

Центр научных работников и преподавателей иудаики  
в вузах «Сэфер»

Институт славяноведения  
Российской академии наук

*Числа –  
счет –  
нумерология  
в славянской и еврейской  
культурной традиции*

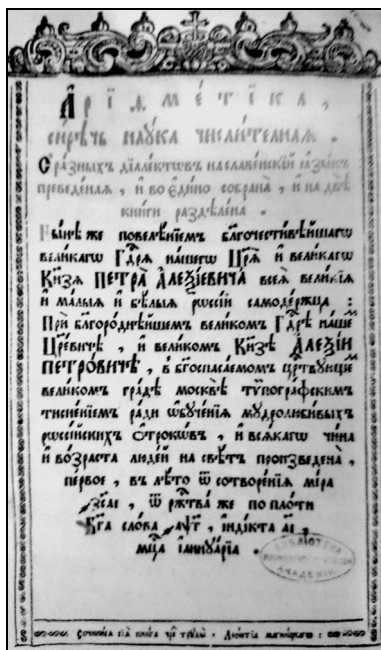
Сборник статей

ספר

Академическая серия  
Выпуск 51

Москва  
2015

Number –  
Count –  
Numerology  
in Slavic and Jewish  
Cultural Tradition



Collection of articles

# Числа – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции

Или поименованъ великаго счисленнаго со именованіи числахъ .		
1	Ѣдинъ	тѣсно . . . . . 1
2	Ѣдно	дѣлать . . . . . 10
3	Ѣдно	сгдѣ . . . . . 100
4	Ѣдина	тысяща . . . . . 1000
5	дѣлать	тысящъ . . . . . 10000
6	сгдѣ	тысящъ . . . . . 100000
7	Ѣдинъ	миліонъ . . . . . 1000000
8	Ѣ	миліонъ . . . . . 10000000
9	Ѣ	миліонъ . . . . . 100000000
10	Ѣ	миліонъ . . . . . 1000000000
11	Ѣ	миліонъ . . . . . 10000000000
12	Ѣ	миліонъ . . . . . 100000000000
13	миліонъ	ѡдѣ двобѣдѣ амиліонъ . . . . . 1000000000000
14	Ѣ	миліонъ . . . . . 10000000000000
15	Ѣ	миліонъ . . . . . 100000000000000
16	Ѣ	миліонъ . . . . . 1000000000000000
17	Ѣ	миліонъ . . . . . 10000000000000000
18	Ѣ	миліонъ . . . . . 100000000000000000
19	трійно	или трійно . . . . . 1000000000000000000
20	Ѣ	трійно . . . . . 10000000000000000000
21	Ѣ	трійно . . . . . 100000000000000000000
22	Ѣ	трійно . . . . . 1000000000000000000000
23	Ѣ	трійно . . . . . 10000000000000000000000
24	Ѣ	трійно . . . . . 100000000000000000000000
25	квартіонъ	и . . . . . 1000000000000000000000000

<p>Ѣдѣ . . . . . бѣтъ . . . . . вскоично . . . . .  Ѣдѣ . . . . . кѣтъ . . . . . не . . . . . дѣлать . . . . .  Или . . . . . едѣ . . . . . двѣтъ . . . . . конца . . . . .  всѣмъ . . . . . всѣмъ . . . . . въ . . . . . члѣнѣ . . . . .  Или . . . . . во . . . . . мѣстѣ . . . . . ѡ . . . . . прѣдѣлѣ . . . . .  члѣнѣ . . . . . бѣтъ . . . . . ѡ . . . . . всѣмъ . . . . .</p>	<p>М . . . . . всѣмъ . . . . . мѣстѣ . . . . . бѣтъ . . . . .  и . . . . . всѣмъ . . . . . сѣ . . . . . имѣтъ . . . . .  Прѣдѣлѣ . . . . . члѣнѣ . . . . .  Ѣ . . . . . всѣмъ . . . . . мѣстѣ . . . . . границѣ . . . . .  И . . . . . всѣмъ . . . . . мѣстѣ . . . . .  счисленіи . . . . . члѣ . . . . . всѣмъ . . . . . мѣ . . . . .  . . . . . ѡ . . . . . всѣмъ . . . . . мѣстѣ . . . . . всѣмъ . . . . .  . . . . . ѡ . . . . . всѣмъ . . . . . мѣстѣ . . . . . всѣмъ . . . . .</p>
---	--

**Сборник статей**

Редколлегия:

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

Рецензенты:

доктор филологических наук *Т.А. Агапкина*,  
доктор филологических наук *А.Б. Мороз*

**Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского научного фонда  
(проект «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий  
в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи»,  
РНФ, 15-18-00143)**

На с. 2:

Титульный лист из «Арифметики» Л.Ф. Магницкого. Москва, 1703 г.

На с. 3:

Страница из «Арифметики» Л.Ф. Магницкого. Москва, 1703 г.

Верстка: *О.В. Волкова*

Корректор: *Е.Л. Чеканова*

**Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции** / Отв. ред. *О.В. Белова*. – М., 2015. – 232 с.

Сборник «Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции» включает материалы международной конференции, состоявшейся в Москве 3–4 декабря 2014 г., и является продолжением серии изданий материалов конференций, с 1995 г. ежегодно проводимых Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН и отражающих работу над фундаментальным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия». С 1998 г. вышло в свет уже 16 книг, посвященных анализу (историческому, философскому, лингвистическому, фольклорно-этнографическому, культурологическому) механизмов взаимодействия славянской и еврейской традиций.

В книгу вошли 15 статей ученых из России, Израиля, Германии и Литвы, посвятивших свои исследования символике и аксиологии чисел, роли чисел в языке культуры, числам в обрядах и ритуалах, в народном календаре, народной медицине и магии, магическому счету и его механизмам, нумерологии и гематрии.

ISBN %%%%

© Центр научных работников и преподавателей  
иудаики в вузах «Сэфер», 2015

© Институт славяноведения РАН, 2015

© Коллектив авторов, 2015

© Центр «Сэфер», оригинал-макет, 2015

## Содержание

Предисловие .....	7
<i>Аркадий Ковельман, Ури Гершович.</i> Единицы времени в трактате «Брахот» .....	10
<i>Елена Федотова.</i> 12:4=3. Геополитическое уравнение библейского Израиля .....	19
<i>Константин Бурмистров.</i> Оскар Гольдберг и «числовая система» Пятикнижия .....	32
<i>Александр Островский.</i> Числа-символы Ветхого Завета .....	42
<i>Елена Сморгунова.</i> Исчисление пасхалий .....	52
<i>Сергей Алпатов.</i> Мотив владения «астрологической премудростью» в русской книжности и фольклоре XVII–XX вв. ....	66
<i>Светлана Амосова.</i> Соотношение праздников и формул вознаграждения в восточнославянской Климентовской редакции «Сказания о 12 пятницах» .....	79
<i>Виктория Мочалова.</i> Роль чисел в еврейском обряде исцеления больного .....	107
<i>Светлана Толстая.</i> Еще раз о числе два в славянских верованиях .....	121
<i>Александр Чувьюров.</i> Числовая символика в культуре коми старообрядцев .....	152
<i>Кира Задоя.</i> Число в святочной обрядности славянского населения Украинских Карпат .....	162
<i>Римантас Слюжинкас.</i> Магические числа в литовском народно-песенном фольклоре .....	177

---

<i>Ольга Белова.</i> «Игры со спичками», или еще раз о трех шестерках .....	190
<i>Евгения Хаздан.</i> Смотря что считать: к вопросу о числе и музыке в еврейской культуре .....	206
<i>Александр Головкин.</i> Изучение религиозной архитектуры в сравнении: символика света в православных храмах и синагогах .....	225

## Предисловие

Сборник «Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции» (51-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Институтом славяноведения РАН) включает материалы международной конференции, состоявшейся в Москве 3–4 декабря 2014 г.<sup>1</sup>

Конференция «Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции» стала уже восемнадцатой в ряду ежегодных встреч ученых, с 1995 г. работающих над международным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия», осуществляемым Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН в сотрудничестве с различными научными и общественными организациями, проявляющими интерес к диалогу культур. Соответственно сборник, подготовленный по материалам конференции, станет 17-м выпуском серии, уже получившей признание научной общественности в России и за рубежом и имеющей свою читательскую аудиторию.

Тема конференции и издающегося по ее итогам сборника статей подсказана в первую очередь особой значимостью числа 18 в еврейской традиции, которое связывает воедино понятия числа и жизни (по гематрии число 18 означает «живой»).

В книгу вошли статьи ученых из России, Израиля, Германии и Литвы, посвятивших свои исследования широкому кругу проблем, связанных с темой чисел и счета в ее разнообразных проявлениях.

---

<sup>1</sup> Хронику конференции см.: *Копченова И.В.* Конференция «Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции» // *Живая старина*. 2015. № 2. С. 71–72.

В центре внимания авторов – историков, философов, лингвистов, фольклористов, этнографов, музыковедов, архитекторов – оказались такие вопросы, как символика и аксиология чисел, роль чисел в языке культуры, числа в обрядах и ритуалах, в народном календаре, народной медицине и магии, магический счет и его механизмы, нумерология и гематрия. Эти проблемы рассматриваются и обсуждаются на материале устных и письменных текстов, памятников языка, фольклора, литературы, философии, музыкальной культуры, изобразительного искусства.

В любой традиции число является одним из ключевых элементов в мифопоэтическом образе мира, а нумерология представлена в письменных и устных текстах самых разных жанров. Разнообразны функции, семантика и символика числовых значений, значимых для традиционного мировидения, религиозной и народной обрядности, лечебных и магических практик; представления о счете и исчислении составляют неотъемлемую часть фольклорно-мифологической космологии, в системе которой значение любого элемента числового кода определяется не только его количественной или порядковой сущностью, но и связанными с ним аксиологическими представлениями («сакральные» и «демонические», «счастливые» и «несчастливые» числа; представления о множественности и неисчислимости как аналогиях изобилия и богатства и т.п.). Числа и счет самым тесным образом связаны с представлением о времени и пространстве, а бесконечный числовой ряд наряду с другими элементами становится в языке культуры репрезентантом вечности; несосчитанность или количественная неопределенность понимается как надежная защита, а неисчислимость наделяется магическим свойством противодействия опасности. В то же время конкретное число (как результат счета) выступает показателем упорядоченности и моделирования вселенной, преобразования хаоса в космос.

Статьи сборника условно можно разделить на несколько групп. В первом блоке объединены исследования, посвященные анализу, интерпретации и толкованию числовых элементов в памятниках книжности (от текстов Библии до «нумерологических» сочинений нашего времени). Разнообразие авторских подходов и методик в изучении «книжной нумерологии» показывает, сколь неисчерпаем предмет исследования и сколь разноплановы могут быть его трактовки (вплоть до авторских реконструкций).



Вторая группа статей посвящена роли чисел, их символике и прагматике в языке культуры и народных верованиях. На материале разных традиций (славянских, литовской, коми) рассматриваются количественные и счетные элементы в календарных обрядах и обрядах жизненного цикла, особо значимые числа в фольклорных текстах (песнях, легендах, текстах устной истории и т.п.).

Завершают сборник статьи, посвященные механизмам и способам исчисления и символике чисел в музыке и архитектуре.

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

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

*Редколлегия*

*Аркадий Ковельман*  
(Москва)

*Ури Гершович*  
(Иерусалим)

## Единицы времени в трактате «Брахот»

Я изучил науку расставанья  
В простоволосых жалобах ночных.  
Жуют волы и длится ожиданье –  
В последний час вигилий городских,  
И чту обряд той петушиной ночи,  
Когда, подняв дорожной скорби груз,  
Глядели вдаль заплаканные очи,  
И женский плач мешался с пеньем муз.

Кто может знать при слове «расставанье»,  
Какая нам разлука предстоит,  
Что нам сулит петушьё восклицанье,  
Когда огонь в акрополе горит,  
И на заре какой-то новой жизни,  
Когда в сенях лениво вол жуёт,  
Зачем петух, глашатай новой жизни,  
На городской стене крылами бьёт?

*О. Мандельшам. Tristia*

«Брахот» – первый трактат Мишны. В начале трактата речь идет о времени чтения «Шма». Текст «Шма Йисраэль» («Слушай Израиль») – не что иное как фрагмент Второзакония (6: 4–9), ставший еврейским «исповеданием веры»:

Слушай, Израиль: ГОСПОДЬ, Бог наш, ГОСПОДЬ един есть; и люби ГОСПОДА, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем лучшим, что есть у тебя. И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня, в сердце твоем; внушай их детям твоим, и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась, и вставая; и навязки их в знак на руку твою, и да будут они повязкою над глазами твоими, и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих.

Заповедь любви к Богу обрамлена заповедями по поводу этой заповеди. Очевидно, в тексте Второзакония – идиомы, а вовсе не конкретные указания. Следует повторять «слова сии» всегда и повсюду, например ложась и вставая, в доме и в дороге и т.п. Но Мишна понимает идиому буквально. Если сказано, что надо читать «ложась и вставая», то читаем «Шма» дважды: один раз – утром, вставая, другой раз – вечером, ложась! Но и это слишком приблизительно! Время следует уточнить.

Когда в вечерние часы читаем «Шма»? С того часа, когда священники идут вкушать приношения, и до конца первой стражи. Таково мнение р. Элиэзера. Мудрецы же говорят: «До полуночи». А раббан Гамлиэль говорит: «Пока не встанет столп зари». Как-то раз его сыновья пришли из таверны и сказали ему: «Мы не прочли Шма». Он сказал им: «Если не встал еще столп зари, то вы должны прочесть». И не только в этом случае, но повсюду, где мудрецы говорят: «До полуночи», следует понимать: «пока не встанет столп зари» <...> Если так, то почему мудрецы сказали: «До полуночи»? Чтобы уберечь человека от нарушения заповеди (Мишна «Брахот» 1: 1).

Талмуд (За), комментируя Мишну, спрашивает: почему рабби Элиэзер не указал время в часах? Ведь с делением времени на «стражи» есть проблема:

До конца первой стражи? Если он полагал, что ночь состоит из трех страж, нужно было сказать, что читаем «Шма» до четырех часов ночи. Если же он полагал, что ночь состоит из четырех страж, нужно было сказать – до трех часов ночи. Конечно, р. Элиэзер делил ночь на три стражи. Но все это – чтобы научить нас, что есть стражи и на небесах, и на земле. Ведь учили, что р. Элиэзер говорит: «На три стражи делится каждая ночь, и во время каждой из страж сидит и рычит, словно лев, Святой, благословен Он. Сказано: “Господь с высоты рычит и с жилища святости Своей подаст глас; рыком рычит о жилище Своем...”» (Иер 25: 30) И вот знак: первая стража – кричит осел, вторая – лают псы, третья стража – младенец сосет материнскую грудь и шепчется женщина с мужем своим»<sup>1</sup>.

В древности под ночью подразумевалось темное время суток, а не идеальная астрономическая «половина». В течение года продолжительность ночи менялась, как менялась и продолжительность часа (двенадцатой доли ночи). Деление на стражи дополняло деле-

ние на часы и восходило к практическому порядку караулов в городском квартале или военном лагере. Вавилоняне, евреи и греки делили ночь на три стражи, а римляне – на четыре, причем римское деление на четыре вигилии постепенно утверждалось по всей империи и за ее пределами. Четыре часа составляли треть ночи, три часа – четверть. Для тех, кто делил ночь на три стражи, первая завершалась через четыре часа после наступления темноты, а для тех, кто делил ночь на четыре стражи, – через три часа. На сколько страж делил ночь рабби Элизер: на три или четыре?

Оказывается, «на три стражи делится каждая ночь» не только на земле, но и на небесах. И у каждой стражи свой знак. Знак – *симан*, от греческого *семейон*. Гераклит некогда утверждал, что господин, оракул которого – в Дельфах, не открывает и не скрывает, но подает знак (*семейон*)<sup>2</sup>. Очевидно, что для Креза, обращающегося в Дельфы за предсказанием (а тем более для человека частного), знак важен с практической точки зрения. Талмуд также практичен. Если человек спит в темной комнате, он не знает, когда читать «Шма». Когда же младенец сосет материнскую грудь и шепчется женщина с мужем своим – вставай и читай! (За). Но за деловым рассуждением угадывается совсем иная логика.

По крайней мере к двум знакам («кричит осел», «лают псы») у нас есть ключ в соннике, включенном в трактат Талмуда «Брахот» (55а–57б). Принято сравнивать этот сонник с «Онейрокритикой» Артемидора (II в. до н. э). Метод Артемидора – аллегорические толкование снов. Еврейский сонник добавляет к этому аллегорическое толкование Торы. Сны толкуются через стихи Торы. Знак первой стражи – «кричит осел». Сонник (56б) подсказывает:

Тот, кто видит во сне осла, пусть надеется на спасение (*йешуа*), ибо сказано (Зах 9: 9): «[Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима:] се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице [и на молодом осле, сыне подъяремной]».

Текст Захарии – мессианский. На осле грядет мессия, царь Израилев. Он несет спасение всему Израилю (а вовсе не частному человеку). Иисус совершает мессианский жест – въезд на осле в Иерусалим, явно имея в виду стих Захарии, причем Матфей (21: 4) и Иоанн (12: 15) ссылаются на этот стих. Но сонник опрокидывает пророчество Захарии в частную жизнь, предсказывает спасение обывателю

в бытовых обстоятельствах. Мессианский смысл как бы зачеркивается, стирается.

Знак второй стражи – «лают псы». Лающих псов также мы находим в соннике (566). На этот раз сонник дает практический совет: увидев во сне пса, следует быстро сказать благоприятный стих Торы, пока не начнет сбываться стих грозный и страшный:

Тот, кто во сне видит пса, когда просыпается, должен сказать: «Но на сынов Израиля не будут лаять псы» (Исх 11: 7). И пусть сделает это пораньше, чтобы другой стих не опередил его: «И эти псы, жадные душою» (Ис 56: 11).

Благоприятный стих – часть речи Моисея, обращенной к фараону (Исх 11: 4–8):

И сказал Моисей: так говорит ГОСПОДЬ: около полуночи Я пройду посреди Египта, и умрет всякий первенец в земле Египетской от первенца фараона, который сидит на престоле своем, до первенца рабыни, которая при жерновах, и все первородное из скота; и будет вопль великий по всей земле Египетской, какого не бывало и какого не будет более. Но на сынов Израиля не будут лаять псы, ни на человека, ни на скот псы не будут лаять, дабы вы знали, какое различие делает ГОСПОДЬ между Египтянами и между Израильянами. И придут все рабы твои сии ко мне и поклонятся мне, говоря: «Выйди ты и весь народ, которым ты предводительствуешь». После сего я и выйду. И вышел от фараона с гневом.

Грозный и страшный стих – пророчество Исайи. Исайя обличает вождей Израиля. Это «пастыри бессмысленные», «псы, жадные душою, не знающие сытости», которые должны пасти и охранять Израиль, а заботятся только о своей корысти. Сонник вырывает это пророчество из контекста, зачеркивает его смысл, заменяя его тривиальным предсказанием неприятностей. Но можно ли говорить, что зачеркнутый смысл не виден за жирной чертой? Что для редакторов Талмуда он не существует?

Именно так полагает Филипп С. Александер. Он замечает, что мудрецы Талмуда называли сны «малыми пророчествами»<sup>3</sup>. Настоящее (большое) пророчество подорвало бы авторитет законоучителей, основанный на толковании Торы. «В соннике нет великих исторических видений, нет общезначимых божественных посланий, данных *en clair*. Сонник тривиализирует сны. Раввинистическая ойнерокри-

тика носит терапевтический характер и нацелена на рассеивание личной тревоги, порождаемой снами»<sup>4</sup>. На наш взгляд, ключевой фразой у Александра является *en clair* (ясно). Да, в соннике нет пророческих знаков *en clair*. Но знак и не может быть ясным. Чтобы прояснить его, нужно увидеть сонник в контексте трактата «Брахот» и в контексте понятий эпохи. Этот контекст, с точки зрения Александра, просто не существует. Ведь сонник «не комментирует леммы Мишны и не освещает их... У него – собственная программа, которая выходит за рамки непосредственного контекста»<sup>5</sup>.

Мы уже нашли смысл первых двух знаков ночных страж. Псы лают и осел кричит, предвещая приход мессии. И таков же третий знак – «младенец сосет материнскую грудь и шепчется женщина с мужем своим»<sup>6</sup>. В Евангелии от Луки сказано (2: 8): «В той стране были пастухи, жившие в поле и сторожившие стражи ночи (*фюлассонтес филакас тес нюктос*) у стада своего». Пастухи несут (сторожат) те самые три или четыре стражи, на которые делится каждая ночь. Этим пастухам является ангел и говорит: «Вот вам знак (*семейон*): вы найдете спелёнатого младенца, лежащего в яслях» (2: 12)!

Мессианские знаки сопровождают рычание Бога. Господь уподоблен рычащему льву и в соннике (Брахот 56б). Тому, кто видит во сне льва, надо прочесть стих: «Лев начал рычать, – кто не содрогнется? Господь Бог сказал, – кто не будет пророчествовать?» (Ам 3: 8). Это следует сделать быстро, до того, как начнет сбываться другой стих: «Выходит лев из своей чаши, и выступает истребитель народов: он выходит из своего места, чтобы землю твою сделать пустынею...» (Иер 4: 7)<sup>7</sup>. У Иеремии Господь рычит «против своего жилища» (то есть Храма), «против всех обитателей земли». Бог возмущен грехами Израиля. Но рабби Элизер заставляет Бога рычать «о своем жилище», оплакивать Израиль и Храм. Это следует из талмудического комментария (За):

Сказал р. Ицхак б. Шмуэль от имени Рава: «На три стражи делится каждая ночь, и во время каждой из страж сидит и рычит, словно лев, Святой, благословен Он: “Горе сынам Моим, за их грехи пришлось Мне разрушить Храм, сжечь Святилище Мое, а их самих рассеять среди народов земли”». Учили. Рассказывал рабби Йосе: «Как-то раз, находясь в дороге, зашел я в один из разрушенных домов среди развалин Иерусалима, чтобы помолиться. Явился доброй памяти пророк Илья и стоял

у входа, ожидая, пока закончу я молитву. Когда же закончил я молитву, обратился он ко мне и сказал: “Мир тебе, рабби!” – “Мир тебе, господин мой, и учитель!” – ответил я ему. Сказал он мне: “Сын мой, зачем зашел ты в эти развалины?” – “Помолиться”, – ответил я. – “Нужно было тебе помолиться в дороге”. – “Боялся я, что проходящие помешают мне”. – “Ты мог бы прочесть короткую молитву”. И из слов его выучил я три вещи: во-первых, нельзя заходить в развалины, во-вторых, можно молиться в дороге, и, в-третьих, тот, кто молится в дороге, читает короткую молитву. И еще спросил меня пророк Илья: “Сын мой, что за голос слышал ты в этих развалинах?” И ответил я ему: “Слышал я *Бат Коль*, что рокошет как голубь: ‘Горе сынам Моим, за их грехи пришлось Мне разрушить Храм, сжечь Святилище Мое, а их самих рассеять среди народов земли’”. – “Клянусь тебе – не только в этот час, но каждый день по три раза говорит он так. И это не все. Когда евреи собираются в домах молитвы и учения и при чтении *каддиша* произносят: ‘Да будет благословенно Великое Имя Его’, Святой, благословен Он, качает головой и говорит: ‘Блажен царь, которого восхваляют в доме его. Но каково отцу, изгнанному сынов своих? И горе сынам, изгнанным от стола отца своего’”<sup>8</sup>.

Бог скорбит, но знаки скорби утешительны: кричит осел, лают псы, и шепчется женщина с мужем своим. И фигура пророка Ильи неслучайна, ведь Илья – предтеча мессии.

Знаки страж – не что иное как мессианские символы. И в то же время они вполне тривиальны, предназначены для еженощного исчисления времени ритуала. Число страж вычисляется «филологически», путем анализа текста пророка. Откуда рабби Элизер заключил, что страж всего три? Из того, что глагол «рычать» (*шааг*), повторяется в стихе Иеремии трижды: «Господь с высоты *рычит* и с жилища святости Своей подаст глас; *рыком рычит* о жилище Своем...» (Иер 25: 30). По крайней мере, такое объяснение приводит средневековый комментатор Раши.

Дальнейшая дискуссия в Талмуде носит еще более «научный» характер. Например, разбирается стих из Книги Судей (7: 19): «И подошел Гидеон и сто человек с ним к стану, в начале средней стражи, и разбудили стражей, и затрубили трубами и разбили кувшины, которые были в руках их». Но ведь не бывает «средней стражи», если нет первой и последней! Значит, ночь делится на три стражи. На это можно возразить стихами псалма Давида: «В полночь вставал славословить Тебя за праведные суды Твои» (119/118: 62)

и «Очи мои предваряют ночные стражи, чтобы мне углубляться в слово Твое» (119/118: 148). Если Давид вставал славословить в полночь и при этом его глаза предваряли «ночные стражи» (во множественном числе), то после полуночи есть как минимум две ночных стражи! Отсюда учим, что ночных стражей всего четыре – две до полуночи и две – после. Здесь возможно возражение: «А знал ли Давид, когда наступает полночь?» Ведь сказано в Торе (Исх 11: 4): «Около полуночи Я пройду посреди Египта». Что значит «около полуночи»? Неужели Бог не знал точно? Конечно, знал! Это Моисей не был вполне уверен. А знал ли Давид? У Давида был знак (*симан*). Над его кроватью висела арфа. Когда наступала полночь, приходил ветер с севера и дул на арфу, так что она звучала сама по себе. Сразу пробуждался Давид и занимался Торой, пока не вставал столп зари (3б)<sup>9</sup>.

Подобные подсчеты времени на основании «филологического» анализа мы находим у римских грамматиков. Как понять, когда кончается ночь и начинается день? Что означает полночь? Авл Геллий («Аттические ночи» III, 2, 14–16) ищет ответа в «Энеиде» Вергилия. Ночью к Энею слетает образ Анхиза, отца героя, и говорит, расставаясь с сыном (V, 738–739):

Сын мой, прощай: росистая ночь полпути пролетела,  
Веет уже на меня коней восхода дыханье<sup>10</sup>.

Очевидно, Вергилий хотел сказать, что день, называемый римлянами «гражданским», начинается с шестого часа ночи! Но сказал не ясно и открыто, а иносказательно, как и подобает человеку, занимающемуся поэзией. Таково заключение Авла Геллия. И это заключение ничуть не уступает ответам на вопрос: «Когда в вечерние часы читаем Шма?»

По мнению исследователей, вымарывание пророческого и мессианского содержания характерно для Талмуда, а еще более – для Мишны. Мудрецы усвоили уроки восстаний и не желали повторения<sup>11</sup>. Но тогда и Авл Геллий, вероятно, вымарывал идеи Вергилия (поэта вполне мессианского), чтобы избежать политических осложнений! На наш взгляд, простые политические объяснения не могут объяснить жанровой природы текстов и идей. Нам уже приходилось писать, что аггада (в отличие от Филона Александрийского) стремится к необычности и сенсационности. Но находит и то, и другое рациональными и научными методами<sup>12</sup>. Фамильярность аггады впи-



сывается в серьезно-смеховые жанры поздней античности. Бахтин видел корень этих жанров в народной смеховой культуре<sup>13</sup>. Гротеск, реализация метафоры (остранение) – все это есть в Талмуде, как есть у Лукиана, Апулея и Петрония<sup>14</sup>. Но здесь мы должны сказать следующее: тривиальность Талмуда не отменяла, но обостряла, обновляла сакральное. И это касается не только «смехового» начала, но и начала «серьезного», «научного», «школярского» (как у Авла Геллия). На школярской природе «странных» текстов поздней античности настаивал С.С. Аверинцев: «Чтобы сказанное поразило воображение и прямо-таки насильно врезалось в память, полезно, чтобы фигуральные выражения были странными, гротескными, рискованными. Из педагогических соображений ранневизантийские писатели решались на такую практику, как авторы Талмуда за несколько веков до них, и проповедники барокко через тысячелетие после них <...> Поэтому изощренность ранневизантийской литературы нимало не противоречит ее наивности, а наивность в каждое мгновение готова обернуться изощренностью. Но и хитроумное простодушие, и простодушное хитроумие – неотъемлемые черты хорошего школяра»<sup>15</sup>.

Можно вслед за Павлом назвать текстуру «буквалистских» толкований «покрывалом Моисея», которое донныне лежит на лицах евреев (2 Кор 3: 14–15). А можно вслед за Жаком Деррида говорить о гимене (мембране, девственной плеве), об экране, складке и об амальгаме зеркала (впрочем, образ зеркала есть и у Павла). Кажется, Деррида спорит в «Диссеминации» не с Гегелем, а с Павлом, прорабатывая взятую у Павла метафору «покрывала». Сквозь «тривиальную» ткань Талмуда просвечивает мессианский смысл. Талмуд серьезен этим смыслом, а вовсе не галахической казуистикой. В ночных стражах Талмуда поет петух, жуют волю, плачет Бог, женщина кормит младенца, положив его в ясли, звезда Рождества отмечает рождение Новой Жизни.

### Примечания

<sup>1</sup> Ср. анализ этого фрагмента в книге М. Беновица: *Беновиц М.* Мейматай корин эт шма? Брахот перек ришон мин ха-талмуд ха-бавли (С какого времени читают Шма? Первая глава трактата «Брахот» Вавилонского Талмуда). Иерусалим, 2006. С. 67–79. [На иврите]. Беновиц в духе традиционной талмудической экзегезы разбивает главу на фрагменты (*сугийот*) и анализирует логическую

структуру каждого фрагмента, сопровождая свой анализ историческими, текстологическими и филологическими замечаниями.

<sup>2</sup> См.: *Diels H. Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch.* 4<sup>th</sup> ed. Berlin, 1922. Fragm. B93.

<sup>3</sup> *Alexander P.S. Bavli Berakhot 55a–57b: The Talmudic Dreambook in the Context // Journal of Jewish Studies.* 1995. Vol. 46. P. 230–248.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 245.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 231.

<sup>6</sup> Беновиц (указ. соч., с. 76–77) приводит астрономическую интерпретацию упоминаемых знаков: осел соответствует появлению созвездия Большой медведицы, собака – появлению созвездия Геркулеса змееносца, а младенец, сосущий материнскую грудь, – появлению созвездия Кассиопеи. Обоснование такому понимаю Беновиц находит в этимологии аккадских, греческих и латинских названий этих созвездий.

<sup>7</sup> Любопытно, что и пророчество Амоса, и пророчество Иеремии обличают Израиль и грозят ему жестоким наказанием. Тем не менее слова Амоса воспринимаются Талмудом как позитивные, а слова Иеремии – как негативные. Не исключено, что связано это с продолжением речи Амоса: «Так говорит Господь: как иногда пастух спасает из пасти львиной две голени или часть уха, так спасены будут сыны Израилевы, живущие в Самарии на краю постели (*би-феат мита*) и в Дамаске на ложе» (3: 12). Ср. с анализом образа «ложа» в «Брахот» ниже.

<sup>8</sup> Подробный анализ этого фрагмента см.: *Беновиц М.* Указ. соч. С. 83–99.

<sup>9</sup> Ср.: *Беновиц М.* Указ. соч. С. 103–129.

<sup>10</sup> Перевод С.В. Шервинского.

<sup>11</sup> См., например: *Alexander Ph.S. The rabbis and Messianism // Redemption and Resistance; the Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity / Ed. M. Bockmuehl and J.C. Paget.* London, 2009. P. 236.

<sup>12</sup> См.: *Ковельман А.Б.* Эллинизм и еврейская культура. М., Иерусалим, 2007. С. 151.

<sup>13</sup> *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975. С. 465–466.

<sup>14</sup> См.: *Kovelman A. Greco-Roman Picaresque Novel and Aggadic Literature // Proceedings of the Fifth International Annual Conference on Jewish Studies.* Moscow, 1998. P. 198–201; *Ковельман А.Б.* «Милетская история о Берурье» // *Вестник еврейского университета.* М., 1999. № 1(19). С. 8–23; *Kovelman A.* «In a Place, Where There are No Men...» Hatred of Humankind in Roman Philosophy and Early Rabbinic Literature // *The Review of Rabbinic Judaism.* 2001. 4, 1. P. 45–58; *Kovelman A.* Farce in the Talmud // *The Review of Rabbinic Judaism.* 2002. 5. P. 86–92; *Kovelman A.* Continuity and Change in Hellenistic Jewish Exegesis and in Early Rabbinic Literature // *The Review of Rabbinic Judaism.* 2004. 7, 1. P. 123–146; *Kovelman A.* A Clarification of the Hypothesis // *The Review of Rabbinic Judaism.* 2004. 7, 1. P. 162–168; *Kovelman A.* Between Alexandria and Jerusalem: the Dynamic of Hellenistic and Jewish Culture. Leiden, 2005 (The Brill Reference Library of Judaism, 21).

<sup>15</sup> *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 180–182.

*Елена Федотова*  
(Москва)

**12:4=3.**

## **Геополитическое уравнение библейского Израиля**

В библейском иврите и названия чисел, и их буквенные обозначения следуют десятичной системе счета. Однако само число 10, столь значимое для греков, в Танахе почему-то в явном виде не «играет»; совершенную полноту евреи предпочитали обозначать числом 12.

В частности, 12 колен Израиля представляют собой Израиль во всей его полноте. Насколько этот идеал согласуется с действительностью, сказать трудно; пророчица Девора, например, называет 10 колен, среди которых отсутствуют Симеон, Левий, Иуда, Манассия и Гад, зато включены неизвестные обычному списку Махир и Галаад (Суд 5); таким образом, варьируют не только количество колен, но и их названия.

В то же время число 12, инвариантное для прочих списков, получается при помощи искусственного приема: левиты, как группа скорее функциональная, чем этническая, не должны, вообще говоря, находиться в списке племен, хотя их эпоним Левий и принадлежит к числу сыновей Иакова. Пытаясь исправить ситуацию, библейский автор заменяет Левия на двух сыновей Иосифа: Ефрема и Манассию. При этом для самого Иосифа тоже не остается места в списках – и автора это не беспокоит; возможно, он даже вкладывает особый смысл в устранение Иосифа из числа эпонимов. На самом деле трудно сказать, какова именно первичная цель автора, производящего такие перестановки колен и их эпонимов, но в любом случае искусственность сохранения числа 12 как характеристики племенной полноты Израиля сама по себе говорит об особой значимости и даже необходимости этого числа.

Можно думать, что его авторитетность связана с вавилонским влиянием и / или с лунно-солнечным календарем, но заметим также, что число 12 очень удобно с точки зрения некоторых ходов библей-

ской идеологии. Например, оно в отличие от десятки делится на 4, и в результате получается сакрально-символическое число 3.

Смысл такого деления извлекается из нарратива, то есть из текста, из контекста и из подтекста<sup>1</sup>. В данном случае релевантна книга Чисел, где описано путешествие Израиля по пустыне. Само это *путе-шествие* есть сакральный акт, протяженный во времени и в пространстве, весьма напоминающий по многим параметрам обрядовые шествия, описанные Ольгой Фрейденберг как общекультурный образ, семантизирующий движение общины от смерти в жизнь, победу жизни над смертью. «Процессия – такой же стабильный элемент обрядов, как еда, борьба, производительный акт; эти элементы семантически тождественны, при внешнем их метафорическом различии»<sup>2</sup>.

Ряд общих черт сближает движение Израиля по пустыне с шествиями, описанными в обрядах и ритуалах разных культур<sup>3</sup>. Прежде всего возглавляется такая процессия *Спасителем*, роль которого в нашем случае играет *Облачный Стол* – видимое проявление Божества среди Израиля. В рассказе неоднократно подчеркивается, что израильтяне двигались только по указанию Господа.

Помимо этого перед тем, как отправиться в путь, они совершают ряд очевидно сакральных и культовых действ. Например, производят перепись (народа – в качестве будущих владельцев Земли, способных ее защищать, левитов – как слугителей культа и выкуп за первенцев Израиля); выполняют ритуалы очищения и посвящения; приносят жертвы; выслушивают повеления Господа о священных праздниках и других необходимых действиях. В том числе Господь тщательно оговаривает порядок расположения станов израильских племен на стоянках; этот порядок совпадает с порядком выступлений племен и шествия их в походе (Числ 2: 1 и сл.; Числ 10: 14 и сл.), а также, что теперь не кажется удивительным, с порядком жертвенных приношений племен в скинию (Числ 6: 12–83). Это последнее показывает, что весь порядок имеет сакральный и нормативный характер.

Жизнь Израиля в пустыне, так сказать, в литературно-историческом плане, протекает между «Благословением Иакова» (Быт 49), где праотец наставляет сыновей, то есть эпонимов племен, и «Благословением Моисея» (Втор 33), где объектом благословения выступают даже не просто племена, а племена организованные, снабженные властями и Законом – иными словами, готовые к созидательно-му торжению в Землю, готовые ее завоевать и ею владеть.

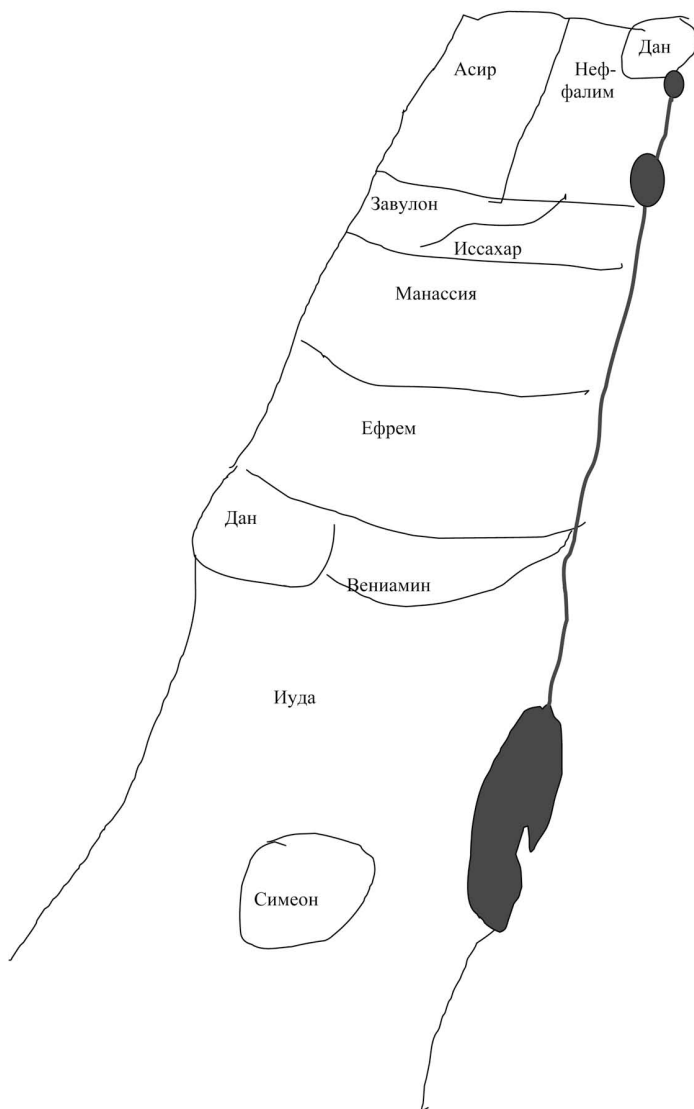


Схема наделов израильских племен в Палестине

*Таблица*  
**Список сакрального порядка**  
 (Числ 2: 1 и сл.; 6: 12–83; 10: 14 и сл.)

<b>Иуда</b>	74 600	<b>ВОСТОК</b>
Иссахар	54 400	
Завулон	57 400	
Общее число	186. 400	
<b>Рувим</b>	46 500	<b>ЮГ</b>
Симеон	59 300	
Гад	45 650	
Общее число	151 450	
<i>Левий</i>		<i>ЦЕНТР</i>
<b>Ефрем</b>	40 500	<b>ЗАПАД</b>
Манассия	32 200	
Вениамин	35 400	
Общее число	108 100	
<b>Дан</b>	62 700	<b>СЕВЕР</b>
Асир	41 500	
Неффалим	53 400	
Общее число	157 600	

За время путешествия по пустыне создается нормативная структура отношений, включающая в себя отношение племен друг к другу, к пространству и к окружающим народам. Ключевым образчиком такой структуры можно считать указания Господа относительно походного и лагерного порядка племен, повторяющего порядок жертвоприношений.

В частности, в книге Чисел (2: 1 и сл.) описано расположение станов во время остановок в пустыне, названа численность племен (то есть перечислено количество мужчин каждого племени, годных к строевой службе). В данном порядке племена располагаются группами, ориентированными определенным образом по четырем сторонам света (восток – запад – север – юг). Это, очевидно, символизирует освоение и сакрализацию пространства, в котором располагается Израиль в данном хронотопе.

Понятно, что, разделившись на 4 группы, 12 племен объединяются в тройки; в каждой тройке есть свое лидирующее племя и два менее значимых, можно сказать, сателлитных по отношению к лидеру. Лидерство явным образом определяется из соображений родства: в каждой родственной по матери группе выделен старший сын, эпоним лидирующего племени, а остальные члены тройки племен – это потомки младших сыновей той же матери, и они составляют довольно естественную группу поддержки для своего лидера. Возможен и общий лидер; он, конечно, будет назван первым.

Заметим, что лидирующее племя в походе буквально ведет свою группу вслед за *Облачным Столпом*, то есть перенимает спасительную функцию от *Божественного Спасителя*, выступая своего рода *промежуточным спасителем*, или посредником между Богом и людьми. Вedomые же племена (а в случае Иуды это фактически весь Израиль), являясь тем субстратом, который и делает вожака вожаком, одновременно свидетельствуют на все четыре стороны света о своем доверии и подчинении как *Божественному Спасителю*, так и вожак, и это есть свидетельство подлинности спасения.

Сведения, представленные выше, содержатся в основном в текстах Числ 1–4; они сгруппированы в таблице (см. с. 22). Дальнейшая работа с полученным списком предполагает извлечение уже не столь явной информации и из других библейских контекстов или даже из внетекстовых, но релевантных источников. Наиболее информативными представляются несколько позиций, с которых и следует в первую очередь рассмотреть наш текст:

1. **Порядок** выступлений.
2. **Состав групп** – в контексте статуса и родства эпонимов; здесь важно также учесть будущее географическое расселение племен в Палестине (см. схему на с. 21).
3. **Структурные обозначения** отношений между группами и внутри групп.
4. **Ориентация** групп в пространстве.
5. **Численные соотношения** групп.

Итак, попробуем из текста Числ 1–4 и соответствующих контекстов извлечь тот подтекст, если хотите, то послание, которое автор вложил в него, выразив это на структурном языке. Возможно, мы

увидим здесь в закодированном виде определенную геополитическую программу для народа Израиля.

Начнем с порядка выступлений. Очевидно, в этом порядке ранг племени понижается сверху вниз, как внутри групп, так и по группам (см. таблицу). Первым назван Иуда со своими двумя младшими братьями, детьми Лии.

Основное в будущем население Севера Палестины<sup>4</sup>, того государства, которое и подарило народу имя Израиль, племена Эфраим и Менаше – даже не вторые; между тройками Иуды и Ефрема разместились тройка Рувима; это старшие дети Лии, лишенные старшинства (по разным причинам). Гад – сын наложницы, но он заменяет здесь Левия в силу функциональности последнего, а сам Левий выделен в некий центр, даже, можно сказать, ось, вокруг которой симметризуется вся картинка. Центральность левитов связана с их служением: они выделены и отделены от прочих племен для обслуживания скинии, соответственно их пространственная позиция определяется этой отделенностью. Другими словами, левиты и идут, и останавливаются не по общему счету, а лишь ориентируясь на то, чтобы быть «вокруг скинии» (Числ 2: 17).

Интересно отметить, что тройка Рувима – это какая-то мифическая группа несуществующих реально племен. Действительно, все они со временем куда-то исчезают, перестают упоминаться в текстах, растворяются в окружении, да и изначально у них нет удела в Палестине; им назначена земля в Заиорданье (кроме Симеона, который располагался посреди Иуды и со временем растворился в нем). Замечательно, что даже такие (но старшие!) дети Лии оказываются выше тройки Ефрема, объединяющей в себе потомков Рахили. (После общего рассмотрения нам еще придется признать, что дети Рахили умяляются по всем приведенным здесь показателям, но об этом – в свой черед. Пока мы видим, что ниже тройки Ефрема располагаются только потомки наложниц.)

Рассмотрим теперь состав групп.

В первой тройке, помимо Иуды, помещены племена Иссахара и Завулона; их эпонимы – младшие братья Иуды, его опора и поддержка; во всех списках Иуда выступает совместно с Иссахаром и Завулоном<sup>5</sup>. Однако если посмотреть на схему, то можно заметить, что упомянутые племена жили на севере Палестины и в своем географическом «естестве» должны, конечно, относиться к группе пле-



мен Ефрема. Таким образом, мы имеем здесь явную геополитическую заявку на лидерство и родственное старшинство Иуды над северными племенами.

В тройку Рувима тоже внедрена неявно подчиненная Иуде группировка: это южное племя Симеона, которое, как уже сказано, потом растворилось в Иуде и перестало упоминаться в качестве отдельного племени. В некотором смысле вся тройка Рувима – это тоже группа поддержки Иуды: эпонимы этих племен были старшими братьями Иуды, хоть и лишенными старшинства; однако судя по расположению троек они, даже такие, ранжированы выше Иосифа, отца Ефрема и Манассии.

От Гада, помещенного здесь в тройку Рувима, очень естественен переход к Левиию, с которым Гад связан особыми родственными связями<sup>6</sup>; однако Левий теперь вне обсуждения и осуждения. Да, в свое время он был осужден на лишение старшинства за жестокость, но в этом качестве его заменил Гад. Теперь по данному списку Левий остается абсолютным центром, отдельной от всех группой, посвященной на служение Господу. Еще одно служение левитов, связанное с сакральным статусом, – быть заменой израильских первенцев в их посвящении Господу (Числ 3: 11–13); соответственно племена левитов и расчислены отдельно и по-другому, и в походе ориентируются исключительно на скинию.

Рассмотрим теперь, как представлена тройка племен Ефрема. Заметим, что Иосиф, который должен был бы как брат входить в такой список, даже не эпоним; среди племен его имя не значится. В список входят имена его сыновей, Ефрема и Манассии, но что представляют собой эти эпонимы? В конце концов, они – такие же дети египтянки, как Измаил. И, видимо, чтобы унижить их окончательно, автор, перечисляя племена, предлагает (только в этой группе!) вместо прямого порядка по рождению эпонимов обратный. Прямой порядок по старшинству был бы такой: Вениамин – Манассия – Ефрем. Кажется, что все эти нарушения порядка выдают неприязненное отношение автора к будущим северянам.

Наконец, последняя тройка. Здесь эпонимы – сыновья наложниц; им и положено быть последними. А кроме того, эти племена в будущем должны были располагаться на самом севере Палестины, на границе с Финикией и Сирией (см. схему). Семитские племена арамейцев и финикийцев, естественно, были в родстве с евреями, но

где-то они выступали как противники и конкуренты, опасные именно своей высокой культурой и силой. Поэтому территорию Дана, Асира и Неффалима следовало бы рассматривать как буферную и несколько сомнительную с точки зрения лояльности, и это обстоятельство может быть еще одной причиной для того, чтобы поместить их в конце списка.

По той же причине, как кажется, на стоянках племена тройки Дана должны быть ориентированы на север; они как бы стерегут это направление. (Надо сказать, что враги в Палестину чаще всего приходили с севера.) Само еврейское слово צפון («цафон», север) имеет семантику чего-то скрытого, темного<sup>7</sup>.

Вообще, обсуждая рекомендуемую Господом ориентацию станов племен в пространстве, следует сказать, что ее в принципе можно рассматривать с двух позиций: реалистически, по отношению к Синаю, где племена находятся в данный момент согласно нарративу, или же символически, по отношению к их будущему расселению в Палестине; оба рассмотрения достаточно осмысленны и информативны.

Итак, группа Иуды ориентируется при остановках на восток. Что такое восток? По отношению к Синаю на востоке располагается Палестина (Земля Обетованная), Иерусалим, Храм – иными словами, это направление сакральное. Если евреи уже в Палестине, то на востоке от них – Вавилон, сильнейшее государство региона, которое долго играло роль патрона по отношению к Иудее; библейский нарратив даже настаивает на родстве евреев с народами этой области: ведь праотец Авраам был родом из Ура Халдейского. В таком аспекте, восток – это направление с ориентацией на силу и поддержку.

Можно добавить, что из чисто лексических соображений восток кажется в каком-то смысле самым естественным направлением для ивритоязычного человека. Действительно, слово ימין («йамин», правый, правая сторона) в библейском иврите одновременно означает «юг»<sup>8</sup>, а словом שמאל («сэмоль», левый, левая сторона) задается направление на север<sup>9</sup>. Такое сочетание возможно только в том случае, если человек обращен лицом к востоку. Само слово קדם («кедем», восток) означает также «начало», «передняя часть», «идти вперед»<sup>10</sup>; другая словоформа для обозначения востока, מזרח («мизрах») связана с глаголом זרח («зарах») – «подниматься», «выступать»<sup>11</sup>. (Наверное, это относится в основном к солнцу, но ведь сакральное шествие,

как показала О. Фрейденберг, имеет именно семантику передвижения солнца по небосводу, поэтому к *путь-шествию* Израиля по пустыне этот глагол тоже должен иметь отношение.)

В любом случае надо отметить, что восток – это самое перспективное направление для Израиля, направление будущего.

Тройка Рувима стережет юг. Где бы ни располагались евреи в этот момент, на юг от них всегда – пустыня, земля смерти и уничтожения. Вполне подходяще для исчезающих племен.

Ефрем смотрит на запад. На западе – море<sup>12</sup>, где тонет солнце; там Египет, земля, куда запрещено возвращаться. Пройденный этап, никакой перспективы.

Про тройку Дана сказано выше. Эти племена, располагаясь на севере и ориентируясь на север, могут быть двулики и не очень надежны. Но если они войдут в союз с иудеями, то роль им должна быть определена сторожевая и фильтрующая.

Надо вспомнить, что ко времени написания библейских текстов там, на севере Палестины, уже жили самаритяне, которые были помесью местных израильских племен и пришлых, переселенных сюда ассирийцами. Судя по Книгам Эзры и Неемии самаритяне претендовали на исключительность своей израильской аутентичности, и данную проблему надо было как-то решать иудеям, пришедшим из Вавилонии после плена; этих сомнительных самаритян следовало попытаться вовлечь в иудейскую религиозную и культурную среду. Нельзя исключить, что в геополитической программе, представленной нашим списком, прототипом тройки Дана выступают именно самаритяне.

Рассмотрим теперь, о чем может сообщить структурная симметрия относительно центра (то есть Левия) в этом списке. Можно взять зеркальную симметрию, и тогда тройка Иуды сопоставляется с тройкой северных племен. Это выглядит намеком на их родственную связь и необходимость держаться вместе. А тройка Ефрема тогда сопоставляется с тройкой исчезающих племен; тоже многозначительно.

Можно сопоставить тройки иначе, учитывая симметрию сдвига относительно оси списка (то есть опять-таки относительно Левия). Тогда Иуда, виртуально старший, сопоставляется с Ефремом, который реально был когда-то самым сильным племенем в Палестине. Этим сопоставлением однозначно подчеркивается старшинство Иуды. Однако, как уже говорилось, дети Рахили представлены в обратном порядке расположения имен по отношению к старшинству. В пря-

мом порядке старший Иуда был бы сопоставлен Вениамину, младшему с особыми правами благодати, то есть любимцу Бога. Этим опять возвышен Иуда, за счет семьи Иосифа.

Случай симметрии по сдвигу дает также сопоставление племен по пространственному признаку: восток – запад, север – юг. Это похоже на претензию обладания Израилем всей полнотой пространства, в пределах территории, обещанной еще Аврааму (Быт 13: 14–15)<sup>13</sup> и захваченной потом Давидом: от *Реки* до *Реки*, от *Моря* до *Моря* (2 Сам 8). При этом тройка Рувима сопоставляется тройке Дана. С одной стороны, такая связь может намекать на некую непрочность положения самых северных племен, а с другой стороны, сопоставление детей наложниц со старшими детьми Лии, несомненно, возвышает тройку Дана. В этой связи можно заметить, что общая численность упомянутых троек почти одинакова, и это значимо на языке нашего кода.

Осталось попытаться сделать выводы из сопоставления численности племен. На самом деле, цифры, приведенные в таблице, показывают, что этот пункт не нуждается в особых комментариях. Первый по численности, конечно, Иуда, как и по всем другим показателям. Второй – Дан. Это определенно можно рассматривать как заигрывание с северянами, в том же духе, что и приписка Иссахара и Завулону (северных племен) к семье Иуды (племени южному). Но здесь видится и попытка объединения семьи Иакова: Иуда, условно старший среди детей Лии, несколько приближен к Дану, условно старшему среди детей Рахили (но, конечно, с перевесом Иуды).

Дальше идет полуисчезающая тройка Рувима, и только после них – бедный Ефрем (который в IX–VIII вв. до н.э. в реальности был самым многочисленным племенем в Израиле). Даже карта показывает, что реально земля Палестины и ее население были сконцентрированы вокруг территории Ефрема, а Иудея размещалась на южных окраинах палестинского мира.

Однако библейский автор строит свою квазиреальность, в которой все 12 колен Израиля объединены под водительством Иуды; лидерство северных племен – в прошлом. Четыре стороны света отмечают в этой картине сакральное пространство, принадлежащее Израилю, но граничащее с четырьмя чуждыми мирами, от которых Израилю следует защищаться: на востоке это Месопотамия, на юге – Эдом и арабы, на западе – Египет и Филистия, на севере – Финикия, Сирия и, может быть, хетты.

Упомянутый квазимир представляет собой не выдумку библейского автора, а осмысленный с особых позиций идеал или мечту о правильном устройстве Земли, своего рода геополитическую программу для населения Палестины. Подобную программу можно обнаружить и в других библейских текстах, где она может быть представлена другими литературными средствами<sup>14</sup>; вместе с тем очевидна настойчивость автора в этом вопросе только подкрепляет правомерность нашей интерпретации.

Остается добавить, что сочетание цифр 12, 4 и 3 использовано также в Евангелиях и примерно по той же схеме, что в Танахе.

Действительно, 12 апостолов прямо представляют 12 колен *Нового Израиля* (см. Мф 19: 28 и др.). Четверо евангелистов, несомненно, проповедают *Благую Весть* на четыре стороны света, чем освящается и христианизируется все доступное им пространство. Что касается *младших братьев*, составляющих группу поддержки для ведущего их *Спасителя*, то следует отметить, что во многих критических случаях, по тексту, Иисус появляется в сопровождении двух (или трех) самых доверенных учеников. Можно думать, что здесь учитывается требование библейского закона о необходимости по меньшей мере двух свидетелей для признания достоверности заявленного факта (трое сопровождающих, как в сцене преобразования, вероятно, представляют собой простое расширение числа свидетелей).

Сюда можно отнести двух призванных первыми учеников, Андрея и Симона (Ин 1: 37–42; Мф 4: 18–20); двух учеников Иоанна Крестителя, посланных им к Иисусу (Мф 11: 1–19; Лк 7: 19–23); двух пророков (Моисея и Илию), дружески беседующих с Иисусом на горе преобразования; Марфу и Марию, внимавших Учителю (Лк 10: 38–42); Петра и Иоанна, явно выделявшихся на пасхальном ужине и следовавших за Иисусом при его аресте (Ин 18: 15); они же прибежали вслед за Марией к пустому гробу (Ин 20: 4–10). Именно как свидетелям явился Иисус по своему воскресении двум ученикам в Эммаусе (Мф 16: 12; Лк 24: 13); в дальнейшем он подтвердил необходимое число свидетелей: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18: 20).

Не так ясна роль тех двух, что располагаются (или хотят расположиться) по правую и по левую руку Иисуса (сыновья Зеведея, Мф 20: 20; распятые вместе с Иисусом разбойники, Мф 27: 38 и пар.). В те времена в домашних собраниях по правую и по левую руку хо-

зьяна располагались его самые близкие или наиболее доверенные лица. Сам Иисус должен сидеть по «правую руку» Отца в Царстве Небесном – в качестве наследника славы (Евр 1: 3). Иакову и Иоанну Иисус ничего не обещает; однако разбойники *de facto* оказались рядом с Иисусом, буквально «по правую и по левую руку» в самый момент его славы, то есть распятия. Эта деталь описана во всех четырех Евангелиях<sup>15</sup>, а значит, подчеркнута.

Толкования данной сцены варьируют, например: «...евангелист видит трагическую иронию в том, что Иисус и во время казни занимает почетное место»<sup>16</sup>; или: «Дьявол, желая составить и внушить дурное мнение о Господе, устраивает так, что с ним распинаются два разбойника»<sup>17</sup>.

Вместе с тем текст подразумевает неявную ссылку на Ис 53: 12 («...и к злодеям причтен был...»), иными словами, выстраивает мессианскую параллель; просматривается также намек, что раскаявшиеся грешники (или обратившиеся язычники) раньше фарисеев войдут в Царство небесное<sup>18</sup>; эта концепция присутствует и в других евангельских сюжетах<sup>19</sup>.

Однако, как бы ни толковать спорные места Евангелий, очевидно, что геополитическая программа, которая встает за числовыми соотношениями в новозаветных текстах, проявляет сходство с таковой в Танахе; а именно, она содержит следующие пункты: сохранение полноты *Нового Израиля*, освоение и сакрализация им всего доступного пространства, лидерство божьего *Избранника*, а также свидетельская и поддерживающая функция ведомых, хотя теперь уже, в соответствии с предсказанием Исайи (65: 17) все должно иметь новый смысл, в том числе понятие родства<sup>20</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> Не могу не сослаться здесь на Ури Гершовича, который демонстрирует подобную стратегию интерпретации, в том числе художественного текста, в ряде курсов, которые он ведет с 2013 г. в Еврейском музее и центре толерантности (Москва).

<sup>2</sup> *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 107.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 107, 113, 114, 136, 138–140, 143, 153–154.

<sup>4</sup> Автор отдает себе отчет в некорректности использования здесь названия «Палестина», поскольку оно появилось только во времена римского владычества.

ва и не было известно создателям Библии. Тем не менее есть определенное удобство в применении привычного всем термина, позволяющего без долгих объяснений понять, о какой территории идет речь.

<sup>5</sup> См.: Федотова Е. «Благословение Иакова» (Быт 49) и «Благословение Моисея» (Втор 33) в аспекте структурного исследования // Научные труды по иудаике. Материалы XVII Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2010. Т. 1. С. 48–72.

<sup>6</sup> Гад – старший сын Зелфы – служанки Лии; он рожден сразу после Иуды (Быт 30: 10), и с него начинается новая серия младших детей клана Лии. Иуда, по порядку рождения эпонимов, как бы заключен между Левием и Гадам.

<sup>7</sup> См.: Brown F., Driver S., Briggs C. The Brown – Driver – Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody, Mass., 1999 (далее BDB). P. 861.

<sup>8</sup> См., например, 1 Сам 23: 19, 24; Иез 16: 46; Пс 89: 13; 107: 3.

<sup>9</sup> См., например, Быт 14: 15; Ис Нав 19: 27; Иез 16: 46.

<sup>10</sup> См.: BDB. P. 869.

<sup>11</sup> Ibid. P. 280.

<sup>12</sup> В Библии слово ׁ (‘йам», море) может означать также «запад» (см. Числ 2: 18).

<sup>13</sup> Стоит привести здесь соответствующую цитату: «Когда Лот и Аврам расстались, ГОСПОДЬ сказал Авраму: – Оглянись! Посмотри отсюда на север и юг, на восток и на запад. Всю эту землю, которую ты видишь, Я навеки отдам тебе и твоим потомкам» (перевод РБО).

<sup>14</sup> На эту тему см. ряд моих работ, например: Федотова Е. «Благословение Иакова» (Быт 49) и «Благословение Моисея» (Втор 33) в аспекте структурного исследования; Она же. Семантический план звуковых и графических соответствий в тексте Быт 49 // Научные труды по иудаике. Материалы XVIII Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2011. Т. 1. С. 24–47; Она же. «Сын старости» – «Сын моего горя»: Вениамин и братья // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2010. С. 47–63; Она же. Пророк Элиша – мудрец, праведник или святой? // Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2011. С. 17–40.

<sup>15</sup> Мф 27: 38; Мк 15: 27; Лк 23: 32–33; Ин 19: 18.

<sup>16</sup> Кузнецова В.Н. Евангелие от Матфея. Комментарий. М., 2002. С. 542.

<sup>17</sup> Бл. Феофилакт, архиепископ Болгарский. Толкование на Евангелие от Луки. М., 2000. С. 359.

<sup>18</sup> Бл. Феофилакт, архиеп. Болгарский. Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2000. С. 302–303.

<sup>19</sup> Скорее всего, она заимствована из книг Пророков; ср. Ис 66: 2.

<sup>20</sup> Ученики, избранные Иисусом, любимые им и любящие его, становятся новой семьей, или Церковью, куда призваны войти также те, кто поверит в Христа по их слову (см. Мф 12: 46–50; Мк 3: 31–35; Лк 8: 19–21; Ин 13: 18, 33; 14: 18; 15: 10–19; 17: 9–26).

*Константин Бурмистров*  
(Москва)

## **Оскар Гольдберг и «числовая система» Пятикнижия**

Одной из наиболее влиятельных и противоречивых фигур в среде немецко-еврейской интеллигенции первой трети XX в. был Оскар Гольдберг (1885–1953), еврейский философ, который размышлял о существовании универсальной, космической магико-биологической силы, проявляющей себя в истории и оказывающей влияние на человечество, и видел в восстановлении действенности древнееврейского ритуала единственную возможность для выживания своего народа. Получивший высшее еврейское образование в Берлинской раввинской семинарии и светское – в университетах Берлина и Мюнхена, Гольдберг был одновременно страстным защитником и не менее страстным критиком еврейства, он считал жизненно необходимым перевести реальное состояние (Wirklichkeit) еврейского народа на качественно более высокий уровень, на котором будет восстановлена действенная связь с Богом, благодаря чему и сам Бог получит возможность для более полной «реализации» в мире. Для обоснования этого центрального тезиса Гольдберг привлекал данные из самых различных областей научного знания, таких как антропология, медицина, социология, философия, лингвистика, математика, библейские исследования. В результате он удостоился от своих современников таких титулов, как «аутсайдер естествознания» (писатель Альфред Дёблин), «мракобес» и «еврей-колдун» (философ Вальтер Беньямин), «типичный еврейский фашист» (писатель Томас Манн), но и – «гениальный человек, один из самых независимых умов современного еврейства» (теолог Шалом Бен-Хорин)<sup>1</sup>.

