

Центр научных работников и преподавателей иудаики
в вузах «Сэфер»

Институт славяноведения
Российской академии наук

*Норма
и аномалия
в славянской и еврейской
культурной традиции*

Сборник статей

רפס

Академическая серия

Выпуск 53

Москва

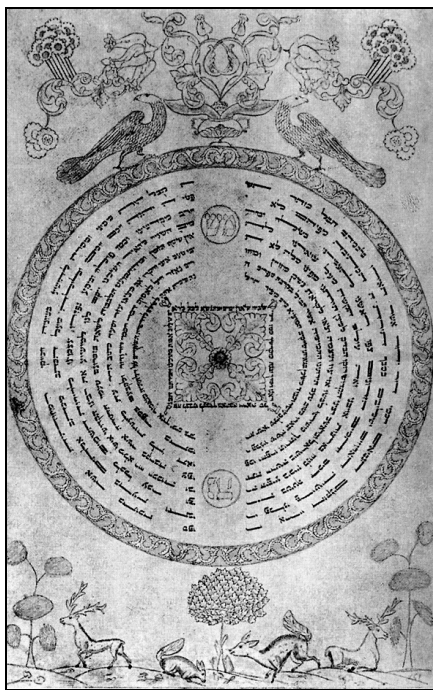
2016

Norm and Anomaly in Slavic and Jewish Cultural Tradition



Collection of articles

*Норма
и аномалия
в славянской и еврейской
культурной традиции*



Сборник статей

Редколлегия:

С.Н. Амосова, О.В. Белова (ответственный редактор),
И.В. Копчёнова, В.В. Мочалова, В.Я. Петрухин

Рецензенты:

кандидат филологических наук *М.В. Ахметова*,
кандидат исторических наук *Г.П. Мельников*

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

На с. 2:

«Главные основы еврейской веры». Вильна, 1876 (Музей истории евреев в России).
Из кн.: *Образ и символ в иудейской, христианской и мусульманской традиции* /
Под ред. А.Б. Ковельмана, Ури Гершовича. М., 2015. С. 264

На с. 3:

Лист из каббалистической рукописи. Украина. XIX в.
Из кн.: Канцедикас А., Сергеева И. Альбом еврейской художественной старины
Семена Ан-ского. М., 2001. Ил. 84

Верстка: *О.В. Волкова*

Корректор: *Е.Л. Чеканова*

Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции /
Отв. ред. О.В. Белова. – М., 2016. – 272 с.

Сборник «Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции» включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 2–4 декабря 2015 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 17 книг, посвященных анализу (историческому, философскому, лингвистическому, фольклорно-этнографическому, культурологическому) механизмов взаимодействия славянской и еврейской традиций.

В сборник вошли 19 статей ученых из России, Белоруссии и Израиля, посвятивших свои исследования воплощению понятий нормы и аномалии (антинормы) в текстах устной и книжной культуры.

ISBN 978-5-7576-0366-7

© Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах «Сэфер», 2016

© Институт славяноведения РАН, 2016

© Коллектив авторов, 2016

© Центр «Сэфер», оригинал-макет, 2016

Содержание

Предисловие	7
<i>Ольга Белова.</i> Этнокультурный стереотип: между нормой и антинормой	10
<i>Владимир Петрухин.</i> Вий в Талмуде	22
<i>Елена Федотова.</i> Роль архаичных деталей похоронного обряда в библейском повествовании	33
<i>Дильшиат Харман.</i> Нормальная ненормальность: маргиналия с совой во Второй Нюрнбергской Агаде	50
<i>Евгения Зарубина.</i> Система санкций в «Братстве соблюдающих утро» (по материалам книги записей XVII в.)	67
<i>Елена Сморгунова.</i> Канон и варианты переводов. Надписания псалмов по-еврейски, по-гречески и в славянских (русских) переводах	77
<i>Сергей Алпатов.</i> «Правила отец», «раки» и «экивоки»: обращение нормы в восточноевропейской сатире Нового времени	89
<i>Виктория Мочалова.</i> «Не должно быть, чтобы сыны Высочайшего работали с противоположными целями»	97
<i>Александр Чувьюров.</i> Конфигурация границы между нормой и аномалией в повседневной жизни в общинах коми старообрядцев-беспоповцев	113
<i>Елена Носенко-Штейн.</i> Реформистский иудаизм в современной России: границы нормы	122
<i>Виктор Шнирельман.</i> Прошлое – светлое или темное? Христианский и языческий подходы	135

<i>Николай Омонов.</i> Заимствование и инверсия культурных норм христианства и иудаизма в русском неоязычестве	152
<i>Александр Островский.</i> Уважение, пренебрежение, проклятие в русской крестьянской семье конца XIX в. (по материалам Этнографического бюро В.Н. Тенишева)	169
<i>Ирина Вавренюк.</i> Отношение к евреям населения Западной Беларуси (1921–1939 гг.)	185
<i>Светлана Низовцева.</i> Случаи нарушения морально-этических норм в фольклорной традиции коми. Наблюдения над загадками с телесно-физиологическим кодированием	203
<i>Полина Истомина.</i> Поверья о колдунах в репертуаре русского населения заводских поселений Республики Коми. Обзор сюжетов, мотивов, некоторые аспекты поэтики	218
<i>Светлана Амосова.</i> «Еврейские» Любавичи в рассказах местных жителей	231
<i>Сергей Кравцов.</i> Судьба художника в еврейской коллективной памяти: от традиционного общества к авангарду	243
<i>Юлия Клочкова.</i> Аномалии уральского города в газетных фельетонах Перми и Екатеринбурга начала XX века	258

Предисловие

Сборник «Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции» (53-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 2–4 декабря 2015 г.¹

Конференция «Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции» стала уже девятнадцатой 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, стал 18-м выпуском серии, уже получившей признание научной общественности в России и за рубежом и имеющей свою читательскую аудиторию.

В сборник вошли 19 статей ученых из России, Белоруссии и Израиля, посвятивших свои исследования воплощению понятий нормы и аномалии (антинормы) в текстах устной и книжной культуры.

В центре внимания авторов – историков, лингвистов, литературоведов, фольклористов, этнографов, искусствоведов – оказались такие вопросы, как понятие нормы в культуре и в социально-общест-

¹ Хронику конференции см.: *Копчёнова И.В., Амосова С.Н.* Конференция «Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции» // *Славяноведение*. 2016. № 4. С. 120–123; *Белова О.В.* Международная конференция «Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции» // *Живая старина*. 2016. № 2. С. 70–72.

венной системе ценностей, нормативные установки различных конфессиональных сообществ, нарушения нормативных предписаний (сознательные или случайные отклонения, аномалии и патологии) в разнообразных проявлениях (физических и ментальных). Объектом исследования стали такие вопросы, как нормативное и антинормативное поведение, правила и нормативные предписания в культуре (нормы декларируемые и фактические), выход за пределы права и морально-этических требований, норма и антиповедение в обрядах и ритуалах. Эти проблемы обсуждаются на материале устных и письменных текстов, памятников языка, фольклора, литературы, философии, изобразительного искусства.

Отступив от традиционной «хронологической» структуры книг данной серии, составители сочли возможным открыть сборник статьей, посвященной анализу взаимосвязей понятий нормы и этнокультурного стереотипа как двух базовых констант, во многом формирующих смысловое поле межкультурного диалога. Для культуры в целом и для особо значимых для традиционного мировоззрения комплексов представлений о мире и человеке понятие нормы является ключевым, на нем строится шкала оценок и ценностей, им определяется «свое» и «чужое» в различных сферах природного и социального бытия. В народной аксиологии также тесно связаны понятие нормы и идея этноцентризма: как положительное (истинное, правильное, настоящее) и, соответственно, нормальное оценивается все, что принадлежит «своей» этнической или конфессиональной культуре; при этом «чужая» культура – это кривое зеркало, в котором отражена не суть, а видимость явления; положительная оценка «своих» и негативная оценка «чужих» часто дается в категориях мифологического мышления. При такой расстановке акцентов то, что расценивается как аномалия или антинорма для своей культуры, вполне может быть нормой для чужой, и это «равновесие» отражается в этнических и конфессиональных стереотипах.

В книге несколько тематических блоков. Первый посвящен обсуждению проблемы восприятия нормы и аномалии в ближневосточной архаической и библейской традициях, в текстах эпохи Второго Храма, Средних веков и Нового времени, вплоть до XX столетия.

Отдельная тема – анализ границ дозволенного и недозволенного и отношение к общественным нормам на материалах разновремен-

ных источников из Италии (Венеции), Польши, Белоруссии, России, представляющих разные конфессиональные традиции. Показательно, что отношение к норме и антинорме формируется, с одной стороны, на основе разнообразных сборников канонических правил, а с другой – опирается на устные этикетные нормативы (а в ряде случаев и на мифотворчество).

Самый обширный блок посвящен понятиям нормы и аномалии в народной традиции; эти понятия рассматривались в фольклорно-мифологической и этнографической перспективе на основе текстов фольклора, традиционной культуры (обряды, верования), обычного права и «устной истории».

Завершают книгу статьи, посвященные отражению нормативного и аномального в изобразительных и публицистических текстах.

Как и предыдущие выпуски серии, книгу отличает большой объем полевых и архивных материалов, впервые вводимых в научный оборот.

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

Ольга Белова
(Москва)

Этнокультурный стереотип: между нормой и антинормой

Для народной культуры в целом и для особо значимых для традиционного мировоззрения комплексов представлений о мире и человеке понятие нормы является ключевым, на нем строится шкала оценок и ценностей, им определяется «свое» и «чужое» в различных сферах природного и социального бытия. Норма есть некая идеальная реальность, на которую ориентировано мировосприятие традиционного общества, но одновременно она может трактоваться и как нечто среднее (и почти обезличенное), не существующее в действительности, поскольку все реальные объекты так или иначе отличаются от нормы, в разной степени обладая аномальностью. Именно на этом в народной традиции построены механизмы опознавания «чужого» среди «своих» (демона или оборотня от человека; ведьмы, колдуна и иного «знающего» от «простого» человека) и оценка полноты проявления того или иного признака в любом объекте: излишество, как и недостаток являются отступлением от нормы и свидетельствуют о несовершенстве (чрезмерная красота и выдающийся ум равно как физическое уродство или безумие могут быть маркером исключенности предмета или объекта из традиционной системы ценностей, его «подозрительности» с точки зрения соответствия «своей» традиции)¹.

В этой статье мы хотели бы рассмотреть категорию «свой–чужой», являющуюся универсальным классификатором этнокультурных стереотипов, в связи с понятиями нормы и антинормы. Предметом анализа будут этнокультурные стереотипы (в частности, портреты этнических и конфессиональных соседей) – особый случай воплощения в языковом и фольклорном материале оппозиции признаков «свой» и «чужой».

В народной картине мира универсальная оппозиция «свой–чужой» пронизывает все уровни – от космологических представлений («свое» и «чужое» пространство, человеческие существа и демонические персонажи) до бытовой прагматики (различия в языке, традиционной обрядности и укладе жизни); она также значима в формировании представлений о родственных, этнических, языковых, конфессиональных и социальных связях человека; признаки «свой» и «чужой» имеют ярко выраженный оценочный характер². В народной аксиологии также тесно связаны понятие нормы и идея этноцентризма: как положительное (истинное, правильное, настоящее) и, соответственно, нормальное оценивается все, что принадлежит «своей» этнической культуре; «чужая» же культура – это кривое зеркало, в котором отражена не суть, а видимость явления (на этом базируется концепт мегаломании); при этом положительная оценка «своих» и негативная оценка «чужих» часто дается в категориях мифологического мышления³. Даже происхождение «чужих» этносов мыслится как противоестественное, как результат нарушения моральных норм и табу (инцест, связь с животным или демоническим существом); прародителями «чужих» этносов могут быть и маргиналы из числа «своих» – преступники, разбойники, изгой⁴.

При этом налицо зеркальная ситуация, когда каждая культура приписывает соседям качества, которые аномальны или анормальны с ее точки зрения, и набор этих качеств исчислим и универсален, сходен для разных культур: например, представления о звероподобности чужих, об их физических аномалиях и т.п.⁵ И то, что расценивается как аномалия или антинорма для своей культуры, вполне может быть нормой для чужой, и это «равновесие» отражается в этнических и конфессиональных стереотипах⁶.

В этом контексте следует упомянуть также такой важный аспект, как связь нормы и традиции. О традиции как о совокупности стереотипов, как о механизме аккумуляции, передачи и актуализации (реализации) человеческого опыта, т.е. культуры, как о системе связи настоящего с прошлым подробно писал К.В. Чистов; подчеркивая, что в основе каждой традиции лежит опыт того социального коллектива, который ею располагает и ее поддерживает, ученый отмечал, что стереотипы фиксируют этот опыт и стабилизируют его в коллек-

тивной памяти, актуализируясь при этом в типовых ситуациях и предлагая для этих ситуаций типовые же решения⁷. Еще одно важное наблюдение К.В. Чистова состоит в том, что для полноценного бытования стереотип должен обладать пластичностью, своеобразным полем (диапазоном) вариативности⁸.

Материал показывает, что при изменении (трансформации) типовых ситуаций меняется и этнокультурный стереотип. На примере представлений об этнических соседях (мы основываемся на данных полевых исследований в регионах, где имели место длительные контакты славянского и еврейского населения) это наглядно проявляется в трактовках особенностей их традиций и обрядов. Когда из местечек ушел пласт еврейской культуры, составлявшей общий фон сосуществования разных традиций, когда стало невозможно непосредственно наблюдать бытовые и ритуальные практики соседей, в комплексе представлений о «чужих» остались только некие узловые точки, самые устойчивые основные стереотипы (представление о том, что евреев хоронят сидя; о том, что инородцам и иноверцам присущ характерный запах; о том, что евреи употребляют в обрядах кровь; о пищевых запретах и т.п.), которые со временем тоже сдают позиции.

Так происходит, например, когда наши собеседники рассказывают о еврейском погребальном обряде, центральным эпизодом которого является помещение покойника в могилу в сидячем положении⁹. Молодое поколение, которое евреев в местечках практически не застало и для которого евреи – это некое абстрактное прошлое их малой родины, в первую очередь приписывают «похороны сидя» мусульманам (например, казахам, татарам, с которыми им приходилось общаться по работе, во время службы в армии и т.д.), и только во вторую очередь вспоминают, что у евреев тоже был такой обычай¹⁰. В этом случае типовую ситуацию, в традиционном сознании не требующую верификации («все знают, что...»), заменяет личный опыт («я знаю, что...»), и прежняя «норма» (она же антинорма с точки зрения неевреев), массово приписываемая в прошлом еврейской традиции, начинает выступать скорее как частный случай «чужой» традиции вообще.

Любопытная трансформация наблюдается и в отношении стереотипного представления о том, что евреи не едят свинину. Все чаще

приходится слышать от наших собеседников, что «нормальные» евреи свинину едят и всегда ели (потому что те, с кем общался индивид на своей памяти, свинину ели, поскольку были советскими и светскими людьми – и это была норма их жизни)¹¹, а не едят свинину в Израиле, и это новшество (т.е. как бы новая норма) для еврейской традиции, а для наших рассказчиков – чистой воды аномалия¹².

Народные верования, связанные с этническими и конфессиональными соседями, можно разделить (конечно, с достаточной долей условности) на две группы. Это представления о «чужом» народе, формирующие обобщенный коллективный образ этноконфессионального соседа, и представления, спроецированные на выделенную из общей массы фигуру индивидуального «чужого». Как показывает фольклорный материал, стереотипные представления, входящие в эти две группы, во многом совпадают и обладают практически одинаковой степенью мифологизации, однако имеются и различия, в частности в способах репрезентации «коллективного» и «индивидуального» стереотипа «чужого».

Такое разделение возможно благодаря иерархической природе этнического самосознания. Как писал Н.И. Толстой, «этническое самосознание есть результат самопознания, определенного понимания, ощущения, иногда и изучения своей этнической принадлежности, этнических особенностей, складывавшихся и сложившихся в течение веков. Эти особенности в основе своей носят разный характер, они могут быть по преимуществу религиозного (конфессионального), лингвистического, этнографического, этатического (государственного) и географического свойства <...> Каждый этнос уже на раннем этапе своего развития обладает целым рядом дифференциальных признаков, образующих некий “пучок признаков”, построенный по иерархическому принципу <...> притом сам набор признаков может исторически изменяться»¹³.

Представления о «своем» и «чужом» народе, запечатлевшиеся в народных этиологических легендах, наглядно демонстрируют наиболее универсальные (безотносительно к конкретным нациям) мотивы, присущие фольклорному образу «чужого» этноса. Это верования о «первичности» своего этноса, его изначальной «правильности», о «нечеловеческой» природе чужих, об их «звериной» сущности или

об их связи с потусторонним миром. При этом базовой в системе фольклорной этнологии была и остается идея этноцентризма, при которой положительная оценка «своих» и негативная оценка «чужих» часто дается в категориях мифологического мышления. Яркой особенностью народных нарративов на темы этнической идентификации является не только их устойчивость, но и встроенность в контекст «всемирной истории», объединяющей и сотворение мира, и события Ветхого и Нового Заветов, и мифологизированные исторические факты¹⁴. Представления о коллективном «чужом» как нерасчлененном единстве фиксируются в легендах и преданиях о мифических народах, например о *чуди*, *литве* и других, имплицитно содержатся в таких собирательных наименованиях, как *жидова*, *татарва*. Коллективному «чужому» в народной культуре в первую очередь приписываются различные аномальные и зооморфные признаки (чернота, косматость, людоедство и т.п.)¹⁵. Таким образом, коллективный «чужой» предстает как воплощенная антинорма, как собрание всех аномалий, которые может спроецировать на него традиция соседей.

Образ индивидуализированного «чужого», балансируя между областью мифа и областью быта, сочетает в себе мифологизированное «общее знание» с конкретными наблюдениями конкретного носителя традиции, обусловленными опытом этнокультурного соседства¹⁶. Так, «чужой» индивид, с точки зрения воспринимающей традиции (также представленной в этом диалоге восприятия отдельной личностью), всегда более нормален, чем «чужой» коллектив: оценка с индивидуальной позиции сокращает дистанцию и делает чужака более «своим»¹⁷. Именно в этом сегменте бытования этнокультурных стереотипов активно проявляется дополнительная градация (свой – иной / другой – чужой), обусловленная спецификой этнокультурного соседства и, что особенно важно, общностью или различием конфессиональной принадлежности¹⁸.

Отметим особенности номинации, проявляющиеся, когда в фольклорных текстах фигурирует образ «чужого» индивида (соседа, знакомого). Если в эпических фольклорных жанрах и легендах выступают однозначно «чужие» «неверные» турки, «жидова», «жидовики-некрещеники», то в фольклорных нарративах и меморатах этнические соседи-евреи именуются *еврейчик*, *жидок*, *жидовочка*, *Żydek*,

Židáčik. Как следует из контекста, эти наименования отнюдь не свидетельствуют о фамильярности и не носят пейоративного оттенка¹⁹, а являются знаком сокращения дистанции, превращая просто «чужих» в «своих чужих». Коррекция стереотипов, обусловленная непосредственными контактами, органична для культуры полиэтничных регионов, для жителя которых «жыд – такі самы чалавек, як і я. Ён мне брат»²⁰.

Опыты формализованного описания образа «чужого» на основе этнографических и фольклорных данных предпринимались неоднократно. Работы наших предшественников показывают, что в традиционной народной культуре образ любого этнически или конфессионально «чужого» может быть описан при помощи стандартной схемы, в которую входит ряд ключевых позиций, по которым опознается «чужой» среди «своих»: это внешность, запах, физические аномалии, отсутствие души, сверхъестественные свойства (способности к оборотничеству, магии и колдовству, чаще вредоносному), неправильное с точки зрения носителя местной традиции поведение (обусловленное «чужими» и, следовательно, неправильными, греховными, демоническими ритуалами и обычаями), язык и речевое поведение. Наряду с этими релевантными позициями каждый исследователь, исходя из специфики изучаемого объекта (в нашем случае – этнической или этноконфессиональной группы), дополняет свою схему более частными признаками, представленными в образе каждого конкретного «чужого» (например, цыган в области Спиша, украинцев и белорусов в восточной Польше, армян на Буковине, татар, поляков и литовцев в Западной Белоруссии и т.п.)²¹. Эти же стереотипы учитываются при составлении вопросников для фиксации этнографических и фольклорно-мифологических представлений об этнических и конфессиональных соседях²².

Для сравнения приведем несколько образцов схемы описания «чужого», разработанных в рамках фольклорно-этнографического подхода.

Классической основой для большинства этнографов, этнологов и фольклористов стала схема, предложенная Я. Ст. Быстроном с позиции народной мегаломании. Схема включала следующие позиции, отразившие как фольклорно-мифологические, так и социально-этнографические аспекты²³:

- чернота «чужих»;
- «чужие» рождаются слепыми;
- «чужие» рождаются иначе, чем обычные люди;
- «чужие» обладают особенным запахом;
- «чужие» – людоеды;
- низкое происхождение «чужих»;
- «чужие» – колдуны.

Л. Стомма, автор исчерпывающего труда по антропологии польской деревни XIX в., опираясь на разработку Быстроня, конкретизировал список признаков, включив в набор стереотипов более дробные мотивы, почерпнутые им из верований и представлений польских крестьян²⁴:

- «чужие» рождаются слепыми;
- «чужие» грязные;
- «чужие» носят особые прически (что часто служит основой для номинации);
- «чужие» обладают «урочливым» взглядом;
- «чужие» отличаются черным небом;
- «чужие» обладают зооморфными признаками (например, рождаются с хвостом);
- «чужие» говорят на непонятном языке;
- литургия «чужих» есть «обрядность наоборот».

В следующем варианте, разработанным Й. Ястржембским, также налицо детализация стереотипных признаков, приписываемых «чужим»²⁵:

- чернота «чужих»;
- косматость «чужих»;
- «чужие» рождаются слепыми;
- «чужие» рождаются иначе, чем обычные люди;
- «чужие» обладают зооморфными признаками (например, имеют копыта на ногах);
- «чужие» не умирают своей смертью;
- «чужие» обладают особенным запахом;

- «чужие» говорят на непонятном языке;
- религия «чужих» есть собрание дьявольских ритуалов.

В отличие от Быстроня, Стоммы и Ястржембского, З. Бенедиктович пошел по пути генерализации частных признаков, приписываемых «чужим», и предложил описывать портрет «чужака» в более масштабных категориях. Его вариант предполагает рассмотрение следующих позиций²⁶:

- «свой – чужой» / «человек – не-человек»;
- «свой – чужой» / «человек – животное»;
- «свой – чужой» / «говорящий – немой»;
- чернота «чужих»;
- «чужие» как воплощение нечистой силы;
- «чужие» как воплощение сакральных сил.

Следует задаться вопросом: что стоит за столь причудливыми представлениями о соседях, случайны ли те признаки, которые приписывает «чужим» народная традиция? Подчеркнем особо: специфика отношения к «чужим» в народной культуре как раз и заключается в сочетаемости бытового и мифологического планов (и превалирует зачастую план мифологический), а представления об иноземцах всегда обращены в «суеверную» перспективу. С точки зрения народной традиции, «чужой» *может быть* и плохим, и хорошим, но в любом случае он *должен быть* иным²⁷. Все рассмотренные выше схемы описания «чужака» отражают «чужую» культуру и ее представителей как антинорму, противопоставленную «своей» традиции, но при этом теснейшим образом связанную с собственной нормой.

Безусловно, любая схема описания «чужака» стремится охватить максимальный набор признаков, не все из которых присутствуют в современных массовых представлениях об этнических соседях. В полевых материалах последних десятилетий по сравнению со свидетельствами, записанными в конце XIX – начале XX в., наблюдается трансформация традиционных мотивов, часть из них перестает быть «общим знанием» о «чужих», но появляются и новые суеверия относительно «чужаков». Факторам, влияющим на коррекцию схемы описания «чужого» в традиционной культуре, мы намерены по-

святить отдельное исследование²⁸, расширив и дополнив наши соображения, высказанные в предшествующих работах²⁹.

В контексте связи этнокультурного стереотипа и нормы, составляющей основу традиции, можно пересмотреть положение о том, что формирование стереотипа происходит при помощи поверхностного знания о чужой культуре. Осмелимся предположить, что стереотип, актуализирующий антинорму (т.е. норму «чужой» традиции), являет собой пример не поверхностности, а высокой степени абстрагированности. Как показывают материалы полевых исследований, в устных нарративах стереотип, проявляя присущую ему пластичность, реализуется во множестве вариантов, отражающих точные детали, относящиеся к «чужой» традиции. Получается, что в отношении «чужого» норма состоит из отдельных конкретных антинорм; при обобщении количество переходит в качество и из многих антинормальных элементов складывается образ чужого, который является легитимным и вполне нормальным в сфере воспринимающей и трактующей его культуры.

Примечания

¹ О различных проявлениях «нормированности» в народной культуре см.: Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2002; Миф в культуре: человек – не-человек / Ред. Л.А. Софронова, Л.Н. Титова. М., 2000; *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000; *Агапкина Т., Белова О.* Категории УМ и БЕЗУМИЕ в народной традиции славян // *Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции.* М., 2011. С. 225–236; Категория оценки и система ценностей в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2015.

² Подробнее см.: *Белова О.В.* «Свой–чужой». Из материалов к словарю «Славянские древности» // *Славяноведение.* 2003. № 6. С. 71–73; *Белова О.В.* Свой–чужой // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 581–582.

³ См. подробнее: *Bystroń J. St.* *Megalomania narodowa.* Warszawa, 1935; *Benedyktowicz Z.* *Portrety “obcego”.* Kraków, 2000; *Mirga A.* Stereotyp jako model “prawdziwego swojego” i “obcego” (Próba konstrukcji teoretycznej zjawiska stereotypu) // *Prace Etnograficzne.* Kraków, 1984. Zesz. 19. S. 51–70; *Kubiak K.* Wyróżniki obcości w bajce białoruskiej. Cechy boskie i diabelskie “swego” i “obcego” // *Etnografia Polska.* 1979. T. 23. № 2. S. 185–193; *Cala A.* Stosunek swój–obcy w kulturze ludowej // *Etnografia polska.* 1982. T. 26. № 2. S. 203–214; *Белова О.В.* Этнокон-

фессиональные стереотипы в славянских народных представлениях // Славяноведение. 1997. № 1. С. 25–32.

⁴ См.: *Белова О.В.* Народы // Славянские древности. М., 2004. Т. 3. С. 368–369; *Георгиева А.* «Чуждият» според българските етиологични легенди // Этнология. 1996. № 2. С. 64–97.

⁵ См., например: *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 48–64.

⁶ Ср.: *Stomma L.* Obraz Żyda w strukturze polskich mitów chłopskich // Polska Sztuka Ludowa – Konteksty. 1989. Т. 43. № 1–2. С. 91–92; *Cala A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992.

⁷ См.: *Чустов К.В.* Народные традиции и фольклор. Л., 1986. С. 108, 111, 112, 113.

⁸ См.: Там же. С. 112.

⁹ Подробно об этом см.: *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. С. 194–198.

¹⁰ См., например: *Белова О.* Еврейское кладбище в рассказах жителей Лепеля и окрестностей // Лепель: Память о еврейском местечке / Отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 103–106.

¹¹ Иногда уточняется, что ели свиное мясо, взятое с передней части туши (Кричевский р-н Могилёвской обл.).

¹² Такие свидетельства были записаны на Украине (г. Черновцы), в Молдавии (г. Бельцы), в Белоруссии (пгт Желудок Щучинского р-на Гродненской обл.). Встретилось также мнение, высказанное еврейским информантом – дипломированным врачом, что запрет на употребление в пищу свинины ввели еврейские «религиозные фанатики», лишив таким образом «простых людей полезного холестерина» (Молдавия, г. Сороки).

¹³ *Толстой Н.И.* Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» // Из истории русской культуры. Т. 1. Древняя Русь. М., 2000. С. 441.

¹⁴ См.: *Георгиева А.* Етиологични легенди в българския фолклор. София, 1990; *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. С. 15–23.

¹⁵ См.: *Белова О.В.* Народы. С. 367–370.

¹⁶ Разнообразные примеры, относящиеся в практике и мифологии славяно-еврейского соседства приведены в: *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М., Иерусалим, 2008.

¹⁷ О проекции личного знания о «чужой» традиции на обобщенные представления об этнических соседях и о механизме «генерализации» и стереотипизации личных воззрений в контексте коммуникации информанта с исследователем см.: *Петров Н.* «На меня все говорят: “Ты на яўрэйку похожа!”: Индивидуальное интервью в системе знаний о традиции // Лепель: Память о еврейском местечке / Отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 68–80.

¹⁸ См.: *Krekovičová E.* Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre. Bratislava, 1999; *Белова О.В.* «Другие» и «чужие»: представ-

ления об этнических соседях в славянской народной культуре // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 71–85.

¹⁹ Ср. противоположное мнение: *Krekovičová E.* Medzi toleranciou a bariérami. S. 52.

²⁰ Гродненская обл. (*Пивоварчик С.* Этноконфессиональные стереотипы в поликультурном регионе (по материалам историко-этнологического изучения местечек Белорусского Понеманья) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2003. С. 374.

²¹ См.: *Bystroń J. St.* Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone / Wybrał i opracował L. Stomma. Warszawa, 1980. S. 314–334; *Mról L.* Świadomościowe wyznaczniki dystansu etnicznego // *Etnografia Polska.* 1979. T. 23. № 2. S. 157–167; *Stomma L.* Antropologia kultury wsi polskiej XIX w. Warszawa, 1986. S. 15–45; *Jastrzębski J.* Żyd jako “obcy” i jako “swój” w kulturze wsi polskiej XIX w. // *Literatura ludowa.* 1989. T. 33. № 4–6. S. 38–41; *Benedyktowicz Z.* Portrety “obcego”. S. 121–160.

²² См., например: *Mról L.* Badania dystansu etnicznego: Cygane – Polacy // *Etnografia Polska.* 1978. T. 22. № 2. S. 28–34; *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. С. 259–264.

²³ *Bystroń J. St.* Tematy, które mi odradzano. S. 314–334.

²⁴ *Stomma L.* Antropologia kultury wsi polskiej XIX w. S. 29–55.

²⁵ *Jastrzębski J.* Żyd jako “obcy” i jako “swój” w kulturze wsi polskiej XIX w. S. 38–41.

²⁶ *Benedyktowicz Z.* Portrety “obcego”. S. 121–160.

²⁷ См.: *Stomma L.* Antropologia kultury wsi polskiej XIX w. S. 22; *Benedyktowicz Z.* Portrety “obcego”. S. 121–160.

