Лебедев-Кумач (муз. И. Дунаевского). Песня о Родине

Широка страна моя родная,  
Много в ней лесов, полей и рек!  
Я другой такой страны не знаю,  
Где так вольно дышит человек.

Широка кровать моя стальная,  
Много в ней подушек, простыней,  
Приходи ко мне, моя родная, –  
Будем делать маленьких детей!

\* \* \*

В. Гусев (муз. Т. Хренникова). Песня артиллеристов.

Горит в сердцах у нас любовь к земле роимой.  
Мы в смертный бой идем за честь родной страны.  
Пылают города, охваченные дымом,  
Гремит в седых лесах суровый бог войны.

Артиллеристы, Сталин дал приказ,  
Артиллеристы, зовут Отчизна нас.  
Из многих тысяч батарей  
За слезы наших матерей,  
За нашу Родину – огонь! Огонь!

Горит в сердцах у нас бутылка с керосином,  
Идем мы в смертный бой за двести грамм вина,  
Пылают города, облитые бензином,  
Гремит в седых лесах суровый «бог войны».

Американцы! Рузвельт дал приказ!  
Американцы! Тушенку – на Кавказ!  
И сотни тысяч матерей,  
Спешите в очередь за ней,  
Чтоб получить тушенки двести грамм!

\* \* \*

Самое время обратиться к гимну советских времен: «Союз нерушимый республик свободных...» (Слова С. Михалкова и Г. Эль-Регистана, муз. Б. Александрова, 1943).

Союз нерушимый республик свободных  
Сплотила навеки Великая Русь.  
Да здравствует созданный волей народов  
Единый, могучий Советский Союз!

В ходу был тогда первый стих, обогащенный рифмой: «Союз нерушимый голодных и вшивых...». А дети припевали:

Союз нерушимый попал под машину  
И ногу отрезал, в больницу попал.

Или (тоже усовершенствование в рифме):

Союз нерушимый попал под машину  
И кушает кашу за родину нашу.

\* \* \*

В. Агатов (муз. Н. Богословского). Темная ночь. Из к/ф «Два бойца».

Темная ночь, только пули свистят по степи,  
Только ветер гудит в проводах, тускло звезды мерцают...  
В темную ночь ты, любимая, знаю, не спишь,  
И у детской кровати тайком ты слезу утираешь...

Ты меня ждешь и у детской кровати не спишь,  
И поэтому, знаю, со мной ничего не случится!

Ты меня ждешь, а сама с интендантом живешь  
И у детской кровати тайком стрептоцид\* принимаешь.

\* \* \*

Знаменитая утесовская времен войны «С боем взяли мы...»

С боем взяли мы пивную,  
Всю ее прошли,  
На последней полочке  
Название прочли.  
А название такое,  
Право слово, боевое:  
«Московская» водочка,  
По горлышку бежит.  
Значит, ей туда дорога,  
Значит, ей туда дорога –  
«Московская» водочка,  
По горлышку бежит!

\* \* \*

Б. Ласкин (муз. Дм. и Дан. Покрасс). Три танкиста.

... Там живут – и песня в том порука –  
Нерушимой крепкою семьей  
Три танкиста – три веселых друга –  
Экипаж машины боевой.

Три танкиста  
Выпили про триста,  
А четвертый выпил восемьсот.

\* \* \*

М. Матусовский (муз. В. Соловьева-Седого). Подмосковные вечера. Из к/ф «В дни спартакиады»

Не слышны в саду даже шорохи.  
Все здесь замерло до утра.  
Если б знали вы, как мне дороги  
Подмосковные вечера.

Не слышны в саду даже шорохи.  
Все здесь замерло до утра.  
Если б знали вы, что за сволочи  
Все московские мусора.

---

\* Считалось, что это новое тогда лекарство то ли предохраняет от беременности, то ли способствует ее прерыванию.

\* \* \*

Е. Долматовский (муз. В. Соловьева-Седого). Если бы парни  
всей земли...

Если бы парни всей земли,  
Хором бы песню одну завели,  
Вот это б здорово, вот это был бы гром!  
Давайте, парни, хором запоем.

Если бы парни всей земли,  
Мне по стакану бы поднесли –  
Вот было б здорово!