В 1915 г. он защитил диссертацию об аномальных психических переживаниях в азиатских религиозных культах. Уже в этом сочине-



нии обнаруживают себя основные положения учения, которое Гольдберг разрабатывал всю свою жизнь: согласно Гольдбергу, аномальные состояния и явления позволяют реально войти в сферу подлинного, «чудесного», а восточные культы – это всё, что осталось в наши дни от народов, существовавших в мифологические времена. В 1910–1920-е гг. Гольдберг выступил инициатором нескольких известных интеллектуальных проектов, в частности Общества по изучению подсознательных лингвистико-числовых процессов (*Der Gesellschaft zur Erforschung der unbewusstseelischen Vorgänge in Sprache und Zahl*, 1911) и Общества социологии и этнопсихологии Востока (*Der Gesellschaft für die Soziologie und Völkerpsychologie des Orients*, 1917, вместе с М. Бубером). Он и его последователи оказали значительное влияние и на движение немецкого экспрессионизма (в частности, на Якоба ван Годдуса и Георга Гейма), однако наиболее известен Гольдберг как лидер уже послевоенного философского объединения «*Die Philosophische Gruppe*» (1925), членами которого были крупнейшие представители немецкой и еврейской интеллигенции того времени (В. Бенъямин, Г. Шолем, Б. Брехт, А. Дёблин, Р. Музиль, Х. Райхенбах, К. Корш и др.).

Главный труд Гольдберга «Реальность евреев» («*Die Wirklichkeit der Hebräer*», Berlin, 1925), охарактеризованный им самим как «экзегетическое введение в Пятикнижие», – это достаточно претенциозное сочинение, главная тема которого – необходимость обновления иудаизма путем возврата к строгому ритуализму Торы, к «реальному (подлинному) еврейству». Реакция на появление этой объемной книги была неоднозначной – от восторженно-хвалебных до резко негативных отзывов<sup>2</sup>. Так, если Гершом Шолем уже в 1925 г. назвал эту книгу «классическим трудом по еврейскому сатанизму», а метод Гольдберга охарактеризовал еще живописнее – «вот как читал бы Библию дьявол»<sup>3</sup>, то Шалом Бен-Хорин видит в методе Гольдберга оригинальную и продуктивную «третью позицию» в отношении Писания, отличную от теологической и научно-критической: Гольдберг «был рационалистом, но одновременно утверждал, что вся Тора от первой до последней буквы есть результат озарения (*Verbalinspiration*)»<sup>4</sup>. Как отмечает Бен-Хорин, автор исходит из двух аксиом. Доказательству первой из них, «Каждое слово Торы есть Слово Божие», он посвятил в 1908 г. свою первую книгу, о которой мы и будем говорить ниже; обоснование второй аксиомы, «Все чудеса Торы

являются абсолютно, буквально истинными и объяснимыми», предложено в его главном сочинении «Реальность евреев»<sup>5</sup>.

Согласно Гольдбергу, каждый народ, который представляет собой подлинное, а не просто биологическое сообщество людей (в его терминологии – «метафизический народ»), обладает одним или несколькими «биологическими центрами», благодаря которым он возникает. Эти биологические центры суть боги отдельных народов<sup>6</sup>. Биология, которую Гольдберг считает «трансэмпирической» наукой, то есть в сущности метафизикой, вообще имеет исключительное значение для его концепции. Хотя эта наука и изучает законы жизни, функционирование живых организмов в нашем мире, по его словам, основные ее принципы относятся к иной, высшей реальности.

Центральное понятие системы Гольдберга – *шем* (имя), под которым он понимает всю систему отношений между людьми и Богом. Бог знает отдельных людей лишь в пределах *шем*, и это подразумевает наличие динамической взаимосвязи между центром, Богом, и его периферией – народом, представляющим собой поле действия божественных сил<sup>7</sup>. Реальностью (*Wirklichkeit*) обладает не отдельный человек и не всё человечество в целом, но лишь отдельный народ. Динамическая связь между Богом и народом – это сила, поддерживающая реальность. Система народ-Бог начинает реализовываться там, где прекращают действовать законы природы, относящиеся ко всем людям. По словам Гольдберга, «народы – это учреждения, а точнее – мероприятия для преодоления законов природы»<sup>8</sup>.

Интерпретация мифа Оскаром Гольдбергом оказала заметное влияние на многих мыслителей XX в., сходные идеи можно увидеть впоследствии у Рене Генона, Юлиуса Эвола и Мирчи Элиаде, которые также стремились вновь пробудить забытую истину мифа. «Мифология, – пишет Гольдберг, – не наука о древности, но актуальное исследование трансцендентной реальности; народы сами становятся объектом научного эксперимента – это экспериментальная этнографическая наука»<sup>9</sup>. Именно поэтому Тора читается Гольдбергом не «богословски», но почти «технически», он говорит даже о «бесстрастной объективности» («*unpathetischen Sachlichkeit*») Писания<sup>10</sup>. По его мнению, чтобы доказать возможность и необходимость восстановления реальной связи между Богом и народом через ритуал, необходимо прежде доказать абсолютную богооткровенность Торы.

Первая книга Гольдберга «Пять книг Моисея: числовая система» («Die fünf Bücher Mosis – ein Zahlengebäude») <sup>11</sup> была опубликована в 1908 г., сразу после окончания им берлинской раввинской семинарии (Rabbiner-Seminar für das Orthodoxe Judentum). Работа эта вызвала широкий резонанс и споры среди его учителей. Гольдберг попытался доказать, что «Пятикнижие от начала и до конца представляет собой числовую систему, основные числа которой непосредственно исходят от божественного имени YHWH <sup>12</sup>. Эта числовая система проявляет себя прежде всего в содержании текста, а затем и в его форме (Styl), до самых утонченных деталей, – фактически, во всей архитектуре этого текста... Она управляет словами, обуславливает количество букв и обнаруживает себя в их числовом значении, тогда как сочетание этих факторов проявляет себя в фиксированном принципе одного единственного числа. Таким образом, Пятикнижие следует рассматривать как раскрытие этого основного числа, как превращающееся и раскрывающее себя в числовой записи имя YHWH <sup>13</sup>. По мнению Гольдберга, Тора имеет глубокое, недоступное простому читателю «математическое», «натурфилософское» значение. Не удивительно, что такой подход в целом не вызвал одобрения у учителей Гольдберга <sup>14</sup>. С одной стороны, они одобряли его пронизательность и глубину его познаний, но с другой, были шокированы методом доказательства Торы как Божественного откровения.

В своих рассуждениях Гольдберг опирался прежде всего на обнаруженные им гематрические связи <sup>15</sup> и совпадения в священном тексте, что само по себе было обычным делом для тех, кто знаком с правилами еврейской герменевтики. Но он шел дальше: не ограничиваясь обнаружением отдельных гематрических связей, он доказывал, что вся Тора представляет собой изошренную числовую систему, на которую наложен смысловой повествовательный пласт.

Гольдберг исходит при этом из известного в традиции представления о том, что Тора в целом представляет собой единое божественное Имя. Эта идея наиболее четко сформулирована в каббале. Так, согласно «Сэфер га-Зоѓар» («Книге Сияния»), «буквы Божественного Имени заключают в себе тайну Торы, и все миры суть отражения тайны этих букв» <sup>16</sup>, а Моше бен Нахман (Рамбан, 1194–1270) утверждает в своем «Комментарии к Торе», что вся Тора, написанная черным огнем на белом огне, является сокрытым Именем Бога <sup>17</sup>. И, наконец, Йешая га-Леви Ѓорвиц из Праги (Шла га-кадош, ок. 1565–

1630) говорит, что «вся Тора состоит из перестановок [букв] Имени Бога, перестановок, бесконечно расходящихся во все концы вселенной... Четырехбуквенное непроизносимое Имя символизирует сущность Бога, остальные имена происходят от него, эти “прозвища” подчинены этому имени, YHWH. В Торе нет ни единого слова и ни единой буквы, которое не указывало бы, пусть и косвенным образом, на какое-то имя и, таким образом, не было бы связано с Тетраграмматомом...»<sup>18</sup> Гершом Шолем так резюмирует суть этой важнейшей идеи каббалы: «Вся Тора в целом подобна толкованию [невыразимого] Имени Бога и комментарию к нему... Тора – это единая “ткань”, сотканная из эпитетов Бога, в которых раскрывается невыразимое Имя. Таким образом, Тора является структурой, всецело построенной на одном фундаментальном принципе, а именно – невыразимом Имени. Ее можно сравнить с мистическим телом Божества, а Сам Бог – это как бы душа ее букв»<sup>19</sup>.

Собственно эта идея и стала отправной точкой для экзегетики Гольдберга. Он утверждал, что вся лексико-нумерологическая система Торы построена на основе одного числа – 26, представляющего собой гематрию Тетраграмматона. При этом, по его мнению, повествовательный пласт в Торе определяется числом 7<sup>20</sup>, а более глубокий структурный уровень – числами 8 («малое число» Тетраграмматона,  $26 = 2 + 6 = 8$ ) и 17.

Идея Гольдберга становится понятной, если рассмотреть один из примеров, предложенных Гольдбергом, – генеалогию потомков библейского Шема (Сима) в Книге Бытия<sup>21</sup>. На повествовательном уровне очевидно, что слово «шем» как таковое обозначает просто «имя». Однако, согласно Гольдбергу, в этом и заключается намек на то, что текст скрывает что-то большее, чем просто перечисление потомков «праотца всех евреев».

Быт 10: 21–31

21. И у Шема родились также (сыны, у) отца всех сынов побережья, брата Йефета, старшего. 22. Сыны Шема: Элам и Ашур, и Арпахшад, и Луд и Арам. 23. А сыны Арама: Уц и Хул, и Гетер и Маш. 24. И Арпахшад породил Шелаха, и Шелах породил Эвера. 25. А у Эвера родились два сына; имя одного – Пелег, ибо в его дни разобшилась земля; а имя брата его – Йоктан. 26. И Йоктан породил Алмодада и Шелефа, и Хацармавет а, и Йераха; 27. И Адорама и Узала, и Диклу; 28. И Овала и Авимаэла, и Шева; 29. И Офира и Хавилу, и Йовава, – все они сыны Йоктана. 30. И было их поселение от Меши, по пути к Сефару, до горы

Восточной. 31. Это сыны Шема по их семействам, по их языкам, на их землях, в их народностях.

Анализируя этот текст, Гольдберг принимает во внимание различные параметры: число сыновей, количество слов, количество стихов, а также их гематрию. Он рассуждает так: у Шема было 26 потомков; в этом фрагменте текста содержатся 104 слова, что равно  $4 \times 26$ ; в нем 390 букв, что равно  $15 \times 26$ . О Пелеге, одном из потомков Шема, сказано, что «в дни его земля была разделена», что можно понять, если учесть, что Пелег был упомянут в этом отрывке 12-м по счету, то есть он – в самой его середине. Далее Гольдберг высчитывает суммарную гематрию имен 13 сыновей и внуков Шема, а также гематрию имен 13 сыновей Йоктана, брата Пелега. Результаты получаются равными 3588 ( $138 \times 26$ ) и 2756 ( $106 \times 26$ ). Проведя еще ряд расчетов, Гольдберг показывает, что вся структура данного отрывка целиком построена на числе 26, то есть числовом значении невыразимого Имени Бога:

1. Количество потомков Шема – 26 (5 детей и 21 внук).
2. Количество слов и букв в отрывке – 104 ( $4 \times 26$ ) и 390 ( $15 \times 26$ ).
3. Все 26 потомков делятся на две группы по 13: у Йоктана было 13 детей, остальных потомков тоже 13.
4. Гематрия имен 13 потомков Шема (без детей Йоктана) и 13 детей Йоктана также связана с числом 26: это 3588 ( $138 \times 26$ ) и 2756 ( $106 \times 26$ ).

Гольдберг рассматривает в своей книге проявления и других «вариантов» основного числа 26, в частности чисел 13 ( $13 \times 2 = 26$ ) и 17. Последнее число он получает методом сложения «малых» числовых значений четырех букв Тетраграмматона (принимая  $10 = 1 + 0 = 1$ ):  $10 + 5 + 6 + 5 = 17$ . По его мнению, именно это число лежит в основе отрывка Исх 17: 8–16 (опять же – 17-я глава!) о войне с Амалеком – важнейшем мессианском и метаисторическом сюжете в еврейской мистической литературе: «И пришли Амалекиряне и воевали с Израильтянами в Рефидиме <...> Ибо, сказал он, рука на престоле Господа: брань у Господа против Амалека из рода в род». В этом отрывке содержатся 119 слов ( $7 \times 17 = 119$ ), а суммарная гематрия букв этого отрывка – 449, число, сумма цифр которого –  $4 + 4 + 9 = 17...$ <sup>22</sup>

В своей книге Гольдберг приводит множество подобных вычислений и рассуждений, построенных не только на гематрии, но и на

других методах еврейской герменевтики, таких как нотарикон (акронимия) и тмура (анаграмма). Так, к примеру, он утверждает, что указание на богооткровенный характер Торы содержится в самом имени Моше (Моисея), поскольку Моше – это анаграмма ивр. *ѓа-Шем*, то есть того же Невыразимого Имени (משה = השם).

Таким образом, уже в своей первой книге Гольдберг закладывает основу для интерпретации Торы как одновременно процесса и результата развертывания великого Имени Бога – идеи, которую он подробно обосновывает в своем главном труде семнадцать (!) годами позже. Впрочем, тема числового символизма в Писании продолжала волновать Гольдберга и в дальнейшем; итог своим размышлениям по этому поводу он подводит в статье «О числах в Библии» уже после Второй мировой войны<sup>23</sup>.

Идеи Гольдберга, его метод работы с Торой, а также выводимые им из Торы идеи о биологических законах существования мироздания вызывали не только интерес, но и резкую критику. Так, его близкий знакомый и впоследствии идейный противник Томас Манн, занимавшийся целые фрагменты книги Гольдберга при написании своей знаменитой тетралогии «Иосиф и его братья», изобразил его в «Докторе Фаустусе» в образе отвратительного Хаима Брейзахера, ученого еврея-нациста, который выступает за уничтожение тех, кто непригоден с точки зрения расы. Конечно, Гольдберг никогда не симпатизировал нацизму, от которого он чудом успел спастись в 1940 г., эмигрировав в США благодаря помощи того же Т. Манна. Гольдберг действительно высказывался на эту тему, однако совершенно в ином смысле: он не призывал к репрессиям, а предвещал их. В своей книге о Маймониде (1935) он писал, что евреи – это «народ упущенных возможностей»<sup>24</sup>. Им неоднократно выпадала в мировой истории возможность прикинуть к источнику могущества. Всякий раз она была упущена. <...> На этот раз всё не столь безвредно, как было до сих пор. Грядет ваше вычеркивание из Книги Истории. <...> Либо евреи исполнят свой долг, либо их уничтожат. Третьего не дано»<sup>25</sup>.

Резкой критике подвергал идеи Гольдберга и молодой исследователь еврейского мистицизма Гершом Шолем, утверждавший, что Гольдберг вообще не ученый, а оккультист и шарлатан. Так, в «Реальности евреев» Шолем увидел недопустимое смешение вполне актуальных задач и проблем с «неприкрытым бредом, выдаваемым за систему и основанным на наивной онтологии, выраженной в напы-

щенной форме». По его словам, Гольдберг подменил серьезный филологический подход мистагией грамматики и этимологии, в основе которой лежит теософия. Однако и сторонники Гольдберга, и современные исследователи отмечают, что тот был вполне традиционен в своем обращении с текстом Писания. Он, безусловно, не был последователем академической лингвистики своего времени, но предлагаемые им этимологии и толкования имеют место в еврейской каббале. Полемика против Гольдберга в еврейских кругах во многом была связана не с его интерпретацией Писания, но с политическими взглядами, в частности с его антисиионизмом. Ведь, согласно Гольдбергу, народ имеет право на определенную территорию, однако политическая система на этой территории не может быть ни светской, ни теократической (каковая была в Израиле при царе Соломоне). Народ может установить и поддерживать магическую связь со своим богом лишь в том случае, если он совершает необходимые ритуалы на территории, контролируемой данным богом.

Отметим, что критика Шолема и других сионистов вызвала резкий и вместе с тем тонкий ответ со стороны философа Франца Розенцвайга, отмечавшего тогда же в письме к Буберу: «Я обнаружил в [шоломовской критике] всю его слабость... к сожалению, приходится сказать: [это свидетельствует] о слабых сторонах его (то есть Шолема. – *К.Б.*) общей “абстрактной культурности”... Очевидно, что он в сущности не имеет представления ни о чем, кроме общеизвестной либеральной идеологии. Если бы “ритуал” и “добро” в Библии можно было разделить столь органичным образом [как он предлагает], тогда, конечно, не было бы никакого Гольдберга, но – более того – не было бы и никакого иудаизма»<sup>26</sup>. В письме к самому Шолему Розенцвайг спрашивает: «Неужели же Вы считаете случайным [числовое] равенство значений слов Библии? Вглядимся же в эту тему поглубже. Разве не очевидно, что неслучайно Тора сама дает этимологии, сама себя этимологизирует?»<sup>27</sup>.

Нумерология модерниста и неоромантика Гольдберга, на наш взгляд, представляет собой последний, но весьма изощренный пример традиционной еврейской каббалистической нумерологии. Основанный на блестящем знании традиционных текстов и виртуозном обращении с текстом Торы, метод Гольдберга, думается, не нашел последователей в связи с самим исчезновением породившей его среды немецко-еврейских интеллектуалов, подобных Гольдбергу, Буберу, Ро-

зенцвайгу, да и самому Шолему, который был его тайным почитателем и явным непримиримым оппонентом. Ставшие же бестселлерами книги Майкла Дроснина («Код Библии» I, II, III), столь популярные сегодня работы математика Ильи Рипса, вычисление равных буквенных последовательностей и «коды Торы» – феномены совершенно иной, антиромантической эпохи компьютерного мышления...

### Примечания

<sup>1</sup> Подробнее о биографии и идеях Гольдберга см.: *Voigts M.* Oskar Goldberg: der mythische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte. Berlin, 1992; *Бурмистров К.Ю.* «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи. М., 2016 (в печати).

<sup>2</sup> См. подборку откликов и рецензий, включенную в новое научно-критическое издание книги: *Goldberg O.* Die Wirklichkeit der Hebräer / Wissenschaftl. Neuausg., hg. v. Manfred Voigts. Wiesbaden, 2005. S. 336–340.

<sup>3</sup> Письмо к Эрнсту Симону, 22.12.1925; цит. по: *Scholem G.* Briefe. Bd I. 1914–1947. München, 1994. S. 230. Согласно мемуарам Шолема, уже в 1921 г. в беседе с Дорой Гиллер (будущей женой Гольдберга) он назвал Гольдберга «представителем дьявола в нашем поколении». См.: *Scholem G.* From Berlin to Jerusalem. N.Y., 1980. P. 147. Шолем и позднее постоянно подчеркивал демонизм и «люциферианство» идей Гольдберга (см., например: *Scholem G.* Walter Benjamin. The Story of a Friendship. N.Y., 1981. P. 96–97).

<sup>4</sup> *Ben-Chorin Sh.* Mythos und Realität. In Memoriam Oskar Goldberg // *Judaica* (Zürich). 1954. Bd 10. S. 43.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> *Goldberg O.* Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch. Bd I. Berlin, 1925. S. 16.

<sup>7</sup> Ibid. S. 19, 23.

<sup>8</sup> «Völker sind Institutionen bzw. Unternehmungen zur Aufhebung der Naturgesetze» (Ibid. S. 31).

<sup>9</sup> «Mythologie ist somit keine Altertumswissenschaft, sondern aktuelle transzendente Realitätsforschung – die Völker selbst werden Gegenstand des wissenschaftlichen Versuchs: es ist eine ethnologische Experimentalwissenschaft» (Ibid. S. 16).

<sup>10</sup> «Die unpathetische Sachlichkeit des Pentateuch» (Ibid. S. 105).

<sup>11</sup> *Goldberg O.* Die fünf Bücher Moses ein Zahlengebäude: die Feststellung einer einheitlich durchgeführten Zahlenschrift. Berlin, 1908. 2-е издание книги вышло уже после Второй мировой войны в Женеве: *Goldberg O.* Die Zahlengebäude des Pentateuch. Eine Geheimschrift in den fünf Büchern Moses. Genf, 1947.

<sup>12</sup> Тетраграмматон, непронизосимое чегьрехбуквенное Имя. Подробнее об отношении к божественным именам в каббале см.: *Scholem G.* The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala // *Diogenes.* 1972. Vol. 79. P. 59–80; Vol. 80.



Р. 164–94; Бурмистров К., Эндель М. О божественных именах в еврейском мистицизме // Вестник ПСТГУ (Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета). Серия I. Богословие, философия. 2014. Вып. 6 (56). С. 55–71.

<sup>13</sup> Goldberg O. Die fünf Bücher Mosis ein Zahlengebäude. S. 1.

<sup>14</sup> Так, известный раввин Йосеф Вольгемут оценил работу весьма положительно и защищал своего ученика, в то время как Авраам Берлинер (еще один преподаватель семинарии) предупреждал, что это опасная игра с Богом – пытаться «математически доказать подлинность нашей Торы». См.: Voigts M. Oskar Goldberg. S. 22.

<sup>15</sup> Гематрия – одно из традиционных герменевтических правил истолкования Торы, заключающееся в объяснении слова (или группы слов) в соответствии с числовым значением составляющих его букв.

<sup>16</sup> Зофар, Шемот, 2: 234а.

<sup>17</sup> Моше бен Нахман. Перуш га-Тора. Т. 1 / Ред. Х.Д. Шавель. Иерусалим, 1959. С. 6–7 (ивр.).

<sup>18</sup> Горвиц, Йешая. Шней лухот га-брит. Варшава, 1930. Ч. 2. Л. 34 (ивр.).

<sup>19</sup> Scholem G. Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 171.

<sup>20</sup> Совершенно независимо от Гольдберга сходные идеи тогда же высказывал русский эмигрант, преподаватель Гарварда Иван Николаевич Панин (1855–1942), более 50 лет посвятивший изучению математических совпадений в Библии, прежде всего в Новом Завете. В своих трудах Панин использовал и каббалистические источники, трактат «Сэфер йецира» и пр. В частности, он стремился показать наличие в тексте Библии большого количества совпадений, связанных с числом 7 и, по его убеждению, служащих доказательством сверхъестественного происхождения текста. См.: Langham-Burdett F. Mr. Ivan Panin's Bible numerics: a scientific demonstration of the inspiration of the Scriptures and other important matters. Perth, 1920.

<sup>21</sup> Goldberg O. Die fünf Bücher Mosis ein Zahlengebäude. S. 2.

<sup>22</sup> Ibid. S. 10–12.

<sup>23</sup> Goldberg O. On Numbers in the Bible // Scripta Mathematica. 1946. Vol. XII:3. P. 231–232. Отметим, что идеи Гольдберга, выраженные в его первой книге, продолжали привлекать внимание ученых и в послевоенное время. Так, к ним обращается в своей фундаментальной «Архитектонике слова» Клаус Шедль, с помощью своего «логотехнического анализа» пытаясь методологически обосновать идеи Гольдберга. См.: Schedl C. Baupläne des Wortes. Einführung in die biblische Logotechnik. Wien, 1974. S. 43. См. также работы Каспара Лабушана: Labuschagne C.J. Additional Remarks on the Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch // Vetus Testamentum. 1984. Vol. 34. Fasc. 1. P. 94–95; Labuschagne C.J. Numerical Secrets of the Bible. North Richland Hills, TX, 2000. P. 111–140.

<sup>24</sup> В частности, Гольдберг упрекал иудаизм в том, что он не смог договориться о соединении с исламом с целью создания мировой монотеистической религии.

<sup>25</sup> Goldberg O. Maimonides: Kritik der Jüdischen Glaubenslehre. Wien, 1935. S. 118–119.

<sup>26</sup> Цит. по: Scholem G. Briefe. Bd. I. S. 408, n. 1.

<sup>27</sup> Ibid.

*Александр Островский*  
(Санкт-Петербург)

## **Числа-символы Ветхого Завета**

Тексты Ветхого Завета изобилуют числовыми показателями. Присутствуют три формы (способа) представления чисел. Первая: они довольно часто названы, служат количественной характеристикой персон, исторических событий, отдельных обстоятельств; например, названы повествователем продолжительность жизни праотцев, 8-й день обрезания, «10 речений».

Вторая возможная форма: числа можно однозначно реконструировать, исходя из описания. Так, в Книге Бытия число всех праотцев от Адама до Иакова – 22, а патриархов, возглавлявших в соответствующих последовательных поколениях формирующееся человечество и затем ранний этап существования монотеистических народов, – 12; сравним: жертвоприношение при освящении храма Соломона – 22 тыс. голов крупного рогатого скота и 120 тыс. мелкого (3 Цар 8: 63). Здесь следует отметить, во-первых, факт устойчивого сочетания двух чисел и, во-вторых, фиксацию этого сочетания посредством разных способов представления. И то и другое, полагаем, свидетельствует о значимости конкретных чисел и их сочетания для повествователя.

Третья форма: числовые показатели могут быть установлены путем применения библейской гематрии. Ранее нами прослежено присутствие гематрии в Пятикнижии Моисеевом и в этноисторических повествованиях, содержащихся в ряде других произведений Еврейской Библии (в Книге Иисуса Навина, Книге Судей Израилевых, Книгах Царств, книгах Ездры и Неемии, Книге Есфири)<sup>1</sup>. Отметим специфическую черту библейской гематрии: в отличие от более поздней, известной с III в., каждой из 22-х букв алфавита иврита соответствует число, строго совпадающее с ее порядковым номером; так, например, буквам «каф» и «ламед», занимающим 11-е и 12-е места,

соответствуют не 20 и 30, а 11 и 12, а буквы, стоящей на 22-м месте, – 22. Если вместо букв, составляющих слово, поставить их числовые значения, то они образуют для данного слова совокупный числовой показатель. Приведем примеры: 26 – показатель Имени Господа (יהוה), а 42 – показатель двоякого именованя храмовой святыни, скрижалей (לחל или לחל). Во многих ранее рассмотренных нами ситуациях гематрическая величина обретает значимость после однократного сложения значимых цифр полученного числа, то есть 26-ти соответствует также число 8, а 42-м – число 6.

Приведем пример значимости такой полной трехчастной процедуры, включающей подстановку вместо букв их значений, согласно месту в алфавите, затем сложение этих чисел и, наконец, сложение значимых цифр того или иного числа. Первый из праотцев человечества – Адам (אדם), написанию имени его соответствует  $(1 + 4 + 13 = 18 \sim 9)$ , а трем монотеистическим праотцам Авраму (אברם), Исааку (יִצְחָק) и Иакову (יַעֲקֹב) соответствуют, по такой же процедуре, числа: 9 ( $1 + 2 + 20 + 13 = 36 \sim 9$ ), 10 ( $10 + 18 + 8 + 18 = 55 \sim 10$ ) и 11 ( $10 + 16 + 19 + 2 = 47 \sim 11$ ).

Числовые показатели имен собственных и значимых для повествователя терминов наравне с названными в тексте количественными характеристиками событий и отдельных персон, объектов (12 камней, взятых из-под ног священников, стоявших неподвижно посредине русла реки при переходе народа через Иордан, 7 кос Самсона, 22 тыс. голов крупного рогатого скота и т.п.) в той или иной конкретной ситуации становятся специфическими свойствами этих имен, терминов. Оценивая семиотически эти специфические свойства, вне зависимости от одного из трех способов их представления в тексте, можно отнести их к категории индексальных знаков, конкретизирующих тот или иной термин в той или иной ситуации. Однако некоторые числа (и их сочетания) наделены определенной кросс-ситуативной семантикой, иначе говоря, оказываются способны играть роль символов, запечатлевающих религиозно-исторический смысл, выходящий за пределы данной ситуации. Рассмотрим ряд ситуаций, характерных для библейских космо- и этноисторических повествований, когда числа оказываются наделенными свойством быть символами. Можно предположить, что такие кросс-ситуативные свойства должны базироваться не только на совпадении тех или иных количеств, но и на аналогии, потенциальном соотношении

конкретных понятий, а следовательно, и соответствующих им имен, терминов.

## 1.

### Взаимосвязь космогенеза и этнической истории

При описании сотворения мира числом 11 индексированы создаемые Господом *день* – ש"י (10 + 6 + 13 = 29 ~ 11), *твердь небесная, суша, пища, плод*. В других ситуациях этим же числом наделены категории: *ковчег* (אֲרוֹן) Ноев, *знак* (אֵלֶּךָ) союза Господа с человечеством, *народ, первородство, благословение, обет, Мельхиседек, Иаков, Египет, Бог Израиля, целитель* – так о Себе говорит Господь Моисею в пустыне вскоре после освобождения евреев из Египта (Исх 15: 26), *назорей Божий* (נָזִיר לַיהוָה) – так говорит Ангел о еще не родившемся Самсоне (Суд 13: 5), *царь царей* – об Артаксерксе (Езд 7: 12) и др. Итак, можно заключить, что категории с числом 11 символизируют поэтапные результаты космогенеза, а также актив-но-созидательные элементы истории, направляемой Господом.

## 2.

### Праотцы и праматери

11 праотцев родились до потопа и 11 – после потопа, из 22-х от Адама до Иакова. *Аврам*, родившийся девятым после потопа, индексирован посредством гематрической процедуры также числом 9, *Исаак* – числом 10, *Иаков* – числом 11. После переименования соответственно *Авраам* – 5, *Исаак* – 10 и *Израиль* – 10. Праматери: *Ева, Сарра* (после переименования Сары), *Ревекка, Агарь* – каждая из них индексирована посредством гематрической процедуры также числом 10.

В других ситуациях числом 10 индексированы: *10 речений, 10 кар, скрижали каменные* – אֲרָבָה עֵלֶּךָ (Исх 24: 12), *Ханаан, Господь Бог Израиля* (4 Цар 19: 15), *Иерусалим, мудрость, Девора, 10 ступеней*, по которым тень движется вверх – знак Божий, что праведный царь Езекия исцелится (4 Цар 20: 8–11). Можно заключить, что категории с числом 10 символизируют способность к порождению, одобренную Богом.

## 3.

**Договор с Господом**

*Господь – Йахвэ* (26 ~ 8, 13); *договор / союз* (ברית ~ 9).

Знак первого договора с Господом – *радуга* (8) на *облаке* (8). Заключен после потопа, начавшегося 17-го (~ 8) дня второго месяца 600-го года жизни Ноя и закончившегося 27-го (~ 9) дня второго месяца 601-го года его жизни.

В других контекстах: 9 – в *99 лет Аврам обрезан, суббота, сыны Израиля, пророк, Иерихон, царь*; 8 – *8-й день обрезания, кара* (на египтян), *слово, святыня, Тора, Самуил*; 17 – *обрамляющее число* в истории об Иосифе, *скрижали свидетельства* – לטול ללל (89 ~ 17; Исх 31: 18), *гнев Йахвэ*.

Категории с этими числами не всегда, но в ряде ситуаций запечатлевают факт Божественного воления.

## 4.

**Обретение скрижалей**

В Книге Исход при описании того, как были обретены скрижали, оказываются индексированными числом 13 (обращающим на себя внимание ввиду его возможного соответствия числовому показателю Имени Господа – 26): *Синай, орлиные крылья* – метафора доставления Богом Своего народа к горе Синай (Исх 19: 4).

Индексированы числом 42 ~ 6: *скрижали* – ללל, *откровение / свидетельство* – ללל, *заповедь* – ללל (Втор 10: 1–5, Исх 26: 16, Исх 24: 12).

Другие контексты этих чисел: 13 – *13 светил* во втором сне Иосифа, *Иисус, 13-е трубление* у стен Иерихона, благодаря которому они рухнули и город был взят, *град камней*, сброшенных Господом на врагов Его народа, *Есфирь, Мардохей*; 6 – *закон, хлеб, Соломон, 6 и 6 драгоценных камней* на одежде (перво)священника, *666 талантов* золотом – ежегодная прибыль благодаря мудрой внешней торговле Соломона (3 Цар 10: 14).

Различные категории с числом 13 запечатлевают покровительство и/или прямое участие Бога. Категории с числом 6 – следование праведному пути.

## 5. Завоевание страны Ханаан. Примеры формульной связи

При чудесном переходе через реку Иордан числом 12 индексированы: *Иордан, 12 человек* – представители 12 колен, *12 камней*, взятых из русла реки; посредством сочетания чисел – совокупно места ночлега, а именно: *Галгал (3) и Иерихон (9)*. Числом 13 – *Иисус, воды Иордана, земля Ханаан*, а посредством сочетания чисел – *Пасха (4) на равнинах Иерихона (9)*.

В свою очередь сочетание этих двух рассматриваемых чисел встречается и в других контекстах: *12 колен израилевых*, благословение Иакова получают *13 человек* (два сына Иосифа вместо него и одиннадцать его братьев); найдены *12 родников* на пути к горе *Синай (13)*; после завоевания в основном земли Ханаан *12 колен* получают свои наделы, а левиты, фактически *13-е колено*, расселены по всем этим территориям; *Самсон (12) – 13-й судья* в Книге Судей Израилевых. Неоднократное в различных ситуациях соприсутствие чисел 12 и 13 символизирует, можно допустить, единство 12-компонентного еврейского народа и покровительства Господня.

В битве при горе Вефорон: *Йахвэ* сражался за *Израиль (8 + 10 = 18)*; тогда по просьбе евреев к Господу *луна* остановилась над долиной *Аиалон (11 + 7 = 18)*; *Иисус* повесил царей, воевавших против евреев, на *5 деревьях (13 + 5 = 18)*. Тогда же, в кульминационный момент сражения, по просьбе еврейского народа к Господу *солнце* остановилось над *Гаваоном (10 + 5 = 15)*; *глас человеческий (15)*, услышанный тогда Богом (Нав 10: 12–14, 26). Благодаря взаимному дополнению названных повествователем категорий в данных нетривиальных ситуациях подразумевается, как можно предположить, некий символический смысл, представленный числами 18 и 15. Первое из этих двух чисел, вероятно, наделено символическим значением, близким к только что названному (относительно соприсутствия чисел 12 и 13): единство Бога и Его народа.

Ключом к кросс-ситуативному символическому значению числа 15, полагаем, служит дважды представленное в Бытии вечное продолжение жизни человеческого рода способом, дарованным Богом. Во-первых, человек был создан *мужчиною и женщиной – זכר ונקבה*,  $38 + 40 = 78 \sim 15$  (Быт 1: 27). Во-вторых, вечному продолжению спо-

собствует верный подбор супружеской пары, что следует из того, что совокупный числовой показатель первой пары еврейского народа равен именно 15, причем как до переименования (Аврам и Сара:  $9 + 6$ ), так и после принятия монотеизма, переименования этих персон Господом (Авраам и Сарра:  $5 + 10$ ).

Формульная связь важна не только для введения в той или иной ситуации цепочки дополняющих друг друга категорий и не только для демонстрации одновременного присутствия разных категорий в одних и тех же ситуациях, для утверждения значимости этого. Следует предположить, что и конкретная формула как таковая маркирует некую аналогию, сближение смыслов – разных ситуаций, персон. Так, формула ( $11 + 2 = 13$ ) затрагивает две персоны, весьма значимые для библейских этноисторических повествований: Иосифа и Иисуса Навина. Сразу же отметим, что определенное важное соотношение их роли в истории еврейского народа двояким образом отмечено и помимо указанной формулы: из всех лидеров еврейского народа только у них срок жизни был 110 лет; выйдя из Египта, они достигли Земли Обетованной и были там погребены (кости Иосифа были вынесены из Египта и погребены в Ханаане). Формула ( $11 + 2$ ) встречается в двух ситуациях, ключевых для Иосифа: 1) его второй сон и истолкование его; 2) вступление народа Иакова в Египет, когда двое сыновей Иосифа получают благословение Иакова (чтобы позднее вместо Иосифа дать свои имена двум израильским племенам). Эта же формула вновь встречается при расселении племен, происходящем под руководством Иисуса Навина, на Земле Обетованной: по одну сторону реки Иордан, к востоку, поселяются два израильских племени (точнее, два с половиной), а остальные 11 (десять с половиной) поселяются по другую сторону этой реки.

Итак, формула ( $11 + 2$ ), оказывается, сопровождает два исторических момента социального возвышения израильской нации, при которых происходит закрепление народа на земле – соответственно в Египте и в Палестине. Таким образом, начиная от второго сна Иосифа через ситуацию благословения Иаковом двух сыновей Иосифа и предоставление израильскому народу в пользование земли в дельте Нила в числовом коде устанавливается провидческая связь с военными успехами под руководством Иисуса Навина и овладением обетованной Богом земли.

## 6.

**Загадка Самсона**

Самсон уже дважды упомянут выше: как *назорей Божий* (в Книге Судей Израилевых так сказано только о нем) с числовым показателем 11 (символизация активного в историческом процессе элемента) и как 13-й, последний судья из тех, что рассмотрены повествователем в этом библейском произведении. Те судьи, что были позднее (их деятельность описана в Первой книге Царств), уже действовали в иную эпоху, обосновывая необходимость целостно-территориального объединения всех племен израильского народа и легитимизируя право на царскую власть. В истории о Самсоне, богатыре-одиночке, поражают несколько фактов, каждый из которых изложен в библейском повествовании с использованием категории, маркированной числом 9.

Чудо рождения Самсона от неплодной женщины предсказано будущим родителям *Ангелом Господним* – מלאך יהוה, 63 ~ 9; у них на глазах он поднимается вверх в пламени жертвенника (Суд 13: 2–21). Богатырскую силу назорея Самсона хранят его *семь кос* – שבע מחלפות, 117 ~ 9 (Суд 16: 19); об этой тайне, как и о том, как разгадать его загадку, выведывает для своих соплеменников Далида, любимая женщина богатыря. Наконец, числом 9 индексированы ключевые термины загадки Самсона «Из ядущего вышло ядомое, из сильного вышло сладкое» (Суд 14: 14): *загадка* – תתן, *лев* – לך, *мед* – שבב.

Рефреном повествования завершающих глав Книги Судей Израилевых выступает фраза: «...В те дни не было *царя* – מלך (9) у Израиля» (Суд 18: 1, 19: 1, 21: 25 – это последний стих). Скрытый смысл «загадки» Самсона – потребность народа в царской власти.

## 7.

**Движение к царской власти****(от религиозной к социально-политической категории)**

Две категории – *помазанник* (7) и *царь* (9) впервые встречаются вместе в молитве Анны (1 Цар 2: 10). Вскоре числом 7 индексированы: *слово Господа* – הוה רב, *ковчег Бога Израиля* – ארון אלהי ישראל (41 + 28 + 64 = 133 ~ 7; 1 Цар 5: 8), пробывший у филистимлян 7 *месяцев*, *закон царства*, изложенный Самуилом и занесенный им в



книгу. Параллельно с этим неоднократно индексирована составная формула с числом 16: захваченный ковчег доставлен в город *Азот* (9), внесен в *дом Дагона* (7),  $9 + 7 = 16$ ; *старейшины Израиля* (6) собрались в *Раме* (10), прося Самуила поставить над народом царя ( $6 + 10 = 16$ , 1 Цар 8: 4–5); на голову Саула был вылит *елей* (12) при помазании его в *нагида* (4); на *Саула* (4) сошел *Дух Божий* (12); в *Галгале Саул* поставлен *царем* ( $3 + 4 + 9 = 16$ ). Таким образом, вводится новая категория, сочетающая в себе два качества, а именно: помазанник и царь.

## 8.

### Периодизация исторической реализации Божественного проекта. Скрытые символы и открытые контексты

Можно выделить последовательные этноисторические периоды, исходя из способа самоуправления богоизбранного народа, как это описано в Ветхом Завете:

1) правление монотеистических патриархов, осуществление ими социально-родовых функций;

2) правление вождей на время высвобождения народа из египетского плена, движения по пустыне и завоевания Земли Обетованной, осуществление ими социальных, военных функций и контроль религиозной коммуникации;

3) правление «судей» на Земле Обетованной в домонархический период, осуществление ими в разных пропорциях социальных, военных и религиозных функций;

4) правление царей в период единого государства, осуществление ими социальных, военных функций и контроль религиозной функции.

Каждый из этих исторических периодов можно представить по выдающимся персонам-лидерам: *Аврам – Исаак – Иаков* (9–10–11), *Моисей – Иисус* (12–13), *судья – пѣѣш* Девора – *Самуил* (7–8), *Саул – Давид – Соломон* (4–5–6). Переходя к формульной записи, получаем совокупное выражение этноисторического пути от родоплеменной монотеистической общности до апогея иудаистской государственности:  $30 + 25 + 15 + 15 = 85$ . Итак, 85 – число, обобщенно характеризующее реализацию Божественного проекта. Заметим, что при разложении его на множители ( $85 = 17 \times 5$ ) обнаруживаем в числовом

коде два небезразличных для Божественного проекта компонента: 17 – переломный момент, начало потопа, разделившего человечество на две части – праведных, спасаемых Богом, и неправедных, не обретших своего исторического пути; 5 – числовой показатель термина *Бог* – אלהים (41 ~ 5).

В библейском повествовании можно встретить другие, непосредственно включенные в него контексты с числом 85. Один из таких контекстов – злодейство царя Саула, по приказу которого были убиты 85 священников города Номва, оказавшие помощь Давиду и сокрывшие факт его посещения от преследовавшего его царя. Наказание, отнюдь не соразмерное совершенному проступку, скорее указывает на скрытое присутствие в тексте Библии этого же числа, значимого в кросс-ситуативном смысле. Стоит назвать еще два открытых контекста числа 85, также без явственной мотивировки: пророк Илия велит собрать для состязания с ним 450 пророков Ваала и 400 пророков дубравных, то есть всего 850 ~ 85 (3 Цар 18: 19), а позднее упоминаются лишь 450 пророков; при осаде Самарии ассирийским войском в городе был голод, и сообщается, что ослиная голова стоила 80 шекелей, а четверть меры голубинового помета – 5 шекелей, то есть и здесь без какой-либо отчетливой смысловой нагрузки возникает число 85 (как 80 + 5).

Нечто аналогичное происходит в библейском тексте с другим замечательным числом – 42, которое, как выше отмечено, является гематрическим числовым показателем главной овеществленной святыни – *скрижалей/откровения* (при использовании в повествовании любого из этих терминов). И для этого числа, не названного в связи с главной святыней, находятся, однако, открытые контексты, а именно ситуации, где оно названо, но при этом, как и число 85, без убедительной смысловой мотивировки. Так, Ииуй, полководец Израиля, северного царства, сразу после того как по воле пророка Елисея был помазан на царство и затем одержал победу над объединенным войском израильского царя Иорама и иудейского царя Охозии (оба этих царя были убиты), велит истребить 70 братьев одного из них и 42 – другого (4 Цар 10: 14). Дети дразнили пророка Елисея оттого, что он плешивый; он их проклял Именем Бога – вышли из леса две медведицы и растерзали 42 ребенка (4 Цар 2: 24). Своеобразная корреляция между замечательными числами, не названными в повествовании открыто, и существованием других контекстов, где они названы,

но без какой-либо необходимой смысловой нагрузки, подводит к допущению, что в библейских текстах числовой код является осознанным и обладает конструированным характером.

Разумеется, не все встречающиеся в Еврейской Библии числа равно значимы. Однако весьма многие из них не являются случайными количественными показателями, иначе не обнаруживалась бы взаимная дополнительность между различными способами их представления, как мы попытались показать, рассматривая восемь групп чисел, их связи с различными категориями. Благодаря подразумеваемому повествователем соотношению категорий, у которых одинаковый числовой показатель, каким бы из основных трех способов он ни был запечатлен, между ними устанавливается аналогия либо они образуют некую смысловую группу, а также обретают свойство символизировать этноисторическое, религиозное содержание, ей присущее.

### Примечания

<sup>1</sup> *Островский А.Б.* Алфавит и история: Числовой код космо-этногенеза в Книге Бытия // *Метафизические исследования*. СПб., 1998. Вып. 8. С. 59–88; *Он же.* Библейская метаистория (Семиотико-нумерологический анализ). СПб., 2004.

*Елена Сморгунова*  
(Москва)

## **Исчисление пасхалий**

По правилам Первого Вселенского собора (325 г., Никея, Малая Азия) празднование Пасхи совершается в первое воскресенье после весеннего полнолуния, после или в день весеннего равноденствия, если это воскресенье приходится после дня празднования еврейского Песаха, иначе говоря, празднование христианской Пасхи переносится на первое воскресенье после дня еврейской Пасхи. Потому празднование Пасхи оказывается в пределах от 22 марта до 25 апреля старого стиля или от 4 апреля до 8 мая нового стиля<sup>1</sup>.

### **Исчисление дня еврейской Пасхи**

Согласно библейской книге Исход, а также лунно-солнечному календарю, принятому евреями в эпоху второго Храма, еврейская Пасха празднуется 15 числа месяца нисана (Исх 12, 11, 21, 43). В еврейском календаре праздник Пасхи является не подвижным: в первый месяц, в четырнадцатый [день] месяца вечером Пасха Господня (Лев 23: 5).

Иудейский календарь основывался на движении Луны. Лунный месяц продолжается около 29,5 дней, лунный год был составлен так, чтобы месяцы в 29 и 30 дней чередовались, давая в сумме 354 дня. Он не кратен солнечному году, и, чтобы включить в солнечный год лунные месяцы без их раздробления, раз в несколько лет к 12 лунным месяцам прибавляли еще один. Такие удлинненные високосные годы содержали 13 лунных месяцев.

Во время существования второго Храма день новолуния определялся эмпирически, усилиями специально назначенных для этого наблюдателей, и затем синедрион торжественного провозглашал освящение дня новолуния. Дополнительный месяц вставлялся по

мере надобности: смотрели, созрел ли ячмень, который нужен был для приношения снопа во второй день праздника (Лев 23: 10–16; Втор 16: 9), готовы ли ягнята для жертвоприношения.

После разрушения Храма и рассеяния иудеев после подавления восстания Бар Кохбы (132–135 гг.) иудеи перестали праздновать Пасху единообразно в один и тот же день, а начали вводить различные календарные системы, соотнесенные с календарями тех местностей, в которых они жили.

Раввины, осознав необходимость сохранения единства народа, решили ввести в обиход новый, обязательный для всех иудеев лунно-солнечный календарь, в котором добавочные месяцы вставлялись не по мере надобности, а по определенной схеме. Этот процесс происходил в течение II–IV вв. и был завершен, вероятно, Гилеллом II, который в 344 г. ввел общеобязательный иудейский календарь<sup>2</sup>.

Казалось бы, это событие не имело никакого отношения к дате празднования христианской Пасхи, однако иудейская календарная реформа вызвала новую проблему: иудейский праздник по новому календарю случался раньше весеннего равноденствия. В этом случае христиане, праздновавшие Пасху в некоторый год после весеннего равноденствия, а в следующий за ним – до этой даты, в такой системе отсчета времени совершали ее дважды в течение одного года. Христианский мир ответил созданием собственных пасхальных таблиц, по которым Пасха праздновалась после равноденствия.

### **Исчисление дня христианской Пасхи**

Введение летосчисления от Рождества Христова связывают с именем скифа, монаха Дионисия Малого, жившего в Риме (475–550). Он составлял пасхальные таблицы по поручению папы римского Иоанна I в 525 г. и, отказавшись от летосчисления, начинавшегося от первого года правления гонителя христиан римского императора Диоклетиана, предложил новую систему счёта годов<sup>3</sup>. Используя существовавшую методiku исчислений дат Пасхи, он установил, что воскресение Иисуса приходится на 25 марта 31 года от его рождения. В VIII–IX вв. летосчисление, введенное Дионисием Малым, широко распространилось в странах Западной Европы. Дионисий Малый также синхронизировал римскую и христианскую истории, установив, что Христос родился через 754 года после основания

Рима. Вычисления Дионисия Малого положили начало системе отсчета времени «от Рождества Христова», которая используется и теперь<sup>4</sup>.

### **Возникновение христианских пасхальных таблиц**

Христианские пасхалии отказались принимать во внимание дату иудейского 14 нисана, которая, согласно христианским пасхалистам, была вычислена неправильно. Две основные христианские кафедры – Рим и Александрия начали независимо друг от друга составлять пасхальные таблицы. В их основу были положены астрономические сведения того времени. Продолжительность солнечного и лунного года не являются кратными величинами, и для согласования их продолжительности употребляли два цикла – 8-летний и 19-летний.

Рим и Александрия начали с использования более простого 8-летнего цикла. Александрийцы вскоре поняли большую неточность, которую нес в себе 8-летний цикл, и перешли к использованию 19-летнего; александрийская пасхалия представляла собой период в 95 лет – пятикратное повторение 19-летнего цикла. Римляне продолжали придерживаться своей практики.

Против следования иудейской традиции была направлена деятельность Первого Вселенского Собора. Было решено всем христианам праздновать Пасху в один день. Апостольское правило<sup>5</sup> запрещало совершать Пасху «прежде весеннего равноденствия вместе с иудеями», но правила направлены против зависимости христиан от даты иудейской пасхи, а не против совершения ими праздника в один день с иудеями<sup>6</sup>.

И в александрийской, и в римской пасхалиях главным была независимость от иудейского 14 нисана, и составители пасхалий намеренно не обращали внимания на возможные совпадения, рассматривая иудейские даты как принципиально «неверные». Епифаний Кипрский выразил это так: «Пасха не может совершаться, если не прошло равноденствие, что иудеями не соблюдается. Мы совершаем Пасху после равноденствия, хотя бы и они совершали, так как и они вместе с нами часто совершают ее. А когда они совершают пасху до наступления равноденствия, то совершают одни»<sup>7</sup>.

Параллельное сосуществование двух пасхалий в течение почти 500 лет (!) после Первого Вселенского Собора свидетельствует о том,

что он не ввел в качестве общеобязательной одну александрийскую пасхалию. Замечательно, что сами александрийцы во время всех споров с римлянами никогда не утверждали истинность своих таблиц, основываясь на авторитете Собора. Параллельное сосуществование в течение десятилетий и даже столетий двух циклов прямо противоречило бы постановлению Никейского собора, если бы оно существовало. То, что римская практика в конце концов была вытеснена александрийской, объясняется не решением Первого Вселенского Собора, а неточностью римской пасхалии. После Собора прошло несколько веков, прежде чем александрийцы многочисленными увещаниями, доказательствами своей правоты и церковно-политическими мерами смогли убедить Запад в необходимости принять их пасхалическую систему.

### **Григорианская реформа пасхалии**

Единство празднования Пасхи было нарушено в 1582 г. реформой папы Григория XIII. Реформа была реформой пасхалии. Папская комиссия решила восстановить астрономические реалии, которые лежали в основе александрийской пасхалии: 21 марта в качестве даты весеннего равноденствия и пасхальные границы 22 марта – 25 апреля<sup>8</sup>. Специальной папской буллой предписывалось изъять из года 10 дней. В православных странах переход на григорианский календарь произошел лишь в XX в. В России григорианский календарь введен в советское время в 1918 г.

### **Новоюлианская реформа 1923 г.**

Предложение о реформе было внесено на константинопольском совещании Православных Церквей в 1923 г. Вместе с введением новоюлианского календаря было решено совершать Пасху по формуле «первое воскресенье после первого полнолуния после равноденствия», что определяется астрономически на широте Иерусалима. Но решение не было до сих пор реализовано, поэтому новоюлианская реформа осталась половинчатой: большинство автокефальных Церквей совершает Пасху по александрийской пасхалии, основанной на юлианском календаре, а неподвижные праздники отмечаются по новоюлианскому календарю (единственным исключением

является Финляндская Православная Церковь, совершающая Пасху согласно григорианской пасхалии). В основании такой практики лежит официальное постановление московского совещания Православных Церквей 1948 г., согласно которому все православные должны совершать Пасху по александрийской пасхалии и юлианскому календарю, а для неподвижных праздников каждая автокефальная Церковь может пользоваться существующим в этой Церкви календарем. Клирики и миряне обязаны следовать календарному стилю той Поместной Церкви, на территории которой они проживают.

Ближайшая серьезная практическая проблема в РПЦ возникнет 1 марта 2100 года, который по юлианскому календарю будет високосным, а по «гражданскому» – нет. Разница между календарями увеличится еще на 1 день и достигнет 14. Соответственно все наши праздники после этой даты «сместятся» на 1 день вперед, то есть Рождество Христово будет праздноваться 8 января, Богоявление – 20 января н. ст. Церковь может оказаться перед серьезной угрозой раскола, так как перед нашим священноначалием встанет нелегкая задача объяснить людям, что, если мы храним верность юлианскому календарю, то такое смещение неизбежно. Господь миловал нас в 2000 г., который был високосным и по юлианскому, и по григорианскому календарю, поэтому «скачка» не произошло.

Совершенного календаря и пасхалии не существует. Все пасхальные таблицы представляют собой попытку создать определенную математическую схему, которая описывала бы движение Луны достаточно точно по отношению к реальному ее положению на небе, была бы по возможности простой и являлась бы цикличной, избавляя от необходимости производить новые расчеты. Пасха по таким таблицам совершается независимо от того, соответствует ли эта дата реальному положению светил на небе. Но из-за постоянных подвижек, даже небольших, через несколько тысяч лет Пасха будет летом, а Рождество Христово – весной.

### **Пасхалия и 7000-й год**

И в Европе, и на Руси это было сложное время, полное противоречий. Семитысячный год был рубежным. Целый русский мир ожидал Второго пришествия. Семитысячный год – по древним расчетам от сотворения мира до Рождества Христова прошло 5508 лет –



и 1492 год от Рождества Христова осознавался, согласно древнему пророчеству, «концом вселенной», днем Страшного суда. Думали, что перестанет вращаться «миротворенный круг», кончатся времена. Пришли к окончанию составленные ранее пасхальные таблицы.

Основанием для таких острых эсхатологических переживаний служили древние пророчества: «И Ангел <...> клялся Живущим во веки веков <...> что **времени уже не будет**» (Откр 10: 5–6).

Уверенность в близости «кончины мира» была столь велика, что на годы после 7000-го не считали нужным делать расчеты наступления Пасхи: в месяцесловах отсутствовали пасхалии – таблицы празднования Пасхи и связанных с ней праздников и постов. В одном рукописном сборнике XV в. в конце пасхалии была сделана особая приписка: «Сие лето на конце явися». Такие же приписки повторяются и в летописях до 7000 г.<sup>9</sup>

В пасхалиях исчисления доводились лишь до этой критической даты. В рукописи XV в. из Библиотеки Софийского собора № 1421 в конце пасхалии стоит надпись в особом кружке: «горе, горе достигшим до конца веков»; «зде страх, зде скорбь, аки в распятии Христова сей круг бысть, сие лето и на конце явися, в нем же чаем и всемирное твое пришествие»<sup>10</sup>. Дальше, как представлялось, заниматься исчислениями праздников и постов не было никакого смысла.

Люди с интересом смотрели на небо, желая увидеть там какие-то знаки будущего. Летописи сохранили описания небесных «знамений». Вот одно из них из Новгородской летописи XV в.: «Бысть знамение, в солнци: явился кругъ на небеси, единымъ краемъ посреди неба, а другой опустился къ западу; та же половина круга того, иже къ западу, изнутри черлено, а около зелено, до половины круга того вверхъ по краемъ, якоже бываетъ дуга на небеси, темъ цветомъ; а другая половина, иже вверхъ, та бела; а подь кругомъ темъ две дуги темъ же образомъ, изнутри зелено, а внутри черлено; а до самого запада конци дугъ техъ; на середке солнце сущее уже близъ к западу идяше; а межъ дугъ подь самымъ кругомъ яко два рога, одинъ концемъ на югъ, а другой на северъ; а межи ихъ яко солнце сияше светло, а стояше надъ сущимъ солнцемъ прямо»<sup>11</sup>.

Еще одно описание, тревожное и включающее человеческий комментарий: видя нечто на небе, переносят его на землю. «Възшедшу солнцу, и прииде тучя с западной страны къ востоку скоро вельми, аки тма, помрачи светъ дневный до третяго часа; и толь бысть

темно, яко въ осеннюю темную ночь, и не доведяху людие, что сие есть, и бысть скорбь и туга велия въ людяхъ; тоже помале облаки те видяхуся наджелть суще, таже и багряновидны и тонковидны <...> инде же огненныя облацы хожаху, и искры падаху на землю и зажигаху, и толь страшно и грозно бысть, яко второе Христово пришествие мнети всемъ»<sup>12</sup>.

В Новгороде ожидания конца света были особенно напряженными. Тому способствовали необыкновенные небесные явления. В 1476 г. (6984) произошло затмение солнца, и летописец I Псковской летописи описал его, добавив характерное замечание: «Сицевая знамения проявляеть бог на многыя пагубы людем». 8 ноября 1490 г. (6998), за два года до Срока, над Новгородом было видно грандиозное северное сияние; оно описано в IV Новгородской летописи. В январе следующего 1491 г. (6999) все новгородцы смотрели на светившую над городом зловещую комету, и, наконец, еще через три месяца, 8 мая того же 1491 г. в Новгороде случилось почти полное затмение Солнца. В Двинском летописце было записано: «Апреля в 7 день солнце гибло в 3 час дне»<sup>13</sup>.

На одной рукописи переписчик Тимофей Вениаминов написал: «писях к вечеру солнечного дне захода, седморичного реку века»<sup>14</sup>. Книга была окончена в 1489 г., когда «начиналось» трехлетнее царство антихриста, которое, по предсказаниям, должно было предшествовать светопреставлению.

Именно в эту эпоху Новгород оказался ареной напряженной духовной жизни и борьбы. В 1484 г. (6992) на новгородскую архиепископскую кафедру был прислан из Москвы, из кремлевского Чудова монастыря, Геннадий, который в современной исторической науке более всего известен тем, что упорно боролся с ересью жидовствующих. Геннадиевский кружок начинает составление полного свода Библии. Но архиепископ Геннадий тревожится и в послании к Иоасафу Ростовскому в 6997 г., за три года до рокового срока, настойчиво просит Иоасафа «да чтоб еси послал по Паисия да по Нила (*игумены крупных монастырей*), да с ними бы еси посоветовал: прейдут три лета, кончается седмая тысяща. Ино и яз слыхал у Алексея: и мы де тогды будем надобны. Ино еретицы себе надежно чинят, да и Шестокрылие есми учил того для и обретох в нем ересь»<sup>15</sup>.

Упомянутый в послании владыки Геннадия «Шестокрыл» содержал таблицы лунных кругов. Эту книгу обвиняли в ереси за то,

что она «научала сводить с небес знаменья», то есть предсказывать лунные и солнечные затмения – «гибель лунную или солнечную»<sup>16</sup>.

Удивительно, что при всех возражениях против «Шестокрыла» ссылку на него находим в месяцеслове самой Геннадиевской Библии. Месяцеслов расположен в рукописи после основного текста и начинается с л. 904<sup>17</sup>.

К названию месяца марта дана его еврейская параллель «нисань»:

Мсць мартъ а по еврейскыъ нисань . имет днѣи ла  
а лоуна его дыржит л . днѣи съи единъ дает  
медльискомуо летоу моулизме мсцоу.

Упоминание *мулизмы*, или *мулисмь*, по-гречески ἐμβόλιμος, снова отсылает к еврейскому календарю, поскольку это греческое слово означает «вносный месяц», то же самое, что по-еврейски «во-адар», или «бэадар» – «еще адар», «второй адар», дополнительный второй месяц, который вставляется после февраля, или месяца адара еврейского календаря, перед нисаном в високосные годы. Также от еврейского слова происходит форма *медлийское* или *меледийское лето*, то есть «лунный год»: в еврейских пасхалиях «моледь» – это «рождение луны» или «новый месяц».

На л. 907 в рукописи Геннадиевской Библии под таблицей лунных кругов и лунных перемен по знакам зодиака написано правило, по которому лунный круг начинается с сентября, в соответствии с «Шестокрылом», а по русскому календарю с марта: «А по шестокрылу круг лунный починается от сентября после русского, а по русскому от марта, а золотое число починается с генваря преж обеих».

Истинный календарный смысл «Шестокрыла» состоял в том, что за основу его расчетов была принята иудейская эра от сотворения мира, а на Руси признавалась эра византийская; разница между ними составляет 1748 лет, и, следовательно, в 6999 г. по шестокрылову числению заканчивался только 5251 г., а это значительно отодвигало момент светопреставления.

Протопоп Алексей из Новгорода, взятый великим князем на Москву, а потом осужденный собором как еретик (сочинений его не осталось, упоминается только в ссылках у Геннадия), считал, что по еврейскому счету идет только середина шестого тысячелетия. Митрополит Зосима председательствовал на соборе 1490 г. против еретиков и произнес речь о веротерпимости. Зосима говорил против

смертной казни: «Зане мы от Бога не поставлены на смерть осуждати, но грешныя обращати к покаянию»<sup>18</sup>.

Время было самым подходящим для появления различных ересей. В эсхатологическом ожидании конца 6999 г. многие искали другие календарные числения, читали разные книги и охотно слушали возражения – «прелести».

«Ино то учат, – писал архиепископ Геннадий, – лета христианского летописца скратишася, а наши пребывают. А что хотят ту прелесте явити, како изойдет наша пасхалия»<sup>19</sup>.

Многие сомнения в вере поселились в людях. Владыка Геннадий возражал, предупреждал, ругал сомневающихся: «И о сем молва была в людях, не только в простых, но и преимущих, о сем многим сомнение бысть»<sup>20</sup>.

Пытаясь разобраться с хронологией, Геннадий обращается к «еллинской мудрости». Еще будучи архимандритом Московского Чудова монастыря, до назначения в Новгород, Геннадий знакомится с греками братьями Траханиотами. Они приехали на Русь в 1472 г. в свите княгини Софьи Палеолог. Старшего брата, Дмитрия Мануиловича, стали называть Дмитрием Старым, он был переводчиком, и оба брата, Дмитрий и Юрий, выполняли различные дипломатические обязанности<sup>21</sup>. Поставленный на новгородскую кафедру, Геннадий продолжает поддерживать связи с Траханиотами. Очевидно, он направил им послание, которое, как и весь их архив, не дошло до нас, но ответное послание Дмитрия Грека осталось в списках в архиве Софийского собора<sup>22</sup>. В ответ на вопросы Геннадия грек Дмитрий Траханиот составляет сочинение «О летах седьмой тысячи» (1489 / 6997). Колебания об авторстве этого послания снимаются тем, что сам автор говорит о себе как о «Дмитрии Старом»: «слуга святительства твоего Димитрий Старой челом биеть»<sup>23</sup>.

В самом сочинении говорится о дате – это 1488 (или 1489) год<sup>24</sup>. По ответу Дмитрия Траханиота мы можем восстановить некоторые места из послания Геннадия: «Да велел еси, господине, к себе отписать о седмья тысящи, како седми тысящ лета приходят, и знаменна съвршьенья не явись никоторое». Видно, что это цитата из полученного послания. В ответе сказано: «Писание седм век надзнаменует, а не семь тысящ»<sup>25</sup>.

Дмитрий Траханиот говорит о тайне сроков Второго пришествия: «никто не весть числа веку». Было утверждение, что конца света

следует ждать «в седьмом числе», то есть по истечении 7-й тысячи, 7-го года, 7-го месяца.

В 7000 году от сотворения мира (1492), вопреки ожиданиям, не наступила кончина мира, близость которой церковники доказывали ссылками на Священное Писание. С огорчением Иосиф Волоцкий пишет в «Просветителе»: «Приспе к концу и седьмая тысяща лет от сотворения всего мира, еретицы же глаголаху, яко седьм тысящу лет окончяся и пасхалиа прейде, а второго Христова пришествия несть»<sup>26</sup>.