²⁸ *Белова О.В.* Этнокультурный стереотип в этнолингвистическом освещении (к вопросу о трансформации и динамике стереотипов в народной культуре // *Славянская этнолингвистика: методы, результаты, перспективы.* Вена, 2016 (в печати).

²⁹ Разным аспектам бытования и трансформации этнокультурных стереотипов и отражения в них культурных норм посвящен ряд наших работ: *Belova O.* «We Lived Side by Side...». Ethno-Cultural Stereotypes and Living Tradition // *Forum for Anthropology and Culture.* 2004. № 1 (Cultural Anthropology: the State of the Field). P. 231–239; *Belova O.* The Stereotype of the “Other” within Folk Culture: An Attempt at a Formal Description // *East European Jewish Affairs.* Vol. 37. Number 3. December 2007. P. 335–351; *Белова О.* Евреи в фольклорных нарративах славянского населения Галиции (по материалам полевых исследований 2009–2010 гг.) // *Jews and Slavs.* Vol. 23: Galicia, Bukovina and Other Borderlands in Eastern and Central Europe / Ed. by W. Moskovich, R. Mnich and R. Tarasiuk. Jerusalem, Siedlce, 2013. P. 233–252; *Белова О.В.* «Своя» и «чужая» вера в системе ценностей народной культуры (на материале фольклорных нарративов из регионов этнокультурных контактов) // *Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре* / Отв. ред. Е.В. Багно. СПб., 2013. С. 91–99; *Белова О.* Историческая память и современный фольклор (на примере

народных рассказов из бывших еврейских местечек польско-украинско-белорусского пограничья) // Historia mówiona w świetle nauk humanistycznych i społecznych / Redakcja Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Joanna Szadura, Mirosław Szumiło, przy udziale Janusza Kłapcia. Lublin, 2014. S. 283–297; Белова О.В. Заметки об аксиологии народной религиозности (на примере этноконфессионального диалога евреев и славян) // Категория оценки и система ценностей в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2015. С. 303–324; Белова О.В. «Выбор веры» в фольклорных нарративах: между «своим» и «чужим» // Свое среди чужого, чужое среди своего / Ред.-сост. Е.Е. Жигарина, Ю.Н. Наумова. М., 2016. С. 7–25.

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

Владимир Петрухин
(Москва)

Вий в Талмуде

Памяти Л.А. Софроновой

По берегам океана боги отвели земли великанам, а весь мир в глубине суши оградили стеною для защиты от великанов. Для этой стены они взяли веки великана Имира и назвали крепость Мидгард. Мировой змей свернулся в океане, омывающем Мидгард, и вырос так, так что голова касалась хвоста.

«Младшая Эдда» (Видение Гюльви)

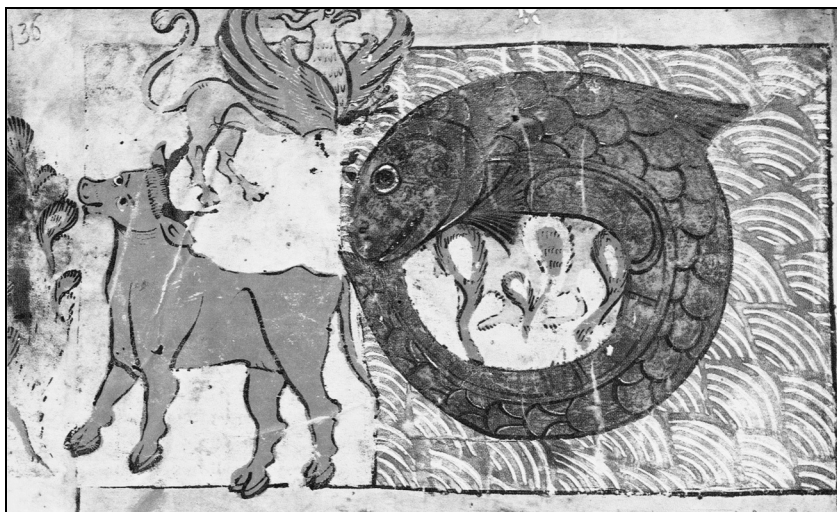
Эпиграф из древнеисландской «Младшей Эдды» характеризует космогоническую норму архаической мифологии: внутреннее человеческое и божественное пространство отделено от внешнего обиталища чудовищ. Кроме того, этот мир невидим для чудовищ, ибо прикрыт великанскими веками Имира. Противопоставление и разделение видимого и невидимого относится к мифологическим универсалиям («нормальному» разделению своего и чужого миров; см. из последних работ – Антонов 2014); разрушительная сила взгляда, способного проникнуть сквозь границу, разделяющую свой и чужой миры (смертельно опасное нарушение нормы), стала сюжетом повести «Вий» (Софронова 2010: 106–107)¹. Многолетние поиски фольклорных истоков сюжета не обнаружили прямых прототипов Вия в славянском (и даже родственном индоевропейском) материале² – тем разительнее сходство с сюжетом иной традиции, не связанной со славянским миром.

Эта традиция связана с формированием двух соперничающих книжных школ в эпоху составления Талмуда – в Иерусалиме и в Ва-

вилоне, в Персии (где дуалистический зороастрийский «закон» приходит на смену эллинистическому).

Сохранились свидетельства о спорах, которые вели представители разных школ – р. Йоханан бар Наппаха (III в.) вспоминал, что в те времена, когда он как ученик сидел в семнадцатом ряду перед Равом в палестинской йешиве (Гафни 2003: 231), искры вылетали из уст Рава (ЕЭ I: 43). Рав возвратился на родину, где возглавил Вавилонскую академию в Суре на Евфрате. Один из его последователей, знаменитый рав Кахана, бежал в страну Израиля и явился в школу (йешиву) престарелого р. Йоханана, восседавшего на семи подушках. Пришелец был почтен, как «лев», сидением в первом ряду. Однако он не участвовал в дискуссии и в конце концов оказался на последнем седьмом ряду. Йоханан назвал было явившегося из Вавилона «льва» лисицей, но, когда настал черед обсуждения установленных Йоханана, Кахана загнал книжника в тупик сложными вопросами, так что с каждым вопросом Йоханан лишался одной из семи подушек, на которых восседал.

Оказавшись на земле, Йоханан обратился к своим ученикам с требованием: *«Поднимите мне веки, чтобы я увидел [р. Кахану]!»* Они подняли веки при помощи неких серебряных палочек, и Йоханан увидел, что губы Каханы искривлены как будто в улыбке: учитель пришел в ярость, и от его взгляда р. Кахана умер. На следующий день рабби спросил учеников, видели ли они, как вавилонянин смеялся³, и те ответили, что таковым было его обычное выражение лица. Тогда Йоханан отправился к погребальной пещере Каханы и увидел, что вокруг нее свернулась змея, вцепившаяся в свой хвост. Этот уроборос⁴ напоминает мирового змея из «Младшей Эдды» (Левифана на еврейской миниатюре; см. ил.) и магический круг, который успел начертить Хома Брут в церкви, защищаясь этой границей от отпеваемой им ведьмы. Раскаивающийся книжник потребовал, чтобы змея раскрыла пасть и пропустила учителя к ученику. Змея не среагировала; она не раскрыла пасти и тогда, когда Йоханан потребовал, чтобы он получил доступ в пещеру как равный к равному. Лишь когда Йоханан объявил, что ученик пришел к учителю, он получил доступ к телу и призвал умершего присоединиться к живым. Сначала тот осторожно попросил, чтобы Йоханан обещал не умертвлять его вновь при возникающей дискуссии, и вернулся к жизни.



Левиафан. Миниатюра из Библии Амброзиана. Южная Германия, 1236–1238 гг.
(из кн.: *Judentum im Mittelalter. Schloss Halbturm*, 1978. Taf. 9)

Комментаторы этого текста, содержащегося в Вавилонском Талмуде (трактат Бава Кама 117а), обратили внимание на его иранский «антураж»: семь подушек, на которых восседал Йоханан, отражают обычай иранского двора при Сасанидах (недаром руководители самих иешив в иудейской традиции именуются «царями»), но не быт иерусалимской иешивы (Talmud: 457–459; Гафни 2003: 181–182; Sperber 1994: 148–153). Кроме того, и смертоносному взгляду Йоханана они находят ближайшую параллель в иранской традиции, переданной арабским автором ал-Табари (839–923): престарелый богатырь, сасанидский полководец Вахриз, выступает в его повествовании против абиссинского царя Масрука. Перед битвой Вахриз спрашивает подчиненных, на ком восседают абиссинский царь; те отвечают, что на слоне; через некоторое время вопрос повторяется, и выясняется, что Масрук пересел на коня; наконец, он оказывается верхом на муле, и тогда Вахриз натягивает свой богатырский лук (эта задача была по силам лишь ему) и велит поднять себе веки. Пущенная персом стрела попадает в рубин, украшающий лоб царя (аналог глаза Полифема), и пронзает его голову, абиссинская армия терпит

поражение (al-Ṭabarī 1999: 240–241)⁵. Издатели отмечают, что мотив поднимания век является топосом арабской литературы (al-Ṭabarī 1999: 241, сноска 593), но для нас существенна именно иранская составляющая.

Иранские и даже индоевропейские истоки гоголевского персонажа обнаруживал В.И. Абаев, сравнивавший Вия с осетинскими фольклорными одноглазыми⁶ великанами («глупыми чертями») вайюгами/уаигами и индоиранским божеством ветров Ваию/Ваю (Абаев 1958). Эта этимологическая конструкция вызвала критику, в частности В.В. Иванов (Иванов 1971, Иванов 2000) отрицал причастность к хтоническому Вию благодетельного божества ветров. Полемика по поводу происхождения Вия подробно была разобрана индологом Я.В. Васильковым и балтистом Д. Разаускасом, славистами А.В. Гурой и А. Ломой и др., указывавшими фольклорные и мифологические параллели гоголевскому образу. Не вдаваясь здесь в собственно исторические реконструкции, возводящие образ Вия к эпохе славянского и даже индоевропейского этногенеза – славяно-балто-ирано-кельтских контактов, замечу, что Я.В. Васильков (см. Васильков, Разаускас 2003), а вслед за ним А. Лома (Лома 2008) справедливо отмечали амбивалентные функции атмосферных божеств, прежде всего бога ветров. В частности, нельзя не привести древнерусскую (?) параллель к разбираемому нами эпизоду битвы и меткой стрельбы прозревшего персонажа из лука: «Се *вѣтри*, Стрибожи внуци, *вѣють* с моря стрѣлами на храбрыя пълки Игоревы» (СПИ: 256). Я не рискнул бы, опираясь на «Слово», прямо сопоставлять Вия с веющим стрелами Стрибогом, равно как и опираться на описание латинскими книжниками балтийского Вейопатиса для реконструкции древних персонажей, но разбираемая А. Ломой (Лома 2008) мифологема «кривой ветер» демонстрирует традиционную связь ущербного зрения с демоническими персонажами, в том числе обитающими в пещерах дикарями-циклопами, и возвращает нас к локусам и персонажам талмудического сюжета.

Существенным для понимания Вия является сам сюжет состязания незрячего хозяина того света с испытываемым живым, характерный для приводимых исследователями фабул. В Талмуде старый учитель исправляет свою ошибку, проникая в погребальную пещеру и воскрешая умершего, прошедшего испытание мудростью. В осе-

тинском предании о великане нарты прячутся на ночь во впадине лопатки умершего великана, как в пещере (ср. погребальную пещеру в талмудическом сюжете, пещеру Полифема и т.п.); нарты просили Бога, чтобы великан воскрес, но был лишен зрения. Воскресший демонстрировал свою силу, бросая камни (обычное занятие могучих великанов в разных традициях), а затем усыпил самих нартов. Очнувшись, те умолили Бога лишить чудовище жизни, и великан рассыпался на отдельные кости (Миллер 2008: 212). Наконец, в кельтском (валлийском) предании, привлекаемом исследователями сюжета, повелитель великанов Исбаддаден – хозяин иного мира, где герой добывает невесту, – требует, чтобы слуги подняли ему веки вилами (что соответствует сходным славянским мотивам: Иванов 1971; Гура 2012), и он смог бы увидеть будущего зятя. Великан отпустил было сватов, но пустил им вослед три каменных копья (аналоги великанских камней Полифема, но сваты намеревались увести из обители Исбаддадена не баранов) с железными наконечниками; герои, однако, перехватили оружие и направили его против чудовища. Последнее копьё поразило великана в глаз, так что тот лишь лицом к лицу мог разглядеть жениха. Тем не менее Исбаддаден задает сватам массу сложных задач, которые те выполняют при помощи короля Артура: вернувшись, они окончательно лишают великана зрения, забирая его царство и дочь (Мабиногион: 101–123).

Последние сюжеты представляют собой оптимистическую версию, где гибнет аналог Вия–Полифема. Сюжет Талмуда можно было бы считать очередной параллелью к повести Гоголя, оставив литературоведам проблему того, был ли писатель обязан своим романтическим сюжетом знакомству с еврейской традицией, если бы не другой сюжет русской литературы, принадлежащий автору, увлеченному фольклором и не понаслышке знакомому с еврейской традицией.

Н.С. Лесков в знаменитом «Очарованном страннике» повествует о миссионерских попытках (напоминающих летописный сюжет выбора веры), предпринимаемых в кочевой казахской орде представителями разных конфессий, среди которых появился и «жидовин»:

«Старый жидовин невесть откуда пришел и тоже о вере говорил. Человек хороший, и, видно, к вере своей усердный, и весь в таких лохмотках, что вся плоть его видна, а стал говорить про веру, так

даже, кажется, никогда бы его не перестал слушать. Я с ним попервоначально было спорить зачал, что какая же, мол, ваша вера, когда у вас святых нет, но он говорит: есть, и начал по талмуду читать, какие у них бывают святые... очень занятно, а тот талмуд, говорит, написал раввин Иовоз бен Леви, который был такой ученый, что грешные люди на него смотреть не могли; как взглянули, сейчас все умирали, через что Бог позвал его перед самого себя и говорит: “Эй ты, ученый раввин, Иовоз бен Леви! то хорошо, что ты такой ученый, но только то нехорошо, что чрез тебя все мои жидки могут умирать. Не на то, говорит, я их с Моисеем через степь перегнал и через море переправил. Пошел-ну ты за это вон из своего отечества и живи там, где бы тебя никто не мог видеть”. А раввин Леви как пошел, то ударился до самого до того места, где был рай, и зарыл себя там в песок по самую шею, и пребывал в песке тринадцать лет, а хотя же и был засыпан по шею, но всякую субботу приготавливал себе агнца, который был печен огнем, с небеси нисходящим. И если комар или муха ему садилась на нос, чтобы пить его кровь, то они тоже сейчас были пожираемы небесным огнем... Азиятам это очень понравилось про ученого раввина, и они долго сего жидовина слушали, а потом приступили к нему и стали его допрашивать: где он, идучи к ним, свои деньги закопал? Жидовин, батюшки, как клялся, что денег у него нет, что его бог без всего послал, с одной мудростью, ну, однако, они ему не поверили, а сгребли уголья, где костер горел, разостлали на горячую золу коневью шкуру, положили на нее и стали потряхивать. Говори им да говори: где деньги? А как видят, что он весь почернел и голосу не подает:

“Стой, – говорят, – давай мы его по горло в песок закопаем: может быть, ему от этого проходит”.

И закопали, но, однако, жидовин так закопанный и помер, и голова его долго потом из песку чернелась, но дети ее стали пужаться, так срубили ее и в сухой колодец кинули» (Лесков: 339–440).

Кому в рассказе Лескова приписывался Талмуд, неясно, но мотив зарывания в землю явно соотносится с легендами о деяниях р. Шимона бар Йохай, танная II в., которому приписывалась книга Зогар (Кравцов 1994; Шолем 2004: 210–222). Скрываясь от римлян, книжник и его сын 12 лет провели в пещере: они изучали Тору, зарываясь в землю, чтобы не ветшала одежда; чудесное дерево и источник во-

ды питали их. По выходе из убежища (заметим, что пещера – место погребения) праведники обнаружили, что люди заняты лишь повседневными делами, и возмутились так, что все воспламенилось от их взгляда⁷. Лишь глас Божий заставил их вернуться еще на 12 месяцев в пещеру и спас окружающий мир (Кравцов 1994: 22). Мотивы обветшания одежды и 13-летнего пребывания в «погребенном» состоянии определенно указывают на источник Лескова⁸. Приведенному выше рассказу о полемике р. Йоханана близок мидраш о столкновении р. Шимона с насмешником из писцов, прознавшим, что некий самаритянин попытался тайно осквернить место поселения праведника (зарыть там труп). Праведник, узнавший о коварстве, упрекнул насмешника словами Писания: «Сломал ты ограду мудрецов, а ломающего заграждение укусит змея» (ср. Еккл 10: 8). Насмешник обратился в груды костей (подобно великану упомянутого нартовского сюжета)⁹ (Кравцов 1994: 23–24).

Разумеется, «темный романтизм» (готицизм) в литературе XIX в. черпал свои сюжеты отнюдь не только из иудейской традиции, хотя она и была популярна уже в Средние века (см. демонологические сюжеты, связанные с Соломоном и заимствованные из Талмуда, – Веселовский 2001)¹⁰. Не менее популярными были и латинские средневековые рассказы о демонах, в том числе «*Dialogus Miraculorum*» Цезария Хайстербахского (XIII в.). Сюжет, близкий фабуле «Вия», известен и этим рассказам. Некий рыцарь, не веривший в существование демонов, попросил священника, известного властью над нечистой силой, показать ему духов. В полдень («ибо в это время полуденные демоны обладают большой силой», замечает Цезарий) они вышли на перекресток дорог, где священник очертил мечом круг, предупредив рыцаря, что сам он исчезнет, и испытуемый не должен выходить из круга и вступать в контакт с нечистью – ничего ей не давать и не обещать, пока священник не появится вновь. Явившаяся нечисть ужаснула экспериментатора, но более всего его поразил «огромный человек с черным лицом и в черном платье, столь безобразной наружности, что рыцарь не мог смотреть на него». То был сам дьявол, объявивший себя другом священника-мага и выпрашивавший у рыцаря подарки; тот увлекся разговором с нечистым (который рассказал ему обо всех тайных прегрешениях рыцаря), и дьявол попытался уже схватить рыцаря, но тот, подобно Хоме из

повести «Вий», упал навзничь и закричал. В этом сюжете священник успел явиться и спасти погибающего (в отличие от перепугавшегося гоголевского попа), но рыцарь до конца дней сохранил мертвенную бледность и уверовал в силу демонов (Горелов 2009: 77–79; ср. Рассел 2001: 159).

Великанские размеры черного демона противоположны здесь приземистости гоголевского Вия, покрытого черной землей, но это нарушение нормы (великаны / карлики; ср. Вайскопф 2002; Софронова 2010: 160–163) характерно для демонических существ от мифо-эпической до литературной традиции¹¹.

Примечания

¹ Не только магический взгляд Вия оказался в состоянии разрушить границу между миром живых и мертвых: несчастный герой повести Гоголя бурсак Хома Брут, до полусмерти заезженный ведьмой, мог уже сам разглядеть потустороннее – солнце, светившее внизу, на том свете (ср. Вайскопф 2002: 211, 213 и сл.), и смеющуюся русалку. М. Вайскопф ссылается на параллели Вию из Талмуда, указанные ему Д. Шапирой и М. Шнейдером (Вайскопф 2002: 213, сноска 57), но не анализирует этих сюжетов. Предлагаемые им церковнославянские ономастические аналоги Вию (Дий, Сый – Суший) могут рассматриваться лишь в контексте инверсии, т.е. превращения высшего божества (каким был и языческий Дий – Зевс) в хтонического демона (Вайскопф 2002: 218 и сл.).

² Постоянно умножающиеся параллели – иранские, кельтские, балтийские (см. Васильков, Разаускас 2003) – славянскому персонажу у Гоголя граничат все же с универсалиями: восприятие ветра / вихря как вредоносного *поветрия*; взгляд вредоносного существа считался настолько опасным, что нельзя было прикасаться даже к его векам руками – нужны были специальные инструменты и т.п. (ср. индейские и другие параллели – Иванов, Топоров 1974: 128–129 и ниже).

³ Насмешка над учителем считалась страшным прегрешением (см. Кравцов 1994: 25).

⁴ Уроборос, змея, кусающая собственный хвост (и закрывающая вход в погребальную пещеру, ср. в Талмуде – Кравцов 1994: 315–316), – распространенный символ кругооборота жизни и смерти, известен в древнеегипетском заупокойном культе (ср. Нехебху – змеей, страж загробного мира; МС: 395–396); мотив змеи, кусающей себя за хвост, распространен от Ближнего Востока (Левиафан в еврейской традиции) до раннехристианской Скандинавии. О гностических истоках этого образа в апокрифической книжности (Деяния ап. Фомы) см.: Жда-

нов 1895: 48–49. Столь же распространен мотив глаз в погребальном культе (Васильков, Разаускас 2003: 33); на славянском материале этот мотив исследован Н.И. Толстым (Толстой 1995: 185–205).

⁵ А.В. Гура указал, что в первом издании «Миргорода» 1835 г. символика смерти дополняется еще могильной тишиной в момент появления Вия и его глазами, глядевшими на Хому как «две черные пули» (Гура 2012: 133). Сюжет битвы с участием «виеобразного» персонажа обнаружил В.В. Иванов (Иванов 1971: 135–136) в кельтском эпосе: Балор, правитель демонического народа фоморов (одноглазых, одноруких и одноногих великанов), имел «дурной глаз» – четыре человека должны были поднять его веко на поле боя, и войско противников погибало. В решающей битве с ирландцами противником Балора оказался светлый бог Луг, за судьбу которого ирландцы опасались; бог, однако, прикрыв один глаз, принялся скакать перед войском на одной ноге, распевая боевую песнь. Балор велел поднять свое веко, чтобы разглядеть «трикстера», и Луг поразил его в глаз камнем или копьем; глаз выпал, и этот глаз узрело войско самого Балора (см. Рис 1999: 40–43).

⁶ Ср. составленное А.И. Алиевой собрание трудов: Миллер 2008 (в том числе статью «Кавказские сказания о циклопах», с. 905–915).

⁷ В «Вие» псаля Микиту испепеляет вождедение к панночке-ведьме, он «сгорел сам собою».

⁸ Впрочем, и здесь славянскому фольклору известны параллели, относящиеся к представлениям о св. Касьяне, «косом» календарном персонаже, наделяемом кривизной, дурным глазом и т.п.; числовая символика в украинском поверье связывает его с 13-м светилом: он не вошел в число 12 (знаков зодиака), характеризующее целый годовой цикл, имеет один праздник 29 февраля. По происхождению он – падший ангел, пребывающий в преисподней, зарытый в темной пещере; глаза его закрыты длинными веками, которые может поднять нечистая сила в посвященный ему день (см. Белова 1999; ср. Белова 2002).

⁹ Способность обращать человека в груды костей взглядом приписывалась в Талмуде нескольким учителям (Trachtenberg 2004: 55). Мотив смерти не обязательно связан с ожесточенной полемикой: согласно книге «Зогар» трех учеников р. Шимона бар Йохай поразила смерть из-за экстатического транса, вызванного проникновением в тайны Торы (Шолем 2004: 212). «Старцем» в книге «Зогар» именовался сам праотец Авраам и странствующие праведники (Кравцов 1994: 93–95).

¹⁰ См. об архаических гностических и др. традициях в творчестве Гоголя: Вайскопф 2002.

¹¹ Гоголь именуется нечисть, осадившую Хому, гномами, Вия – начальником гномов. Даниэль Дефо, автор «Путешествий Гулливера» и создатель образов лилипутов и великанов, известен также как автор популярной в его время «Истории Дьявола», которому, с точки зрения сочинителя, больше подходил облик kota, чем козла (см. Мюшембле 2005: 315–317).

Литература

- Абаев 1958 – *Абаев В.И.* Образ Вия в повести Н.В. Гоголя // Русский фольклор. М.; Л, 1958. Т. III. С. 300–306.
- Антонов 2014 – Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии / Отв. ред. Д.И. Антонов. М., 2013/
- Белова 1999 – *Белова О.В.* Касьян // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2 (Д–К). С. 475–477.
- Белова 2002 – *Белова О.В.* Вий // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М., 2002. С. 76.
- Вайскопф 2002 – *Вайскопф М.* Сюжет Гоголя: Морфология, идеология, контекст. М., 2002.
- Васильков, Разаускас 2003 – *Васильков Я.В., Разаускас Д.* Балтийский ключ к проблеме Вия-Вайю // Scripta Gregoriana: Сборник в честь семидесятилетия академика Г.М. Бонгард-Левина. М., 2003. С. 24–46.
- Веселовский 2001 – *Веселовский А.Н.* Мерлин и Соломон. М., 2001.
- Гафни 2003 – *Гафни И.* Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. Иерусалим; М., 2003.
- Горелов 2009 – Колдовство в Средние века: Подлинная история магии / Предисловие и послесловие Н. Горелова. СПб., 2009.
- Гура 2012 – *Гура А.В.* Еще о некоторых параллелях к гоголевскому Вию // Н.В. Гоголь и традиционная славянская культура. Двенадцатые Гоголевские чтения: Сб. статей по материалам Междунар. науч. конф., Москва, 30 марта – 1 апреля 2012 г. / Под общ. ред. В.П. Викуловой. Новосибирск, 2012. С. 133–142.
- ЕЭ – Еврейская энциклопедия. СПб., 1908. Т. 1.
- Жданов 1895 – *Жданов И.Н.* Русский былевой эпос. СПб., 1895.
- Иванов 1971 – *Иванов В.В.* Об одной параллели к гоголевскому Вию // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. V. С. 133–142.
- Иванов 2000 – *Иванов В.В.* Категория «видимого» и «невидимого» в тексте: еще раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому «Вию» // *Иванов В.В.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 2000. С. 78–104.
- Иванов, Топоров 1974 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Кравцов 1994 – Раби Шимон. Фрагменты из книги Зогар / Пер., комментарии и приложения к текстам М.А. Кравцова. М., 1994.
- Лесков – *Лесков Н.С.* Собр. соч. в 11-ти томах / Под ред. В.Г. Базанова и др. М., 1957. Т. IV.
- Лома 2008 – *Лома А.* Кривой ветер и откуда он подул (К истокам дуалистического понимания ветра и огня в индоевропейских традициях) // Этнолингвистика проучавања српског и других словенских језика. У част акад. Светланае Толстој / Уред. П. Пипер, Љ. Раденковић и др. Београд, 2008. С. 199–226.

- Мабиногион – Мабиногион: Легенды средневекового Уэльса / Пер. с валлийского В. Эрлихмана. М., 2002.
- Миллер 2008 – *Миллер В.Ф.* Фольклор народов Северного Кавказа. М., 2008.
- МС – Мифологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского. М., 1991.
- Мюшембле 2005 – *Мюшембле Р.* Очерки по истории дьявола. М., 2005.
- Рассел 2001 – *Рассел Дж. Б.* Колдовство и ведьмы в Средние века. СПб., 2001.
- Рис 1999 – *Рис А., Рис Б.* Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе. М., 1999.
- Софронова 2010 – *Софронова Л.А.* Мифопоэтика раннего Гоголя. М., 2010.
- СПИ – Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4. С. 254–634.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Глаза и зрение покойников // *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. М., 1995. С. 185–205.
- Шолем 2004 – *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим. 2004.
- Sperber 1994 – *Sperber D.* Magic and Folklore in Rabbinic Literature. Bar-Ilan, 1994.
- al-Ṭabarī 1999 – The History of al-Ṭabarī: Volume V. The Sasanids, the Byzantines, the Karmids, and Yemen / Transl. by C.E. Bosworth. N.Y., 1999.
- Talmud – The Talmud: A Selection / Ed. by Norman Solomon. L.; N.Y., 2009.
- Trachtenberg 2004 – *Trachtenberg J.* Jewish magic and superstition. Philadelphia, 2004.

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

Елена Федотова
(Москва)

Роль архаичных деталей похоронного обряда в библейском повествовании

В Палестине железного века (1200–586 гг. до н.э.) сосуществуют две разные картины погребальной практики¹. Одна из них отмечена для низинных районов – для побережья, долин и отчасти Шефелы, другая характерна для гористых районов юга (царство Иудея) и в меньшей степени севера (царство Израиль).

Низинная практика отличается гетерогенностью. В разных местах и в разное время в одном районе встречаются захоронения, различные по устройству могил², по обращению с телами³, а также по составу и качеству погребального инвентаря. Специалисты связывают различные типы захоронений с различными этническими группами, и, таким образом, по этому признаку естественно считать население низменностей Палестины гетерогенным.

Например, заселение филистимлянами побережья в XII в. до н.э. отмечено появлением там практик кремации, погребения в кувшинах, керамики эгейского типа в могилах. Вместе с тем инвентарь некоторых могил носит явные следы египетского влияния. Все это исчезает к X в. до н.э. и начинают преобладать ханаанские черты с признаками ассирийского влияния, что объясняется скорее не физическим исчезновением филистимлян, а их культурной ассимиляцией⁴.

Разнообразие и смену типов погребений на Шефеле⁵ связывают с экспансией филистимлян в горные районы Иудеи в XI в. до н.э., которая сменилась отступлением. Возможно, однако, что мы имеем здесь свидетельство более тесных контактов между населением низменностей и гор, чем это следует из библейского повествования⁶.

В свою очередь картина погребальной практики, характерная для горных районов Иудеи, другая: она отличается удивительной однородностью и постоянством во времени. Иначе говоря, на протяжении всего периода существования Царств тип захоронения здесь существенно не менялся⁷. В Иудее повсеместно хоронили либо в пещерах, где трупы, одетые и украшенные, лежали на полу⁸, либо в каменных гробницах со скамьями для тел. В этом случае также практиковали вторичное захоронение: после того как тела разлагались, их кости перемещали в боковые камеры, освобождая скамьи для новых останков; судя по возрастному и гендерному составу покойников, захоронения были фамильными, вмеща в себя от трех до пяти поколений одной семьи.

Раскопаны и индивидуальные гробницы – по-видимому, каких-то выдающихся людей, поскольку отделка гробниц и инвентарь в них отличались особой роскошью.

Согласно Э. Блох-Смит⁹, различие типов захоронений в горах и низинах связано не с различием свойств почвенных пород в этих районах, а с культурными предпочтениями разных групп населения. Таким образом, фамильные захоронения в пещерах и каменных гробницах можно считать характерно иудейским способом погребения.