\* \* \*

На палубу вышел, а палубы нет,  
В глазах у него помутилось,  
Увидел на миг ослепительный свет,  
Упал – и поллитра разбилась.

\* \* \*

На мотив «Сан-Луи-блюз»

Колхоз «Победа» –  
Передовой колхоз,  
Он первым вывез  
На поля навоз.

Не плачь, Маруся,  
Слезы свои утри!  
Найдешь ты друга  
В шумном Сан-Луи.

\* \* \*

Не отстают, как мы уже видели, и детки. Это тоже довоенное:  
В. Лебедев-Кумач (муз. И. Дунаевского). Спортивный марш из к/ф  
«Вратарь республики».

Припев:  
Чтобы тело и душа были молоды,  
Были молоды, были молоды,  
Ты не бойся ни жары и ни холода,  
Закаляйся, как сталь!

Чтобы тело и душа были, как лапша,  
Были, как лапша, были, как лапша,  
Чтобы галки и вороны были, как макароны,  
Закаляйся, как сталь!

Сочинение это не отнесешь к художественной удаче – зато возраст авторов вызывает умиление. Да и главное для нас здесь – творческий порыв!

\* \* \*

А. Сурков (муз. Дм. и Дан. Покрасс). Конармейская.

По военной дороге  
Шел в борьбе и тревоге  
Боевой восемнадцатый год.  
Были сборы недолги,  
От Кубани до Волги  
Мы коней поднимали в поход.

По венной дороге  
Шел петух кривоногий,  
А за ним восемнадцать цыплят.  
Он зашел в ресторанчик,  
Чекалдыкнул стаканчик,  
А за ним восемнадцать цыплят<sup>4</sup>.

\* \* \*

Хорошо живет на свете  
Винни-Пух,  
У него жена и дети,  
Он лопух!

\* \* \*

Вместе весело шагать  
По газонам, по газонам  
И цветочки поливать  
Ацетоном, ацетоном.

\* \* \*

Особый случай – использование мелодии без слов. За несколько лет до Отечественной войны на наши экраны вышли фильмы Чаплина. Кажется, в «Огнях большого города» Чаплин танцует (делая округлые жесты возле живота, груди и сзади) и поет какую-то песню – слов, конечно, никто не понимал. Но мелодия была запоминающейся, Чаплина полюбили. Родилось немало приличных и не очень куплетов:

Шла женщина с арбузом,  
С большим, огромным пузом,  
А в пузе два ребенка –  
Мальчишка и девчонка.

Студенты пели:

Под брюки деньги занял,  
Всю ночь промукузанил  
И, ничего не зная,  
Иду зачет сдавать.

События в Овиедо,  
Законы Архимеда,  
Мятежники в Толедо –  
Все это надо знать.

«Промукузанил» – пил вино «Мукузани»: события в Овиедо – это события испанской войны 1936–1937 г.

А вот оптимистическая реклама «Аэрофлота» – на мотив «Похоронного марша» Ф. Шопена:

ТУ-104 – отличный самолет,  
ТУ-104 отправляется в полет...  
Экономьте время!  
Летайте самолетом!  
ТУ-104 – самый лучший самолет... и т.д.

...Строка, двестише, четверостишие – это не обрывки какого-то текста, не фрагменты, это самодостаточное, законченное произведение. И последнее: текст совсем не обязательно поется, его можно и приговаривать – улыбку в таком случае вызывает несоответствие узнаваемого текста с новацией:

Во поле березка стояла...  
Выпила сто грамм и упала.

*В.Бахтин*

*Публикация и предисловие О. Беловой*

### Примечания

<sup>1</sup> См.: Владимир Соломонович Бахтин. Библиографический указатель трудов. 1946–1998. К 75-летию со дня рождения / Сост. М.Я. Мельц и Е.Н. Соловей. Науч. ред. В.В. Головин. Автор вступ. ст. К.В. Чистов. СПб., 1998; *Чистов К.В.* Памяти Владимира Бахтина // *Живая старина*. 2001. № 4. С. 58–59.

<sup>2</sup> *Головин В.В.* Фольклорный человек. Владимиру Соломоновичу Бахтину – 75 лет // *Живая старина*. 1998. № 3. С. 53.

<sup>3</sup> Текст публикуется в соответствии с оригиналом.

<sup>4</sup> Существует также вариант: «А цыплятам купил шоколад».

**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).