Тогда стали утверждать, что «писания отеческие суть ложны». Многие задавались вопросом, что ожидает людей после Страшного суда. Подозреваемый в ереси митрополит Зосима считал, что в 7000 году наступит не кончина мира, а наоборот «царство справедливости»<sup>27</sup>.

### Новая пасхалия

Когда исполнилась седьмая тысяча лет, а мир продолжал стоять, спешно принялись за вычисления продолжения пасхалии. Московский митрополит Зосима пишет «Извещение о пасхалии на осьмую тысящу летъ» только по наступлении 7000 года<sup>28</sup>. И эта датировка означает, что митрополит Зосима только с началом нового года, на сороковой день после ожидаемого срока конца мира (27 ноября), начинает составлять пасхалию. Эта же дата одновременно означает, что, заняв митрополичий престол еще три года назад, он не приступал к такой важной для церкви работе, как составление пасхальных таблиц.

Свое «Извещение» Зосима начинает с того, что «милосердием и поспешеством» Божьим «седмитысящныхъ лѣтъ краа достигомъ, и пасхалии седмыя тысяща послѣднее лѣто скончяся». Зосима называет точные даты своего труда: в 31-е лето царствования великого князя Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, и в третье лето паствы преосвященного Зосимы, митрополита всея Руси. Он говорит, что в эти последние лета Бог прославил «сродника» своего, «благовернаго и христолюбиваго великого князя Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, новаго царя Константина новому граду Константину – Москве». Зосима ставит великому князю в заслугу, что он «веру православную, яже въ Христа

Бога, утверди, ерѣтичествующихъ же на православную веру Христову отгна, яко волкы». И кончает Зосима это свое извещение так: «По съвѣту же его (Христа Бога) и по повелѣнію государя всея Руси <...> преосвященный Зосима, митрополить всея Руси <...> трудолюбно потщався написати пасхалию на осмую тысящу лѣтъ, въ нейже чьемъ всемірнаго пришествія Христова»<sup>29</sup>.

Митрополит Зосима сам рассчитывает пасхалию и поручает епископам произвести дополнительные расчеты. Его поддерживает епископ Филофей Пермский, и мгновенно откликается на предложение митрополита архиепископ новгородский Геннадий.

«Начало пасхальи преложено на осмую тысящу лѣтъ, – пишет он и тут же объясняет свою повышенную ревность к работе и спешность: повелѣно бысть отъ господина отца нашего Зосимы, митрополита всея Руси, мнѣ Генадію, архиепископу Великаго Новагорода и Пскова, учинити пасхальи на осмую тысящу лѣтъ: понеже седьмьтысящное время преиде, да и пасхалья рядовая съ толкомъ изошла, и нѣции мнѣша, яко скончываемѣ седмой тысящѣ, быти и скончяние миру, якоже и преже, скончываемѣ шестой тысящи, сичево же мнѣние обдержаше люди»<sup>30</sup>.

Рассчитанная «Пасхалия» была представлена на соборе 7000-го, или 1492 г. «Изложение Пасхалии» было написано не ранее конца сентября и не позднее 21 декабря 1492 г. Она была утверждена московским собором епископов 27 ноября 7000 г.

В одном из посланий неизвестному лицу, составленном уже после «скончания мира», в 1492 г., календарные различия разных вер снова становятся предметом разъяснений против еретиков: «а что о летехъ еретицы смущают простых людей, что уже нашей седмыя тысящи лет изошли, а иных вер еще лета не изошли – и то они лжут, а лета всех вер ровно пришли, а то неверныя з собою прикладывают»<sup>31</sup>.

### Реформа календаря и пасхалии

В настоящее время по оценкам ЮНЕСКО на нашей планете действует около 40 календарей – как «гражданских», так и религиозных. У каждого из них своя история возникновения и развития, однако большинство не имеют к нам никакого отношения и являются поэтому чем-то абстрактным, представляя интерес лишь для исследователей. Для православных важны прежде всего юлианский кален-

дарь и александрийская пасхалия, а также те модификации, которые возникли в течение последних четырех столетий в результате их «реформы»: григорианские календарь и пасхалия, а также новоюлианский календарь.

Разница между юлианским и григорианским календарями в настоящее время составляет 13 дней, и она увеличится до 14 дней в 2100 г., который по юлианскому календарю будет високосным, по григорианскому же – простым.

Еще одно важное улучшение и одновременно усложнение календаря было предпринято в 1923 г., когда в Константинополе состоялось совещание Православных Церквей. Его участники утвердили исправленный юлианский или так называемый новоюлианский календарь. Он имеет период в 900 лет, в течение которых число високосных лет уменьшается на 7. Продолжительность такого года составляет 365,24..., и ошибка в один день будет накапливаться за 40 000 лет. Реакцией на реформу стал раскол греческих «старостильников», которые отказались принять это нововведение.

В России такой календарь, или гражданский «григорианский» стиль, был формально введен патриархом Тихоном для употребления в Русской Православной Церкви 2(15) октября 1923 г.<sup>32</sup> Но возникшее нестроение в церковном народе вынудило патриарха Тихона 26 октября (8 ноября) издать распоряжение: «Повсеместное и обязательное введение нового стиля в церковное употребление временно отложить». И новый стиль действовал в русской Церкви только 24 дня.

Современные церкви – Русская, Иерусалимская, Грузинская, Сербская и афонские монастыри для исчисления неподвижных праздников пользуются юлианским календарем, все остальные Поместные Церкви – новоюлианским, который до 2800 г. будет полностью совпадать с григорианским.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: *Воронов Л.* Календарная проблема: Ее изучение в свете решения Первого Вселенского собора о Пасхалии и изыскание пути к сотрудничеству между Церквями в этом вопросе // *Богословские труды* 7. М., 1971. С. 170–203.

<sup>2</sup> См.: *Евсевий Кесарийский.* Церковная история / Пер. М.Е. Сергеевко // *Богословские труды*. 23–26. М., 1982. Ч. V. С. 23–25: Пасхальные споры II в.

<sup>3</sup> См.: *Остроумов М.* Введение в православное церковное право. Харьков, 1893. Т. 1. С. 71–74; *Прозоров В.* Дионисий Малый // Католическая энциклопедия. М., 2002. Т. 1. С. 1641–1642.

<sup>4</sup> См.: *Шур Я.И.* Рассказы о календаре. М., 1962. С. 125–126.

<sup>5</sup> Постановления Апостольские. Казань, 1864. № 5. С. 17.

<sup>6</sup> См.: *Воронов Л.* Календарная проблема... С. 189.

<sup>7</sup> См.: *Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV в. М., 1992. С. 199–203; *Епифаний Кипрский* // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 557–581.

<sup>8</sup> См.: *Степанов Н.В.* Новый стиль и православная пасхалия. М., 1907. С. 7.

<sup>9</sup> См.: *Сморгунова Е.М.* Создание Геннадиевской Библии – первого русского Библейского Свода и иудейские источники на Руси в XV веке // *Материалы Седьмой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике.* М., 2000. Ч. 2. С. 7–41.

<sup>10</sup> *Погодинская-1* (РГБ ОСПК. Ф. 1. № 1. XV в. Л. 479).

<sup>11</sup> Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). СПб., 1848. Т. 4. С. 158.

<sup>12</sup> ПСРЛ. СПб., 1897. Т. 11. С. 85.

<sup>13</sup> ПСРЛ. Л., 1977. Т. 33. С. 149 (Холмогорская летопись. Двинский летописец).

<sup>14</sup> ГПБ ОРИР. Собр. М.П. Погодина. № 84. XV в. Л. 60, 360об.

<sup>15</sup> Чтения в Обществе Истории и Древностей российских (далее – ЧОИДР). М., 1847. Т. VIII. С. 222.

<sup>16</sup> См.: *Святский Д.О.* Астрономическая книга «Шестокрыл» на Руси 15 века // *Мироведение.* М., 1927. Т. 16. С. 63–78.

<sup>17</sup> *Сморгунова Е.М.* Пять веков Геннадиевской Библии // *Мир Библии.* М., 1999. Вып. 6. С. 4–16.

<sup>18</sup> ЧОИДР. М., 1847. № 4, отд. II. С. 110–111.

<sup>19</sup> Послание арх. Геннадия митрополиту Зосиме // *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 373 (№ 18: октябрь 1490 г., Сборник Соловецкого монастыря № 67, 4<sup>о</sup>; ГПБ, Сол. № 962/852, л. 331–341).

<sup>20</sup> Послание арх. Геннадия новгородскому епископу Прохору Сарскому 1487 г. // *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. С. 311.

<sup>21</sup> *Сморгунова Е.М.* Составители и писцы Геннадиевской Библии // *Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. К 500-летию Геннадиевской Библии.* Сборник материалов международной конференции. Москва, 21–26 сентября 1999 г. М., 2001. С. 92–118.

<sup>22</sup> ГБЛ. Фонд Троице-Сергиева монастыря. Собр. Троицкое. № 730. XV в. Л. 485–488.

<sup>23</sup> Там же. Л. 485.

<sup>24</sup> *Плигузов А.И., Тихонюк И.А.* Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмичности счисления лет // *Естественнонаучные представления Древней Руси.* М., 1988. С. 51–75.



<sup>25</sup> *Дмитрий Траханиот* «О летах седьмой тысячи» 1489/6997 (ГБЛ. Фонд Троице-Сергиева монастыря. Собр. Троицкое. № 730. XV в. Л. 488).

<sup>26</sup> *Преподобный Иосиф Волоцкий*. Просветитель // Памятники церковной письменности. М., 1993. С. 23.

<sup>27</sup> Митрополита Зосимы извещение о пасхалии на осьмую тысячу лет. 1492 г. // Хрестоматия по русской истории / Сост. М. Коваленский. М., 1917. Т. II. С. 6.

<sup>28</sup> Там же. С. 6–7.

<sup>29</sup> Там же. С. 7.

<sup>30</sup> Послание архиепископа Геннадия Новгородского митрополиту Зосиме // *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. С. 309 (№ 18: октябрь 1490 г.).

<sup>31</sup> Послание новгородского архиепископа Геннадия неизвестному (отрывок) // *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. С. 313 (№ 22: после 1 сентября 1492 г.; ГБЛ. Собр. Музейное. № 3271, единственный список XV в.).

<sup>32</sup> *Нежский А.И.* Допрос патриарха. М., 1997. С. 67.

*Сергей Алпатов*  
(Москва)

**Мотив владения  
«астрологической премудростью»  
в русской книжности и фольклоре  
XVII–XX вв.**

Непосредственно взаимосвязанные древнерусские календарно-астрономические и астрологические штудии (Симонов 2007) не раз привлекали внимание исследователей уникальным сочетанием рафинированного ученого знания с фольклорными представлениями, с одной стороны, и широким спектром инокультурных влияний, отразившихся в них, с другой стороны (Турилов, Чернецов 1985). Гадательно-прогностические практики Древней Руси, равно как и религиозно-мистический контекст астрологических занятий (реальный или полемически конструируемый), регулярно порождали критические отклики как конфессионального, так и рационально-научного характера (Алексеев 2012: 386–397). Важно отметить, что «антииудейские» компоненты древнерусских обличений характерным образом коррелируют с проблематикой и топикой интеллектуальных дискуссий о значении астрологии и каббалистики, происходивших как внутри самой еврейской культуры, так и в иноэтнических традициях Европы раннего Нового времени (Stuckrad 2008; Ruderman 2001: 213–228).

В рамках рассматриваемой темы фольклорно-литературных взаимодействий в России XVII–XX вв. наряду с очевидными формами рецепции произведений рафинированной астрологической культуры в низовой рукописной традиции и повседневных магико-прогностических практиках Нового времени (Отреченное чтение 2002) существенно выделить аспект художественной типизации мотива «астрологической премудрости» в книжных фор-

мах апокрифа и новеллы, а также в устных жанрах легенды и анекдота.

Речь идет о популярном евразийском сюжете ATU 924 Discussion in Sign Language, демонстрирующем на протяжении всей истории и географии своего бытования парадоксальное сочетание сакрального содержания с фарсовой формой: простец (герой из низов, представитель варварского народа либо чужой конфессии) побеждает мудреца в диспуте на пальцах, принимая знаки соперника за угрозы («выколоть глаз», «избить кулаками») или личные оскорбления («тычет пальцами!»), тогда как ученый толкует жесты невежды как индексы космологического реестра («один Творец и Вседержитель неба и земли...») и признает свое неумение интерпретировать предмет дискуссии так широко и разносторонне. Именно таким способом римляне получают от греков первые законы, христиане от иудеев – сакральное знание о почитании 12 пятниц, греческие монахи – право не платить турецким властям подати, еврейская община – остаться на иноверческой территории, буддийский монах – ночевать в чужом монастыре, японский крестьянин – занять должность священника и т.п. (Köhler 1859; Тихонравов 1861: 66–78; Веселовский 1877; Белова 2005: 82–83; Ben-Amos 2011: 337–361).

Следует заметить, что у художественного мотива «диалог жестами о священных предметах» существует реальный контекст в виде средневековых монашеских практик общения знаками, охватывающих как сакральную сферу богослужения, где беззвучная коммуникация знаками обрамляет звучащее слово молитвы, так и профанные зоны монастырского быта, где общепринятые жестовые указания минимизируют возможности празднословия (Umiker-Sebeok, Sebeok 1987; Conde-Silvestre 2001; Bruce 2007).

Нарративные традиции разных народов Евразии фиксируют тесную взаимосвязь сюжетных типов ATU 924 Discussion in Sign Language и ATU 922 The King and the Abbot (вплоть до контаминации сюжетов в одном тексте) как на уровне сюжетообразующего мотива «простец посрамляет мудреца», так и на уровне частных мотивов, топосов и концептов: явная или скрытая коллизия этноконфессионального противостояния, вопросно-ответная структура прения, космологический предмет дискуссии – измерение высоты неба, глубины земли, определение ее центра, подсчет числа звезд и т.п.

(Андерсон 1916; Anderson 1923; Krikmann 1996; Толстая 2010: 253–259).

К указанным сюжетам закономерно примыкает группа анекдотов с календарно-астрономической топикой ATU 1848D The Clergyman Forgot Easter; ATU 1848A The Clergyman's Calendar; ATU 2012 The Days of the Week; СУС –2132\* = АА \*2132 Иностраннный и русский календарь; СУС –2102\*\* = АА \*2102В Спор о вере: у кого больше святых [= праздников] (Белова 2005: 161–162; Малэк 2008: 35–42). Представленная в названных сюжетах пародия на народные представления о формах и приемах исчисления «потерянного времени» (Белова 2011) находит более широкий круг соответствий в средневековых полемиках об истинных способах исчисления значимых религиозных праздников в собственной и иноверческих культурах (Кузнецов, Панченко 2006).

Состязательный характер коммуникации носителей календарной «премудрости» (Симонов 1998) хорошо иллюстрирует известное с середины XVI в. сочинение «О вопросех хвляющихся», предлагающее знатоку пасхалии вычислить даты еврейской и христианской пасхи, сроки постов, фазы луны для 7000 лет: «Аще которыи философ навькнет пасхалиям и лунником и рукам и начнет хвалитися, уже несть противу мене за многи места мудреца, и ты рцы ему сице: Аще горазд еси и философ пасхалием, наиди, философе, рукою христианскою да еврейскою месопуст великий и месопуст петров <...> Наиди ми, философе, тою ж рукою индиктовую месяц великийи и фаску евреем и пасху христианом и месопуст петров. || (635) Сочти же ми, философе, руками тремя им же имена индикта а другою солнечною да лунною всю седьм тысящ лет от начала и до сего лета <...> Аще ли сия вся разумеши, то полныи еси философ пасхалиям и лунником и рукам» («О стязании». НИОР РГБ. Ф. 199. Ед. хр. 478. 1622 г. Л. 634об–635; ср.: «Сказание о философови и о вопрошении его». НИОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 241. Втор. пол. XVIII в. Л. 151–151об.; см.: Тихонравов 1898: 243; Перетц 1901: 34; Перетц 1960: 409; Романова 2002: 50, 171–172, 251, 273–277).

Доступное немногим свободное оперирование календарной «премудростью» порождало в субкультуре «философов и книжников» соответствующий тонкий юмор для «посвященных». Свидетельство тому – проба пера (полууставом конца XVI в.) на послед-

нем пергаменном листе «Пандектов» Никона Черногорца из собрания Чудова монастыря, пародирующая язык и структуру Марковых глав Иерусалимского устава: «подобает ведати: аще случится понедельник великий в субботу четвертую поста, тогда вербная неделя в четверток на федорове недели бывает. Се же случается егда високост» (Калугин 2005: 229–230).

Описанные выше разноплановые реализации мотива владения календарной «премудростью» в древнерусской книжности и восточнославянском анекдотическом фольклоре образуют сюжетную почву и жанровый контекст для отечественной новеллистики XVIII–XX вв.

Так, в составе оригинальной русской «Повести о португальском посольстве» рубежа XVII–XVIII вв. к прению жестами присоединяются мотивы состязания героев в кулинарном искусстве и во лжи – ATU 1920 Contest in Lying; ATU 1960A The Great Ox; ATU 1960D The Great Cabbage и др. (Андерсон 1916: 392; Малэк 2008: 25–35).

В свою очередь отечественный анекдот СУС –2136\* Разговор немецкими знаками перерабатывает сюжет ATU 924 Discussion in Sign Language применительно к историческим и культурным реалиям эпохи Петра I либо Николая II (Алпатов, Белова, Ипполитова 2014: 31–32). При этом в неопубликованных записях середины XX в. историй о находчивом пьянице / солдате, говорящем на «анонимном» / «пантоминном» языке, обращает на себя внимание факт ассоциированности конкретного анекдотического сюжета о диспуте жестами со всем кругом сказок о взаимоотношениях царя и простого народа. Так, в версии дединовского сказочника К.И. Акулова фиксируется реминисценция сюжета СУС 951В Царь и вор:

Это дело было с тем же Карлом. В одно прекрасное время Карл говорит: «Лексеич, не найдется ли у вас такого человека, чтобы говорил на пантоминном языке». Петр, конечно, чтоб не оконфузиться, говорит: «Да, конечно, найдется, только дай три дня сроку». Петр дал объявления, афиши повесил: «Кто может говорить на пантоминном языке – явиться на царский двор». Афиши на все улицы объявили. Простонародье ходили читали, но никто не объявлялся. Все ходят головой качают, что это за пантоминный язык такой. Сутки проходят – никто не является. Вторые сутки идут – толпами ходят афиши читают, и опять никто не идет. Петр уж совсем из себя выходит.

В третий день то же самое, срок уже подходит, а не нашли еще, кто на пантоминном языке говорит. Петр решает сам искать, приказывает запречь сани, берет кучера, едет. Народ по улицам, у всех столбов стоит толпами, но никто не знает, где найти такого человека. Петр отправился в захолустье, где его эти дружки воры-рецидивисты находятся. Едет в город, где фабрики-заводы, в самом конце города Санкт-Петербурга. Пристально смотрит на мимо идущих. Бац – под собором в грязи лежит сверх меры перепившийся вина пьяница. При приезде Петра он очнулся, лезет в карман достает 8 монет денег. Ничего не говоря, показывает пальцем на них, потом показывает пальцем на коленку, открывает рот и показывает, как будто вливает в него водку. Петр обрадовался, подзывает кучера. Кучер – цап его. Тот не может одуматься. Петр кричит: «Гони, гони скорее!» Приехали во дворец, подстригли его, подбрили, подмыли в бане. Отвели его в отдельную комнату. Докладывают Петру: «Ваше императорское величество, все готово». Петр его допрашивает: «Вы можете на пантоминном языке говорить?» – «Могу». – «Хорошо, идите в свою комнату, по первому звонку явиться ко мне».

Приходит Карл. Сидят. Петр его спрашивает: «Желаете поговорить на пантоминном языке?» – «Да, желаю». (Такие очень редко люди находятся, можно сказать, на руках, на пальцах говорят.) Петр звонит, является пьяница.

Карл ему показывает палец. Пьяница посмотрел на него: «Аха!» – и показывает ему два пальца. Хорошо: «Знает!» Карл поднимает палец кверху [сказочник встает и разыгрывает всю эту сценку], а потом показывает вниз. На это пьяница тоже поднимает палец верху, крутит его, а потом показывает вниз. Карл: «Аха! Прекрасно!» В третий раз Карл показывает ладонь, а пьяница ему кулак. Карл смотрит: «Очень прекрасно». Разводит рукой, пьяница шшик – в свою комнату.

Петр обращается к Карлу: «Карл, сделайте одолжение расскажите, что это вы разговаривали». – «Пожалуйста. Я ему показал один палец, сказал что есть единый Бог, а он мне ответил, что есть Бог-отец и Бог-сын. А потом я ему показал, что есть небо и земля, а он мне ответил, что есть небо, море и реки, и земля. Верно: море и реки я упустил». – «Так. Ну, а дальше?» – «Я ему показал что земля ровная, а он говорит: нет, есть леса и горы». – «А дальше?» – «Ну, я убедился, и говорю – довольно, он и смотался». Петр думает: «Интересно! (Главное, Карл признал, что пьяница понимает больше его.) Понимаете теперь, какие у нас люди?» – «Да, конечно».

Ну, с этим кончили. Карл успокоился и уехал. Петр думает: «Ну, спрошу пьяницу, что он под всей этой штукой понимает». Звонит. Пьяница явился: «Честь имею явиться!» – «Ну-ка Расскажи, о чем ты с Кар-

лом беседовал». – «Да, ваше величество! Он мне раз в глаз, а я косою что ли? Говорю: бей в оба! Он мне на это: я тебя повешу и брошу. А я говорю, повесишь, сразу не бросишь, еще покружиться-повалиться». Петр думает: «Да, расхождение большое». – «Он мне со зла то: “Я же дам по щеке!” А я говорю: “Что по щеке – только загорится – кулаком надо бить!”». Петр глаза выпучил: расхождение большое. Ну, что же? Карла победили. – «Молодчина!» Вознаградил его, что пьяница больше не валялся под забором (АКФ МГУ 1950. Московская область, Луховицкий район, с. Дединово. Т. 54. № 62. Акулов Константин Ильич 1888 г.р.).

В свою очередь, в версии известного ярославского сказочника А.И. Крицкова очевидно присутствуют аллюзии сюжета о споре императоров «у кого солдаты лучше»:

Из Швеции приезжает со шведским королем Карлой один ученый такой и говорит: «Найдите мне такого человека, который мог бы говорить анонимно. Если вы не найдете, то я объявляю войну. Если найдете, не трону».

Вот Петр I Сашку Меньшикова призывает: «Сашка, ты, говорит, на все мастер, анонимно можешь говорить?»

– Как это так, анонимно?

– Да вот, говорит, мне Карла сказывал, чтобы нашел человека, который мог анонимно говорить, а если не найдется, то он объявляет войну, а нам еще как-никак годок надо подождать.

– Не знаю, говорит, я, Государь.

– Давай, говорит, ищи. Хоть из-под земли, а найди человека, который может анонимно говорить.

Вот Сашка призывает всех генералов, маршалов:

– Ребята, кто из вас анонимно может говорить?

Никто не может.

Он в Москву подал заявление. Везде, во все города. Курьеров везде послал. Нигде, ниоткуда, ничего неизвестно. Вот уж третий день на исходе, и он с Петром возвращается во дворец из крепости, из бастиону. И вот смотрит: стоит солдат около крепости, рукам размахават и книзу, и кверху, кулаки нажимаёт, а говорить ничего не говорит.

– Смотри, Сашка, ведь анонимно говорит!

– Да что вы, Ваше императорское величество, он пьяный.

– Да полно, какой пьяный, привести его сюда!

Тот подходит к нему и говорит:

– Солдат, ты анонимно можешь говорить?

– Да я... да то... да другое... – и опять руками машет, да – ох!

– Видишь, рукам машет.

Солдата этого в коляску сядят и повезли во дворец. Привозят его во дворец и сдали его камердинеру:

– Вот солдат может анонимно говорить. Проснется, так дай ему вина, да много не давай, пускай не напивается, потому что ему завтра говорить надо в десять часов утра.

Ну, ладно, солдат просыпается, смотрит, где лежит, не знает где. Койка коротенькая, чистенько так. Кашлянул. Подходит камердинер.

– Ну как, говорит, солдатик? Выспался?

– Выспался, говорит, а где я нахожусь?

– Да что ты, неужели не помнишь?

– Ничего, говорит, не помню. Не знаю, где нахожусь.

– А вы, говорит, с Государем приехали да с князем Меншиковым.

– Да как же я к ним попал?

– Ведь вы анонимно согласились говорить?

– Анонимно?

– Ну да.

– Я же ни черта, ничего не знаю. Это я спяну чего-нибудь напутал.

– Ну, ты смотри Государю не скажи, что не знаешь. А то он тебя до смерти изобьет, что наврал.

– Уж как-нибудь.

– Да, так из положения выходи на авось. А через 2 часа вам надо выходить. Сейчас восемь часов уж.

– Э, ладно, так и быть, только опохмелите. Голова трещит, и чтоб смелее был.

– Государь, знаешь, велел тебя опохмелить, но не велел пьяным быть.

– Э, меня пьяного напоить, надо четверть. Я вчера боле четверти выпил. (А четверть раньше 20 чашов была.)

– Я вот выпью бутылку, да только посмелее буду и повеселее.

Камердинер приносит ему бутылку вина, значит, покушать как следует, одёжу другую, так пошикарнее. Он поел, приоделся, покурил. Вот приходит Петр:

– Здорово, солдат-гвардеец!

– Здравия желаю, Ваше императорское величество!

– Ну как, можешь анонимно говорить?

– Так точно, Ваше Императорское величество, разрешите еще для смелости стаканчика два выпить.

– А не много будет? Принеси ему еще.

Приносят, он ему наливает, значит, два стакана и поднёс. Он выпил.

– Ну, теперь, пойдем, говорит. Иди, говорит, в эти двери.



Вот они входят. Ученый из этих дверей, солдат из этих.

Ну, тот ему показывает, значит: вот тебе так, значит, и пальцем тычет. Он ему показал, что Бог сотворил одного человека, а солдат думает: «Ах ты, чорт эдакий, хочет глаз мне выколоть!» Швед-от маленький был, ну солдат, гвардеец, большущий был. «Да пока, говорит, он мне один глаз хочет выткнуть, я ему два!» И он два пальца тычет ему в глаза. Ну, швед думат: «Бог сотворил двух человек, а не одного».

И вот он ему показывает так: «Бог сотворил небо и землю», – и руку вверх и вниз. А солдат думает, этот русский гвардеец: «Он меня хочет за волосья схватить да на землю бросить, повалить. Я его схвачу, дескать, потрясу и брошу». И ему показывает: вот трясет, как в кулаке волосья держит, потом вниз рукой. Ну, смотрит швед: «Бог сотворил воздух, небо, а потом уже землю». Ну, вот, хорошо, и расходятся.

Петр I и Карл вместе стоят, дожидаются. Вот выходит швед: «Очень хорошо анонимно говорит. Я ему показываю: Бог сотворил одного человека, а он мне на пальцах, что Бог сотворил двух. Я, говорит, ему показываю, что Бог сотворил небо и землю, а он, говорит, мне показал, что Бог сотворил воздух, а потом уж небо и землю. Опять же он меня понял».

Ну, значит, цари распросились, разошлись. Солдат приходит такой расстроенный: «У, какой шпингалет, да хотел глаз мне выколоть. А потом за волосья, да об землю брякнуть, хотел меня напугать. Я б его напугал! Он бы у меня живой не вышел, мозгляк эдакий!»

А Петр I велел, как солдат выйдет, так угощать его вином. Ну вот хорошо. Он только выходит, камердинер ставит перед ним бутылку вина и закуску. Он сидит, выпивает и ругается: «Все-таки мозгляк напугался, убежал, а то бы я ему показал». Вот выходит царь:

– Ну, молодец, гвардеец!

– Рад стараться, Ваше императорское величество!

– Ну, чего он тебе говорил?

– Да как же, Ваше императорское величество? Подходит ко мне и раз мне в глаз: «Я тебе глаз выткну!» Меня, говорит, такое горе взяло: «Ах ты, думаю, шпингалет такой, да пока ты норовишься глаз выткнуть, так я тебе два выткну!» И ему оба пальца в оба глаза – раз! Он у меня это постоял, подумал да опять пугает: «Я тебя за волосья и на землю брошу!» Думаю: «Ах ты, чучело этакое гороховое! Да пока ты собираешься за волосья схватить, да я тебя возьму, да в воздухе покружю, как тряпку худую, да брошу на пол, что ты не вздохнешь!»

– А убил бы ежели?

– Право убил бы, Ваше императорское величество. Как бы дотронулся, так и захлестнул. Он испугался и убежал. Ну, думаю, раз убежал, так что ж сделаешь, и пошел в другие двери.

Ну Петр I засмеялся, значит:

– Молодец, солдат, что не струсил!

– Да что, Ваше императорское величество! Разве русский солдат да не такого шпингалета побоится?! (АКФ МГУ 1955. Ярославская область, Пошехонский район, д. Гаютино. Т. 234. № 2. Крицков Алексей Иванович, 1891 г.р.).

Злободневные политические версии отечественных анекдотов о диспуте жестами обыгрывают зыбкий статус советских реформаторов второй половины XX в. Некто на пресс-конференции в Англии показывает Хрущеву кулак (Рейган на заседании ООН показывает кулак Горбачеву), тот в ответ – свой. Первый – два кулака; наш крутит у виска. Иностранец толкует: «Я ему говорю – бери власть, а он мне – взял. Я ему – держи крепче; а он мне – ума не хватает» (Мельниченко 2014: 246, 313). При этом синхронно бытовавшие детские варианты сюжета о разговоре знаками (Лурье 2006: 94) утрачивают не только исходное религиозно-космологическое содержание, но и актуальный исторический контекст, сохраняя тем не менее базовую коллизию языкового и этнокультурного противостояния собеседников:

Петька и Василь Иваныч сталкиваются в прериях с индейцем и безуспешно пытаются с ним объясниться. Наконец, индеец переходит на язык жестов и *тыкает* в Петьку пальцем. Тот *показывает* в ответ рогулю из указательного и среднего. Индеец *чертит* в воздухе острый пик. Петька волнообразно *поводит* рукой над землей. После чего они разъезжаются.

Василь Иваныч спрашивает Петьку:

– И что он тебе сказал?

– Да ну его, наезжать сразу начал: «Глаз, говорит, тебе выколю!»

– Ну, а ты?

– А я говорю: «Я тебе два!»

– А он?

– А он говорит: «Я тебя урою!»

– А ты?

– Я говорю: «Я тебя утоплю». На том и разошлись.

Индеец возвращается под вечер к своему вигваму, подсаживается к костру и говорит: «Сегодня встретил двух странных бледнолицых. Я его спрашиваю: “Ты кто?” Он отвечает: “Козел”. Я говорю: “Горный?” – “Нет, водоплавающий”» (Алпатов С.В., 1970 г.р. Самозапись: слышал в Москве в начале 1980-х гг. от одноклассников);

Встречаются белый и черный. Белый *показывает* [указательный палец пистолетом]. Черный *показывает* [горизонтальную рогатку из двух пальцев на уровне груди].

Белый *показывает* [руками крышу домиком]. Черный *показывает* [рубящее горизонтальное движение левой рукой справа налево]. Расходятся.

Белый возвращается домой: «Встретил сегодня одного черного. Я ему говорю: “Я тебя убью”. А он говорит: “А я держу победу”. Я говорю: “Ну, тогда я домой”. Он говорит: “Иди!”».

Черный возвращается домой и говорит жене [акцент]: «Я сегодня встретил одного белого. Говорит мне: “Ты кто?” Я говорю: “Козел”. Он спрашивает: “Горный?” Я говорю: “Равнинный!» (Мачинский С.А., 2002 г.р. Москва, 22.05.2011. Записал С.В. Алпатов).

В противовес очевидным энтропийным процессам, вымывающим исконное «сакральное» содержание диспута жестами, элементы религиозно-космологической семантики заново генерируются в некоторых современных версиях анекдота ATU 924 Discussion in Sign Language:

Встретились Василий Иванович с Чингачгуком, поговорили. Спрашивает Петька Василия Ивановича, о чем он с Чингачгуком разговаривал.

«Ну, – говорит Василий Иванович, – он мне говорит (*поднимает руки вверх*): “Я на дерево полезу”. Я ему отвечаю (*опускает руки вниз вдоль туловища ладонями вперед – характерный русский жест «а мне какое дело, ради бога», часто сопровождаемый пожиманием плечами*): “Да лезь на здоровье!” А он мне тогда (*вытягивает руки вперед перед собой ладонями вверх и так поднимает вверх*): “Может, посадишь?” Ну, я ему и отвечаю (*показывает русский обсценный жест, ударяя правой рукой по локтю вытянутой вперед левой руки*): “Обойдешься!”».

А в это время Чингачгук рассказывает своим соплеменником, о чем они говорили с белым вождем: «Я ему говорю (*поднимает руки вверх*): “Я бог Солнца”. А он мне (*опускает руки вниз*): “А я бог Земли”. Я ему (*вытягивает руки вперед перед собой ладонями вверх и так поднимает вверх*): “Я солнце на небо поднимаю!” А он мне (*ударяет правой рукой по локтю вытянутой вперед левой руки*): “Зато у нас во-о-о-т такая рыба!”» (Крейдлин, Шмелева 2007: 512–513).

Суммируя изложенное, можно констатировать, что числовые и иные «мерные» структуры, лежащие в основе архаических ритуаль-

но-космологических и средневековых календарно-астрологических текстов (Топоров 2004; Маламуд 2005: 301–321), вместе с тем непосредственно ассоциированы с техниками тела и структурами коммуникации (Топоров 2009), так что сама последовательность невербальных дейктических указаний (вверх/вниз; на части собственного тела / на собеседника) становится кодом, сообщение на котором дешифруется участниками диалога (в зависимости от их когнитивного и одновременно прагматического «ключа») либо как знак совместного владения «сокровищами премудрости», либо как гротескная пародия на взаимопонимание.

### Литература и источники

- АКФ МГУ – Архив кафедры русского устного народного творчества МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва).
- Алексеев 2012 – *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М., 2012.
- Алпатов, Белова, Ипполитова 2014 – *Алпатов С.В., Белова О.В., Ипполитова А.Б.* Традиционные мотивы народных рассказов о Первой мировой войне // Живая старина. 2014. № 4. С. 29–32.
- Андерсон 1916 – *Андерсон В.* Император и аббат. Казань, 1916. Т. 1.
- Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова 2011 – *Белова О.В.* Сказки о потерянном времени // Пространство и время в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2011. С. 210–226.
- Веселовский 1877 – *Веселовский А.Н.* Опыт по истории развития христианской легенды. VI. Freiheit – Элевферий // Журнал Министерства народного просвещения. 1877. Т. 191. С. 76–125.
- Калугин 2005 – *Калугин В.В.* Язык и письменность Древней Руси. М., 2005.
- Крейдлиן, Шмелева 2007 – *Крейдлиן Г.Е., Шмелева Е.Я.* Вербальные и невербальные элементы анекдота // Логический анализ языка. Языковые механизмы комизма / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М., 2007. С. 509–519.
- Кузенков, Панченко 2006 – *Кузенков П.В., Панченко К.А.* «Кривые Пасхи» и Благодатный Огонь в исторической ретроспективе // Вестник МГУ. Сер. 13 Востоковедение. 2006. № 4. С. 3–29.
- Лурье 2006 – *Лурье М.Л.* Очерки современного детского фольклора // Экология культуры. 2006. № 2 (39). С. 92–104.
- Маламуд 2005 – *Маламуд Ш.* Испечь мир: ритуал и мысль в Древней Индии. М., 2005.
- Малэк 2008 – *Малэк Э.* Разыскания по русской литературе XVII–XVIII вв. Забытые и малоизученные произведения. СПб., 2008.

- Мельниченко 2014 – *Мельниченко М.* Советский анекдот (указатель сюжетов). М., 2014.
- НИОР РГБ – Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва).
- Отреченное чтение 2002 – Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002.
- Перетц 1901 – *Перетц В.Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды. К истории лунника // Известия Отделения русского языка и словесности. СПб., 1901. Т. 6. Кн. 3. С. 1–126.
- Перетц 1960 – *Перетц В.Н.* Описание собрания рукописей профессора И.А. Шляпкина, принесенного в дар владельцем Саратовскому государственному университету // Археографический ежегодник за 1959 г. М., 1960. С. 361–466.
- Романова 2002 – *Романова А.А.* Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв. СПб., 2002.
- Симонов 1998 – *Симонов Р.А.* Ученая состязательность как информационно-коммуникативное явление в Древней Руси // Современные проблемы книговедения. М., 1998. Вып. 12. С. 102–104.
- Симонов 2007 – *Симонов Р.А.* Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. М., 2007.
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.
- Тихонравов 1861 – Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н.С. Тихонравовым. М., 1861. Т. 3.
- Тихонравов 1898 – *Тихонравов Н.С.* Сочинения. М., 1898. Т. 1. Древняя русская литература.
- Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.
- Топоров 2004 – *Топоров В.Н.* О числовых моделях в архаических текстах // *Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. М., 2004. Т. 1. С. 226–272.
- Топоров 2009 – *Топоров В.Н.* К внутренней форме обозначения знака в древнеиндийском // *Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. М., 2009. Т. 3. Кн. 1. С. 274–362.
- Турилов, Чернецов 1985 – *Турилов А.А., Чернецов А.В.* Отреченная книга «Рафли» // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1985. Т. 40. С. 260–344.
- Anderson 1923 – *Anderson W.* Kaizer und Abt. Die Geschichte eines Schwanks. Helsinki, 1923. (Folklore Fellows Communications. Vol. 42).
- ATU – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. Helsinki, 2004. Part 1–3. (Folklore Fellows Communications. Vol. 133–135; № 284–286).
- Ben-Amos 2011 – *Folktales of the Jews. Vol. 3: Tales from Arab Lands / Ed. D. Ben-Amos.* Philadelphia, 2011.
- Bruce 2007 – *Bruce S.* Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition, c. 900–1200. Cambridge, 2007.

- 
- Conde-Silvestre 2001 – *Conde-Silvestre J.* The Code and Context of Monasteriales Indicia: A Semiotic Analysis of Late Anglo-Saxon Monastic Sign Language // *Studia Anglica Posnaniensia* 2001. Vol. 36. P. 145–169.
- Köhler 1859 – *Köhler R.* Rosenblüts Disputaz eines Freiheits mit einem Juden // *Germania. Vierteljahrsschrift für deutsche Alterthumskunde.* Wien, 1859. № 4. S. 482–493.
- Krikmann 1996 – *Krikmann A.* The Main Riddles, Questions, Allegories and Tasks in AT 875, 920, 921, 922 and 927 // *Studies in Folklore and Popular Religion.* Tartu, 1996. P. 55–80.
- Ruderman 2001 – *Ruderman D.* Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe. Detroit, 2001.
- Umiker-Sebeok, Sebeok 1987 – *Monastic Sign Languages* / Eds. J. Umiker-Sebeok, Th. Sebeok. Berlin, 1987.
- Stuckrad 2008 – *von Stuckrad K.* Interreligious Transfers in the Middle Ages: The Case of Astrology // *Journal of Religion in Europe.* 2008. № 1/1. P. 34–59.

*Светлана Амосова*  
(Москва)

## **Соотношение праздников и формул вознаграждения в восточнославянской Климентовской редакции «Сказания о 12 пятницах»**

«Сказание о 12 пятницах», одно из произведений апокрифической литературы, посвященное почитанию отдельных календарных пятниц, имело широкое распространение у восточных славян вообще и, в частности, у русских. Этот текст относится к ряду так называемой отреченной литературы, он постоянно появляется в индексах ложных книг (Кобяк 1984). Списки «Сказания...» известны на многих европейских языках, первые из них датируются XI в. (французские и английские) (Ivanov 2011: 564). В России это произведение появляется примерно в XV в., один из первых вариантов (из Новгорода) опубликован Н.С. Тихонравовым (Тихонравов 1863: 325–335).

Восточнославянские тексты «Сказания...» различаются по жанру. Широко распространены были письменные прозаические тексты в различных списках; известен также и устный текст в форме духовного стиха. Суть этого произведения в том, что перечисляются 12 пятниц накануне крупных годовых праздников, которые нужно почитать особым постом и молитвою, за что обещаются различные блага. А.Н. Веселовский выделил две редакции славянского «Сказания о 12 пятницах» – Элевферьевскую и Климентовскую. Элевферьевская редакция начинается с повествования о споре христианина Элевферия с евреем Тарасием, затем идет перечень пятниц, где перечисляются события из библейской истории, которые якобы случились в ту или иную пятницу, из-за чего она имеет особое значение в календаре. Вторая редакция связана с именем папы Римского Климента, который якобы написал этот текст; данная редакция ближе к западноевропейским вариантам «Сказания...» (Веселовский 1876: 334). Как указывает А.Н. Веселовский, именно к Климентовской редакции относятся и русские ду-

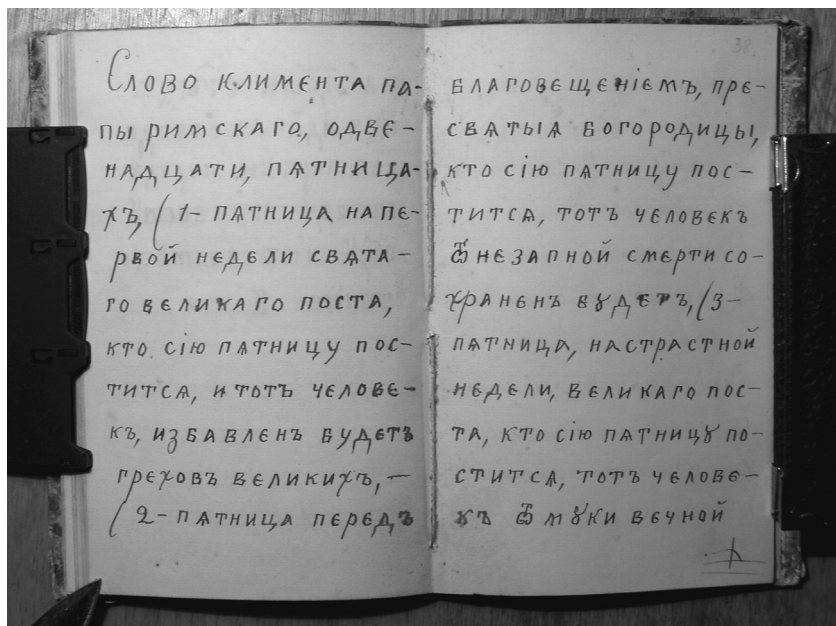
ховные стихи с этим сюжетом (Там же). Варианты только этой редакции встречаются в тетрадках с молитвами и другими апокрифами, которые были широко распространены в русской сельской и городской среде во второй половине XIX – XX в. (см. тексты в Приложении).

### **Характеристика исследований «Сказания о 12 пятницах»**

Одними из первых работ, где рассматривалось «Сказание о 12 пятницах», был цикл статей А.Н. Веселовского об истории развития христианской легенды. Он же указал на то, что «Сказание...» было распространено почти у всех европейских народов, в частности, автор приводит английский, французский, итальянский и другие списки (Веселовский 1876). Как было отмечено выше, славянские варианты сказания А.Н. Веселовский делит на две редакции: Элевферьевскую и Климентовскую. В свою очередь, в Элевферьевской редакции он выделяет еще две группы – А и В, по принципу начала отсчета пятниц в календаре. Группа А начинается с мартовской пятницы и заканчивается Рождеством, группа В начинается с Вознесения (Там же: 341). А.Н. Веселовский рассматривает обе редакции на известных ему примерах, анализирует состав праздников в том и другом вариантах, «формулы вознаграждения», сравнивает славянские варианты с западноевропейскими. Данная работа до сих пор остается одним из ключевых исследований по данной теме.

Во второй половине XIX в. появляется большое количество публицистических статей о культе св. Параскевы Пятницы, о почитании пятничного дня. В этом контексте их авторы обращаются и к «Сказанию о 12 пятницах». В губернских и епархиальных ведомостях и журнале «Руководство для сельских пастырей», например, писали в числе прочего, что это «Сказание...» чрезвычайно распространено в народе. Статьи имели полемический характер, главная их идея заключалась в обличении суеверий, связанных с пятницей. Авторы отмечали, что эти суеверия имеют языческое происхождения (см., например: Луканин 1872; Троицкий 1893; Пятница 1894; М.Д. 1908). Что касается происхождения текста «Сказания...», то все эти публицисты в основном придерживались точки зрения, согласно которой текст сначала появился в Западной Европе и попал в Россию через Болгарию (см., например: Пятница 1894, № 193).





Начальный фрагмент списка «Сказания о 12 пятницах». Сборник. Начало XX в. Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи». КП – 4261/4. Л. 37об.-42

Специально к вопросу о генезисе «Сказания о 12 пятницах» обращался И.С. Некрасов. Он считал, что сказание появилось в первые века принятия христианства на Руси, а Пятница, которой посвящено сказание, какое-то божество «незапамятной древности, оно воспевалось всеми славянами». Затем это божество стало предметом духовного стиха, и соответственно, по мнению автора статьи, ни о каком заимствовании «Сказания...» с Запада речи быть не может, это русское произведение (Некрасов 1876).

В 1920-е – 1990-е гг. публикации по духовным стихам и рукописным сборникам молитв фактически отсутствовали, соответственно почти нет и работ, посвященных «Сказанию о 12 пятницах». Одной из первых статей, в которой автор вновь обращается к анализу текста сказания, является статья С.М. Толстой о версиях текста, зафиксированных в Полесье. Помимо полесских материалов С.М. Толстая

рассматривает и все известные славянские варианты. В частности, она приходит к выводу, что распространению текста «Сказания...» способствовал пришедший от южных славян в Россию культ св. Параскевы (Толстая 2005: 558).

Ряд статей С.В. Иванова посвящен западным и восточнославянским спискам «Сказания о 12 пятницах». Он приводит обзор ряда западноевропейских рукописей, где встречается данный текст (Ivanov 2011); показывает взаимодействие списков Элевферьевской редакции «Сказания...» с другим апокрифическим текстом – «Сном царя Иоаса» (Иванов 2011); а также рассматривает восточнославянские списки «Сказания...» (в частности, анализирует формулы вознаграждения), сопоставляет эти списки с западноевропейскими текстами и приходит к выводу о том, что западноевропейские тексты оказали сильное влияние на восточнославянскую традицию (Иванов 2013). В статье В. Лурье сравниваются Элевферьевская и Климентовская славянские, греческие и латинские редакции «Сказания...» и приводятся возможные источники данного апокрифического текста (Lourie 2011).

Среди работ иностранных авторов можно отметить статью А. Ангушевой-Тиханов, где автор, обращаясь к анализу хорватских текстов «Сказания...» на общеславянском фоне, пишет, что у текстов «Сказания...» были два типа источников – латинские и византийские. Исследовательница приходит к выводу, что и кириллические, и глаголические хорватские редакции находятся под влиянием и западноевропейской, и восточноевропейской литературы (Angusheva-Tihanov 1997: 513–519).

Следует отметить, что в основном исследователей интересовала структура текста, его генезис и, к сожалению, лишь в незначительной степени прагматика этого текста – для чего и как он использовался.

### Источники

«Сказание о 12 пятницах» известно на Руси примерно с XV в., к этому времени относится самый ранний русский список, опубликованный Н.С. Тихонравовым (Тихонравов 1863: 316). Фольклорные варианты «Сказания о 12 пятницах» впервые появляются в сборнике духовных стихов П.А. Бессонова «Калики перехожие», где приведено одиннадцать текстов, среди которых есть устные и письменные варианты «Сказания...» (Бессонов 1864, № 579–590). Затем эти тексты

публикуются во многих других дореволюционных подборках духовных стихов, песен, апокрифов и пр. (Бурцев 1902: 126–132, 146; Добровольский 1905: 335–336 и др.). Существуют современные записи «Сказания...», в течение последних десятилетий оно в основном встречается в рукописных тетрадах и не бытует в устном исполнении (примеры из Нижегородской области см. Шеваренкова 1998: 86 и др.). Единственное пока известное нам исключение – духовный стих из Полесского архива Института славяноведения РАН, опубликованный С.М. Толстой, который был записан в 1975 г. (Толстая 2005: 560–562).

Нами проанализировано 114 вариантов «Сказания о 12 пятницах». Это духовные стихи и рукописные тексты, которые были собраны и опубликованы исследователями в XIX–XX вв. (Бессонов 1864: 124–157; Бурцев 1904: 129–136; Виноградов 1907; Добровольский 1905 и др.), а также тексты «Сказания...» из Древлехранилища Института русской литературы РАН (Пушкинский дом), Тенишевского архива, Каргопольского архива РГГУ и др. В основном мы имеем дело с духовными стихами, записанными собирателями в XIX в., а также рукописными текстами «Сказания...», переписанными примерно в это же время. Однако самый ранний список, который у нас есть, относится к середине XVIII в., а самый поздний – к 80-м гг. XX в. В некоторых случаях, когда мы имеем дело с работами XIX – начала XX в., у нас есть лишь пересказы текстов (см., например, Иванов 1907: 16–17). Тем не менее мы привлекли данные тексты для сравнения. Что касается материалов из архивов, то у нас есть списки полные и дефетные (например, отсутствует начало или конец).

В нашей коллекции представлена довольно широкая география. Большая часть имеющихся в нашем распоряжении текстов севернорусского происхождения (из Усть-Цилемского, Мезенского, Пинежского, Северо-Двинского, Карельского собраний Древлехранилища Пушкинского дома, Каргопольского архива РГГУ, а также опубликованные тексты из Карелии, Вологды и Ярославля. Есть варианты «Сказания...» из центральной России (Московской, Владимирской, Тульской, Нижегородской губерний), южнорусские тексты (в одном-двух вариантах) из Орловской, Курской, Воронежской, Ставропольской и Саратовской губерний. Кроме того, мы располагаем текстами с северо-запада России – из Смоленской, Новгородской, Псковской губерний, а также из Латгалии (восточной части Латвии). Из Сибири у нас есть всего два текста. Кроме русских вариантов в нашей кол-

лекции несколько белорусских (из Могилёвской и Витебской губерний) и украинских (из Волынской, Подольской, Харьковской губерний) текстов. В ряде случаев установить географическую принадлежность текста нам не удалось.

### **Порядок и счет пятниц**

Счет пятниц начинается в большинстве наших вариантов с пятницы на первой неделе Великого поста (или накануне Великого поста, в одном из вариантов на Страстной неделе) и заканчивается Богоявлением (в четырех вариантах Сретением), то есть в большинстве случаев начало отсчета пятниц ориентировано на весенний цикл года. С.М. Толстая указывает на то, что в древнейшем славянском списке (сербском XIII в.) счет пятниц начинается с марта. Этот мартовский календарный стиль соответствует, по ее мнению, общей семантике Климентовской редакции «Сказания...», ориентированной структурно и содержательно на пасхальный цикл календаря<sup>1</sup> (Толстая 2005: 549).

### **Состав и названия праздников**

Всего в наших списках появляется 25 различных праздников, которые мы приводим в таблице 1. Частотность появления праздников в текстах разная, ряд из них возникает лишь в одном из вариантов «Сказания...».

Можно разбить эти праздники на три группы по частоте упоминание в списках: те, которые встречаются в большинстве списков (более трети), одиночные праздники (одно-два появления в списках) и те, что встречаются около десяти и более раз. Кроме того, встречаются такие «гибридные» праздники, как «Михаил Архангел, Козьма-Демьян», «св. Петр и Св. Иоанн Предтеча» или «Перед Кузьмой и Дамианом или на Воздвиженье честнаго креста», которые появляются в одном списке и близки друг другу в календаре, что скорее всего указывает на то, что у текстов, в которых они появляются, было два источника, которые были соединены при переписывании. Наибольшая вариативность праздников характерна для летнего и осеннего циклов, в весеннем и зимнем цикле праздники более устойчивы.

Наиболее частотными являются 12 праздников / календарных периодов: первая неделя Великого поста, Благовещение, Страстная

пятница, Вознесение, Духов день / Троица, Рождество Иоанна Предтечи (Иванов день), Ильин день, Успение Пресвятой Богородицы, день свв. Козьмы и Демьяна, день св. Михаила Архангела, Рождество и Крещение (Богоявление).

Таблица 1

Название праздника / календарного периода	Сколько раз встречается в наших текстах
Перед Великим постом	2
<i>На первой неделе Великого поста<sup>2</sup></i>	<i>114</i>
<i>Благовещение</i>	<i>113</i>
Вербное воскресенье	1
<i>Страстная пятница</i>	<i>116</i>
<i>Вознесение</i>	<i>111</i>
<i>Духов день / Троица</i>	<i>113</i>
Св. Петр / св. Петр и Павел	4
Св. Петр и св. Иоанн Предтеча	1
<i>Рождество Иоанна Предтечи</i>	<i>90</i>
<i>Ильин день</i>	<i>112</i>
Преображение	31
<i>Успение Пресвятой Богородицы</i>	<i>114</i>
Усечение головы Иоанна Предтечи	22
Воздвижение	9
Покров	1
Рождество Богородицы	10
<i>Кузьма и Дамиан</i>	<i>92</i>
Перед Кузьмой и Дамианом или на Воздвиженье честнаго креста	1
Покров	1
<i>Михаил Архангел</i>	<i>107</i>
Михаил Архангел, Козьма-Демьян	1
Св. Варвара	1
Св. Егорий <sup>3</sup>	1
Св. Гавриила	1
Введение Богородицы во храм	1
Николай Чудотворец	3
<i>Рождество</i>	<i>111</i>
<i>Крещение</i>	<i>93</i>
Сретение	5

С.М. Толстая пишет о том, что набор праздников в восточнославянских текстах «Сказания...» показывает, насколько сильно этот апокриф был укоренен в традиции, так как ряд праздников, которые появляются в тексте, были популярны только у восточных славян (Толстая 2005: 550). Так, праздник, который есть во всех наших списках, – Страстная пятница, он встречается и в текстах других традиций. Собственно весь смысл «Сказания...» связан с событиями Страстной пятницы. Пятница на первой неделе Великого поста<sup>4</sup>, Благовещение, Троица (или Духов день), Иванов день (Рождество св. Иоанна Предтечи), Успение Пресвятой Богородицы, день св. Михаила Архангела и Рождество являются не только наиболее частотными для восточнославянских списков сказания, но все эти праздники характерны и для других традиций (см., например: Веселовский 1876: 330–331 и др.; Толстая 2005: 551).

Если сравнивать праздники, которые есть в восточнославянских списках, с другими славянскими и западноевропейскими вариантами, то можно отметить некоторые различия. Так, в восточнославянских текстах появляются два праздника, которые довольно редки или вообще не характерны для других традиций – Ильин день (он есть почти во всех известных нам списках) и день свв. Кузьмы и Дамиана. Кроме того, в списках других традиций отсутствует и Крещение, которое есть в большинстве русских списков.

Возможно, Ильин день был заимствован из Элевферьевской редакции «Сказания...», которая описывает в основном ветхозаветные сюжеты, но при этом Ильин день – очень популярный в восточнославянской традиции праздник, можно даже сказать, что это одна из важнейших ключевых точек в народном календаре. Этот день – один из самых значимых летних праздников, «грозный» праздник, то есть период, когда существует строгий запрет на работу во избежание пожаров от грозы. День свв. Кузьмы и Дамиана также являлся специально отмеченным и довольно важным в восточнославянской традиции, с ним связано большое количество разнообразных обрядовых действий и примет. Кроме того, следует отметить раннее появление культа этих святых на Руси (первое упоминание в XI в.) (Белова 2004а: 22–24).

Появление (но здесь следует отметить, что речь идет о единичных случаях) таких праздников, как Вербное воскресенье (Вход Господень в Иерусалим), Воздвижение, Рождество Пресвятой Бого-

родицы, Покров и Введение Богородицы во храм (Третья Пречистая)<sup>5</sup> связано, вероятно, с тем, что текст «Сказания...» вообще был ориентирован на почитание двенадцатых праздников, поэтому именно эти входящие в православный канон двенадцатые праздники и возникают в тексте сказания.

Именно этой ориентацией «Сказания...» на канонические двенадцатые праздники (но при этом еще и важной ролью в народном календаре) можно объяснить и частотное упоминание Крещения, а также довольно частое упоминание Преображения Господня (Яблочного Спаса) в восточнославянских вариантах «Сказания...». Частотное появление Усекновения главы Иоанна Предтечи можно объяснить тем, что этот праздник был довольно значимым в народном календаре (см., например: Каспина 2002). Кроме того, легенда о происхождении праздника (танец Саломеи на пиру у Ирода и ее просьба о подарке в виде головы Иоанна Предтечи) является одним из распространенных сюжетов «народной Библии» (см., например, Белова 2004: 346–347).

В восточнославянских текстах «Сказания...» отсутствуют дни св. Марка и св. Андрея, которые, например, встречаются в большинстве сербских списков (Толстая 2005: 551), так как для восточнославянской традиции эти праздники вообще оказываются не релевантными, в отличие от южнославянской. В этой связи интересно посмотреть на день свв. Петра и Павла, который есть во многих западноевропейских текстах (Веселовский 1876: 330–332), в польском тексте из Подолии (99\_Sep\_jan), а также в большинстве сербских текстов (Толстая 2005: 551). В нашей коллекции этот праздник фиксируется в трех вариантах, два из которых белорусские (Витебская губ. (духовный стих) – Романов 1891: 265, прим. 8; Гомельская обл. – Толстая 2005: 561) и один украинский (Подольская губ. – Драгоманов 1876: 145). Можно предположить, что на эти списки большее влияние могли оказывать соседние славянские традиции. Несмотря на то, что день свв. Петра и Павла был заметным в восточнославянской традиции, в наших текстах этот праздник появляется крайне редко, что кажется довольно странным, но, к сожалению, объяснения, почему это происходит, мы дать пока не можем. Так же довольно трудно объяснить одиночные упоминания в списках «Сказания...» дней св. Николая и св. Варвары.

Что касается названий праздников, то в основном они ориентированы на церковную традицию (*перед Благовещением Пресвятой Бо-*

городицы, пред Рождеством Иоанна Предтечи Крестителя Господня, прежде Святого Христова воскресения, пред праздником Воздвижением честнаго Креста Господня и пр.), «народные» и диалектные названия встречаются в небольшом количестве текстов. В письменных текстах видно, что переписчики иногда не понимали, о каком празднике идет речь, поэтому на полях, рядом или сверху, бывают подписаны «народные» названия. Такие подписи наиболее характерны для праздника Сошествия Святого Духа: обычно указывают «Троица» и для Богоявления – «Крещение».

Самым частотным «народным» названием, которое появляется в данных текстах, является *страшная неделя*. Интересны в этой связи только несколько текстов. Один из наиболее ярких – текст из Подольской губернии, который был опубликован М. Драгомановым. Там мы находим исключительно украинские названия праздников, которые характерны для данного региона: *Великдень* (Пасха), *Зелено свято* (Троица), *Спас* (Преображение), *перша Пречистая* (Успение Богородицы), *друга Пречистая* (Рождество Богородицы), *Честной Хрест* (Воздвижение), *Михайла, третья Пречиста* (Введение Богородицы во храм), *Різдво* (Рождество) (Драгоманов 1876: 144–145). Ни в одном варианте «Сказания...» ничего подобного нет, хотя у нас есть еще несколько украинских списков, как подольских, так и из других регионов. Данный текст является уникальным, потому что в большинстве списков либо вообще нет диалектных названий, либо они единичны (например, *Кузьмин день* (Попов 1903: 364), а не как в большинстве списков – *день св. Кузьмы и Дамиана*, но все остальные праздники в этом списке соответствуют более или менее общему «стандарту»). Еще несколько диалектных названий встречается в духовных стихах, опубликованных П.А. Бессоновым, например «опосля Сырной недели» (после Масленицы), «супротив Гавриилы Благувестителя» (Благовещения) (Бессонов 1864: 138) и т.п.

### Формулы вознаграждения

Все формулы вознаграждения образуют несколько семантических полей: защита от различных грехов в земной жизни; защита от болезней; обещание оградить от разных видов «неправильной» смерти; гарантия загробных воздаяний. Вариантов формул большое количество, ряд из них встречается лишь в одном-двух вариантах



«Сказания...». С.В. Иванов показывает, что большинство формул вознаграждения, которые встречаются в восточнославянских вариантах «Сказания...», характерны для западноевропейских списков (Иванов 2013: 323 и далее).

Можно выделить несколько групп, которые образуют формулы вознаграждения. Мы указали в таблице 2 те, которые встречаются в более чем в трети вариантов, всего их оказалось 13.

Таблица 2

Формулы	Количество
От (в)незапной (наглой – укр., бел.) смерти	64 (87) <sup>6</sup>
От (напрасного) убийства (убиения)	31 (39)
От (великого) недостатка / (великой) скудости	15/19 (46)
От (великого) греха	30 (77)
От (злого/всякого) неприятеля	47 (56)
От (великой / вечной) муки	52 (57)
От (острого) меча	35 (66)
От болезни (лихорадки, трясовицы)	(99)
От (водяного) потопления	51 (89)
От грома и молнии / от убиения громом	19 / 15 (53)
Имя человека будет записано у Богородицы на престоле	26 (39)
Перед смертью увидит Богородицу	79
Имя человека написано будет у Господа в книге животной	45 (75)

Рассмотрение формул мы начнем с семантического поля, которое относится к сохранению от неправильной смерти. Разделение на «правильную» и «неправильную» смерть являлось одним из важнейших определителей загробной участи умершего. «Неправильная» смерть (самоубийство, смерть от пьянства, утопление и пр., и просто смерть без покаяния) лишала человека возможности избежать загробных мучений (см. подробнее: Зеленин 1995: 39–50 и др.).

Одной из самых частотных формул (встречается в 64 вариантах) является сохранение человека, который соблюдает одну из пятниц, от «внезапной (наглой – укр., бел.) смерти»; в эту же группу входят и некоторые другие смерти – напрасная / злая / скоропостижная / насильственная / запойная / убойная / неизвестная / непокаянная. Внезапная смерть, то есть смерть без покаяния, преждевременная, скоропостижная, оценивается в традиционной культуре как неправильная, отсюда и опасение ее. «Напрасная» смерть является синонимом «внезапной» смерти – преждевременной, случайной, насильственной: «Дай бог доброй смертью умереть, не напрасной» (Олон., Арханг., Волог., Север. – СРНГ 1985/20: 97). Все остальные упомянутые в перечне смерти также являются «неправильными», «недобрыми» смертями.

Одной из самых распространенных «неправильных» смертей, с которой связано множество представлений о существовании умершего на том свете, о способах его захоронения и т.п. в русской народной традиции, является утопление (см. подробнее: Зеленин 1995). Формула «от (водяного / водного / на воду)<sup>7</sup> потопления (воды / по водам / на вод (-е, -ах) / от утопления (воды / водного)» встречается в 51 тексте «Сказания...», что говорит об особом отношении к этому типу смерти в ряду «неправильных» смертей.