В согласии с данными археологии в Библии мы встречаем упоминание гробницы (קבר, «кэвер», или קבורה, «кэвур») как нормы семейного захоронения, особенно для знати, царей и вообще уважаемых людей. Прежде всего так похоронены праотцы и праматери – в пещере Махпела (Быт 49: 29–31).

Как посмертный удел отверженных Исаия¹⁰ упоминает אבני-בור («авне-вор» – каменные ямы); это похоже на «братские могилы», куда, возможно, бросали неопознанные трупы или тела безродных людей. В поэзии слово בור («вор») выступает метафорой шеола, преисподней¹¹, но сам образ ямы-могилы способен послужить антитезой приличному захоронению в пещере. И, таким образом, мы видим границы нормы.

Однако встречаются в Библии упоминания явно архаичных деталей погребения, причем удивительным образом они могут добавлять как положительную, так и отрицательную окраску к образу героя или оценке события; знак определяется контекстом.

Вот примеры: есть два случая захоронения под дубом, то есть под священным деревом¹². Хотя пророки осуждали такие священные деревья (как принадлежность языческого культа) в упомянутых случаях этот «дуб» подкрепляет положительное отношение к герою.

В одном случае похоронена под дубом ׀לךל ׀לל («тахат ха-элон») – Девора, кормилица Ревекки (Быт 35: 8), персонаж, хотя и проходной, но прямо связанный с Ревеккой, и уже поэтому автором, по меньшей мере, не осуждаемый. Рамбан¹³ отмечает, что стих 8 по сути, представляет собой вставку, разрывающую последовательный рассказ; комментатор видит в этом странном упоминании намек на смерть самой Ревекки. Напротив, Раши¹⁴ вслед за Моше ха-Даршаном полагает, что речь идет все же о кормилице, которая оказалась там потому, что была послана Ревеккой к Иакову с целью вернуть его из Месопотамии в Ханаан.

Как бы то ни было, известие о смерти Деворы кажется авторам нарратива столь значимым, что они вставляют его между сообщениями о важнейших культовых событиях: воздвижении жертвенника в Бет-Эле и новой теофании Иакову.

Если к тому же не считать случайностью имя, совпадающее с именем великой пророчицы Деворы (Суд 4: 5) и лежащее в русле общего символизма пчелы¹⁵, которая дает людям «мед высшего знания» (или «мед слов Закона»), то можно подумать, что автор хотел тем самым намекнуть и на правильное воспитание Ревекки; ведь в противостоянии ее сыновей-близнецов Ревекка решительно встала на сторону Иакова.

Таким образом, кормилица Ревекки – персонаж для автора вполне «свой», помогающий осуществлению Божьего замысла об Израиле; в факте ее погребения под дубом сомнение вызывает скорее дуб – не случайно, наверно, Таргум Онкелоса убирает этот образ, передавая слово ׀לך («элон») как «долина» или название долины вблизи Бет-Эля¹⁶. Уже по этому можно понять, что, с точки зрения позднего толкователя, приличных людей «под дубом» не погребали. Однако автор библейского рассказа, по-видимому, сакрализует Девору, помещая ее могилу под священное дерево.

Второй случай подобного захоронения – царь Саул со своими сыновьями. Согласно рассказу 1 Сам 31, после геройской гибели царя и его сыновей в битве на горе Гильбоа их мертвые тела были

захвачены врагами и повешены на стене Бет-Шана. Благочестивые жители Иавеша Галаадского сняли тела и сожгли их (очистив таким образом тела от осквернения?), а кости похоронили под дубом – חַטְמֵי חַיִּים («тахат ха-эшель»). Этот сюжет я обсуждала в другой работе¹⁷; по-видимому, здесь имеет место сакрализация Саула в традиции, которую автор хочет отменить, и поэтому позволяет Давиду (2 Сам 21) перенести кости Саула в родовую усыпальницу – между прочим, вместе с костями казненных (то есть явно оскверненных) потомков Саула.

Для сравнения перейдем теперь к недостойному герою – Авшалому, мятежному сыну Давида, который бесславно погиб именно на дубе – חַטְמֵי («ха-эла») (2 Сам 18: 9–17); как будто священное дерево восстало на святотатца и погубило его. Я напомню, что, убегая от людей Давида, Авшалом запутался волосами в ветках большого дуба и повис; в этом положении он был убит, а тело его брошено в яму и закидано сверху камнями – וַיִּצְבּוּ עָלָיו גְּלִי־אֲבִימִם גְּדוֹלִים («ва-йациву алав галь-аваним гадоль») – и воздвигли над ним большую кучу камней). Сходным образом когда-то поступили с казненным преступником Аханом (Нав 7: 25), а также с телом врага, царя заклятого города Ая (Нав 8: 29).

Возникает впечатление, что Авшалом вообще не удостоился человеческого погребения: его бросили, как собаку, закидав чем попало. Однако впечатление это неверное. Стоит обратить внимание хотя бы на глагол יָצַב («йацав»). Он не означает «набросать в беспорядке», но скорее «воздвигнуть», поставить вертикально. Иными словами, над телом Авшалом воздвигли круглую пирамиду из камней – גַּל («галь»), и это имеет отношение к похоронному обряду.

Как показывает археология, до железного века подобные захоронения в Палестине были делом обычным. Раскопаны погребения, где тело положено в неглубокую яму, а сверху насыпана пирамида из камней, иногда мелких, иногда больших¹⁸. Каменные насыпи не могут быть ничем иным, кроме как сооружениями, связанными с культом мертвых. По датировкам такого рода могилы относятся к позднему бронзовому веку и ранее, то есть могут отстоять довольно далеко по времени от библейских авторов, однако традиция вполне способна сохранить память о таких захоронениях¹⁹. В свете этих данных Авшалом похоронили, но как-то «не по нашему», а по древ-

нему языческому обряду, и тем самым, похоже, Авшалом выброшен из числа достойных людей.

Непосредственно за описанием его похорон следует фраза, которая как будто не имеет отношения к предыдущему, но учтем, что в Библии обычный способ связать куски текста семантически – просто поставить их рядом. В данном случае эта связь выглядит противопоставлением: вот к чему Авшалом стремился – и вот что он (заслуженно) получил. А сказано следующее: «Авшалом при жизни поставил себе мацеву» (אֶת-מַצֵּבָה ... וַיִּצַב-לוֹ, «ва-йацев-ло...эт-мацевет») ²⁰.

Существительное מַצֵּבָה («мацева») соответствует глаголу צַב («йацав») и означает просто «вертикально поставленный камень»; как правило, в библейских текстах этим словом обозначены священные камни. Такие камни в библейских контекстах могут в некотором смысле репрезентировать божество, причем совершенно не избирательно – от Господа, Бога Израиля, до какого-либо языческого бога или духа предка ²¹.

В русских переводах слово «мацева» часто передается как «памятник» или «памятный столб», что на самом деле является домыслом о функциях мацевы, причем домыслом богословского характера. Контекстно более правилен перевод РБО: «священный камень». Но поскольку нигде в Библии не описаны точно ни внешний вид, ни функции мацевы, современные авторы предпочитают более осторожно оставлять данное слово без перевода ²².

Вместе с тем, что касается конкретно нашего контекста, то здесь многие переводы и комментарии называют мацеву Авшалома секулярным памятником, памятным столбом ²³. Но какая же может быть «секулярность» в связи с посмертным поминовением? Даже современные надгробия на еврейских кладбищах, называемые тоже мацевой, очевидно несут на себе следы культа, как бы ни казалось это неудобным нашим современникам. Рассмотрим повнимательнее более широкий библейский контекст в сочетании с традицией, и тогда, возможно, станет яснее, что мацева Авшалома имеет здесь отношение к заупокойному культу ²⁴.

Прежде всего, осуждение автора вызывает тот факт, что Авшалом поставил себе мацеву при жизни; в норме мацева отмечает если не святилище, то могилу (см., например, Быт 35: 20). Авшалом так объяснил свой поступок: «...ибо нет у меня сына, чтобы сохранялась

память имени моего. И назвал мацеву своим именем. Она и сейчас так называется: יד אבשלום ("яд авшалом")»).

Здесь понятия יד (яд – рука) и мацева, как видно по контексту, взаимозаменяемы²⁵. Само по себе יד – слово весьма многозначное²⁶; образ руки может символизировать власть, потенциальную возможность, силу, связь; не исключена даже фаллическая коннотация, как предположил А.Б. Ковельман²⁷. Все эти смыслы вполне подходят для символа, призванного утвердить влияние умершего царя на жизнь потомков.

На самом деле ключевым в заявлении Авшалома выступает слово «сын», поскольку связь его с культом мертвых в данном контексте несомненна. Как археологические артефакты, так и древние тексты однозначно показывают, что по всему ближневосточному региону, включая царства Израиль и Иудея, был распространен обычай почитать умерших предков, снабжая их пищей посредством регулярных жертвоприношений. Попечение о мертвых включало в себя и установку каменного надгробия²⁸ или некоего символического монумента в святилище. Ответственность за поддержание культа предков возлагалась на наследников умершего; чаще всего это был кто-то из его детей²⁹. Например, в замечательном угаритском тексте³⁰ подробно объясняются обязанности сына: наряду с поддержкой и обслуживанием отца, который находится в болезни, старости или подпитии, сыну вменяется в обязанность устроить отцу заупокойный культ и, в частности, установить ему памятный символ «в священном месте».

Поскольку у Авшалома сына нет, то он, упреждая события, сам ставит себе фактически заупокойную стелу. Если такой камень и имеет отношение к памяти, то это память особого рода; наверное, не случайно здесь использовано именно слово «яд»³¹, связанное с семантикой власти и, возможно, фертильности, а также с обожествлением предков³². Как пишет по этому поводу В. Дж. Горвиц³³, основной мифологический концепт древних содержал в себе идею преодоления смерти, тождества мертвых и живых; символами этого концепта выступали две силы, над которыми не властвовала смерть: фертильность и духи предков. Фертильность представляла сущность живых, дух – сущность мертвых. В русле этих представлений просматривается смысл поступка Авшалома: установка им собственной мацевы есть не что иное, как попытка подкрепить свои (незаконные)

претензии на царский трон и божественную сущность после смерти³⁴. Используя сопоставление данного отступления с предыдущим описанием похорон Авшалом, автор как бы показывает, чего Авшалом добивался и к чему это в конце концов привело.

Есть замечательно релевантный контекст, подкрепляющий такое толкование – Ис 56: 5, где Господь говорит: «Я дам им (скопцам, то есть людям, не имеющим детей. – *Е.Ф.*) в доме Моем... דַּשֵׁן וְטָר («яд ва шем» – руку и имя), что лучше сынов и дочерей». Иными словами, тем, кто это заслужил, Господь Сам обеспечит заупокойную память и посмертное существование вблизи Божественного присутствия, и тогда нет нужды в детях.

А вот святотатцу Авшалому, нарушившему свой сыновний долг, не светит такой удел; и среди прочего архаичный обряд погребения также маркирует преступность этого персонажа, его отделение от числа значимых людей.

Однако в других случаях та же мацева и прочие подобные детали могут служить другой цели, например, обозначая событие как инициацию. В этом случае автор опирается на архаику для подведения мифологического обоснования под определенное утверждение.

Вот известный эпизод: Быт 28: 10–22. Иаков бежит от мести брата в Месопотамию. По дороге он где-то ночует, положив под голову камень, взятый тут же, на месте, переживает во сне теофанию, а утром ставит свой камень-подушку мацевой и возливает на него масло.

Глагол רָצַף («йацак» – лить), здесь использованный, говорит за то, что Иаков скорее воздает камню божеские почести, нежели освящает его помазанием³⁵; да и место, откуда взят камень (а может быть, и сам камень), Иаков называет Бет-Эль, то есть «Дом Бога»³⁶. Здесь существенна местная локализация камня; тем самым божество, которое камень символизирует (или как-то репрезентирует), отмечено как местное божество, то есть имеющее, по воззрениям древних, власть над этим локусом.

Однако же по контексту это местное божество отождествляется с ЙХВХ, Богом Израила, чем утверждается власть ЙХВХ над данным местом и принадлежность Ему древнего культового центра в Бет-Эле.

Сам упомянутый камень имеет прямое отношение к инициации, которую переживает Иаков в этом месте, находясь в промежуточ-

ном, ничейном, не обозначенном до него (то есть лиминальном) пространстве³⁷.

Прежде, чем определить роль камня, отметим, что в данном контексте инициация Иакова более чем уместна: оторвавшись от прошлого, праотец отправляется в чужую землю, где, пройдя через испытания, он подготовится к получению нового статуса – родоначальника и эпонима народа Израиля. Соответственно, в нашем эпизоде вообще много элементов инициации: это и угроза для жизни, исходящая от старшего родственника; и роль матери, характерная для таких ситуаций и описанная в античных источниках³⁸; само путешествие, определяющее лиминальную ситуацию; наконец, теофания, то есть попадание героя в промежуточную область между двумя мирами, что можно обозначить как двойную лиминальность.

Ко всему этому добавляется интересная деталь, которая тоже указывает на инициацию: камень под головой Иакова (этот камень потом становится некой репрезентацией отчего Бога Авраама и Исаака; именно так представляет Себя в этом эпизоде Господь: אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֲבִיךָ וְלֹהֵי יִצְחָק («ани Адонай, элохе Аврахам, авиха, вэлохе Йицхак») – Я Господь, Бог Авраама, твоего отца, и Бог Исаака³⁹.

Насколько мне известно, нигде в комментариях не отмечено, что в Иудейских горах железного века⁴⁰, да и в более древних захоронениях, в частности в Палестине⁴¹ и в Египте⁴², камень под головой у покойника был вполне обычным реквизитом. И если в эпизоде Быт 28: 10–22 задействована эта традиционная деталь, то она может указывать только на символическую смерть, то есть на совершенно необходимый элемент инициации.

Похожая ситуация повторяется потом с воинами Иисуса Навина (Нав 4: 3–5): когда евреи под его руководством переходят Иордан и вторгаются в Страну, они тоже достают какие-то камни со дна реки (12 штук, по числу колен Израиля) и, прежде чем поставить их мацевой, берут эти камни с собой на ночлег в Гилгал⁴³. По аналогии с Иаковым можно думать, что они хотят положить их себе под голову; хотя об этом не сказано прямо, но само упоминание «ночлега» может предполагать такое использование камней.

И если камень под головой действительно связан с заупокойным обычаем, то подобный ночлег тоже можно рассматривать как намек на символическую смерть, то есть опять-таки элемент инициации.

Излишне говорить, что в данный исторический момент людям Иисуса Навина совершенно необходима инициация; ведь согласно повествованию, происходит действительный переход к новой жизни на новой земле, отмеченной особым благословением Бога.

Перед этим евреи уже прошли определенные обряды перехода: подверглись обрезанию, преодолели водную преграду, начали питаться по-новому (манна перестала поступать с неба). Если теперь 12 местных камней (а точнее – пограничных, поскольку место их было в Иордане) стали в каком-то смысле репрезентацией духов предков, или покровителей колен (вспомним, что у Иакова такой камень стал «репрезентацией» отчего Бога), то отсюда можно вывести некоторое следствие.

В древности общепринятым обычаем было почитание местных богов; придя в чужую землю, следовало в первую очередь заручиться их поддержкой. Своих богов забывать было не обязательно, но без местных выжить в этой земле не представлялось возможным. Отсюда следует, что, перейдя Иордан и попав в чужую страну, евреи должны были сразу же совершить культовые действия в местном святилище. Они и направились в Гилгал, где такое святилище находилось.

Однако поступили они со свойственной им выдумкой, творчески применив комбинаторику. Фактически из местных камней эти пришельцы сотворили себе предков-покровителей, сделав их местными богами⁴⁴. В результате, пройдя инициацию в таком ключе, евреи не переходят в статус местных жителей, людей этой земли, то есть ханаанеев, а освящают землю под себя. Конечно, они пользуются покровительством и благословением ИХВХ, но, возможно, судя даже по данному эпизоду, без покровительства предков древние люди чувствовали себя не вполне уютно.

Если эта трактовка верна, то мы в очередной раз наблюдаем здесь использование автором традиции для не прямых сообщений, которые создают соответствующий подтекст, с целью подкрепить заявленное положение дел.

Конечно, монотеистический редактор не может допустить прямых сообщений такого рода. С одной стороны, он оставляет в тексте эту опору на традиционный смысл, который напрашивается сам собой. С другой стороны, примат монотеизма требует попыток как-то это все оговорить. Оговорка действительно присутствует (Нав 4: 6–

7; 21–24), но идет она через мягкий переход. Сначала предлагается понимать обсуждаемые камни как некий знак – *אֶלֶּם בְּקִרְבֵּם* («от бэкирбехем»). Это в самом деле знак, но не «памятный», как обычно переводят. Корень *קִרַּב* не имеет отношения к памяти. Он может иметь отношение к «приближению», «вхождению вовнутрь», к «войне», но не к памяти⁴⁵. Зато следом идет типичная девтерономическая формула: «Если спросит тебя сын твой... что, дескать, это за камни, то отвечай: это в *память* о переходе через Иордан». Тут уже действительно появляется корень *זָכַר*, семантика которого именно «память»; то есть священные камни, связанные с духами-покровителями колен, превращаются таким приемом в памятные знаки.

В итоге мы видим, что архаичный похоронный обычай может послужить обоснованием для очень важного (хотя и не прямо высказанного) идеологического утверждения о взаимоотношениях между своей и чужой религией; может фактически обосновать враждебное отношение к ханаанским культам, их неприятие евреями, а также права пришельцев на чужую землю.

В то же время, как было показано, заупокойная архаика способна подчеркнуть избранность, святость какого-то персонажа, если к его судьбе, тем более посмертной, приложен древний, освященный предками обычай.

Вместе с тем в определенных контекстах необычный способ захоронения подчеркивает отделенность, непринадлежность героя к тому социуму, внутри которого данный миф существует. Таким образом, набор архаичных деталей погребения содержит в себе богатую палитру смыслов, и автор использует это для не прямой, но внятной читателю характеристики героев или событий.

Мне представляется, что помимо сформулированных выше частных итогов, пришло время провести и более широкое обобщение. Ввиду целого ряда исследований, предпринятых мной за последние десять лет⁴⁶, напрашивается в некотором смысле системный взгляд на обращение библейских авторов с традицией.

Традиция – вещь всем известная и укорененная в народном сознании как нечто фундаментальное для жизни сообщества, поэтому достаточно легкого намека на любой элемент традиции, чтобы весь спектр связанных с ней значений создал в голове читателя определенную цельную картину. Будет ли это архаичная деталь погребения

ния⁴⁷, намеки на смеховой ритуал⁴⁸, инициацию⁴⁹, служебное животное богини⁵⁰, культ предков⁵¹ или жертвоприношение первенца и сцепленные с ним права первородства⁵² – со всем этим у читателя связывается коллективный опыт и определенные следствия из него касательно собственного поведения и отношения к реальности.

С другой стороны, поздний редактор библейского текста старается внедрить и утвердить в умах относительно новую религию – монотеизм. Должны ли эти новые представления о Едином Боге вступить в борьбу с традицией и потеснить ее или лучше опереться на старое, всем известное и общепринятое? В каждой из этих возможностей есть своя опасность и свои преимущества.

Что же можно увидеть на основе изучения самой Библии? Мне кажется, видно достаточно хорошо, как автор уникально структурирует текст, стараясь использовать преимущества традиции и одновременно избежать опасностей, с ней связанных. Традиционные представления⁵³ используются автором широко, но очень сдержанно. Действительно, по тексту рассыпаны сценки, законоположения, сюжеты фольклорного происхождения и другие сообщения, за которыми просматривается обычай или ритуал, но негативные последствия таких аллюзий снимаются посредством введения переосмысляющей и переориентирующей читателя информации. Реально это может быть нарративная рамка, эпизод, придающий другой акцент описанному, или разъяснения девтерономического редактора, которые затушевывают намеки на ритуал и придают ему вид, совместимый с культом ЙХВХ⁵⁴.

Таким образом, за нарративным планом Писания проступает другой план – подсказки традиции, которые складываются в сообщения о том, как следует понимать ту или иную деталь повествования; однако эти подсказки, вступая во взаимодействие с сообщениями прямого плана, несколько меняют свою окраску, а иногда даже знак, превращаясь в нечто противоположное. Смысл имеет только все вместе, и смысл именно такой, какой нужен монотеистическому редактору. Если традиционные намеки проступают грубовато, то редактору это не беспокоит: по-видимому, у его читателя была отработана способность воспринимать и понимать текст как целое, не смущаясь противоречивостью деталей. В нашей культуре эта способность потерялась; подходя к тексту с позиций формальной логики, мы слишком хорошо видим несоответствия, поэтому текст пред-

ставляется нам неоднородным, слепленным из разных кусков, иногда противоречивым, нелогичным, а кое-где даже бессмысленным. Из этого положения каждый читатель выходит в соответствии с той традицией толкования, к которой он принадлежит. Но можно, по-видимому, сказать, что в целом открытые внушения редактора до современного читателя доходят, а вот скрытые подсказки традиции чаще ускользают. Что мы от этого теряем? Наверное, краски, полноту восприятия, многомерность текста, в конце концов – удовольствие от игры со смыслами и словами.

Что же касается самого библейского метода использования вне-текстовой информации, то он может быть лучше понят при сравнении с тем, что предлагают для структуры Талмуда его исследователи А. Ковельман и У. Гершович⁵⁵.

Очень схематично их идея выглядит так: между слабо связанными высказываниями разных мудрецов в трактат Талмуда вкраплены цитаты из Св. Писания – как апелляция к наиболее авторитетному источнику. Однако тексты Писания тоже нуждаются в толковании, да и связь данной цитаты с высказыванием конкретного мудреца не всегда очевидна, так что сами по себе эти апелляции мало проясняют смысл текста. Вместе с тем весь трактат (или его отрывок) может приобрести связность, если рассматривать цитаты из Писания как указания на более широкий контекст, в который эти высказывания поставлены в библейских книгах. Связность достигается взаимодействием больших контекстов между собой, то есть созданием определенного информативного пласта, который в свою очередь взаимодействует с разрозненными по виду высказываниями мудрецов, придавая всему собранию речений определенный (вообще говоря, не прямой) смысл. Этот смысл не просматривается при более непосредственном чтении трактата, так что подобная структура является среди прочего удобным способом сказать нечто, что по каким-то причинам затруднительно сказать прямо. Но кроме прагматической цели, здесь может иметь место также интеллектуальная игра. Священный текст играет при этом роль общепринятой традиции, носителя известных смыслов, на которые достаточно только намекнуть, чтобы они всплыли в сознании читателя.

По всей видимости, такой способ чтения оказался потерянным вместе с развитием тенденции более прямолинейного (и прямо ска-

жем, более примитивного) восприятия текста, свойственного современному человеку, к тому же придавленному чувством ответственности за сохранение буквального смысла каждой буквы Писания; а ведь эта задача усложняется тем, что высказывания раввинов на самом деле призваны интерпретировать, а иногда, по сути, заменить собой предписания библейского текста.

Такая неявная структура, содержащая неявные (то есть игровые в широком смысле) цели, на мой взгляд, очень напоминает очерченную мною выше структуру самого Танаха, где отсылки к древней традиции играют ту же роль, что цитаты из Танаха в Талмуде. Конечно, аналогия здесь не полная: отношение к Св. Писанию у создателей Талмуда несколько иное, чем у авторов Танаха к старой, не монотеистической традиции. Параллель касается только общей структуры и частично – манеры использования ссылки для создания определенного контекста. Однако сама по себе эта параллель вызывает вопрос о зависимости: возможно, создатели Талмуда находились под впечатлением такого литературного построения Танаха, которое было для них в те времена еще очевидно.

Интересно также рассмотреть в этой связи сообщения о матричной структуре некоторых текстов, принадлежащих к другим традициям, например мусульманской⁵⁶ и древнерусской⁵⁷. Матричное построение основано на строго упорядоченных параллелизмах (грамматических, семантических, звуковых) и представляет собой один из способов создания многомерного текста. Основоположник этой теории Д.Л. Спивак считал, что как создание, так и восприятие подобных текстов должно быть связано с измененными состояниями сознания. Иными словами, способность видеть (и создавать) системную многосмысленность сообщения, соотносить это сообщение одновременно с двумя и более реальностями, вообще говоря, не присуща обыденному сознанию. Такой взгляд мог бы отчасти объяснить плоский характер современного библейского комментария.

Я искренне благодарю А. Ковельмана и У. Гершовича, чьи идеи оказались весьма плодотворны для моих библейских исследований, а также Я. Эйделькинда – за полезные замечания и возможность воспользоваться его устным комментарием к книге Бытия, который он предлагает на своих семинарах широкому кругу слушателей.

Примечания

¹ Приведенное ниже описание захоронений соответствует сообщениям следующих авторов: *Mazar A.* Archaeology of the Land of the Bible, 10000–586 В.С.Е. Cambridge, 1990; *Мерперт Н.Я.* Очерки археологии библейских стран. М., 2000; *Анати Э.* Палестина до древних евреев. М., 2007; *Bloch-Smith E.M.* The Cult of the Dead in Judah: Interpreting the Material Remains // JBL. Vol. III. #2. P. 213–224; *Dothan T.* The Philistines and their Material Culture. Jerusalem, 1982.

² Это могут быть захоронения в пещерах, шахтах, ямах, кувшинах и пр.

³ Например, труположение, кремация, вторичное захоронение костей.

⁴ См.: *Dothan T.* The Philistines and their Material Culture. P. 289–296.

⁵ Шефела – переходная область между побережьем и подножием Иудейских гор.

⁶ См.: *Bloch-Smith E.M.* The Cult of the Dead in Judah. P. 216.

⁷ К этому нужно добавить, что для более ранних периодов, скажем, для среднего и позднего бронзового века, авторы отмечают большое разнообразие погребальных практик на всей территории Палестины; это разнообразие сочетается с поразительным постоянством использования на протяжении длительного времени как определенных видов погребения, так и их сочетаний. См.: *Mazar A.* Archaeology of the Land of the Bible. P. 500–521; *Мерперт Н.Я.* Очерки археологии библейских стран. С. 211–214, 125, 153, 178, 160–161; *Анати Э.* Палестина до древних евреев. С. 240–243, 301–303.

⁸ Ближе к центру располагали тела вновь умерших, а кости давних покойников сдвигали к периферии.

⁹ *Bloch-Smith E.* The Cult of the Dead in Judah. P. 216.

¹⁰ Ис 14: 19.

¹¹ См., напр., Ис 38: 18; Иер 31: 14, 16; 32: 23; Пс 28: 1; 88: 5 и др.

¹² В русских переводах словами «дуб» или «теревинф» обычно передают еврейские названия אֵלֶּךְ («эла»), אֵלֹן («элон») и אֵשֶׁל («эшель»), которыми обозначены в Библии священные деревья, маркирующие священный топос.

¹³ Классические еврейские комментарии. Книга Бытия / Научн. рук. Л.А. Мацих. М., 2010. С. 487.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Слово דבורה / דבורה («девора») означает «пчела»; оно сходно по графике и звучанию со словом דבר («давар» – слово).

¹⁶ Классические еврейские комментарии. Книга Бытия. С. 488 (пер. А.К. Лянданского).

¹⁷ *Федотова Е.* Почему царь? Ритуал жертвоприношения царя в ТаНаХе и его трансформация в евангельском мифе // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2012. С. 31–32.

¹⁸ См.: *Мерперт Н.Я.* Очерки археологии библейских стран. С. 211–214, 161; *Анати Э.* Палестина до древних евреев. С. 65–64, 153–154, 240, 301.

¹⁹ Надо думать, что если такого рода могильники попадают в поле зрения современных археологов, то пару тысяч лет назад они были на виду тем более.

²⁰ 2 Сам 18: 18.

²¹ См.: *Gamberoni J.* מַצֵּבָה maššēbâ // ThDOT. Grand Rapids, 1997. Vol. VIII. P. 483–494. О подобном использовании камней свидетельствует и археология.

²² Ibid. P. 484.

²³ Ibid. P. 484; Еврейская Библия. Ранние пророки / Издание Рора. М., 2007. С. 200; Библия / Синод. пер. М., 1995. С. 337 и др.

²⁴ См. обсуждение отрывка об Авшаломи в работе: *Lewis T.J.* Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit. Atlanta, 1989. P. 118–120. Льюис отмечает, что в заупокойный культ как в Израиле, так и в Угарите входила установка памятной стелы.

²⁵ Есть в Танахе еще одно слово, взаимозаменяемое со словом «мацева» и однозначно означающее надгробие, – это מַצֵּבָה («цийон»), 2 Цар 23: 17; Иер 31: 21).

²⁶ См.: *Brown F., Driver S., Briggs C.* The Brown – Driver – Briggs Hebrew and English Lexicon (далее – BDB). Peabody, Mass., 1999. P. 390.

²⁷ Частное сообщение; есть контекст, поддерживающий эту семантику, хотя только один: Ис 57: 8.

²⁸ То, что Э. Блох-Смит называет *burial marker* (*Bloch-Smith E.M.* The Cult in the Dead in Judah. P. 222). На самом деле, как видно даже из библейских контекстов, его приведенных, функция этих камней значительно шире.

²⁹ См.: *Toorn K., van der.* Family Religion in Babylonia, Syria, and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life. Brill: Leiden, 1996. P. 154–177, 206–233; The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence // The Catholic Biblical Quarterly 52, 1990. P. 203–222; *Bloch-Smith E.M.* The Cult of the Dead in Judah. P. 213–224; *Туценко С.В.* Законы Исх 21: 1–23: 13 и культ предков // Библия. Литературные и лингвистические исследования. М., 2001. Вып. 4. С. 152–175.

³⁰ КТУ 1.17 I 26–33.

³¹ Подобный же «яд» воздвиг себе, тоже при жизни, Саул в священных горах Кармеля, и сообщение об этом поставлено автором в контекст отвержения Саула Богом (1 Сам 15: 12).

³² На самом деле нет полной ясности (или консенсуса) по вопросу, обожествляли древние своих предков (в смысле – приравнивали их к богам) или только заботились о них, делая им жертвенные приношения. Но думаю, будет корректно использовать термин «обожествление» в несколько расширительном смысле, поскольку древние семиты явно приписывали мертвым предкам сверхъестественную силу и считали духов способными вмешиваться в дела живых потомков, влияя на эти дела как положительно, так и отрицательно. Собственно культовые приношения и призваны были не только помочь предку в загробном существовании, но и умилостивить его. См.: *Bloch-Smith E.M.* The Cult of the Dead in Judah. P. 220–221.

³³ *Horwitz W.J.* The Significans of the Rephaim // Journal of Northwest Semitic Languages. 1979. Vol. 7. P. 42–43.