К этому же семантическому полю «неправильных» смертей относятся, на наш взгляд, и формулы «от меча (сторого / страго / (в)острого / остра / острия / страшного / военного)», «от меча и стрельня, от посещения меча, от посещения / от посеки» (*посеченница* – рана, порез; *посечься* – порезаться; Олон., Арх., Рязан. – СРНГ 1996/30: 153–154) и «от (напрасного) убийства / убиения (всякого / великого / напрасного смертного / великого смертного)», которые тоже часто встречаются в текстах «Сказания...». Сюда же относятся еще несколько формул, которые встречаются в одном-двух вариантах «Сказания...»: «от заблудной смерти», «от зяблой / знобленной смерти», «от смертной казни».

Следующее семантическое поле формул вознаграждения связано с обещаниями «хорошей» смерти и загробного воздаяния. К этим формулам относится встречающееся в более чем в половине текстов обещание, что человек будет избавлен «от (великой / вечной) муки» («злой / злой предвечной муки»; «от вечного / огненного / напрасного мучения»), то есть человек не попадет в ад. К теме загробного воздаяния относятся и формулы, которые встречаются реже: «душа

переправится через огненную реку / через огненную реку будет переведен»; «на суде Христове на (чу-?)десную страну причтен будет».

Две сходные между собой формулы обещают, что имя человека будет записано на престоле у Богородицы / Господа и у Господа в животной книге (книге живых, книге живота; «Животная книга, книга живота, жизни и дел, в которую, иносказательно, записываются жизнь и дела, судьба и смерть человека || Поминальная книга, синодик» (Даль 1880: 556). Речь идет о том, что если человек будет поститься в нужные пятницы, то он будет поминаться самим Богом и Богородицей, так как будет «включен» в их поминальные списки, иными словами, будет воскрешен для будущей жизни и попадет в рай. Сходные формулы, которые встречаются в единичных вариантах: «имя написано будет у архангела в книге животной» (Иисус Христос заменяется на архангела; вероятно, здесь имеется ввиду св. Михаил, так как это формула прикрепляется ко дню его почитания); «имя будет записано в конце имен ангелов».

Формула, которая обещает «хорошую» смерть и встречу с Богородицей: «при смерти узрит Богородицу»; другие варианты формул с описанием «хорошей» смерти встречаются в единичных записях: «Пресвятая Богородица смотрит, как у человека душа выходит»; «причащает ту душу сама Богородица, подаст в рай»; «Богородица возьмет душу на руки и вознесет в царствие небесное / сам Господь возьмет его душу до царства небесного»; «архангельскую песню умиравший услышит»; «Михаил Архангел придет по душу».

Третье и самое большое семантическое поле – это обещание оградить от различных «земных» грехов и страданий. Одна из самых частотных групп в этом поле – это защита «от грех(-ов, -а)» («великих / страшных / всяких / всех / смертного / (с)умертенных / от великого (и) смертного / вечного смертного / всякого смертоносного греха / напрасного / всякого смущения греха»; «от (великого) грехопадения»). При этом конкретизации грехов в текстах почти никогда не бывает, самый частотный вариант – «от великого греха», в единичных вариантах встречаются лишь упоминания одного из грехов: «от блуда», «от распутства», «от плотской похоти».

К этому же семантическому полю можно отнести и группу, связанную с защитой от грома и молнии, но в это же поле входит и защита от «убиения громом», то есть от «неправильной» смерти. Исходя из анализа текстов «Сказания...», можно сказать, что в отличие

от народной и церковной традиции, где убиение громом не всегда считается «неправильной» смертью, в данном тексте этот тип смерти, наряду с утоплением и др., воспринимается как «неправильный». Данная группа формул занимает пограничное положение между защитой от «неправильной» смерти и ограждением от различных земных страданий в зависимости от формулировки: иногда это связано с защитой от пожара, а иногда от смерти.

Большое семантическое поле связано с болезнями, здесь мы видим самое большое разнообразие формул. Самое большое количество формул связано со словом *трясовица*: «от болезни трясовичи (тресавичн(-а; -ой) болезни) / от трясовиц(ы) / трясеницы / злой трясовицы / от (ис)сушения (и) трясовиц(ы) / от трясовицы и прочих злых болезней» и пр. Иногда эта болезнь в тексте «Сказания...» называется лихорадкой: «от лихорадки / лихорадки, злой предвешной» или «трясущей скорбью». Реже встречается формула «от болезней / болей»: «тяжкой / великой / припадочной / падучей / бессонной / головной / зубной / головной» и пр.<sup>8</sup> В этом случае наблюдается сходство с заговорами от лихорадки или с восточнославянским вариантом Сисиниевой молитвы (в некоторых вариантах этого заговора среди имен лихорадок, кроме Трясовицы, появляется и Огневица – Агапкина 2010: 538). Число лихорадок в некоторых списках «Сказания...» двенадцать: «От двенадцати недуг-лихорадок» и т.п., такое же количество их бывает и в заговорах (Агапкина 2010: 538; Усачева 2004: 118). Другие названия болезней (золотуха, веснуха, схождение крови и др.) также совпадают с теми, которые есть в заговорах.

Кроме больших групп у нас есть единичные формулы, например «от землетрясения»; она встречается только в одном тексте (Толстая 2005: 561). Обычно формулы имеют индивидуальную направленность, то есть один человек, который постится в этот день, избежит того или иного наказания или получит те или иные блага. Данная формула несколько выбивается из общей смысловой картины формул вознаграждения в «Сказании...».

Встречается довольно много контаминаций; две формулы соединяются и прикрепляются к одному празднику: «от великого глада и грозы», «от потопа и лютого зверя», «от трясовицы и вострого меча». Обычно они встречаются в единичных вариантах. Вероятно, это указывает на то, что у данного текста было два или несколько источников при переписывании.

Вообще формулы вознаграждения, которые встречаются в «Сказании о 12 пятницах», сходны с формулами в народных молитвах и заговорах (ср., например, молитвы: «отъ огня и меча, напрасныя смерти и смертоносныя раны, и стрелы летящия» (Молитва 1909: 22); «избавитися отъ труса и потопа, отъ огня и меча, и отъ напрасныя смерти, и отъ всякаго зла, и отъ врага льстиваго, и отъ бури наносимыя, и отъ лукаваго избави мя» (Ефименко 1878: 165)).

Очевидно, что восточнославянский вариант «Сказания о 12 пятницах» складывался под сильным влиянием других восточнославянских апокрифических жанров, народных молитв и заговоров, и это проявляется и в формулах вознаграждения, и в заключительной формуле. Но при этом мы не видим сильного влияния народной календарной традиции на данный текст.

### Соотношение формул вознаграждения и праздников

А.Н. Веселовский писал о том, что формулы вознаграждения очень часто соответствуют народным представлениям, которые связаны с определенным праздником или святым (Веселовский 1876: 352–354). Но если обратить внимание на самые частотные соотношения, то мы увидим, что такой зависимости в большинстве случаев нет. Перед нами очень общие блага, которые мало соотносятся с народными представлениями о данных праздниках. Вероятно, эта общая канва была заимствована из других традиций. В имеющемся в нашем распоряжении тексте на польском языке из Подолии второй половины XX в.<sup>9</sup> мы находим перечень формул вознаграждения, которые во многом сходны с восточнославянскими: «od nieprzyjaciół będzie wolny» (= рус. «от врагов»), «potępiony nie będzie» (не будет осужден), «godzinę śmierci będzie widział Pana Boga» (в час смерти увидит Господа Бога), «od czartów będzie wolny» (= «от нечистой силы»), «nie umrze w grzechu śmiertelnym» (не умрет в смертельном грехе), «ukáže się przed śmiercią najświętsza Panna Maryja» (увидит при смерти Деву Марию), «nie zazna w domu swoim niedostatku» (= «от недостатка»), «duszę jego przyjmie do Królestwa Niebieskiego i pokaże się mu z chórem anielskim i wszystkimi świętymi» (примут душу его в Царствие Небесное и покажут хор ангельский и всех святых) и пр. (99\_Sen\_jan). На основе западноевропейских списков (английского,

немецкого, итальянского) С.В. Иванов показывает, что формулы вознаграждения во многом схожи, а иногда мы видим прямой перевод (Иванов 2013).

В одном случае в восточнославянских списках мы находим довольно четкое соответствие народного представления о празднике и формулы из «Сказания...»: дню св. пророка Ильи соответствуют вознаграждения «от грома и молнии», «от громного убиения» и т.п. День св. Ильи – «грозный» праздник, с ним во всех восточнославянских традициях связаны запреты на работу, чтобы избежать удара грома, грозы. Широко распространено наименование св. Ильи Громовиком (Агапкина 1999: 403). Но при этом именно этому празднику соответствуют две частотные формулы. Первая – «от грома и муки вечной», а вторая более общая – «от муки (вечной)». На наш взгляд, именно такая общая формула больше соответствует «первоисточнику», но в большинстве текстов она была заменена на формулы, которые соответствуют народной семантике праздника. При этом мы можем увидеть в нескольких вариантах, когда эти формулы соединяются: «От грома и муки вечной». То, что такой переход связан именно с этим праздником, обуславливается, во-первых, тем, что этот день характерен только для славянских текстов, а во-вторых, значимостью и отчетливой семантикой данного праздника. Эти два фактора обусловили замену абстрактной формулы на формулу с более очевидной семантикой в ряде текстов «Сказания...». Если в случае с днем св. Ильи такая замена произошла в большом числе текстов, то для других праздников такие замены проявляются лишь в единичных случаях, и такие случаи интересно рассмотреть. Еще здесь следует обратить внимание на то, что формула «от грозы / громного убиения» лишь в нескольких случаях смещается на другие праздники, то есть она четко соответствует именно дню св. Ильи. Таким образом, важно посмотреть вообще перемещение формул внутри текста, насколько они могут двигаться и соответствовать другим праздникам, и попытаться объяснить, чем могут быть обусловлены такие перемещения формул в тексте, имеют ли они какие-то внутренние мотивировки в традиции или же это только ошибки переписчиков.

Так, например, формула «от внезапной смерти» почти во всех случаях соответствует первой пятнице, лишь в двух случаях она «путешествует» и перемещается ко второй пятнице (Благовещен-

ской) и третьей (Страстной); такое изменение можно объяснить ошибками переписчика, так как здесь совсем минимальные движения в рамках текста (и количественно, и по смыслу). Например, в английском тексте, который приводит еще А.Н. Веселовский, первой пятнице соответствует (как и в большинстве русских вариантов) *sudden death*, то есть «от внезапной смерти» (Иванов 2013: 324). Такое же минимальное перемещение мы можем увидеть и в случае с формулой «имя будет записано у Господа в животной книге»: обычно она соответствует Крещению, то есть двенадцатой пятнице (реже одиннадцатой пятнице), но в единичных случаях она соответствует десятой (или одиннадцатой) пятнице перед Михаилом Архангелом; и здесь интересно то, что в одном из четырех вариантов такого соответствия Иисус Христос меняется на архангела, то есть «имя будет записано у архангела в книге животной» (ИРЛИ, Амосов). Такая замена сакральных персонажей явно произошла от замены праздника, которому соответствует формула (во всех остальных случаях изменений нет); отметим, что Рождественская пятница бывает одиннадцатой или двенадцатой, а пятница перед Сретением бывает двенадцатой. То есть данная формула почти во всех вариантах соответствует последнему (в редких вариантах предпоследнему) празднику.

В этой связи интересно посмотреть на то, к какому празднику прикрепляется формула «от потопления / от воды». Вероятнее всего предположить, что эта формула должна соответствовать пятнице перед Троицей / Духовым днем<sup>10</sup>. Тем не менее мы видим, что в большинстве случаев она все-таки соответствует пятнице перед Вознесением, хотя нельзя также не отметить смещение данной формулы (14 случаев) на следующую пятницу после Вознесения, которая соответствует Троице. Такие перемещения нельзя объяснить уже простой ошибкой переписывания. Если сравнивать частотность прикрепления этой формулы «от потопления / от воды» к Страстной пятнице, которая предшествует Вознесению, то она появляется в связи со Страстной пятницей лишь два раза. В случае переноса формулы мы видим влияние семантики календарного периода (то есть Троицкой недели) на структуру текста. Вообще формула «от потопления / от воды» в единичных случаях соответствует некоторым другим праздникам весенне-летнего цикла (Благовещению, Рождеству Иоанна Предтечи, Преображению, Успению Богородицы) и, что

интересно, дню свв. Кузьмы и Демьяна, где она совсем нерелевантна. Это соответствие вознаграждения «от воды» или «потопления», приуроченное к Духову дню, А.Н. Веселовский объяснял тем, что в некоторых списках Элевферьевской редакции «Сказания...» данной пятнице соответствует начало потопа – «при Ное потоп бысть» (Веселовский 1876: 353).

Влияние Элевферьевской редакции мы можем проследить и на примере первых двух формул вознаграждения в Климентовской редакции. Так, А.Н. Веселовский формулу «от убийства» объясняет тем, что она появляется от соответствующего данной пятнице библейского события «Каин Авеля убил», но в Климентовской редакции (в духовных стихах) данное событие соответствует первой пятнице, а формула в большинстве вариантов – второй пятнице перед Благовещением. Но если обратиться к Элевферьевской редакции, то данное событие соответствует второй пятнице, и в таком случае мы видим четкую связь семантики события и формулы, но опосредованно через другую редакцию «Сказания...».

Мы рассмотрим праздники, которые появляются в единичных вариантах или в небольшом количестве записей, и соответствующие им формулы. В большинстве случаев мы видим, что семантика праздника никак не влияет на совпадение с формулой вознаграждения. Так, например, Вербному воскресенью соответствует формула «от нечистого духа»; эта довольно редкая формула обычно появляется в сочетании с другими днями и в трех случаях соответствует Страстной пятнице, а еще один раз Успению Богородицы. Петрову дню, который встречается в трех вариантах, соответствуют три разные формулы: «от грома», «от напастей», «от всякой гадины», то есть какой-то отдельной формулы для этого праздника нет. Воздвижению, Рождеству Богородицы также соответствуют разнообразные формулы, которые могут быть привязаны и к другим праздникам и никак не связаны с семантикой этих праздников, например «от грехов» и пр. Лишь в одном варианте Воздвижению соответствует формула «от уязвления змея» (Шереметьев 1902: 60), что может быть связано с семантикой праздника (широко распространено представление, что на Воздвижение змеи уходят под землю). Появляющиеся в единичном варианте день св. Варвары и Введение Богородицы во храм (Третья Пречистая) сочетаются с формулами «человек написан будет у святой Богородицы», «в книгу небесну будет записан».



Формулы данного типа связаны с праздниками, которые появляются в конце списков «Сказания...»; два эти праздника соответствуют десятой и одиннадцатой пятнице, то есть также находятся в конце соответствующих списков. Такое же соответствие мы видим в случае со Сретением. Таким образом, здесь мы наблюдаем простую закономерность: на новые редкие праздники «перемещаются» формулы, которые соответствуют тем праздникам, которые занимают примерно то же самое место в других списках.

Несколько интереснее ситуация с днем св. Николая, который появляется в трех вариантах. В одном варианте мы видим ту же закономерность, что и в описанных ранее случаях, этому празднику соответствует «рождественская» формула, характерная для большинства одиннадцатых пятниц: «Тот человек при смерти узрит Пресвятую Богородицу». Но в двух других случаях появляется совершенно новая формула: «святитель Николай Чудотворец избавит от рук неприятельских». Вообще формула избавления от неприятеля довольно частотная, но в сочетании со св. Николаем встречается только в двух вариантах (ИРЛИ Керженское\_2; Романов 1891: 265, прим. 13). Вообще св. Николай воспринимался как защитник от стихий, помощник во многих делах (см., например, Белова 2004б: 398–401). Единственный раз в духовном стихе, который записал М.Н. Сперанский в Курской губернии, появляется день св. Егория (причем осенний), ему соответствует формула вознаграждения «от зверя съедения» (Сперанский 1901: 63); здесь мы видим совпадение формулы с народными представлениями о св. Егории. Этот святой воспринимался как защитник скота, «хозяин волков», который защищает от нападения дикого зверя (в частности, от волков) (Толстой 1995: 497–498).

Если посмотреть на формулы, которые соответствуют праздникам «средней частотности», то есть тем, которые появляются более чем в 15 текстах (Преображение и день Усекновения главы Иоанна Предтечи), то можно увидеть два разных варианта того, как соотносятся формулы с праздниками. Преображению соответствует множество разнообразных формул, в большинстве случаев мы можем увидеть «заимствования» от соседних праздников: формула «от трясовиц» соответствует в большом количестве списков соседнему Успению Богородицы и т.д. Семантике праздника Преображения близка формула «того человека сам Господь на руках своих при смерти держать будет / имя его примет»; эта формула не прикрепляется в других

списках ни к одному празднику осенне-весеннего календарного цикла. Но самое частотное соответствие этому празднику у формулы «от (великого) осуждения» (вообще данная формула возникает, кроме этих случаев, только один раз и соответствует первой пятнице (накануне Великого поста) (Добровольский 1905: 335)), но все эти списки относятся к одной и той же усть-цилемской традиции.

Празднику Усекновения главы Иоанна Предтечи соответствуют две группы формул «от посещения (меча)» и «от головной / зубной боли», которые очевидно соотносятся с различными народными представлениями об этом дне: они основаны на христианской легенде о происхождении праздника, суть которой в том, что в этот день по приказу царя Ирода Иоанну Предтече отрубили голову, чтобы подарить ее Саломее за танец, который понравился царю. Вообще в этот день запрещалось использовать острые предметы, нельзя было резать, то есть текстом легенды обусловлена прямая связь с формулами «от посещения (меча)» и «от головной боли». Кроме того, в этот день нельзя было (или наоборот рекомендовалось) мыть и расчесывать волосы для того, чтобы избежать головной боли (Толстая 1999: 369); также Иоанн Предтеча часто фигурирует в заговорах от зубной боли (Агапкина 2010: 458). Но при этом нужно отметить, что пятница перед Иоанном Предтечей обычно бывает соседней с пятницей перед Успением, к которой чаще всего относятся формулы, связанные с защитой от болезни, то есть здесь все-таки нельзя отрицать и механического перемещения формулы; подобные примеры были показаны выше.

Вообще группа формул, связанная с болезнями или лихорадочной/трясовицей, является одной из самых «подвижных» в списках «Сказания...». Кроме этих двух праздников она в разных случаях соответствует еще восьми праздникам, данные перемещения невозможно объяснить простыми ошибками в переписывании. Наибольшее количество совмещения этих формул мы видим в связи с Троицей, Рождеством Иоанна Предтечи и днем свв. Козьмы и Дамиана. Перенесение этой формулы на день свв. Козьмы и Дамиана, вероятно, неслучайно: эти святые почитались как врачи-бессребреники и бескорыстные целители (Белова 2004а: 22), то есть здесь в очередной раз мы видим влияние христианской легенды на структуру текста «Сказания...». Кроме того, в связи с этим праздником появляется еще и формула, которая соответствует только ему – «от язвы»; она

может быть включена в семантическое поле «от болезней». Связь формулы «от лихорадки и трясовицы» с Рождеством Иоанна Предтечи объясняется, как нам кажется, влиянием народных христианских легенд, связанных с гибелью Иоанна Предтечи, где лихорадки называются дочерьми Ирода, и Иродиада была первой заболевшей лихорадкой (трясовицей) после того, как ей принесли голову Иоанна Предтечи (Усачева 2004: 123). В случае этого праздника на него переносятся представления, связанные с днем Усекновения главы Иоанна Предтечи, но так как этот праздник появляется в списках гораздо реже, чем Рождество Иоанна Предтечи, то данная формула смещается на Рождество Иоанна Предтечи. Но вот случаи совпадения данной формулы с пятницей перед Троицей объяснить пока сложно.

На основе совпадения самых частотных праздников и самых частотных формул вознаграждения мы можем говорить о некотором восточнославянском «протографе» (см. таблицу 3). Следует оговорить, что в большинстве случаев одному празднику соответствует одна формула, которая наиболее часто встречается. Лишь в случае одного праздника – Ильина дня две формулы оказываются связаны с ним (этот случай был рассмотрен выше).

Таблица 3

<b>Название праздника / календарного периода</b>	<b>Формулы</b>
На первой неделе Великого поста	От внезапной смерти
Благовещение	От убийства
Страстная пятница	От неприятеля
Вознесение	От водного потопления
Духов день / Троица	От оружия (меча)
Рождество Иоанна Предтечи	От скудости / недостатка
Ильин день	От муки / От грозы
Успение Пресвятой Богородицы	От болезни (трясовицы, лихорадки)
Кузьма и Домиан	От греха
Михаил Архангел	Имя написано будет на престоле Богородицы
Рождество	Тот человек при смерти увидит Пресвятую Богородицу
Крещение	Имя будет записано у Господа в животной книге

\* \* \*

«Сказание о 12 пятницах» Климентовской восточнославянской редакции – сложное многослойное произведение, многие элементы данного текста сходны с западноевропейскими и другими славянскими вариантами (набор праздников и формул вознаграждения, начальная формула и приписывание авторства св. Клименту). Заметны и восточнославянские книжные влияния: например, конечная формула сходна с формулами из других религиозных текстов, мы видим влияние славянской Элевферьевской редакции «Сказания...» на Климентовскую, заимствование формул из заговоров и молитв и т.д. При этом мы наблюдаем и влияние восточнославянской устной традиции в появлении новых формул и праздников, перемещении формул вознаграждения в тексте в зависимости от праздничного дня и т.д.

### *Приложение*

Архив Российского географического общества. Саратовская губерния. Розанов С.А., доктор. Саратов губ. (XXXVI), № 48. Простонародная медицина в Саратовском уезде (л. 35–37). Текст получен в 1889 г., но переписан был несколько раньше<sup>11</sup>.

1я пятница.

На первой недели Великаго поста. Кто сию пятницу постится, тот человек внезапною смертию не умрет.

2я пятница.

Прежде благовещения Пресв. Богородицы. Кто сию пятницу постится, тот человек от напраснаго убивства сохранен будет.

3я пятница.

На Страсной недели Великаго поста. Кто сию пятницу постится, тот человек от неприятеля и нечистых духов сохранен будет.

4я пятница.

Прежде сошествия Св. Духа. Кто сию пятницу постится, тот человек от остраго меча сохранен будет.

5я пятница.

Прежде Рождества Иоанна Предтечи. Кто сию пятницу постится, тот человек от великаго недостатка и скудости сохранен будет.

6я пятница.

Прежде Св. Пророка Илии. Кто сию пятницу постится, тот человек от убиения громом и молнией сохранен будет.

7я пятница.

Прежде Успения Пресв. Богородицы. Кто сию пятницу постится, тот человек от трясавицы и болезни сохранен будет.

8я пятница.

Прежде усекновения главы честнаго и славнаго пророка и предтечи Иоанна. Кто сию пятницу постится, тот человек избавлен будет. (?)<sup>12</sup>

9я пятница.

Прежде Архангела Михаила. Кто сию пятницу постится, тот человек увидит имя свое написанное будет у пресвятыя Богородицы на престоле.

10я пятница.

Прежде Рождества Христова. Кто сию пятницу постится, тот человек увидит имя свое, написанное будет на престоле Господни.

11я пятница.

Прежде Богоявления Господня. Кто сию пятницу постится, тот человек увидит имя свое написанное будет в животных книгах.

12я пятница.

Прежде Встретения Господня. Кто сию пятницу постится, тот человек при смерти своей узрит пресвятую Богородицу.

Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи». КП – 4261/4. Сборник. Начало XX в. Л. 37об.–42<sup>13</sup>

Слово Климента папы римскаго о двенадцати пятницах

1 пятница на первой Святой неделе Великого поста, и тот человек, избавлен будет грехов великих;

2 пятница перед Благовещением пресвятыя Богородицы, тот человек от незапной смерти сохранен будет;

3 пятница на Страстной недели Великого поста, кто сию пятницу постится, тот человек от муки вечной сохранен будет;

4 пятница перед Вознесением Господним, кто сию пятницу постится, тот человек от напрасной смерти сохранен будет;

5 пятница перед Сошествием Святого Духа, кто сию пятницу постится, и тот человек от воднаго потопления сохранения будет;

6 пятница перед днем Иоанном Предтечей, и кто сию пятницу постится, и тот человек от огня сохранен будет;

7 пятница перед Ильею Пророком, кто сию пятницу постится, и тот человек от грому и молнии сохранен будет;

8 пятница перед Обращением Господним, кто сию пятницу постится, и тот человек, от смертнаго посечения сохранен будет;

9 пятница перед Успением пресвятыя Богородицы, кто сию пятницу постится, и тот человек пред смертию узрит пресвятую Богородицу;

10 пятница перед Кузьмой Демьяном, кто сию пятницу постится, и тот человек от скорби и болезни избавлен будет;

11 пятница перед Михайлом Архангелом, кто сию пятницу постится, и тот человек будет перенесен через огненную реку;

12 пятница перед Рождеством Христовым, кто сию Пятницу постится, того человека имя самого Господа, на престоле в животных книгах написан будет;

и кто во оный сии пятницы с женою своею, блуд сотворит, и у того человека родится младенец, слеп, или нем, или глух, или грым<sup>14</sup>, или вор, или разбойник, или блудник, или пьяница, или всем злым делам наставник будет, надобно во оный пятницы святыи, всякому православному христианину постится, сухоядением земным, ныне и присно и во веки веком, Аминь.

### Примечания

<sup>1</sup> Лишь в одном из наших вариантов счет начинается с пятницы перед Михайлом Архангелом (8 ноября по ст. ст.) (ИРЛИ, ОП\_1). Вероятнее всего, в данном случае произошла ошибка при переписывании.

<sup>2</sup> Наиболее часто встречающиеся праздники выделены полужирным курсивом.

<sup>3</sup> В данном тексте речь идет об осеннем дне св. Егория (26 ноября по ст. ст.), хотя в русской народной традиции более значимым был весенний Егорьев день.

<sup>4</sup> Вероятно, смещение даты с первой недели Великого поста на пятницу перед постом является ошибкой при переписывании, так как этот вариант встречается всего два раза.

<sup>5</sup> В списке «Сказания...» он называется «Третья Пречистая» – так может называться Покров или Введение Богородицы во храм, но поскольку в нашем списке (Драгоманов 1876: 145) этот праздник идет после дня св. Михаила, то, по всей вероятности, имеется в виду не Покров, а Введение. Кроме того, в вариантах праздников, которые приводит Е.Р. Романов к одному из списков, есть упоминание и праздника Введения (Романов 1891: 265, прим. 10).

<sup>6</sup> Первая цифра означает количество текстов, где встречается именно та формула, которая приводится в строке, а цифра в скобках – все варианты этой формулы, которые есть в текстах. Например, «от (водяного) утопления / потопления» встречается в 51 варианте «Сказания...», а эта же формула и ее варианты, такие как «от утопления на водах», «от потопа», «по водам плавающий спасется» и т.п., встречается в 89 текстах.

<sup>7</sup> В кавычках приведены все варианты одной формулы, которые встречаются в имеющихся у нас списках «Сказания...». Например, в некоторых списках встречается короткая формула «от потопления», в ряде других списков эта формула дополняется и расширяется – «от водяного потопления», «от потопления на воде» и пр. Эти дополнительные вариативные составляющие (*водяного, на водах* и пр.) приведены в круглых скобках.

<sup>8</sup> Среди названий болезней встречаются *золотуха, веснуха* (лихорадка: Вологод., Арханг., Олон., Петерб., Новг., Пск. и др. – СРНГ 1969/4: 186), *ворогуша* (также одно из названий лихорадки: Влад., Твер., Тул., Ворон. и др. – СРНГ 1970/5: 108), *малярия, чохотка, красовицы, огневицы* (одно из названий лихорадки, так могли также называть тиф, корь, скарлатину или гангрену: Арх., Новг., Волог., Сев.-Двин., Вят., Перм. и др. – СРНГ 1987/22: 324) и *сухота* (три последние *красовица, огневица* и *сухота* упоминаются только в паре с *трясовицей*).

<sup>9</sup> Большое спасибо Магдалене Зовчак за предоставление этого текста.

<sup>10</sup> Троицкая неделя (в особенности четверг на этой неделе – Семик) связана с поминанием умерших не своей смертью, и чаще всего именно утопленников (ср. другое название это недели – *Русальная*; о русалках как утопленниках см. Зеленин 1995).

<sup>11</sup> Большое спасибо Александре Борисовне Ипполитовой за предоставление этого текста.

<sup>12</sup> Так в рукописи.

<sup>13</sup> Большое спасибо Александру Валерьевичу Пигину за предоставление этого текста.

<sup>14</sup> Так в рукописи.

### Литература и источники

- Агапкина 1999 – *Агапкина Т.А.* Ильин день // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под. общ. ред. Н.И. Толстого (далее – СД). М., 1999. Т. 2. С. 402–405.
- Агапкина 2010 – *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
- Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
- Белова 2004а – *Белова О.В.* Кузьма и Демьян // СД. М., 2004. Т. 3. С. 22–24.
- Белова 2004б – *Белова О.В.* Николай // СД. М., 2004. Т. 3. С. 398–401.
- Бессонов 1864 – *Бессонов П.* Калики перехожие: Сборник стихов и исследований. М., 1864. Вып. 6.
- Бурцев 1902 – *Бурцев А.Е.* Обзор русского народного быта Северного края. СПб., 1902. Т. 2.
- Веселовский 1876 – *Веселовский А.Н.* Попыты по истории развития христианской легенды: IV. Сказание о 12-ти пятницах // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. № 185: июнь. С. 326–367.
- Виноградов 1907 – *Виноградов Н.* О 12 пятницах: [Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып. 1. № 28] // Живая старина. 1907. Вып. 1. С. 21.
- Даль 1880 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб; М., 1880. Т. 1.
- Добровольский 1905 – *Добровольский В.Н.* Песни Дмитровского уезда Орловской губернии // Живая старина. 1905. № 2. С. 290–414.
- Драгоманов 1876 – *Драгоманов М.* Малоросские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Ефименко 1878 – *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2: Народная словесность. М., 1878.
- Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.
- Иванов 1907 – *Иванов П.* Жизнь и поверия крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.
- Иванов 2011 – *Иванов С.В.* «Сказание о 12 пятницах» и «Сон царя Иоаса»: взаимодействие двух апокрифических текстов // Индоевропейское языкознание и классическая филология-XV (чтения памяти И.М. Тронского). Материалы Международной конференции, проходившей 20–22 июня 2011 г. / Отв. редактор Н.Н. Казанский. СПб., 2011.
- Иванов 2013 – *Иванов С.В.* Восточнославянская «климентовская» редакция «Сказания о двенадцати пятницах»: к вопросу о происхождении и эволюции текста // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XVII (чтения памяти И.М. Тронского). Материалы Международной конференции / Отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб., 2013. С. 318–342.
- Каспина 2002 – *Каспина М.М.* Иоанн Креститель в каргопольской народной традиции // Святые и святыни северорусских земель / Сост. Н.И. Решетников. Каргополь, 2002. С. 76–83.



- Кобяк 1984 – *Кобяк Н.А.* Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // Древнерусская литература. Источниковедение: Сб. научных трудов. Л., 1984. С. 43–54.
- Луканин 1872 – *Луканин А.* Воскресные беседы // Руководство для сельских пастырей. 1872. Т. 3. № 38 (17 сент.). С. 87–94; № 44 (29 окт.). С. 311–320.
- М.Д. 1908 – *М.Д.* Откуда ведет свое начало народное сказание о двенадцати пятницах // Рязанские епархиальные ведомости. 1908. № 12. С. 434–435.
- Молитва 1909 – Молитва, Пречистыя и Препоблагословенныя, Славныя Владычицы Нашея Богородицы и присно Девы Марии // Живая старина. 1909. № 1. С. 20–23.
- Некрасов 1876 – *Некрасов И.Ю.* Замечания по поводу русского народного сказания о двенадцати пятницах // Филологические записки. 1870. Вып. 3. С. 1–26.
- Попов 1903 – *Попов Н.* Этнографические очерки Минусинского и Каннского округов, Енисейской губ. // Живая старина. 1903. № 3. С. 297–384.
- Пятница 1894 – Пятница в народном почитании // Правительственный вестник 1894. № 191; № 192; № 193.
- Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 5: Заговоры, апокрифы, духовные стихи. Витебск, 1891.
- Сперанский 1901 – *Сперанский М.Н.* Духовные стихи из Курской губернии // Этнографическое обозрение. 1901. № 3. С. 1–66.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин. Л. (СПб.), 1965–. Вып. 1–.
- Тихонравов 1863 – Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изданы Николаем Тихонравовым. СПб., 1863.
- Толстая 1999 – *Толстая С.М.* Иван Головосек // СД. М., 1999. Т. 2. С. 368–370.
- Толстая 2005 – *Толстая С.М.* Следы древнеславянской апокрифической традиции в Полесском фольклоре: «Сказание о 12 пятницах» // *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 543–559.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Георгий // СД. М., 1995. Т. 1. С. 496–498.
- Троицкий 1893 – *Троицкий А.* Пятница в народном почитании // Пензенские епархиальные ведомости. 1893. № 21. С. 836–853; № 22. С. 885–896; № 23. С. 903–916.
- Усачева 2004 – *Усачева В.В.* Лихорадка // СД. М., 2004. Т. 3. С. 117–123.
- Шеваренкова 1998 – Нижегородские христианские легенды. Сборник народных христианских легенд / Сост., вступ. статья и коммент. Ю.М. Шеваренковой. Нижний Новгород, 1998.
- Шереметьев 1902 – *Шереметьев П.* Зимняя поездка в Белозерский край. М., 1902.
- Angusheva-Tihanov 1997 – *Angusheva-Tihanov A.* The medieval Croation apocryphical tradition in the context of the Old Slavic patterns: the story about the twelve fridays // Prvi hrvatski slavistiki kongres. Zbornik radova. Zagreb, 1997. S. 513–519.
- Ivanov 2011 – *Ivanov S.V.* The Legend of twelve golden Fridays in the western Manuscripts. Part I: Latin // Colloquia classica et indo-germanica / Отв. ред. Н.А. Бондарко, Н.Н. Казанский. СПб., 2011. P. 561–572.

- Lourie 2011 – *Lourie B.* Friday veneration in sixth and seventh-century Christianity and Christian legends about the conversion of Nağrān // *The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom?* / Ed. by C.A. Segovia & B. Lourié (*Orientalia Judaica Christiana* 3). Gorgias Press, 2011. P. 131–230.
- 99\_Sep\_jan – Архив Института этнологии и Культурной антропологии Варшавского университета. Тетрадь из с. Солобківці, Хмельницька область, Ярмолинецький район.
- ИРЛИ, Амосов – Древлехранилище ИРЛИ РАН, собрание А.А. Амосова. Р. IV. Оп. 8.
- ИРЛИ Керженское\_2 – Древлехранилище ИРЛИ РАН, Керженское собрание. Р. IV. Оп. 8. № 39. Л. 9об–11об.
- ИРЛИ, ОП\_1 – Древлехранилище ИРЛИ РАН, Отдельные поступления. Р. IV. Оп. 23. № 149. Л. 15об.–17.

*Виктория Мочалова*  
(Москва)

## **Роль чисел в еврейском обряде исцеления больного**

Забота о больных была одной из основных обязанностей, которую евреи всех времен включали в понятие благотворительности и которую должны были исполнять все, независимо от имущественного положения – как бедные, так и богатые. Большую заботу принято было проявлять по отношению к больным, вынужденным оставаться дома: их полагалось регулярно навещать, особенно главам общин, как отмечал Исаак бен Моше из Вены в своем авторитетном для всей рассеянной в разных частях диаспоры общины труде (ок. 1260) «Ор заруа» (II: 22); существовал строгий этикет поведения в доме больного, значительную часть которого составляли молитвы за его здоровье<sup>1</sup>.

Как писал в своем основном труде «Еврейские ритуалы и символы» голландский раввин Симон Филипп де Врис (1870–1944), при ведении – на всех фронтах – битвы с ангелом смерти (*малах ха-мавет*), стоящим у постели больного и ожидающим его душу, следует использовать различные методы: не забывать о силе и значении молитвы и благотворительности, что в случае серьезной болезни предпочтительно умножить, ибо речь идет о деле чрезвычайной важности – вызволения души (*пидьон нефеш*) из рук *малах ха-мавет*. Молитва может совершаться коллективно в синагоге, и пожертвования на благотворительность в таких случаях могут быть коллективными: их дают не только члены семьи больного, но и друзья, знакомые. Одни молитвы не могут исцелить, как и сама по себе врачебная помощь, ибо приговор – всецело в руках Всевышнего, на которого следует уповать, используя при этом все земные возможности. Однако чувство беспомощности, порожденное страхом, побуждает некото-

рых хвататься за любые средства – обращаться к шарлатанам, ясно-видящим и оккультизму<sup>2</sup>.

Мотив благотворительного искупления, «выкупа», пожертвования ради исцеления был тесно связан с темой болезни и многократно варьировался в Талмуде (например: ТВ, трактат «Рош а-Шана», 16b) и основанных на нем позднейших практических сводах законов («Шулхан арух» Иосифа Каро, «Кицур шульхан арух» Соломона Ганцфрида): «**Расплатись** своей заслугой и освободишься от болезни»; «Если есть у него один ангел-защитник из тысячи, сообщающий о его праведности и требующий к нему милости и говорящий: **выкупите** его, чтобы не упал он в преисподнюю...»; «Всякий, у кого в доме кто-то заболел, должен пойти к мудрецу, чтобы тот попросил для него у Б-га милосердия, как сказано: “Гнев царя – ангелы смерти, а мудрый человек сможет **искупить** его”. И принято ради больного давать **милостыню** бедным, поскольку сказано: “Раскаяние, молитва и **милостыня** отменяют жестокое постановление”»<sup>3</sup> (выделено мною. – В. М.). В текстах этого круга в качестве возможных целителей упоминаются только мудрецы (= раввины) и врачи, чьи действия подробно регламентируются.

Еврейская общинная структура предусматривала оплачиваемые должности врачей, которым предписывалось попечительство над больными (членами общины или приезжими), находящимися в больницах или дома. Доктор должен был дать присягу, согласно которой он был обязан, по крайней мере, три раза в неделю присутствовать в больнице, а также по вызову посещать больных на дому. Первый из известных трехлетних контрактов общины с доктором, по данным М. Балабана, был заключен в 1631 г. в Познани. Однако преувеличивать значение подобных договоров нет оснований, так как больные постоянно жаловались на пренебрежительное отношение врачей к своим обязанностям, на их равнодушие, да и сама необходимость требовать от врачей принесения присяги может свидетельствовать об отсутствии у них достаточного рвения в исполнении профессионального долга. На услуги дипломированных врачей могли скорее рассчитывать более состоятельные члены общины, в то время как бедные пациенты были вынуждены довольствоваться услугами цирюльников, санитаров, то есть медицинского персонала низшей квалификации<sup>4</sup>.

Однако и квалификация еврейских врачей более высокого уровня в массе своей, если говорить о XV–XVI вв., оставляла желать луч-

шего. Следует иметь в виду, что в силу существовавших в иудаизме запретов еврейские медики часто не могли изучать анатомию. Более любознательные из них учились в XVI в. в Падуе, скрывая свое происхождение и не используя свою традиционную одежду. Так, польский посол в Риме в 1501 г. сообщал королю Александру Ягеллончику, что в Падуе учатся шестеро переодетых польских евреев<sup>5</sup>.

Разумеется, при дворах польских королей, несмотря на существовавшие церковные запреты<sup>6</sup>, имелись высокообразованные врачи-евреи, в основном иностранного происхождения, такие как Исаак Испанец, последовательно лечивший Казимира IV Ягеллончика (1447–1492), Яна I Ольбрахта (1492–1501), Александра Ягеллончика (1501–1506) и Сигизмунда I Старого (1506–1548), который также пользовался услугами португальского еврея-врача Ама(у)са, как Соломон (Шломо) бен Натан Тедески (Ашкенази), прибывший в Польшу из Италии в свите королевы Боны и лечивший как ее, так и ее сына, Сигизмунда II Августа (1548–1572), как Мейер Давид, врач Стефана Батория (1576–1586), как Эммануэль де Йона, придворный врач Яна III Собеского (1674–1696), впрочем, впоследствии обвиненный в том, что его дурное лечение ускорило смерть этого короля. Здесь нет возможности останавливаться на вопросе, было ли это обвинение результатом зависти христианских коллег<sup>7</sup> или прав Т. Чацкий, отмечавший, что при Сигизмунде III Вазе (1587–1632) произошел упадок науки в Польше, «евреи отстали от просвещения, и едва ли можно было найти сколько-нибудь знающего врача; сами же они лечатся между собой в меру распространенного у них теперь невежества, а в более серьезных случаях обращаются к христианским врачам; в каждом нашем местечке есть цирюльники, темнота которых равна беспрецедентной в других странах смелости в лечении»<sup>8</sup>.

Наступление эпохи «невежества» Т. Чацкий датирует весьма определенно, связывая его с распространением мистицизма: «В 1547 году в философии и медицине наступила эпоха мистицизма. Власть обрела каббала. Евреи стали больше ценить излюбленную науку». Вместе с тем он отмечает и влияние на польскую медицинскую науку неортодоксального учения Парацельса: он посещал Польшу, его труды с пышными заголовками<sup>9</sup> издавались в краковской типографии, среди его многочисленных учеников, по его собственному свидетельству, были трое поляков (вероятно, одним из них был Мейер Давид, а от другого врача польского короля он получил свидетельст-

во, что ему удалось вылечить человека, от которого тот отступился)<sup>10</sup>.

Начиная с последних десятилетий XVII в. каббала изменила «грамматику еврейской культуры»<sup>11</sup>, ибо в течение всего этого века и позже стремительно развивались события, обусловленные, с одной стороны, факторами демографического, экономического и политического характера, а с другой – распространением и популяризацией каббалистических познаний, прежде ограниченных узким, элитарным кругом знатоков, в связи с изданием книги «Зогар». Это с неизбежностью привело, как и всякая популяризация и демократизация сферы знания, к некоторому вытеснению учености на второй план, ставшей не столь обязательной в понимании широких еврейских масс, к росту «народной» религиозности, к появлению бродячих носителей эзотерического знания, владеющих тайнами божественных имен (*баалей шем тов*) и правилами практической каббалы. Они заняли весьма престижное место в общинной жизни, и к их услугам могли прибегать представители не только демократических, но и элитарных кругов<sup>12</sup>.

Согласно каббалистическим представлениям мир сотворен путем божественной эманации, в начале которой возникли 10 *сфирот* (слово этимологически связано с числом, счетом: *лиспор* – считать), а затем 22 буквы еврейского алфавита, одновременно являющиеся числами<sup>13</sup>, поэтому столь важное значение приобретает гематрия – мистическая нумерология, система числовых манипуляций, позволяющих толковать слово на основании числовых значений составляющих его букв и находить связи / соответствия слов с одинаковыми числовыми значениями.

Впечатляющим примером практического применения методов гематрии для защиты от нечистых сил, для излечения больного может служить обряд выкупа его души (*седер тидьон нефеш аль хахоли бейм*). Его описание включено в каббалистический сборник молитв, религиозных обрядов, благочестивых размышлений – «Книгу врат Сиона» («Сэфер Шаарей Цион», Прага, 1662) Натана Наты Ганновера (1610–1683)<sup>14</sup>, выдержавшую более 50 изданий в разных европейских странах и пользовавшуюся широкой популярностью. Это описание обряда было также включено Йехиэлем-Михаэлем Эпштейном в подготовленную им сокращенную версию «Шней Лухот ха-Брит» Йешиягу ха-Леви Горовица<sup>15</sup>.



Обложка «Книги врат Сиона» Натана Наты Ганновера (Прага, 1662)

Ганновер родился на Украине и бежал в Европу от резни времен восстания Хмельницкого, в которой погибли и его отец Моше Ганновер, «святой учитель и раввин» Острога, и его авторитетный учитель, «ученый и мудрый каббалист» Самсон бен-Песах из Острополя<sup>16</sup>. Ганновер ранее прославился своей хроникой «Книга пучины бездонной» («Сэфер явен мецула», Венеция, 1653), посвященной этим трагическим событиям и считающейся авторитетным историческим источником, многократно переиздававшейся и переведенной на многие языки<sup>17</sup>. Заглавие хроники содержит и отсылку к псалму 69: 3 («Тону я в топи бездонной, где нет опоры»)<sup>18</sup>, и словесную игру: ך ך ך (явен = болото, трясина, грязь) и ך ך ך (яван = Греция, а также – в литературе XVI–XVII вв. – «грек», то есть приверженец «греческой», православной веры, и «казак», и «гайдамак»)<sup>19</sup>.

Есть одна особенность, которая присуща как исторической хронике Ганновера, так и описанию обряда «выкупа» души (столь различным по своему характеру, смыслу, функции текстам) – это внимание автора к гематрии. Каббалист, он начинает и заканчивает свою книгу перечислением «гематрий»<sup>20</sup>. Для него особенно важно и чрезвычайно значимо числовое равенство подчеркнутого им слова «это» (*зот*):

ך	ך	ך
7	1	400
сумма	408	

– «все *это* предсказал царь Давид в своем пророчестве» – и числового обозначения года (408, то есть 5408 по еврейскому летоисчислению = 1648, года начала казацко-крестьянской войны, как толкует этот фрагмент С.Я. Боровой, или, как представляется возможным толковать, числа 408, обозначающего, согласно гематрии, муки, предшествующие приходу Машиаха (*хевлей Машиах*):

ך	י	ש	מ		ה	ל	ו	א	ח
8	10	300	40	+	5	30	6	1	8
				408					



Автору важно подчеркнуть числовое равенство выделяемого им фрагмента цитируемого стиха («Об этом пусть молится тебе всякий праведник в пору близости к тебе, и тогда поток бурных вод не достигнет его» – Пс 32: 6) сумме числовых значений слов «*православный и татарин соединились вместе* (пес и кот), чтобы в этом 5648 году уничтожить народ израильский, который уподобился заблудшей овце». Для полного совпадения этих сумм, а тем самым и искомого отождествления смыслов приходится прибегать к некоторым манипуляциям с буквами, о чем автор честно извещает читателя: «А литера “алеф” не включена была мною в подсчет»<sup>21</sup>. Ганновер подыскивает и другие числовые, трактуемые как смысловые, соответствия: «Также и 69-й псалом говорит об этом же бедствии: “Спаси меня, Боже... *Тону я в топи бездонной...* течение уносит меня!” Гематрия *Тону я в топи бездонной* равна гематрии *Хмель и татарин соединились с православными* (скорпион и пчела)! *Поток (течение)* равен в своей гематрии *Хмельницкий, православный и татарин* утопили меня в потоке гнева и греха»<sup>22</sup>. Эти найденные числовые соответствия позволяют как подтвердить пророчества, так и – что особенно важно – придать происходящим на Украине бедствиям библейский масштаб, истолковать их в перспективе сакральной истории.

Состоящая из текстов совсем иного рода «Книга врат Сиона», созданная в Италии, где Ганновер обратился к более углубленному и систематическому изучению лурианской каббалы под руководством таких известных учителей, как, например, Моше Закуто, Хаим Коген, Бенъямин ха-Леви из Цфата, также получила весьма широкое распространение среди ашкеназийского еврейства.

Исследователи разного времени, начиная с Чацкого («Чуждые всем народам, евреи составляют среди них единое сообщество, управляемое одинаковыми законами и почти одинаковыми обремененное предрассудками»<sup>23</sup>) и кончая Х. Заремской ([евреи] «были одновременно частью государства, в котором они поселились, рассеянного еврейства галута, или диаспоры, и, наконец, частью Израиля. С этими тремя горизонтами была соотнесена их жизнь, а учет их одновременного сосуществования ведет к верному пониманию еврейской истории»<sup>24</sup>), отмечали единство еврейского мира, несмотря на диаспоральное существование народа. На протяжении веков это

единство в высокой степени проявлялось и в корпусе текстов (и не в последнюю очередь и обеспечивалось им), распространяемых в разных частях диаспоры. Например, уже в другую эпоху Симха Бунем из Пшисухи (1765–1827), обвинявшийся в том, что он призвал больных лечиться у саббатианского *баал-шема*, издает «Шаарей Цион» Ганновера<sup>25</sup>; М. Вишницер отмечает особую популярность этой книги у русского еврейства, а Д. Кауфман полагает, что именно она, а не хроника о временах хмельничины принесла Ганноверу славу<sup>26</sup>. Таким образом, степень ее распространенности и влиятельности, производная от основ еврейского диаспорального мироустройства, не должна удивлять.

В описании еврейского обряда выкупа души больного мы встречаемся с иной, чем в хронике Натана Ганновера, практической функцией применяемой гематрии, играющей здесь первостепенную, доминирующую роль. Вместе с тем, в обряде наглядно просматривается присущее каббале особое отношение к языку – не как к средству выражения мыслей или общения, а как к мистической ценности, к созидательной божественной сущности, заключающей в себе «вечный акт творения»<sup>27</sup>.

В самом начале обряда предписывается взять нечто исчислимое (монеты, орехи) в строго определенном количестве – 160 единиц. Далее следует изощренная интерпретация значения этого числа, соответствующего числовому значению слова «дерево» –  $\aleph$ : составляющие его буквы  $\aleph$  (*айн* = 70) +  $\aleph$  (*цади* = 90) дают в сумме 160. Дерево же во Второзаконии (20: 19) сопоставлено с человеком, причем в связи с запретом на уничтожение<sup>28</sup>.

Система подсчета еще более усложняется, но и, благодаря использованию различных вариантов гематрии, укрепляется эффективность обряда, «доказательная» база. Так, если исчислять гематрию Тетраграмматона, четырехбуквенного имени Бога, –  $\aleph\aleph\aleph\aleph$  (*йуд* = 10, *хэй* = 5, *вав* = 6, *хэй* = 5) – не простым сложением, при котором в сумме получается 26, а по иной системе – путем двойного перемножения числовых значений двух первых и двух последних букв слова и сложения полученных произведений, то она также будет равняться гематрии слова «дерево»:  $10 \times 5 + 5 \times 10 + 6 \times 5 + 5 \times 6 = 160$ .

Следует иметь в виду, что согласно каббалистическим правилам исполнение всякого предписания должно было сопровождаться

формулой, провозглашающей, что это делается «во имя воссоединения Святого, да будет он благословен, и Его Шхины, из страха и любви, чтобы воссоединить Святое имя Йуд-Гей и Вав-Гей в единстве преисполненном». Эта формула получила широкое распространение в кругах, испытывавших влияние лурианской каббалы, в особенности благодаря сборнику «Шаарей Цион»<sup>29</sup>.

В процессе обряда предпочтительнее использовать серебряные монеты, поскольку это же числовое значение 160 присутствует в слове כסף (*кесеф* – серебро, деньги):

ק	ס	כ
100	60	20
сумма: 160		

В другой системе гематрии, когда числовое значение слова складывается из суммы значений не самих букв, а их названий (например, не ק, а קו, не ס, а סה, не כ, а כא), суммы числовых значений Тетраграмматона и слова אדם ('адам'<sup>30</sup> – 'человек') будут равны друг другу и составят 45. Таким образом, оказываются сопоставлены, приравнены, уподоблены «божественное имя», «дерево» и «человек», а центральную роль в этом сближении играет число. Существенно, чтобы проводящий обряд выкупа души больного пересчитывал 160 монет только с добрым (טוב) намерением, ибо числовое значение слова טוב (9+6+2) составляет 17, что эквивалентно значению имени Бога א ה ו ה :

טוב	הוהא
9+6+2	5+6+5+1
17	17

На следующих этапах обряда следует при пересчете монет сосредоточиться на имени Божьем:

א	ה	י	ה
1	5	10	5

числовое значение которого равно 21; при пересчете следующих 26 монет полагается иметь в виду Тетраграмматон, числовое значение которого тоже 26.

В итоге получаются три отдельные группы монет (17, 21 и 26), общее числовое значение которых – 64 – равняется числовому значению слова «суд» (*дин*):

י	י'	י''
50	10	4

Этот «суд» и его приговор больному и предстоит смягчить при помощи трех имен Божественного милосердия, выраженных численно, но три разные группы монет нельзя сразу смешивать, чтобы они не совпали с числовым значением слова «суд» и чтобы он не свершился сразу. Лишь позже в ходе обряда ведущий считает до 64 и соединяет три группы монет с другими, перемешивая их с целью преобразования.

Пересчитывая другие 65 монет, следует подразумевать имя אדוֹנָי (Адонай), числовое значение которого равно сумме значений названия буквы א ל א (алеф) и слова יִד (суд). А из букв, составляющих название буквы א ל א, можно сложить слово א ל פ (чудо), подразумевающее божественное милосердие и смягчение суда Адоная.

Проводящий обряд своими действиями преобразует потенциальную силу имен милосердия в актуальную, после чего «зло и сатана перестают существовать», а небеса добавят больному полноту здоровья и дополнительные годы жизни.

Оставшиеся после окончания обряда выкупа души больного 129 из первоначальных 160 монет полагается незамедлительно раздать бедным, а 31 монета поступает в собственность профессионала-каббалиста, проводившего обряд. В более простом варианте обряда, предполагающем совместную молитву и общее пожертвование во имя больного, фигурирует число 7, ибо собранная сумма делится между семью людьми, чтобы «этими семью милосердными дарами» он был «избавлен от семи разрушений, упомянутых в Торе, и семи камер геенны»<sup>31</sup>.

Значительная последующая карьера каббалистических идей и методов применительно к практической целительской деятельности

широкого слоя знатоков популярной эзотерики, совмещавших тайное знание с народной религиозностью, магию с мистикой, побуждает осознать достоинства этого ставшего впоследствии столь влиятельным раннего текста с описанием обряда выкупа души.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: *Abrahams I. Życie codzienne Żydów w średniowieczu* / Pref. B. Gadowska. Warszawa, 1996. S. 222–223.

<sup>2</sup> См.: *De Vries S.Ph. Obrzędy i symbole Żydów* / Przekł. z niderlandzk. i opr. A. Borowski. Kraków, 1999. S. 352–353.

<sup>3</sup> *Ганцфрид С. Кицур шульхан арух* / Пер. с ивр. под ред. Л. Городецкого. М., 2006. С. 520–521. Гл. 192: 1–2.

<sup>4</sup> См.: *Balaban M. Historia i literatura żydowska*. Lwów; Warszawa; Kraków, 1925. Т. III. S. 199–201.

<sup>5</sup> См.: *Czacki T. Rozprawa o Żydach*. Wilno, 1807. S. 200.

<sup>6</sup> Обращение к еврейским врачам весьма широко практиковалось христианами: в середине XV в. даже папы преступали свои собственные запретительные декреты. См., в частности: *Jacobs J. The Jews of Angevin England*. New York; London, 1893. P. 153.

<sup>7</sup> Особенно отличился в борьбе с еврейскими врачами-конкурентами их планменный обличитель *Doctore Medico Phisico Себастиан Слешковский*. Вот характерные отрывки лишь из одного из принадлежащих ему обширных трактатов на эту тему: «Ведь ты же знаешь, что это лишь панские манеры, что дорого – то любо, панские капризы и фантазии: когда первые огурцы появятся в Кракове, или Люблине, или в Варшаве, или где-нибудь еще, то они платят по три гроша за один огурец, не потому что огурец, а потому что новинка. Так же и переплачивает пан еврею, итальянцу, французу – не потому, что доктор, а потому, что еврей, итальянец, француз, потому что, милый братец, в Польше они не рождаются, а привозят их издалека за немалые деньги. Ты скажешь: но ведь евреи-то в Польше рождаются. Да, рождаются, но быть докторами или лечить христиан – это для них новое, такого раньше не было, пока христиане были христианами, послушными сынами своей Матери – Церкви... Ты еще, наверное, скажешь: если бы это было против совести, паны не использовали бы их для лечения своих болезней. На что я тебе отвечу, что это ложный и очень ошибочный аргумент, потому что у этих людей, которые больше заботятся о теле, чем о душе, – что не ко всем им относится, но к большинству богатых людей, – нет [понятия] греха... глупый думает, что Бог его не накажет»; «Евреям, которые считаются врачами, обязательно должно быть заказано с этого времени (что давно должно было быть сделано), чтобы они не смели и не отваживались бы навешать больных христиан и лечить их» (*Steszkowski S. Odkrycie zdrań, złośliwych ceremonii, tajemnych rad, praktyk szkodliwych Rzeczypospolitej, i straszliwych zamysłów Żydowskich...* Brunsberg, 1621. S. 36, 107–109).

<sup>8</sup> Czacki T. Rozprawa o Żydach. S. 204.

<sup>9</sup> Archidoxi Philippi Theophrasti Paracelsi magni Germani Philosophi et medici solertissimi, ac mysteriorum naturae scrutatoris et artificis absolutissimi L.X. Nunc primum illustri... Cracoviae, 1569; P. Theophrasti Paracelsi ab Hohenheim Germani Philosophi ac Maedici omnium iudicio absolutissimo Li. II. Cura et studio summaque fide et integritate...Cracoviae, 1596.

<sup>10</sup> Czacki T. Rozprawa o Żydach. S. 202–203. См. также: Petrovsky-Stern Y. «You Will Find It in the Pharmacy»: Practical Kabbalah and Natural Medicine in the Polish-Lithuanian Commonwealth // Holy Dissent: Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe / Ed. by G. Dynner; foreword by M. Rosman. Detroit, 2011. P. 13–54.

<sup>11</sup> Hundert G.D. Re(de)fining Modernity in Jewish History // Rethinking European Jewish History / Ed. by J. Cohen and M. Rosman. Oxford; Portland, 2009. P. 139.

<sup>12</sup> См.: Hundert G.D. Poland: Paradisus Judaeorum // Journal of Jewish Studies. 1997. № 48 (2). P. 335–348.

<sup>13</sup> Числовые значения букв еврейского алфавита:

א	1	י	10	ק	100
ב	2	כ	20	ר	200
ג	3	ל	30	ש	300
ד	4	מ	40	ת	400
ה	5	נ	50	ך	500
ו	6	ס	60	ם	600
ז	7	ע	70	ן	700
ח	8	פ	80	ף	800
ט	9	צ	90	ץ	900

<sup>14</sup> См. о нем: Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1974. Vol. 7. P. 1272–1274; Teller A. Jewish Society in Old Poland: Nathan Neta Hannover // Broken Chain: Polish Jewry through the Ages (Hebrew) / Ed. by I. Bartal, I. Gutman. Jerusalem, 2001. P. 25–26.

<sup>15</sup> См.: Epstein J.M. Sefer kizur shnej luchot ha-brit. Prague, 1662; Frankfurt-am-Main, 1724. P. 83a–84b. В течение столетия (1670–1770) вышло 22 издания этого труда, способствовавшего распространению практической каббалы в Центральной и Восточной Европе (Hundert G.D. Poland: Paradisus Judaeorum. P. 347). См. также: Хундерт Г.Д. Евреи в Польско-Литовском государстве в XVIII веке: генеалогия Нового времени / Пер. с англ. Ю. Табака. М., 2014. С. 160–162.

<sup>16</sup> Мученическую смерть в Полонном этого каббалиста, к которому «являлся ежедневно ангел-посланец и обучал его тайнам Торь», что позволило ему составить «толкование на книгу Зогар, согласно тайному учению р. Исаака Лурии», Ганновер описывает в своей хронике: Пучина бездонная. Хроника Натана Ганновера // Еврейские хроники XVII столетия. Эпоха «хмельничины» / Иссл., пер. и коммент. С. Борового. М.; Иерусалим, 1997. С. 106.

<sup>17</sup> Помимо указанного выше перевода хроники на русский язык (Еврейские хроники XVII столетия. С. 81–137), используемого здесь при цитировании, см. также: Богдан Хмельницкий. Летопись еврея-современника Натана Ганновера

о событиях 1640–1652 годов в Малороссии вообще и о судьбе своих единоверцев в особенности / Пер. С. Манделькерна. Одесса, 1878 (репринт: Тель-Авив, 1986). Выдержки из этого издания помещает в приложении к своему труду «Богдан Хмельницкий» (1859) Н. Костомаров, отмечая, что «сочинение Ганновера как сказание очевидца событий представляет много драгоценных и верных черт» (*Костомаров Н.И.* Богдан Хмельницкий М., 1994. С. 742–759). Ср.: *Hundert G.D.* The Jewish Literary Responses to the Events of 1648–1649 and the Creation of a Polish-Jewish Consciousness // *Culture Front: Eastern European Jews and their Culture* / Ed. by B. Nathans, G. Safran. University of Pennsylvania Press, 2008. P. 17–45.

<sup>18</sup> Здесь и далее псалмы цитируются по изданию: Книга Псалмов [«Тегилим»] / Пер. М. Левинова; коммент. рабби Шломо Ицхаки (Раши). М.; Нью-Йорк, 2011.

<sup>19</sup> См. комментарий С. Борового в: Еврейские хроники XVII столетия. С. 138.

<sup>20</sup> *Раба Й.* Поколение, видевшее бездну // Еврейские хроники XVII столетия. С. 256.

<sup>21</sup> Пучина бездонная. С. 83–84.

<sup>22</sup> Там же. С. 84.

<sup>23</sup> *Czacki T.* Rozprawa o Żydach. S. 1–2.

<sup>24</sup> *Zaremska H.* Żydzi w średniowiecznej Polsce. Gmina krakowska. Warszawa, 2011. S. 18.

<sup>25</sup> См.: *Doktor J.* Misjonarze i Żydzi w czasach mesjanskiej zawieruchy 1648–1792. Warszawa, 2012. S. 259–260.

<sup>26</sup> См.: *М.В.* Ганновер Натан Ната бен-Моисей // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. М., 1991. Т. 6. Кол. 161–162 (репринт).

<sup>27</sup> См. подробнее: *Шолам Г.* Основные течения в еврейской мистике / Пер. с англ. Н. Бартман, Н.-Э. Заболотная; отв. ред. Н.-Э. Заболотная. М.; Иерусалим, 2004. С. 51.

<sup>28</sup> См.: Пятикнижие и гафтарот / Ивр. текст с рус. пер. и классич. коммент. «Сончино» / Коммент. Й. Герц. М.; Иерусалим, 1999. С. 1213; *Ганицфрид С.* Кицур шульхан арух / Пер. с ивр. Под ред. Л. Городецкого. М., 2006. С. 519. Гл. 190: 3.

<sup>29</sup> См.: *Шолам Г.* Основные течения в еврейской мистике. С. 342.

<sup>30</sup> Примечательно, что с гематрией этого слова-имени связана одна из загадок толкования фрагмента III части поэмы «Дзядь» Адама Мицкевича, интересовавшегося, как и многие в его кругу, каббалой. Повторенные дважды в поэме строки «Z matki obcej, krew jego dawne bohatory, A imię jego czterdzieści i cztery» вызывали недоумение комментаторов. Здесь, в «Видении» ксендза Петра возникает мистический образ спасителя, мессии народа. Имя этого спасителя, «рожденного чужой матерью» (здесь видели намек на еврейское происхождение Мицкевича), зашифровано числом 44. Исследователи, знакомые с еврейской традицией, каббалой, интерпретируют эту загадку, как гематрию имени Адам, которая составляет 45, с исключением буквы алеф (этот прием применял и Натан Ганновер, как было отмечено выше), то есть намек Мицкевича на самого

себя, поэта-пророка, мессию. См.: *Mieses M.* Polacy-chrześcijanie pochodzenia żydowskiego. Warszawa, 1938. Т. II. S. 119–125; *Kleiner J.* Dzieje Konrada. Lublin, 1948. S. 395; *Maurer J.* «Z matki obcej...» Szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów. Londyn, 1990. S. 47–52.

<sup>31</sup> *Хундерт Г.Д.* Евреи в Польско-Литовском государстве в XVIII веке. С. 161–162.

*Работа выполнена в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (РНФ, 15-18-00143).*



*Светлана Толстая*  
(Москва)

## **Еще раз о числе два в славянских верованиях\***

В славянской народной нумерологии роль числа два как элемента числового кода определяется не только его собственной оценкой, но и количественными категориями, зависимыми от него, такими как повторение, удвоение, двойственность, близнечество, а также «чет и нечет», относительно которых мнения противоречивы: одни приписывают четному числу положительную оценку, а нечетному отрицательную, другие – наоборот. Эти противоречия, как это часто бывает, оказываются по существу мнимыми, поскольку разные оценки соотносятся с разными контекстами и ситуациями и мотивируются разными представлениями (Толстая 2004). Можно сказать, что наименее зависимой от контекста, немаркированной, безотносительной является все-таки отрицательная оценка числа два, которое считается опасным, дьявольским, «иномирным» числом, и связанных с ним категорий, тогда как его положительная оценка, как правило, маркирована и выступает в таких контекстах, где удвоение трактуется как объединение или возрастание и преумножение (в матримониальной, хозяйственной, отгонной и др. магии). Народные представления о числах, как правило, не формулируются в прямом виде, то есть в виде верований и оценок, касающихся конкретных чисел, – они реконструируются прежде всего на основе этнографических свидетельств разных жанров: запретов, предписаний, примет, магических дейст-

---

\* Сокращенный вариант этой работы опубликован в виде словарной статьи в словаре «Славянские древности» (СД 2: 21–25). В настоящей публикации используется материал разных славянских традиций, собранный автором совместно с Н.И. Толстым.

вий и их мотивировок, отчасти также на основании языковых данных – номинаций (ср. *двуличный*, *двоемыслие*, *двоеверие*, *двурушник*, *двуужильный*, серб. *двоумити* ‘сомневаться, колебаться’ (Иванов 1996; 2004)), фразеологии и паремиологии (ср. *сидеть между двумя стульями*; *ни два ни полтора*; *за двумя зайцами погонисься – ни одного не поймаешь*; *бабушка надвое сказала* и т.п.).

### Отрицательная семантика числа два

Контексты, в которых число два имеет негативную оценку, чаще всего содержат мотивировки, связанные со смертью, порчей со стороны демонических сил, хозяйственным ущербом или же рождением близнецов. Последняя мотивировка объясняется восприятием близнецов как единого существа, наделенного одной долей, но двумя душами, что указывает на их демоническую природу (Толстой 1995а), ср. представления о *двоедушниках* (Левкиевская, Плотникова 1999) и *здухачах* (Плотникова 1999). Это далее распространяется и на другие случаи, которые отвечают модели «два в одном».

Два одинаковых **предмета**, двойные или сдвоенные предметы могли, по народным поверьям, принести несчастье и смерть. Белорусы на Витебщине верили, что «если курица положит в один день два яйца, то в хозяйском доме нужно ожидать какого-нибудь несчастья и, в большинстве случаев – смерти одного из членов семьи» (Никифоровский 1897: 169).

Широко распространено представление об опасности **яйца с двумя желтками**. Если курица снесла яйцо с двумя желтками, болгары ожидали неприятностей (СБНУ 1894/10: 124) или даже смерти людей или скота (СБНУ 1892/8/II: 138, Родопы). Сербы Шумадии в этом случае предсказывали рождение близнецов у хозяйки: «Кад кокош снесе јаје двојак (с два жујца), близниће се газдарица!...» (Милићевих 1896: 73), что оценивалось негативно. На Карпатах яйцо с двумя желтками не подкладывали под наседку, опасаясь, что «з такого яйца може вилупити ся чорт і буде в хаті робити збитки» (ЕЗ 1898/5: 195, Подгорье).

Беременные женщины избегали также есть двойные (сросшиеся) **плоды**: «Не ваља бређа жена да изједе јаје са два жуманца или двије трешње или смокве које су састављене, зато да не роди двоје ћеце уједно» [Нельзя беременной женщине есть яйцо с двумя желтками

или два сросшихся плода черешни или инжира, чтобы не родить двойню] (Вукова грађа 1934: 14); «Верује се да ће родити близанце жена, која поједе близну шљиву. Такве близне шљиве не једу ни људи да им се жене не би близниле» [Считается, что родит близнецов женщина, которая съест двойную сливу. Такие сдвоенные сливы не едят и мужчины, чтобы их жены не рожали близнецов] (Тешић 1988: 48). Им запрещалось также есть из двойной сумки, которую перебрасывали через плечо: «Трудна жена да не једе из бисага, да не би родила двојке» (Милићевић 1896: 192). Словаки также считали, что если беременная женщина съест сросшиеся плоды сливы, она родит двойню: «Dakedy vidieť na slivkách jednej stopke dve slivky zastené, ktorá žena take dvojky slivkové zje, bude mať dvojičku» (Holuby 1958: 238). В польских поверьях съеденные беременной женщиной сдвоенные плоды могли не просто вызвать рождение близнецов, но и рождение сросшихся близнецов: «Kobieta w ciąży nie powinna jeść zrosniętych owoców, jak jabłek, gruszek i sliwek, boby w skutek tego porodziła bliźnięta, do siebie zrosnięte» (Świątek 1893: 600). Сдвоенные колосья могли, наоборот, оцениваться положительно (см. ниже).

Таким же негативным было отношение к деревьям с **двумя стволами** или со сросшимися стволами: «За грађење куће не ваља се употребљавати искрчено дрво, нити оно у које је ударио гром, као ни материјал од цркве, цамије, моста, воденице и хамбара. Не употребљавају ни два срасле дрвета (*близанци*), нити усамљено као дуб, а јасиково дрво је по народном веровању од давнина проклето. Нерадо узимају ораховину, јер је халовито, ни трешњевину, ни јеловину» [Для строительства дома нельзя использовать выкорчеванное дерево, дерево, в которое ударила молния, а также материал от церкви, джамии, моста, водяной мельницы и амбара. Не используют и двух сросшихся деревьев (близнецов), а также одиноко растущее дерево, таких как дуб, а осина, согласно народным поверьям, проклята с давних времен. Неохотно берут также орех, потому что это нечистое дерево, черешню, ель] (Хасанбеговић 1956: 42). Противоположное значение имели те же сдвоенные плоды и деревья, когда речь шла о скоте, где рождение близнецов было желанным (см. ниже).

Опасность всего сдвоенного, таким образом, заключалась именно в самом факте совмещенности двух начал (предметов, сущностей) в одном, поэтому преодоление этой сдвоенности оценивалось положительно. О позитивной магии разделения см. ниже.

В Левче и Темниче опасались в один день снова **две основы**, можно было либо одну, либо три – ради здоровья: «Исто тако ради здравља у кући не ваља се једног истога дана сновати два сновутка, већ један или три» (Мијатовић, Бушетић 1925: 135). Близкий к этому запрет засвидетельствован в районе Янь: «*Не ваља да праља носи заједно двије пракљаче, кад пође на воду да пере аљине, јер ће се близнити. Из истих разлога не ваља да скупа носи ни двије преслице, нити смије јести читав љешник близнац, него једну његову половину мора дати другој особи*» [Не следует прачке носить сразу **два валька**, когда она пойдет на воду стирать белье, иначе она родит близнецов. По этой же причине не следует носить сразу **две прялки**, а также съесть целиком **двойной орех**, а надо половину отдать кому-то другому] (Rakita 1971: 45). В Косовом Поле на поминальном обеде никогда не приносили к столу сразу **два блюда** или тарелки с едой: «*Iz kuće se u odaji gde je postavljena trpeza, nikada u jedan mah ne iznose dva suda sa ili bez jela, već uvek jedan sud, odnosno zdela, obično sa jelom*» (Vukanović 1986: 311); «При подавании кушаний <на поминках> тоже наблюдают, чтобы не выносили двух блюд в один раз» (Ястребов 1886: 463). Черногорцы племени Кучи не позволяли выносить из дому посуду вдвоем: «Не ваља се, да из куће што од посуђа преко кућног прага међу собом износи по двоје, јер би то дослутило смрт у тој кући [Нельзя выносить за порог дома что-либо из посуды вдвоем, так как это может вызвать смерть в доме] (Дучић 1931: 326). Согласно русской поговорке, рождение близнецов могла вызвать **двойная скатерть** на столе: «Не постилай скатерти вдвое: двойников родишь» (Даль 1957: 381). По обычаю украинцев, «нельзя садить за раз на лопате по двое хлебов, ни свадебных шишек, потому что будут умирать по двое в семье» (Милорадович 1991: 191). У русских широко известен запрет, не доев одного куска хлеба, начинать другой.

Опасным считалось одновременное пребывание на небе **двух светил** – солнца и луны; в это время нельзя было сеять, иначе погибнет урожай: «*Ako sunce sija, a vidi se i mjesec, nije dobro zasijavati*» [Если солнце светит и виден месяц, нехорошо начинать сев] (ГЕМБ 11: 34 – сербы в Венгрии); «*Nie należy siać przy dwóch światłach (słońcu i księżycu) zboża, pszenicy, lnu itp. – bo się zboże zaśnieci; bo się nie urodzi; bo się będzie pszenica świeciła (będzie rzadka)*» [Не следует сеять при двух светилах (солнце и месяце) ржи, пшеницы,

льна и т.п. – потому что рожь зарастет сорняками; хлеб не уродится; пшеница будет «светиться», т.е. будет редкой] (SSSL 1/1: 143). По чешским поверьям, «při dvou světlech, t.j. když je měsíc na obloze zároveň se sluncem, nemá se pšenice seti, bude snětivá» [при двух светилах, т.е. когда месяц на небе вместе с солнцем, не надо сеять пшеницу – будет много головни] (Bartoš 1892: 292). Белорусы также считали, что «пока месяц стоит на горизонте и, в особенности светит, нельзя садить высадок (моркови, свеклы и другие корнеплодные растения, посаженные для получения семян), потому что они будут цвести всё лето, а семян не дадут» (Шейн 1902: 348); по другим данным, «избегают сеять тогда, когда в небе утром и вечером показывается месяц, т.к., по мнению крестьян, посеянное при луне или совсем не взойдет, или хоть взойдет, то очень редко» (Там же: 245).

Карпатские овцеводы запрещали вносить второй источник света в дом: «бо хліб попукає [потрескается], а як хліб пукне, та того не на добре», и в загон для овец: «В стаю, где горит вагра, нельзя вносить какой-то другой огонь, например зажженный факел, бо вівці сі боят; бо шкода ся робит. Робля тото лиш чередільниці [колдуньи]» (Дзензелевский 1984: 263). Болгары в окрестностях Видина в случае, если по недосмотру в доме горели две свечи, говорили: «роди се еврейче» [букв. «родился еврейский ребенок», так называли некрещеного ребенка] (СБНУ 1926/36: 156). Македонцы Прилепа не допускали, чтобы свеча была зажжена с двух концов, – это грозило тем, что в дом войдет чума: «Свекья воштена ако се запали от двата краіа да гори во некоа кукья нефела, и веднаш чумата кье му доідела во таа кукья» (СБНУ 1894/10: 115). По белорусскому поверью, «лучину нельзя жечь с двух концов, потому что чёрт собирает несгоревшие куски такой лучины и приступит к человеку, чтобы погубить его и взять его душу, которую он старается купить у человека. В Борисовском уезде той же [Минской] губернии говорят, что огарками лучины, зажигаемой с двух концов, черт *перепаливает* себе ланцуг (цепь), которым Бог его *прикул (приковал)*» (Шейн 1902: 345–346); при этом «лучина, зажженная с обоих концов, служит ключом к открытию сокровищ и отпирацию погребов, поэтому остерегаются зажигать лучину таким образом» (Там же: 487). Сербы также следили, чтобы лучина не была зажжена с обеих сторон; если же это случилось, надо было бросить огарок в воду. Черногорцы племени Кучи не позволяли зажигать в одном очаге два огня: «Не ваља се стављати

у једно огњиште два огња, јер би се завадиле и омразиле домаћице тијех кућа, из којих је огањ» [Нельзя класть в один очаг два огня, потому что хозяйки тех домов, из которых взяты огни, в этом случае поссорились бы и возненавидели друг друга] (Дучић 1931: 326). В Полесье записано поверье: «Если две хмары с двух сторон пойдут на сонцэ и буде дож, то кого-нибудь убье. А батьку и убило молнией у той же день (ПА, Новинки Калинковичского р-на Гомельской обл.).

Точно так же считалось опасным и запрещалось **двум лицам** одновременно совершать **одно и то же действие**. Сербь не позволяли двоим одновременно пить воду, полагая, что в этом случае пьющие вместе и умрут, так как «один у другого пьет кровь»: «Двоје не треба да пију воду у један мах, јер ће умрети заједно. Један другоме, вели се, пије крв» (Тимок; ГЕМБ 1933/8: 66), и даже смотреть в одну чашку (район Чачка): «Не ваља се да две особе гледају у једну шољу (Комадинић 1998: 60); македонцы в районе Велеса также считали, что «дваіца вода кога пијат, нефела – да не умрат веднаш» [когда вдвоем пьют воду, нехорошо – чтобы не умерли разом] (СБНУ 1900/16–17: 236). Болгары в Софийском округе тоже избегали совместного питья, в отличие от еды: «Нефела да пијат двамина заедна вода, че штат заедно да умрат, а да іадат заедно фела че ште станат богати – чорбаджии, и, ако е един кьсметлиіа, оно от касмето му отожда и на другіо» [Нельзя пить вдвоем одновременно воду, потому что вместе умрут, а есть вместе хорошо, чтобы стать богатым, и если один удачлив, то удача от него перейдет и другому] (СБНУ 1894/10: 126). Аналогичный запрет соблюдали сербы Косова: «Двојица не треба у исти мах да пију воду, јер ће у исти мах и умрети. Из тога разлога не треба двојица или више од њих да у исти мах устану од хлеба. У огањ не треба да у исти мах дувају двојица, јер ће се у један мах надути и цркнути» [Двоим не надо одновременно пить воду, потому что они тогда одновременно и умрут. По той же причине не надо двоим или несколькими парам одновременно вставать после еды. В огонь не надо одновременно дуть двоим, потому что они одновременно надуются и лопнут <т.е. умрут>] (Дебелькович 1934: 214). У черногорцев племени Васоевичи запрещалось двоим одновременно кончать есть: «Не ваља да двоје у исти мах престану са јелом» (Расковник 1987/49: 70). В области Янь считали, что двум лицам не следует одновременно есть хлеб от одного куска, иначе они могут поссориться (Rakita 1971: 44). Та же неприятность, по по-

верьям Лесковацкой Моравы, грозит в случае, если двое станут утираться одним полотенцем: «Два лица не треба да одједном да се бришу једним пешкиром, јер ће се посвадити. Или ће се волови у јарму сецати» [Двум лицам нельзя одновременно утираться одним полотенцем, так как они поссорятся. Или же волы в ярме будут биться] (Ђорђевић 1958: 550); того же суеверия придерживаются в Полесье (ПА, Плехов Черниговского р-на Черниговской обл.). Подобный запрет у сербов-границар касался поминок и мытья рук после кладбища и имел другую мотивировку: «Над живим угљевљем или угарком перу руке (Перна). Двоје у један мах неће о ручник трти руке. “Не би пчеле слагале се”» [Над тлеющими углями или огарком моют руки (Перна). Двое одновременно не станут вытирать руки полотенцем. «Пчелы не будут мирны»] (Беговић 1887: 208). В Лесковацкой Мораве считали опасным, если две девушки одновременно наматывают пряжу на клубки: «Кад две девојке посебно мотају пређу у клупко с вретена, па се кројеви пређе истовремено код обеју развију, верују да ће обадве за годину дана умрети. Да не би умрле, оба клупка избаце у поље и кажу: “На твоју главу!”» [Когда две девушки по отдельности наматывают пряжу с веретена на клубки, а кольца пряжи одновременно у обеих разматываются, верят, что обе через год умрут. Чтобы они не умерли, оба клубка они выбрасывают на улицу и говорят: «На твою голову!»] (Ђорђевић 1958: 550).

В восточной Сербии (район Сврлига) считали, что «не ваља двојица од један ред да ложе ватру, међу дрво, јер ће се завадити» [не следует двоим одновременно раскладывать огонь, складывать дрова, иначе они поссорятся] (Васильевић 1996: 54); македонцы Прилепа следили, чтобы «кога да буричат един чоек во огнот, не чинило да буричат и друк, оти кье скарале» [когда один раздувает огонь, не должен это делать и другой, иначе они поссорятся] (СБНУ 1892/8: 142). Запрет одновременных действий лежит в основе поверья (Чериковский уезд Могилёвской губ.), «что если на двух соседних полях одновременно посеяно зерно одного вида, то на одном поле ничего не родится, на другом же будет необычайно богатый урожай. При этом считается плохой приметой, если один из соседей приходит на поле раньше другого, но не начинает сева до его появления. В этом случае белорусы Себежского уезда прибегают к безобидному средству: они переобуваются, наматывая портянки так, чтобы та часть, которая закрывала пятки, пришлась бы теперь на носки,

и лишь после этого приступают к севу. Существует и другое, менее невинное средство: в севалку с рожью всыпают три горсти земли и сеют, тихо приговаривая при этом, что посеvy соседа должны взойти корнями вверх, т.е. на его поле будет недород» (Зеленин 1991: 58). В словенском Прекмурье «ne smeju vpreči kravi dveh gospodarjev skupaj v voz ali plug, eni od obeh bi se prav gotovo spremenilo mleko v krv» [нельзя коров двух хозяев одновременно впрячь в телегу или плуг, у одной из них почти сразу молоко превратилось бы в кровь] (Möderndorfer 1946: 164).

Широко распространен у южных славян запрет вдвоем переносить или качать колыбель, так как это могло нанести вред младенцу, нельзя было также одновременно качать или нести две колыбели (Вукановић 1979: 135; Толстая 1999: 562). В Вологодской губернии тоже придерживались подобных запретов: «Порожнюю зыбку не позволяют качать, чтобы ребенок спал хорошо, покойно; если же качать порожнюю, то вредно для ребенка и у матери от этого скоро родится другой ребенок; также не дают качать двоим разом» (Иванецкий 1890: 111).

У всех славян не рекомендуется мести пол в две метлы: во Владимирской губернии запрет «мести в два веника» мотивировался тем, что «выметется кто-нибудь» (то есть умрет кто-нибудь из домашних) (БВКЗ: 132); в Череповецком районе верили, что «если мести пол сразу двумя вениками – выживешь хозяйку» (Брагина 1980: 69). На Карпатах запрещалось двум женщинам вместе стирать (бить вальком) белье в период от Введения до девятого четверга по Пасхе из опасения, что град побьет посеvy: «не перут, бо гірше туча важить на царину, як би по дві разом прали» (МУРЕ 1900/3: 51). Украинцы Подольской губернии считали, что «если две женщины имеют в одно время месячное очищение и одновременно на одном речном камне стирают свои рубахи, то впоследствии у одной из них делается непомерное истечение крови» (Зеленин 1916: 1074). Представление об опасности такой стирки отмечено и у сербов в Санджаке: «Никада не перу заједно рубље упрљано менструацијом од двију или више жена. Ако нема могућности да га посебно перу, одвајају га једном чистом *рубином* (кошуљом) на коју ставе мало пепела» [Никогда не стирают вместе белье, испачканное менструацией, двух или более женщин. Если нет возможности стирать его раздельно, то отделяют его какой-нибудь чистой рубахой, на которую сыплют не-



много пепла)] (Хасанбеговић 1956: 65). По сербскому поверью, если принести от знахаря лекарство для двух больных, не сказав, что их два, то одному это лекарство поможет, а другому – нет (Милићевић 1896: 329).

В Вологодской области «несколько мальчиков разрешалось крестить в одной воде, но двух девочек в одной воде не крестили, меняли воду после каждой» (Брагина 1980: 24). У болгар в Банате не позволяли беременной женщине крестить ребенка: «Бременна жена не бива да крѣшава, зашто едно от бебетата ще умре – крѣшаваното или нейното» [Беременная женщина не должна крестить, потому что одно из детей умрет – крестник или ее собственный] (СБНУ 1963/51: 212). Сербь остерегались совершать ритуал первой стрижки сразу над двумя детьми: «Понекад се дешава да у једној кући има двоје деце које треба први пут ошишати. По народном пак веровању децу не ваља шишати кад их је у парном броју; зато се у таквом случају уместо трећег детета ошиша каква животиња. У Врањском округу, на пример, кад се деси “да у једној кући има двоје деце којој се треба по обичају коса подсећи”, “узима се из куће каква животиња, па се с њом уради оно исто што и с децом. На овај начин покварен је парни број. Неко доведе прасе које својом дерњавом насмеје госте и намучи кума и прикума; неко донесе петла и кокошку”» [Иногда случается, что в одном доме есть двое детей, которых нужно первый раз остричь. А по народному поверью, детей нельзя стричь, если их четное число; поэтому в таком случае вместо третьего ребенка стригут какое-нибудь животное. Например, во Врањском округе, если случится, что в одном доме окажется двое детей, которым нужно по обычаю подстричь волосы, берется из дома какое-нибудь животное и с ним проделывают то же самое, что с ребенком. Таким способом избегают четного числа. Кто-то приведет поросенка, и тот своим визгом насмешит кума и его помощника, кто-то принесет петуха и курицу] (Ђорђевић 1941: 210). На Витебщине были уверены, что «если играющее дитя, в забывчивости, опояшется двумя поясами, то оно не будет расти два года» (Никифоровский 1897: 31).

В разных славянских традициях известен запрет называть **одним именем двух членов семьи**. Македонцы в районе Охрида считали: «Нефела двама в една къща да носят едно име. Ако се случи да крѣстят някое дете с името на някого от членовете на фамилијата, без друго един от двамата щял да умре. Много се стараят да не се случи

това» [Нельзя двум в одном доме носить одно имя. Если случится, что какого-то ребенка окрестят именем какого-то члена семьи, один из двух обязательно умрет. Очень заботятся о том, чтобы такого не случилось] (СБНУ 1898/15: 69). У поляков в селах по течению Рабы действовал аналогичный запрет: «Nie należy na chrzcie dawać jednego i tego samego imienia dwojgu dzieciom w rodzinie, boby w skutek tego jedno z nich się nie chowało» [Не следует на крещении давать одно и то же имя двум детям в семье, иначе один из детей не будет жить] (Świętek 1893: 604). Подобное поверье у болгар Баната относилось прежде всего к имени покойника: «Ако је у некој кући било деце која су имала исто име као и покојник, онда се ово дете за неко време и зове каквим надимком да се изговарањем имена покојника не би повређивали његови најближи сродници» [Если в каком-то доме есть дети, которые носят то же имя, что и умерший, то такого ребенка какое-то время называют каким-нибудь прозвищем, чтобы произношением имени покойника не навредить его ближайшим родственникам] (СБНУ 1958/49: 179; 1963/51: 215).

Плохим знаком считалась и **встреча** двух лиц, тождественных по своему социальному или иному положению, например двух сватов, двух невест, двух рожениц, двух матерей с младенцами на руках (о.-слав.; по полесскому поверью, от этого у ребенка может быть болезнь *знос*). По поверью сербов Метохии, плохо, если встретятся двое сватов и две невесты посмотрят друг на друга, – одна из них останется бездетной: «Не ваља да се сватови сретну, јер ако се младе погледају – једна од њих неће имати деце!» (Расковник 1987/49: 65; то же Радуновић 1996: 338). При встрече двух свадебных процессий ни одна из них не хотела уступить другой дорогу, и между ними нередко затевалась драка, вплоть до побоищ со смертельным исходом (ср. серб. *сватовско гробље* «кладбище сватов» – ГЕМБ 1985/49: 167), столь же остро могла протекать встреча двух кукерских дружин и других обрядовых групп (см. Плотникова 2004). По македонским обычаям, если встретятся две невесты, когда их ведут в церковь на венчание, они не должны видеть друг друга, в противном случае одна из них умрет: «срещнџт ли се две невести, когато ги водят в черква за венчавка, нефела да се видят – *заишчо кџе умрет*» (СБНУ 1898/15: 69). Чтобы предотвратить несчастье, невесты могут предпринять некоторые защитные действия, прежде всего обменяться железными предметами (например, стотинками, кольцами, игол-

ками и т.п.): «Съществува поверието, че по пътя за черквата не бива да срещат две свадби. Ако обаче разминаването се окаже невъзможно, тогава невестите трябва да разменят железен предмет (с. Пирин), да прехвърлят лозови пръчки (с. Геша) или двете невести да ги *прекарат* през нишелки (с. Капатово)» [Существует поверье, что по пути к церкви не должны встречаться две свадьбы. Если, однако, им разминуться невозможно, тогда невесты должны обменяться железными предметами (с. Пирин), перебросить виноградные прутья (с. Геша) или их протащить через ниточки ткацкого станка (с. Капатово)] (Пирински край 1980: 403). В Пловдивском крае считают нежелательной также встречу двух рожениц: «Ако две родилки случайно се померят на улицата, погледите им не бива да се срещат» [Если две роженицы случайно встретятся на улице, они не должны встречаться взглядами] (Пловдивски край 1986: 214). Болгары в Банате также считают, что две родильницы в одном доме не должны видеть друг друга, поэтому между ними вешают занавеску; кормящая женщина не садится рядом с роженицей, чтобы одна из них не лишилась молока; если же случится им сидеть рядом, то они должны побрызгать друг на друга своим молоком и сказать: «мойто кьма у мене, тойта у тебе» [мое молоко у меня, твое у тебя] (СБНУ 1963/51: 213). Сербы в Метохии следят за тем, чтобы две роженицы, родившие в один день, целый день не видели друг друга, иначе у них пропадет молоко (Расковник 1987/49: 64). По македонским поверьям (район Велеса), «леунка со леунка да се гледат не чинило, оти децата кье им умрат. Леунка со леунка може да се гледаат, ако се разменат пръстенъето» [нельзя, чтобы родильница с родильницей видели друг друга, иначе умрут их дети. Родильница с родильницей могут смотреть друг на друга, если они обменяются кольцами] (СБНУ 1892/7: 128). Белорусы уверены, что если две кормящих матери «усядутся рядом и станут одновременно кормить своих детей, то у одной из них увеличится молоко на счет другой, а именно – у слабейшей по здоровью, росту, летам, положению в семье и проч.» (Никифоровский 1897: 26).

Тот же смысл имеет запрет одному или нескольким лицам **дважды** совершать какое-либо действие, **повторять** его. Повсеместно у славян распространено верование в дурной глаз тех, кого ребенком дважды отнимали от груди (болг. *повторено дете*): «Навсякъде в Добруджа на отбитото веднъж дете в никакъв случай не се позво-

лява да засуче повторно. Ака това се допусне, детето ще урочасва или пък след смъртта си ще стане вампир» [Повсюду в Добрудже отнятого от груди ребенка ни в коем случае не позволяется снова начать кормить грудью. Если же это случится, ребенок будет способен к порче или после смерти станет вампиром] (Добруджа 1974: 272). По сербским поверьям, «не ваља једном одбијено дете от сисе опет враћати на дојење, јер ће имати кварне и урокљиве очи: све што зажели – то мора да угине» [не следует ребенка, однажды отнятого от груди, снова возвращать к грудному вскармливанию, потому что у него будет дурной глаз: все, что он захочет, может погибнуть] (Расковник 1987/49: 65; то же ГЕМБ 1933/8: 67). По верованиям поляков, «matka, odłączywszy raz dziecko od piersi, nie powinna mu znowu jej podać. Gdyby nie zastosowała się do tego przepisu, to dziecko jej dostałoby urocze oczy (takie oczy, coby niemi uroki na wszyćko rzuciła) [мать, отняв ребенка от груди, не должна ему снова давать грудь. Если бы она не придерживалась этого предписания, то у ребенка были бы урочливые глаза – такие глаза, которыми он на все может навести порчу] (Świętek 1893: 606). То же верование записано на Украине: «Як дитину залучаеш од грудей, то не можна потім ще раз давати груди, бо буде урічлива та дитина. Як два рази цицьку мама дає дитині, то буде вона урічлива. Може й сама не знає і не хоче, а наврочить» (Березна Хмельницького р-на Винницької обл., запис Л.Ф. Артюх и Н.К. Гаврилук, 1989 г.). В Полесье о дважды отнятом от груди ребенке говорят, что «он плохой и на глаза (<может> сглазить или сурочить), и на слова, ето говорят, на вымов плохой <т.е. может испортить словом>» (ПА, Хоромск Городнянского р-на Черниговской обл.).

Подобное поверье об опасности «повторения» относится и к тем, кто «обмирал» (впадал в летаргический сон), а затем снова вернулся к жизни: «Kad neko *premrje*, pa opet *povrati*, taj *loše oči ima* (urokljive). To verovanje je poznato širom kosovskih zemalja kod Srba» [Если кто-нибудь как бы умрет, а потом опять вернется к жизни, то у того будут «дурные» (урочливые) глаза. Это поверье широко известно по всему Косовскому краю] (Vukanović 1986: 304); такой человек в результате был бы дважды рожденным и дважды умершим. Исполнение магических ритуалов не поручалось женщинам, бывшим замужем дважды (болг. *повторена жена*): для магических операций выбирают «девет неповторени жени, т.е. жени, които не са женени вто-

ри пѣт и нямат починали деца» [девять *неповторенных* женщин, которые замужем не второй раз и у которых не умирали дети] (ЕПНДК 2: 122). В Полесье, «когда перед свадьбой лепят шишки и каравай, то нельзя это делать тем, кто дважды выходил замуж или разведен»; таким женщинам нельзя также везти молодую и приданое (ПА, Плехов Черниговского р-на Черниговской обл.). Украинцы остерегались повторно сажать в печь хлеб: «Як виймеш хліб <из печи>, то хоч і глевкий, то не можна його садить другий раз. Як другий раз посадиш, то будеш двічі умирать» (Заглада 1931: 142). По карпатскому поверью, «ни годится два рази питатисі, ци мирно худоба», а лишь один раз; считают, что переспрашиванием можно навлечь беду (Дзензелевский 1984: 271). Подробнее об опасности повторения см. Седакова 2002, Толстая 2010.

Нежелательностью повторных действий обусловлены широко известные у южных славян предписания срубить дерево для рождественского полена *бадняка* только одним ударом – если же одним ударом срубить не удалось, ищут другое дерево (Дебельковић 1907: 280). В Родопах это относится и к свадебному деревцу: девушки шли с песнями в лес, где одним ударом должны были срубить деревце, чтобы избежать повторного брака молодых (Родопи 1994: 166).

Аномальные повторения в природе также считались опасными. Всем славянам известно поверье о том, что вторичное цветение плодовых деревьев предсказывает разного рода беды: мор, голод, смерть, рождение внебрачного ребенка и т.п. Например, русские Воронежского края считали, что «если вишни зацветут в другой раз, то – перед холерой» (ЖС 1905/1–2: 151).

Отрицательное отношение к подобным действиям, лицам, явлениям и ситуациям объясняется страхом перед всяким «удвоением», трактуемым в свете кардинальной оппозиции земного и загробного мира как опасная неопределенность, существование одновременно в обоих мирах, непризнание границы, разделяющей эти миры и гарантирующей их устойчивость. С этим связана и «потусторонняя» символика зеркала, как и трактовка отражения в воде (в колодце) и т.п. (Толстая 1994). К этому же кругу представлений относится восприятие беременной женщины как опасной из-за присутствия в ней двух душ. По сербскому обычаю, женщина, ожидающая ребенка от первого мужа, не должна венчаться со вторым мужем, так как в этом случае «венчались бы две души с одним человеком»: «Жена трудна

од првога мужа да се не венчава за другога, јер би се венчале две душе за једнога човека!» (Милићевић 1896: 194).

Еще ярче отрицательное отношение к удвоению выражено в народных верованиях о демонической природе двоедушников, об упырях, обладающих двумя сердцами или двумя душами. По польским поверьям, если новорожденному младенцу мать дает грудь два раза в день (*dwa razy dziennie*), то у этого ребенка два сердца; такой ребенок после смерти будет по ночам вставать из могилы, приходиться в костел и творить там безобразия; если ребенок родится с зубами, то он тоже, когда вырастет, будет иметь две души и два сердца (*dwa duchy i dwa serca*), а после смерти его второй дух будет выходить из могилы и вызывать страшные ливни везде, куда он посмотрит. Если после погребения человека начинаются долгие проливные дожди, то это знак, что у человека две души; его надо выкопать из земли и перевернуть спиной вверх, тогда ливни прекратятся (ZWAK 1886/10: 93). Устойчивая отрицательная оценка вторника в традиции южных славян также связана с мотивом повторения (ср. макед. *вторник-повторник*).

Особенно большое значение придавалось символике числа два в погребальных обрядах и в верованиях, относящихся к **смерти**. Сербы были убеждены, что в семье, где случилось две смерти, непременно будет третий покойник, ибо «первые два его зовут»: «Ако у мало времена двојица умру из једне куће, држе се да ће и трећи умрети, јер га прва двојица зову! Да би то не би било, ево шта раде: Кад мртваца спусте у гроб и почну затрпавати земљом, онда баце у гроб живо пиле те и њега као замену за трећега мртваца затрпају» [Если в короткое время двое умрут из одного дома, считается, что и третий умрет, потому что первые два его зовут! Чтобы этого не случилось вот что делают: когда покойника опускают в могилу и начинают засыпать землей, то бросают в могилу живого цыпленка и его, как замену третьего покойника, тоже закапывают] (Милићевић 1896: 336). В Косово «заместителем» третьего покойника могла быть кукла: «Dva groba kad su u kući u toku jedne godine, da ne umre i treći član familije u toj godini, sa drugim mrtvacem sahrani se lutka» [Когда в доме в течение одного года две смерти, то, чтобы не умер третий член семьи, со вторым покойником хоронят куклу] (Vukanović 1986: 312); там же в подобных случаях закалывали барана или петуха, а голову жертвенного животного хоронили вместе со вторым умер-

шим. По поверьям сербов Восточной Сербии (Сврљиг), «ако су у кући умрла двојица, или чивт (пар), мора умрети још један, те да буде тек (непар), јер се – веле – не прима на оном свету паран број, већ по један мора бити залишан, у приправности» [Если в доме умерли двое или четное (парное) число, то должен умереть еще один, чтобы было нечетное (непарное) число, потому что, говорят, на том свете не принимают четное число, так что еще один должен быть наготове] (Васильевич 1996: 54). Из того же страха перед двумя смертями болгары Каменицы (юго-западная Болгария) «не колят добиче в деня на смртта, зашто не бивало две души да отиват на оня свят» [в день погребения не закалывают скот, так как нельзя, чтобы две души отправлялись на тот свет] (Захариев 1935: 261).

В то же время в ритуалах, адресованных миру мертвых, часто использовалась символика двоичности. Сербы Неготинской краины, желая облегчить агонию умирающему, поили его «двойной» водой, взятой с места слияния двух рек или потоков (*вода на саставци*), вытекающих из двух источников; водой, принесенной с двух холмов, и т.п. (Развитак 1968/VIII/2: 60). В селе Козар Лесковацкого края «непосредно пред опело и поласка за укуп, код ногу мртваца донесу трonoжну столицу и на њој запале две свеће» [непосредственно перед отпеванием и выносом тела из дома ставили в ноги умершему скамеечку с двумя зажженными свечами] (Ђорђевић 1985: 110). Две свечи обычно зажигают и на поминках. В районе Алексинца, когда пьют за упокой души, берут две зажженные свечи и две чаши вина и с головы стола крест накрест передают друг другу, доливая вино в опорожненную чашу: «Узму се две запальене свеће и две чаше вина па се са чела софре унакрст додаје једно другом, долевајући увек вино у испражњену чашу» (Антонијевић 1971: 160). Белорусы Могилёвской губернии на поминках «пьют все из одной рюмки по два раза кряду, чередуясь друг с другом по порядку за столом» (Шейн 1890: 565). На Русском Севере, обмывая покойника, дважды натирали его мылом (Барсов 1997/1: 247). Сербы в Косово «при смерти взрослых наблюдают, чтобы умершего выкупали двое из соседей» (Ястребов 1886: 464). «Мертвого не выносят из дома для погребения до тех пор, пока все в доме приготовлено, т.е. чтобы хлеб был испечен, обед был готов. Кушанье должно быть сложено в трех посудах, но никак не в двух или четырех» (Там же: 465). У болгар-капанцев женщины, соблюдавшие траур, носили по два

платка, завязанные под подбородком: «Жените носели по две кърпи, вързани под брадата» (Капанци 1985: 196). В южнославянских обрядах похорон числовая символика могла использоваться для передачи половозрастных различий: например, три удара колокола раздавались в случае смерти мужчины, два – женщины и один – ребенка.

**Демонический** и иномирный характер числа «два» выражен в болгарской поговорке: «Ако палиш Богу една свещ, на дявола две пали» [Если возжигаешь Богу одну свечу, то черту ставь две] (Икономов 1968: 26). Особенно опасным оружием двоедушников-*здухачей* были лучины, зажженные с двух сторон, которыми наносились смертельные ранения. По некоторым сербским представлениям, двоедушники-*стувы* «в сражениях друг с другом вырывают огромные ели и столетние дубы и ими бьют друг друга, но не столь опасно, что ими они могут убить друг друга, как опасен огарок лучины (факела), подоженный с обоих концов, и щепка какого-либо дерева. Когда стувы отправляются куда-то через село и одна из них найдет такой огарок или щепку и ими ударит другую стуву, то той стuve конец» (Ђорђевић 1953: 97). В западной Сербии (Ужица) считали, что орудием двоедушника, управляющего погодой (*ветровњак*), служат поломанные орудия труда, прялки и факел или лучина, зажженные с обеих сторон: «Оруђа ветровњака су сломљене алатке, преслице или луч нагорео са обе стране» (ГЕМБ 1984/48: 345). Опасными и принадлежащими миру нечистой силы считались деревья с раздвоенными стволами или два дерева, выросшие из одного корня, рогатые палки и т.п. Но эти же раздвоенные предметы служили магическим орудием против злых сил: желая расположить к себе лешего, надо было пойти в лес, срубить толстую сосну, так чтобы она при падении уронила две хотя бы небольшие осины, на которые надо было встать и, оборотясь лицом к северу, предложить лешему дружбу (Майков 1994: 161). При опахивании села для защиты от мора и повальных болезней пользовались ралом, изготовленным из раздвоенного дерева, двуствольной палкой погоняли волов-близнецов; через раздвоенный ствол дерева трижды протаскивали больного и т.п. Сербы Косова верили, что на ниве, вспаханной двумя бычками-первенцами, волколак теряет свою силу: «На њиви коју су узорала два јунца првенца вукодлак губи моћ» (СЕЗБ 1934/50: 271).

В Закарпатье П.Г. Богатыреву рассказывали, что у колдуньи в глазах можно было видеть двух «человечков», то есть два зрчка



(Богатырев 1971: 272). По представлениям русских Рязанской губернии, «бывают двужильные люди. Живут они очень долго, а по смерти своей увлекают за собой еще двух человек из семьи» (ЖС 1898/2: 229). Опасными считаются и люди с другими соматическими аномалиями такого рода: с двумя рядами зубов, с двумя макушками, с раздвоенной головой, с двумя сердцами и т.п. Всем славянам известны поверья о демонической природе «четырёхглазых» собак. По верованиям словенцев, собака с «двойными» глазами (с темными кругами под глазами) способна увидеть смерть, при этом она начинает выть и скулить (Рајек 1884: 137). Русские Вологодской губернии тоже были уверены, что «если у собаки есть над глазами желтые и черные пятна, так эта собака “беса видит” (ее называют двуглазой)» (Зеленин 1914: 260). У сербов Лесковацкой Моравы собака «с двойными бровями» считается врагом скота (Ђорђевић 1958: 552), а в районе Дебра верят, что собака, у которой над глазами «два пятна, похожие на глаза», может уничтожить вампира и ее называют *плашивампир*, букв. «устрашитель вампира»; при этом такая собака может укусить вампира, и он от этого укуса погибнет (Ђорђевић 1953: 181). Болгары-мусульмане в Родобах уверены, что с демоном «дракусом» может расправиться такая «четырёхглазая» собака (Родопи 1994: 194). По белорусскому поверью, человек, обратившийся в волка по собственному желанию, обладает двумя парами глаз – на лице и на затылке (Богданович 1895: 145). В черногорской легенде о конце света предсказывается: «Пред сами страшни суд појавиће се скакавац, који ће све зелено осушити. Онда ће настати један род двоглаве змије, која ће народу очи вадити, а на три дана пред страшни суд устаће сваковрсна звјерад и појести ће кога ухвате» [Перед самым страшным судом нападёт саранча, которая всю зелень высушит. Тогда появится особого рода двуглавая змея, которая будет у людей вынимать глаза, а за три дня до страшного суда придёт всякое зверье и будет поедать каждого, кого поймаёт] (Дучић 1931: 305).

Демонический характер двоичности ярко проявляется в верованиях о том, что черта и другую нечисть можно сразить только одним ударом: если же ударить **дважды**, он снова оживет и даже удвоится (Дучић 1931: 281 – черногорцы племени Кучи). Сербы в Моравском округе тоже уверены, что если ударить дьявола один раз, он станет просить, чтобы ты ударил еще раз, и тогда из одного дьявола получится два; если же не ударить второй раз, то он погибнет: «Кад уда-

риш ђавола један пут, он те моли да га удариш још један пут. Јер се они (ђаволи) онда од једнога направе два. А ако га не удариш још једном – онда и онај један цркне» (СЕЗб 1925/32: 402). Так же, одним ударом, по сербским представлениям, следует убивать змею (Чајкановић 1994/2: 124). Близкие к этому поверья известны в Закарпатье, где существует такой способ опознания ведьмы: «Надо взять палку и, увидев перед собой собаку или кошку, ударить ее один раз левой рукой. Больше одного раза бить нельзя. Как только ее ударишь, она примет человеческий облик и будет умолять: “Миленький мой, ударь меня еще раз!” Но этого никак нельзя делать!» (Богатырев 1971: 282). Подобные верования были обнаружены и у русских Курской губернии: «Бог всегда старается убить черта... И человек может убить черта, только должен бить сразу: в другой раз ударишь, черт оживёт» (Зеленин 1915: 676). Мотив «черта-с-два» нашел отражение в фольклоре южных и восточных славян. В западно-болгарской эпической песне добрый молодец ударяет своего противника булавой, тот падает с коня и умоляет ударить его еще раз, но молодец отказывается, и его противник погибает. В русской былине богатыри сражаются с «силой нездешней» и терпят поражение, потому что от каждого удара противники удваивались, и их число все росло и росло, богатыри же побежали в горы и окаменели; «с тех пор и перевелись богатыри на Святой Руси» (Толстой 1996).

Вместе с тем «демоническое» число два наделяется отгонной магической силой и используется для защиты от демонов. По народным верованиям, черти боятся петуха потому, что он дважды рожден, ср. загадку о петухе: «Два раза родится, ни разу не крестится, а черт его боится». У словенцев, чтобы отогнать градовую тучу, надо было дважды повторить слова молитвы «Отче наш»: «Ође naš, Ође naš, kateri si v nebesih, kateri si v nebesih» и т.д. (Möderndorfer 1946: 252). Широко распространен превентивный отгон нечистой силы и болезней с помощью двух предметов или орудий, **между** которыми пропускается, протаскивается или помещается защищаемый объект: скот прогоняется между двух огней (костров, факелов или свечей), между чесальными гребнями; новорожденного укладывают между составленных гребней и т.п. На Русском Севере при первом выгоне скота «по обе стороны прохода, у столбов клался замок и ключ, половинки расколотого надвое полена, два куса воска, нож и камень; скот также мог прогоняться между двумя кострами или

дымящимися головешками (Мороз 2001: 233). У сербов в области Гружа новорожденного ребенка проносили между двух огней или горячих углей, взятых из домашнего очага, чтобы он был здоров (Петровић 1948: 323). В лечебных целях на Тамбовщине больного ребенка протаскивали между двумя стволами: «Найдутъ два ствола сросшихся, между ними просунуть три раза. Потом одежду с него сымуть и на том дереве оставють, а на няго все новое оденуть» (Поповичева 1999: 197). Распространенному обычаю хоронить умерших или только «нечистых» покойников между двумя деревьями посвящена специальная работа Н.И. Толстого (Толстой 1994).

Двойные или парные предметы могли использоваться и во вредоносной магии: те же гребни ставили по обеим сторонам пути жениха и невесты во время свадьбы, а затем соединяли их и прятали, чтобы молодые ссорились; так же могли использоваться замок и ключ и др.

Другой ряд негативных символических значений числа два связан с представлением о парности, о паре (предметов, лиц, состояний) как нераздельном целом, на которое приходится одна «доля», единая порция земного блага. Ярким примером такой трактовки служат общеславянские верования о близнецах (Толстой 1995а), южнославянские верования и обряды, относящиеся к «однодневникам» и «одномесячникам», то есть лицам, родившимся в один день недели или в один месяц (Толстой 1995б), побратимам (Толстая 2009), тезкам и др. лицам, наделенным, по народным представлениям, единой судьбой и одной на двоих жизненной силой. В народном понятии о «двужилых» людях (и лошадях) можно видеть «обратное» отражение этого же верования (там одна доля на двоих, здесь две доли на одного). Считалось, что у таких людей кровь проходит по двум жилам, поэтому они живут двумя жизнями (Попов 1903: 14). Особый характер родственной связи, основанной на идее парности, придает-ся в народном календаре так называемым парным святым и посвященным им дням (Афанасий зимний и летний, Никола вешний и зимний, Юрий весенний и осенний и т.п.), так же, как и некоторым другим симметричным в годовом цикле дням и периодам, не подкрепленным общностью имен.

Сходную трактовку получает в народной традиции явление двойничества, то есть верование в существование двойников человека в мире растений (особенно деревьев) и животных (особенно часто

змеи), откуда проистекают запреты на нанесение вреда этим природным двойникам, чтобы тем самым не пострадал породненный с ними человек (см. Толстая 1998; Агапкина 2013). Ср. также у русских восприятие домового как двойника хозяина дома.

### Положительная семантика числа два

Слабее выражена положительная символика числа два, она связана главным образом с мотивами брака (в обрядах, гаданиях и т.п.) и с продуцирующей хозяйственной магией, где два осмысливается соответственно как символ брачной пары (ср. украинскую примету: увидеть весной пару аистов – к свадьбе) и как знак преумножения благ.

**Двойной колос** (*спорыш, двойчатка, близнята* и т.п.) у восточных славян обычно скармливался скотине ради повышения ее плодovitости (Журавлев 1994: 16). Белорусы предписывали, «як знайдзеш двойчастого колоска, то вырви его и дай овэчцы изьесци. После гэтого овэчка тая будзе водзици близнята» (Шейн 1902: 297). В западном Полесье такой колос с двумя стеблями назывался *двоян*: если его найдут, то давали овце, чтобы она двойню родила (ПА, Симоновичи Дрогичинского р-на Брестской обл.). «Найденные во ржи два сросшиеся колоса с одного стебля хранят как редкость, приносящую счастье» (Зеленин 1916: 1073 – Подольская губ.). Украинцы на Карпатах двойные колосья давали бычкам для спаривания: «Як си чьисом трафйит на єднім стеблї два колоски в збожу, то дає сі по єдному з хлїбом двом бичкам, що їх сі спарує» (ЕЗ 1898/5: 79). У банатских геров для того, чтобы овцы приносили ягнят-близнецов, сохраняли раздвоенный корень кукурузы и, применяя его, приговаривали: «ако је са два крака, да се близну» [раз с двумя отростками – пусть рождаются близнецы] (Банатске Хере 1958: 118). Сербы в окрестностях Заечара срубали раздвоенное дерево, чтобы иметь два бадняка; это делали для того, чтобы овцы приносили по два ягненка: «У Боровцу су секли ракљасто дрво да би имали два бадњака. То раде да би се овце близниле – ојагъиле два јагъета» (ГЕМБ 1978/42: 411). С той же целью, что и двойные или сдвоенные и раздвоенные предметы, могли употребляться и два одинаковых предмета, как, например, в русском обычае в Чистый четверг до солнца да-

вать корове два семечка капустной рассады, чтобы она принесла двух телят, или девятого марта угощать овец двумя галушками, чтобы они приносили по два ягненка (Журавлев 1994: 14–15).

Двойной колос обладал продуцирующей силой не только в отношении приплода скота. В восточном Полесье верили, что «*хто знайдзе дваіны колас, той шчасьлівы*. Jeżeli w kłosie podwójnym ziarna są zupełnie dojrzałe, to mieszają je za zbożem, przeznaczonem na nasienie [Если в двойном колосе зерна полностью созрели, то их смешивают с рожью], *штоб хлеб радзіў ў двое*, а jeżeli niezupełnie dojrzałe, wtedy gospodyni zaszywa do szmaty płóciennej i trzyma w pasczyniu z mąką [а если не полностью созрели, то хозяйка зашивает в кусок полотна и держит вместе с мукой], *штоб мука была спорная*» (Pietkiewicz 1938: 227).

По поверьям поляков Вармии и Мазур, «двойной колос жита, называемый *parka*, приносит счастье или предсказывает замужество или женитьбу нашедшему. Иногда, замужним, он предсказывает рождение близнецов» (Szyfer 1975: 138). В восточной Польше находку двойного колоса считают счастливым знаком. Такой колос высушивают, размельчают в ступке и пьют с водой от лихорадки (ZWAK 1889/13: 74). По некоторым поверьям, такой двойной колос имел особое, магическое происхождение: «*Kłós taki ma pochodzić z ziarna, które siewcowi przeleciało przez nogawicę portek na pole*» [Такой колос должен был вырасти из зерна, которое было пропущено через штанину брюк сеятеля на поле] (Świątek 1893: 567).

У болгар Фракии по-разному относились к двойному колосу жита и двойному колосу пшеницы: «Когато при жътва изобщо намерят *майка* от ръж, т.е. двоен клас, на добро било; ако намерят *майка* от пшеница – не било добро» [Вообще когда во время жатвы находят *маик* во ржи, т.е. двойной колос, это хорошо; если же находят *маик* в пшенице – это нехорошо] (Вакарелски 1935: 464–465). В Пловдивском крае «намирането на т. нар. *цар на нивата* или *майка на нивата* (чаталест клас) обикновено се свързва с голямо плодородие. Стопанинът дарува с пари намерилия чаталестия клас. В някой селища вярват, че такъв клас в нивата с лош знак за стопанина» [находка так наз. *царя нивы* или *матери нивы* (раздвоенный колос) обыкновенно связывалась с большим плодородием. Хозяин одаривает деньгами нашедшего раздвоенный колос. В некоторых селениях считают, что такой колос на поле – плохой знак для хозяина] (Пловдивски край

1986: 286). Болгары Софийского края верили, что с помощью двойного колоса, называемого *царем*, можно отобрать молоко у коров и овец, если жито с двумя колосьями бросить в свой амбар: «Житото може да бъде обрано и като се открие *царя* – стрък с два класа – и после се хвърлян в собствения хамбар» (Софийски край 1993: 256). Русские крестьяне Дмитровского края, «если в продолжение жатвы прошедшего года попадались двойные колосья, то их берегут до посева и, вышелушив, рассеивают по полю: они считаются носителями спорости в хлебе» (Зернова 1932: 25).

У белорусов **двойной орех** «спорыш» рекомендуется носить в кошельке, чтобы деньги «спорились»: «Надо носить в кошельке двойной орех, *спорыш*, чтобы деньги *спорились*» (Богданович 1895: 176); «Если держать орех-двойчатку (*спорыш*) в деньгах, то они будут *споры*» (Шейн 1902: 352). В восточном Полесье также считают, что «*orzec podwójny i kłós podwójny wróżą znalazcy szczęście, będąc dla niego zarazem czymś w rodzaju amuletów lub talizmanów. Orzech podwójny trzymają zawsze tylko z pieniędzmi*» [двойной орех и двойной колос сулят нашедшему счастье, будучи для него чем-то вроде талисманов. Двойной орех всегда держат только с деньгами] (Pietkiewicz 1938: 226). То же у русских: «Кто носит в кошельке орех-двойчатку, будет богат» (Бурцев 1902: 177).

У болгар Софийского края снесенное курицей яйцо с двумя желтками служит знаком того, что хозяева богаты (СБНУ 1891/5: 110). Словенцы считают двойной каштан талисманом; сербы в юрьевский венок вплетают два прута ежевики, росшие по обеим сторонам ручья, чтобы молоко текло, как вода (Ђорђевић 1958: 378) и т.п. Слипшиеся при печении хлеба буханки у поляков считаются счастливым предзнаменованием для семейных пар – они сулят удачу и долгую жизнь (ZWAK 1889/13: 67). По поверью, бытующему на словацко-валашском пограничье, человек, поевший хлеб, дважды побывавший в печи, приобретал магическую способность противостоять водяному (Václavík 1930: 418). У сербов и болгар хлеб для любовной магии и других целей замешивался на молоке одновременно кормящих матери и дочери (Гура, Плотникова 1999: 441). В Костромской губернии «картежники создали свою примету: для успеха в картежной игре вырывают жало у живой змеи, язык раздвоенный» (Зимин 1920: 82).

О противоречивом отношении к раздвоенности свидетельствуют и следующие поверья: в Новгородской губернии считали, что теле-

нок о двух головах – к большому богатству (Журавлев 1994: 44), тогда как в Полесье, наоборот, «рождение двухголового теленка считается большим несчастьем, его сразу убивают и мясо его в пищу никоим образом не употребляется (ПА, Олтуш, Радеж, Орехово, Нисовая Малоритского р-на Брестской обл. – Там же).

В ряде случаев **повторение** какого-либо действия применялось как способ нейтрализовать его нежелательные последствия или «отменить» его. Например, по сербским верованиям, нельзя переступить через ребенка, иначе он перестанет расти; если же это случилось, необходимо переступить еще раз (ГЕМБ 1940/15: 59). Ср. распространенный в быту обычай, по которому нечаянно столкнувшиеся головами или наступившие соседу на ногу должны во избежание неприятности сделать это еще раз, ср. также относящееся к подобной ситуации сербское выражение *молим и други пут* [прошу еще раз].

Положительная символика числа два нередко использовалась в народной медицине и защитных магических практиках. При этом признаком двойственности должны были быть отмечены прежде всего исполнители таких ритуалов, но также и объекты, средства, инструменты лечения. Болгары в Страндже в случае, если разболеется скотина, прогоняют ее через огонь на краю села, причем это должны делать два голых мужчины: «Когато се разболее добитък го опалват и пекарват през огън на края на селото двама голи мъже» (Архив ЕИМ, № 82). В обряде опахивания селения, исполнявшегося ради того, чтобы остановить мор скота, в борону запрягались две девушки, а другие две девушки направляли ее (ЭО 1897/1: 187 – Купянский уезд Харьковской губ.). У сербов в Метохии даром целительства наделялась женщина, у которой рождались близнецы: «Кога боле крста, ко се *утине*, треба да га погази жена, која се близнила» [У кого болит поясница, у кого утин, того должна потоптать женщина, рождавшая близнецов] (Расковник 1987/49: 63). Иногда число два в двойной оппозиции – к одному (два в одном) и к трем (два плюс один = три) – используется в магическом лечении болезней. У русских известен такой способ: «При “навьей кости”, например, увидев двух людей, едущих на одной лошади верхом, следует только сказать: “двое вас, двое нас, возьмите навью кость у нас”. При этом нужно плюнуть вслед и сделать символический жест, как бы бросая вослед что-то (Болховский уезд Орловской губ.)» (Попов 1996: 387). Почти в тех же словах описывается магическое лечение

бородавок у западных белорусов: «Człowiek chcący się pozbyć brodawki gdy obaczy dwóch ludzi jadących na jednym koniu, powinien wyzecz: Wy jedziecie u dwuoch, nacie maju barodauku trecjciu» [Человек, желающий избавиться от бородавок, когда увидит двух людей, едущих на одном коне, должен сказать: Вы едете вдвоем, вот вам моя бородавка третьей] (Federowski 1897: 385). Так же избавляются от бородавок поляки в Люблинском воеводстве: видя, как двое едут на одной лошади, надо бросить им вслед стельку из обуви и сказать: «Dwojaki, dwojaki, weźcie ode mnie brodawki» [Двояки, двояки, заберите у меня бородавки] (Kolberg 1962: 164). Болгары обращают такие же слова к едущим на осле: «когато брадавчовия види да съ се покачили двама на едно магаре, обръща се към тях и изговаря: Моите брадавици нека идът на вас двамата» [когда человек, имеющий бородавки, увидит, что двое едут верхом на одном осле, он обращается к ним со словами: Пусть мои бородавки идут с вами двумя] (СБНУ 1889/1: 87).

Во многих обрядах в качестве защитного магического средства было принято использовать по два предмета или же прибегать к удвоению, повторению действия. Например, украинцы в Подгорье для остановки пожара выносят из дома две иконы (ЕЗ 1898/5: 87); у сербов Пожеги в случае, если в семье рождаются только девочки, муж считает нужным сварить два куриных яйца и дать их съесть жене, после чего ожидается рождение мальчика (Тешић 1988: 46). В Полесье, когда в семье «не держались дети», новорожденному давали два имени: «Як дети не годуюцца, трэ дати двое имя. Одно Гадам, друго – Петро – одному человеку» (ПА, Подрожье Ковельского р-на Волынской обл.), или дважды крестили его. В восточной Сербии, в районе Пирота прибегали к вторичному крещению в случае, если девушка или молодой человек, достигшие брачного возраста, не могли вступить в брак; такого молодого человека или девушку заворачивали в покрывало или во что-нибудь еще и выносили на перекресток, где первый прохожий становился для него или для нее кумом и крестил его, после чего он или она вскоре женились (Златковић 1989: 349). В Брестской области беременная женщина, если ей надо было пойти на похороны, чтобы не навредить своему будущему ребенку, надевала на себя двойной комплект одежды: две рубахи, две юбки, два фартука (ПА, Кончицы Пинского р-на Брестской обл.).



Магическим значением наделяется действие **разделения** целого или сдвоенного. По карпатским представлениям, разделение слипшихся при печении хлеба буханок могло служить средством лечения при головной боли или в случае задержки речи у ребенка: «Е близнюкэ <слипшиесе буханки> – ломалэ на голови комуь, то голова не болела»; «Близнюкэ як хтось дитэна добре не говорэт, то треба над головою розломэтэ» (КА, Гологоры Золочевского р-на Львовской обл.). Разделение могло иметь и негативное значение. По сербским обычаям, «не ваља проћи између двоје заљубљених који се разговарају, јер се верује да ће престати љубав између њих. Да се то не би десило, онај који је прошао треба руком да их додирне» [нельзя проходить между двумя влюбленными, когда они разговаривают, потому что есть поверье, что любовь между ними кончится. Чтобы этого не случилось, нужно, чтобы тот, кто прошел между ними, дотронулся до них рукой] (ГЕМБ 1940/15: 59). В Истрии не разрешалось сидеть на пороге дома таким образом, что одна нога была снаружи, а другая в доме. Это особенно важно для женщин. Этим, помимо прочего, можно навлечь на дом болезни и всякое зло (Микас 1977: 263).

Особое место в представлениях, связанных с двоичностью, занимают поверья о водных потоках, их слиянии и, наоборот, разделении. Место слияния рек или ручьев наделяется, как правило, положительным значением, а место их разветвления – отрицательным. Во Владимирской губернии места слияния назывались *встречниками* и считались целебными (особенно от лихорадки) (Зеленин 1914: 158). Русские на Тамбовщине, «чтобы избавиться от бесплодия, раньше на заре на речку ходили, к тому месту, где две реки встречаются, или на три озера. Шли молча, не оглядываясь, не здороваясь ни с кем. Воду собирали в одну посудину и обливались ей три раза, что-то говорили, а вот что, я уже и не вспомню» (Поповичева 1999: 43). В Дмитровском крае «вода для обливания лошади в первый день весенней пахоты достается особым образом: хозяин, вернувшись, дает младшему сыну кувшинчик и посылает его на стечение ручьев. Мальчик должен взять воды, зачерпнув ее по течению и, не оглядываясь назад, принести ее домой» (Зернова 1932: 43). Белорусы Витебской губернии считали, «чтобы коровы были молочны, нужно на Чистый четверг до восхода солнца черпать воду в тех местах, где два ручья сливаются вместе. Этой водой нужно мыть у коров вымя и соски и приговаривать: “Як ета вода прыбуваіць, так молоко при-

бувало у короў»» (Иванов 1910: 211). В Нижегородской губернии «для избавления от страстной любви к кому-н. ходят по три утра на *спорную воду* (где вода с противоположных двух сторон стекает в одно место), спускают с себя в эту воду пояс и, не развязывая его, берут из образуемого поясом кружка воду, но не ладонями, а затылками оных, плещут оную себе на лицо, потом прочь от себя, и такое умывание повторяется каждое утро до трех раз; умывшись таким образом и взявши пояс, уходят домой, не оглядываясь назад» (Зеленин 1915: 750). Водой с места слияния рек в Закарпатье изгоняли бесов: «Перед рассветом (*ў ночі до дня*) женщина или мужчина, которые умеют изгонять беса, с ног до головы моют одержимого у слияния двух источников; вода должна покрыть ему все тело сверху донизу» (Богатырев 1971: 245). На юго-востоке Сербии в месте раздвоения реки хоронят самоубийц: «Обешене и утоплене, као и ове оне које изврше самоубиство такође неће сахранити у гробљу већ у *средорек*, тамо где се река рачва или поред обале реке да их вода “односе”» [Висельников и утопленников, как и тех, кто совершил самоубийство, также не хотят хоронить на кладбище, а хоронят в междуречье, там, где река раздваивается, или же на берегу реки, чтобы вода их «унесла»] (ГЕМБ 1974/37: 214).

Приведенный материал при всей его разнородности и включенности в разные контексты и ситуации показывает, что кардинальной в трактовке числа два и далее в оценке чета и нечета (Толстая 2004) остается соотношение «два–один» (два в одном, разделение одного на два, соединение двух в одно целое, одно дважды, положение между двумя объектами или двумя частями одного целого, действия вдвоем и т.п.); менее значима оппозиция «два–три» и «два–много». При этом носителем данного числового признака может быть любой участник ситуации: субъект, объект, инструмент, средство, предикат. Положительная семантика числа два имеет, как правило, примитивно-магическую природу: два больше, а значит лучше одного, тогда как отрицательная семантика имеет скорее мифологическую природу.

### Литература и источники

- Агапкина 2013 – *Агапкина Т.А.* Дерево и человек: одна судьба на двоих // *Ethnolinguistica Slavica*. К 90-летию академика Н.И. Толстого / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2013. С. 42–58.
- Антонијевић 1971 – *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље. Београд, 1971.