³⁴ В точности ту же цель, как видится из контекста, преследовал Саул (1 Сам 15: 12), и это также было одной из причин его отвержения Богом.

³⁵ Возможно, что переосмысление этого факта содержится в контексте Быт 31: 13 (по мнению К. Вестерманна, вторичном); здесь использован более однозначный глагол *פָּשַׁח* («машах» – помазывать), который, в отличие от глагола «йацак», никогда не употребляется в смысле «лить масло на алтарь в качестве жертвоприношения» (см.: *Gamberoni J.* מַצַּח // ThDOT. P. 489).

³⁶ Последнее время ученые полагают, что название «Бет-Эль» относится скорее не к храмовому зданию, а к самой мацеве – как к некоему непрямому символу божества, а точнее, как к месту его обитания (см. *ibid.*).

³⁷ Лиминальностью отмечено все пребывание Иакова у Лавана; на обратном пути в родную землю Иаков переживает еще одну инициацию (см.: *Федотова Е.* Миф как средство внутренней экзегезы в библейском повествовании (Быт 32 и *Повествование о Страстях*) // *История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции* / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2009. С. 54–69).

³⁸ См.: *White H.C.* The Initiation Legend of Isaac // ZAW. 1979. Vol. 91. P. 1–30; The Initiation Legend of Ishmael // ZAW. 1975. Vol. 87. P. 267–305.

³⁹ Ван дер Торн на основе сравнительного материала считает подобную формулу («бог твоего отца») обозначением обоженного предка, см.: *Toorn K., van der.* Family religion in Babylonia, Syria, and Israel. P. 156–160; см. также: *Lewis T.J.* Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit. P. 118–120.

⁴⁰ См.: *Bloch-Smith E.M.* The Cult of the Dead in Judah. P. 217.

⁴¹ См., например: *Анати Э.* Палестина до древних евреев. С. 64–65.

⁴² См.: *Шеркова Т.А.* Рождение Ока Хора. Египет на пути к раннему государству. М., 2004. С. 132.

⁴³ Священное место, где был расположен древний культовый центр.

⁴⁴ Не совсем ясно, что произошло дальше с этими камнями. Они либо остались в Гилгале, либо, согласно некоторым переводам, были установлены посреди Иордана в качестве «памятных знаков», по версии девтерономического редактора, но скорее – как межевые знаки. В обоих случаях функция камней соответствует таковой поминальных стел.

⁴⁵ См.: BDB. P. 897–899.

⁴⁶ Помимо тех работ, на которые я ссылаюсь ниже, см.: *Федотова Е.* 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; *Она же.* Почему царь? Ритуал жертвоприношения царя в Танахе и его трансформация в евангельском мифе. С. 23–42; *Она же.* Жертвенная гибель как подтверждение богоизбранности или прав на трон. Библейская и шотландская модели в сравнении // *Научные труды по иудаике. Т. I (Материалы XX Международной ежегодной конференции по иудаике).* М., 2013. С. 75–91; *Она же.* Библия в постмодерне: примеры интерпретации // *Страницы.* М., 2015. 19:1. С. 5–14; *Она же.* Запрещенная трапеза в Библии // *Пир – это лучший образ счастья. Образы трапезы в богословии и культуре.* Сб. статей в честь Н.Л. Траурберг / Под ред. С. Панич и И. Языковой. М., 2016. С. 42–53.

⁴⁷ Данная работа.

⁴⁸ См.: Федотова Е. Смех и игра в библейском мире // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2014. С. 20–40.

⁴⁹ См.: Федотова Е. Миф как средство внутренней экзегезы в библейском повествовании. С. 54–69.

⁵⁰ См.: Федотова Е. Лев и пчелы в загадке Самсона (Суд 14: 8–14): от Символа к интерпретации // Труды Русской Антропологической школы (РАШ). М., 2012. Вып. 10. С. 224–241; Она же. Свадебный пир Самсона: есть или не есть? // Страницы. М., 2014. 18:1. С. 3–17.

⁵¹ См.: Федотова Е.Я. Сакральные свойства камня в Библии. Следы культа камней (Тезисы докл. 16 апр. 2015) // Живой камень. От природы к культуре / Под ред. Л.О. Зайонц. М., 2015. С. 212.

⁵² См.: Федотова Е. Загадочная ночная попытка убийства: к интерпретации пассажа Исх 4: 24–26 // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2007. С. 59–80; Она же. Каин и Авель (Быт 4: 2–16): литературные и мифологические параллели // Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2013. С. 26–37.

⁵³ См. об этом также: *Hendel R.S. The Epic of the Patriarch. The Jacob Cycle and the Narrative Tradition of Canaan and Israel.* Atlanta, Georgia, 1987. P. 133–168.

⁵⁴ См. об этом также: *Тищенко С.В.* Книга договора (Исх 20: 22–23: 19) и культ предков. С. 155–156; *Федотова Е.Я.* «Благословение Иакова» (Быт 49) и «Благословение Моисея» (Втор 33) в аспекте структурного исследования // Научные труды по иудаике. Т. I (Материалы XVII Международной ежегодной конференции по иудаике). М., 2010. С. 48–72.

⁵⁵ См.: *Ковельман А., Гершович У.* Фармация Талмуда // Новое литературное обозрение. 2011. Т. 112. С. 121–140; *Они же.* Поэтика сокрытия: «Теэтет» и «Хагига» // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 149–162; *Они же.* Священный брак в Мишне и Бавли Киддушин // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2014. С. 9–19; *Они же.* Война и мир в Талмуде: событие и его смысл // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 140–149; 2015. № 8. С. 144–158.

⁵⁶ См.: *Хисматулин А.* Линейные и матричные образы в сочинениях ал-Газали. Доклад на III Международной конференции «Образ и символ в иудейской, христианской и мусульманской традиции». Москва, 10–11 апр. 2016.

⁵⁷ См.: *Стивак Д.Л.* Матричные построения в стиле «плетения словес» // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 1996. Т. 49. С. 99–111; *Он же.* Актуальные проблемы изучения нелинейных текстов // В лабиринтах культуры. СПб., 1998. С. 301–309.

Дильшат Харман
(Москва)

Нормальная ненормальность: маргиналия с совой во Второй Нюрнбергской Агаде

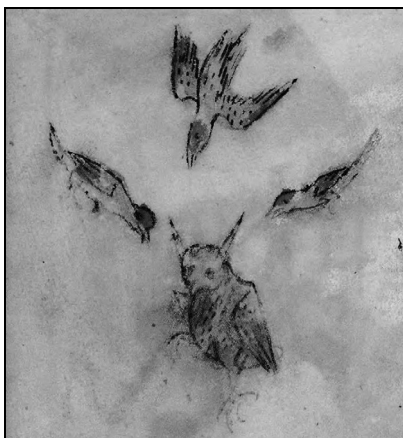
Вторая Нюрнбергская Агада – рукопись, выполненная во второй половине XV в. в Южной Германии и хранящаяся ныне в Иерусалиме (Библиотека Шокен. Ms. 24087). Текст рукописи обильно иллюстрирован миниатюрами на полях, представляющими сцены приготовления к Песаху и празднования Песаха и библейские сюжеты, являющие собой своего рода комментариев к молитвам и гимнам, читавшимся во время праздника. Как правило, все миниатюры снабжены короткими пояснениями. Изображения в рукописи были подробно описаны и прокомментированы Бецалелем Наркиссом и Габриэль Сед-Райна в 1978 г., комментарий дополнен Ариэлой Амар в 2008 г.¹ Эти и другие исследователи манускрипта (например, Джозеф Гутман) отмечали необычную иконографию многих библейских сцен во Второй Нюрнбергской Агаде, созданных под сильным влиянием мидрашей, однако одна миниатюра оказалась необъясненной.

Речь идет об изображении совы, на которую нападают три птицы² (fol. 39r; см. ил. 1, 2). Сова размещена в верхней левой части листа, в то время как в нижней части мы видим Самсона, разрывающего пасть льву, трех пчел и женщину с цветком. Над Самсоном надпись: «Самсон разрезал пасть льва своей силой, вот рой пчел перед ним»³. Между женщиной и совой надпись: «Если бы вы не орали на моей телице, то не отгадали бы моей загадки»⁴.

Очевидно, что иллюстрации относятся к истории Самсона, рассказанной в 14-й главе Книги Судей. Самсон, собирающийся жениться на филистимлянке, незадолго перед брачным пиром растерзал льва, встреченного на дороге, а через несколько дней нашел в трупе



Ил. 1
Сцены из истории Самсона.
Миниатюры из Второй Нюрнбергской Агады (fol. 39r)



Ил. 2
Сова, на которую нападают другие птицы.
Миниатюра из Второй Нюрнбергской Агады (fol. 39r), деталь

животного рой пчел и мед. На брачном пиру он загадывает всем загадку: из ядущего вышло ядомое, и из сильного вышло сладкое. Никто не может отгадать загадку несколько дней, жена усиленно просит сказать разгадку ей, и наконец Самсон уступает, а она раскрывает правильный ответ своим соплеменникам. Самсон, поняв, в чем дело, говорит им, что разгадкой они обязаны его жене.

На следующей странице история Самсона продолжается. Мы видим сцены из 16-й главы Книги Судей, где библейский герой, оказавшись в плену у филистимлян, обрушивает на них дом и погибает вместе с ними.

Все эти миниатюры иллюстрируют текст гимна «Омец гвуроте-ха» («Мощь своего могущества»), где речь идет о силе и мощи Бога, которые он чудесно проявил в Песах. Самсон в этом тексте не упоминается, но, видимо, он появляется в миниатюрах как персонаж, Богом наделенный силой и могуществом.

Однако если появление Самсона рядом со словами гимна можно легко объяснить, дело с совой обстоит сложнее. Эта птица не упоминается ни в библейских текстах, связанных с Самсоном, ни в словах гимна. Так что же она делает на страницах рукописи?

Сова, на которую нападают другие птицы, – довольно популярный мотив в средневековом искусстве. Тем не менее, насколько мне известно, в еврейском средневековом искусстве он встречается только во Второй Нюрнбергской Агаде. Попробуем разобраться, зачем художнику и/или заказчику понадобилось присутствие этой птицы в истории Самсона.

Изображение нападения птиц на сову впервые появляется в романских рельефах в Испании в XII в., затем в bestiариях, откуда заимствуется и переносится на рельефы мизерикордов (откидных деревянных сидений в церкви) и замковых камней.

Как и любому животному, сове в bestiарии дается и положительная, и отрицательная трактовка, но негативная в данном случае преобладает. Различаются четыре вида совы: *bubo*, *nycticorax*, *postua*, *ulula*. *Nycticorax* в «Физиологе» (текст II–IV вв., основа любого bestiария) сравнивается с Христом⁵, *postua* в Абердинском bestiарии⁶ и в «Трактате о птицах» Гуго Фольето в мистическом смысле тоже означает Христа: он любит ночную тьму, так как не хочет, чтобы грешники (представленные темнотой) умерли, но хочет, чтобы они

обратились и жили. Ночная сова живет в трещинах стен, так и Христос предпочел родиться евреем. Но Христос погиб в этих трещинах, так как был убит евреями. Ночная сова означает не просто праведника, но такого, который живет среди других людей и в то же время прячется от их взгляда, насколько это возможно. Он бежит от света в том смысле, что он не ищет славы людской похвалы.

Одновременно пустисогах сравнивается с евреями, которые не желают видеть истины, пребывают во тьме невежества, а все остальные виды сов сравниваются с грешниками, которые бегут от света истины во тьму греха. Так, Рабан Мавр писал, что сова (*ulula*) означает тех, кто предал себя тьме греха, тех, кто улетает прочь от света истины⁷, а Уолтер Мэп в XII в. утверждал, что «Христа предали смерти совы»⁸, и непонятно, имеются ли тут в виду грешники или же иудеи.

Особенно негативен образ филина – *bubo*. Это нечистоплотная птица. Филин гадит в своем гнезде, гнездится на кладбище, то есть, как мы видим, это образ непривлекательный уже чисто физически. Крик филина – плохое предзнаменование⁹. И не случайно, что у авторов бестиариев не находится добрых слов для *bubo*, и именно на него нападают другие птицы, презирая и недолголюбивая филина за его ночной образ жизни и нечистоплотные привычки. Надо заметить, что в «Физиологе» нет рассказа о нападении других птиц на сову, и данный рассказ является средневековым добавлением.

Тексты бестиариев не основаны на естественнонаучных наблюдениях. Тем не менее история с нападением птиц на сову действительно имеет под собой основания: на сову и впрямь нападают птицы, если она вылетает днем. Это заметили охотники еще в Средние века и использовали сову в качестве приманки.

Сцена атаки на сову изображается в бестиариях (см. ил. 3, 4), в естественнонаучных книгах (см. ил. 5, 6), наконец, на полях манускриптов любого содержания. Вероятно, благодаря книжной миниатюре, подобные изображения появляются и на мизерикордах. Элен Блок считает, что птицы, нападающие на сову, встречаются только на английских мизерикордах (см. ил. 7), за исключением Овьедо и Лез Андели, причем в последнем случае рельеф располагается в Нормандии, находившейся под английским влиянием¹⁰. Это неудивительно, ведь именно в Англии XII–XIII вв. жанр бестиария достиг вершин популярности. Более того, время расцвета бестиариев в Англии совпало



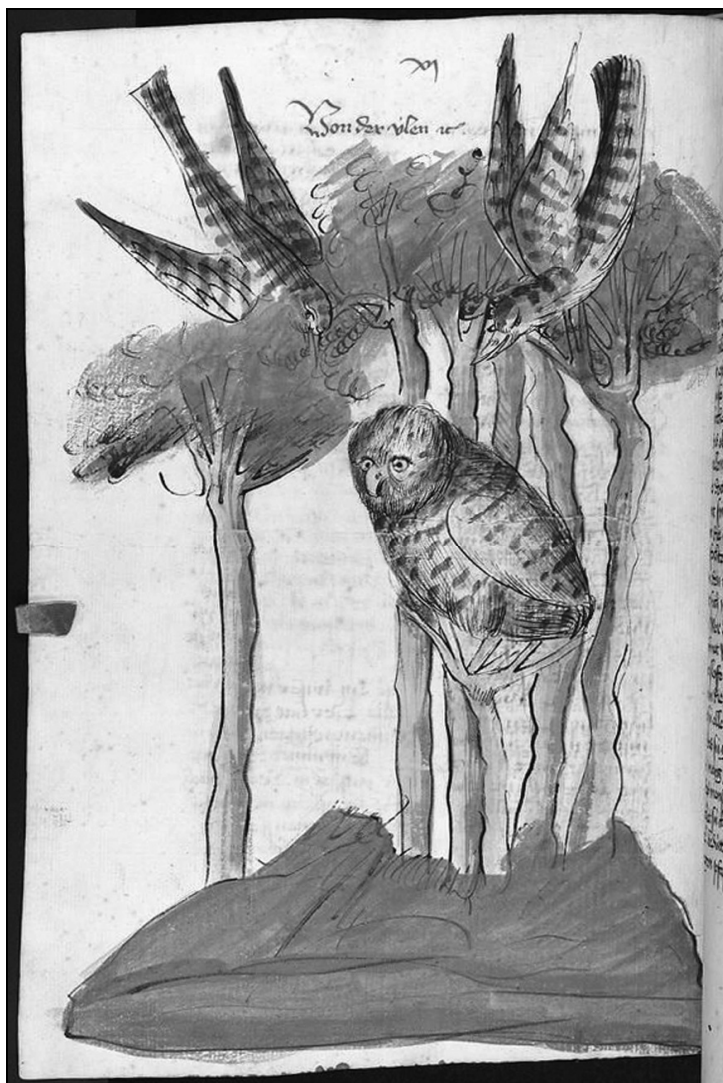
Ил. 3

Сова, на которую нападают другие птицы.
 Миниатюра из английского bestiария середины XIII в.
 Бодлеанская библиотека. Bodl. 764. Fol. 73v



Ил. 4

Сова, на которую нападают другие птицы.
 Миниатюра из английского bestiария 1-й половины XIII в.
 Британская библиотека. Harley 4751. Fol. 47r



Ил. 5

Сова, на которую нападают другие птицы.

Миниатюра из «Книги Природы» Конрада фон Мегенберга.
Германия, 1442–1448 гг. Университетская библиотека Гейдельберга.
Cod. Pal. germ. 300. Fol. 131v



Ил. 6

Сова, на которую нападают другие птицы.
Миниатюра из трактата Авиценны «О Медицине». XV в.
Университетская библиотека Глазго. Ms Hunter 9. Fol. 1r



Ил. 7

Сова, на которую нападают другие птицы.
Мизерикорд в Нориджском соборе. XV в.

со временем растущей напряженности в христианско-еврейских отношениях на острове, приведшей к изгнанию евреев в 1290 г.¹¹ Характерно, что Англия была первой европейской страной, где евреев принудили выполнять одно из решений Четвертого Латеранского Собора 1215 г., а именно – носить нашивку на одежде¹². Наконец, первый случай обвинения евреев в так называемом кровавом навете также имел место в Англии, в Норидже.

Существует мнение, что бестиарии в целом обладали антиеврейской направленностью¹³, а изображения большинства животных в них диктовались идеологическими причинами¹⁴. Уже в «Физиологе», как и во многих других раннехристианских текстах, постоянно противопоставляется иудейское (буквальное) и христианское (духовное) понимание Писания. Кроме того, в христианской религиозной полемике было распространено сравнение евреев с животными, чтобы очернить их. Так, уже Иоанн Златоуст в своих проповедях сравнивал евреев со свиньями и козами (по причине привычки к распутству), с жеребцами (похоть), собаками, гиенами и вообще дикими зверями, способными только убивать¹⁵. В XII же веке Петр Достопочтенный и вовсе настаивает, что евреи не могут принять истину христианства, так как потеряли способность к разумному суждению, и, таким образом, уже больше животные, чем люди¹⁶. Иллюстрации же часто дополняют и развивают антииудейскую направленность текстов.

Дебра Хиггс Стрикленд (Хассиг)¹⁷ и Мариико Миядзак¹⁸ полагают, что изображения различных видов сов в бестиариях и на мизерикордах иногда предполагают идентификацию совы с евреями. Так, в Вестминстерском бестиарии¹⁹ у совы есть рожки и человекообразное лицо (демонизм); в бестиарии XIII в. из Бодлеанской библиотеки²⁰ у совы закрыты глаза, что, по мнению этих исследователей, сближает образ данной птицы с образом слепой Синагоги. В целом изображения сов связаны с евреями по трем параметрам: подслеповатость (евреи не видят света истины), отвратительность другим птицам (христианам), схожесть с человеком («еврейский» нос). Однако все эти сравнения остаются на уровне ассоциаций, и, говоря о сцене нападения птиц на сову в двух английских бестиариях, Миядзак может судить о возможном антииудаизме иконографического мотива только в самых общих выражениях: «...и в Bodley 764, и в Harley

4751 большой bubo подвергается нападкам маленьких птиц, чем подчеркивается его идентификация с отвратительными грешниками. Кроме того, принимая во внимание антиеврейскую природу текстов, связанных с совой, это изображение – отсылка к евреям, ненавидимым христианами так же, как сову ненавидят более добродетельные птицы»²¹.

Вернемся к нашей миниатюре. Сова изображается рядом с Самсоном, вероятно, по ассоциации со слепотой последнего. Это очевидная связь, но не очевидный выбор. Во-первых, для евреев сова является одним из нечистых животных²². С ее образом связывали Лилит, и еще в средневековые времена делались амулеты в виде совы, защищающие от демонов²³. Во-вторых, сова в целом и данный конкретный иконографический мотив в частности могли наделяться антисемитскими коннотациями.

Первое обстоятельство почти исключает возможность того, что еврейский художник не совсем понимал, что делал, просто видел подобные иллюстрации в бестиариях и без задней мысли отождествил сову с Самсоном.

Второе же обстоятельство наводит на мысль, что перед нами намеренное противопоставление христианскому видению. Темнота, ночь (немаловажно, что предыдущий гимн «Аз ров Ниссим» заканчивается словами «ты сделаешь светлым как день тьму ночи») и слепота (Самсона) становятся положительными качествами. Ненормальное, дурное, становится нормальным и хорошим, знак минус меняется на плюс. Самсон, подло ослепленный своими врагами, сравнивается именно с совой, ненормальной птицей, и она получает все симпатии смотрящих.

Мотив нападения на сову, попавший в еврейский манускрипт скорее всего из христианских книг о природе, использовался еврейским художником сознательно, с целью поменять местами нормальность и ненормальность. Мы можем сравнить это с другой миниатюрой в том же манускрипте, где показаны еврейские женщины, воруящие ценности египтян (fol. 18v), – это целая серия миниатюр на странице с явно одобрительными подписями. Кража – в целом порицаемое и ненормальное для порядочных людей явление, но по отношению к врагам-египтянам становящееся нормальным (заметим, что ограбление египтян происходит во время наказания темнотой). Сова –

ненормальная птица, но именно с ней ассоциируется Самсон, на которого нападают враги. Всё это часть осознанной стратегии противопоставления себя христианскому миру, даже представлениям о природе.

Более того, подобные изображения усиливают у зрителя ощущение, что Бог в любую минуту может перевернуть ситуацию так, как угодно ему. В конечном счете данную маргиналию с совой имеет смысл рассматривать в контексте мессианских чаяний средневековых евреев, их надежд на скорое изменение судьбы. Мы можем сравнить изображение совы во Второй Нюрнбергской Агаде с изображением перевернутой охоты из Махзора Майкла²⁴, где, как показала Сара Оффенберг²⁵, художественными средствами выражается надежда на то, что преследования евреев «перевернутся», и евреи сами станут преследовать своих врагов.

На эти коннотации указывает и то, что Самсон тоже сыграл роль в грядущем появлении мессии. Он изображается рядом с Давидом и Соломоном в Северофранцузском сборнике²⁶ и объединен с ними согласно мидрашу р. Моше из Нарбонны (XI в.), который подчеркивал, что отец Мессии будет из колена Иудина (Давид и Соломон), а мать – из колена Данова (Самсон). Кроме того, он сравнивал суд Мессии с судом Самсона, так как Самсон тоже судил справедливо и невзирая на лица. Любопытно, что и во Второй Нюрнбергской Агаде, как заметила Сара Оффенберг²⁷, непосредственно за изображением Самсона следуют изображения Давида и Соломона, то есть тут также очевидна мессианская направленность миниатюр.

Однако насколько обоснованы утверждения об антисемитском характере мотива нападения птиц на сову? Ведь нигде прямо не говорится о том, что птицы, нападающие на сову, – добрые христиане, а сама сова – еврей. В то же время уже в XIV в. данная сцена используется в *Concordantiae caritatis* Ульриха фон Лиленфельда (аналог Библии в картинках) как визуальная параллель к сцене Христа у Пилата²⁸.

В 1475 г. эта же сцена изображается на полях Часослова Софии фон Бюлант²⁹ рядом со сценами увенчания Христа терновым венком и осмеяния Христа³⁰, а в конце XV в. молодой Дюрер, изображая Христа в виде Мужа скорбей (см. ил. 8), на золотом фоне в верхней части картины процарапывает всё ту же сову, атакующую птицами.



Ил. 8

Альбрехт Дюрер. Христос как Муж Скорбей.
Около 1493 г. Кунстхалле, Карлсруэ

Необычный вариант той же трактовки находим в рельефах резной перегородки церкви монастыря Санкт Урбан неподалеку от Цофингена (Швейцария). Здесь, судя по свиткам с надписями, помещенными рядом с животными, сова обозначает Пилата, который не желает распинать Христа, а нападающие птицы – иудеи³¹.

Во всех этих случаях сова – не презируемый грешник, но или Христос, или, как в Цофингене, сочувствующий Христу персонаж. Данные примеры говорят о том, что в то время, как антисемитские ассоциации приходится додумывать, ассоциация совы с Христом как с невинной жертвой привносится самими художниками/заказчиками. Это тем более интересно, так как если антииудейская трактовка мотива нападения на сову, по мнению исследователей, зародилась в Англии, то самые ранние изображения совы как жертвы появляются в Германии, то есть в том же самом регионе, где была создана Вторая Нюрнбергская Агада. Следовательно, художник и заказчик Второй Нюрнбергской Агады могли понимать данный мотив именно в положительном для совы значении.

Может показаться странным, что в еврейской рукописи для иллюстрации истории о Самсоне используется сова как символ Христа. Мне представляется, что перед нами один из ранних примеров переноса значения сцены в более широкий контекст, то есть сова здесь – жертва несправедливости вообще, а не только мучимый Христос. У нас есть иконографические свидетельства такому прочтению для XVI – начала XVII в. Прежде всего, это гравюра школы Дюрера с надписью «Der Eulen seyndt alle Vögel neydig und gram» («Сову ненавидят все птицы и враждебны ей») и стихами, в которых подчеркиваются ужасные последствия зависти³². В одном из «дружеских альбомов» (alba amicorum) 1585 г. изображение совы, на которую нападают птицы, сопровождается надписью «Vil hassen mich die orger seind dann ich» («Многие ненавидят меня, которые хуже, чем я»)³³.

Наконец, в книге эмблем Габриэля Ролленхагена³⁴ 1611 г. интересующий нас мотив снова понимается в положительном смысле и сопровождается следующей надписью: «Nequeo Compescere Multos» («Я не могу победить врагов, превосходящих меня числом»), а также двустилишем «Perfero; quid faciam? Nequeo compescere multos; / Si vis cedendo vincere, disce pati» («Я терплю это, а что делать? Если хочешь победить, покоряясь, научись терпеть»).

Таким образом, я полагаю, что наша маргиналия – ранний пример употребления иконографического мотива птиц, нападающих на сову, где сова является положительным персонажем.

В заключение хочется отметить еще одно необычное значение мотива «ненавидимой» совы в контексте светской культуры Южной Германии XV–XVI вв.



Ил. 9

Турнирный щит с изображением совы. Около 1500 г.
Метрополитен, Нью-Йорк

В музее Метрополитен хранится немецкий турнирный щит, созданный около 1500 г., то есть в то же время, что и Вторая Нюрнбергская Агада (см. ил. 9). На нем мы видим изображение сидящей на ветке совы, окруженной свитком с надписью: WIE WOL. ICH. BIN. DER. VOGEL. HAS. NOCH. DEN. ERFRET. MICH DAS («Хоть меня ненавидят все птицы, мне это скорее нравится»). Щит был сделан для свадебных торжеств по случаю бракосочетания Якоба фон Тратцберга и Анны фон Риндшайт из Тироля; очевидно, что надпись воспринималась как шуточная, в духе карнавального веселья, окружавшего свадьбу.



Ил. 10

Вольф Андреас Линкс с эмблемой в виде атакуемой совы.
 Нюрнбергская книга турниров и парадов. Конец XVI – начало XVII в.
 Метрополитен, Нью-Йорк

Позднее, в «Нюрнбергской книге турниров и парадов» мы встречаем изображение, относящееся к 1546 г., на котором эмблемой одного из рыцарей, Вольфа Андреаса Линкса, становится наша сова, на которую нападают птицы (см. ил. 10). В своем описании «Книги турниров» Хельмут Никель пишет, что этот мотив «был символом демонстративного пренебрежения правилами и жесткого индивидуализма, или поведения „один против всех“»³⁵. Сова для молодых участников городских празднеств становится поводом покрасоваться, подчеркнув отрицательные стороны своего характера. Так, еще на одной миниатюре из той же рукописи на щите Андреаса Шмидмайера фон Шварценбрук мы видим сову на зеленой веточке в сопровождении надписи «EIN NIT GVT» («Ни на что ни годный») – ясно, что это поза.

В среде нюрнбергских патрициев «ненавидимая» сова это уже и не преследуемый иноверец, и не невинная жертва, но своего рода романтическое alter ego, рыцарь, который готов сражаться против многочисленных противников. Невозможно не заметить и в этой трактовке сходство с историей Самсона.

Думается, что средневековый еврейский художник, иллюстрировавший Вторую Нюрнбергскую Агаду, не существовал в вакууме гетто, но был в курсе того, что происходило в светской культуре того времени, имел возможность наблюдать, как функционируют и что означают разнообразные символы в зависимости от контекста. Изобразив атакуемую сову в серии миниатюр с историей Самсона, он, конечно же, подчеркнул слепоту героя и то, что он стал жертвой обстоятельств и врагов, превосходящих его числом. И в то же самое время данный образ для читателей конца XV в., несомненно, означал и рыцарскую готовность Самсона сражаться до последнего. Для еврейской средневековой культуры ненормально изображать сову в рукописи рядом с миниатюрами, посвященными библейским событиям, тем более – изображать ее в положительном значении. Тем не менее влияние окружающей светской и религиозной христианской визуальной традиции приводит к изменению норм.

Примечания

¹ Narkiss B., Sed-Rajna G., Amar A. A Full Description of the Manuscript. Center for Jewish Art, The Hebrew University of Jerusalem, 2008 (электронный вариант см.: http://jnul.huji.ac.il/dl/mss-pr/mss_d_0076/pdf/SecondNurmborgHaggadah.pdf).

² В агаде-сестре Второй Нюрнбергской Агады (Агада Йегуды. Музей Израиля в Иерусалиме. Ms 180/50) вместо совы, на которую нападают птицы, изображена сова, сидящая на дереве (fol. 38). К сожалению, нам неизвестно, была ли Вторая Нюрнбергская Агада скопирована с Агады Йегуды или наоборот (возможно также, что оба манускрипта были скопированы с ныне утраченного источника-оригинала), и поэтому нельзя сказать, какой вариант изображения совы был первым.

³ Ср.: Суд 14: 8.

⁴ Суд 14: 18.

⁵ Основанием служат слова псалмопевца: «Я стал как филин на развалинах» (Пс 101: 7).

⁶ Абердинская университетская библиотека. Ms 24.

⁷ De rerum naturis. Кн. VIII.

⁸ Christus a noctuis ad necem trahitur (De Maria Virgine. Британская библиотека. MS Cotton Titus A 20. Fols 169v–175v).

⁹ См., например, слова леди Макбет: «Чу! Тише! / То крикнул сыч, зловещий сторож ночи, / Сулящий людям вечный сон» (пер. М. Лозинского).

¹⁰ См.: *Block E.C.* The Jew on Medieval Misericords // Grant rise?: The Medieval Comic Presence / La Présence comique médiévale: Essays in Memory of Brian J. Levy. Turnhout Brepols Publishers, 2006. P. 90.

¹¹ См.: *Higgs Strickland D.* The Jews, Leviticus and the Unclean in Medieval English Bestiaries // Beyond the Yellow Badge. Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture. Brill, 2008. P. 205.