- Архив ЕИМ – Архив на Етнографски институт с музей при БАН. София.  
Банатске Хере 1958 – Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
- Барсов 1997 – *Барсов Е.В.* Причитания Северного края. 2-е изд. М., 1997. Т. 1–2.
- Беговић 1887 – *Беговић Н.* Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб, 1887.
- Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богданович 1895 – *Богданович А.Е.* Пережитки древнего мирозозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
- Брагина 1980 – *Брагина Н.А.* Диалектная лексика обрядов семейного цикла (родинного и похоронного) Череповецкого и Шекснинского районов Вологодской области. Дипломная работа. МГУ. 1980.
- Бурцев 1902 – *Бурцев А.Е.* Обзор русского народного быта Северного края. Его нравы, обычаи, предания, предсказания, предрассудки, притчи, пословицы, присловья, прибаутки, перегудки, припевы, сказки, присказки, песни, скороговорки, загадки, счеты, задачи, заговоры и заклинания. СПб., 1902. Т. 3.
- Вакарелски 1935 – *Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1. Бит. София, 1935.
- Васильевић 1996 – *Васильевић А.* О веровањима и обичајима из Сврљига. Сврљиг, 1996.
- Вукановић 1979 – *Вукановић Т.* Дечја колевка у балканских народа. Врање, 1979.
- Вукова грађа 1934 – Вукова грађа // СЕЗб. Књ. Л. Расправе и грађа. Књ. 1. Београд, 1934. С. 9–93.
- БВКЗ – Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авторы-составители Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993.
- ГЕМБ – Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926–. Књ. 1–.
- Гура, Плотникова 1999 – *Гура А.В., Плотникова А.А.* Калач // СД. М., 1999. Т. 2. С. 439–442.
- Даль 1957 – *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М., 1957.
- Дебельковић 1907 – *Дебельковић Д.* Обичаји српског народа на Косовом Пољу // СЕЗб. 1907. Књ. 7. С. 173–332.
- Дебельковић 1934 – *Дебельковић Д.* Веровања српског народа на Косовом Пољу // СЕЗб. 1934. Књ. 50. С. 210–215.
- Дзедзелевский 1984 – *Дзедзелевский И.А.* Запреты в практике карпатских овцеводов // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1984. С. 256–277.
- Добруджа 1974 – Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвања. София, 1974.
- Дучић 1931 – *Дучић С.* Живот и обичаји племена Куча. Београд, 1931.
- ЕПНДК 2 – Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. Т. 2.
- Ђорђевић 1941 – *Ђорђевић Т.Р.* Деца у веровањима и обичајима нашег народа. Београд, 1941.
- Ђорђевић 1953 – *Ђорђевић Т.Р.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953.

- Ђорђевић 1958 – *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- Ђорђевић 1985 – *Ђорђевић Д.М.* Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985.
- ЕЗ – Етнографічний збірник. Львів, 1895–1916. Т. 1–40.
- ЖС – Живая старина. СПб. (Пг.), 1890–1917; М., 1994–.
- Журавлев 1994 – *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
- Заглада 1931 – *Заглада Н.* Харчування в Старосілі на Чернігівщині // Матеріали до етнології. Музей антропології ім. Хведора Вовка. Київ, 1931. [Т.] 3. С. 83–196.
- Захариев 1918 – *Захариев Й.* Кюстендилско краище. София, 1918.
- Захариев 1935 – *Захариев Й.* Каменица. Географско-етнографско изучване. София, 1935.
- Зеленин 1914 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Т. 1.
- Зеленин 1915 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915. Т. 2.
- Зеленин 1916 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1916. Т. 3.
- Зеленин 1991 – *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зернова 1932 – *Зернова А.В.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. 1932. № 3. С. 15–52.
- Зимин 1920 – *Зимин М.М.* Ковернинский край (Наблюдения и заметки). Кострома, 1920.
- Златковић 1989 – *Златковић Д.* Фразеологија страха и наде у пиротском говору. Београд, 1989.
- Иваницкий 1890 – *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890.
- Иванов 1910 – *Иванов В.* Приметы и поверья крестьян Витебского у. Витебской губ. // Записки Юго-Западного отдела Русского географического общества. Вильно, 1910. Вып. 1. С. 208–213.
- Иванов 1996 – *Иванов Вяч. Вс.* Из заметок о праславянских и индоевропейских числительных // Русистика. Славистика. Индоевропеистика. Сб. к 60-летию А.А. Зализняка. М., 1996. С. 404–727.
- Иванов 2004 – *Иванов Вяч. Вс.* К семантической типологии производных от числительного *два* // Сокровенные смыслы. Слово. Текст. Культура. Сб. статей в честь Н.Д. Арутюновой. М., 2004. С. 101–111.
- Икономов 1968 – *Икономов Н.И.* Балканска народна мъдрост. София, 1968.
- КА – Карпатский архив Института славяноведения РАН. Москва.
- Капанци 1985 – Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Комадинић 1998 – *Комадинић Г.* Варовнице: из народне културе Чачанског краја. Чачак, 1998.

- Левкиевская, Плотникова 1999 – *Левкиевская Е.Е., Плотникова А.А.* Двоедушники // СД. М., 1999. Т. 2. С. 29–31.
- Майков 1994 – *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания. 2-е изд. СПб., 1994.
- Мијатовић, Бушетић 1925 – *Мијатовић С.М., Бушетић Т.М.* Технички радови Срба селяка у Левчу и Темнићу // СЕЗБ. 1925. Књ. 32. С. 1–168.
- Милићевић 1896 – *Милићевић М.* Живот Срба селяка. Београд, 1896.
- Милорадович 1991 – *Милорадович В.П.* Житје-бытје лубенского крестьянина // Украјинці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 170–341.
- Мороз 2001 – *Мороз А.Б.* Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник / Отв. ред. А.А. Плотникова. М., 2001. С. 232–258.
- МУРЕ – Матеріяли до україньско-руської етнології. Львів, 1899–1918. Т. 1–20; 1929. Т. 21/22.
- Никифоровский 1897 – *Никифоровский Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.
- Петровић 1948 – *Петровић П.Ж.* Живот и обичаји народни у Грузи. Београд, 1948.
- Пирински край 1980 – Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Пловдивски край 1986 – Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- Плотникова 1999 – *Плотникова А.А.* Здухач // СД. М., 1999. Т. 2. С. 303–305.
- Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Кукеры // СД. М., 2004. Т. 3. С. 24–26.
- Попов 1903 – *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Попов 1996 – *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина // *Торэн М.Д.* Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 277–493.
- Поповичева 1999 – *Поповичева И.В.* Структура и семантика родильно-крестильного обрядового текста (на материале тамбовских говоров). Дисс. ... канд. филол. наук. Тамбов, 1999.
- Радуновић 1996 – *Радуновић М.* Остала је реч. Српске народне умотворине из Метохије. 2-е изд. Београд, 1996.
- Развитак – Развитак. Новинска установа «Тимок». Зајечар, 1961–. [Књ. 1–].
- Расковник – Расковник. Часопис за књижевност и културу. Народна библиотека «Вук Караџић». Београд, 1968–2000.
- Родопи 1994 – Родопи. Традициона народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.
- СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999–2012. Т. 1–5.

- Седакова 2002 – *Седакова И.А.* Семантика и символика второго у болгар (с некоторыми славянскими параллелями) // Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2002. С. 209–225.
- СЕЗб – Српски етнографски зборник. САНУ. Београд, 1894–. Књ. 1–.
- Софийски край 1993 – Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
- Тенишевский архив – Материалы «Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева» (Архив Российского этнографического музея). Санкт-Петербург.
- Тешић 1988 – *Тешић М.* Народни живот и обичаји Пожешког краја. Пожега, 1988.
- Толстая 1994 – *Толстая С.М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1994. С. 111–129.
- Толстая 1998 – *Толстая С.М.* Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой / Ред.-сост. В.Д. Кен. СПб., 1998. С. 72–77.
- Толстая 1999 – *Толстая С.М.* Колыбель // СД. М., 1999. Т. 2. С. 559–562.
- Толстая 2009 – *Толстая С.М.* Побратимство // СД. М., 2009. Т. 4. С. 77–81.
- Толстая 2004 – *Толстая С.М.* Оппозиция «чет–нечет» в славянской народной традиции // Лотмановский сборник. 3 / Ред. Л.Н. Киселева, Р.Г. Лейбов, Т.Н. Фрайман. М., 2004. С. 562–570.
- Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Культурная семантика двоичности и повтора // *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 233–239.
- Толстой 1994 – *Толстой Н.И.* Мифологическое в славянской народной поэзии. 1. Между двумя соснами (елями) // ЖС. 1994. № 2. С. 18–19.
- Толстой 1995а – *Толстой Н.И.* Близнецы // СД. М., 1995. Т. 1. С. 191–193.
- Толстой 1995б – *Толстой Н.И.* Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесечниками» и «однодневниками» // Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов. М., 1995. С. 144–165.
- Толстой 1996 – *Толстой Н.И.* Мифологическое в славянской народной поэзии. 4. Отчего перевелись богатыри на Святой Руси? // ЖС. 1996. № 4. С. 36–37.
- Хасанбеговић 1956 – *Хасанбеговић Р.* Сеоска кућа у Санџаку. Београд, 1956.
- Чайкановић 1994 – *Чайкановић В.* Сабрана дела. Књ. 2. Студије из српске религије и фолклора. 1910–1924. Београд, 1924.
- Шейн 1890 – *Шейн П.Я.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1. Ч. 2.
- Шейн 1902 – *Шейн П.Я.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.
- ЭО – Этнографическое обозрение. М., 1889–1916. Кн. 1–112.
- Ястребов 1886 – *Ястребов И.С.* Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1886.
- Bartoš 1892 – *Bartoš F.* Moravský lid. Telč, 1892.
- Federowski 1897 – *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.

- Filipović 1966 – *Filipović M.* Čovekov dvojnik u narodnom verovanju Južnih Slovena // *Radovi* [Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine]. T. 30. Odjeljenje društvenih nauka. Sarajevo, 1966. Knj. 10. S. 149–185.
- Holuby 1958 – *Holuby J.L.* Národopisné práce. Bratislava, 1958.
- Kolberg 1962 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1962. T. 17. Lubelskie. Cz. 2.
- Mikac 1977 – *Mikac J.* Istarska škrinjica. Zagreb, 1977.
- Möderndorfer 1946 – *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. T. 5. Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha. Celje, 1946.
- Pajek 1884 – *Pajek J.* Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.
- Pietkiewicz 1938 – *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.
- Rakita 1971 – *Rakita R.* Narodna vjerovanja u predelu Janj, vezana uz čovekov život i rad i njegov pogled na svijet // *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine.* Nova serija. Istorija i etnografija. 1971. Sv. 26. S. 39–83.
- SSSL 1/1 – *Słownik stereotypów i symboli ludowych.* T. 1. Kosmos. Cz. 1. Niebo. Światła niebieskie. Ogień. Kamienie / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1996.
- Szyfer 1975 – *Szyfer A.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.
- Świętek 1893 – *Świętek J.* Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.
- Václavík 1930 – *Václavík A.* Luhačovské Zálesí. Příspěvky k národopisné hranici Valašska, Slovenska a Hané. Luhačovice, 1930.
- Vukanović 1986 – *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. T. 2.
- ZWAK – *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* Kraków, 1877–1895. T. 1–18.

*Александр Чувьуров*  
(Санкт-Петербург)

## **Числовая символика в культуре коми старообрядцев**

Старообрядческая культура (книжность, фольклор, ритуальная обрядовая практика) пронизана числовой символикой. Унаследовав от иудаизма широкий круг памятников древнееврейской письменности (Танах), христианство восприняло также и идею конца истории. В старообрядческой культуре эсхатологические умонастроения занимают важное место. В старообрядческой книжности наряду с разработкой представлений о важнейших признаках конца света уделялось внимание и определению конечной даты существования мира (1666 год от Рождества Христова, 7500 и 8000 год от сотворения мира). Значительное место в старообрядческих сочинениях уделялось толкованию числовой символики антихриста (Титин), а также предпринимались попытки увязать различные пророчества и толкования об антихристе с политическими деятелями той или иной исторической эпохи (Петр I<sup>1</sup>, Наполеон).

В конце 1920-х гг. эсхатологические ожидания среди старообрядцев усилились в немалой степени под влиянием происходивших в стране социально-политических процессов (революция, гражданская война). Значительное место эсхатологическая тема получила в сочинениях староверов часовенного согласия<sup>2</sup>.

Среди коми старообрядцев каких-либо развернутых комментариев, связанных с числовой символикой конца света, не зафиксировано. Согласно записям 80-х и 90-х гг. XX в. конец света приурочивался информантами к 2000 г.:

В Писании сказано, что в 2000 году кончина земле наступит и будет Страшный Суд. Земля будет гореть на сорок сажень. Сейчас все матеряся, курят, все уже стали как бесы<sup>3</sup>.



При этом подробных комментариев в обоснование данной даты конца света (2000 г.) информантами не приводилось. Указывалось лишь, что так написано в Писании. Аналогичные представления были достаточно широко распространены в различных регионах проживания старообрядцев<sup>4</sup>.

Ключевым событием «последних времен» в эсхатологических представлениях старообрядцев является приход антихриста. Фольклоризация образа антихриста в определенной мере происходила под влиянием старообрядческой книжной культуры. В числе важнейших атрибутов власти антихриста информанты указывают на так называемую печать антихриста – число 666, которая будет ставиться всем живущим на лоб и на правую руку. Время царствования антихриста в этих фольклорных текстах соответствует времени царствования зверя из Апокалипсиса (42 месяца – Отк 13: 5), то есть три с половиной года:

В «последние времена» такой человек появится – антихрист. И все признают его власть. С виду будет как человек, только с хвостом, как и все бесы. Будет носить длинное пальто, чтоб хвоста не было видно. Поэтому и говорят, что грех носить длиннополую одежду. Антихрист царем будет, будет царствовать в «последние времена». Всяко прельщать будет людей. На лоб и на правую руку будет ставить антихристову печать – число 666. Будет говорить: «Кто печать примет, того бесплатно будем кормить». И многого всякого будет говорить, чтобы только склонить людей на свою сторону. Участь тех, кто примет антихристову печать, – в озере огненном, цепями свяжут и поволокут в огонь<sup>5</sup>;

Сейчас антихрист уже в миру. Где-то служит. Скоро объявится. Имя ему Александр. Он будет царствовать три года. Три года ему дано царствовать, и под власть его все и попадем. Видишь, как сейчас народ обольщают, – пенсии поднимают. И все надо все больше и больше. Будет он по-всякому обольщать людей. А потом ему придет конец. А перед этим будут ставить печати. На лоб и правую руку печати будут ставить. Деньгами будет кожа – скоро поменяются. Многих прельстит, всех покорит под свою власть. Кто не покорится, кто откажется в антихристы записаться, кто откажется печати на себя принимать – тех умертвит, всячески будет истязать, в огонь бросать. Заставит людей принять печати на лоб и на правую руку – число 666. Потом некоторые пойдут к этому бесу есть просить: «Дай нам пищи, голод у нас». А тот ответит: «Я сам уж три дня без еды». И все – придет ему конец. Это будут последние его слова. Небо будет медью, земля – железом. Вот он и скажет тогда: «Чем

я могу вас прокормить, если Сын Марьи не дает ни урожая, ни посева». От кого-то я слышала, что бес и Господь были родными братьями. Один праведным путем пошел – Господом стал, другой в антихристы ушел. Этот антихрист царем будет. Один по всей земле будет властвовать. Все покорятся ему. Один над всеми управлять будет<sup>6</sup>.

Числовая символика также занимает важное место и в обрядах жизненного цикла.

**Родильная обрядность.** По представлениям старообрядцев, одним из самых тягчайших грехов считался аборт. Женщине, сделавшей аборт, как отмечают информанты, «после смерти на том свете придется есть свой зародыш, запеченный в кулебяке»<sup>7</sup>. Снять совершение греха аборта, как отмечают информанты, можно только через пост, продолжающийся двадцать лет<sup>8</sup> (период молодости фертильного периода).

Как правило, роды проходили в бане или в хлеву; если роды проходили в доме, то старообрядцы не входили в него шесть недель, поскольку дом считался оскверненным<sup>9</sup>. Выбор хлева для совершения родов мотивировался тем, что скотина помогает при родах: «когда ты сносишь, она помогает – стонет»<sup>10</sup>. Аналогичные предписания относительно выбора места для родов (хлев, баня) в прошлом были достаточно широко распространены как среди различных групп коми, так и у других народов (русских, латышей, эстонцев, удмуртов и др.)<sup>11</sup>. В первые сорок дней роженице воспрещалось посещать старообрядческие службы, поскольку она в этот период считалась нечистой. Полагали также, что некрещеного ребенка в этот период нельзя оставлять одного, поскольку домовая может унести или подменить ребенка.

**Крещение** в прошлом совершали над новорожденными, как отмечают информанты, на 3-й или на 8-й день. Женщине, по словам некоторых информантов, воспрещалось кормить грудью некрещеного ребенка, если, пройдя послеродовое очищение, она возобновляла супружескую близость с мужем. Также считается, что если мать окрещенного новорожденного не старообрядка, то она не может кормить ребенка грудью, а должна сцеживать молоко и кормить из специальной, «верной» посуды. Необходимость совершения крещения на 8-й день объясняют тем, что «и сам Исус Христос на восьмой день был крещен»<sup>12</sup>.



Ил. 1

Старообрядческая лестовка.

Из фондов Российского этнографического музея (Санкт-Петербург). Русские.

После революции и гражданской войны среди коми старообрядцев бегунского согласия установилась традиция крещения в 30-летнем возрасте. Аналогичные изменения возраста окрещаемых произошли в ряде общин поморцев. Сами информанты объясняют это тем, что «крещенные в младенчестве все равно уходят в мир – растаптывают веру под ногами»<sup>13</sup>. Встречаются другие объяснения: «Креститься надо только в тридцать лет, потому что и сам Господь в тридцать лет принял эту веру...»<sup>14</sup> Следует отметить, что аналогичные процессы в обряде крещения (перемена возраста окрещаемых) происходили также в ряде соседних регионов, в частности на Верхней Печоре, в районах проживания русского старообрядческого населения. По мнению Т.А. Листовой, такая эволюция обряда крещения была обусловлена «невозможностью изолировать крещеного ребенка и соблюдать все предписания религиозной жизни, а также влиянием странников»<sup>15</sup>. Крещение взрослых проводилось после 40-дневного поста.

**Похоронно-поминальная обрядность.** Различные ритуальные действия в похоронно-поминальной обрядности также соотносились с числовым кодом: погребение усопших на 3-й день, три остановки по пути на кладбище, дни поминовения усопших (9-й, 40-й дни, годовщина).

В селах Аранец и Концебор (Печорский р-н Республики Коми) в прошлом существовал обычай: в гробу, в ногах покойного, остав-

ляли его одежду, чтобы приходящие проститься могли взять что-нибудь себе для поминовения души умершего. Считается, что одежда умершего надо обязательно раздать до похорон: «вся эта милостыня пойдет во благо покойному, ему на добро». В настоящее время в селах на Средней и Верхней Печоре одежда покойного раздается на девятины и сороковины. Информанты сообщают, что «ради усопшего необходимо в течение сорока дней после смерти совершать милостыню и добрые дела, с тем чтобы его душа получила благодать на том свете – будет греться и хорошо есть в эти дни»<sup>16</sup>.

Поминки устраивают на 9-й, 40-й дни и в годовщину смерти (в течение первых пяти лет). Некоторые информанты подчеркивают, что также необходимо отмечать день святого, чье имя после крещения получил усопший. Среди старообрядцев поминовение усопших проводится на Радоницу, а также в дни вселенских родительских суббот: в субботу мясопустную (за 8 дней до Великого поста), в первую субботу после Пасхи, в Троицкую субботу (день перед Троицей) и в Дмитриевскую субботу (суббота перед днем памяти св. вмч. Димитрия Солунского). Необходимость поминовения усопших в годовщину их смерти информанты объясняют тем, что «за несколько дней до годовщины души умерших являются к своему дому, и если родные никоим образом не отмечают день их успения, то, заплакав, возвращаются в свое место». Особенно строго порицается пренебрежение обычаем поминания родителей. Отмечается, что родители ждут 25 лет, и если в этот период их дети должным образом не поминали усопших, то они начинают мстить своим «нерадивым детям», делать им все во зло<sup>17</sup>.

Поминовение усопших на 40-й день, по представлениям информантов, связано с тем, что именно в этот день определяется посмертная участь души. Как отмечают информанты, в течение сорока дней ангелы показывают душе усопшего потусторонний мир – ад и рай, а затем уже определяется место в соответствии с земными деяниями умершего<sup>18</sup>. В то же время некоторые информанты отмечают, что до 40-го дня душа находится на земле: обходит все те места, где побывал при жизни человек<sup>19</sup>. В основе данных воззрений о странствовании души после смерти лежат архаичные представления коми о наличии у человека души-двойника (*орт*, *орд*, *урес* в различных диалектах). Согласно этим представлениям у каждого человека есть душа-двойник, которая появляется у него в момент рождения и которая

сопровождает его до самого смертного часа, о котором она подает знак родственникам или близким. Признаки появления духа-двойника (как вестника смерти) различны: необъяснимая тревога, бессонница или посторонние звуки (стук в дверь, окно, шум на чердаке, падение различных предметов); иногда двойник может являться в образе человека с индивидуальными чертами того, чья смерть тем самым предсказывается. После смерти человека душа-двойник в течение сорока дней посещает все те места, где побывал при жизни усопший<sup>20</sup>.

Во многих ритуальных предписаниях похоронно-поминальной обрядности важно не конкретное числовое значение, а соблюдение принципа нечетности: например, количество березовых веников, листьями которых выкладывают дно гроба и набивают подушку, должно быть нечетным (чаще всего называют 5 или 7 веников). Тот же принцип нечетности положен в основу некоторых ритуальных действий лечебно-профилактических обрядов: воду для обрядовых действий следовало набирать там, где сливаются три ручья.

**Числовая символика присутствует и в композиции ритуальных предметов.** Лестовка (старообрядческие четки; см. ил. 1) используется в старообрядческой богослужебной практике при чтении определенных разделов церковных молитв (например, при 40 или 12-кратном произнесении молитвы «Господи, помилуй»). Традиционный вид лестовки представляет собой плетеную кожаную или тканевую ленту в виде петли (круга) со ступенями (сложенную в несколько слоев и прошитую вдоль). Ступени («бобочки», на коми языке – *тшунӧд*) с помощью больших ступеней-разделителей поделены на несколько групп (12 + 38 + 33 + 17), имеющих непосредственное литургическое назначение, обеспечивая нужное число повторений молитвы. Этим числам присуще также символическое значение, упоминаемое в старинном «Сказании о лестовке»: 12 – это число апостолов Христа; 38 – столько недель Богородица во чреве Превечного Младенца носила (а вкупе с двумя разделителями по краям – 40-дневный пост Иисуса Христа); 33 – годы земной жизни Спасителя; 17 – количество ветхозаветных пророчеств о Христе<sup>21</sup>.

В месте соединения концов ленты пришиваются четыре окантованных треугольных «лопостка», которые символизируют четырех евангелистов<sup>22</sup>. Среди коми старообрядцев распространены традиционные лестовки с четырьмя «лопостками», но встречаются и лестовки с тремя «лопостками» (ил. 2).



Ил. 2

Старообрядческие лестовки с тремя «лопостками».  
С. Керчомья Усть-Куломского р-на Республики Коми.  
Фото А.А. Чувьюрова. 1999 г.


Во время экспедиционных исследований среди коми старообрядцев нам не удалось зафиксировать каких-либо развернутых комментариев, объясняющих числовую символику ступенек («бобочек»). Объяснения касаются только количества «лопостков»: 4 «лопостка» – 4 евангелиста, но не всегда комментарии информантов соответствуют канонической традиции. Так, на вопрос, почему встречаются лестовки с тремя и четырьмя «лопостками», одна из информантов ответила следующим образом: «Вообще-то нужно 6 лопостков, так как у ангела 6 крыльев: двумя летает, двумя закрывает лицо, двумя ноги». При этом она сослалась на широко известный в данной среде духовный стих на коми языке «*Õни и херувимьяс*» («Ныне херувимы»):

*Õни и херувимьяс Тройца водзын сулалõны. Кум святой сьылõн сьылõны Тройцаõс и прославитõны <...> Кыдзи царõс петкõдõны. Квайт борда и Ангельяс лэптõны и лэдзõны. Царõс моз и качайтõны. Кык бордõн чужõмнысõ веттьõмась, кык бордõн и кокнысõ веттьõмась, кык бордõн и лэбалõны... (И ныне херувимы перед Троицей стоят. Тремя святыми гласами (песнями) Троицу прославляют. <...>. Как царя они Их выводят. Шестокрылые ангелы поднимают и опускают, как Царя раскачивают. Лица свои они закрыли двумя крылами; двумя другими крылами закрыты их ноги и двумя крылами они летают...)*<sup>23</sup>.

**С К А З А Н І Е**  
**Ш ЛѢТОВКѢ ИЛИ ВѢРВИЦѢ ПО ВѢСТАВѢ .**

**Ш** ЛѢТѢТЬ ПРѢДЪ ШБРАЗѢМЪ  
БЖІИМЪ КАЖДОМЪ ХРІТІА  
НИИЪ ДОЛЖНО НАБЛАГІИ  
ДѢНЬ СЕДМИЦУ ШЛѢТОВКЪ  
ИСПРАВЕЛАЪ З ДЛА БОГОПМННА  
НІА СЕДМИ ЦЕРКОВНУХЪ ТАИИ  
СТЕЗЪ . ВЪ КОТОРЫХЪ ЗАКЛА  
ЧАЕТСЯ ХРІТІАНСКИИ ЗАКОНЪ .

**Ш** ЛѢТОВКА ИМѢЕТЪ ВЪ СЕБѢ  
ДЛА ПОГІТКАЪ ВЪ КОНУХЪ  
ИСПОВѢДЪТЕЛЯ ДА ЕУЛИ  
СТА : ШБИИКА ШКОЛО  
ДЛА ПОГІТКѢ ЕУЛЫКОЕ  
ОУЧЕНІЕ . МЕЖДУ ДЛА ПОГІТКѢ  
З ПЕРЕДВИЖЕКЪ ВЪ ЗНАКЪ  
СЕДМИ ЦЕРКОВНУХЪ ТАИИТЕЗЪ :  
ГДѢ СВЯЗАНА ШЛѢТОВКА ПОГ  
ІТЪПЕНЬКИ НА СТОРОИЪ , И  
ВЪ ШЛѢТОВКѢ ЕЩЕ Г ВЕЛИКІАЪ ВЪ  
СЕГО ДЛА ТО ОЗНАЧАЕТЪ ДЛА ЧИ  
НШЪ АГЛАВКИИХЪ И ДЛА МЪСЛЧНОЕ  
НОШЕНІА ВОДЪТРОВЪ , ПРѢВЪЧНАГО  
МЛНЦА ПРѢТОМЪ БГОРОДНЦЕМЪ . Ш  
СВЪЗКИ ПРѢТОЕ МЪСГОЪ ЗЕМЛЪ .  
ЗАТѢМЪ КІ БАБОЧКѢ ШЗНАЧАЕТЪ  
БІ ДЛА ПЛАШЪ , СЪГДЕМЪ ПОЗЕМЛЪ  
ХОДИИИ . ДЛА БАБОЧКШЪ , ДЛА  
НЕДѢЛЬ И ДЛА ДНИ , ПРѢТЪА ДЛА  
БОЧРЕВЪ ХРІТА НОСИЛА . ДЛА БА  
БОЧКИЪ , ДЛА ГОДА ГДѢ ПОЗЕМЛЪ



Первое . Крѣпче .  
Второе . Мѣропозазаніе .  
Третье . Сщениство .  
Четвертое . Пончачіе .  
Пятое . Исповѣданіе .  
Шестое . Законный брѣкъ .  
Седмѡе . Влашгѣице .

ХОДИЛА . А ЗІ БАБОЧКШЪ .  
ЗІ ПРЧРЕТЕЗЪ О ХРІТЕ БЫ  
ЛО . АЩЕ НАЧНѢТЕ МОЛІ  
ТНІА ПРѢДОБРАЗѢМЪ БЖІИМЪ ,  
СЪПРОИЗНОШЕНІЕМЪ ИЗЪ БІТНУХЪ  
И СЕРДЕЧНЫМЪ МЛТВЫЪ ТА  
КОЪ ТВОРИТЕ И ГЛАГОЛѢТЕ  
ГДѢ ИСЕ ХРІТЕ ЕНЕ БЖІИЪ  
ПОМИЛИИИМЪ ГРѢШНАГО  
ІМЪКА . ПОТОМУЪ МОЛІ  
РА ДЕРЖАНАГОЪ ШЗАРВІИЪ И  
ЗАБГОПШНУХЪ И ЗАОЦА ДХШЕНАГО  
СВОГО И ЗАБГЪХЪ ПРАВОСЛАВНУХЪ ХРІТІ  
АНЪ . И КЛАДН ПОКАСИШЪ ПОИ  
ЛѢЪ КОЛІКО МОЖЕШИЪ КАЖДО  
ДНѢЧНОЪ ЗАВЕЧЕРНИИЪ ЗАДЪРЕ  
НИИЪ ЗАЧАСЫ И ЗАБЖТВЕННИИЪ ЛИ  
ТЪРГИИ И ДЛА СПАСШЕНІА . АМИИЪ :

**Г**ранографъ , древлени . лиетъ , гл .

Ил. 3

Настенный лист «Сказание о лестовке»

По словам этого же информанта, лестовка нужна для счета молитвы «Господи, помилуй». Если нет лестовки, отметила она, можно считать количество молитв на пястных костяшках левой руки. А считать количество молитв на пальцах (загибая пальцы) это то же, что и играть на гармошке, – грех.

В настоящее время среди коми старообрядцев лестовка используется в молитвенной практике, а также в погребальной обрядности (ее надевают на левую руку усопшему); если нет лестовки, в качестве замены используется тонкая лента из белого полотна с сорока узлами, имитирующими ступени.

Таким образом, приведенный материал показывает, что бытующие в культуре коми старообрядцев числовые коды во многом определены христианской книжной культурой, но в народной среде они подвергаются фольклоризации. В то же время ряд ритуальных действий, имеющих числовую приуроченность, восходят к архаичным представлениям, как, например, соблюдение принципа нечетности в похоронно-поминальной обрядности.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: *Гурьянова Н.С.* Крестьянский антимоноархический протест в старообрядческой литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 37–60.

<sup>2</sup> См.: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 419–421.

<sup>3</sup> Записано В.Э. Шараповым и А.А. Чувьуровым от Е.Е. Поповой, 1924 г.р., д. Медвежская Печорского р-на. Материалы этнографической экспедиции Коми научного центра Уральского отделения РАН (КНЦ УрО РАН), 1994 г.

<sup>4</sup> См.: *Белоусов А.Ф.* Последние времена. // Сборник памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 11, прим. 6.

<sup>5</sup> Записано В.Э. Шараповым и А.А. Чувьуровым от М.К. Яблонской, 1924 г.р., д. Аранец Печорского р-на Республики Коми. Материалы этнографической экспедиции КНЦ УрО РАН, 1994 г.

<sup>6</sup> Записано В.Э. Шараповым и А.А. Чувьуровым от М.П. Головиной, 1904 г.р., д. Усть-Щугор Вуктыльского р-на Республики Коми. Материалы этнографической экспедиции Печорского краеведческого музея (ПКМ), 1995 г.

<sup>7</sup> *Шарапов В.А.* Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственной культуры. Сыктывкар, 1996. Т. II. С. 311.



- <sup>8</sup> Там же. С. 312.
- <sup>9</sup> И.А. Столицына, 1922 г.р., с. Соколово Печорского р-на Республики Коми. Полевые материалы автора (ПМА), запись 1993 г.
- <sup>10</sup> Л.С. Макарова, 1935 г.р., д. Даниловка Печорского р-на Республики Коми. ПМА, запись 1995 г.
- <sup>11</sup> См.: *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 40–43; *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования корел. Л., 1985. С. 25.
- <sup>12</sup> М.Г. Мартюшева, 1909 г.р., пос. Подчерье Республики Коми. ПМА, запись 1996 г.
- <sup>13</sup> *Шарапов В.Э., Чувьоров А.А.* Научный отчет этнографической экспедиции Печорского краеведческого музея. Материалы по истории заселения бассейна реки Средняя Печора и традиционной духовной культуре коми старообрядческого населения в данном регионе. Сыктывкар, 1995 (Печорский краеведческий музей. Ф. 20. Оп. 6. Д. 1. С. 16).
- <sup>14</sup> Там же. С. 16.
- <sup>15</sup> *Листова Т.А.* Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 208.
- <sup>16</sup> *Чувьоров А.А.* Традиции и новации в семейной обрядности коми населения Верхней и Средней Печоры // Материалы полевых исследований. СПб., 1998. Вып. 4. С. 34.
- <sup>17</sup> П.А. Бажукова, 1929 г.р., пос. Дутово Вуктыльского р-на Республики Коми. ПМА, запись 1996 г.
- <sup>18</sup> И.А. Мишарина, 1922 г.р., с. Соколово Печорского р-на Республики Коми. ПМА, запись 1995 г.
- <sup>19</sup> А.С. Пастухова, 1920 г.р., с. Соколово Печорского р-на Республики Коми. ПМА, запись 1993 г.
- <sup>20</sup> *Рочев Ю.Г.* Традиционные представления коми об орте и их трансформация в современности // Традиция и современность в культуре сельского населения Коми АССР (Труды ИЯЛИ. Вып. 37). Сыктывкар, 1986. С. 57–70; *Терюков А.И.* Представления коми-зырян о душе // Этнокультурные процессы в современности и традиционных обществах. М., 1979. С. 174–182.
- <sup>21</sup> См.: *Вургафт С.Г., Ушаков И.А.* Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 158.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> П.В. Кипрушева, 1928 г.р., с. Керчомья Усть-Куломского р-на Республики Коми. ПМА, запись 1999 г.

*Ки́ра Задо́я*  
(Дюссельдорф)

## **Число в святочной обрядности славянского населения Украинских Карпат**

Святочный обрядовый цикл является одним из самых значимых в народном календаре славянского населения Украинских Карпат. Святочный период воспринимался и по-прежнему воспринимается здесь как поворотный момент года, момент перехода от тьмы к свету, от старого года к новому и в то же время как период, таящий в себе определенную опасность, свойственные любому переходному моменту, поэтому народное сознание закрепило за святочным циклом большое количество мифологических представлений и разнообразных ритуальных и обрядово-магических действий, направленных на то, чтобы обеспечить благополучие и защиту себе, своей семье и хозяйству на весь год. Остатком похожего славянского представления может быть современное русское выражение «Как год встретишь, так его и проведешь», воспринимаемое теперь не как отражение каких-либо мифологических верований, а скорее как фигура речи, что, впрочем, довольно часто бывает с вырождающимися мифологическими комплексами.

Данная статья посвящена одному из аспектов святочного обрядового комплекса славянского населения Украинских Карпат, а именно числу. Статья написана на материале, собранном автором в 73 селах Закарпатской, Львовской, Ивано-Франковской и Черновицкой областей в период с 1986 по 2014 г. от информантов 1900–1945 гг. рождения<sup>1</sup>.

Анализ собранного материала показывает, что в традиционных святочных текстах славянского населения данного региона фигурируют числа 2, 3, 4, 7, 9, 10, 12.

## Три

Из всего числового ряда именно число три фигурирует в карпатских святках чаще всего. Оно представлено на всех уровнях святочного текста и заложено уже в самой структуре святочного цикла, который состоит из трех мини-циклов (Рождество – Новый год – Крещение); один из них – рождественский – длится три дня. Наиболее распространенное объяснение трехдневного празднования, которое нам приходилось слышать от информантов, сводится к представлению о том, что любой *великий*<sup>2</sup>, то есть имеющий важное значение праздник, должен праздноваться три дня<sup>3</sup>, и отсылает к народным представлениям о Святой Троице.

Число три отражено во многих святочных обрядовых действиях: все святочные обходы (например, дома и хлева) совершаются три раза; во время обходов, совершаемых вокруг дома, принято три раза стучать по углам; в некоторых селах во время обходов несут с собой три хлеба; в период рождественского цикла три дня не подметают пол в доме; в сочельник (*Святый Вечір*) во время застолья три раза бросают в потолок ложку рождественской кути или другого традиционного святочного блюда, выполняющего аналогичную функцию<sup>4</sup>; многие словесные формулы и диалоги, сопровождающие ритуальные действия, в том числе и святочные приветствия при входе в дом в сочельник, и приглашения на праздничную трапезу, обращенные к предкам, ангелам или диким животным, произносятся трижды.

Особенно часто число три фигурирует в карпатских святочных ритуалах, связанных с хлебом. Так, во многих селах Закарпатья ритуальное украшение святочного хлеба заключалось в том, что в него клали зерна различных злаковых и бобовых культур, выращиваемых в данной местности, зубчики чеснока, сушеные сливы. При этом в некоторых селах было принято класть по три зерна фасоли, по три зубчика чеснока или по три сливы сверху на хлеб, а в некоторых – по одному зубчику чеснока или по одной сливе с трех сторон хлеба по окружности. В ряде закарпатских сел в середину хлеба ставили еще и бутылочку с медом, который благодаря контакту со святочным хлебом приобретал особую целительную силу. Считалось, что если один и тот же мед запекать три года подряд, он непременно обретет еще и магическую силу: например, с его помощью девушка

сможет приворожить женихов. Кроме того, во многих закарпатских селах, а также в некоторых селах Турковского, Сколевского и Стрыйского районов Львовской области святочный хлеб было принято «купать», окуная в воду с трех сторон, а в большинстве карпатских сел ритуальное разрезание хлеба начиналось с того, что от него отрезали по кусочку с трех сторон по окружности.

Число три отражено и в текстах обрядовых святочных песен. Сюжеты многих святочных народных колядок, исполняемых в Украинских Карпатах, построены на обыгрывании числа три: в поле стоят три церкви, в каждой из них три престола, на каждом горят три свечи, три службы служатся в каждой из церквей; три царя три раза придумывают имя новорожденному Христу; три короля находятся в пути – солнце, месяц и звезды; три праздника приходят к хозяину в гости – тройная радость случается у него во дворе: коровы отелились, овцы окотились, кобылы ожеребились; в одном из сюжетов карпатских колядок, исполняемых девушкам, рассказывается о приходе трех групп сватов.

На то, что число три относится у славян к наиболее значимым элементам числового ряда, указывают многие ученые. Так, С.М. Толстая пишет, что число три символизирует у славянских народов «развитие и завершенность процесса, полноту некоторой последовательности, имеющей начало, середину и конец»<sup>5</sup>. В.Н. Топоров отмечает, что «3 – не только образ абсолютного совершенства, превосходства... но и основная константа мифопоэтического макрокосмоса и социальной организации»<sup>6</sup>. Согласно теории Ж. Дюмезиля, получившей свое развитие в трудах А. Греймаса<sup>7</sup>, конструкция индоевропейской ментальной вселенной имела трехфункциональную структуру и отражала трехчастную структуру индоевропейского общества (жрецы – воины – крестьяне)<sup>8</sup>. Проекция этой структуры наблюдалась во многих других областях представлений о мире: и «в тройном членении мира по вертикали (небо, атмосфера, земля)»<sup>9</sup>, и в иерархии нравственных ценностей, и даже в наборе основных цветов (белый – красный – черный). Кроме того, Дюмезиль, исследовавший структурные параллели индийского, персидского, греческого, римского, германского и осетинского народного эпоса, пришел к выводу, что индоевропейская идеология как структура сохраняется и у современных индоевропейских народов, постоянно трансформируясь, обретая новые формы и находя свое отражение то в мифологии,

то в теологии, то в эпосе, и при этом далеко не всегда осознается ее носителями как таковая.

На наш взгляд, частота обращения к числу три у славянского населения Украинских Карпат, как и вера в его особую магическую силу, отчетливо выраженная в святочном контексте, представляет собой трансформированные отголоски тех древних индоевропейских представлений, о которых писал Дюмезиль. Впоследствии на эти представления могли наложиться христианские; то, как информанты объясняют значение числа три в святочном контексте, скорее всего, отражает именно такой поздний христианский пласт представлений.

### Девять, двенадцать, семь

Число девять имеет в традиционных карпатских мифологических представлениях амбивалентный характер. С одной стороны, оно тесно связано с негативной магией: например, во многих закарпатских селах верят, что та *босорканя* (ведьма), которая хочет, чтобы у нее всегда хорошо неслись куры, должна незаметно прийти на подворье к девятому соседу и набрать мусора с того места, на котором обычно колют дрова; почти во всех карпатских селах верят в то, что, если носить *зносок* (неразвившееся куриное яйцо) подмышкой, под левой рукой, девять дней, из него вылупится черт; в некоторых карпатских селах считается, что девятый ребенок в семье рождается *босоркуном/босорканей*; во многих селах Закарпатья верят в то, что существует девять *бісиць* (дьяволиц), насылающих на людей болезни, и т.д. С другой стороны, число девять связано с магией позитивной, чем до сих пор активно пользуется карпатская народная медицина: чтобы избавиться от болезни, необходимо отнести воду, которой омывали больного, на девятую межу или туда, где сходятся девять межей; воду, которая предназначена для омовения больного, нужно брать из девяти колодцев; почти во всех карпатских селах так называемые *урóкы* (сглаз) лечат при помощи гашения девяти горящих углей, которые в наши дни нередко заменяются спичками; в горных селах Карпат знахарки до сих пор исцеляют *ружзу* (рожистое воспаление) следующим способом: из того льняного или конопляного волокна, которым был обвязан святочный хлеб, или из того, которое освящалось вместе с водой на Водосвятие, формируют девять небольших мотков, распределяют их в круговом порядке на куске домотканого небеленого полотна,

которым прикрыто воспаленное место; затем мотки поджигают, произнося специальный заговор, и трижды сплевывают после того, как волокно догорит; данная процедура продлевается три раза подряд.

В карпатском святочном контексте число девять является позитивным и фигурирует, главным образом, в связи со святочными гаданиями и святочной ворожкой.

Святочное гадание, в котором используется число девять – это обычай считать колья в плетне, когда девушка с завязанными глазами отсчитывала девятый кол и, сняв повязку, смотрела, каким будет жених – высоким или низким, стройным (ровный кол) или согбленным (кривой), богатым (покрыт корой) или бедным (голый кол), молодым (покрыт корой) или старым (если на нем есть мох) и т.д. Во время гадания девушка должна была вести отсчет, приговаривая про себя или вслух: «Не девять, не восемь, не семь, не шесть...» и т.д. – до одного, то есть магическое число девять усиливалось в процессе гадания обратным счетом и отрицанием (см. ниже).

Пример целенаправленной ворожки, связанной с числом девять, – девятикратное запекание одного и того же меда в святочном хлебе (таким медом можно не только привораживать женихов, как уже упоминалось выше, но и лечить многие болезни), освящение одного и того же меда на девять Водосвятый (с той же целью, что и в святочном хлебе в тех селах, где мед не запекался в хлеб), девятикратное освящение охотниками зерен одной и той же пшеницы во время всенощной рождественской службы (эта пшеница приносит охотнику удачу, если иметь ее при себе во время охоты, и обеспечивает меткость стрельбы, если положить хотя бы одно зерно в каждый ружейный патрон), использование одной и той же святочной свечи, которую зажигали во время праздничной трапезы девять сочельников подряд (окуривание этой свечой помогает в лечении многих болезней скота). В перечисленных случаях девять можно рассматривать как утроенное число три, то есть как особенно могущественное число, обладающее утроенной магической силой.

Аналогично усиленным вариантом числа три (четыре раза по три) можно считать в карпатском святочном контексте и число двенадцать: довольно часто нам приходилось записывать рассказы о том, что вышеупомянутые действия с медом, пшеницей и свечой нужно было совершить 12 раз подряд, что, по глубокому убеждению информантов, гарантировало заведомо успешный результат. Так, освя-

ценным 12 раз святочным медом можно было вылечить бельмо на глазу у человека или животного, а окуривание свечой, которая горела на столе во время святовечерней трапезы 12 сочельников подряд, приносило исцеление от зубной боли. Иными словами, благодаря двенадцатикратному повтору одного и того же ритуального действия, магическая сила предмета увеличивалась настолько, что способна была совершить невозможное – например, исцелить от болезней, не излечимых или почти не излечимых в обычных сельских условиях<sup>10</sup>.

Соотнесенность числа 12 с категорией времени, на которую указывает С.М. Толстая<sup>11</sup>, выражена в карпатских святках следующим образом. Во многих горных селах Украинских Карпат особое значение придавалось двенадцати дням, которые отделяли Рождество от Водосвятия. Согласно народным представлениям, каждый из этих дней соответствовал определенному календарному месяцу: первый день – первому месяцу, то есть январю, второй день – второму месяцу, то есть февралю, и т.д. Считалось, какая погода будет в соответствующий день, таким будет и соответствующий месяц<sup>12</sup>. Снег, идущий во время «летнего», «весеннего» или «осеннего» месяца, означал, что соответствующий месяц будет дождливым.

В святочном контексте оба числа – и девять, и двенадцать – фигурируют также в связи с количеством блюд, которое должна была включать в себя святовечерняя трапеза, именуемая во многих карпатских селах «тайной вечерей». В большинстве сел она должна была состоять из 12 блюд<sup>13</sup>: согласно объяснениям информантов, количество блюд должно было соответствовать числу Христовых апостолов, принимавших участие в Тайной Вечере, при этом в некоторых селах считалось, что роль Христа во время застолья символически исполняет тот самый святочный хлеб, о котором мы писали выше. Наличие предписываемого количества блюд на праздничном столе служило гарантией достатка в доме и обильного урожая соответствующих культур в наступающем году. Однако в целом ряде сел традиция предписывала наличие всего девяти блюд, а в некоторых допускалось и семь<sup>14</sup> (см. карту на с. 172). Судя по карте, число 12 распространено на территории как Галичины, так и Закарпатья, в то время как число девять – только на территории Закарпатья. Это позволяет предположить, что автохтонным для закарпатской территории является число девять, в то время как 12 на этой территории является пришлым, хотя для окончательных выводов необходимо большее количество материала.

## Два

Число два существует в святочном карпатском контексте не как собственно число, а как выражение категории парности.

Анализируя в очерке «Счет и число в народной традиции: семантика, оценка, магия»<sup>15</sup> народные представления о числе два и обусловленное ими отношение к категории парности у славян, С.М. Толстая приходит к выводу о том, что «массовый славянский материал не подтверждает распространенного представления о положительном значении четных чисел, якобы выражающих идею целостности, завершенности... Парность (четность) в магической практике чаще всего (но не всегда) оценивается негативно, а непарность (нечетность) – позитивно»<sup>16</sup>.

Собранный нами материал показывает, что в карпатских святочных обрядах четность, наоборот, воспринимается позитивно, как залог удачи и благополучия на весь предстоящий год, а нечетность напрямую соотносится со смертью<sup>17</sup>. Особенно хорошо это видно на примере традиций, связанных со святочной выпечкой. Так, в подавляющем большинстве обследованных нами сел Ивано-Франковской области, во многих селах Закарпатской области, а также в селах Стрыйского района Львовской области существовал обычай ставить на святочный стол не один, а два обрядовых хлеба – *василя* и *меланку* (Львовская обл.), *васильники*, *василяники* (Ивано-Франковская обл.), *крайчун* и *крайчунова брата* (Закарпатская обл.) и т.д. Первому из них придавалось большее ритуальное значение: именно его украшали, именно в нем запекали разные предметы (см. выше), именно с ним совершалось большинство обрядовых действий, предполагавших использование ритуального хлеба («купание», обходы, гадания на урожай и судьбу и т.п.). Роль второго заключалась прежде всего в том, чтобы обеспечивать парность; он мог быть меньшего размера, делался из того же теста, что и «главный» хлеб, но никак специально не украшался. Как правило, он употреблялся в пищу как обычный хлеб – по мере того, как в период святок в доме заканчивалась другая хлебная выпечка.

В селах Мукачевского, Перечинского и Великоберезнянского районов Закарпатской области считалось, что *паске* (пасхальному хлебу) нужна сестра, а *керечину* (святочному хлебу) – брат и что на святки нужно выпекать 2–4–6 хлебов, чтобы был *цют* (четное количество). Парным должно было быть и количество специальных бу-



лочек, которые предназначались рогатому скоту на святки в некоторых карпатских селах. Делалось это для того, чтобы в семье и хозяйстве никто не умер.

Такие же представления о парности/четности, связанные с хлебом, бытовали и в тех закарпатских селах, где на стол было принято ставить только один хлеб: дабы обеспечить парность, в сочельник обычно выпекалось столько повседневных хлебов, чтобы их количество вместе с ритуальным хлебом было четным. Иногда роль пары к святочному хлебу выполнял колач, выпекаемый из остатков теста и предназначавшийся рогатому скоту.

Во многих селах, где было принято украшать святочный хлеб колосьями, колоски втыкали в хлеб попарно. Там, где в качестве украшения хлеба использовались зерна злаков, их тоже клали в хлеб по два.

Кроме того, в ряде карпатских сел существовала следующая традиция: когда глава семьи подкидывал к потолку кутью, остальные члены семьи старались поймать хотя бы несколько зерен. При этом добрым знаком считалось поймать четное количество зерен. В некоторых селах старики упоминали, что когда-то во время традиционных святочных обходов домов (новогоднее посевание, хождение со звездой, с прутьями<sup>18</sup>, с яйцами<sup>19</sup> и т.п.) мальчики ходили от двора ко двору парами или по четыре человека, то есть в четном количестве.

Позитивные представления о парности отражены и в карпатских святочных гаданиях о замужестве: например, широко распространенное в Карпатах гадание с дровами заключалось в том, что в сочельник перед праздничной трапезой девушка должна была, не глядя, набрать во дворе охапку дров и занести их в дом, а затем, не пересчитывая, определить, какое количество дров – парное или непарное – она принесла. Парность означала предстоящее замужество.

## Четыре

Число четыре тоже присутствует в карпатских святочных обрядах, но не как собственно число, а как выражение всесторонности: во время святочных обходов «стучат» на четырех углах дома, в некоторых селах, «купают»/деля обрядовый хлеб (см. выше), окунают его в воду / отрезают по кусочку не с трех, а с четырех сторон, то есть как бы крестят. В данном случае не исключено также влияние христианской символики креста.

## Десять

Число десять упоминается эпизодически – пару раз нам попалось упоминание о том, что за то время, пока подходит тесто для святочного хлеба, хозяйке необходимо присесть 10 раз – чтобы курица высиживала цыплят.

## Счет

У славянского населения Украинских Карпат существует запрет на счет в период святок: считалось, что это приносит несчастье и человеку, и животным, и всему хозяйству. Даже когда основной целью осуществляемого ритуала было установление наличия парности, предметы не пересчитывали (см. вышеупомянутые ритуал ловли зерен кутьи и гадание с дровами). Исключение составляет гадание на урожай, практиковавшееся в некоторых селах Закарпатья, а также Турковского, Сколевского и Стрыйского районов Львовской области, в котором использовался святочный хлеб. В этих селах существовал следующий обычай: рождественским или новогодним утром с тем хлебом, что все святки стоял на столе, шли по воду, а когда заносили обратно в дом, то прежде, чем поставить обратно, катили от порога к столу и смотрели, сколько оборотов он совершит. Каждый оборот соответствовал одному возу сена, овса, жита и т.п., которые привезет хозяин с поля в наступающем году.

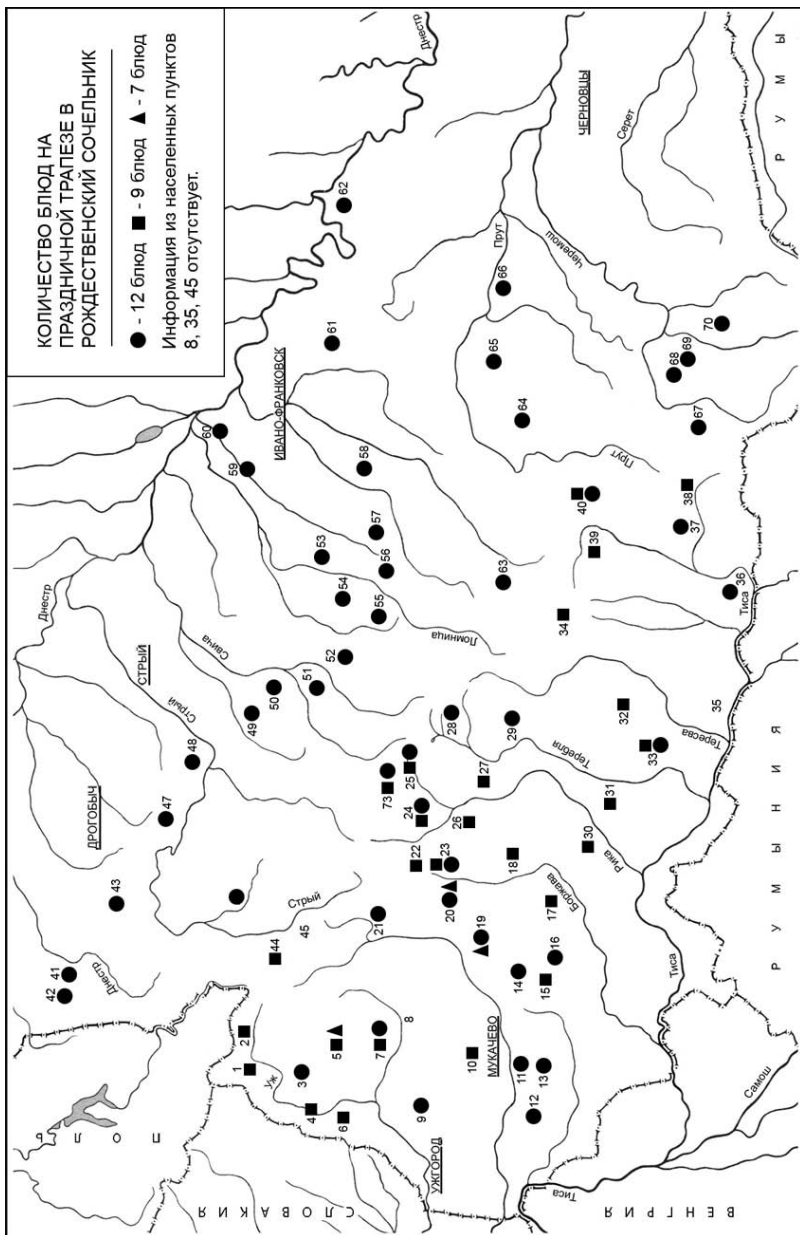
При запрете на обычный счет допускался обратный счет и отрицательный счет (см. гадание с кольями). Вне святочного контекста и обратный, и отрицательный счет практикуются, главным образом, в народной медицине. Так, гашение угля, к которому прибегали для того, чтобы снять с человека *урóкы* (сглаз), сопровождалось приговором: «Не девять, не восемь, не семь, не шесть, не пять, не четыре, не три, не два, не один!»

## Заключение

В заключение отметим, что установить, существовали ли какие-либо числовые закономерности, касающиеся количества участников традиционных карпатских колядных обходов, на настоящий момент сложно, поскольку состав и количество персонажей варьировались от села к селу. Этот вопрос требует отдельного исследования.

В употреблении числа в карпатской святочной обрядности славянского населения Украинских Карпат есть элементы, соответствующие тому, что нам уже известно о славянской традиции (употребление числа три, а также его более «мощных» дериватов – чисел девять и двенадцать). Троекратное повторение встречается как в структуре святочных обрядов, так и в композиции колядных текстов. Особая роль числа три, возможно, имеет глубокие индоевропейские корни. Реже встречающееся число четыре, скорее всего, связано с символической всестороннего охвата, четырех сторон света. Категория парности играет для данного региона важную роль, выступая в позитивном значении, ассоциируясь с миром живых (в отличие от непарности, которая ассоциируется в этой географической области с загробным миром). В материалах также встретился запрет на счет при разрешении обратного и отрицательного счета. Запрет на прямой счет, видимо, имел под собой боязнь сглазить пересчитываемые предметы, животных или людей. В то же время употребление обратного счета при гадании с кольями могло иметь целью возвращение в некую начальную точку, которая, в силу своей начальности, может обладать особыми магическими свойствами – например, дает возможность увидеть будущее. Скорее всего это не имеет отношения к обратному счету в народной медицине, цель которого – свести на нет проявление болезни. Отрицательный счет, видимо, тоже имеет целью защиту от сглаза, поскольку такой счет известен и в иной традиции, имеющей отношение к карпатской территории – еврейской (идишской) традиции: живых людей, сидящих за столом, можно было пересчитывать только как «не один, не два, не три» и т.д. Помимо этого, в карпатских святочных обрядах встречается символика числа не как числа самого по себе, а как числа, олицетворяющего элементы календаря (двенадцать, символ месяцев года, и семь, символ дней недели). Число семь, кроме этого, эпизодически встречается как магическое число по умолчанию, заменяющее число девять.

Выявленные закономерности могут послужить отправной точкой для дальнейшего выяснения генезиса карпатской народной культуры в ее отношении к другим народным культурам Центральной и Восточной Европы.



**Список обследованных населенных пунктов  
и их нумерация на карте**

- 1 – Стужица, Великоберезнянский р-н, Закарпатская обл.
- 2 – Загорб, Великоберезнянский р-н, Закарпатская обл.
- 3 – Ростоцкая Пастиль, Великоберезнянский р-н, Закарпатская обл.
- 4 – Малый Березный, Великоберезнянский р-н, Закарпатская обл.
- 5 – Смерекова, Великоберезнянский р-н, Закарпатская обл.
- 6 – Новоселица, Перечинский р-н, Закарпатская обл.
- 7 – Турья Быстрая, Перечинский р-н, Закарпатская обл.
- 8 – Порошково, Перечинский р-н, Закарпатская обл.
- 9 – Яроч, Ужгородский р-н, Закарпатская обл.
- 10 – Ирлява, Ужгородский р-н, Закарпатская обл.
- 11 – Великие Лучки, Мукачевский р-н, Закарпатская обл.
- 12 – Страбичево, Мукачевский р-н, Закарпатская обл.
- 13 – Горонда, Мукачевский р-н, Закарпатская обл.
- 14 – Становое, Мукачевский р-н, Закарпатская обл.
- 15 – Залужье, Мукачевский р-н, Закарпатская обл.
- 16 – Брод, Иршавский р-н, Закарпатская обл.
- 17 – Осой, Иршавский р-н, Закарпатская обл.
- 18 – Кушница, Иршавский р-н, Закарпатская обл.
- 19 – Дусино, Свалявский р-н, Закарпатская обл.
- 20 – Тибава, Свалявский р-н, Закарпатская обл.
- 21 – Подполозье р-н, Воловецкий р-н, Закарпатская обл.
- 22 – Пилипец, Межгорский р-н, Закарпатская обл.
- 23 – Речка, Межгорский р-н, Закарпатская обл.
- 24 – Новоселица, Межгорский р-н, Закарпатская обл.
- 25 – Торунь, Межгорский р-н, Закарпатская обл.
- 26 – Репинное, Межгорский р-н, Закарпатская обл.
- 27 – Синевир, Межгорский р-н, Закарпатская обл.
- 28 – Синевирская Поляна, Межгорский р-н, Закарпатская обл.
- 29 – Колочава, Межгорский р-н, Закарпатская обл.
- 30 – Липча, Хустский р-н, Закарпатская обл.
- 31 – Драгово, Хустский р-н, Закарпатская обл.
- 32 – Широкий Луг, Тячевский р-н, Закарпатская обл.
- 33 – Угля, Тячевский р-н, Закарпатская обл.
- 34 – Лопухово, Тячевский р-н, Закарпатская обл.
- 35 – Грушево, Тячевский р-н, Закарпатская обл.
- 36 – Деловое, Раховский р-н, Закарпатская обл.

- 37 – Богдан, Раховский р-н, Закарпатская обл.
- 38 – Луги, Раховский р-н, Закарпатская обл.
- 39 – Ясиня, Раховский р-н, Закарпатская обл.
- 40 – Лазещина, Раховский р-н, Закарпатская обл.
- 41 – Великая Линина, Старосамборский р-н, Львовская обл.
- 42 – Лавров, Старосамборский р-н, Львовская обл.
- 43 – Смольная, Дрогобычский р-н, Львовская обл.
- 44 – Битля, Турковский р-н, Львовская обл.
- 45 – Верхнее Гусное, Турковский р-н, Львовская обл.
- 46 – Завадка, Сколевский р-н, Львовская обл.
- 47 – Ямельница, Стрыйский р-н, Львовская обл.
- 48 – Любенцы, Стрыйский р-н, Львовская обл.
- 49 – Поляница, Болаховский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 50 – Росточка, Долинский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 51 – Новошин, Долинский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 52 – Илемня, Рожнятовский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 53 – Красное, Рожнятовский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 54 – Перегинское, Рожнятовский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 55 – Ясень, Рожнятовский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 56 – Луквица, Богородчанский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 57 – Космач, Богородчанский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 58 – Грабовец, Богородчанский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 59 – Бринь, Галичский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 60 – Крылос, Галичский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 61 – Бортники, Глумачский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 62 – Далешево, Городенковский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 63 – Быстрица, Надворнянский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 64 – Бая Березов, Косовский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 65 – Малый Ключев, Коломыйский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 66 – Дебеславцы, Коломыйский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 67 – Зеленая, Верховинский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 68 – Головы, Верховинский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 69 – Долгополье, Верховинский р-н, Ивано-Франковская обл.
- 70 – Самаково, Путильский р-н, Черновицкая обл.
- 71 – Днестровка, Кельменецкий р-н, Черновицкая обл.
- 72 – Лукачевка, Кельменецкий р-н, Черновицкая обл.
- 73 – Прислоп, Межгорский р-н, Закарпатская обл.

## Примечания

<sup>1</sup> Все материалы хранятся в архиве Немецкого центра славистических исследований (г. Дюссельдорф).

<sup>2</sup> Здесь и далее курсивом приводятся диалектные названия на украинском языке.

<sup>3</sup> Всего, по карпатским народным представлениям, существует три великих праздника в году – Рождество, Пасха и Троица.

<sup>4</sup> Подробнее см.: *Задоя К.* Современное состояние и эволюция святочных традиций славянского населения Украинских Карпат // Начало. Н αρχή. Fillimi. Încerputul... Рождество и Новый год на Балканах (Материалы круглого стола 25 февраля 2014 года). М., 2014. С. 131–132.

<sup>5</sup> *Толстая С.М.* Число // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 544.

<sup>6</sup> *Топоров В.Н.* Числа // Мифы народов мира. Энциклопедия. 2-е изд. М., 1988. Т. 2. С. 630.

<sup>7</sup> См., например: *Greimas A.* Of Gods and Men: Studies in Lithuanian Mythology. Bloomington; Indianapolis, 1992.

<sup>8</sup> Основные положения этой теории изложены в книге: *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.

<sup>9</sup> Там же. С. 29.

<sup>10</sup> По народным представлениям, максимального магического эффекта от святочной свечи можно было добиться, если использовать ее еще и 12 пасхальных служб подряд при освящении *паски* (пасхального хлеба). Считалось, что такая свеча помогала от всего: с ее помощью можно было исцелить любого человека или животное, отогнать злых духов, в том числе и ходячих покойников, разогнать любую бурю и т.п.