¹² См.: *Hirsch B.D.* From Jew to Puritan: The Emblematic Owl in Early English Culture // «This Earthly Stage»: World and Stage in Late Medieval and Early Modern England. Brepols Publishers, 2010. P. 133.

¹³ См.: *Higgs Strickland D.* The Jews, Leviticus and the Unclean in Medieval English Bestiaries P. 204.

¹⁴ См.: *Hassig D.* Medieval Bestiaries. Text, Image, Ideology. Cambridge University Press, 1995. P. 97.

¹⁵ См.: *Resnick I.M., Kitchell Jr. K.F.* «The Sweepings of Lamia»: Transformations of the Myths of Lilith and Lamia // Religion, Gender, and Culture in the Pre-Modern World. Palgrave Macmillan, 2007. P. 77.

¹⁶ См.: Ibid. P. 79.

¹⁷ См.: *Hassig D.* Medieval Bestiaries. P. 97–98.

¹⁸ См.: *Miyazaki M.* Misericord Owls and Medieval Anti-Semitism // The Mark of the Beast. The Medieval Bestiary in Art, Life and Literature. Garland Publishing, 1999. P. 23–49.

¹⁹ Библиотека Вестминстерского аббатства. Ms 22.

²⁰ Ms. Bodl. 602. Fol. 6r.

²¹ *Miyazaki M.* Misericord Owls. P. 28.

²² «Из птиц же гнушайтесь сих: орла, грифа и морского орла, коршуна и сокола с породю его, всякого ворона с породю его, страуса, совы, чайки и ястреба с породю его, филина, рыболова и ибиса» (Лев 11: 13–18). Пророк Исаия описывает гнев Господа и запустение земли: «и завладеют ею пеликан и еж; и филин и ворон поселятся в ней» (Ис 34: 11).

²³ См.: *Casanowicz I.M.* Two Jewish Amulets in the United States National Museum // Journal of the American Oriental Society. 1917. Vol. 37. P. 43–56; *Loewenthal L.J.A.* The palms of Jezebel // Folklore. 1972. Vol. 83/1. P. 20–40.

²⁴ Оксфорд, Бодлеанская библиотека. Ms. Mich. 617. Fol. 4b.

²⁵ *Offenberg S.* A Jewish Knight in Shining Armor: Messianic Narrative and Imagination in Ashkenazic Illuminated Manuscripts // The University of Toronto Journal of Jewish Thought. 2014/4. P. 1–14.

²⁶ Британская библиотека. Add. Ms. 11639.

²⁷ В своем докладе на Международном конгрессе медиевистов в Лидсе в 2015 г.

²⁸ См., например: Codex Campiliensis 151. Библиотека монастыря в Лилиенфельде. Fol. 85v.

²⁹ Музей Вальраф-Рихартц в Кёльне. Inv. Nr. WRM 1961/32 M 240.

³⁰ См.: Schwarz H., Plagemann V. Eule // Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, VI. München, 1970. Cols. 267–322 (электронный вариант: <http://www.rdklabor.de/wiki/Eule>).

³¹ См.: Jezler P. Tierdarstellungen, Auftraggeber und Bildbetrachter: Überlegungen zum Ikonographischen Programm der spätgotischen Kirchendecken von Maur und Weissingen im Kanton Zürich // Unsere Kunstdenkmäler: Mitteilungsblatt für die Mitglieder der Gesellschaft für Schweizerische Kunstgeschichte. 1989. #40. Heft 4. S. 372.

³² Датируется 1509–1511 гг. Единственный вариант с текстом находится в Кобургском собрании.

³³ Альбом Пауля Йениша (Wuerttembergische Landesbibliothek Stuttgart. Cod. hist. qt. 299. Fol. 192r.)

³⁴ *Rollenhagen G. Nucleus emblematum selectissimorum*. 1611. 1.51.

³⁵ *Nickel H., Breiding D.H. A Book of Tournaments and Parades from Nuremberg* // Metropolitan Museum Journal. 2010. #45. P. 151.

Евгения Зарубина
(Москва)

Система санкций в «Братстве соблюдающих утро» (по материалам книги записей XVII в.)

Исследование форм устойчивых организаций, существовавших в рамках еврейских общин и имевших как религиозный, так и нерелигиозный характер, стало поводом для привлечения в качестве источника книги записей объединения, носившего название «Братство соблюдающих утро». Организации под таким названием впервые появляются на Святой Земле, затем, посредством средиземноморских торговых сетей, в которых значительную роль играли еврейские общины, переносятся и на территорию Апеннинского полуострова.

Материал для понимания внутреннего устройства подобных сообществ и механизмов их функционирования дает рассмотрение системы санкций. Их классификация поможет определить социальные характеристики слоя, к которому принадлежали члены организации, а также вписать сообщество в общую структуру венецианской еврейской общины.

Перед тем, как перейти непосредственно к санкционной системе «Братства соблюдающих утро», следует сказать несколько слов о венецианской еврейской общине, органичной частью которой являлось Братство. Еврейское население Венеции было неоднородным как с точки зрения происхождения, так и с точки зрения правового положения и преимущественного рода занятий, свойственного каждой из групп. Венецианская община включала выходцев из немецких земель, евреев иберийского происхождения (как являвшихся подданными Османской империи, так и нет), а также собственно «итальянские» еврейские семьи (т.е. достаточно долго жившие на

территории Италии евреи, изначально происходившие из Центральной Европы). Статус, возможные привилегии и способ взаимодействия с венецианской администрацией, равно как и степень и характер экономической активности, различались в зависимости от конгрегации. Немецкие евреи, так называемые тедешы¹, занимались преимущественно ростовщичеством и содержали ломбарды, в то время как иберийский и отчасти итальянский сегменты общины были вовлечены в торговлю с Левантом, которая не только наложила отпечаток на их экономическое положение и правовой статус, но и послужила одной из причин для возникновения новых форм социальной организации, существовавших на пересечении ближневосточных и западных традиций.

Одной из таких организационных форм является «Братство соблюдающих утро», в названии которого используется обозначение имевшего ближневосточное происхождение² религиозного ритуала, который, как и его аналоги, получил широкое распространение на Апеннинском полуострове. Тем не менее формально религиозная оболочка сообщества наполнялась гораздо более светским (коммерческим и социальным) содержанием. Сам ритуал был таким же продуктом левантийской торговли, как и ткани, пряности и другие товары, доставляемые с восточного берега Средиземного моря. Использование его в качестве «вывески» для сообщества с одновременной заменой содержания, которое первоначально было религиозно окрашенным (он был одним из традиции ритуалов «тиккун хацот»), на более соответствовавшее нуждам евреев Венеции свидетельствует о тенденции к приспособлению изначально религиозных форм к нуждам конкретной общины вплоть до замены ориентации сообщества на противоположное.

Братство имело сложную административную систему, обеспечивавшую его функционирование и состоявшую из системы должностных лиц и их обязанностей, набора процедур, направленных на воспроизводство внутренней структуры сообщества и, наконец, системы санкций, поддерживавшей существование административной системы в целом. Кроме того, система санкций наряду с комплексом ежемесячных взносов и «добровольных пожертвований» различного рода позволяла сообществу аккумулировать значительные суммы, которые, по всей видимости, тратились на несколько целей, основ-

ными из которых были фискальные (участие в выплатах общеврейских налогов, а также в некоторых случаях пошлин). Деньги могли использоваться и для благотворительности среди членов Братства³ и, вполне возможно, для взаимного кредитования, следы чего можно найти в уставе сообщества в виде обязательного предписания каждому из членов объединения делать взносы определенной суммы на праздники. Еще одно наиболее вероятное применение – это совместные торговые операции, что дополнительно подтверждается наличием отдельной процедуры выдачи разрешений на использование общих средств, а также подробной регламентацией того, как именно и в каком объеме руководители Братства имеют право использовать общие деньги.

Основными элементами санкционной системы выступали денежные штрафы, которые выплачивались в золотых (дукаты), серебряных (сольди) и медных (литры) монетах. В некоторых случаях штраф дополнялся отлучением от Братства на различные сроки, от нескольких месяцев до изгнания «навечно», публичным порицанием (нарушитель объявлялся преступником во всех синагогах гетто). Также в случаях, когда вместо конкретного проступка отдельного лица было принято коллективное решение в нарушение определенной процедуры, это решение признавалось нелегитимным и отменялось (объявлялось не имеющим силы). Штрафы и иные виды санкций могли быть наложены как на рядовых членов сообщества, так и на должностных лиц – начиная от руководителей объединения и заканчивая писцом и синагогальным кантором.

Всего провинностей, за которые мог быть наложен штраф, в первом варианте устава было перечислено 66, при этом монета, в которой штраф должен был быть выплачен, определялась в зависимости от тяжести проступка и того, какую именно сторону жизни Братства он ставил под угрозу. Наибольшее число штрафов назначается в дукатах (46 штрафов), что косвенно свидетельствует об уровне благосостояния членов сообщества, которые были в состоянии позволить себе членство в необязательном объединении. В сольди взималось 12 штрафов, а в медных монетах – литрах – только 8.

Теперь будут рассмотрены отдельные проступки, за которые назначали наибольшие штрафы вместе с соответствующими дополнительными санкциями. Самый значительный штраф, составлявший

десять дукатов, налагался за обжалование или изменение устава сообщества без наличия необходимого кворума (пять шестых из членов Братства при условии, что одновременно собираются все члены Братства без исключения). При этом тяжесть денежного взыскания усиливалась дополнительными санкциями: изгнанием из сообщества навечно и публичным порицанием. Составители устава подчеркивают, что половина указанной суммы должна была быть отдана «вельможам каттавери», венецианским чиновникам, занимавшимся в том числе и делами еврейской общины, а только половина остается в Братстве. Исключительная тяжесть этого штрафа (он в два раза больше следующих за ним по номиналу штрафов) может быть объяснена тем, что устав сообщества требовал одобрения венецианской администрации и должен был проходить цензуру, о чем свидетельствуют и надписи, подписанные чиновниками каттавери, непосредственно в рукописи; соответственно, любое изменение устава требовало повторного прохождения процедуры цензурирования и одобрения.

Штрафом в пять дукатов наказывается превышение срока полномочий и отказ от уплаты долгов и прочих денежных обязательств, сделанных в период действия полномочий. Этому штрафу подвергаются все должностные лица, и в качестве дополнительной санкции применяется изгнание из Братства на срок в шесть месяцев. Аналогичному штрафу подвергается софер (писец) в случае отсутствия записи (или ошибок в ней) счетов, доходов и расходов в соответствующей книге записей, что также указывает на особую значимость финансовой составляющей деятельности сообщества.

Еще два штрафа обеспечивают соблюдение основных процедур в деятельности объединения: к ним относятся обеспечение фиксации *парти*, группы членов Братства, выдвигающих какое-либо предложение на обсуждение на собрании сообщества, а также запрет на выдвижение на должность третьих лиц, непосредственно не присутствующих на собрании.

В первом случае штрафу подвергаются софер и руководители Братства (парнасим), во втором – все члены сообщества. В случае нарушения первого запрета, кроме выплаты штрафа виновными, *парти*, сделанные в обход его, признавались недействительными, равно как и решения, принятые на таком собрании.

Второй штраф, составлявший пять дукатов и распространявшийся на всех членов сообщества, был направлен на поддержание внутригрупповой солидарности, а именно на поддержание запрета проклинать, говорить «хулительные слова» и угрожать членам Братства, а также «притеснять друг друга» на собрании.

Заслуживает упоминания еще один штраф, с точки зрения размера относительно небольшой – всего два дуката, однако сопровождаемый двумя дополнительными видами санкций, а именно изгнанием из Братства «навечно» и публичным порицанием. Этот штраф распространяется на всех членов сообщества и наказывает факт наличия судебного разбирательства между членами Братства. Подобная строгость при соблюдении внутригрупповой солидарности и предосудительность решения споров между членами объединения судебными методами с наибольшей вероятностью свидетельствует о коммерческом характере объединения, аналогичном принятым на Востоке *асхабуне* и *сухбе*. Упомянутые торговые товарищества строились, в первую очередь, на взаимном доверии членов и их агентов (осуществлявших в том числе и коммерческие функции) и поддержании репутации каждого из членов сообщества. Основным инструментом обеспечения честности участвовавших в таких операциях контрагентов являлась угроза исключения из сообщества и прекращения отношений со всеми членами в случае подозрения в нечестности⁴.

Заслуживает отдельного упоминания запрет на обращение в нееврейские судебные инстанции или какое бы то ни было привлечение их к разбору дел, жалоб или вынесению приговора провинившимся. В рукописи соответствующий параграф устава перечеркнут более светлыми по сравнению с основным текстом чернилами и сопровождается комментарием на латинице, принадлежавшим, судя по всему, венецианскому цензору, просматривавшему документ.

Предполагающие дополнительные наказания провинности в целом могут быть условно разделены на три группы: угрожающие процедуре, связанные с судебным разбирательством и направленные на предотвращение конфликтов внутри объединения. Касающиеся финансовых вопросов проступки также иногда сопровождаются дополнительным наказанием, но таких случаев всего три (отказ от выплаты денежных обязательств, сделанных в период действия полномочий должностного лица; запрет держать у себя имущество Братст-

ва в случае отсутствия в городе на срок более восьми дней; запрет на повторное избрание лиц, не отчитавшихся по счетам доходов и расходов с предыдущей должности), и они находятся в тесной связи с процессуальными вопросами; можно отметить, что финансово-материальная ответственность и решения, связанные с денежными вопросами, априори подразумеваются под практически всеми устанавливаемыми и поддерживаемыми процессуальными нормами.

Если выше были рассмотрена категория штрафов в золотых монетах, периодически сопровождавшихся дополнительными видами санкций, то в категории штрафов в серебряных монетах (сольди) дополнительные наказания почти не присутствуют, за исключением отсутствия возможности отменить наказание в случае отказа сделать пожертвование Братству при вызове к свитку Торы. В большинстве своем проступки, наказывавшиеся штрафами в сольди, относятся к соблюдению религиозных ритуалов (поддержание миньяна в синагоге и невозможность покинуть собрание в случае, когда остается менее десяти человек; соблюдение очередности при исполнении ритуала «соблюдения утра»). Вторая группа проступков связана с необходимостью являться по вызову парнасим и на собрания и, соответственно, штрафами за неявку. Данный сегмент системы санкций обеспечивает поддержание нормального повседневного функционирования сообщества.

Штрафы, назначаемые в медных монетах, не сопровождаются дополнительными санкциями вовсе и в основном дублируют уже установленные обязательства должностных лиц или же регламентируют вопросы, не встречающиеся в повседневной жизни (например, сбор денег на подарки членам Братства или участие в ритуале обхода с *таца* – видом факела). Проступки, наказываемые такого рода штрафами, не считаются ни определяюще важными для продолжения функционирования Братства, ни настолько распространенными, чтобы для их пресечения требовались высокие денежные штрафы или назначение дополнительных наказаний.

При отдельном рассмотрении динамики назначения дополнительных наказаний было выяснено, что наиболее распространенным (9 случаев применения) и сопровождающим проступки, в наибольшей мере угрожающие функционированию Братства, дополнительным наказанием являлось изгнание из Братства, имевшее два вари-

анта применения: постоянный («изгнание навечно») или же временный, как правило, сроком на полгода.

Процессуальные нарушения, как правило, подразумевали денежное наказание виновного и признание состоявшейся процедуры недействительной. В этом случае дополнительное наказание нивелировало вред от неправильно проведенной и вследствие этого нелегитимной процедуры (например, от изменений в устав, внесенных в отсутствие необходимого кворума), а с помощью денежного штрафа, во-первых, возмещались издержки на повторное проведение процедуры, а во-вторых, наказывались виновные в нарушении.

Лишение возможности помилования или снятия наложенных санкций касается в основном (в тех трех случаях, когда это дополнительное наказание сопровождается штраф в дукатах) совместно принятых решений (как судебных, так и решений общего собрания) и один раз (основное наказание в сольди) – финансового вопроса. Соответственно в последнем случае речь идет о возмещении издержек, а в первых трех о невозможности отмены легитимно принятого решения, соответствующего уставу и мнению всех членов Братства или всех должностных лиц, в чьей компетенции это решение находилось.

Публичное порицание и необходимость принести публичные извинения относятся к символическим санкциям, призванным поддержать или восстановить статус должностного лица или рядового члена Братства. Они делают более сбалансированными отношения внутри сообщества, запрещая угрожать или посягать на авторитет должностных лиц (парнасим), устраивать публичные судебные разбирательства между равноправными членами Братства или подвергать сомнению основной текст – устав, регламентирующий факт существования объединения и его деятельность. Компенсация стоимости встречается в качестве дополнительного наказания как единичный случай и относится к сфере обязанностей материально ответственного перед Братством лица.

В соответствии с категорией отношений, защищаемых теми или иными санкциями, штрафы и сопутствующие им дополнительные наказания можно разделить на процессуальные, финансовые, а также защищающие внутригрупповые отношения и устав. Приоритетным направлением являлось поддержание функционирования сис-

темы процедур Братства – именно за нарушение процессуальных норм назначалось наибольшее количество штрафов (32 из 73 или 43,8%), которые в то же время были и самыми тяжелыми (подавляющее число процессуальных штрафов взималось в дукатах). Соблюдение всех процедур было залогом продолжения существования объединения и выполнения им всех функций, ради которых оно создавалось, в полном объеме; именно для констатации необходимого набора процедур и детального выявления их особенностей и создавалась нормативная часть документа. Упоминание штрафа или угроза его применения (используется маркер «под угрозой штрафа») следует почти за каждой из упоминаемых процедур, являясь неотъемлемой частью их описания. В качестве отдельной графы были вынесены штрафы за проступки, ставящие под сомнение легитимность устава Братства, поскольку именно за провинности такого рода назначались самые количественно высокие штрафы (и исключительно в дукатах), что также подтверждает первостепенную значимость поддержания функциональной системы Братства в неизменном состоянии.

К категории процессуальных штрафов относится также единственный штраф, размер которого и монета, в которой он выплачивался, остается на усмотрение парнасим – штраф за нарушение кворума на собрании, на котором присутствует только две трети членов Братства, и, соответственно, каждый покинувший его участник лишает собрание права принимать легитимные решения. Дополнительным к штрафу парнасим наказанием является выплата штрафа *атрадинари*, который, по-видимому, назначался не собственно Братством, а административными структурами более высокого порядка.

Вторым по степени важности и, соответственно, степени регламентированности является финансовый вопрос, преимущественно касающийся вопросов материальной ответственности должностных лиц (парнасим, габай), ведения счетов расходов и доходов, а также манипуляций с деньгами, полученными в виде взносов, пожертвований или штрафов. Степень важности данного вопроса подтверждается как общим числом регламентирующих выполнение финансовых обязательств штрафов, так и преимущественным назначением для их выплаты золотой монеты.

Третьим по приоритетности выступает вопрос соблюдения религиозных ритуалов, в частности ритуала «соблюдения утра», по име-

ни которого было названо Братство и соблюдение которого должно было быть основной целью его создания. Тем не менее штрафов этого типа относительно немного, и в основном они взимаются в серебряной и медной монете, что свидетельствует в том числе и об относительном понижении значимости этого вопроса по сравнению с другими.

Наконец, вопрос регламентации внутригрупповых отношений определяется тем же объемом штрафных санкций (11), что и соблюдение ритуала, однако в данном случае гораздо большее число штрафов назначаются в золотой монете, что указывает на значимость поддержания существующей иерархии внутри сообщества. Под внутригрупповыми отношениями понимаются преимущественно две группы связей: во-первых, подчеркивание высокого статуса должностных лиц (наиболее ярко проявляется в отношении парнасим и габая); во-вторых, недопущение открытых конфликтов между членами Братства (сюда относится запрет на ссоры, драки и публичные оскорбления).

Таким образом, количественное (по числу штрафов) и качественное (по достоинству монеты, в которой штраф взимался) соотношение штрафных санкций разных категорий свидетельствует о целях и задачах, стоявших перед объединением. Первой среди них являлось поддержание функционирования системы как с управленческой (процедурные санкции), так и с социальной (санкции, направленные на сохранение существующей иерархии) точек зрения; затем следует задача сбора, сохранения и управления финансовыми средствами, одним из способов накопления которых и являлась система штрафов. Наконец, задача совместного соблюдения религиозных ритуалов также входила в число приоритетных, однако не была столь же значима, как поддержание функционирования Братства и финансовые операции. Степень охваченности санкционной системой различается в зависимости от категории членов Братства – от штрафов, распространяющихся на всех членов объединения, до санкций, касающихся только лиц, занимающих определенную должность (габая или софера).

Характер системы санкций в «Братстве соблюдающих утро», во-первых, является одним из ярких свидетельств его коммерческой направленности, во-вторых, предоставляет ценные сведения о меха-

низмах внутреннего функционирования различных форм внутриобщинной еврейской организации. В отличие от традиционных социальных структур, управлявшихся системами преимущественно религиозных норм и обычаев, сообщества, аналогичные «Братству соблюдающих утро» (и его восточным аналогам в виде *сухбы*), конструировались преимущественно на рациональной основе. Момент возникновения структур такого типа может быть приблизительно отнесен к XI в., периоду расцвета средиземноморской и «индийской» торговли, в которой активную роль играли еврейские коммерсанты, создававшие как внутренние ассоциации, так и вступавшие в деловые отношения с мусульманами, христианами и индусами. Системы санкций в таких объединениях использовали в качестве основного инструмента давления не религиозные наказания, а финансовые и репутационные рычаги.

Примечания

¹ См.: *Ravid B.* The First Charter of the Jewish Merchants of Venice, 1589 // *AJS Review*. 1976. Vol. 1. P. 187–222.

² См.: *Horowitz E.* Coffee, Coffeeshouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry // *AJS Review*. 1989. Vol. 14. No. 1. P. 17–46.

³ Подобная практика описана, например, в: *Cohen M. R.* Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt. Princeton, 2005.

⁴ См.: *Greif A.* Institutions and the Path to the Modern Economy: Lessons from Medieval Trade. Cambridge, 2006.

Елена Сморгунова
(Москва)

Канон и варианты переводов. Надписания псалмов по-еврейски, по-гречески и в славянских (русских) переводах

Со всею готовностью принял я твое, человек Божий,
приказание, и меня, и тебя равно вызывающее на труд,
и вникал в надписания псалмов.

Григорий Нисский

В Псалтири у многих псалмов имеются надписания, или заглавия, и для большинства из них трудно установить происхождение и значения, многие надписания «добавлены в более поздние времена редакторами всей Псалтири в целом»¹. Надписания помогают понять, как псалмы различались по содержанию и исполнению, как они объединялись в группы псалмов (например, 15 «степенных псалмов» – псалмы 120–134 в православной Библии, а в иудейской традиции псалмы 119–133 – «Псалмы восхождения» или иначе называемая «Малая Псалтирь паломников»). Анализ и классификация надписаний псалмов необходимы при переводах на другие языки и новых изданиях библейских текстов.

Псалтирь, или Псалмы • תהילים (Tehilim)

Псалти́рь, Псалты́рь (от греч. ψαλτήριον, по названию струнного щипкового музыкального инструмента псалтерия) – библейская книга Ветхого Завета, состоящая из 150 или 151 (в греческой и славянской Библии) песен (псалмов, греч. ψαλμός).

В Септуагинте, греческом переводе Библии, 151-й псалом имеет надписание: «Этот псалом отдельно написанный о Давиде, и без

числа, – когда он победил в единоборстве с Голиафом»; в русском Синодальном переводе у 151-го псалма надписание помечено цифрой «0», то есть стоит вне нумерации стихов внутри псалма (как и в первом псалме), и текстом в квадратных скобках: 0 [Псалом Давида на единоборство с Голиафом].

В Танахе греческому ψαλμός соответствует форма מִזְמוֹר («мизмор»).

В Еврейской Библии Книга называется תְּהִלִּים («тәһилим») – «восхваления».

В большинстве языков книга называется «Псалмы» (греч. ψαλμοί, англ. Psalms и др.).

Надписания псалмов

За много веков до нас надписаниями псалмов в греческой Библии – Септуагинте² – занимался Григорий Нисский³. В своем обширном труде «О надписании псалмов»⁴ он подробно разбирает надписания, исходя из смысла псалма и сравнивая с текстами Нового Завета. При этом Григорий Нисский различает в греческом переводе:

псалом – ψαλμός = мелодия, исполняемая на музыкальном инструменте, «псалом» есть сладкопение при игре на музыкальном орудии. Под термином «псалом» Григорий часто подразумевает слова конкретного библейского псалма;

ода – ᾠδή = мелодия, которая поется;

хвалы – αἴνεσις или αἶνος = прославление деяний Божиих;

гимны – ὕμνος = прославление Бога за Его благодеяния нам;

молитвы – προσευχή = просьба о какой-то вещи, которая касается нас.

В книге Григория Нисского псалмы разбираются «сообразно с “восхождением души”».

Глава 1. Перечисление различных надписаний.

Глава 2. О надписании «в конец» и ему подобных.

Глава 3. О надписаниях: «псалом», «песнь», «хвала» и «молитва».

Глава 4. О надписании «о изменитися хотящих».

Глава 5. О надписаниях: «о тайных», «о наследствующей», «о заступлении утреннем», «о осмей», «о точилех».

Глава 6. О надписаниях: «о Маелефе», «исход скинии», «о обновлении дому Давидова», «изступления», «в воспоминание», «исповедание», «столпописание», «да не растлиши».

Глава 7. О надписании «аллилуия».

Глава 8. О ненадписании у евреев некоторых псалмов, в частности 32-го, 42-го, 93-го.

Глава 9. О ненадписании у евреев некоторых псалмов, в частности 94-го, 95-го, 96-го, 98-го, 103-го.

Глава 10. Исследование слова «диапсалма».

Глава 11. О порядке псалмов и о порядке восхождения душ человеческих.

В надписаниях, или заголовках, чаще всего есть указания на авторство. В них называются имена псалмопевцев – составителей и исполнителей псалмов; указываются исторические события, по поводу которых написаны псалмы; многочисленны и разнообразны указания для музыкантов. Для многих слов из надписаний значение точно не установлено – потому и существуют варианты переводов. Надписания различаются в масоретском тексте и в Септуагинте; некоторые надписания добавлены в церковнославянском тексте, так в 1-м и 2-м псалмах появились заголовки «Псалом Давида», перешедшие и в русский текст Библии.

Надписания содержат указания на жанровую принадлежность псалмов, на порядок исполнения, различные мелодии, употребление музыкальных инструментов и богослужebное использование псалмов в Храме.

Указания на авторство

Традиционно автором Псалтири считают царя Давида, хотя во многих псалмах очевидны следы позднейшего происхождения – времен вавилонского плена и позднее. В самом тексте книги для некоторых псалмов прямо указаны иные авторы: главный псалмопевец Давида Асаф, храмовые привратники сыны Кореевы (Кораха), Моисей. Классический еврейский комментатор Раши насчитывает в своем комментарии к Псалмам десять авторов.

Упоминание имен в надписаниях псалмов, например לְדָוִד («ле-Давид»), может означать не только указание на автора – Давида, но и то, что псалом посвящен Давиду или то, что в нем идет речь о Давиде; и в некоторых случаях эти смысловые значения трудно разграничить. Некоторые надписания такого рода отсутствуют в масоретском тексте, но имеются в Септуагинте.

Указания на жанровую принадлежность

מִזְמוֹר («Мизмор») – это надписание имеется более чем у трети всех псалмов. Точное значение слова не установлено, возводится к корню zmg – «дрожать»; возможно, связано с тем, что произведение следовало петь под аккомпанемент струнного инструмента. Исследователи полагают, что словом «мизмор» обозначены псалмы, которые исполнялись при богослужении в Иерусалимском храме. На русский язык переводится словом «псалом» в соответствии с греческим текстом Септуагинты (греч. $\Psi\alpha\lambda\mu\acute{o}\varsigma$).

שִׁיגָיוֹן («Шигайон») – это надписание имеет только 7-й псалом. Значение термина совершенно непонятно, оно может означать как вид мелодии, так и музыкальный инструмент. В Септуагинте и славянской Библии ему соответствует слово «псалом», в синодальном переводе – «плачевная песнь»: «Плачевная песнь, которую Давид воспел Господу по делу Хуса, из племени Вениаминова». В словаре Ф.Л. Шапиро⁵ слово «шигайон» толкуется как прихоть, причуда. Среди музыкальных инструментов в Библии в энциклопедии Е.И. Коляды⁶ слово не приводится.

מִכְתָּם («Михтам») – надписание псалмов 16 (15), 56 (55) – 59 (60). Корень слова – ktm , «золото», но значение слова неясно. В Септуагинте переведено как $\Sigma\tau\eta\lambda\omicron\upsilon\gamma\rho\alpha\phi\acute{\iota}\alpha$ (надпись на камне), в славянской Библии – калька с греческого: «Столпописание». Острожская Библия для 15-го псалма приводит «Столпописание» даже раньше номера псалма⁷. А в новом переводе книги Псалмов, где, как пишет переводчик, «буквальный смысл оригинала передается в соответствии с традиционным толкованием и с максимально возможной ясностью»⁸ дан перевод: «Надпись на столбе, Давида», что не проясняет смысла. В этом же переводе для псалмов 55–59 выбран перевод «для надписи

на столбе»⁹. В синодальном переводе – «Писание». А издание Псалтири по-еврейски с параллельным русским текстом¹⁰ для псалмов 15, 56–60 оставляет без перевода «Михтамъ Давидовъ», что совсем непонятно для русскоязычного читателя и трудно для перевода на другой язык.

תְּפִלָּה («Тфила») – «Молитва». Надписание псалмов 17 (16), 85, 90 (89), 102 (101).

מִשְׁכִּיל («Маскиль») – надписание псалмов: 31, 41, 43, 44, 51, 54, 73, 77, 87, 88, 141; от слова «ум», «понимание». В Септуагинте: *συνέσεως* или *εἰς σύνεσιν*. В славянской Библии калька с греческого: «Разума» или «В разум». Слово «маскиль» может означать умного, образованного человека, а в применении к литературному произведению – «обучающее», в синодальном переводе на этом месте стоит слово «учение».

שִׁיר («Шир»), обычно в сочетании «Мизмор шир» – «Песнь». Надписание псалмов 18, 29, 44, 45, 47, 64–67, 74, 75, 82, 86, 87, 91, 107, а также псалмов 119–133, имеющих особое название «Песнь восхождения». В современном русском переводе С.С. Аверинцева эти псалмы обозначаются как «Песнь паломничества»¹¹.