<sup>11</sup> *Толстая С.М.* Число. С. 545.

<sup>12</sup> Похожая символика наблюдается и у числа семь. Оно фигурирует в одном из вариантов новогоднего гадания об урожае, часто практиковавшемся в высокогорных карпатских селах. В этом гадании число семь соответствует количеству дней недели: рано утром на Новый год из печи доставали семь горящих буквых углей, переворачивали *праник* (валек для выколачивания белья при стирке и полоскании) и раскладывали угли в ряд. Первый уголь означал первый день недели, то есть понедельник, второй – вторник и т. д. Под каждым из углей помещали различные овощи (картофель, свеклу, капусту и т.п.) и дожидались, пока уголь остынет, а затем смотрели, что стало с каждым углем: почерневший уголь означал неурожай, поэтому в соответствующий такому углю день никакие овощи не сажали; уголь, покрытый белым пеплом, считался «урожайным», а соответствующий день – благоприятным для посадки.

<sup>13</sup> Подробнее о ритуалах святочной трапезы и о составе святочного меню см.: *Задоя К.* Современное состояние и эволюция святочных традиций. С. 130–134.

<sup>14</sup> Число семь встретилось нам лишь трижды; все три раза наряду с числом девять. В тех селах, в которых оно отмечено, по объяснениям информантов,

семь блюд – допустимый вариант в том случае, если год выдался голодным. Видимо, семь в этом случае выступает как универсальное магическое число (магическое число по умолчанию), а первоначальным вариантом для этих сел все-таки является число девять.

<sup>15</sup> *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 207–217. О числе два см. также статью С.М. Толстой в этом сборнике.

<sup>16</sup> Там же. С. 215.

<sup>17</sup> По многочисленным рассказам информантов более пожилого возраста, четное количество хлебов пекут для трапезы живых людей, а нечетное – на похороны и поминки.

<sup>18</sup> Подробнее об этом обряде см.: *Задоя К.* Святочные обходы с прутьями на территории Украинских Карпат // Балканский тезаурус: Начало. М., 2015. С. 189–193.

<sup>19</sup> Там же. С. 191–192.



*Римантас Слюжгинскас*  
(Клайпеда)

## **Магические числа в литовском народно-песенном фольклоре**

В изучении литовских народных песен, а в данном случае их поэтического текста, известны самые разные подходы к раскрытию содержащейся в них символики, наиболее распространенных и характерных элементов образной выразительности. Одним из таких элементов являются наиболее часто повторяющиеся в текстах песен числа, которые в ряде случаев отражают магическую суть древнего мировоззрения. Однако этому аспекту в литовской фольклористике уделено мало внимания; в последние десятилетия на литовском языке опубликована лишь одна статья Броне Стунджене (Stundžienė 2000), в которой основное внимание уделено функциям чисел 2, 3, 9 и 100 в поэтических текстах литовских песен. Косвенно вопросы магических чисел в древне-балтском мировоззрении упомянуты в трудах Марии Гимбутене (Gimbutienė 1996). Значительно шире символика и роль чисел в мифологии разных народов мира исследованы в трудах известного российского филолога академика Владимира Николаевича Топорова (см. Топоров 1998).

В настоящей статье будет сделана попытка охарактеризовать некоторые аспекты символики чисел в жанрах литовского фольклора и проанализировать отдельные числа с точки зрения их распространенности и частотности в фольклорных текстах, а также их роль в системе мифологических представлений.

Для древнего литовского миропонимания прежде всего важны числа 3, 7, 9 и 12. Они чаще всего появляются в народных сказках, легендах, преданиях, в загадках и пословицах. Эти числа значимы и в календарной обрядности. Во время традиционной литовской масленицы особое значение имело число блюд на праздничном столе –

3, 7, 9, 12 (магия этих чисел осознавалась не только в Литве, но и у многих народов мира)<sup>1</sup> Богатый мясными и жирными блюдами масленичный стол был постоянно накрыт с четверга по воскресенье или даже до вторника (ждали не только родных и соседей, но и убогих, и ряженных). И садились за такой стол в былые времена литовцы тоже именно 9 или 12 раз. Возможно, число 12 здесь подразумевалось как символ двенадцати сытых и благополучных месяцев в году<sup>2</sup>. Во время кутьи (в конце Рождественского поста, вечером накануне Рождества) у литовцев до сих пор сохранилась традиция отведать 12 (или хотя бы 9) разных блюд. По некоторым свидетельствам, в старые времена подавали не 12, а 13 блюд – это обозначало тоже число сытых месяцев в году, но не по солярному, а по лунному календарю<sup>3</sup>. Следуя заметкам литовского этнолога Мартинаса Вингриса, надо обратить внимание и на то, что «во время Купалы, в момент захода солнца каждый участник обрядов на лугу делает 9 шагов в любом направлении, после чего останавливается, наклоняется и срывает первую попавшуюся зелень – цветок, траву. Эта процедура повторяется 9 раз. Таким образом, собрав в букет 9 разных трав, надобно идти к знающему свое дело жрецу, знахарю, и именно по виду и форме собранных трав тот может прояснить вам будущее...»<sup>4</sup>

В текстах литовских народных песен дело с числами обстоит иначе. Здесь известно большое количество упоминаний самых разных чисел, и имеются все необходимые предпосылки для выявления их значений в связи с образом жизни наших предков и закономерностями их мышления.

Рассмотрим всё по порядку.

Число **один** не всегда упоминается открыто и прямолинейно. Но характерно присутствие мотива уединения, одиночества в литовских сиротских, рекрутских и даже свадебных песнях:

Aš <b>viens</b> keleivis / keleliu keliaudams	Я, <b>одинокий</b> странник, / по пути странствуя,
Ir priėjau, privažiavau / žaliã ãžuolėlį... R: 218	И пришёл, приехал / зелёный дубочек... R: 218

O aš grūšėlė, / aš bėdna, aš <b>viena</b>	А я грушенька, / я бедная, я <b>одна</b> ,
O aš stovėjau / ant laukeliu <b>viena</b> ... LLD XIV, № 6	А я стояла / на поляшке одна... LLD XIV, № 6

Ankstų rytelį / vyšnių sodely  
Kukav raiba gegulė...

LLD XI, № 94

Утром раненько / в вишнёвом садике  
Куковала серая кукушка...

LLD XI, № 94

Это число – не только символ одиночества, уединения, но и признак несчастья, потери родных и близких.

«Множественные» числа начинаются от числа **полтора (1,5)**, которое обозначает самую малую структурную единицу какого-либо вещества, но не число один, а чуть больше. Характерный пример – застольная песня из региона Аукштайттия, где полтора зерна в шутку приравнивается к пяти бочкам пива:

Iš **pusanthro** miežio grūdo  
**Penkias** alaus bačkas...

ČLLD, № 143

Из **полутора** ячменного зерна  
**Пять** бочек пива...

ČLLD, № 143

Число **два** в текстах литовских народных песен очень распространено, встречается в самых разных песенных жанрах из различных этнических регионов Литвы:

Lėki volungi / Per Pakalni  
Toji Pakalnėj / Tek saun upel(is)  
Toji upelėj / Suk jods laivelis  
Toji laivelėj / Sėd **dvi** seseli  
<...>

Nėr man tėvuži / Dalelei doti  
Nėr man mamužis / Kraitelei kloti...

EMP: 40–41

Летит пташка-иволга / через горку,  
За горкой / бежит быстрый ручей,  
В этом ручье / чёрная лодка,  
В этой лодке / **две** сестрѣнки  
<...>

Нету мне отца-батюшки / долю сулить,  
Нету мне матушки / приданное класть...

EMP: 40–41

Gieda gaideliai / giedos ir **antri**  
Žvengia bėras žirgelis / pas rūtelių  
darželių...

ČLLD, № 12

Поют петушки / запоют и **вторые**,  
Ржет гнедой конь / у рутового садика...

ČLLD, № 12

Jojau lauką, jojau **antrą**  
Niekur nieko neprijojau...

ČLLD, № 101

Ехал через поле, скакал через **второе**,  
Никого нигде не повстречал...

ČLLD, № 101

Ataplaukia, atlinguoja  
**Du** raibi gaigalėliai <...>  
Anoj pusėj dunojėlio  
Stovi **du** strielčiukėliai...

ČLLD, № 145

Приплывают покачиваясь  
**Два** пестрых селезня <...>  
На той стороне Дуная  
Стоят **два** стрелка...

ČLLD, № 145

Augin tėvas **du** sūnelius  
Abu skaišteidelius...

KPLD, № 18

Растил отец **двух** сыновей,  
**Оба** красные личика...

KPLD, № 18

Išbėg išbėgo / iš Rusnės kiemo  
**Du** jaunu žvejytėliu...

RLD I, № 32

Идут к нам / из усадьбы Русне  
**Два** молодые братики-рыбаки...

RLD I, № 32

Число **два** в текстах литовских песен прежде всего отражает близость, родство, взаимную привязанность двух лиц в семье – это две сестры, два братика, отец с матерью и т.д. Это уже не одиночество, но самая малая единица семьи. Однако молодожены в свадебных песнях в этом контексте не упоминаются: там все внимание уделено молодой девице – будущей невестке. А молодой парень остается обычно без внимания или упоминается в негативном ключе: он будет пить, а ее обижать, не уважать и даже бить. В редких примерах молодежно-любовных песен девушка мечтает о взаимной привязанности со своим возлюбленным:

Eisva mudu **abudu** <...>  
Į žalią giružę **abudu** <...>  
Kirsva mudu **abudu** <...>  
Žaliąsias liepužes **abudu** <...>  
... **abudu** <...>  
... **abudu** <...>  
... **abudu** <...>

RLD II, № 57

Пойдём мы оба, мы **вдвоём** <...>  
В зелёную рощу мы **вдвоём** <...>  
Будем рубить мы **вдвоём** <...>  
Зелёные липы-дерева мы **вдвоём** <...>  
... мы **вдвоём** <...>  
... мы **вдвоём** <...>  
... мы **вдвоём** <...>

RLD II, № 57

В текстах песен с упоминанием сочетания чисел **два** и **три** (две-три) смысл не связан с этими конкретным числами, но подразумевается, например, некоторый отрезок времени:

**Dvi tris** naktelis / mėgeli nemėgojau  
Bet vis tik dūmojau / kokiam berneliui  
teksių  
Šiam pačiam kėme / aug du jaunu  
berneliu  
Abudu šėri / po jodbėrą žirgeli...

EMP: 45

**Две-три** ноченьки / спать не спала,  
Всё только думала, / кто мой суженый,  
В том же дворе / два молодых молодца,  
Оба имели кормили / по удалому  
скакуну...

EMP: 45

Иногда для определения более или менее протяженного времени к числам **два-три** добавляется и число **четыре**:



Aš jam [senam] dėčiau / po galvele	Я бы ему [старому] положила под изголовье
<b>Tris</b> pilkuosius akmenėlius <...>	<b>Три</b> серых камня <...>
Aš jam [jaunam] dėčiau / po galvele	Я бы ему [молодому] положила под изголовье
<b>Tris</b> minkštučius priegalvėlius... ČLLD, № 110	<b>Три</b> мягоньких подушечки... ČLLD, № 110
Tai šalims jojo / <b>trys</b> dieverėliai Paskui – šelmis bernelis... ČLLD, № 151	По сторонам верхом ехали / <b>три</b> деверя, За ними – шельма паренёк... ČLLD, № 151
Ei jūs, žvejai / <b>trys</b> žvejeliai Ar nematėt mūsų brolelio? ČLLD, № 171	Ей вы, рыбаки, / <b>три</b> рыбаки молодцы, Не видели ли вы нашего братика? ČLLD, № 171
Ir sutikom <b>tris</b> sesytes Keltužiu ateinant... KPLD, № 17	И встретили <b>трѣх</b> сестѣр, По дороге к нам идущих... KPLD, № 17
Žvejų mergatė / pajuodakatė Nemok <b>trijų</b> darbačių Nei plonai verpti / nei tankiai austi Nei drobužes rėdyti... RLD I, № 21	Рыбацкая девушка / чёрнобровая Не умеет <b>три</b> дела работать: Ни тонко прясть, ни ровно ткать, Ни холсты красить... RLD I, № 21
<b>Treji</b> gaidužiai giedojo <b>Triskart</b> mamužė žadino... RLD II, № 131	<b>Три</b> петуха уже пропели, <b>Трижды</b> матушка сына будила... RLD II, № 131

Число три – одно из самых распространенных в текстах литовских народных песен самых различных жанров из разных этнографических регионов, а также в других жанрах вербального фольклора (сказки, легенды, предания, загадки, пословицы и т.п.).

Количественный показатель **четыре** имеет специфическое значение в поэтике литовских семейных и сиротских песен. Им определяется полный, совершенный состав семьи: отец + мать + сестра + брат:

Nėr man tėvelio dalelei skirti <...>	Нет у меня батюшки, чтоб долю выделить <...>
Nėr man močiutės kraiteliui krauti <...>	Нет у меня матушки, чтоб приданное скопить <...>
Nėr man seselės vainikui pinti <...>	Нет у меня сестрицы, чтоб веночек сплести <...>
Nėr man brolelio lauku lydėti <...>	Нет у меня братца, чтоб через поле проводить <...>
<...>	<...>
Mėnuo tėvelis dalelei skirti <...>	Месяц-батюшка, чтоб долю выделить <...>
Saulė močiutė kraiteliui krauti <...>	Солнце-матушка, чтоб приданное скопить (...)
Žvaigždė seselė vainikui pinti <...>	Звезда-сестрица, чтоб веночек сплести <...>
Sietyns brolelis lauku lydėti <...>	Семизвездие-братец, чтоб через поле проводить <...>
ČLLD, № 141	ČLLD, № 141

Однако в текстах песен само число четыре упоминается редко. В некоторых случаях оно выражает устойчивость, основательность какого-либо строения (усадыбы, дома, комнаты и т.п.):

Vai ir išstatė / margą dvarelį	Ой, и построили / изукрашенную усадыбу
Ant <b>keturių</b> kampelių	О <b>четырёх</b> углах
ČLLD, № 126	ČLLD, № 126

Число **пять** обычно сочетается с другими числами – 3, 6, 7. Пять – это уже первая ступень определения «вполне достаточно», «достаточно много»:

Pasėjau dobilą / ant aukšto kalnelio	Посеял я клевер / на высокой горе,
Dobilo <b>penki</b> lapai / dobilėlio	У клевера <b>пять</b> листов, у клеверочка
<b>trys</b> lapeliai	<b>три</b> листика,
Dobilio...	У клевера...
ČLLD, № 10	ČLLD, № 10
Ei toli toli, labai toli	Ой далеко, очень далеко
<b>Penki</b> brolyčiai žolę pjovė <...>	<b>Пятеро</b> братиков сено косили <...>
O ir atjojo <b>trys</b> bajorai	И прискакали верхом <b>три</b> бояре,
<b>Trys</b> bajorai, lenkų ponai	<b>Три</b> бояре, польские паны
KPLD, № 14	KPLD, № 14

<b>Penkis</b> metus auginau / ir meilingai kalbinau O šiam <b>šeštam</b> metely / įstojau į vargelį... KPLD, № 69	<b>Пять</b> лет мило глядел / и мило ухаживал, А этим <b>шестым</b> летом / настали времена беды... KPLD, № 69
<b>Penkios šešios</b> sesytės / už stalelio sėdėjo <...> O <b>sekmoji</b> sesytė <...> / antron pusėn dainavo KPLD, № 454	<b>Пять шесть</b> сестричек / за столиком сидели <...> А <b>седьмая</b> сестрица <...> / с другой сторонкой пела KPLD, № 454

Число **семь** – это вторая ступень определения «достаточно много». Оно чаще всего встречается в текстах молодежно-любовных, семейных (о доле снохи) и военно-исторических песен:

<b>Septyni</b> rūtų lapeliai <b>Septynios</b> jaunos mergelės KPLD, № 21	<b>Семь</b> листочков у руты-зелени, <b>Семь</b> молодых девушек [у матушки] KPLD, № 21
<b>Septyni</b> metai / ne viena diena Po žalnieriais vaikščiojau KPLD, № 32	<b>Семь</b> лет / не один денёчек Как я солдатом ходил KPLD, № 32

Число семь часто сопоставляется и с числом девять. Это в определенной степени характерно для застольных и молодежно-любовных песен:

Išgėriau <b>septynias</b> / dar gersiu <b>devynias</b> Dar mano galvelėj / dar nieko nėra ČLLD, № 208	Выпил я <b>семь</b> , / ещё выпью <b>девять</b> , Ещё в моей голове / ещё нет ничего ČLLD, № 208
<b>Septyni</b> rūtų lapeliai <b>Devyni</b> jauni berneliai... KPLD, № 22	<b>Семь</b> листочков у руты-зелени, <b>Девять</b> молодых парней [у отца]... KPLD, № 22

Число **девять** (как и число 3, впрочем,  $9 = 3 \times 3$ ) в литовском народном песнетворчестве является символом совершенства. Оно характерно не только для лирических, но и для календарных песен (рождественские колядки, пасхальные лалынки) Дзукии:

Atlėkė elnias / <b>devyniaragis</b> Lėliu, kalėda, kalėda... AK, № 60	Прибежал олень / с <b>девятью</b> рогами, Лелю, коляда, коляда... AK, № 60
---	--



Turėjo vanagas / vanagėlis mažutis Ant sauso kelmelio / ant <b>devynių</b> šakelių <...>	Сидел ястреб, / ястребок маленький На сухом пне / на <b>девяти</b> веточках <...>
Sėdėjo martelė / už balto stalielio Už balto stalielio / už <b>devynių</b> čerkelių <...>	Сидела невестка / за белым столиком, За белым столиком / за <b>девятью</b> чарками <...>
Turėjo motulė / <b>devynias</b> dukreles Ir visas <b>devynias</b> / už našlelių leido...	Было у матушки / <b>девять</b> дочерей, И всех <b>девятерых</b> / за вдовцов она выдала... ČLLD, № 60
Tėvelio dvarely ievarėlis Ievarėlis <b>devyniašakis</b> ...	У батюшки на дворе явор, Явор с <b>девятью</b> ветвями... ČLLD, № 125

Кстати, специальное исследование о семантике литовских дзукских календарных песен (колядок) с символикой оленя с девятью рогами опубликовала Ниёле Лауринкене (Lauginkienė 2000).

В некоторых молодежно-любковых песнях числом девять определяется долго и спокойно протекающее время:

<b>Devyni</b> metai / ne viena diena Kai daržužy buvau...	<b>Девять</b> лет / не один денёчек Как за рутами в садике ухаживала... BDB, № 52
--	---

Число девять в ряде семейных и военно-исторических песен сопоставляется с числом десять. В этом случае число девять представляется уже не как законченный, завершённый ряд единиц, а как некое количество, для которого возможно последующее дополнения («достаточно много, но может быть и больше»):

Oi tu, eglele / oi tu, siūbuonėle Siūbavai rytą / ir vėlai vakarą Kol įsiūbavai / <b>devynias</b> šakeles <b>Dešimtą</b> viršūnę <...>	Ой ты, елочка, / ой, ты всё качаешься, Качалась ты утром / и поздно вечером, Пока раскачала / <b>девять</b> веточек, <b>Десятую</b> верхушку <...>
Oi tu, motule / tu rūpestingiausia Rūpinais rytą / ir vėlai vakarą Kol išauginai / <b>devynius</b> sūnelius <b>Dešimtą</b> dukrelę...	Ой ты, матушка, / какая ты заботливая, Заботилась ты утром / и поздно вечером, Пока вырастила / <b>девять</b> сыночков, <b>Десятую</b> дочку... ČLLD, № 19

[saulužė tarė:]

**Devynis** rytus miglužėj temsiu  
O ši **dešimtą** nei netekėsiu...

RLD I, № 37

[солнышко говорит:]

Девять утр в туман заходить буду,  
А на это десятое утро совсем не буду  
всходить...

RLD I, № 37

Как ни странно, число 12 в поэтических текстах литовских народных песен отсутствует. Но оно очень характерно для литовских народных сказок, где у сестрицы – двенадцать братиков, превращенных в черных воронов, и т.п.

Числа **13** и **15** в молодежно-любовных песнях чаще всего указывают на молодые года девушек, которым еще рано выходить замуж, но за которыми уже подсматривают молодые парни:

**Trylikos** metelių / tave pamylėjau  
Auksinį žiedelį / aš tau pažadėjau...

ČLLD, № 67

**Тринадцати** годочков / я тебя полюбил,  
Золотое колечко / я тебе обещал...

ČLLD, № 67

Pasdabojau sau mergelę / **penkiolikos**  
metų

Palauk, palauk, bernužėli / dar **trejus**  
metelius...

ČLLD, № 41

Полюбилась мне девушка / **пятнадцати**  
лет.

Подожди, подожди, паренёк / ещё **три**  
годика...

ČLLD, № 41

Какие же числа передают значения «очень много», «исключительно много»? Это прежде всего число **100**. Оно известно в рыбацких и молодежно-любовных песнях:

O aš nuplaukiau / **šimtą** mylelių  
Laively sėdėdamas...

ČLLD, № 75

А я проплыл / **сотню** миль,  
Сидя в челноке...

ČLLD, № 75

Tas ažuolėlis / tas **šimtsakėlis**  
Su vėjužiu kalbėjo / <...>

ČLLD, № 106

Тот дуб / тот **стоветвистый**  
С ветром разговаривал / <...>

ČLLD, № 106

O kad aš jojau / **šimtą** varsnelių  
Be balno, be kilpos / be kamanėlių...

RLD I, № 45

А как я ехал верхом / **сто** вёрст  
Без седла, без петел, без уздечки...

RLD I, № 45

В некоторых свадебных песнях, приуроченных к сватовству, фигурирует число **150** (полторы сотни). Это уже больше, чем «очень много»:

Atiduoki žirgelį / tau duosiu <b>šimtelį</b> Už girios medelį / žalią ažuolėlį <...>	Отдай коня, дам тебе <b>сотню</b> , За лесное деревцо, зелёный дубочек <...>
Neimsiu <b>šimtelio</b> / anei <b>pusantrajo</b> Atiduoki dukrelę / už girios medelį... ČLLD, № 168	Не возьму я <b>сотни</b> / и даже <b>полторы</b> , Отдай дочку / за лесное деревцо... ČLLD, № 168

Значительно больше ста в свадебных и семейных песнях число **300**. Это уже «исключительно много»:

<b>Šimtas</b> brolelių / jaunų bernelių Balnoja juodberėlius <...> [ <i>motinėls laukeliu</i> ] <b>Trys šimtai</b> jojo jaunų bernelių	<b>Сто</b> братцев / молодых парней Седлают черногнедых [ <i>коней</i> ] <...> [ <i>подем матушки</i> ] Верхом ехали / <b>три</b> <b>сотни</b> парней,
Sesutę ramindami <...> [ <i>anytėlės laukeliu</i> ] <b>Trys šimtai</b> jojo jaunų bernelių	Сестрицу успокаивая <...> [ <i>подем свекрови</i> ] Верхом ехали <b>три</b> <b>сотни</b> парней,
Sesutę virkdydami... ČLLD, № 150	Заставляя плакать сестрицу... ČLLD, № 150

«Исключительно много» – это и число **200**; с помощью него определятся в молодежно-любовных песнях очень далекое расстояние, на котором находится любимая девушка:

Ei toli toli / toli mano mergelė <b>Du šimtu</b> mylių / šio lygiojo laukelio	Далеко-далеко / моя милая девушка, <b>Две сотни</b> миль / по этому ровному полюшку,
<b>Antru du šimtu</b> / šios žaliosios girelės... BDB, № 80	Другие <b>две сотни</b> / по этой зелёной роще... BDB, № 80

А какое самое большое число известно в текстах литовских народных песен? Кажется, это число **600**, обнаруженное в одной из рыбацких песен Клайпедского края, у Куршского залива. И опять этим числом символически обозначаются исключительно далекие расстояния<sup>5</sup>.

Bėgau plačioms maružėms / <b>šešis šimtus</b> mylužių... KPLD, № 69	Шёл по широкой воде / <b>шестьсот</b> миль... KPLD, № 69
---	--

И совсем уж недавно мне вспомнилась еще одна молодежно-любовная песня, где упоминается и число **1000**. Этим числом опять

же измеряется расстояние, разделяющее двух влюбленных. Но в этом случае поется о любимой девушке, которая живет всего в тысяче шагов (а не в тысяче верстах, милях и т.п.) от своего милого:

**Tūkstantis žingsnelių / lig mano namelių**  
 Negaliu nueiti / pas savo mergele...  
 LT II, № 96

**Тысяча шагов / до моей усадьбы**  
 Не могу навестить / свою девушку...  
 LT II, № 96

Другие варианты чисел больше тысячи в литовском народно-песенном творчестве пока неизвестны; отсутствуют здесь и такие количественные определения, как «миллион», «миллиард» и т.п.

Основные выводы могут быть сведены к следующему:

1) самые характерные числа в поэтических текстах литовских народных песен – это «архаические» 3 и 9 (числовая символика которых присутствует практически во всех фольклорно-мифологических системах мира); чуть меньшей степенью символичности обладает число 7; однако есть множество упоминаний чисел от 1 до 1000;

2) отмечаются характерные несовпадения в частотности чисел в вербальном и песенном литовском народном творчестве. Так, число 12 является особенно важным и широко распространенным в верованиях, сказках, преданиях и легендах литовцев, но явно отсутствует в текстах народных песен;

3) в данной статье не проводились наблюдения над числовой символикой в каких-либо конкретных жанрах литовских народных песен или в текстах, принадлежащих определенной региональной традиции. Это перспектива для дальнейших, более целенаправленных и исчерпывающих исследований.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: [http://samogitia.mch.mii.lt/Informacija/Uzgaveniu\\_maistas.htm](http://samogitia.mch.mii.lt/Informacija/Uzgaveniu_maistas.htm)

<sup>2</sup> См.: <http://www.ekodiena.lt/kuciu-tradicijos-ir-papročiai>

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См.: <http://priejavos.lt/joniniu-paslaptys>

<sup>5</sup> Здесь это явная гиперболизация. Куршский залив в реальности простирается всего на сто километров с севера на юг, а в самой широкой южной части имеет протяженность не более тридцати километров с востока на запад.

**Литература и источники**

- Топоров 1998 – *Топоров В.Н.* Числа // Мифы народов мира / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1998. Т. 2. С. 629–631.
- AK – Atvažiuoja Kalėdos. Advento-Kalėdų papročiai ir tautosaka. Vilnius: LLKC, 2000.
- BDB – Bartschas Christianas. Dainų balsai. Vilnius: LMA, 2000 (I leid. – Heidelberg, 1886–1889).
- EMP – Eit mergeli pajūriais. Anos Mažeivos padainuotos Klaipėdos krašto dainos. Sud. L. Petrošienė, J. Bukantis. Klaipėda: KU leidykla, 2006.
- ČLLD – Lietuvių liaudies dainos. Rinktinė. Paruošė J. Čiurlionytė / Литовские народные песни. Избранное. Составила Я. Чюрлёните / Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1955.
- KPLD – Prūsijos Lietuvių dainos. Surinko <...> Vilius Kalvaitis. Tilžėje, 1905 (II-as leid. – Vilnius: LLTI, 1998).
- LLD XI – Lietuvių liaudies dainynas. T. XI. Vestuvinės dainos – 5. Vilnius: LLTI, 1996.
- LLD XIV – Lietuvių liaudies dainynas. T. XIV. Šeimos dainos – 3. Vilnius: LLTI, 1998.
- LT II – Lietuvių tautosaka. T. 2. Dainos, raudos. Vilnius: Mintis, 1964.
- R – Rusnė. Vilnius: Mintis, 1992.
- RLD I – *Rėza L.* Lietuvių liaudies dainos. Karaliaučius, 1825 (IV-as leid. – Vilnius, 1958).
- RLD II – *Rėza L.* *Lietuvių liaudies dainos*. T. 2. Vilnius, 1964.
- Gimbutienė 1996 – *Gimbutienė M.* Senoji Europa. Vilnius, 1996.
- Laurinkienė 2000 – *Laurinkienė N.* Devyniaragio elnio semantikos akcentai // Liaudies kultūra. Vilnius, 2000. T. 1 (70). P. 30–33.
- Stundžienė 2000 – *Stundžienė B.* Dėl skaičiaus paskirties dainose // Tautosakos darbai. 2000. T. 12 (19). P. 111–130.

*Ольга Белова*  
(Москва)

## **«Игры со спичками», или еще раз о трех шестерках**

Нумерология является одним из ключевых элементов картины мира, представленной в фольклорных текстах самых разных жанров. Функции, семантика и символика числовых значений, значимых для традиционного мировидения, обрядности и ритуалистики, лечебных и магических практик славянских народов, представления о счете и исчислении подробно описаны и проанализированы в этнолингвистическом словаре «Славянские древности»<sup>1</sup>. Числовая символика актуальна для легенд, повествующих о сотворении мира и человека, Всемирном потопе, Вавилонской башне, библейском Исходе, а также для эсхатологических легендах о кончине мира и Страшном суде<sup>2</sup>.

В фольклорных легендах, составляющих, в частности, «народную Библию», числовой ряд представляет собой довольно любопытную и неоднозначную картину. При изучении числовых характеристик, «привязанных» к тем или иным библейским сюжетам, в первую очередь привлекают внимание разночтения (если не сказать противоречия) с каноническим текстом Библии и другими памятниками книжной традиции (апокрифы, «слова» и «сказания» на библейские темы, летописные свидетельства), которые по большей части и являются первоисточниками фольклорных «библейских» нарративов. Наиболее «нагруженными» и значимыми числами в народных этиологических легендах являются числа 7 (семь небес творят Бог и его помощник), 12 (двенадцать сотворенных Богом небес), 13 (тринадцать китов держат землю – семь больших и шесть маленьких), 40 (40 дней и ночей падали с небес на землю сверженные ангелы; 40 дней длился Всемирный потоп; число 40 как основная единица измерения размеров ковчега; 40 дней (лет) Моисей водил евреев по пустыне), 77 (именно столько отверстий проделал в теле первого человека дья-

вол, желая испортить Божье творение; столько болезней у человека и столько существует целебных трав для их излечения; столько существует на свете вредоносных лихорадок; столько народов было на земле в начале времен)<sup>3</sup>.

В текстах повествовательного фольклора представлена также идея наделения долей или высчитывания доли, предназначенной каждому человеку<sup>4</sup>, и в этом случае тексты могут отражать не только представления, связанные в числом и счетом в разных этнических и конфессиональных культурах, но и практики, связанные с реализацией «числовых составляющих» таких понятий, как, например, грех и искупление греха. История, записанная в 2003 г. в Кожан Городке (Лунинецкий р-н Брестской обл.), повествует о том, как еврей покупает у не еврея заслуженную тем за спасение ребенка благодарность, чтобы уменьшить долю своих грехов на этом свете и увеличить долю посмертного воздаяния:

[Мальчик теряется в лесу, его находит мужик. В благодарность хочет немного – получить хоть на бутылку, но у матери ребенка нет денег. Это слышит еврей и предлагает мужику:]

– Знаеш, ты шо. Ты скажы, што гэта Кацман Довыд нашоў гэта дзіця, – эта его была фамілія і отчэство. – Ты скажы, што это я его нашоў, і она мне поблагодарыла. Я тебе дам на літр.

Той кажэ:

– Ну, пожалуста! Ты нашоў. Она тебе поблагодарыла і здоров'я попросыла.

Жыд выняў на літр яму грошай і даў.

– Няхай мне гэта благодарнасць, шо вона от Бога пожэлала<sup>5</sup>.

Эта «перакупленная падзяка» органично вписывается в представления евреев Восточной Европы о грехе и о доле в царстве небесном как о субстанциях, которые могут быть оценены количественно и качественно, сосчитаны, а также проданы или куплены<sup>6</sup>.

В славянской несказочной прозе еврей выступает также как персонаж, непосредственно причастный к счету (особенно это касается пересчитывания денежных средств) и даже как своего рода «изобретатель» счета. Так, корчмарь отмечает на столешнице каждую выпитую посетителем чарку, не гнушаясь при этом приписками, и предьявляет мужику счет; тот вынужден заплатить, поскольку в буквальном смысле «что написано пером, не вырубишь топором»: «А такі за

жыдам людзі прызналі закон, бо што напісано пяром, таго не вырубашь тапаром»<sup>7</sup>.

К числам, счету и измерениям всего и вся в славянском фольклоре имеет непосредственное отношение фигура мудрого царя Соломона<sup>8</sup>. Помимо других разнообразных изобретений (сельскохозяйственные орудия, музыкальные инструменты), Соломон, согласно легенде из Костромской губернии, является автором универсальной меры – аршина (именно с помощью него он измеряет ад и пугает этим чертей):

Колда Осподь-ет сходиў в ад-от, он, веть ну ко всех отголе вывеў. Вот повеў всех. А дотоле цю, все праведники и грешники все, все до единова были в аду, вот он, матушка моя, повеў их всех, а Саламона то и оставиў. Саламон-от и возопиў ко Осподу ту: «Осподи пошьтё жо ты миня покидаешь?» – «А ты, бает, выдёшь Саламон своими хитростями и мудростями». Взеў ево и оставиў. Ушли те все. Шьтё жо делать Саламону? Думаў, думаў и выдумаў меру и прозваў ево «аршин». С тово времени и аршин у нас пошоў по Руси. Вот выдумаў, матушка моя, аршин да и давай везде миреть. Миреет, миреет, везде обмиреў. Бесы ти и забегали и засновали крук ево. «Ты, бают, шьтё делаешь то еданькоё?» – «А, бает, хоцю церкву строити здися». Вот бесы испугалися, шьтё делать, давай сецясь к Сатане. «Сатана батюшка, Саламон хоцет всех в аду пригубить, хоцет церкву строити». – «Ох, бает, он тутотка остаўся?» – «Тутотка. Ну, робятанам будет тошно. Давай, у ево хто-нибудь украдите аршин, да за ад-от и выбросьте на землю, без ево ему ницего не поделати; как он падет, вы двери ти на крючок». Украли у ево аршин, Саламон пошоў туда за им, за им двери ти и зашшоўкнули. Тако и выбраўся. Оттово веть, кагда, мотри ворожат, всегда и приговаривают: царь Саламон, скажи мне всю сушшую правду ([Рассказ] подслушан в дер. Кривове у бабы, прозываемой Мусник, рассказывавшей эту историю другой бабе)<sup>9</sup>.

С именем Соломона связано и одно из самых «страшных» чисел народной нумерологии – число 666. И здесь мы переходим к подробному рассмотрению сюжета, заявленного в заглавии нашей статьи. Традиционно в народной эсхатологии число 666 считается «числом Антихриста» (ср. Откр 13: 18 – «число зверя») и интерпретируется как одна из разновидностей «печати Антихриста» (ср. Откр 13: 16–17). Вероятно, для того чтобы сделать его еще более внушительным, происходит апелляция к ветхозаветной традиции, якобы раскрывающая историческую подоплеку этого символа (ср. 3 Цар 10: 14: «В золоте, которое приходило Соломону в каждый год, весу бы-



ло шестьсот шестьдесят шесть талантов золотых...»). Ранее в одной из статей мы уже анализировали это число, представленное в народных рассказах как число «жида Соломона»<sup>10</sup>. Приведем лишь краткую выдержку из опубликованного ранее пространного нарратива, чтобы показать, как с личностью библейского царя увязывается появление «дьявольского числа»:

Так он пишет – шоб вы знали, дороги христиане, браття по Христу, шоб вы знали, шо цэ жыды, кажэ, зробылы о цэ 666, цэ дьявольске число, бо цэ, каже, число було Соломона, царя Соломона Мудрого, який браў податки именно цим числом. Или там браў собољи шкурки, там или шо он брал, я не знаю, шо цим числом. Цэ вэс видхóдэ вид жыда Соломона. В то время, что это, действительно, такая историческая личность, мудрец – так это «от жыда Соломона», так они пишут<sup>11</sup>.

Вернемся, однако, к самому числу. С ним связана, как показывают материалы опубликованных источников и многочисленные устные свидетельства, широко распространенная в самых разных социальных, конфессиональных и возрастных группах «игра со спичками», суть которой заключается в том, что из определенного числа спичек, а именно – из 15, можно сложить «число зверя» – 666. Но поскольку в контексте «народного Апокалипсиса» с Антихристом связан целый ряд личностей, то их имена оказываются «синонимичными» числу 666 (как «имени» Антихриста) и тоже могут быть изображены с помощью 15 спичек. Мы уже затрагивали этот сюжет в одной из работ<sup>12</sup>, но оказавшийся в нашем распоряжении новый материал заставляет проанализировать этот сюжет более подробно.

Как воплощение Антихриста в текстах народной эсхатологии выступают большевистские вожди. Приведем пример из эсхатологического сочинения XX в. – «Толкового Апокалипсиса», создание которого связывают с личностью уральского старообрядческого книжника Иродиона, где «расшифровываются», в частности, семь голов апокалиптического «зверя» и десять его рогов (ср. Откр 13: 1):

Семь голов – это Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин, Маленков, Булганин, Хрушев... Они же именуются рогами и дополняются к ним еще трое – Брежнев, Антропов [так!] и Черненко, и всего их 10<sup>13</sup>.

Опираясь на поговорку «Что у Бога, то и у сатаны», Иродион утверждает также, что у сатаны тоже есть своя «Троица»: это Маркс, Энгельс и Ленин<sup>14</sup>.

Первым персонажем, связанным с «игрой со спичками» в советском пространстве, оказывается Ленин. Приведем в качестве примера свидетельство 1931 г. из Луганской области, полученное агитатором в ответ на его задание «обществу» собрать материал о Ленине среди колхозников:

Одна баба, років із 80, письма, вірус в Бога, читала Библию і дочиталася, що 1900 року був такий лютий і всім людям був ворог: звір – не птиця і не людина, і не скотина, а сам собі якийсь видимий ворог для людей, звірів і для птиці. І його прізвище можна скласти із 15 сірників. То це вийде прізвище «Ленін»!<sup>15</sup>

Здесь число 666 не фигурирует, но не менее интересной оказывается символика числа 15, которым определяется количество спичек, необходимых для эксперимента. О том, что интерпретации подвергалось и это число, свидетельствует отрывок из дневников Е. Керсновской (особую остроту ситуации придает то, что со спичками манипулируют работники спичечной фабрики!):

Мы, работники местной спичечной фабрики, собрались отметить именины одного своего сотрудника. Именины не удались – было мало самогона. Из чего его гнать-то? Ни муки, ни сахара, из свеклы что за вино? Уйти – хозяина обидишь. Танцевать? Да там и молодежи-то не было. Люди образованные, солидные, но все жмутся. Ни анекдота, ни прибаутки не скажешь, ведь все знают: пьяному, если и сболтнет что лишнее, с рук сойдет, а трезвому – всяко лыко в строку! Ну вот, стали разные фокусы показывать: кто на картах, кто что умеет. А один возьми да начни рассказывать про масонов. Они считали число «5» роковым, число «3» – магическим, а если из цифр можно составить число «15», то это приносит несчастье. К примеру, первая германская война началась в 1914 году. Если сложить все цифры, то получится:  $1 + 9 + 1 + 4 = 15$ . Эта же – будь она проклята, эта война, – началась в 1941 году, опять получается:  $1 + 9 + 4 + 1 = 15$ . Масоны говорят, что число «15», то есть  $5 \times 3$ , самое роковое. А вот в Апокалипсисе говорится, что есть такое «звериное» число «666» – оно, дескать, и есть самое роковое! Если это число из спичек составить – вот так, то как раз на это пойдет 15 спичек, опять же роковое число! И из 15 спичек – смотрите сами – получается слово «змей», а ведь в змея обернулся сам сатана – отец зла, искуситель! Уж и не упомню, кто, складывая все те же 15 спичек, получил имя «Ленин». Тут все друг на друга зашикали, на что-то другое разговор перевели и забыли. Или притворились, что забыли. Но кое-кто не забыл. Три дня прошло – вызывают и спрашивают про антигосударственную организа-

цию по заданию врага. Не сразу я сообразила, о чем это они, а когда поняла, то было уже поздно. Вот и предъявили мне обвинение в недоносительстве...<sup>16</sup>

Итак, задействованы в символический ряд оказываются цифры 1, 4, 9, из которых складываются роковые даты (1914, 1941), и числа 1, 4, 9, которые будучи сложены в определенном порядке дадут не менее 15, аналогичное по своей символике «звериному» числу 666. Интересно, что Е. Керсновская отмечает еще одно значимое слово, которое можно получить путем сложения 15 спичек – это слово «змей», воплощение сатаны. Особую ценность свидетельствам Керсновской придают рисунки, которыми проиллюстрирован текст дневников: они дают возможность наглядно убедиться в результатах «игры со спичками» (см. ил. 1 и 2).

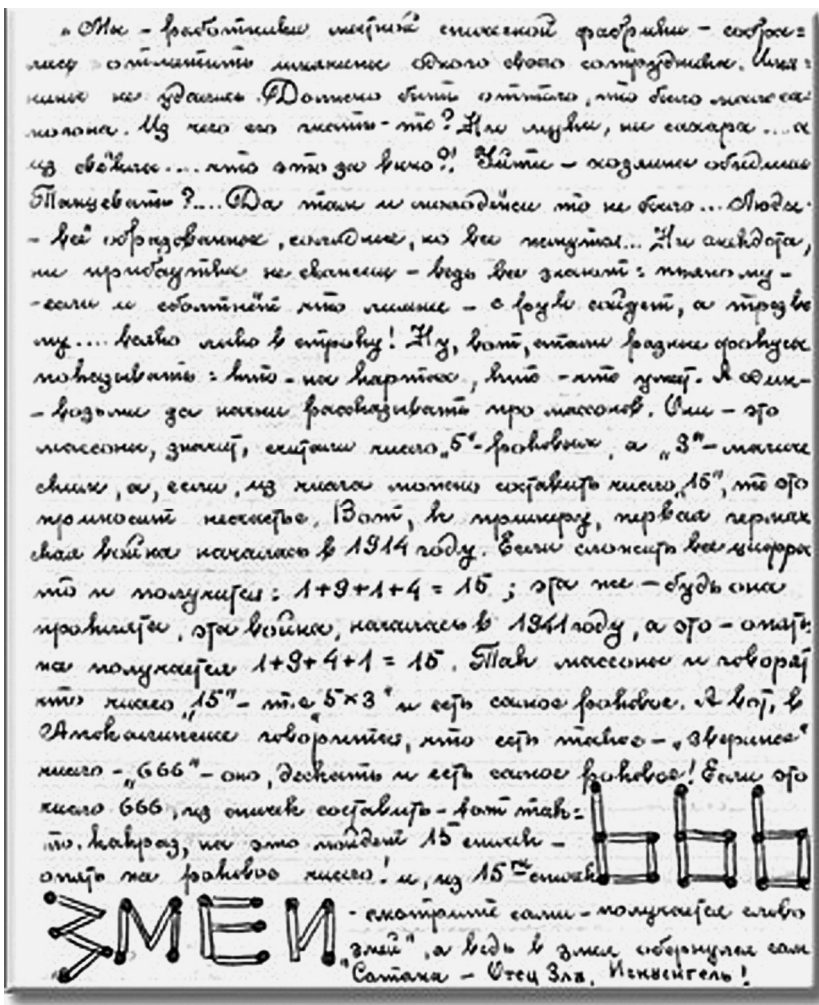
В воспоминаниях Н. Любимова также есть упоминание о «выдумке», которой «тешили и пугали себя» обыватели 1920-х гг.:

Обыватели тешили и пугали себя выдумками: фамилия «Троцкий» заключает в себе его завет: «Товарищи рабочие, отдайте царю корону и империю». «И краткое» в конце фамилии обывателей не смущало. Оказывалось, что для того, чтобы сложить из спичек фамилию «Ленин» и упоминаемое в Апокалипсисе число звериное 666, потребно одинаковое количество спичек<sup>17</sup>.

По свидетельству с Рязанщины, в деревнях данная практика была также известна:

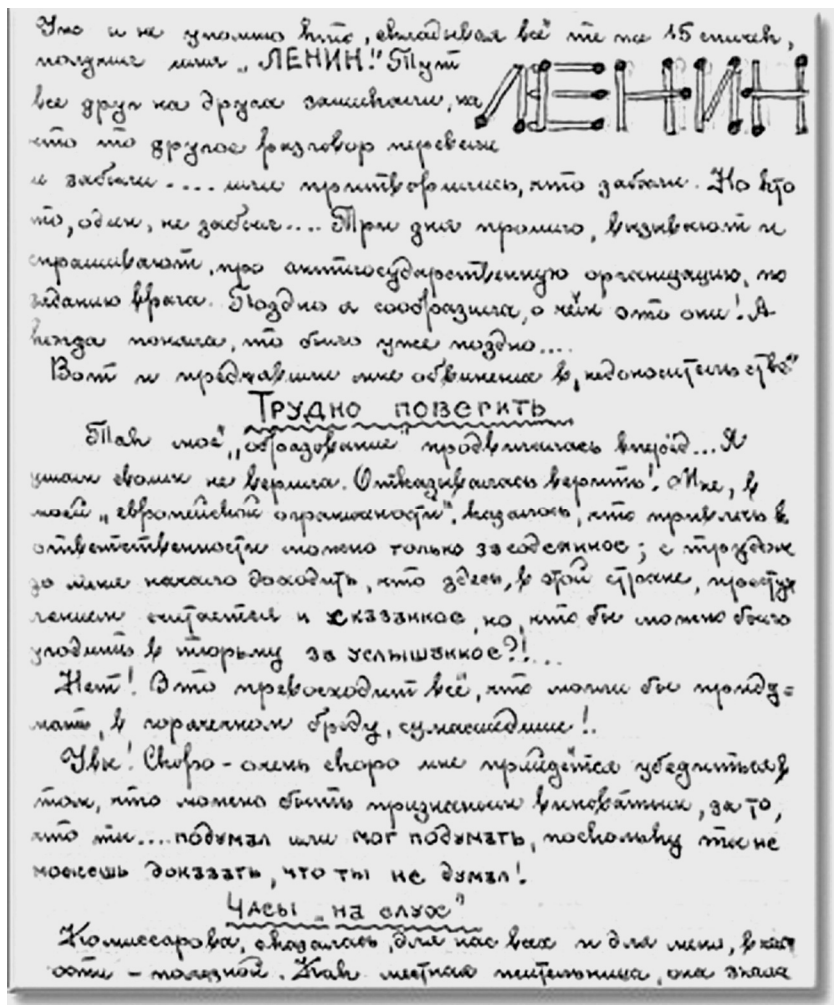
По району распространяются разговоры о том, что наступает время антихриста, для доказательства практикуют примеры, складывая из спичек цифру 666, а затем из этого же числа спичек складывается имя «Ленин» (Ал. Невский район)<sup>18</sup>.

В конфессиональной среде также циркулировал этот сюжет. Согласно материалам следственных дел, бродячие монахи и монахини для доказательства, что советская власть, возглавляемая Лениным, является властью антихриста, обычно складывали из спичек «666», а затем из этих же спичек – слово «Ленин»<sup>19</sup>; один из обвиняемых «5 февраля 36 г. среди верующих складывал аллегорическое контрреволюционное число из спичек “666” и выводил из них слово



Ил. 1

Страница из дневника Е.А. Керсновской (1907–1994).  
 Число 666 и слово «ЗМЕИ», выложенные с помощью 15 спичек



Ил. 2

Страница из дневника Е.А. Керсновской (1907–1994).  
Слово «ЛЕНИН», выложенное с помощью 15 спичек

“Ленин”. Говорил: “Это первый враг веры и бога. А Сталин – это второй, подобный ему зверь”<sup>20</sup>. Отмечая распространенность представлений о связи слова «Ленин» с числом 666 в сектантской среде начиная с 1920-х гг., А.А. Чувьуров приводит сведения о том, что подобные воззрения (а также практика раскладывания 15 спичек) в 1980-е гг. бытовали в среде пятидесятников (христиан веры евангельской) в Ленинграде<sup>21</sup>.

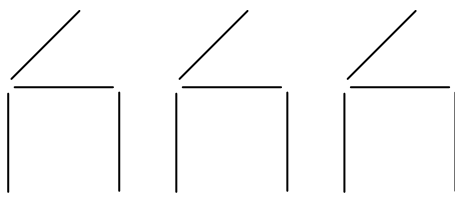
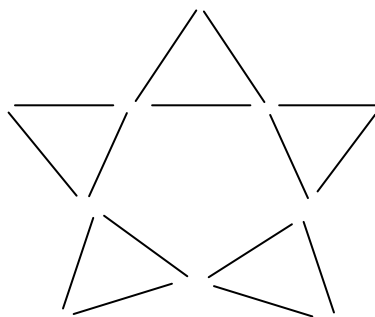
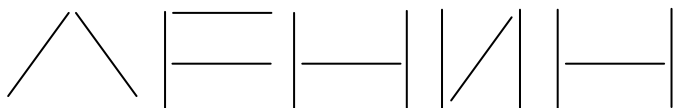
Если в упомянутом выше свидетельстве «читавшей Библию» 80-летней женщины Ленин предстает как враг людей, зверей и птиц, явившийся в мир в 1900 г., то в рассказе, записанном столетие спустя в Тверской области, опять же со ссылкой на Библию говорится о том, что появится враг Господа именем 666, а одноименный ему Ленин воскреснет после смерти:

В Библии написано о конце света. Польнь – это Чернобыль. Будет голод, наводнение, люди будут умирать; так и есть. Написано, что через 1000 лет появится враг Господа, имя ему 666. Из спичек можно сложить число 666 и имя «Ленин». Предсказано, Ленин будет тяжело болеть, умрет, но потом воскреснет («Ленин всегда живой»). Он будет закован в подземелье на 1000 лет, а потом наступит новое время<sup>22</sup>.

В этом рассказе объединены мотивы скованного сатаны, характерные для народных легенд пасхального цикла и эсхатологических нарративов<sup>23</sup>, представление о воскрешении «сакрального» персонажа. Анализируя аналогичное свидетельство, записанное в 2002 г. в Пермской области от старообрядца, М.В. Ахметова отмечает, что рассказчик, говоря о возможном воскрешении Ленина (который, с точки зрения информанта, является Антихристом), ссылаясь на отрывок из Апокалипсиса, повествующий о раненом и исцеленном звере<sup>24</sup> (ср. Откр 13: 3: «И видел я, что одна из голов его как бы смертельно ранена, но эта смертельная рана исцелела»). Пользуясь любезным разрешением одного из собирателей, приводим этот рассказ полностью, тем более что он имеет непосредственное отношение к рассматриваемой нами «игре со спичками»:

[А антихрист это кто?] Антихрист это враг, сатана. [А он как человек придет?] Ну да, он покажется как человек. Пока. Он будет три с половиной года. Но три года он будет как вроде такой ласковый к че... к народу, что его все полюбят, и он, значит, это... А уже останется полгода –

и тогда он будет такой яростный. У него будет корона на голове, и он корону снимет – и у него образуются как рога. Слышали это, наверно? [Нет.] А ноги, на ногах у него копыта. Вот. Дак я знаете, вот, не знаю, я опять сравниваю с Писанием, вот, с Писанием сравниваю, вот, 666 – антихристский номер, это вы, наверно, слышали. [Да.] Вот. А 666 – это человеческое имя. Если все разобраться, я вот ездил в 80... в 84-м году, э, в Томск. Знаете это, Томск, в Сибири? Там тоже верующие есть, наши кержаки. Наверно, бывали там, нет? [Нет.] Вот. Дак я ездил там. И одна женщина мне сказала, что 666 – это, это имя человеческое. А я говорю: «Какое?» Вот, взяли, значит, 15 спичек и выклали на этих спичках и получилось слово: «Ленин». Ленин из этих 15-и спичек. Потом собрали опять снова эти спички, сложили, получилась пятиконечна звезда. Звезда уже была. Вот. Дальше... И... А третий, это, номер, 666 из этих же спичек получается. [А как складывали?] Да вот щас, я могу показать. [показывает:]



Сколько он людей живьем закопал. А... И Сталин тоже. А ведь он... Еще вчера у нас сосед был, рассказывал. Вот, пожалуйста. Что... Воркута, город Воркута, слышали этот город? Что там раньше, когда Сталин был, в Воркуту дорогу стлали, и вот значит, это, шпалы не хватало, так они... человек-то умрет – под шпалы, под рельсы делали. Клади эти трупы. А шо даже, это, по несколько человек, куда-то их загоняли, в такое место [нрзб.]. <...> А сколько Сталин уничтожил. Народу.

[Так значит, они антихристы, да? И Ленин, и Сталин?][ Да. <...> [Значит, был уже антихрист?] Был. Но опять так, ну, простите, что я такое слово выразился, он последнее время якобы вот, Откровение Иоанна Богослова читали? [Давно.] А там написано, что раненый человек, и он значит, вос... Оживет. Дак я думаю, что он должен ожить. И вся земля удивится, да конечно, все, это, всем же диво покажется, что Ленин встал. Все же удивятся. Вот<sup>25</sup>.

Показательно, что рассказчик помимо числа 666 и имени «Ленин» складывает из 15 спичек еще один символ, интерпретируемый как «печать Антихриста» – пятиконечную звезду<sup>26</sup>. О том, что ряд апокалиптических знаков дополняет пятиконечная звезда, свидетельствует в своей публикации архимандрит Августин (Никитин), характеризуя манипуляции со спичками как «старую игру в бараках ГУЛАГа»:

Возьмем коробок и отсчитаем 15 спичек. Старая игра в бараках ГУЛАГА состояла в следующем. Для начала изобразим пресловутые три шестерки в самом простом, «компьютерном» виде. Затем рассыпем «число зверя» и из тех же спичек сложим 5-конечную звезду, с пятиугольником в основе. Теперь мы подошли к главному: те же 15 спичек лягут так, что можно будет прочесть партийную кличку основоположника, того, что вечно-живой. Но поскольку за такую игру можно было в зоне получить второй срок, то старые лагерные волки довольствовались первыми тремя буквами: ЛЕН..., а участники игры (в дальнейшем именовавшиеся соучастниками) восклицали: Ой, я, кажется, догадался!<sup>27</sup>

В рассказе из Пермской области появляется и второй персонаж, с которым в контексте «игры со спичками» связаны представления о воплощении Антихриста и апокалиптическое число 666, – Сталин.

Однозначное соответствие имени Сталина и числа 666 проявляется в записи 2001 г., сделанной в Пружанском районе Брестской области от собеседницы 1919 г.р.:





Ил. 3

666, Ленин, Сталин = 15 спичек (реконструкция)

Глава последнего Откровения Иоана. Ни на одного цара, руководителя нэ попадае такое чысло – і там жэ пішэцца в Евангеліі, какое это чысло – 666. Оно ні на кого, анно Сталін, на Сталіна выходіло. Кажэ: зложы з запалков гэтое ім’я: Сталін – выходіть. А ні на якого большэ з государств царя нэ получалоса. Показвалі, як запалкамі это, перэлічывалі. <...> Спічок взяті, – на другого якого, які там в Англіі був, у Польшчы був... Ні на якого больш нэ пападало, толькі анно на Сталіна. Это сатанінске чысло 666<sup>28</sup>.

Однако во многих текстах, разрабатывающих «спичечный» сюжет, Ленин и Сталин составляют неразрывную пару; например, Ленину и Сталину как главным фигурам советской власти много внимания уделяет в «Толковом Апокалипсисе» Иродион, связывая эти имена с числом 666 и предлагая сложить эти имена и число из спичек «по правилам почтовых индексов» – на все три позиции понадобится 15 спичек (см. ил. 3). При этом, как отмечают исследователи текста Иродиона, «уралец здесь, несомненно, занимается “подгонкой”: чтобы количество спичек и элементов трех цифр совпало, ему приходится пойти на нарушение правила и изобразить букву “С” в имени Сталина с помощью двух, а не трех линий. Подобные упражнения у старообрядцев – не новость: и столетия назад они видели “звериное число” в различных терминах или именах властителей, подчас искажая слово, чтобы все сошлось (так, “расшифровке” подвергались титулование “император”, имя “Наполеон” и т.д.)»<sup>29</sup>.

В мемуарно-художественной литературе встречаются упоминания о том, что таким же образом в пару к имени «Сталин» умельцы складывали из спичек имя «Гитлер», приравнивая оба имени к 666, то есть к «звериному числу», и расценивая обоих как воплощение Антихриста<sup>30</sup>. Фольклорно-этнографическими данными эти свидетельства пока не подтверждаются, хотя в народных представлениях Гитлер часто ассоциируется с очередным «предтечей» Антихриста (в причитаниях, рассказах о гаданиях и т.п.)<sup>31</sup>; поэтому вполне возможно, что традиция предоставит собирателям новый материал...

### Примечания

<sup>1</sup> См.: *Толстая С.М.* Два // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н.И. Толстого (далее – СД). М., 1999. Т. 2. С. 21–25; *Валенцова М.М., Седакова И.А.* Первый–последний // СД. М., 2004. Т. 3. С. 674–679; *Толстая С.М.* Счет // СД. М., 2012. Т. 5. С. 218–220; *Толстая С.М.* Чет-нечет // СД. М., 2012. Т. 5. С. 537–541; *Толстая С.М.* Число // СД. М., 2012. Т. 5. С. 544–547. См. также статью С. Толстой в этом сборнике.

<sup>2</sup> См.: «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004. С. 82–93, 246–247, 287–288; У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М., 2014 (по указателю); *Белова О.В.* Страшный суд // СД. М., 2012. Т. 5. С. 178–181; *Белова О.В.* Эсхатология народная // СД. М., 2012. Т. 5. С. 594–597.

<sup>3</sup> Подробнее см.: У истоков мира... (по указателю); «Народная Библия». С. 82–85.

<sup>4</sup> См.: *Журавлев А.Ф.* Доля // СД. М., 1999. Т. 2. С. 113–114.

<sup>5</sup> Традиционная мастацкая культура беларусаў. Т. 4. Кн. 2. Брэсцкае Палессе. Мінск, 2009 С. 448.

<sup>6</sup> См. подробнее: *Дымищ В.* Грех сосчитанный, проданный и купленный (Концепция греха в народных сказках евреев Восточной Европы) // *Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции* / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2000. С. 106–115 (особенно с. 107–110, сказка «Проданный грех», и с. 111–112 – сказка «Проданное царство небесное»).

<sup>7</sup> *Пяткевич Ч.* Рэчыцкае Палессе. Мінск, 2004. С. 279. Ср. анекдотический случай, описанный П.В. Шейном: в корчме мужик просит шей, ест и нахваливает – «каждая ложка стоит рубль»; еврей корчмарь записывает мелом на столешнице каждую ложку, после чего требует уплатить 200 рублей (*Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 2: Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания, пословицы, загадки, приветствия, пожелания, божба, проклятия, ругань, заговоры, духовные стихи и проч. СПб., 1893. С. 240).

<sup>8</sup> Перечень основных мотивов см.: «Народная Библия». С. 304–305.

<sup>9</sup> Ветлужский у. Костромской губ., корр. Я.И. Кузнецов, 1899 г. (Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 1. Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004. С. 164–165). Легенда представляет собой вариант сюжета АТУ 804В «Церковь в аду», СУС 804В «Соломон (солдат, купец) в аду». Интересно, что в конце легенды дается указание на популярное в народной среде гадание с «кругом Соломона»: на расчерченный определенным образом лист бумаги бросают зерна и толкуют выпавшее «предсказание». У семейских Забайкалья при святочных гаданиях использовались *зерномётки* – листы с номерами и текстом. Бросая зерно на расчерченный лист, говорили: «Царь Соломон, скажи мне сущую правду» (см.: Белова О.В., Турилов А.А. Гадательные книги // СД. М., 1995. Т. 1. С. 490). Согласно легенде из Подолии, Соломон также снимает с себя мерку для собственного гроба (см.: Казки та оповідання з Поділля. В записях 1850–1860-х рр. Вип. I–II / Упоряд. М. Левченко. Київ, 1928. С. 171).

<sup>10</sup> См.: Белова О.В. Три шестерки, или «число Соломона Мудрого» // Живая старина. 2010. № 4. С. 7–8.

<sup>11</sup> К.И. Горовец, 1926 г.р., Черновцы; зап. О.В. Белова, М.М. Каспина, 2005 г. О сходной интерпретации числа 666 см. в статье А. Островского в этом сборнике.

<sup>12</sup> Белова О.В. «Вдруг на горизонте показались два человека: это были Марк и Энгельс...» (образы вождей в фольклоре 1920–1930-х гг.) // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве / Сост. А. Архипова. М., 2013. С. 31–41.

<sup>13</sup> Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 419. За указание на этот источник благодарю А. Чувьорова.

<sup>14</sup> Там же. С. 420.

<sup>15</sup> Український політичний фольклор / Упорядкування, передмова, коментарі С.М. Пашенка. Київ, 2008. С. 50.

<sup>16</sup> Керсновская Е.А. Тетради воспоминаний (тетрадь 5, глава 5 «Если б знать, где упасть») (<http://www.gulag.su/copybook/index.php?eng=&list=5&page=5>).

<sup>17</sup> Любимов Н. Неувядаемый цвет. Книга воспоминаний. М., 2014. Т. 1 ([http://books.google.ru/books?id=1cYNAgAAQBAJ&pg=PT265&dq=%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%BD+666+%D1%81%D0%BF%D0%B8%D1%87%D0%BA%D0%B8&hl=ru&sa=X&ei=vz53VP\\_jO8SnygPUx4GYAw&ved=0CBMQ6AEwAA#v=onepage&q=%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%BD%20666%20%D1%81%D0%BF%D0%B8%D1%87%D0%BA%D0%B8&f=false](http://books.google.ru/books?id=1cYNAgAAQBAJ&pg=PT265&dq=%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%BD+666+%D1%81%D0%BF%D0%B8%D1%87%D0%BA%D0%B8&hl=ru&sa=X&ei=vz53VP_jO8SnygPUx4GYAw&ved=0CBMQ6AEwAA#v=onepage&q=%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%BD%20666%20%D1%81%D0%BF%D0%B8%D1%87%D0%BA%D0%B8&f=false)).

<sup>18</sup> Линне В. Рязанская деревня в 1929–1930-х гг. М., 1998. С. 143.

<sup>19</sup> Осипова И.И. «Сквозь огонь мучений и воды слёз...»: Гонения на Истинно-Православную Церковь (по материалам следственных и лагерных дел заключённых). М., 1998. С. 91.

<sup>20</sup> Шангин М. Террор против совести. Омск, 1994. С. 290.

<sup>21</sup> См.: *Чувьоров А.А.* Общины христиан веры евангельской (пятидесятников) Санкт-Петербурга: вероучение, религиозная обрядность // *Этнография Петербурга-Ленинграда: Тридцать лет изучения. 1974–2004.* СПб., 2004. С. 195–196. См. также: *Зорин П.* Работа сектантов Воронежской губернии // *Антирелигиозник.* 1928. № 2. С. 57; *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство и современность. М., 1969 С. 133.

<sup>22</sup> П.С. Ананьева, 1925 г.р., Тверская обл., Торопецкий р-н, д. Плоскошь; зап. И. Филиппов, Е. Базилевская, 2000 г. (<http://folk.polarstarspb.ru/node/2987/interview>).