תְּהִלָּה («Тегила») – «Хвала». Такое надписание имеет только один, 144-й псалом, но по этому заголовку вся книга в еврейской Библии называется «Тегилим» – «Хваления».

Особое место в еврейских псалмах занимает надписание **לְמִנְצֵחַ** («Ла-менацеах»). Слово происходит от корня «вечность» и передается в греческой Септуагинте сочетанием: *Εἰς τὸ τέλος*, а в славянской Библии: «В конец»¹². По мнению переводчиков, слово **לְמִנְצֵחַ** здесь означает руководителя хора (дирижера, регента). В соответствии с этим в синодальном переводе в надписании псалма стоит: «Начальнику хора». Предполагается, что псалмы с таким надписанием были предназначены для начальника хора левитов при храме для разучивания.

В славянской Библии с таким надписанием 55 псалмов: Пс. 4–6, 8–13, 17–21, 30, 35, 38–41, 43–46, 48, 50–61, 63–69, 74–76, 79–80, 83–84, 87, 108, 138, 139. В надписаниях некоторых из этих псалмов содержатся дополнительные указания о порядке или времени исполнения: «Начальнику хора. На духовых музыкальных инструментах». Так, в Пс 21 добавлено: «При появлении зари». Это очевидная поме-

та литургического характера; в Пс 5: 1: «На духовых орудиях»; в Пс 6: «На восьмиструнном», в Пс 8: «На Гефском орудии» (в евр: «На Гефском музыкальном орудии»).

Указания на порядок исполнения

Надписания указывают, что псалом следует исполнять под аккомпанемент определенных музыкальных инструментов или на определенный традиционный мотив, которых мы теперь не знаем – ни мелодий, ни звучания древних инструментов, поэтому перевод может быть лишь приблизительным, причем значение слов в Септуагинте расходится с современным.

בְּנִינֹת («Би-негинот») и **עַל נְבִינָת** («Аль-негинат») переводится: «На струнных [инструментах]» или «На струнном», в Септуагинте: *ἐν ψαλμοῖς* или *ἐν ὕμνοις*, в славянской Библии в обоих случаях одинаково: «В песнях».

עַל הַנְּחִילוֹת («Эль-ха-нехилот») переводится: «На духовых [инструментах]», в славянской Библии: «О наследствующем», то же в Септуагинте: *ὕπερ τῆς κληρονομοῦσης*.

עַל הַשְּׁמִינִית («Аль-ха-шеминит») переводится: «На восьмиструнном», в славянской Библии: «О осмей», что означает то же самое.

עַל הַשְּׁמִינִית בְּנִינֹת («Би-негинот аль-ха-шеминит») переводится также: «На восьмиструнном», в славянской Библии: «В песнях о осмем», а в Септуагинте: *ἐν ὕμνοις, ὕπερ τῆς ὀγδόης*.

עַל הַגִּתִּית («Аль-ха-гитит»). Слово **גַּת** («гат») означает «точило», а также является названием филистимского города Гефа. Первое значение в Септуагинте: *ὕπερ τῶν ληνῶν*, в славянской Библии: «О точилех» (быть может, псалом исполняли на мелодию тех песен, которые традиционно пели при выжимании виноградного сока), второе значение – в синодальном переводе: «На гефском [инструменте]».

עַל שְׁשָׁנִים («Аль-шошаним»), а также **עַל שְׁשָׁן עֲדוּת** («Аль-шушан-эдут»). Слово **שָׁשָׁן** («шошан») означает «лилия». Значение надписания темно, в синодальном переводе оно передано транскрипцией: «на Шошан», «на Шошаннине» и «на Шушан-Эдуф». В Септуагинте переведено в переносном смысле: *ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων* (о изменяемых), *τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι* (о изменитися хотящих)¹³.



Царь Давид, играющий на псалтири.
Мозаика в синагоге. Газа, Израиль. VI в. до н.э.

עַל עֲלָמוֹת («Аль-аламот»). Предположительно надписание указывает, что псалом предназначен для исполнения высоким голосом. В синодальном переводе передано транскрипцией еврейского произношения («на аламоф»). В Септуагинте переведено *ὕληρ τῶν κρυφίων* – «о тайных». В словаре Е.И. Коляды лексеме «аламот» посвящена большая статья с различными гипотезами происхождения: от сущ. «девушка» до омонимичного «тайна», «вечность»¹⁴. Русские церковнославянские Библии – Геннадиевская¹⁵ и Елизаветинская¹⁶ – выбирают второе значение слова «аламот» – «тайна» и передают его так: «О тайныхъ», «Тайны пояху» (Пс 45 (46)).



Царь Давид, играющий на псалтири.
Фрагмент белокаменной резьбы северного фасада
Дмитриевского собора во Владимире. XII в.

עַל מַחְלָת («Аль-махалат»). В еврейском тексте Пс 88 – «Песнь. Псалом сынов Кореевых. Начальнику хора. На Махалаф, для пения. Учение Емана, Езрахита». Это надписание передано транскрипцией в Септуагинте (*ὕπερ μαελέθ*) и в славянской Библии («О маелефе»). В синодальном переводе: «на Махалаф» или «на духовом [инструменте]», однако корень слова здесь не тот, что в слове *הַחֲלִילִים*, и означает «танец». В каноническом синодальном тексте Пс 87: 1 – «Песнь. Псалом, Сынов Кореевых. Начальнику хора на Махалаф, для пения. Учение Емана Езрахита».

В одном из современных русских переводов (Евгения Новикова)¹⁷ дается такое толкование: Пс 87(88)¹ [*Песнь. Псалом сынов Кореевых. Начальнику хора: поется на напев «Махалат...» Песнопение Хемана Эзрахита*].

«Не надписан у евреев»

В еврейском тексте Псалтири некоторые псалмы не имеют надписаний, псалом начинается сразу с текста. Григорий Нисский насчитывает их 12 (32, 42, 70, 73, 90, 92–96, 98, 103), подробно разбирая и не включая в их число 1-й и 2-й псалмы, считая 1-й псалом надписанием ко 2-му и ко всей Псалтири в целом¹⁸.

В греческом переводе в части этих псалмов в надписании отмечено, что в еврейском тексте псалом «не надписан у евреев»: Пс 32: 1 – «Псалом Давида, не надписанный у евреев»; Пс 42: 1 – «Псалом Давида, не надписанный у евреев»; Пс 94: 1 – «Хвалебная песнь Давида. Не надписан у евреев»; Пс 95: 1 – «Хвалебная песнь Давида, когда дом строился после плена. Не надписан у евреев»; Пс 96: 1 – «Хвалебная песнь Давида, когда земля его устраивалась. Не надписан у евреев».

Святитель Григорий Нисский, составляя свои комментарии в IV в., полагал, что отсутствие у псалма в еврейском тексте надписания свидетельствует о смысле псалма «в речениях», что во всех этих псалмах содержится «пророчество о Господе» и о «Христовом Богоявлении» и что в греческом надписании 96-го псалма действие относится не к Давиду, а к Господу и потому в переводе надписания следует выделить «земля **Его**», ведь сказано в Пс 96: 1: «Господь воцарится, да радуется земля».

Создателям новых переводов Библии на другие языки не следовало бы добавлять в надписания псалмов слова «Не надписан у евреев».

Греческое слово «диапсалма» – еврейское «села»

Еврейскому слову «селá», которое стоит в конце текста псалма, иногда в середине после нескольких стихов (Пс 46 – трижды, после 4-го стиха, после 8-го и в конце), в греческом переводе соответствует слово *διάψαλμα* («диапсалма»)¹⁹. И хотя слово «села» стоит обычно в еврейском тексте в конце псалмов, а не в надписаниях, оно не

должно остаться без внимания переводчиков и издателей библейского текста.

«Села» встречается в Псалтири 71 раз. Слово оставляется в греческом тексте без перевода; в славянской Псалтири оно никак не переведено, даже опущено²⁰. В Острожской Библии на месте слова «села» стоит «Слава» или «въ конец». Значение слова неясно, многие исследователи толкуют его очень по-разному. Святитель Григорий Нисский, посвящая исследованию слова специальную главу, называет его «временем разумения усвоить себе ведение мыслей», «промежуток для молчания толковники наименовали “диапсалмой”»²¹. С.С. Аверинцев, оставляя в своем переводе слово «села» в скобках и курсивом, полагает (в отдельной сноске), что это «какая-то музыкальная или литургическая помета, но ее значение до сих пор не выяснено»²². Наиболее приемлемым значением для большинства употреблений слова в Псалмах следовало бы принять толкование Симфонии к Брюссельской Библии²³: «Селá – евр. “пауза или интермедия”». Подобно этому толкование в словаре Ф.Л. Шапиро: «selāh 1. сёлла (обозначение паузы в текстах псалмов для хора или для музыкальных инструментов)»²⁴. Интересно, что вторым значением слова словарь указывает: «2. навеки»²⁵. Этому значению, к нашему удивлению, нашлось соответствие в прекрасном иерусалимском издании Псалтири по-русски с комментариями. Там слово «села» нигде и никак не отмечено, но на его месте в переводе стоят слова «вовекы» (Пс 9) и «навсегда» (Пс 46)²⁶.

В современном переводе с еврейского Е. Новикова в Пс 87(88) после стихов 8-го и 11-го на месте еврейского «селá» стоит в скобках [*музыка*].

Надписания псалмов, где есть слово «села», начинаются обычно словами «Начальнику хора» или «Для начальника хора». Есть переводы с еврейского с начальными словами «Руководителю хора» или «Для руководителя хора», и параллельно – «Руководителю музыкантов», что соответствует дальнейшим словам в надписании²⁷: Пс 80 – «В сопровождении на “шошаним”»; Пс 81 – «В сопровождении арфы из Гата».

В Иерусалимском храме пение псалмов было частью храмового ритуала. Псалмы исполнялись под аккомпанемент музыкальных инструментов. Книги Паралипоменон сохранили рассказы о певческих группах, которые исполняли свое служение при Храме.

1 Пар 9: 33: «Певцы же, главные в поколениях левитских, в комнатах храма свободны были от занятий, потому что день и ночь они обязаны были заниматься искусством своим».

1 Пар 15: 16: «И приказал Давид начальникам левитов поставить братьев своих певцов с музыкальными орудиями, с псалтирями и цитрами и кимвалами, чтобы они громко возвещали глас радования».

2 Пар 5: 12: «и левиты певцы, <...> одетые в виссон, с кимвалами и с псалтирями и цитрами стояли на восточной стороне жертвенника».

2 Пар 9: 11: «И сделал царь из этого красного дерева лестницы к дому Господню и к дому царскому, и цитры и псалтири для певцов. И не видано было подобного сему прежде в земле Иудейской».

2 Пар 23: 13: «и вот царь стоит на возвышении своем при входе, и князья и трубы подле царя, и весь народ земли веселится, и трубят трубами, и певцы с орудиями музыкальными и искусные в словословии».

2 Пар 29: 28: «И все собрание молилось, и певцы пели, и трубили трубы, доколе не окончилось всесожжение».

2 Пар 35: 25: «Оплакал Иосию и Иеремию в песне плачевной; и говорили все певцы и певицы об Иосии в плачевных песнях своих, известных до сего дня, и передали их в употребление у Израиля; и вот они вписаны в книгу плачевных песней».

2 Езд 5: 41: «певцов и псалмопевцев двести сорок пять».

Тегилим не принято читать во время от захода солнца до полуночи.

Напротив, в православной традиции Псалтирь читают по умершему всю ночь и монастырский устав предписывает, ночью проснувшись, читать псалмы.

Примечания

¹ Вэндленд Э.Р. Гармония и алгебра Псалтири: литературный и лингвистический анализ библейских псалмов. Сокр. перевод. М., 2010. С. 20 (1.6. Древнееврейские заглавия псалмов).

² Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart, 1979.

³ Свт. Григорий Нисский (греч. *Γρηγόριος Νύσσης*, лат. Gregorius Nyssenus; ок. 335–394, Каппадокия) – христианский богослов и философ, епископ г. Ниссы (Малая Азия), святой, отец и учитель Церкви. Один из трех великих «каппадокийцев» – младший брат Василия Великого, близкий друг Григория Богослова, входил с ними в каппадокийский кружок.

⁴ *Свт. Григорий Нисский*. О надписании псалмов. Библиотека Золотой Корабль (RU golden-ship.ru/knigi/1/grigoriy nisskij).

⁵ Иврит-русский словарь / Сост. Ф.Л. Шапиро. М., 1963.

⁶ *Коляда Е.И.* Музыкальные инструменты в Библии. Энциклопедия. М., 2003.

⁷ Библия сиречь книги ветхаго и новаго завета по языку словенску (Острожская Библия. 1581 г.) Фототип. изд. М.; Л., 1988. С. 153.

⁸ Псалтирь. Введение / Пер. Псалтири, Песен Св. Писания и молитв иеромонаха Амвросия (Тимрот). М., 2002. (Новый перевод с греческого текста 70 толковников). С. 26.

⁹ Там же. С. 82–86.

¹⁰ Книга псалмовъ или Псалтирь. Издание Британского и иностр. Библейскаго Общества. Hebrew & Russian Psalms. Вена. Типография А. Гольцгаузена. б/г. (еврейский текст с параллельным русским переводом). С. 7, 35–37.

¹¹ Псалмы Давидовы / Пер. С.С. Аверинцева. Київ, 2004. С. 87–94.

¹² Библия сиречь книги ветхаго и новаго завета по языку словенску (Острожская Библия. 1581 г.).

¹³ Очень подробный разбор в энциклопедии Е.И. Коляды (см. с. 167 – статья «Шушан, шошан»).

¹⁴ *Коляда Е.И.* Музыкальные инструменты в Библии. С. 39–42.

¹⁵ Геннадиевская Библия, 1499. (ГИМ. Син. собр. № 915). Первый полный свод Библии на церковнославянском языке.

¹⁶ Библия сиречь Книги Священнаго Писания Ветхаго и Нового Завета. СПб., 1751 (Елизаветинская Библия). Репр. изд.: М., 1993.

¹⁷ Перевод Евгения Новикова 2008 г. (по кончине автора перевод остался неопубликованным).

¹⁸ *Свт. Григорий Нисский*. О надписании псалмов. Книга 2, гл. 8 и 9.

¹⁹ Там же, гл. 10 «Исследование слова “диапсалма”».

²⁰ Библия. М., 1663 (перепечатка с Острожской Библии с некоторыми исправлениями текста).

²¹ *Свт. Григорий Нисский*. О надписании псалмов. Книга 2, гл. 10.

²² Псалмы Давидовы / Перевод С.С. Аверинцева. С. 9.

²³ Библия. Книги священного Писания Ветхаго и Нового Завета, в русском переводе с приложением. Брюссель, 1989. Симфония, с. 2424.

²⁴ Иврит-русский словарь / Сост. Ф.Л. Шапиро. М., 1963. С. 434.

²⁵ Там же.

²⁶ Tehillim (Psalms). A new Russian translation with selected classical commentaries in Russian. Jerusalem, 2004.

²⁷ Там же.

Сергей Алпатов
(Москва)

**«Правила отец», «раки» и «экивоки»:
обращение нормы
в восточноевропейской сатире
Нового времени**

Бытовые и поэтические, фольклорные и авторские, акциональные, вербальные и графические формы инверсии (травестии, пародирования) поведенческих паттернов, языковых клише или художественно-стилевых канонов в равной степени предполагают работу механизмов деконструкции ментальных стереотипов, обращения культурной нормы (в форме отрицания правил или жизнеутверждающей игры с ними). Яркие образцы системного анализа подобных явлений представлены в работах об антиповедении и иных семиотических механизмах культурной диглоссии европейского средневековья и раннего Нового времени (Бахтин 1965; Мочалова 1985; Успенский 1994: 254–297, 320–332).

Новейшие разыскания в области русской рукописной традиции XVIII–XIX вв. позволили выявить редкие образцы отечественной религиозной сатиры данного типа, функционировавшей поверх рамок конфессиональных субкультур и реализовавшей механизмы обращения нормы одновременно и на материале клише отечественной духовной проповеди (Ранчин 2007), и на базе импортных паттернов газетных «вестей» (Шамин 2015).

Один из двух списков анализируемой сатиры «Правила святых отец Нового Завета» сохранился в корпусе материалов по истории и этнографии Заонежья, собранных в начале XX в. В. Федорковым (РО ИРЛИ РАН. Р V. К. 73. П. 1). Список несколько раз публиковался в малодоступных изданиях, предавался забвению и открывался заново (Фирсов 2003; Рейли 2015). Документ представляет собой

сделанную рукой В. Федоркова копию с «настенной дощечки», имевшей вид таблицы (Рейли 2015: 508; цит. по <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabininskie-chteniya-2015/1616.html>):

Убъй	грехъ	Люби	жену	сребролюбіе	отрини
отца	почитай	блудницъ	ненавиди	снадби	благая
проклинай	бъса	брака	желай	твори	милостыню
матерь	слушай	бъгай	блуда	прелюбодѣянїя	не твори
въ церковь	ходи	священн.	слушай	будь	послушливъ
Не ходи	в кабакъ	проклинай	лукавых	Гордъ	не будь
Богу	молись	добру	учись	правды	наслѣдствуй
Не молись	сатане	Не учись	ереси	не навиди	лжи.

При движении по строкам текста слева направо читатель извлекает из графической конструкции стереотипные нравственные поучения: «Люби жену», «Отца почитай», «Матерь слушай», «Горд не будь», «Твори милостыню», воспринимаемые как переложение библейских заповедей, своего рода раскавыченные цитаты из Священного Писания (ср. стилистически маркированные «Сребролюбие отрини», «Снадби благая»). Данные императивы обрамляются горизонтальными надписями – сверху: «Правила св. отець новаго завѣта, всякому православному христіанину соблюдать со усердіемъ чистымъ»; и снизу: «Аще кто сія правила наблюдаетъ св. отець, тотъ человеку не далече царствїя небеснаго бываетъ» (Рейли 2015: 508).

При движении же по столбцам текста сверху вниз читатель обретает кощунственные парадоксы: «Убей отца», «Проклинай матерь», «Богу не молись», «Грех почитай», «Ходи в кабакъ» и проч. Когнитивный диссонанс снимается наличием вертикальных надписей – слева: «Наука бѣсовская злонравная чловѣкомъ яко страшный грѣхъ убійства»; и справа: «Аще кто сія будетъ соблюдать, тотъ вѣчно будетъ плакать и рыдать» (Рейли 2015: 509).

Несмотря на очевидные ассоциации ряда антизаповедей («В церковь не ходи», «Брака бегай») с идейными установками радикальных

раскольнических толков типа беспоповцев «бегунов» и «безбрачников», по свидетельству собирателя и публикатора «Правил святых отец» В. Федоркова, толкования хозяина «дощечки», крестьянина Космозерского прихода, носили вполне ортодоксальный характер без какой-либо примеси сектанства (Рейли 2015: 510).

Существенно отметить, что открытие таблицы с «правилами» состоялось в связи с дискуссией о совершенно другом типе графического текста:

В 1909 году с одним крестьянином Космозерского прихода, который ревностно придерживался старины, долго говорили за чаем, то о том, то о другом и, наконец, случайно зашел как-то разговор о газете.

– Да, теперь народ умнее Бога думает быть, – проговорил дедушка, – газету открыли. Говорят, в одну минуту тыщу номеров могут отпечатать. Морозить только глаза у людей. Да, какой толк от газеты? Деды наши прожили век, да без газеты обходились, а теперь газеты!!

Я стал защищать значение и пользу газеты, но дедушка меня перебил:

– Какая может быть польза от газеты? Нашел ты пользу в дьявольском учении.

– Как в дьявольском?! – возразил я ему с удивлением.

– Да так, што в дьявольском. И написано-то там по-дьявольски. Святые отцы не столбиком пишут, а в строчку, а тут столбиком. Ну как же не дьявольское? (Рейли 2015: 509).

В приведенном комментарии замечательно стремление носителя севернорусской традиционной культуры начала XX в. соотнести уникальный образчик игрового назидания «от противного» с двумя актуальными для него формально-стилевыми и одновременно содержательными парадигмами: рукописания старцев vs печатная газета. Указанная интенция тем более характерна, что к рубежу XIX–XX вв. в большинстве конфессиональных субкультур России получила распространение стихотворная сатира «Газета из ада», устами бесов обличавшая грехи современного общества и изначально имитировавшая структуру печатных «ведомостей» XVIII столетия (Алпатов 2014).

Несмотря на известный приоритет суждения информанта перед интерпретацией исследователя, следует признать, что противопос-

тавление способов чтения по строкам и столбцам не является абсолютным. Традиция настенных назидательных листов включает значительное число вертикально ориентированных реестров, таблиц и логических древ, например: «О добрых друзьях дванадцати» (НИОР РГБ. Ф. 17. № 1126. Перв. четв. XIX в.), «Описание двух лестниц» – «трудолюбивой, вводящей в Царство Небесное» и «пагубной, вводящей во ад крошечный» (НИОР РГБ. Ф. 17. № 177. Л. 6. Перв. четв. XIX в.).

Кроме того, структура скопированного в 1909 г. В. Федорковым списка «Правил святых отец» скорее всего не является первоначальной, поскольку существует список «Правил Святых Отец Нового Завета» первой четверти XIX в. (НИОР РГБ. Ф. 17. № 1084), написанный на отдельном листе в виде следующей таблицы:

		Правила Святых Отец Нового Завета						
		убей	отца	поминай	матерь	в церковь	не ходи	Богу
Иди по сим линиям и твори сия да будешь угоден Богу	грех	почитай	беса	слушай	ходи	в кабаки	молись	сатане
	люби	блудниц	брата	бегай	священника	проклинай	добру	не учишь
	жену	ненавиздь	желай	блуда	слушай	лукавых	учись	ереси
	сребролюбие	снабди	твори	прелюбодяние	буди	горд	правды	ненавиди
	отрини	благая	милостыни	не твори	послушен	не буди	наследствуй	лжи
	Аще кто сия вся сохранит тот будет чист пред Богом							

Читательский когнитивный шок при восприятии данного списка тем острее, что «стандартное» чтение по строкам слева направо непосредственно предлагает кощунственные антизаповеди к исполнению, обрамляя их симметричными декларациями: «это норма» и «кто их сохранит – чист будет». Лишь повторное, остраненное рассмотрение таблицы «изумленным взором» позволяет читателю прочесть инструкцию о верном – вертикальном – способе чтения и постичь игровой характер назидания, преподносящего прописные истины под маской глумления.

Попытки интерпретировать столь специфический способ наставления через инверсию формы и тем самым обращение культурной

нормы закономерно приводят к опытам *carmina figurata* в отечественной культуре (Рейли 2015: 510; Сазонова 2006: 242–261), в частности к поэтическому сборнику о. Иоанна Величковского «Млеко от овцы пастыру належное» (1691 г.; Величковский 1972; цит. по <http://litopys.org.ua/velych/vel06.htm#ml21>), включающему следующий «вѣршь жертвовный» (стихотворные строки для наглядности разбиты нами на ячейки таблицы):

Оста́в	молитву	дѣ́вство	растли	злых	чти	дру́же
Лѣ́ность	люби	сохраняй	злѡсть	ла́й	дѡбрых	дѹ́же
Вознена- вижд	трезвенных	пѣ́ниц	люби			зѣ́ло
Го́рдых	почитай	злослов	смиранных			все цѣ́зло

Для эстетического эффекта необходимо именно чтение в строку, когда стихотворный размер и рифма обеспечивают движение «недоуменного» читательского внимания по чередѣ антизаповедей, но, с другой стороны, те же метр и рифма переворачивают смысл сказанного в финале: «все это зло» – и побуждают читателя искать иного, правильного, способа прочтения.

С игровым («жертвовным») стихотворением в сборнике Величковского соседствуют «раки литеральные» и «раки словные», т.е. собственно «буквенные» («Анна ми ма́ти и та ми ма́нна») и «лексические» палиндромы («Высо́ко дѣ́ва ест вознесѣнна, Глубо́ко я́ко бя́ше смире́нна»), читаемые в обе стороны с сохранением смысла высказывания.

Но, что более важно для настоящего исследования, ритор экспериментирует и с формой «раков прекословных», при чтении которых прямо и «вспять» смысл меняется на противоположный. При этом богословский тезис, выраженный взаимоисключающими высказываниями от лица праведного и грешного, остается единым:

Богородица	Со мно́ю жи́знь не страх смерти, Мно́ю жи́ти не умерти.	Евва
Авель	Богу пожру́ же́ртву ту́чну не худю́, Мно́гу не малую, благою не злю́ю	Каин

Характерно, что финальным изображением в рукописи сборника Иоанна Величковского служит «Печать Соломона» – магический квадрат *Sator Arepo Tenet Opera Rotas*, который небезосновательно интерпретируется как двумерная анаграмма (Marcovich 1983).

Ограниченное число примеров использования механизма обращения словесной формы с целью игрового обновления нормативного знания в отечественной культуре не отменяет необходимости соотнесения их с широким кругом европейских образцов данного риторического приема / поэтического жанра.

Прежде всего речь идет о таких массовых формах польской нравственной и социально-политической сатиры XVII–XVIII вв., как *taki polskie, dzywy (curiositates) życia polskiego* (Nowak-Dłużewski 1964: 24, 40, 78, 110, 120–121, 139, 169), непосредственно обусловивших возникновение восточнославянских реплик этих жанров.

Особо следует отметить польскую сатиру «*Gratulatio regi Borussiae*» (около 1757), представляющую собой перевод «*Elogia aequivoqa Successum regis Borussiae et domus Austriae*», составленной из 12 латинских четверостиший, расположенных в два столбца таким образом, что при чтении каждого столбца отдельно возникает панегирик Фридриху II, а при чтении строк из двух столбиков подряд – хула Фридриху и похвала Марии Терезии (Nowak-Dłużewski 1964: 194–195; Konopczyński 1909: 389).

В свою очередь, польскую «двусмысленную» поэзию следует воспринимать как часть общеевропейской риторической поэзии на латинском / национальных языках, существенную часть которой составляли не просто стихотворные эксперименты с формами типа *canter* и *equivoque* (Zumthor 1978), но именно назидательные и сатирические опусы, построенные на смежных топосах «состояние нынешнего века» / «мир вверх тормашками», разрабатывавших общую тему катастрофического падения нравов в «последние времена» (Щеглов 2004: 72–78, 410–421; Алпатов 2015).

В ходе изучения европейского генезиса рассматриваемого риторического приема и связанных с ним сатирических топосов отдельного внимания заслуживает поставленная во главу угла обоих списков «Правил святых отец» заповедь «Убей грех». В качестве формульного контекста к ней легко подстраивается стереотипный гомилетический ход новоевропейской проповеди: «Убей грех в себе, иначе грех убьет тебя».

Менее очевидной, но не менее значимой видится ассоциация «плакатных» императивов «Убей грех», «Бегай блуда», «Богу молись» с практикой английских протестантов XVI–XVII столетий давать при крещении «говорящие» имена, равно как и с возникновением славянских «прозвищных» фамилий из молитвенных формул. Речь идет об антропонимах типа What-God-will, The-Lord-is-near, Hate-evil, Fear-not, Hope-for, Love-well, Do-well, Die-well, Fare-well; Молибога, Панибудьласка, Otčenášek, Отченаш, Отцеутешев, Эйбоженко, Хлебнасущенский (Bardsley 1880; Унбегаун 1995; Жилин 2006).

В этом контексте нельзя не упомянуть о характерном примере использования реальных имен протестантского антропонимикона для конструирования сатирического списка кандидатов в судебную коллегию (около 1640):

Kill-sin Pimple of Witham
Be-faithful Joiner of Britling
Fly-debate Roberts of the same
Fight-the-good-fight-of-faith White of Emer...

(Bardsley 1880: 192–194).

Таким образом, рассматриваемый текст «Правил святых отец» – это и редкий образец отечественной традиции *carmina figurata*, и ценное свидетельство усвоения (через посредство польской культуры) жанровых форм, риторических приемов и топики европейских сатир Нового времени, но также и ключ к пониманию факторов и механизмов адаптации «заимствованных» культурных форм в русской рукописной и фольклорной традиции XVIII–XX вв.

Литература и источники

- Алпатов 2014 – Алпатов С.В. «Ведомость из ада»: судьбы европейской сатиры в отечественных религиозных субкультурах XVIII–XX веков // Вестник церковной истории. 2014. № 1/2 (33/34). С. 149–175.
- Алпатов 2015 – Алпатов С.В. Топосы в системе интертекстуальных связей фольклора и литературы Нового времени // Традиционная культура. 2015. № 3. С. 90–101.
- Бахтин 1965 – Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

- Величковский 1972 – *Величковський І.* Твори. Київ, 1972.
- Жилин 2006 – *Жилин С.Г.* О некоторых русских прозвищных фамилиях // Русская речь. 2006. № 6. С. 100.
- Мочалова 1985 – *Мочалова В.В.* Мир наизнанку: Народно-городская литература Польши XVI–XVII в. М., 1985.
- Ранчин 2007 – *Ранчин А.М.* Проблемы барокко и сочинения Аввакума / *Ранчин А.М.* Вертоград златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007. С. 256–261.
- Рейли 2015 – *Рейли М.В.* «Правила святых отец», найденные в Космозерском приходе в 1909 г., как образчик старообрядческой тайнописи // Рябининские чтения – 2015 / Отв. ред. Т.Г. Иванова. Петрозаводск. 2015. С. 507–511.
- Сазонова 2006 – *Сазонова Л.И.* Литературная культура России. Раннее Новое время. М., 2006.
- Унбегаун 1995 – *Унбегаун Б.О.* Русские фамилии. М., 1995.
- Успенский 1994 – *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994.
- Фирсов 2003 – *Фирсов В.Н.* Таинственная дощечка из Заонежья // Север. 2003. № 5/6. С. 126–127.
- Шамин 2015 – *Шамин С.М.* Куранты 1697 г.: литературная составляющая делового документа // Русь, Россия: Средневековье и Новое время. М., 2015. Вып. 4. С. 257–263.
- Щеглов 2004 – *Щеглов Ю.К.* Антиох Кантемир и стихотворная сатира. СПб., 2004.
- Bardsley 1880 – *Bardsley C.W.* Curiosities of Puritan Nomenclature. London, 1880.
- Konopczyński 1909 – *Konopczyński W.* Polska w dobie wojny siedmioletniej. Cz. 1. 1755–1758. Kraków, 1909.
- Marcovich 1983 – *Marcovich M.* Sator Arepo = ΓΕΩΡΓΟΣ ἌΡΠΙΟΝ (ΚΝΟΥΦΙ) ἌΡΠΙΩΣ, Ἄρρο(cra), Ἄρρο(crates) // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 1983. Bd 50. S. 155–171.
- Nowak-Dłużewski 1964 – *Nowak-Dłużewski J.* Bibliografia staropolskiej okolicznościowej poezji politycznej (XVI–XVIII). Warszawa, 1964.
- Zumthor 1978 – *Zumthor P.* Le Masque et la Lumière. La poétique des grands rhétoriciens. Paris, 1978.

Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 14-04-00128

Виктория Мочалова
(Москва)

**«Не должно быть,
чтобы сыны Высочайшего
работали с противоположными целями»**

В конце XVII–XVIII вв. еврейский мир в Восточной Европе сотрясали и раскалывали новые течения – саббатянство¹, франкизм², тесно связанные с ожиданием конца времен (в середине XVII в. его приметы многие видели в кровавой катастрофе хмельничины, понимаемой как «родовые муки», предшествующие приходу *машиаха* – спасителя), избавления (*геул*) и мессианскими чаяниями³. Эти течения представлялись носителям ортодоксальной традиции и приверженцам предписаний галахи совершенно аномальными.

Инициаторы обоих названных лжемессианских течений сознательно шли на нарушение нормы, которое было призвано обозначить рубеж между прошлым и якобы наступившей эрой избавления, когда прежние законы, запреты и предписания отменяются за ненадобностью, поскольку *машиах* уже пришел. Поэтому Шабтай Цви (1626–1676), в частности, публично произносил четырехбуквенное имя Бога, что разрешалось лишь первосвященнику во время богослужения в Иерусалимском Храме на Йом-Кипур (Шабтай утверждал, что для него это допустимо); танцевал с женщинами, нарушал субботу, отменил посты, устроил в Салониках «свадебный пир», сочтавшись браком со свитком Торы; наконец, принял ислам.

Разумеется, в ответ на это последовал *херем* (проклятие, отлучение), и Шабтай был вынужден последовательно оставлять города, куда он переселялся и где распространял свое учение. Часть еврейского сообщества воспринимала эксцентричное поведение Шабтая как безусловный и предосудительный выход за пределы нормы, полагая, что не может быть *машиахом* человек, который нарушает за-

коны Торы и Талмуда. Однако относительно выходок Шабтая, намеренно и демонстративно преступавшего рамки принятого и дозволенного, раввинские мнения разделились: большинство не признавало в нем машиаха, однако видело в сопутствующих его «приходу» всеобщем покаянии и соблюдении *мицвот* (предписания) объективную пользу для еврейского народа; некоторые воздерживались от осуждения Шабтая, стремясь избежать конфликтов внутри еврейского мира; другие были склонны признать его.

Последователь и продолжатель Шабтая, Яков Лейбович Франк (1726–1791), создавший собственный *бейт-мидраш* (дом учения) в Салониках, привлечший польских сторонников его учения (среди них – Мордехай и Нуссен из Львова, Исраэль из Черновцов, Натан Шор из Рогатина, Нахман из Буска, Яков из Тысменниц), затем переместился в Польшу (в Подолии было особенно много его почитателей), провозглашая себя реинкарнацией машиаха прошлого века. Скандал и последующие репрессии со стороны ортодоксально настроенных кругов вызвал, в частности, некий ночной обряд франкистов в Ланцкороне (1756), во время которого они якобы устроили сексуальную оргию, пели, танцевали вокруг нагой женщины, целуя ее грудь⁴. Франк, видевший свою миссию в том, чтобы избавить мир от всяких прежде существовавших законов и дать выход запрещенным человеческим страстям, и его сторонники последовательно нарушали законы и предписания: курили в шабат, перемежали богослужения с песнями, танцами и прыжками, предавались разврату с чужими женами⁵, а в итоге приняли христианство. Сам Франк сообщал, что в Польшу он вернулся «по призыву небес», или «самого Иисуса Христа», а его сторонники рассказывали, что он имел обыкновение лежать на кровати с распростертыми руками, подобно распятому Христу⁶. Разумеется, польские раввины, возмущенные таким предельным нарушением нормы, последовательно подвергали франкистов преследованиям и провозглашали их отлучение.

Возникший в XVIII в. хасидизм⁷ воспринимался ортодоксальными кругами – на фоне и в контексте предшествующих течений – как учение, подрывное по отношению к традиционному иудаизму, нелегитимное и протонародное⁸, а концепция цадика-чудотворца, непосредственно соединенного с высшим⁹, – как противоположная идее ученого раввина, толкователя Закона.

Разумеется, со сторонниками неприемлемых новаций, отступниками от принятой нормы, велась ожесточенная борьба (оставим сейчас в стороне их критику со стороны «просвещенных» кругов, *маскилим*¹⁰, сосредоточившись на внутрирелигиозной полемике). Виленский Гаон, духовный лидер восточноевропейского еврейства, направлял антихасидские послания (1796), в частности, общинам Минска, Могилёва, Полоцка, Житомира, Винницы и Каменец-Подольского, обвиняя хасидов в «извращении смысла Торы». Во многих общинах по настоянию *митнагдим* (ортодоксальные иудеи, противники хасидизма) на них налагался херем, следовали многочисленные изгнания (например, в 1784–1785 гг. были изгнаны р. Шломо бен Меир ха-Леви – из Карлина и р. Леви Ицхак – из Пинска), уничтожение книг (так, был «погребен» труд р. Элимелеха из Лежайска – «Ноам Элимелех», 1788)¹¹, издавались антихасидские сочинения¹².

Мы остановимся на некоторых представлениях о норме и аномальности в противоборствующих группах еврейского сообщества XVIII–XIX вв., на том, как они могли реагировать на противоречащие их понятиям о норме воззрения и действия.

Аномальными могли считать тактику и манеру поведения хасидов традиционные ортодоксальные круги: хасиды предпочитали молиться отдельно, их молитвы носили экстатический характер, проявлявшийся в хлопках в ладони, громких восклицаниях, употреблении слов не из иврита, а из других языков, некрасивых вращениях и даже танцах. В многочисленных антихасидских текстах с отвращением говорится о том, как хасиды «кувыркаются перед Ковчегом Завета... вниз головой и вверх ногами». Подобные кувыркания действительно приписывались многим хасидским лидерам, включая Шнеура Залмана из Ляд (1745–1813), Хаима Хайке из Индуры (ум. 1787) и Авраама Калискера (ум. 1810)¹³.

Крайняя набожность и практика сурового покаяния, связанного с умерщвлением плоти, наблюдателю, поначалу даже стремившемуся, как Соломон Маймон, примкнуть к хасидским кругам и видевшему в них образец нравственности, представлялась лежащей вне пределов нормы: «Стремься подавить желания и страсти, они одновременно подавляли свои силы и уничтожали способность к действию, а иногда даже приближали подобной практикой свою безвременную смерть»¹⁴. Например, один из таких благочестивых людей, пройдя все

предписываемые этапы покаяния (посты, скитания, власяница), решил, что не в состоянии принести покаяние, искупающее совершенные им грехи и «равное» им по весу (*тиуват ха-мишкаль*, покаяние веса), а потому должен уморить себя голодом, что и исполнил с книгой «Зогар» в руках. После того, как эта история стала известна в еврейской среде, этот человек был назван святым. Другой хасид, описанный Маймоном, поставил своей целью приближение прихода мессии, для чего истово каялся, постился, валялся в снегу, бодрствовал ночами, желая каждым из этих действий привести к гибели один легион злых духов, которые стояли на страже и загораживали мессии дорогу. Кроме того, он обращался к разного вида каббалистическим действиям¹⁵, «так что в конце концов обезумел от всего этого, начал верить, что действительно видит духов своими глазами, называл каждого из них по имени, метался по комнате, разбивал окна и печи, полагая, что это его враги – злые духи <...> пока наконец не падал без сил на землю. Для его исцеления обычно требовалось много усилий придворного врача князя Радзивилла»¹⁶. Маймон с удивлением отмечает, что даже тогда, когда он строго придерживался раввинистических предписаний и не стал еще последователем Маймонида, который отнюдь не был сторонником подобных фантазий и набожности, он все же избегал обрядов, содержащих, на его взгляд, нечто комичное¹⁷.

Реальное осуществление «прилепления» (*двекут*) к цадику как посреднику между человеком и Богом, расторжение семейных уз и пренебрежение своими супружескими и родительскими обязанностями у приверженцев хасидизма воспринималось сторонними наблюдателями как отступление от принятой нормы. По свидетельству Соломона Маймона о событиях конца 1760-х гг., «молодые люди бросали родителей, жен и детей и толпами отправлялись к прославленному “ребе”, чтобы услышать из их уст новое учение»¹⁸. Оппоненту, говорящему «жена нуждается в муже, а дети в отце. И ты будешь с этим спорить?», Святой Еврей в «Гоге и Магоге» Бубера убежденно отвечает: «Тот, кто впадает в руки Бога живого, не может быть ни мужем, ни отцом, пока Бог не отпустит его»¹⁹.

Противостояние и различные представления о норме существовали не только между *митнагдим* и *хасидим*, не говоря уже о главных (общих, по сути внешних, ибо секуляризованных) врагах – *маскилим*, но и внутри хасидского мира. Внутри хасидизма далеко иду-

щее единство отсутствовало; достаточно упомянуть хотя бы предельно конфликтные отношения между брацлавскими, воспринявшими как «странные», из ряда вон выходящие, и иными хасидами, между р. Нахманом Брацлавским и р. Арье-Лейбом по прозвищу Шполянский дедушка (*Шпойлер зейде*), которые р. Нахман мог изображать как мифологическую схватку божественных и демонических сил. «Сам Сатана выбрал Святого Старца (р. Арье-Лейба. – *В.М.*), чтобы вести войну против рабби Нахмана, и теперь враждебные рабби Нахману силы имеют своего ребе, задача которого – воодушевлять их на злобные деяния. Ярость, с которой рабби Нахман нападал на “ложных вождей”, сама по себе была достаточной, чтобы озлобить многих *цади́ков*». Примечательно, что р. Нахман даже *маски́лим* связывал со своими внутренними врагами, ибо этим «еретикам» необходим был доступ к источникам «Божественной силы», которая питала бы их существование, а это мог им обеспечить лишь какой-нибудь «ложный цадик, ядовитый, как змий, чудотворец, который готов помогать даже еретикам, лишь бы навредить истинному наставнику». Таким ложным цадиком в понимании р. Нахмана и был Шпойлер зейде, собиравший среди видных цадиков того времени письма (1802) с осуждением р. Нахмана, который, в свою очередь, пытался добиться для него херема²⁰. Бесспорно, в понимании и р. Нахмана, и Шпойлер зейде поведение противника оценивалось как выход за пределы нормы – до такой степени, что это требовало применения самых жестких мер, к каким относился херем.

Приведенный в качестве примера конфликт отнюдь не был единственным в хасидском мире: достаточно вспомнить о затяжных противоречиях или борьбе политико-экономического (как полагал С. Дубнов) или идеологического (как считал А.Й. Гешель) характера, которыми отмечены отношения р. Баруха из Меджибожа с р. Шнеуром Залманом из Ляд, р. Леви Ицхаком, р. Нахманом из Брацлава, р. Яковом Исааком Горовицем.

Различия в понимании сущности и наследия хасидизма сводились к противоречиям между призывом к этическому самосовершенствованию и простой вере – и попытками ввести в хасидизм каббалистические концепции, стремлением к «прилеплению» к Богу, после чего все мелкие житейские проблемы вроде морального самосовершенствования утрясутся сами собой²¹.

Важным хасидским центром, объединенным вокруг р. Яакова Исаака Горовица (1745–1815), прозванного за его дар Ясновидцем, Провидцем²² (*а-Хозе ми Люблин, Люблинер*), был Люблин, ранее прославленный такими выдающимися именами раввинов, талмудистов, ученых, как Соломон (Шломо) Лурия (1510–1574), Шалом Шахна (1510–1558), Шауль Валь (1541–1617), имевший в Люблине собственную синагогу, Иегуда Лейб бен Меир Ашкенази (ум. 1597), Цви Гириш бен Захария Мендель (ум. 1690)²³. Разумеется, в люблинской общине хранили память об этих великих ученых, об их некогда лидирующей роли среди польского еврейства, и потому для цадика-чудотворца в городе совершенно не было места, за чем пристально следил яростный противник хасидизма, раввин Люблина Азриэль Гурвиц, прозванный за свой острый ум Железной Головой. Однако его попытки противостоять растущему влиянию Ясновидца²⁴ (в результате чего хасиды стали едва ли не большинством среди еврейских жителей города) провалились, и новый хасидский двор был открыт на Широкой улице в доме № 28²⁵.

Яаков Исаак Горовиц был одним из учеников Великого Магида, Дова Бера из Межирича (согласно хасидской традиции, у него было 300 учеников, примерно о 40 из них сохранились свидетельства и некоторые сочинения)²⁶, который говорил о нем: «Такая душа не спускалась в мир со времен пророков»²⁷, а затем – главой учеников р. Элимелеха из Лежайска, еще при жизни объявившего его своим преемником²⁸. Однако конфликты, сотрясающие не только еврейский мир, но и хасидские дворы, привели к разрыву между р. Элимелехом и его любимым учеником²⁹, что было принято объяснять злыми наговорами и слухами³⁰. (В свою очередь, любимый ученик Ясновидца и его тезка, р. Яаков Ицхак (Рабинович) из Пшисухи, прозванный *Йегуди ха-Кадош* (Святой Еврей, 1766–1813), приверженный идее нравственного самоусовершенствования, элитарному «талмудоцентрическому» пониманию хасидизма, видевший в фигуре цадика скорее духовного лидера, чем чудотворца, также из-за разногласий с учителем, придерживавшимся представлений о магических функциях цадика и педалировавшим роль и значение чудес, что было особенно привлекательно для демократических слоев общины, отошел от него и основал собственный хасидский двор в Пшисухе.) Таким образом внутри польского хасидизма сложилось два различных направления – школа Люблина и школа Пшисухи³¹.



Огель р. Яакова Ицхака Горовица на кладбище в Люблине.
Фото Кшиштофа Схабовича. 2006 г.

О внутренних хасидских войнах свидетельствуют многочисленные документы, тональность которых не оставляет сомнений в остроте проводимой борьбы. Речь в них могла идти о нарушении принятых норм (сомнительная обрядовая практика, задержка молитв, пренебрежение законами), однако они могли быть вызваны конкуренцией и завистью к растущему влиянию того или иного цадика, о чем может свидетельствовать, например, описание действий оппозиционных по отношению к пшисухскому двору других хасидских кругов: «И сатана необоснованной ненависти, который танцует среди нас, помогал им; и их работа осуществилась. И они разбрасывали плоды тяжкой ненависти по всем хасидским дворам против хасидов Пшисухи»³².

Взаимоотношения учителя и ученика, отягощенные различиями в понимании правильного пути, во взглядах на возможности и средства «влияния на ход событий в мире»; противопоставление, конфликт дозволенного/недозволенного, преступление границ допустимого³³ оказываются в центре романа философа, собирателя и исследователя

хасидского фольклора Мартина Бубера «Гог и Магог»³⁴, его единственном художественном, однако основанном на тщательном изучении хасидских источников, произведении.

Бубер объяснял, почему он выбрал беллетристическую форму: «Трудясь над этим, я наткнулся на целый клубок взаимосвязанных историй. Они, несомненно, образовывали большой цикл, хоть излагались согласно двум разным и даже противоречащим традициям. Эту группу историй нельзя было обойти, потому что за ними стояли события огромной важности. Материал трактовался как легендарный, но рациональное зерно несомненно присутствовало. А именно: является установленным фактом, что несколько цадииков действительно пытались средствами магии и теургии превратить Наполеона в “Гога и Магога”, упомянутого Иезекииелем. Как было предсказано многими эсхатологическими текстами, его кровавое явление в мир должно предшествовать приходу Мессии.

Другие же цадиики противостояли этим попыткам, предупреждая, что никакие внешние события не могут приблизить искупление, этому может способствовать только внутреннее возвращение всего человечества к Богу... Центром тяжести этого конфликта был, прежде всего, вопрос, позволено ли оказывать давление на высшие силы, чтобы добиться своих целей, и, затем, может ли быть такое влияние осуществлено магическими средствами или только переменной нашей нравственной жизни? Эти вопросы были не просто предметом спора, они были вопросом жизни и смерти. События эти так конкретны и их значение так глубоко дерзновенно, что я понял: для их изложения нужна другая, более пространный манера»³⁵.

В названии данной статьи использована цитата из приводимого Бубером письма Ясновидца из Люблина к другому из ведущих цадииков того же времени – Менахему Менделю из Риманова (ум. в 1815) по поводу Наполеона, занимавшего заметное место в эсхатологических умонастроениях евреев, и различного отношения к нему в еврейской среде: «Написано: “И сыны Всевышнего – все вы”. Не должно быть, чтобы сыны Высочайшего работали с противоположными целями. Для меня, как и для вас, очевидный знак свыше – то, что Бог сделал этого человека (Наполеона. – *В.М.*) таким могучим. Я, как и вы, делаю все, что в моих силах, чтобы из него вышел Гог, как предсказано в пророчествах»³⁶. Но никому не дано знать, каким

образом триумфы и поражения этого человека связаны с искуплением. Мы не должны бороться ни на одной стороне. Я не всегда думал так, но признал свою ошибку. Наша единственная цель в том, чтобы атмосфера все больше сгущалась, чтобы напряжение не падало. Это – наша общая задача. Каждый может в сердце своем стремиться к своей цели, но направление должно быть одним. Давайте заключим союз для достижения этой цели»³⁷. Очевидно, что речь в данном случае идет о той норме, которая находится в одном семантическом спектре с ‘должным’, ‘правильным’, ‘допустимым’, ‘желательным’.

Ярким свидетельством того, что русско-польское еврейство оценивало события 1812 г. исключительно с точки зрения своих национальных интересов³⁸, может служить отношение наиболее авторитетных хасидских цадииков к главным действующим лицам эпического поединка – Наполеону и Александру I³⁹.

Появление Наполеона, писал С. Ан-ский, совпало с широким развитием мистического хасидизма. Цадики, имевшие огромное влияние на еврейскую массу и погруженные в изучение каббалы, видели во всяком реальном предмете и явлении символ того, что происходит в небесах, и искали во всем намеки на долженствующие совершаться события. Рассматривали они под этим углом зрения и политические события и в особенности войны, которыми сильно интересовались, считая, что истинные реальные битвы происходят на небе между «ангелами-хранителями» враждующих между собою народов, а на земле происходит только бледное отражение этих битв. Особенно разошлись между собой цадики и их приверженцы, хасиды, в их отношении к Наполеону. Все они были глубоко поражены гигантской и, на их взгляд, мистической личностью императора, видели в нем таинственную силу, ниспосланную для выполнения какого-то великого и грозного повеления. Одни цадики видели в Наполеоне избавителя, а в его войнах – приближение пришествия Мессии, другие считали его исчадием ада, носителем мирового зла⁴⁰.

Охваченный мистическим мессианизмом, Ясновидец в своих каббалистических занятиях провидел как скорое пришествие мессии, так и то, что он явится именно в Люблине, в чем уже могли усматривать признаки ереси. Этот перенос эсхатологических событий из Иерусалима в Люблин шокировал консервативных раввинов (не говоря уже о сторонниках *Хаскалы* – еврейского Просвещения) и да-

же некоторых его собственных учеников, хотя для последних было характерно отождествлять люблинский двор Якова Ицхака с Иерусалимским Храмом в диаспоре. Как писал один из них, «когда кто-то приезжает в Люблин, он должен представить себе, что Люблин – это Эрец Израэль, что двор дома учения – Иерусалим, что дом учения – Храмовая гора, что его квартира – паперть, что балкон – Храм, его комната – Святая Святых, и что *Шхина* говорит его устами. Тогда он поймет, что такое наш раввин»⁴¹.

Аномальным иногда казалось окружающим Ясновидца его поведение: он мог болтать с неким великим грешником, как близкий приятель, вызывая недоумение хасидов, которое Ясновидец парировал так: «О нем я все знаю, как и вы. Но вам известно, как люблю я веселость и как ненавижу уныние. Да, этот человек – великий грешник! Но откуда другие сожалеют о том моменте, когда согрешили, потом ненадолго раскаиваются, но затем снова впадают в грех, этот человек не ведает ни сожаления, ни хандры и постоянно счастлив и весел, словно находится в некой башне ликования. Излучение от его веселья переполняет и мое сердце радостью»⁴².

Других хасидов, недовольных его способом благословения, отличавшимся от принятых норм их собственного учителя, он наставлял, подчеркивая многообразие путей служения: «Бог, которому можно было бы служить лишь одним-единственным путем, – что это был бы за Бог!»⁴³

В своих попытках повлиять на ход событий люблинский ребе прибегал к помощи других: в первый раз это были все люблинские хасиды, во второй – все цадики, разбросанные по лицу земли. Они должны были сосредоточить все свои внутренние и внешние силы и одновременно проделывать один и тот же церемониал. В этот раз он попросил немногих, к которым обратился лично, достичь «совершенства в радости»⁴⁴.

Менахем Мендель, как и Хозе, полагал, что долг хасидов – влиять на ход событий в мире. И, как Хозе, он считал обязанностью хасидов превратить Наполеона в Гога, помочь ему завоевать мир, тем самым приближая наступление избавления. Хасидские легенды отражают горячие дискуссии, вспыхнувшие, когда Менахем Мендель призвал своих последователей молиться, беря на себя духовный риск, за успех Наполеона. Его ученик Нафтоли возмутился: «Как

можно это делать? Ведь Наполеон – самый большой безбожник на земле!» Р. Менахем Мендель ответил: «Безбожниками являются все, но Санхерив (Сеннахирим, ассирийский царь. – *В.М.*) должен победить, поскольку от него зависят судьбы мира». Р. Нафтоли возражал, что Наполеон хочет уравнивать евреев с другими народами и сломать стену, которую Закон вознес между ними, он не признает, что евреи – избранный народ, и потому молиться за него невозможно, но Менахем Мендель видел в Наполеоне бич божий, который карает королей и народы за притеснения евреев. Противоположные стороны спора обращались за его разрешением к ведущим авторитетам своего времени – р. Исраэлю бар Шабтаю Офштейну (Магиду из Кожениц; 1736–1814) и Ясновидцу из Люблина, которые придерживались на этот счет разных взглядов⁴⁵.

Эти споры отражены и в романе Бубера: «В этом году в ночь перед праздником Песах Менахем Мендель вместе с верными пек мацу. Реб Нафтоли стоял рядом с ним. Когда он заталкивал в печь листы с тестом, каждый раз настойчиво бормотал: “Так же толкнем их на Вену! Так же и на Вену!” Реб Нафтоли с трудом разбирал слова. А когда понял, воскликнул: “Как нечистое может готовиться с чистым?!” – и вынужден был бежать от разгневанного ребе. Вскоре он узнал, что за день до Песаха Наполеон решил пойти на Австрию, а еще позже – что он завоевал Вену»⁴⁶. Этот яркий эпизод с попыткой смешать «чистое с нечистым», магическим образом влиять на ход исторических событий, стремясь приблизить приход мессии и избавления, стал поводом для написания цитировавшегося письма Ясновидца, пересмотревшего свои прежние взгляды, о «сынах Всевышнего».

Магид из Кожениц, каким он предстает у Бубера, также приходит к мысли, что нужно прекратить всякие попытки предотвратить падение⁴⁷ «злодея, которого многие считают Гогом», сокрушается о том, что эти попытки «делаются еще, делаются с нашей стороны. Все, что строится в его пользу, все падет вместе с ним и раздавит того, кто строит. Мы все погибнем, потому что мы все связаны меж собой. Тяжесть этого нечестивца, нами же увеличенная, нас и погубит. Погибнет дело Баал-Шем-Това, потому что его ученики предали его. Он пришел, чтобы победить зло человеческой души, но тот, кто старается помочь злой власти, увеличивает зло в мире и в челове-

ской душе... Люблинский ребе упорствует в своих намерениях. Сам по себе он не оставит их. Нужно дать ему знать, что его друзья не пойдут с ним по этому последнему и решающему отрезку пути»⁴⁸.

Этот оставшийся путь Ясновидец прошел один, как-то слишком символично оставленный своими учениками в роковой вечер своей жизни и реализовавший метафору «падения» Наполеона, странным образом выпав из своего окна накануне праздника *Симхат Тора* (Радость Торы). Исследователи отмечали, что все стороны противостояния, независимо от их позиции, заплатили свою цену за участие в нем. «Что особенно удивительно и необыкновенно в этой истории – что все ее участники: и маги, и моралисты – умерли в течение одного года. Не остается сомнений, что духовная сфера, в которую они, как и их противники, были вовлечены, равно поглотила их. Следовательно, то, что в этом конфликте обе стороны были уничтожены, это не легенда, а эмпирический факт»⁴⁹. Однако факт загадочной гибели Ясновидца, умершего спустя несколько месяцев после своего необъяснимого (или имеющего несколько объяснений как реалистического, так и мистического характера) падения, 9 ава, в день траура и поста по разрушению Первого и Второго Храма, окружен разнообразными описаниями и комментариями, созданными как в кругах его последователей, так и противников. Среди различных версий причины падения – состояние опьянения, попытка самоубийства, божественное вмешательство, на которое мог рассчитывать Ясновидец, надеясь, что Господь протянет свою руку и поддержит его тело, однако этого не случилось, судя по некоторым интерпретациям, поскольку цадик как бы слишком настойчиво требовал прихода Мессии и в своем страстном стремлении к этому позволил себе преступить пределы своей компетенции⁵⁰.

Описывая эти события, М. Бубер акцентировал не нарушение некоей нормы какой-либо из сторон, но наличие двух живых традиций – магической (люблинской) и антимагической (школа Пшисухи), приверженцы которых возводили истоки своего спора к сторонникам Саула, с одной стороны, и Давида – с другой, и, соответственно, искали разрешения древнего конфликта. «Каждая сторона рассказывала о событиях и делах, подтверждающих их правоту... Я попытался проникнуть в суть каждой из них. Эта попытка могла удалиться только при полном нейтралитете с моей стороны. Я должен был

уподобиться автору трагедии, который не примыкает ни к одной из противоборствующих сторон, для кого не существует “добрых и злых”, а есть лишь трагическая антиномичность существования»⁵¹.

Примечания

¹ См.: *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике / Пер. с англ. и иврита Н. Бартман, Н.-Э. Заболотной; под общ. ред. М. Яглома. М., 2004. С. 359–397; *The Sabbatian Movement and Its Aftermath: Messianism, Sabbatianism and Frankism.* Jerusalem Studies in Jewish Thought / Ed. by R. Elior. Jerusalem, 2001. Vol. 17.

² См.: *Kraushar A.* Frank i frankiści polscy. 1726–1816. Monografia historyczna. Kraków, 1895. Т. I; *Mandel A.* The Militant Messiah: or, The Flight from the Ghetto: The Story of Jacob Frank and the Frankist Movement. Atlantic Highlands, N.J., 1979; *Weinryb B.* The Jews of Poland to 1800. Philadelphia, 1983. P. 236–261; *Doktór J.* Księga słów Pańskich. Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka. 2 t. Warszawa, 1997; *Doktór J.* Jakub Frank: A Jewish Heresiarch and His Messianic Doctrine // *Acta Poloniae Historica.* 1997. № 76. P. 53–74.

³ См., в частности: *Scholem G.* The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. New York, 1971; *The Messianic Idea in Jewish Thought: A Study Conference in Honour of the Eightieth Birthday of Gershom Scholem.* Jerusalem, 1982; *Liebes Y.* Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism / Trans. by B. Stein. Albany, N.Y., 1993.

⁴ См.: *Rozmaiye adnotacje, przypadki, czynności i anekdoty Panskie / Opr., przygot. do druku i opatrzył wstępem J. Doktor.* Warszawa, 1996. S. 17–18.

⁵ См.: *Weinryb S.B.* The Jews of Poland. A Social and Economic History of Jewish Community in Poland from 1100 to 1800. Philadelphia, 1973. P. 245.

⁶ См.: *Kraushar A.* Frank i frankiści polscy. S. 62–64, 202.

⁷ См.: *Дубнов С.* История хасидизма. Иерусалим, 2014; *Buber M.* Die chassidische Botshaft. Heidelberg, 1952 (рус. пер. Е.Г. Балагушкина см. в: *Бубер М.* Хасидские предания. М., 1997. С. 286–303); *Buber M.* Schriften zum Chassidismus // *Buber M.* Werke. München; Heidelberg, 1963. Bd 3; *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. С. 399–429; *Essential Papers on Hasidism / Ed. by G.D. Hundert.* New York, 1991; *Elior R.* Hasidism: Historical Continuity and Spiritual Change // *Gershom Scholem's “Major Trends in Jewish Mysticism” Fifty Years After / Ed. by P. Schäfer and J. Dan.* Tübingen, 1993. P. 303–323; *Hasidism Reappraised / Ed. by A. Rapoport-Albert.* London, 1996; *Idel M.* Hasidism: Between Ecstasy and Magic. Albany, N.Y., 1995; *Within Hasidic Circles: Studies in Hasidism in Memory of Mordecai Wilensky / Ed. by I. Etkes, D. Assaf, I. Barta, E. Reiner.* Jerusalem, 1999.

⁸ См.: *Dynner G.* Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society. Oxford University Press, 2006. P. 5.