<sup>23</sup> АТУ 803 «Дьявол в оковах», СУС 803 «Цепь сатаны». См. подробнее: «Народная Библия. С. 55–56, 146–147; У истоков мира. С. 334–335; *Бессонов И.А.* Русская народная эсхатология: история и современность. М., 2014. С. 123–309.

<sup>24</sup> *Ахметова М.В.* Фольклорная традиция Верхокамья: Эсхатологические представления // *Живая старина.* 2003. № 3. С. 44. Ср. представление о неузвимости дракона-Антихриста у старообрядцев Кировской области: «Его дьявол на землю послал, чтобы людей страшать. Голов у него семь, а на каждой голове семь рогов, мне так мама говорила; ранить его никак нельзя – все обратно заживает» (*Бессонов И.А.* Русская народная эсхатология: история и современность. С. 233).

<sup>25</sup> И.С. Тиунов (настоящее имя А.П. Старков), 1953 г.р., старообрядец, с. Фабрика Северный Коммунар Сивинского р-на Пермской обл.; зап. М.В. Ахметова, А.В. Козьмин, В.С. Костырко, А.В. Рафаева, О.Б. Христофорова, 2002 г.

<sup>26</sup> Ср., например, рассказ о «последних временах», записанный в Костромской области в 1997 г.: «И к нам, вот, говорит, будут ходить палачи <...> будут ремни вырезать из спины, будут звёзды выжигать на лбу, будут номера выжигать...» (*Громов Д.В.* Фольклорные тексты о «ранешней» Библии // *Живая старина.* 2003. № 1. С. 43). Кстати, знаком Антихриста может быть и шестиконечная звезда: именно такой «звездой», согласно уральскому «Толковому Апокалипсису» Иродиона, будет отмечен «последний», или «горбатый» Антихрист, под которым книжник разумел М.С. Горбачева (см.: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. С. 420). О других «модификациях» антихристовой печати см.: *Бессонов И.А.* Русская народная эсхатология: история и современность. С. 240–249 (специально о красной звезде – с. 246).

<sup>27</sup> *Архимандрит Августин (Никитин).* Игра со спичками, или к вопросу о штрих-коде (<http://www.spasi.ru/biblt/abg1.htm>).

<sup>28</sup> *Беларуская «народная Библия» ў сучасных запісах / Уступ. артыкул, уклад. і камент А.М. Боганевай.* Мінск, 2010. С. 135.

<sup>29</sup> *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. С. 421–422.

<sup>30</sup> См., например: <http://books.google.ru/books?id=KUIqAQAIAAJ&q=%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%BD+666+%D1%81%D0%BF%D0%B8%D1%87%D0%BA%D0%B8&dq=%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%BD+666+%D1%81%D0%BF%D0%B8%D1%87%D0%BA%D0%B8&hl=ru&sa=X&ei=mkB3VOrQEKa7ygOU44Ao&ved=0CBMQ6AEwAA> или <http://books>.

google.ru/books?id=6i08AQAIAAJ&q=%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%BD+666+%D1%81%D0%BF%D0%B8%D1%87%D0%BA%D0%B8&dq=%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%BD+666+%D1%81%D0%BF%D0%B8%D1%87%D0%BA%D0%B8&hl=ru&sa=X&ei=mkB3VOrQEKa7ygOU44Ao&ved=0CBsQ6AEwAg.

<sup>31</sup> Бессонов И.А. Русская народная эсхатология: история и современность. С. 255.

*Работа выполнена в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (РНФ, 15-18-00143).*

*Евгения Хаздан*  
(Санкт-Петербург)

## **Смотря что считать: к вопросу о числе и музыке в еврейской культуре**

Стремление к упорядочению явлений – естественное свойство человеческого мышления. Однако каждый раз необходимо определиться с тем, что выбрано как предмет упорядочения, с помощью каких инструментов происходит структурирование и чему оно служит. Одновременно надо учитывать, что некоторые ответы на эти вопросы будут релевантными в рамках одного типа культур и могут оказаться неверными в других, а какие-то, напротив, будут типологически сходными. На деле же мы нередко сталкиваемся с мышлением аналогиями: числа и счет рассматривают как одну из универсалий, одинаково работающих в разных культурных контекстах вне исторических реалий.

Как известно, понятие счета может применяться в двух значениях: во-первых, как определение общего количества однородных элементов, во-вторых, как выстраивание некоего порядкового ряда («что за чем следует»). Поскольку число абстрактно, не имеет собственного значения, оно может принимать символику, связанную с посчитанными элементами (троица, семь, двенадцать). Количественная характеристика элемента начинается трактоваться как качественная и число может наделяться этическими чертами (доброе–злое, счастливое–несчастливое) вне связи с конкретными объектами.

Попробуем разобраться в том, какую роль играют число и счет в еврейской музыкальной культуре.

Первое, что вспоминается в этой связи, песни с кумулятивным текстом, в котором каждому числу присваивается некое значение. Е.Н. Разумовская называет их песнями «с сюжетом о числах». Ис-

следовательница не только проследила жизнь сюжета и историю обращения к нему ученых, но и сопоставила тексты и мелодии песен, записанных в православно-униатских и католических общинах, у евреев и субботников<sup>1</sup>. Упомянуты в работе и песни-парафразы, где сюжет о числах расшифровывается не через привычный ряд символических соотношений (один – Всевышний, два – скрижали, три – праотцы и т.д.), а в контексте похоронной, свадебной и «детской» тематики. В них сосчитанными оказываются отнюдь не сакральные вещи: *клезмеры*, ножки кровати, «ушки» у *креплек* (пельменей) и т.п. В детской песенке центральным оказывается совсем сомнительный персонаж: некая еврейка:

– Wer weiss eins?	– Кто знает «один»?
– Eins weiss ich:	– «Один» знаю я:
Eins is a Jidene,	«Один» – это еврейка,
Nit sie lebt,	Она не живет,
Nit sie schwebt	Она не летает,
Auf der Himmel	Ни на небе,
Und der Erd <sup>2</sup> .	Ни на земле.

В антологии, составленной Филиппом Болманом и Отто Холзапфелом, в разделе, содержащем песни с сюжетами о числах<sup>3</sup>, приведен текст, который бытовал в середине XIX в. в христианской общине в Вестфалии и, по-видимому, послужил основой для пародии:

Guter Freund, ich frage dich!  
Bester Freund, was fragst du mich?  
Sag' mir, was ist Eine!  
Einmal ein ist Gott allein,  
der da lebt, der da schwebt,  
im Himmel und auf Erden<sup>4</sup>.

В еврейском варианте песенки этот текст буквально вывернут наизнанку: все характеристики персонажа прямо противоположны. Кроме того, в нем появляется намек на того, кто «nit geshtoygen, nit gefloygen».

Тексты с сюжетом о числах фиксировались в разных культурах. Согласно одной из версий, их происхождение восходит к пасхальной «Ekhad mi yodea» («Один – кто знает?»), по другой версии они сочинялись и распространялись в латинских школах (Ф. Болман и О. Хол-

запфел относят их к дидактическим и считают, что такие песни помогали запомнить символическое значение двенадцати «святых чисел»<sup>5</sup>. А.Н. Веселовский предполагает, что они могли возникнуть в Персии в манихейско-павликанской среде<sup>6</sup>. Б.Л. Ван дер Варден приводит примеры вопросов-ответов, зафиксированных как пифагорейские изречения:

«Что такое божество? – Единица!»

«Что такое дельфийский оракул? – Тетрада, ибо она есть гамма си-рен»<sup>7</sup>.

Е.Н. Разумовская, подробно рассматривая различные гипотезы, оставляет вопрос о происхождении открытым. Опираясь на работу В.Н. Топорова, фольклорист подчеркивает, что здесь речь идет об одном из самых архаичных и универсальных сюжетов в мировой культуре, уходящих корнями в древний мир, когда «число и счет были сакрализованными средствами ориентации и “космизации” вселенной. С их помощью всякий раз, когда это было нужно, репродуцировалась структура космоса и правила ориентации в нем человека»<sup>8</sup>.

Вчитываясь в труды Топорова<sup>9</sup>, мы видим, что он апеллирует к индоевропейской системе счета, как будто она была единой для всех. Однако сегодня история математики различает отношение к счету и числу в Древней Греции и в странах Древнего Востока (прежде всего в Вавилоне и Египте, в меньшей степени в Индии и Китае). Л.Я. Жмудь, отмечая «сугубо практический и эмпирический характер восточной математики», подчеркивает: «Называя греческую геометрию и восточные вычисления одним и тем же словом “математика”, мы имеем в виду совсем разные вещи»<sup>10</sup>.

Отметим: у древних евреев, как и у древних греков, армян, грузин, арабов, славян и многих других, носителями числовых значений выступали буквы алфавита. Однако еще в середине VI в. до н.э., во времена, когда в Греции была распространена перенятая у этрусков аттическая (или геродианова) система счисления, Пифагор объяснял мироздание при помощи чисел («Все есть число») и учил познанию мира через познание управляющих им чисел<sup>11</sup>. В весьма короткое время в VI–V вв. до н.э. в культуре Древней Греции появился новый тип математических изысканий, в дальнейшем составивший сущность математики как теоретической дисциплины. Произошел



переход к абстрактной теоретической математике, выходящей за пределы практических потребностей<sup>12</sup>. А.Е. Раик так характеризует пифагорейское учение о числе: «Число – это закон и связь мира, сила, царящая над богами и смертными, условие всего определенного, всего познаваемого»<sup>13</sup>.

Примерно в тот же период – с 539 г. до н.э. в Древней Иудее происходило возвращение племен из вавилонского плена. Известно, что еще в VII в. до н.э. в результате религиозных реформ, осуществленных во время правления Иосии (640–609 гг. до н.э.) произошло восстановление и утверждение централизованного монотеистического культа, основанного на «Книге Завета». Пятикнижие получило статус сакрального текста, обязательного к исполнению всеми жителями<sup>14</sup>. Как считают историки, именно в период возвращения из плена становится понятно, насколько значима для народа Тора. Создававшиеся в то время тексты свидетельствуют, что существует закрепленный набор книг, происхождение которого ведется от некоего высшего источника. Их содержимое имеет исключительно высокий статус и непререкаемый авторитет, их публичное чтение приобретает характер религиозного действия. «Появляются религиозные ученые, “писцы”/“книжники”; к закону, опубликованному при Иосии, присоединяются другие документы, идет процесс составления, обработки и канонизации библейских книг»<sup>15</sup>.

Таким образом, у двух народов, географически не столь удаленных друг от друга, формируются разные системы координат. В греческой культуре метод дедуктивного доказательства становится не только основным в геометрии, но проникает и в другие сферы, например в философию, литературу. (С.С. Аверинцев подчеркивает сильное влияние античной теории риторики на ранневизантийскую теоретическую поэтику<sup>16</sup>.)

Для греков хаотический мир упорядочивался посредством числа. Для евреев – словом. В отличие от многих других народов, у которых число (особенно натуральное) играет «роль явного или латентного позвоночника различных культурных и общественных представлений»<sup>17</sup>, в иудейской традиции эту функцию принимает Текст. Причем не слово описывает бытие – эмпирическую жизнь, а весь окружающий мир становится как бы «иллюстрацией» к Тексту. А Книга – фундаментальной основой бытия и культуры. Подчеркивая взаимодополняемость культур, С.С. Аверинцев писал: «Греция

дала образец меры, Библия – образец безмерности; Греции принадлежит “прекрасное”, Библии – “возвышенное”, то особое качество, которое в природе присуще не обжитым местностям, но крутизнам гор и пучинам морей. Тема греческой поэзии – статика формы, тема библейской поэзии – динамика силы. Грек Протагор сказал: Человек есть мера всех вещей; но Библия рисует бытие, как раз неподвластное человеческой мере, несоизмеримое с ней»<sup>18</sup>. Для древнееврейской культуры сказанное не означает невнимания к числу, отказа от его семантики: мы видим, что в тексте Торы есть «говорящие» числа, такие как 4, 7 или 40. В какой-то мере числа влияли на формирование корпуса священных текстов. Например, нам известно, что существовало больше псалмов, но в «Теһилим» их всего 150. Неслучайной была канонизация именно четырех евангелий и т.п.

Несколько веков спустя, в III–II вв. до н.э. (у греков раньше, у евреев столетием позже), аттическая система счисления начала вытесняться ионийской. В ней в написании чисел участвует весь алфавит (порядок букв в нем уже строго закреплён)<sup>19</sup>. Мы знаем, что эти обозначения продолжают жить сегодня, например в славянской, греческой или еврейской культурах. Однако в последней приоритет текста сохраняется. Это сказывается в том, что поскольку во многих случаях две буквы могут быть прочтены как слово (а три всегда образуют смысловую корень), то и абстрагироваться от их значения невозможно<sup>20</sup>. Хорошо известны примеры, когда цифры заменены, чтобы избежать нежелательных коннотаций: число 15 принято записывать сочетанием букв *тет* и *вов* (9 и 6) вместо *йуд-һей* (10 и 5); число 16 – *тет-зайн* (9 и 7) вместо *йуд-вов* (10 и 6). Таким образом традиция предписывает избегать случайного сочетания букв, составляющих Тетраграмматон. Буквы, которыми следовало бы записывать число  $\text{ט"שנל}$  (744), можно прочесть как «будешь уничтожен» (форма глагола  $\text{נש}$ , другой вариант прочтения: «будешь насильственно крещен»), поэтому его принято записывать как  $\text{ט"שלל}$  (число, будучи прочитано как слово, переводится как «конец чёрта»).

Описание миропорядка в еврейской традиции идет не через числа, а через алфавит (обратная ситуация, воплотившаяся в гематрии, возникла существенно позже). С этой системой напрямую соотносится упорядочение через акростих, так называемый абecedарий. Подобный род текстов был известен в древней Сирии и древней Греции, а в Средние века широко распространен по всей Европе.

Знали его и славяне: известны многочисленные варианты «Азбучной молитвы», прообразом которой считается «Алфавитарь» святого Григория Богослова — стихотворение из 24 строк по 12 слогов, каждая из которых начинается с очередной по порядку буквы греческого алфавита.

В древнееврейской традиции акростихами на полный алфавит являются псалмы 111, 112 и 119, а в псалмах 9, 19, 25, 34, 37, 145 в алфавитной последовательности есть пропуски или незначительные перестановки. Кроме них в форме акростиха написаны фрагмент Мишлей (Притчи), четыре начальные главы «Эйха» (Плача Иеремии), причем в третьей главе с одной и той же буквы начинаются каждые три стиха, но стихи, начинающиеся с *пей*, предшествуют стихам, начинающимся с *айн*. К тому же ряду можно отнести 51-ю главу Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, написанной уже после завершения еврейского канона священных книг. И конечно, есть молитвы и хасидские нигуны, в которых строка или ключевое слово начинается с очередной буквы («Adir hu, bogukh hu, godol hu, dogol hu...») – в нигуне идет перечисление качеств Всевышнего: «Тот, кто могуч, Тот, кто благословен, Тот, кто велик, Тот, кто славен...»).

По тому же образцу мы найдем и немало песен на идише. В них могут составляться в алфавитном порядке ряды из имен, любых предметов или животных. Например, в детской песенке перечислены животные, которые проделывают невероятные вещи:

Hob ikh a por oksn, oksn,  
Vos zey brokn lokshn, lokshn!  
<...>

Есть у меня пара быков,  
Которые ломают лапшу!  
<...>

Hob ikh a por bern, bern,  
Vos zey shtiber kern, kern!<sup>21</sup>

Есть у меня пара медведей,  
Которые убирают дома!

Иногда в песне подчеркивается инструктивное начало. Например, может быть выведен ряд персонажей – одушевленных и неодушевленных: орел, дерево, священник, плакальщица, солдат, петух, река, каждый из которых характеризуется каким-либо действием (невеста печет свадебное угощение *лекех*, девушка наряжается и прихорашивается и т.п.)<sup>22</sup>.

В другой песне набор слов как будто случайный, на «алеф» называется даже «ай-ай» и «a shtikele» (палочка), то есть слово «атрибутируется» по артиклю:

Az a yingele zet an alef,	Когда мальчик видит алеф,
Zog zhe, zunenyu, vos zhe heist es?	Скажи же, сыночек, что это значит?
– Ay-ay, a shtekele... <sup>23</sup>	– Ай-ай, палочка...

Далее в этой песне появляется некий Berele-bomtshik, потом – gendzele-goner (гусь-гусенок), darer drondzhik (тощий жердина), hoykhe hoyzn (короткие штанишки). Букве *vos* соответствует словосочетание *vos zhe vilstu* (чего же ты хочешь?), *hes* –  *khasene hobn* (жениться), а *tec* –  *tomer tor ment nit* (возможно, нельзя). При обратном воспроизведении получается что-то вроде дразнилки: «Если нельзя жениться, то же ты хочешь? Короткие штанишки, тощий жердина...» То есть череда, казалось бы, ничем не связанных слов собирается затем в осмысленную фразу, упорядочивается.

Но есть и песни с, условно говоря, заданными последованиями. Например, в сборнике Гинзбурга и Марека зафиксирована песня о некоем еврее, у которого было 10 дочерей. Их имена даются в алфавитном порядке. Потом каждой подбирается жених с именем на ту же букву, в третьем куплете для каждой названо соответствующее приданое<sup>24</sup>. В другой песне на одну букву подбирается нечто для богача, на следующую – для бедняка:

Alef – ayngemakhts est der nogid <sup>25</sup> ,	Алеф – варенье ест богач,
Beys – beyndelekh grizhet der	Бейс – косточки гложет бедняк...
oreman... <sup>26</sup>	

Буквально все может быть посчитано, упорядочено через алфавит. В рассказе И.-Б. Зингера последний черт развлекается тем, что перетолковывает еврейский алфавит, составляя свой «алфавитарий»:

Алеф – агония добродетели и порока.  
 Бет – беда, неизбежность рока.  
 Гимел – Господи, а Ты не заметил?  
 Далет – дымная тень смерти.  
 Хей – Хам поднялся во весь свой палаческий рост.  
 Вав – вместе с глупостью – мудрость корове под хвост.  
 Заин – знаки зодиака, дабы их читал обреченный.  
 Хет – хотел родиться, но умрет нерожденный.  
 Тет – титаны мысли навек уснули.  
 Йод – ей-богу, нас обманули<sup>27</sup>.

Однако, несмотря на то что речь идет о песнопениях, псалмах, молитвах и песнях, нигде нет ничего про музыку, про ноты или зву-

ки. Все перечисленные примеры поются (или, если речь идет о священных текстах, кантиллируются, то есть произносятся нараспев), кроме, разумеется, рассказа Зингера (где фрагмент с алфавитом ритмизован, концы строк зарифмованы). В песнях часто переход к следующей букве происходит в новой музыкальной фразе или в новом куплете, то есть на слух идет повторение или смена мелодического рисунка. Однако вы не найдете буквенных обозначений музыкальных разделов или каких-либо элементов мелодии. Эта часть подразаумеется, само собой разумеется, но не происходит ее упорядочения через алфавит.

Среди нигунов хасидов ХаБаДа есть несколько примеров, связанных с числовой символикой. Однако на строение напевов оказывают влияние внемузыкальные факторы, так что представления о структуре напева в общине может не совпадать с членением мелодии с точки зрения академического музыковедения. Наиболее ярким примером выступает «Arba boves» («Четырехвратный нигун»), иначе именуемый «Нигун ребе» («The Rav's Nigun»). Его создателем считается р. Шнеур-Залман. Разделы нигуна называют *бовес* (арам. «врата»), подобно крупным разделам талмудического трактата «Незикин». Число врат связано с семантикой числа четыре – Тетраграмматоном, буквам которого соответствуют четыре сотворенных мира (эманации, минералы, живые существа, человек), четыре ступени души (*нефеш, руах, нешоме, хая*), а также три основы хасидизма ХаБаД Любавич (*хохма* – «мудрость», *бина* – «постижение», *даат* – «знание») вкуче с порождаемыми ими *мидот* – «совокупностью моральных качеств»<sup>28</sup>. Существует предписание исполнять нигун особым образом: «каждую из трех частей по два раза, а “Четвертые врата” – три раза, и весь нигун спеть три раза подряд, а в третий раз – повторить “Четвертые врата” десять раз подряд»<sup>29</sup>.

С точки зрения академического музыкознания напев состоит из четырех разделов (АВСВ – наиболее распространенная форма нигуна), однако их границы не совпадают с границами «врат», установленными традицией. Часть *А* вмещает в себя Первые и Вторые врата, *В* – Третьи, а *СВ* – Четвертые. То есть реприза (*В*) – возвращение музыкального материала, легко различаемое на слух любым человеком, – оказывается «внутри» их и не воспринимается как самостоятельный раздел. При членении напева его музыкальная структура не является определяющей, на нее как будто не обращают внимания.

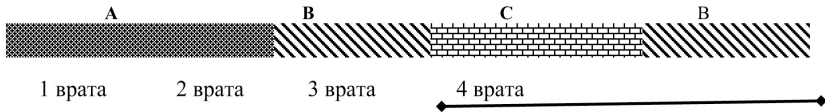


Схема строения «Четырехвратного нигуна»

Еще раз обратимся к культуре Древней Греции. Отношение к звуку здесь особое. С одной стороны, в учении пифагорейцев понятия «музыка», «гармония» и «числа» были неразрывно связаны друг с другом<sup>30</sup>. С другой, звук (тон) рассматривался и исследовался ими как некая самостоятельная единица. Пифагор и его последователи установили соотношения между отдельно взятыми звуками и вывели зависимость высоты извлекаемого звука от длины струны и ее частей (2:1 – октава, 2:3 – квинта, 3:4 – кварта)<sup>31</sup>. Восемь тонов, составляющих октаву, выстроены в строгом соответствии канонам числовой симметрии. Пифагорейский строй – абстрактная последовательность звуков – стал в дальнейшем основой всей европейской науки о гармонии. При его описании вы неизбежно сталкиваетесь с математическими формулами. Обнаруживаются красивые пропорции: октава относится к квинте так же, как квинта относится к целому тону, при этом октава относится к кварте так же, как кварта относится к целому тону. Если же октаву представить себе в виде семи тоновых промежутков, а квинту – в виде четырех таких же промежутков, то получается арифметическая пропорция:  $7 - 4 = 4 - 1$ . То есть полная октава на столько же тонов превосходит квинту, на сколько сама квинта превосходит один тон<sup>32</sup>.

Собственно музыка во всех этих рассуждениях во внимание не принимается. Она отделена, выведена за пределы исследования. Измеряется ее, условно говоря, материя – некий абстрактный звук в соотношении с другим абстрактным звуком. По сути греки выделили элемент, до которого можно дробить целое как будто бы без ущерба для его общего смысла. И этим элементом – «атомом» – современное европейское музыковедение признает тон. А поскольку тон проявляет себя только во взаимоотношении с другим тоном, то некоей информационной единицей становится интонация<sup>33</sup>.

В культуре еврейской общины длительное время не существовало понимания музыки как таковой. самого термина «музыка» в ив-

рите не существовало, как не было и практики музыкально-эстетического досуга – светских концертов или музыкально-театральных спектаклей и т.п. Другие термины, сегодня воспринимаемые нами как музыкальные (*земер, шир, нигун*), в Торе и Талмуде имеют более широкий спектр значений. Словом *шир* (а в идише – *лид*) называются как песни, так и стихи или поэмы. Сегодня мы не можем сказать, что в культуре древнего Израиля выступало определяющим – наличие мелодии или наличие некоего поэтического ритма. Точно так же слова с корнем *нги* переводятся то как обозначение игры на инструменте (как правило, струнном), то как пение. А в некоторых случаях встречаются и, казалось бы, немusикальные значения: «Их-то сделался я ныне песнью ([*негинатам*]) и пищу разговора их» (Иов 30: 9); «Я стал посмешищем для всего народа моего, вседневною песнью их» (Плач Иеремии 3: 14); «Обо мне толкуют сидящие у ворот, и поют в песнях пьющие вино» (Пс 68: 13). Во многих примерах «пение» обозначает «звучание», «бряцание», «привычный звуковой фон», «многократное повторение, доведенное до автоматизма». Мы понимаем, что этими же качествами – повторяемостью, возвращением одних и тех же или близких звуковых формул, образующих некий фон, – обладали и инструментальные композиции. То есть здесь нет собственно музыки как эстетического занятия, а есть некое качественное состояние, звуковая среда, создаваемая ею.

Еще более очевидным это отношение к музыке становится, если обратиться к звучанию синагогальной службы. Вплоть до XIX в. все записи синагогальных песнопений делаются людьми, воспитанными вне еврейской традиции. Так, в Каирской генизе найден лист, датированный XII в., с молитвенными текстами и нотными знаками<sup>34</sup>. Человека, записавшего нотную строку молитвы, звали Овадья Прозелит – Ovadiah Hager, то есть он был новообращенным. В Средние века интонации синагогальных песнопений записывали ученые разных стран; наиболее известны имена немецкого гебраиста Йоханнеса Рейхлина (Johannes Reuchlin, 1455–1522)<sup>35</sup>, немецкого ученого-энциклопедиста и изобретателя Атанасия Кирхера (Athanasius Kircher, 1602–1680)<sup>36</sup>. В разной степени еврейской синагогальной музыкой интересовались итальянский композитор, автор трудов по гармонии и контрапункту Джозеффо Царлино (Giuseffo Zarlino, 1517–1590), французский математик, физик, философ и богослов францисканец Марен Мерсен (Marin Mersenne, 1588–1648), немецкий протестантский философ и

богослов Иоганн Генрих Альстед (Johann Heinrich Alsted, 1588–1638), немецкий астроном, математик и востоковед Вильгельм Шикард (Wilhelm Schickard, 1592–1635) и итальянец, монах ордена цистерцианцев, автор библиографического труда «*Bibliotlieca magna rabbinica*» Джулио Бартолоччи (Giulio Bartolocci, 1613–1687).

При всем этом синагогальная музыка была зафиксирована самими евреями. Сохранившиеся с IX в. рукописи содержат систему масоретских знаков, среди которых наряду с огласовками есть *таамей-амикра* – знаки кантилляции. Как и текст священных книг, эти знаки передаются в неизменном виде, и в современных изданиях они также присутствуют. «Каждый древнееврейский акцент обозначает целую музыкальную фразу и состоит из нескольких нот», – пишет автор классического труда о *теамим* Вильям Викес<sup>37</sup>. «Чтение Библии еще до сих пор производится исключительно по акцентам, которые всегда обозначают лишь интервалы и музыкальные пассажи», – читаем у Давида Маггида<sup>38</sup>.

Проблема состоит в том, что и здесь, в текстах священных книг, *таамей-амикра* не являются исключительно музыкальными знаками. Они относятся к так называемым метаграфическим знакам – это невербальные компоненты, участвующие в организации текста. Их главная функция заключается в том, чтобы обеспечивать верное прочтение и понимание текста. Задача решается на разных уровнях одновременно: эти знаки показывают места ударений в словах, обозначают грамматические связи в предложениях (некоторые из них разделяют слова между собой, некоторые – соединяют) и, наконец, выстраивают интонационный и ритмический рельеф фразы. Существенным является то, что разные знаки могут обозначать два и более тона, причем количество тонов может меняться в зависимости от того, сколько слогов в слове и где у него ставится ударение, а звуковысотные характеристики в некоторых случаях меняются при соединении разных знаков.

То есть музыкальная составляющая оказывается чрезвычайно существенной, но не единственной и не выделенной в самостоятельную линию. В еврейской культуре не занимались музыкой как таковой и тем более акустикой. Не измеряли отдельных тонов, не структурировали музыкальную ткань как таковую. Напротив: музыка (в нашем современном понимании) служила инструментом для структурирования текста. Она была не предметом, а средством.



В XX в., веке глобализации и поисков универсалий, многие ученые делали попытки так или иначе «перевести» *таамей-амикра* на язык европейских символов. Причем немало тех, кто отказывает знакам в их музыкальном содержании. Назовем лишь несколько имен. Джеффри Бернс считает, что музыкальное значение *теамим* утрачено, а в синагогах звучит музыка, созданная относительно недавно. Но собственно интонационное значение знаков несущественно: идет ли голос выше или ниже – важно их синтаксическое значение. Он уверен, что количество знаков избыточно, признает только три из них: *силлук* (*соф-пасук*), *этнох* и *оле-вз-йоред*<sup>39</sup>. Эдвард Джоозеф Дент рассматривает каждый класс знаков как точные паузы разной длительности (то есть, по мнению этого исследователя, они не только не звучат, но, напротив, показывают больший или меньший перерыв в звучании)<sup>40</sup>. Через 80 лет на это возразил голландский исследователь Раймон де Хооп, выстроивший систему, которую он сам скромно назвал «теорией относительности»<sup>41</sup>. Впрочем, роль Эйнштейна Масоретского учения Хооп отводит не себе, а Израилу Йевину, на работу которого ссылается<sup>42</sup>. Все его рассуждения строго обоснованы математически. По мнению ученого, обозначение ударений и грамматических функций не является причиной акцентов, поскольку шесть знаков (а это более 22%) не обозначают ударного слога. Он также приводит примеры, согласно которым *теамим* не предназначались для обозначения синтаксических связей. Остается лишь музыкальная функция. Хооп рассматривает три функции знаков по отдельности, не в синкретизме. Далее ученый и в музыке также считает несущественной мелодическую сторону, отдавая предпочтение ритму и кадансированию, то есть все снова сводится к паузам, но их длительность относительна. «Паузы *теамим* “второго класса” могут быть классифицированы не по тому, что они длиннее, чем паузы третьего, но фактически по тому, что их, как правило, разделяют паузы третьего класса. Следовательно, в коротком стихе реальная ценность пауз *теамим* второй степени может быть меньше, чем паузы четвертой степени в длинном стихе»<sup>43</sup>.

Математик Рассел Гендель из Массачусетского университета рассматривает *теамим* как знаки, регулирующие грамматические функции. Он считает, что сложную систему записи надо заменить на, по его мнению, более простую: вместо любого соединительного знака ставить С, а вместо разделительного – L, рядом проставляя

номер акцента соответствующий его уровню<sup>44</sup>. (Представьте себе, что после каждого слова в Торе вы будете видеть букву и цифру...)

С другой стороны, ряду ученых интереснее музыкальное значение знаков кантилляции. И здесь нас ожидает ничуть не меньше неожиданностей. Многие из них так или иначе связаны со счетом. «В первой октаве семь нот: до, ре, ми, фа, соль, ля, си. Затем эти ноты повторяются в следующей октаве, потом еще в более высокой, и так все выше “до бесконечности”. В иудаизме число семь имеет особое значение. Например, существует семь каббалистических сфирот. Каждая сфера соответствует одной из недель Омера <...> Каждой букве еврейского алфавита можно поставить в соответствие ноту музыкальной шкалы и соответствующую сферу», – начинает первую главу книги «Музыка и каббала» Матитьягу Глазерсон<sup>45</sup>. Он дает «пространственные» схемы, на которых в мажоре третья и шестая ступени находятся ровно посередине, а вот в миноре – с бемолями – они сдвигаются влево, «ближе к сердцу», — комментирует автор<sup>46</sup>.

Любопытно: выстраивая рассуждения, исследователь как будто не замечает, что букв немного больше, чем семь, да и сфирот тоже... Но почему семь нот? Какое отношение к древней еврейской культуре имеет весьма поздняя европейская академическая звуковысотная шкала? Мы видим здесь элементарную тавтологию, *idem per idem*, когда в процессе доказательства использовано то, что еще предстоит доказать (и что абсолютно недоказуемо).

Итак, мы снова считаем. Знаков кантилляции (*теамим*) – 26. Но это если считать «по-еврейски». Самих графических символов меньше, всего 19, просто некоторые из них могут ставиться как над ударным слогом, так и не над ним, а в начале или конце слова (и в этом случае они считаются разными знаками, как, например, *mapax* – соединительный и *йетив* – разделительный). Есть знаки, которые помещаются над строкой или под ней (и они тоже имеют разные значения). Наконец, есть случаи, когда они объединяются в пары и при этом читаются как один знак (один из примеров – *оле вэ йоред*). Мы можем подсчитывать количество разных символов, не обращая внимания на их местоположение и комбинации, и получим неверное число.

Так (или почти так) произошло в труде французской органистки Сюзанн Хайк-Вантуры (1912–2000)<sup>47</sup>. Если *теамим* – пунктуация, то

совершенно не нужно такое количество символов, решила она, двух-трех вполне может быть достаточно. Зачем же потребовались сразу 26 разных знаков? Вооруженная базовым знанием иврита и чутьем музыканта, она взялась за дешифровку. Сначала она отметила, что знаки ставятся сверху и снизу текста. Знаки под текстом появляются везде, тогда как сверху менее постоянно, иногда их нет на протяжении целых стихов. Из этого Хайк-Вантура сделала вывод, что нижние знаки более важны. Насчитав 7 символов, появляющихся под текстом в поэтических книгах, и 8 – в прозаических, исследовательница высказала догадку, что они представляют ноты привычного европейского звукоряда. Приняв *силлук*, который появляется под каждым последним словом каждого стиха, за опорный звук – тонику, она продолжила идентифицировать высотное значение каждого символа. Знаки над текстом, как посчитала Хайк-Вантура, представляют украшения, которые накладываются на мелодию, составляемую нижними знаками, – что-то наподобие соединения партий правой и левой руки при игре на фортепиано и органе. Это вполне соотносилось с тем, что знакам кантилляции приписываются также жестовые значения (считается, что мелодия показывалась рукой). Книга Хайк-Вантуры разошлась достаточно широко, она была переиздана в 1978 г., а затем переведена на английский язык<sup>48</sup>.

Следуя разработанной системе, Хайк-Вантура расшифровала достаточно большое количество текстов. Один из ее последователей, Давид Митчелл, анализирует фрагмент книги Быт 22 – ангел господень обращается к Аврааму, занесшему нож над сыном: «Вступительная интонация выражает благоговение. Голос поднимается на сексту при описании ангела и еще на тон при упоминании имени Всевышнего. При возвращении на тон ниже нижний мордент показывает ударный слог, а повышение тона ведет к следующей фразе. Затем дважды повторяется имя Авраама: в шести нотах выражена нежная любовь и забота. Соль диез не разрешается, а ведет в си, — фраза повисает, тогда как разрешение в ля было бы подобно утешению человеку, который держит нож над грудью сына. Ответ “Вот я” – никнущая декламация. Я думаю, что Пуччини не было бы стыдно за такой речитатив»<sup>49</sup>.

Эмоциональная насыщенность и психологизм, свойственные оперным сценам, кажутся автору единственно способными раскрыть подлинное содержание наполненного глубоким драматизмом текста.

Сравнение с музыкой веристов появляется неслучайно: Сюзан Хайк-Вантура была не слишком высокого мнения о том, что слышала в современной синагоге. Еврейские песнопения представлялись ей «глубоко ненатуральными», «бездушными», а звуки, наполнявшие синагогу во время молений, она называла «пчелиным роем литургии»<sup>50</sup>. Различия между оперным спектаклем и обрядовым действием в расчет не принимались.

Суммируя эти наблюдения, обратим внимание: во многих случаях методы не соответствуют предмету исследования. Современное общество и культура идентифицируют себя в качестве рациональных, причем начиная с преподавания в школе наше «рациональное бессознательное» является, так сказать, «квазиантичным», то есть оно базируется на системе понятий, имеющей истоки в Древней Греции. Пифагорейская система, впрочем, также взята в современной транскрипции: она по-своему истолковывалась в эпоху Просвещения, а затем еще и еще раз в более поздние времена. Музыка в этой системе названа и обособлена; она разложена на элементы, которые выстраиваются в определенном порядке (звукоряд) и соединяются согласно математически выведенным законам (гармония). Существует устойчивое мнение, что такое восприятие универсально и должно распространяться на все музыкальные явления в любых культурах.

Звучащая материя, воспринимаемая извне как музыка, внутри еврейской традиции не отделена от обряда и священного текста, она служит совершенно иным целям. Не ее расчлняют и структурируют, но она сама является инструментом для членения и правильной подачи текста. Неслучайно знаки, которые в европейской традиции именуют акцентами, тропами, знаками кантилляции и т.п., в еврейской называются *теамим*. Они напрямую связаны с восприятием – «вкусом» текста и его смыслом<sup>51</sup>. Ни то, ни другое невозможно исчислить.

### Примечания

<sup>1</sup> Разумовская Е.Н. У истоков песни «Герчики-еврейчики» // Еврейский музей: сборник статей / Сост. В.А. Дышниц, В.Е. Кельнер. СПб., 2004. С. 150–179.

<sup>2</sup> Впервые был опубликован в сб.: Еврейские народные песни в России / Собрания и изданы под ред. и с введением С.М. Гинзбурга и П.С. Марека. СПб., 1901. С. 94–95. № 125.

<sup>3</sup> Глава «Songs–Texts–Commentary», раздел 10 «Die zwölf Zahlen» в кн: The Folk Songs of Ashkenaz / Ed. by Philip V. Bohlman, Otto Holzappel. Middleton, Wis.: A-R Editions, 2001. P. 68–74. (Series Title: Recent researches in the oral traditions of music. Vol. 6).

<sup>4</sup> The Folk Songs of Ashkenaz. P. 72.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> *Веселовский А.Н.* Разыскания в области духовного стиха. Вып. 4. СПб., 1883. С. 3–82; см. также: *Разумовская Е.Н.* У истоков песни «Герчики-еврейчики». С. 154.

<sup>7</sup> *Ван дер Варден Б.Л.* Пробуждающаяся наука: Математика древнего Египта, Вавилона и Греции / Пер. И.Н. Веселовского. М., 1959. С. 218.

<sup>8</sup> *Разумовская Е.Н.* У истоков песни «Герчики-еврейчики». С. 155, 158; *Топоров В.Н.* Числа // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. 2. С. 631.

<sup>9</sup> См.: *Топоров В.Н.* Число и текст // Исследования по этимологии и семантике. В 4-х т. М., 2005. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения. С. 317–330. (Оpera etymologica. Звук и смысл).

<sup>10</sup> *Жмудь Л.Я.* Раннегреческая математика и Восток // Историко-математические исследования / Отв. ред. А.П. Юшкевич. М., 1985. Вып. XXIX. С. 9.

<sup>11</sup> «Они признали математически начала за начала всего существующего», – пояснял Аристотель. См.: *Аристотель.* Метафизика. М., 2006. Кн. 1, гл. 5.

<sup>12</sup> И.Г. Башмакова применяет определение «греческое чудо», данное Эрнестом Ренаном всей культуре Эллады, к области математики: «В VI в. до н.э. были построены не только первые математические теории, но и первые математические модели мира. В это время ученые пришли к мысли, к которой возвращались затем не раз, что математика является универсальным языком для выражения законов природы, что “все есть число”» (*Башмакова И.Г.* Древняя Греция // История математики / Под ред. А.П. Юшкевича. В 3-х т. М., 1970. Т. 1: С древнейших времен до начала нового времени. С. 60).

<sup>13</sup> *Раук А.Е.* Очерки по истории математики в древности. Саранск, 1977. С. 151. Л.Я. Жмудь подчеркивает, что разрабатываемое учение нельзя рассматривать как некую общепифагорейскую философию, поскольку каждый из пифагорейцев развивал собственную систему взглядов. Суть учения состоит в том, что Пифагор и его последователи искали в природе конкретные числовые закономерности, прилагая их к разным сущностям и качествам. См.: *Жмудь Л.Я.* «Все есть число»? К интерпретации «основной доктрины» пифагореизма // *Mathesis.* Из истории античной науки и философии / Отв. ред. И.Д. Рожанский. М., 1991. С. 55–75.

<sup>14</sup> См., например: *Тантлевский И.Р.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н.э. СПб., 2014. С. 185–187.

<sup>15</sup> Там же. С. 187, 217.

<sup>16</sup> См.: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 4.

<sup>17</sup> *Степанов А.И.* Число и культура: Рациональное бессознательное в языке, литературе, науке, современной политике, философии, истории. М., 2004.

<sup>18</sup> *Аверинцев С.С.* Арфа царя Давида: У истоков древнейшей лирической традиции // Иностранная литература. 1988. № 6. С. 189.

<sup>19</sup> Ученые спорят о большей или меньшей пригодности ионийской системы счисления для ведения письменных вычислений, но сходятся на том, что собственно запись чисел в ней была менее громоздкой. См., например: *Майстров Л.Е.* Роль алфавитных систем нумерации // Историко-математические исследования / Отв. ред. А.П. Юшкевич. М., 1974. Вып. XIX. С. 39–49; *Петросян Г.Б.* Об алфавитных системах счисления // Историко-математические исследования / Отв. ред. А.П. Юшкевич. М., 1978. Вып. XXIII. С. 144–155.

<sup>20</sup> Время возникновения некоторых из приведенных далее толкований может быть отнесено к периоду деятельности масоретов.

<sup>21</sup> *Yidishe folkslider mit notn / Tsunoyfgeshtelt fun M. Beregovski, I. Fefer.* Kiev: Ukrmelukhenatsmindfarlag, 1938. Z. 343–344. В вариантах, опубликованных в сборниках, как правило, дается несколько куплетов. Несомненно, полный вариант, представленный на сайте *Yidish-Loshn* под названием «*Noyakhs Alefbeys*» («Алфавит Ноя» – действительно, в тексте песенки «каждой твари по паре»), имеет более позднее происхождение (см.: <https://groups.yahoo.com/neo/groups/yidish-loshn/conversations/messages/1081>). Вполне вероятно, однако, что куплеты о волках, играющих в гольф и зебрах, знающих алгебру, заменили некогда утраченные строфы.

<sup>22</sup> *Alef – an odler // 80 Folks-lider fun Z. Zeligfelds un M. Kipnis kontsert repertuar.* Gezamlt durkh M. Kipnis. Tsveyte teyl. Varshe, 1925. Z. 115–116; вариант см. на с. 117–118.

<sup>23</sup> Когда мальчик видит алеф // Еврейские песни из репертуара Нехамы Лифшицайте для голоса и фортепиано / Сост. Н. Лифшицайте; перевод и редакция текстов Е.В. Хаздан. СПб., 2002. С. 53–61. В сборнике дана песня С. Сендера, слова народные.

<sup>24</sup> Еврейские народные песни в России. С. 106–107, № 233.

<sup>25</sup> Вариант: «*Alef – indikes est der nogid*» («Алеф – индошек ест богач»).

<sup>26</sup> *80 Folks-lider fun Z. Zeligfelds un M. Kipnis kontsert repertuar.* Z. 119.

<sup>27</sup> *Зингер И.Б.* Последний черт / Пер. Ю. Винер // *Зингер И.Б.* Сборник рассказов. Иерусалим, 1990. С. 162–173. Менее известен перевод Льва Беринского: «*Алеф* – армия: армия прет. *Бейс* – беженец: беженец мрет. *Гимел* – голод: голод морит. *Далет* – деревня: деревня горит. *Хей* – хутор: хутора нет. *Вов* – вешатель: перевешал весь свет. *Зайн* – зыбка: зыбка пуста. *Тес* – тишина: тиха пустота. *Йуд* – еврей, *ламед* – лапата, *мем* – могила, могильная мята» (опубл. в кн.: *Зингер И.Б.* Шоша: Роман, рассказы / Роман: пер. с англ. Н. Брумберг, рассказы: пер. с идиш Л. Беринского. М., 1991).

<sup>28</sup> *Рабби Шнеур-Залман из Ляды.* Ликутей Амарим (Тания) / Под ред. Г. Брановера. М., 2005. С. 45; *Idelsohn A.-Z.* Jewish music in its historical development. New York, 1975. P. 419–420.

<sup>29</sup> Из беседы пятого Любавичского Ребе, р. Шолем-Дов-Бера, записанной его сыном р. Йосефом-Ицхаком. *Niguneu KhaBaD: Sefer ha-Nigunim.* New York, 1948. Z. 7.

<sup>30</sup> См.: *Ван дер Варден Б.Л.* Пробуждающаяся наука. С. 129, 217–218.

<sup>31</sup> Ван дер Варден утверждает: «Пифагорейцы не исходили из точных измерений натянутых струн, как в этом хочет уверить предание, они просто из ежедневного опыта с духовыми и струнными инструментами нашли числовые соотношения для октавы, квинты и кварты... Уже сам Пифагор знал эти числовые соотношения и вычислял по ним гаммы. <...> Только после 300 года “каноники” при помощи измерений на монохорде дали экспериментальное подтверждение основ пифагорейской теории музыки» (*Ван дер Варден Б.Л.* Пробуждающаяся наука. С. 397). Ученый подробно разбирает примеры «экспериментов», якобы производимых с молотами, дисками, сосудами (с. 404–405), и обращает внимание, что числовые соотношения применяются то к весу (грузам), то к длине струны, то к диаметру, то даже к скорости (быстрому движению соответствует более высокий тон). Он подробно разбирает основы античного учения о трех средних – арифметической, геометрической и гармонической, изложенного у Архита Тарентского (428–447 г. до н.э.) (с. 414). Ван дер Варден заключает, что пифагорейцы стремились к числовому выражению «внутренней сущности интервала в октаву» (с. 408) и гармонии в целом. Впоследствии эти же сведения бегло, без пояснений приводит А.Ф. Лосев в подтверждения тезиса о том, что «пифагорейцы пользовались своими числами как априорными структурами»; он указывает на недостоверность большинства описаний акустических экспериментов, якобы проводимых греками. См: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. В 8-ми т. М., 1994. Т. 8: Итоги тысячелетнего развития. Книги I и II. Кн. II, ч. 7, гл. VI «Завершительная синтетически-конститутивная терминология».

<sup>32</sup> *Ван дер Варден Б.Л.* Пробуждающаяся наука. С. 414 и сл. См. также: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики.

<sup>33</sup> В XX в. тон обособляется, а затем и расщепляется; существует ряд направлений, в которых авторы работают с обертоновым спектром.

<sup>34</sup> См. об этом: *Adler I.* Les chants synagogaux notés au XII<sup>e</sup> siècle (ca. 1103–1150) par Abdias, le prosélyte normand // *Revue de musicology.* 1965. Vol. 51. P. 19–51; *Adler I.* Synagogue Chants of the 12<sup>th</sup> Century: The Music notations of Obadiah the Proselyte. Ariel, 1966. Vol. 15. P. 27–41; *Avenary H.* Genizah Fragments of Hebrew Hymns and Prayers Set to Music (Early 12<sup>th</sup> Century) // *Journal of Jewish Studies.* 1966. Vol. 16. P. 87–104; *Golb N.* Obadiah the Proselyte: Scribe of a Unique Twelfth-Century Hebrew Manuscript Containing Lombardic neumes // *The Journal of Religion.* 1965. Vol. 45/2. P. 153–156; *Golb N.* The Music of Obadiah the Proselyte and his Conversion // *Journal of Jewish Studies.* 1967. Vol. 18/1–4. P. 43–63.

<sup>35</sup> *Reuchlin Johannes.* De accentibus et orthographia linguae Hebraicae: Libri tres. Hagenau, 1518.

<sup>36</sup> *Kircher Athanasius.* Musurgia universalis, sive ars magnæ consoni et dissoni. Tome II: Libros 8–10. Liber Secundus Philologicus. Romæ: Lodovico Grignani, 1650.

<sup>37</sup> *Wickes W.* Hebrew Accentuation. A Treatise on the Accentuation of the three so-called Poetical Books of the old Testament: Psalms, Proverbs and Job. Oxford: Oxford University Press, 1881. P. 2, footnote 4.

- <sup>38</sup> *Маггид Д.* Кантилляция // Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем: В 16-ти т. М., 1991. Т. 9. Стлб. 238.
- <sup>39</sup> *Burns J.* The Music of the Psalms, Proverbs and Job in the Hebrew Bible. (Jüdische Musik, 9). Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 2011.
- <sup>40</sup> *Dent E.J.* The Music of the Pentateuch. «Analytical Theory of Biblical Cantillations» by Solomon Rosowsky, Mus.D., LL.D., of Jerusalem // Proceedings of the Musical Association. Vol. 60, Issue 1, 1933. P. 3966.
- <sup>41</sup> *de Hoop R.* The Te'amim (Masoretic Accents) and the Theory of Relativity (доклад, Мюнхен, 5 августа 2013 г.; [http://www.academia.edu/4763669/The\\_Teamim\\_Masoretic\\_Accents\\_and\\_the\\_Theory\\_of\\_Relativity](http://www.academia.edu/4763669/The_Teamim_Masoretic_Accents_and_the_Theory_of_Relativity)).
- <sup>42</sup> *Yeivin I.* Introduction to the Tiberian Masorah / Translated by E.J. Revell. Scholars Press, 1980; кроме того, де Хооп ссылается на энциклопедическую статью: *Dotan A.* Masorah // Encyclopedia Judaica, 2007. Vol. 13. P. 637.
- <sup>43</sup> *de Hoop R.* The Te'amim (Masoretic Accents) and the Theory of Relativity.
- <sup>44</sup> *Hendel R.J.* Biblical Cantillations // Proceedings of Bridges 2010: Mathematics, Music, Art, Architecture, Culture. 2010. P. 299–304.
- <sup>45</sup> *Глазерсон М.* Музыка и каббала / Пер. Н. Паланкера. М.; Иерусалим, 1998. С. 14.
- <sup>46</sup> Там же. С. 3.
- <sup>47</sup> *Haik-Vantoura S.* La musique de la Bible révélée: sa notation millénaire aujourd'hui décryptée. Paris: Robert Dumas, 1976.
- <sup>48</sup> *Haik-Vantoura S.* The Music of the Bible Revealed: The Deciphering of a Millenary Notation / Ed. J. Wheeler, trans. D. Weber. 2-nd rev. edn. Berkeley: BIBAL Press, 1991.
- <sup>49</sup> *Mitchell D.C.* Resinging the Temple Psalmody // Journal for the Study of the Old Testament. 2012. Vol. 36. No. 3. P. 366.
- <sup>50</sup> *Haik-Vantoura S.* The Music of the Bible Revealed. P. 4, 118, 139.
- <sup>51</sup> קָוָה (ивр.) – вкус, ударение, причина, изображение, смысл, разум.



*Александр Головкин*  
(Москва)

## **Изучение религиозной архитектуры в сравнении: символика света в православных храмах и синагогах**

Религиозные здания являются не только моделью мироздания, принятой в той или иной религиозной традиции. Архитектура на языке форм и деталей напоминает о постулатах веры, исторических событиях, персонажах и артефактах. Количество элементов композиции при этом выполняет важную функцию атрибута. Десять заповедей, семь колен Израиля, двенадцать апостолов и другие устойчивые ассоциации возникают даже без реалистических изображений и надписей в декорации здания.

Значительную роль в создании изобразительной картины играет и сам естественный свет, и его источники – световые проемы. В христианских храмах и синагогах световые проемы в большинстве случаев имеют заполнение и являются по определению окнами с рамой, остеклением и переплетами. В архитектуре религиозных зданий сложное окно является композицией само по себе и в то же время участвует, на более высоком уровне, в построении композиции всего здания. Речь идет не только о гармоничном сочетании архитектурных форм и деталей, но и о гармоничной световой картине в интерьере. Общий световой поток разделяется на части простенками между расположенными рядом окнами и переплетами. Освещенные окна контрастно выделяются на стенах, а пятна падающего света повторяют изображение на полах, стенах, сводах или других конструкциях.

В начале XX в. проф. Б. Флетчер предложил методологию изучения архитектуры различных исторических периодов и народов по сравнительному методу. Сущность подхода изложена в предисловии

к фундаментальному альбому аналитических таблиц, охватывающих архитектуру с доисторических времен до Ренессанса<sup>1</sup>. Если речь идет о религиозной архитектуре, подход Б. Флетчера представляется самым плодотворным. К сожалению, ни архитектура синагог, ни русское православное зодчество не вошли в состав упомянутого альбома. Сравнительный метод применен к этим объектам в настоящей работе.

Публикуемый текст – это краткое сообщение о небольшом локальном сравнительном исследовании, проведенном вне какой-либо программы, для практических нужд архитектурного проектирования. Были отобраны и сопоставлены варианты формы и расположения окон в православных храмах и синагогах различного периода постройки, от Средних веков до наших дней. Отмечались общие черты и решения, обусловленные религиозными различиями. При сходстве количественных характеристик сделаны предположения о различных мотивах использования числового атрибута. В работе также использовались результаты фундаментальных исследований Вс. М. Рожнятовского об изобразительной функции естественного света в интерьере православных храмов, прежде всего – истолкование световых эффектов в контексте богословских доктрин<sup>2</sup>.

Размер выборки изученных зданий не позволяет сделать заключение об устойчивости традиции. Впрочем, такая задача не ставилась, оценивалась возможность применения числового атрибута. В архитектуре повторяющееся в практике решение свидетельствует о его положительном восприятии. Следовательно, прием можно без опасения применять при проектировании новых зданий православных храмов и синагог в исторических формах. Не менее важной сферой приложения является графическая реконструкция разрушенных объектов при отсутствии достаточного объема описаний и изображений. В соответствии с методологией научной реставрации форма, количество и расположение окон в этом случае предполагаются исходя из известных аналогов и precedентов проектных решений.

**Окна в барабане купола.** В изобразительной картине религиозного здания важнейшим является свет, исходящий сверху. Иногда для этого оконные проемы выполняются непосредственно в своде или куполе. Однако значительно чаще для расположения проемов используется переходная форма с вертикальными плоскостями –



Ил. 1

Окна в световых барабанах зданий синагог:

*а* – Большая синагога в Риме. Три окна на каждой грани;

*б* – Московская хоральная синагога.

Пять окон на длинной грани, три – на короткой

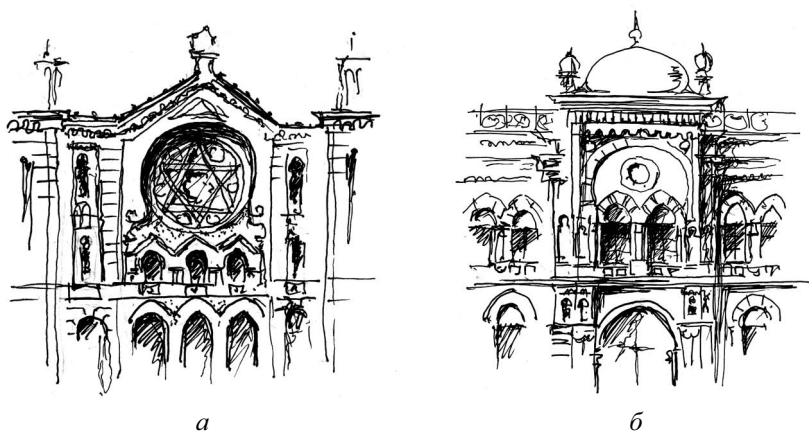
световой барабан. В большинстве русских православных храмов барабан круглый в плане. В купольных синагогах тоже используются круглые барабаны, однако чаще здание перекрывает лотковый свод со множеством сомкнутых лотков. Барабан в этом случае также граненый. В круглом барабане окна с равными простенками распределены по всей окружности плана. Их количество может быть сочтено только в интерьере, при взгляде в зенит купола. В многогранной форме снаружи здания полностью видны некоторые грани, однако несложно увидеть количество окон на них, представить общее количество граней и окон, вывести сумму. Распространенным решением в архитектуре больших синагог является четырехлотковый свод. Он устанавливается на четырехгранной промежуточной форме. Для описания такого решения часто применяют термины «купол» и «барабан», хотя это не совсем корректно. План свода обычно не квадратный, он удлиннен по оси запад–восток. Количество окон на длинных и коротких сторонах может быть одинаковым, как в Большой синагоге Рима<sup>3</sup> (см. ил. 1, *а*), или неодинаковым, как в Московской

хоральной синагоге<sup>4</sup> (см. ил. 1, б). В этом здании на южной и северной гранях по пять окон, а на восточной грани окна отсутствуют.

Количество окон в барабане русского православного храма четное. Как правило, барабаны имеют четыре, шесть, восемь, двенадцать или шестнадцать окон. Это определяет соответствующее количество простенков, используемых в интерьере для живописной декорации. Поскольку определено символическое прочтение света из окон барабана как света учения Церкви, на простенках изображают апостолов, а также в сложных композициях пророков, праотцев или Небесных Сил бесплотных – Архангелов, Херувимов и Серафимов. В самобытных русских храмах количество окон в барабанах минимальное – четыре, шесть или восемь. С приходом в русскую архитектуру европейских классических форм количество окон увеличилось.

И в православных храмах, и в синагогах используется прием умножения количества окон до величин, невозможных для быстрого подсчета. Так символически изображается великое множество. В истории русской архитектуры множество окон в барабане встречается в масштабных постройках, например в Морском Никольском соборе Кронштадта<sup>5</sup> и Большой хоральной синагоге Санкт-Петербурга<sup>6</sup>.

**Окна на главном фасаде.** Архитектура синагог в Европе приняла в Средние века большое круглое окно католических соборов, называемое «окно-роза». В синагогах его, как правило, украшает Маген Давид (см. ил. 2, а). Изображение образуется переплетами или цветными стеклами витражей. Такое окно всегда выполняется единственным в композиционном центре фасада, что утверждает единобожие еврейского народа. Иногда с таким же символическим значением выполняется огромный витраж, занимающий значительную площадь на фасаде. Он может быть исполнен в виде любой геометрической фигуры, в том числе сложной, или иметь стилизованную форму, например звезды Давида или меноры. В традиционной православной архитектуре большие единичные окна не используются, поэтому трудно подобрать аналогичный пример. Особый случай – двухчастные (см. ил. 2, а) и трехчастные окна на фасаде. Они используются как в синагогах, так и в православных храмах. В синагогах такие композиции, как и единичные окна, выносятся на главный фасад. Примером здания с двухчастным окном в центре композиции



Ил. 2

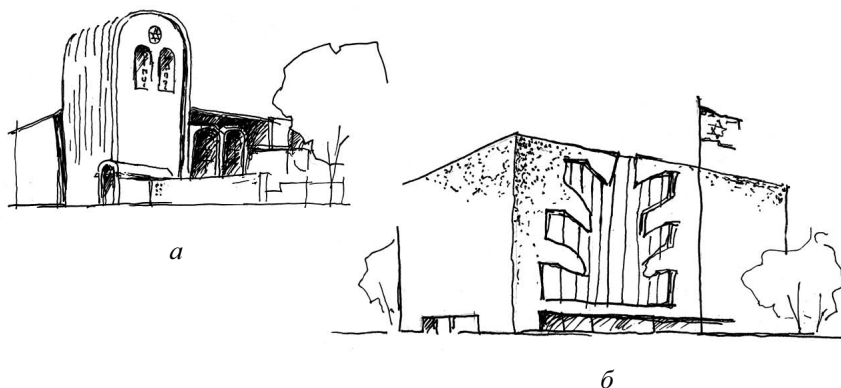
Окна на главном фасаде в традиционной архитектуре синагог:

*а* – одно круглое окно Иерусалимской синагоги в Праге;

*б* – композиция из двух окон синагоги на Подоле в Киеве

может служить киевская синагога Бродского (ил. 2, *б*)<sup>7</sup>. Двухчастные окна или пара расположенных рядом окон в современных синагогах часто, по замыслу архитектора, изображают скрижали Завета. Для лучшего прочтения, кроме количественного атрибута, используется характерная форма со скругленным верхом (ил. 3, *а*). В ряде современных проектов степень стилизации такова, что изображаемый предмет или символ прочитывается только благодаря количественному атрибуту. Примером может служить окно – менора в амстердамской синагоге<sup>8</sup> (см. ил. 3, *б*).

**Окна в апсидном выступе.** Архитектура православных храмов и синагог, так или иначе ориентирующаяся на византийские прототипы, предусматривает в восточной части здания полукруглый выступ-апсиду. В православных храмах в этом объеме размещается алтарь, в синагоге – синагогальный ковчег. В верхней части стены располагаются окна. Количество окон в апсиде согласно православной традиции нечетное, чаще всего одно или три. В апсиде синагоги может быть любое количество окон, их количество здесь не имеет значения – например, в апсиде Большой хоральной синагоги Санкт-Петербурга их четырнадцать.



Ил. 3

Окна на главном фасаде в современной архитектуре синагог:  
*а* – два окна. Скрижали (синагога в г. Билефельд, Германия);  
*б* – окно с семью ветвями. Менора (синагога в Амстердаме)

В современной архитектуре, освоившей новые технологические возможности создания экстремально больших или очень маленьких, часто нерегулярных проемов, тоже есть место для числовых атрибутов. Возможности конструкций провоцируют применение сложных форм окон вместо традиционных приемов – ритмических повторов и композиционного объединения. При этом символ прочитывается непосредственно в форме. Однако остается проблема размытия и искажения изображения в световом пятне. Здесь числовые атрибуты незаменимы. Падая на стены, преломляясь, изображение щита Давида тем не менее узнается благодаря шести углам, а изображение меноры – благодаря семи ветвям.

Полученные в результате сравнительного анализа обобщения позволяют сделать следующие выводы о возможностях применения количества окон как атрибута в проектах современных религиозных зданий:

– определенное количество световых проемов, прежде всего один, три и семь, позволяет совместно с другими приемами обозначить здание как религиозное; таким образом можно выделить здание в застройке;

– наличие одного главного окна в центре композиции, а также композиции из двух или трех проемов, воспринимаемых как единое целое, указывает на авраамическую религию;

– единобожие утверждается в архитектуре синагог одним главным окном, доминирующим в композиции; православная архитектура не использует этот прием, однако часто в композиционный центр зодчие помещают трехчастную композицию окон, утверждающую догмат Святой Троицы;

– использование большого количества проемов в пределах одной формы или плоскости служит для изображения многочисленности народа Божьего как в еврейской традиции, так и в православном зодчестве.

*Рисунки автора*

### Примечания

<sup>1</sup> Флетчер Б. История архитектуры, составленная по сравнительному методу. СПб., 1913. С. 3–6.

<sup>2</sup> Рожнятовский В. М. Рукотворный свет как самостоятельный элемент декорации восточнохристианского храма. СПб., 2012. С. 38–42.

<sup>3</sup> Большая синагога Рима (Tempio Maggiore di Roma), 1901–1904.

<sup>4</sup> Московская хоральная синагога, 1887–1894. Арх. С.С. Эйбушиц, С.К. Родионов, Р.И. Клейн.

<sup>5</sup> Морской собор святителя Николая Чудотворца в Кронштадте, 1903–1913. Арх. В.А. Косяков.

<sup>6</sup> Большая хоральная синагога. Санкт-Петербург, 1883–1893. Арх. Л.И. Бахман, И.И. Шапошников при участии В.В. Стасова и Н.Л. Бенуа.

<sup>7</sup> Синагога на Подоле (Розенберга). Киев, 1894–1895. Арх. Н. Горденин.

<sup>8</sup> Синагога в Амстердаме (Synagogue LjG), 2005–2010. Арх. студия seARCH.

## **Материалы предыдущих конференций, осуществленных в рамках данного проекта**

- От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре (М., 1998).
- Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2000).
- Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2001).
- Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2002).
- Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга (М., 2003).
- Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2004).
- Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2005).
- Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2006).
- Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2007).
- Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2008).
- История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции (М., 2009).
- Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2010).
- Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2011).
- «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2012).
- Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2013).
- Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2014).