⁹ См.: *Elior R. Between Yesh and Ayin: the Doctrine of the Zaddik in the Works of Jacob Isaac, the Seer of Lublin // Jewish History: Essays in Honor of Chimen Abramsky / Ed. by A. Rapoport-Albert and St. Zipperstein. London, 1988. P. 393–456.*

¹⁰ См. об этом подробнее, в частности: *Wodziński M. Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei. Warszawa, 2003.*

¹¹ О продолжающемся в наши дни противостоянии – уже на уровне историографии – см.: *Assaf D. Untold Tales of the Hasidim. Crisis and Discontent in the History of Hasidism / Transl. from the Hebrew by D. Ordan. Brandeis University Press, 2010. P. 12–14.*

¹² См.: *Dynner G. Men of Silk. P. 42.*

¹³ См.: *Хундерт Г.Д. Евреи в Польско-Литовском государстве в XVIII веке: генеалогия Нового времени / Пер. с англ. Ю. Табака. М., 2014. С. 222–224. Ср. позднейшее (1859) полицейское донесение из Варшавы о собиравшихся на Крохмальной улице, в доме р. Ицхака Меира коцких хасидах (после смерти их ребе) числом в несколько тысяч, совершающих «разнообразные нелепости, якобы связанные с религией», так что еврейские жители Варшавы все чаще «возмущаются либо их устарелыми суевериями, либо их неопикуемой нечистотой» (*Dynner G. Men of Silk. P. 39.*)*

¹⁴ Оригинальное издание: *Salomon Maimon's Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben / Ed. by K.P. Moritz. 2 vols. Berlin, 1792–1793; англ. пер.: The Autobiography of Solomon Maimon / Trans. J.C. Murray. Oxford, 1954. Мы пользовались переводом на польский яз.: *Salomon Maimon. Autobiografia / Tłum. L. Belmont. Warszawa, 2007. Т. 1. S. 140–141.**

¹⁵ То, что некоторые антропологи называют «грамматикой» еврейской культуры, стало постепенно трансформироваться, начиная со второй половины XVII в. Изменения были связаны с включением в эту культуру системы каббалистических понятий, которое Яков Кац назвал «общим изменением религиозных ценностей» (см.: *Хундерт Г.Д. Евреи в Польско-Литовском государстве в XVIII веке. С. 140; Кац Я. Традиция и кризис. Еврейское общество на исходе Средних веков / Пер. с иврита Б. Дымарского. М., 2010. С. 345).*

¹⁶ *Salomon Maimon. Autobiografia. S. 141–142.*

¹⁷ *Ibid. S. 142.*

¹⁸ *Ibid. S. 156.*

¹⁹ *Бубер М. Гог и Магог / Пер. с нем. Е. Шварц. СПб., 2002. С. 97.*

²⁰ См.: *Грин А.А. Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава / Пер. с англ. Р. Нудельман, с ивр. М. Яглом. М., 2007. С. 150–152.*

²¹ См.: Там же. С. 132–136.

²² «Хасиды рассказывают. Когда создавалась душа Провидца из Люблина, ее наделили способностью видеть мир из конца в конец. Но она увидела много зла и попросила, чтобы у нее забрали это свойство назад. Поэтому силу видения души ограничили четырьмя миллионами... Но когда Провидец смотрел на человека или читал его записку – *kvittel*, он видел его душу вплоть до ее пребывания в

Адаме, знал, от Каина или от Авеля она произошла, сколько испытала перевоплощений и что делала во время каждого из них, сколько грешила, сколько раскаивалась, какую заповедь преступила, в какой устояла. Однажды... рабби из Люблина сказал: “Я вижу все, что человек делал или делает. Это уменьшает мою любовь к Израилю”» (*Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя / Пер. с англ., нем. М. Хорькова, Е. Балагушкина. М., 2006. С. 341–342*).

²³ См.: *Balaban M. Die Judenstadt von Lublin. Berlin, 1919; Idem. Żydowskie miasto w Lublinie / Przeł. z niem. J. Doktor. Lublin, 1991.*

²⁴ См. их отражение в: *Бубер М. Хасидские истории. С. 347–348; Бубер М. Гог и Магор. С. 297.*

²⁵ См.: *Balaban M. Żydowskie miasto w Lublinie. S. 96–98; Dynner G. Men of Silk. P. 68–69.*

²⁶ См.: *Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники / Пер. с англ., нем. М. Хорькова, Е. Балагушкина. М., 1997. С. 43.*

²⁷ Ср. эпизод, выдвинувший Яакова Ицхака на первый план среди учеников Дова Бера: Магид обычно молился в одиночестве. Лишь под конец молитв он допускал к себе десять человек из ближайшего окружения. Однажды среди них оказался Яаков Ицхак. Когда Магид впал во время молитвы в экстаз, начал прыгать и размахивать руками, Горовиц упал в обморок. Ибо у него были другие глаза, чем у всего мира, и своими глазами он тут же увидел Небесное Семейство. Этим объясняется обморок (см.: *Balaban M. Żydowskie miasto w Lublinie. Lublin, 1991. S. 95*).

²⁸ См.: *Бубер М. Хасидские истории. С. 408.*

²⁹ Р. Элимелех, как р. Нахман, вообще усматривал в конфликтах благотворное влияние на духовный рост. В отличие же от р. Нахмана он не отстаивал идею существования в каждом поколении одного главного цадика, *цадик хадор*. Как следует из описания М. Бубера, идея вождя поколения не была чужда Ясновидцу, осознававшему свою миссию: «Если бы Элимелех сейчас пришел, он бы тоже стоял на пороге, – сказал Хозе. – Как говорится в Мидраше: “Если бы Шмуэль жил тогда, когда вождем поколения был Эфта, то он бы поклонился Эфте”. Нужно знать, кто вождь поколения, а тот, кто не знает, тот просто дурак». Осознавая свое лидерство в поколении, Ясновидец вместе с тем признавал и свои ошибки, заблуждения, вину и ответственность, говоря: «Я виноват... Я всегда говорил: горе поколению, вождь которого – я» (*Бубер М. Гог и Магор. С. 82, 282*).

³⁰ Мотив злых слухов, понимаемых как причина противостояния, используется при объяснении и оппозиции Виленского Гаона хасидизму, и разрыва между Элимелехом и Ясновидцем (см.: *Грин А.А. Страдающий наставник. С. 152.*

³¹ См.: *Dynner G. Men of Silk. P. 27–30, 38, 55.*

³² *Scott J. C. Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. New Haven, 1990. P. 122.*

³³ Относительно академического обсуждения спора между «Святым ребе из Люблина» и «Святым Евреем из Пшисухи» ортодоксальные хасидские историо-

графы придерживаются той точки зрения, что есть слова, которых не следует слышать, не говоря уже о том, чтобы их произносить и, разумеется, публиковать (см.: *Assaf D. Untold Tales of the Hasidim*. P. 7).

³⁴ Роман был задуман во время Первой мировой войны, завершен во время Второй, в 1941 г.

³⁵ *Бубер М.* Послесловие // *Бубер М.* Гог и Магог. С. 301–302.

³⁶ В еврейской эсхатологии нашествие жестоких и кровожадных Гога и Магога потрясет мир незадолго до прихода Мессии (Иез 38: 2,3, 16–18; 39: 11, 27–29).

³⁷ *Бубер М.* Гог и Магог. С. 218–219.

³⁸ См. об этом: 1812 год. Россия и евреи. Русско-еврейские историки о войне 1812 года / Сост. М. Гринберг, В. Лукин, И. Лурье. М., 2012; *Фельдман Д.З.* Российские евреи в эпоху наполеоновских войн. М., 2013.

³⁹ *Ан-ский С.* Страница из истории Отечественной войны // 1812 год. Россия и евреи. Русско-еврейские историки о войне 1812 года. С. 230.

⁴⁰ См.: *Ан-ский С.* Отечественная война и евреи // 1812 год. Россия и евреи. Русско-еврейские историки о войне 1812 года. С. 202–203.

⁴¹ Цит. по: *Assaf D. Untold Tales of the Hasidim*. P. 98.

⁴² *Бубер М.* Хасидские истории. Первые учителя. С. 351.

⁴³ Там же. С. 349.

⁴⁴ *Бубер М.* Гог и Магог. С. 285.

⁴⁵ См.: *Balaban M. Żydowskie miasto w Lublinie*. S. 98–99.

⁴⁶ *Бубер М.* Гог и Магог. С. 218.

⁴⁷ Он этимологизирует имя Наполеона: Наполеон = *нафоль типоль* (неминуемо падет).

⁴⁸ *Бубер М.* Гог и Магог. С. 241–242.

⁴⁹ Там же. С. 302.

⁵⁰ См.: *Assaf D. One Event, Two Interpretations: The Fall of the Seer of Lublin in Hasidic Memory and Maskilic Satire // Polin: Studies in Polish Jewry. Vol. 15: Jewish Religious Life, 1500–1900 / Ed. by A. Polonsky. Oxford, 2002. P. 187–202; Assaf D. Untold Tales of the Hasidim. P. 97–119; Dynner G. Men of Silk. P. 28.*

⁵¹ *Бубер М.* Гог и Магог. С. 303.

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

Александр Чувьуров
(Санкт-Петербург)

Конфигурация границы между нормой и аномалией в повседневной жизни в общинах коми старообрядцев-беспоповцев

На протяжении многовековой истории христианства вопросы этических норм и определения границ добродетели и порока неоднократно поднимались в сочинениях религиозных писателей. Значительный вклад в поиски новых подходов к вопросам этики внес итальянский гуманист Лоренцо Валла (1407–1457). В работе «Об истинном и ложном благе» Валла подверг основательной критике этическое учение Аристотеля. По мнению Лоренцо Валлы, классификация добродетели и порока, предложенная Аристотелем, несостоятельна и не учитывает множественности мотивов человеческих поступков и действий. Аристотелевское определение добродетели как середины между двумя крайностями (избыток и недостаток, а в середине добродетель – как щедрость между расточительностью и скупостью), как полагает Валла, является неверным: в аристотелевской этической схеме оказываются смешаны понятия различного порядка. Валла строит не тернарную систему (добродетель как середина между двумя крайностями – пороками), а бинарную – добродетели противостоит порок, и собственно порок является нарушением меры в добродетели: нарушение меры в щедрости приводит к расточительству; бережливость, когда теряет умеренность, из добродетели превращается в порочную склонность – скупость; храбрости противостоит безрассудство, осторожности – трусость и т.д.¹.

Уклад повседневной жизни в старообрядческих общинах регламентировался различными предписаниями и запретами, которые за-

трагивали разные стороны жизни (этикет, гигиена, коммуникация между членами общины и иноверными, нарушения в области прав собственности и др.).

Бытующие среди старообрядцев запреты и предписания не во всех случаях сопровождались какой-либо дополнительной аргументацией, кроме ссылок «так написано» или указанием на устную традицию – «так говорили». Существующие же пояснения к отдельным нормам повседневной жизни позволяют увидеть в них некие аналогии с этическим учением Лоренцо Валлы: порок является нарушением меры в добродетели (избыток или недостаток).

Так, среди старообрядцев порицалось пьянство, и члены общины, которые были уличены в подобном пагубном пристрастии, не допускались до соборной службы и с ними на время прекращалось общение. Допущение до соборной службы и приобщение к полноценной жизни общины происходило только после бесед с наставником – исповеди, исполнения наложенной «духовным отцом» епитимьи и появления видимых признаков духовного оздоровления (отказ от пьянства). В то же время в определенные дни (в дни церковных праздников) разрешалось употреблять вино, но допустимая норма вина в праздник ограничивалась одной «чаркой» (кружкой). Как отмечают информанты, если выпить одну «чарку», то это не является грехом, вторая идет «на гулянье», третья – «на блуд». Информанты из не старообрядческих семей, знакомые с бытованием данного предписания, по этому поводу иронизируют, что емкость «чарки» (посуды) старообрядцами не уточняется.

Особенно строгим среди старообрядцев был запрет на употребление водки. К.Ф. Жаков, посетивший в начале XX в. верхневычегодское село Керчомья, записал объяснение старообрядческого наставника, что «водку употреблять нельзя, потому что первым виноделом был “Кузь-бѣжа”» (антихрист (букв.: имеющий длинный хвост))².

Одним из признаков благочестия в пищевых запретах старообрядцев является умеренность: ограничения касаются как количества употребляемой пищи, так и видов продуктов. Так, в одном из постановлений Первого Всероссийского собора старообрядцев-поморцев следующим образом определяется эта мера благочестия в предписаниях, касающихся пищи: «Человеку по природе необходимы только

хлеб и вода, но если у крестьянина в доме вместо ржаного имеется пшеничный хлеб, это есть сластолюбие. Есть надо умеренно, иначе будет чревобесие, есть надо только во свое время, иначе впадешь в грех гортанобесия»³.

Острую полемику на этом соборе вызвал вопрос об употреблении некоторых продуктов (чай, картофель, кофе). В окончательной редакции было принято чаепитие отнести к разряду «излишеств» («чаепитие есть пристрастие», «это совсем лишняя, ненужная трапеза <...> здесь нет ни хлеба насущного, ни чаши, утоляющей жажду») и признать грехом «небольшим», за который не следует отлучать от церкви⁴.

У старообрядцев одним из тягчайших грехов считалось употребление табака: людей, уличенных в подобном пагубном пристрастии, отлучали от общины и с ними не общались.

Определенные требования у старообрядцев предъявлялись к внешнему облику. В одежде предпочитались архаичные типы: так, для мужчин – рубаха-косоворотка с воротником стойкой и штаны-порты; основу традиционной женской одежды составлял комплект из рубахи с сарафаном. У верхнепечорских коми старообрядки носили косоклинный сарафан, без складок, который назывался *сандалик*. Сарафан со складками носить считалось грехом. Длина сарафана и рукавов должны были соответствовать нормам благочестия: сарафаны до щиколоток, рукава рубах – ниже запястья. Особые требования существовали и к цветовой гамме: моленные сарафаны шились из однотонной ткани синего или черного цветов. Обязательным элементом мужской и женской одежды являлся пояс. Волосы у женщин должны были быть тщательно прибраны, заплетены в косы («с распущенными волосами ходят только блудницы»), убраны в повойник и покрыты платком.

От мирских старообрядцы отличались не только одеждой, но и многими чертами быта. В быту старообрядцы придерживались различных нормативов и предписаний, которые ограничивали контакты с представителями других конфессий. Так, старообрядцам воспрещались совместные трапезы с мирскими: питаться они должны были из отдельной посуды, за отдельным столом. Исключение допускалось в дороге: в этом случае старообрядцу позволялось есть за одним столом с мирскими, при этом только на своем полотенце, поло-

женном на стол, и из своей посуды. Посуда, если в доме проживали не старообрядцы, имела особые пометки, чтобы не перепутать: завязки из ниток или из ткани. Хранилась она на отдельной полочке или в шкафчике. Посуда и предметы, употреблявшиеся иноверцами, считались «оскверненными (*неж, сѳс*)». Земский врач Е.П. Савостьянов из Усть-Сысольского уезда приводит ряд таких описаний: «...Лопата, на которой сушилась как-то ряса искупавшегося священника, была сожжена. В другой раз, чашка и кадка, из которой напился псаломщик, целое лето вымачивались в воде...»⁵ Посуда с едой должна быть тщательно накрыта или же на нее должен быть установлен так называемый *вуджер* (букв.: тень) – две щепки, положенные крест накрест на посуду, игравшие роль оберега. Необходимость выполнения подобного рода предписаний объясняют следующей легендой: «Некоего блудного беса встретил Ангел Господень и стал укорять, что он ходит грязный, весь покрытый гнойными нарывами и ранами. Блудный бес ответил, что воды в окрестных водоемах (в Печоре и озерах) “окрещены” Ангелами Божьими. Единственное место, где они, блудные бесы, могут омыть свою нечистоту, – это посуда небрежных хозяек»⁶. Аналогичные тексты встречаются в различных регионах проживания старообрядцев⁷. За столом полагалось вести себя «чинно»: нельзя стучать по столу («стол – престол Божий. За подобные поступки Бог может лишить достатка»⁸). Считалось непристойным сидеть нога на ногу; в этом случае «бесы вокруг ног увиваются» («беса ногой качают»)⁹. Хлеб за столом в прошлом не допускалось резать ножом («это как человека, Христа резать»¹⁰). Хлеб разделяли, преломляли рукой. Нельзя было класть хлеб на поднос или на какую-нибудь плоскую тарелку («Когда казнили Иоанна Крестителя, его голову положили на блюдо...»¹¹). Воспреещалось употребление некоторых продуктов: чая, конины, чеснока, зайчатины, рыб без чешуи (налим)¹².

Продукты, которые приобретали на стороне (от не старообрядцев), должны были пройти определенные процедуры «очистения». Мука, мясо «очищались» в процессе приготовления, «пройдя через огонь». Другие же продукты, которые нельзя было подвергнуть подобной процедуре, промывали в воде: масло, приобретенное в магазине, читая «Исусову молитву», три раза погружали в проточную воду¹³. Особо радикальные на дверях устанавливали две ручки –

одну для верных (старообрядцев), вторую для мирских; не ходили в баню, так как опасались оскверниться.

Многие из старообрядцев считали осквернением пить воду из колодцев, которыми пользовались мирские. Воду брали из ключей или из каких-нибудь других «чистых источников». Даже в настоящее время некоторые из старообрядцев считают осквернением полоскать белье в реке Печоре, предпочитая ей маленькие протоки, по которым лодки и катера не плавают. Старообрядцы педантично соблюдали разделение на «чистое» и «нечистое»: правое–левое, верх–низ. Одеваться, обуваться предписывалось с правой руки, с правой ноги. В бане правой рукой обмывали верхнюю часть туловища (до пояса), левой – от пояса и ниже¹⁴.

Важнейшими нормативными документами, регулирующими отношения старообрядцев с внешним миром и со своими единоверцами, являлись епитимийники. Источниками этих сводов нормативных правил явились исповедальные листы, формировавшиеся в новгородских землях в средневековье¹⁵. В епитимийниках приводился перечень различных отклонений от правил благочестивой христианской жизни и в зависимости от тяжести проступков (единожды согрешив или многократно и т.д.) определялась мера наказания согрешившего (длительность той или иной епитимии). Перечень проступков в епитимийниках включал различные вопросы, касающиеся строгости исполнения религиозных правил, коммуникации между членами общины и иноверными, нарушения в области этикетных норм и прав собственности:

Многожды матерно бранился год епитемий, по 100 поклон на дне¹⁶;

Аще мужескою пол к женскому присушал чародейством, целба год поста. По средам и пяткам и понеделникам единожды ести и меж вытьми не пить¹⁷;

Кто в великий пост на первой и страстной недели и среды и пятки или петров и филипов пост мясо ял единою, полгод постися и по средам и пяткам по 3 лестовке на день¹⁸;

Кто с немцами и жидами и прочими еретиками ясть. И в церкви их ходить и платы их и обув носит и бороду брие и ко уста их целует, тому поста на 5 лет и поклонов по 200 Спасу и 100 Богородице или колико духовной сын может понести¹⁹;

Кто котел опаганит, соломои выпалить, целба 200 поклон и псалом 8 чи[тать]. Кто сосуд какой ни есть опаганит, соломои выпалить, целба псалом 8 и 300 поклон Спасу²⁰;

Чюжей стог зажегшу на год поста. По понеделе рыбы не ясти. Гумно или двор зажегшу 5 лет поста. По постам поклон по 200 на дне²¹;

Аще был с кем сваре и брань и с ним не простился и в церковь шед. За то пост 30 дней поклонов по 300 на дне²²;

Отца духовного или родного бил. За то епитемия 5 лет поста, поклонов по 300 на день²³;

Песней бесовских пел целба 8 дней поста, поклонов 200 на дне²⁴.

Регулировались и интимные отношения между супругами. Супружеская близость воспрещалась в дни постов. В рядовые дни близость между супругами допускалась только по вторникам и четвергам, прочие же дни недели, как отмечают некоторые информанты, супруги спали порознь²⁵.

После близости женщина должна была омыться и переменить одежду: одежда, в которой она находилась во время близости, представлялась оскверненной, и ходить в ней считалось грехом (статус «чистой» одежда приобретала только после стирки)²⁶. В епитимейниках содержались различные вопросы, которые касались тех сторон сексуальной сферы супружеских отношений, которые в среде старообрядцев относились к порочным склонностям («Аще кто тайные уды целует, или в роте держит целба на год поста. По постам по три дни постися поклонов по 100 на дне и 100 Богородице»²⁷).

Порицалось участие старообрядцев в различных светских гуляниях (в играх и народных обрядах). Особенно сурово осуждались святочное ряженье и гадания.

Под влиянием религии возникли навыки не только особого поведения, но и особая манера речи: эмоционально сдержанная, с обилием книжных оборотов и выражений. Бурные проявления эмоции – громкий смех, а также игривые шутки считались непристойными. В таких случаях говорили: *Вөввяс моз гиззьоны, йййталоны* («Ржут как кони, с ума сходят»).

Грубые слова, ругательства считаются недопустимыми. Говоря о благополучном исходе того или иного предприятия, вводится вы-

ражение «слава Богу». При этом достаточно частое употребление подобных выражений не создает ощущения избыточности или случайности их употребления. Бытующие среди светских людей в качестве благопожелания высказывание «ни пуха, ни пера» и следующее за этим «к черту» или выражение досады «а ну его к лешему» воспринимаются как проявление неуважительного отношения к Богу. Слова в данной религиозной среде имеют особую семантическую нагруженность, и за каждым словом или выражением видится некая связь с духовными силами. Выражая благодарность какому-нибудь человеку, старообрядцы избегают говорить «спасибо». Объясняют они это тем, что слово «спасибо» является искажением словосочетания «спаси Бог» и в таком искаженном виде означает не что иное, как «спаси бес». Поэтому надо употреблять полную форму: «Спаси, Господи, помилуй». Также вместо мирского «до свидания» надо говорить с поклоном: «Прости меня, грешного(ую) (грешника(цу))». При этом необходимо руки держать как на молитве, сложенными на груди, правая выше левой (если руки опущены вдоль туловища, то бесы бегают между рукой и телом)²⁸.

Многие из поведенческих стереотипов, бытующих среди коми старообрядцев, не имеют собственно старообрядческой специфики, а являются отголоском дохристианских верований. Так, считается, что хвалить ребенка за тот или иной поступок или же за его физические данные (силу, ум) имеют право только родственники. Похвала чужих людей может восприниматься как наведение порчи. Предсудительным считается, если человек проходит между двумя встретившимися ему по дороге людьми. В этом случае считается, что он украл у них счастье – *шудсö гуис*. Существуют запреты что-либо давать в долг (соль, сахар, деньги и т.д.) после шести часов вечера. В случае с деньгами объясняют, что если дать деньги кому-то после шести вечера, то с этими деньгами можно потерять собственную удачу и достаток. В вечернее время, по словам информантов, можно выполнять только неотложные работы: нельзя стричь ногти, волосы и заниматься швейными работами – «вечером шьют только покойническую одежду и ногти стригут только покойникам»²⁹.

Подводя итог нашему обзору бытующих среди старообрядцев нормативных правил, можно сказать, что в основе этих предписаний и запретов лежат различные источники: с одной стороны, ста-

рообрядческие сборники канонических правил (епитимейники), с другой – устные этикетные нормы и предписания, являющиеся неким сводом этнических поведенческих стереотипов и ментальных установок, многие из которых восходят к дохристианским верованиям.

Примечания

¹ *Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе // Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 201–209.*

² *Власова В.В. Повседневные запреты в коми старообрядческих общинах // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М., 2002. С. 517.*

³ *Первый Всероссийский Собор христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909. С. 55.*

⁴ Там же. С. 53–55.

⁵ *Савостьянов Е.П. Печорский край Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии (Научный Архив Русского географического общества – НА РГО. Разряд 7. Оп. 1. Д. 98. Л. 10).*

⁶ Полевые материалы автора (далее – ПМА). Информант А.С. Пастухова, 1920 г.р., с. Соколово Печорского р-на Республики Коми. Запись 1995 г.

⁷ См.: *Бахтин В.С. Рассказы старообрядцев (из полевых тетрадей) // Живая старина. 1995. № 4. С. 44.*

⁸ ПМА. Информант П.А. Чувьюрова, 1933 г.р., с. Соколово. Запись 1993 г.

⁹ ПМА. Информант П.А. Чувьюрова, 1933 г.р., с. Соколово. Запись 1993 г.

¹⁰ ПМА. Информант Е.С. Пастухова, 1941 г.р., с. Соколово. Запись 1993 г.

¹¹ ПМА. Информант Е.С. Пастухова, 1941 г.р., с. Соколово. Запись 1993 г.

¹² Подробнее см.: *Чувьюров А.А. Пищевые предписания и запреты в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев // Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2005. С. 126–143.*

¹³ ПМА. Информант А.А. Давыдовская, 1922 г.р., пос. Трубоседельск Печорского р-на Республики Коми. Запись 1992 г.

¹⁴ Записано в с. Покча Троицко-Печорского р-на Республики Коми. Паспортные данные информанта не приводятся, так на это не получено ее согласия.

¹⁵ См.: *Рыбаков Б.А. Стригольники (Русские гуманисты XIV столетия). М., 1993. С. 93–96.*

¹⁶ Епитимейник. XIX в. (последняя четверть), в 8-ку, 40 л., полуустав без переплета. Дер. Курья, Троицко-Печорский р-н, Республика Коми (Институт русской литературы. Верхнепечорское собрание. Р. IV. Оп. 15. № 112. Л. 2–2об.).

¹⁷ Там же. Л. 4.

¹⁸ Там же. Л. 5.

¹⁹ Там же. Л. 5об.–6.

²⁰ Там же. Л. 8.

²¹ Там же. Л. 10.

²² Там же. Л. 12.

²³ Там же. Л. 12–12об.

²⁴ Там же. Л. 12об.

²⁵ ПМА. Информант И.А. Столицына, 1922 г.р., с. Соколово. Запись 1997 г.

²⁶ ПМА. Информант И.А. Столицына, 1922 г.р., с. Соколово. Запись 1997 г.

²⁷ Епитимейник. Л. 8.

²⁸ ПМА. Информант А.И. Пастухова, 1914 г.р., с. Соколово. Запись 1993 г.

²⁹ ПМА. Информант П.А. Чувьорова, 1933 г.р., с. Соколово. Запись 1993 г.

Елена Носенко-Штейн
(Москва)

Реформистский иудаизм в современной России: границы нормы

Введение

В статье рассматривается реформистский (прогрессивный) иудаизм в контексте нормы–аномалии в современной России. Я не буду касаться вопроса о том, какое из течений в иудаизме является «нормой», предоставив решать его теологам. Речь пойдет о восприятии реформистского иудаизма людьми еврейского происхождения (как светскими, так и религиозными), а также о том, что является нормой, а что – отклонением от нее в глазах самих реформистов.

Реформистский иудаизм возник в Германии в начале XIX в. под непосредственным влиянием идей Гаскалы, в частности взглядов М. Мендельсона; сначала реформы ограничивались требованиями вести богослужения на понятном прихожанам языке, а также некоторыми реформами в обрядовой практике (Meuer 1985).

Попытки распространить это течение в Российской империи делались уже в 1840-е гг. Однако, несмотря на ряд удачных попыток (в Одессе, Царстве Польском, Лемберге/Львове, который в то время не находился на территории Российской империи, и в ряде других мест), реформистский иудаизм широкого распространения не получил (Ципперштейн 1995; Тарнополь 2005; Котляр 2007).

В конце советской эпохи это течение стало возрождаться, точнее, создаваться заново. Так, в 1988 г. в Москве возникла (сначала на частной квартире), а потом и была официально зарегистрирована первая община прогрессивного иудаизма (Козлов 2010)¹.

¹ Я выражаю глубокую благодарность канд. ист. наук Семену Яковлевичу Козлову, предоставившему в мое распоряжение эту работу в электронном виде.

Источники и методы

Основными источниками для этой статьи послужили мои полевые материалы: результаты включенного наблюдения в московской общине «Ле-дор ва-дор» (в 2013–2014 гг.); тексты серии глубинных и нескольких экспертных интервью, проведенных там же, а также данные анкетного опроса, проведенных мною в Москве и Петербурге в 2013–2014 гг. В отдельных случаях я использовала результаты своих исследований идентичности и культурной памяти российских евреев 2000–2012 гг.

В 2014 г. петербургская и московская общины насчитывали от 200 до 240 членов каждая. Поэтому генеральная совокупность выборки, составившая 50 респондентов, вполне репрезентативна. 40% респондентов были мужчины, а 60% – женщины. Кроме того, некоторые люди, не будучи членами общины, время от времени ее посещали, особенно по субботам, некоторым праздникам, также они приходили на лекции, семинары (в том числе выездные) и т.п. Анкеты обрабатывались в программе SPSS-2014, что позволило выявить ряд закономерностей. Анализ текстов интервью осуществлялся с помощью метода устной истории.

Социодемографические характеристики

Общие характеристики

Согласно результатам проведенного мной опроса 12% опрошенных имели среднее и среднее специальное образование; 24% на момент опроса были студентами; 58% имели высшее образование; 4% – степени кандидатов и докторов наук. Таким образом, образовательный уровень реформистов несколько выше такого уровня евреев по России. Согласно всероссийской переписи 2002 г. этот уровень составил 56,3% (цит. по: Осовцов, Яковенко, 2011: 113).

Уровень занятости последователей реформистов выглядит следующим образом. 58% респондентов на момент опроса имели постоянную работу, 10% – временную, 2% были безработными и только 2% были пенсионерами. Это, как и возрастная структура, резко выделяет реформистскую общину на фоне немолодого российского еврейства и особенно отличает реформистов от последователей ортодоксального иудаизма, прежде всего течения Хабад Любавич; в структурах последнего особенно много людей пожилого возраста.

С этими показателями вполне естественно связан и уровень доходов членов реформистской общины. Так, 20% респондентов оценили уровень своего дохода как низкий и очень низкий; 62% – как средний; а 14% как выше среднего и высокий. И в этом отношении последователи реформистского иудаизма сильно отличаются от клиентов Хабад Любавич – пенсионеров, людей с низкими доходами, которые нередко получают в его организациях дешевые или бесплатные услуги.

Демонизация реформистского иудаизма

Данные моих многолетних исследований, посвященных российским евреям, в том числе их религиозности, показывают, что большинство молодых людей еврейского происхождения предпочитают реформистский и консервативный иудаизм, в то время как респонденты более старших возрастных групп отдают предпочтение ортодоксальному иудаизму (см. табл. 1) (Носенко-Штейн 2013: 539). О консервативном иудаизме я скажу ниже.

Таблица 1

Какое из течений в иудаизме представляется Вам более привлекательным? (%)

Какое течение для Вас наиболее привлекательно?	Возраст						Доля в выборке
	16–19	20–24	25–34	35–54	55–69	70 и более лет	
Ортодоксальный иудаизм	,0	,0	33,3	,0	27,8	15,8	15,9
Хасиды, Хабад Любавич	,0	16,7	,0	7,7	5,6	,0	4,3
Консервативный иудаизм	25,0	,0	11,1	7,7	5,6	10,5	8,7
Реформистский иудаизм	25,0	16,7	11,1	23,1	11,1	15,8	15,9
Мне все равно	,0	,0	11,1	7,7	5,6	,0	4,3
Другой ответ	,0	16,7	,0	7,7	16,7	10,5	10,1
Не знаю, чем они различаются; затрудняюсь ответить	50,0	50,0	33,3	38,5	22,2	36,8	34,8
Нет ответа	0,0	0,0	0,0	7,7	5,6	10,5	5,8
Всего	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

№ 320 (число респондентов)

Не всем людям еврейского происхождения реформизм нравится: многих раздражают его так называемые отклонения от нормы. Особенно сильное раздражение у многих российских евреев вызывают женщины-раввины.

Захар Р., 20 лет, студент-социолог (отец еврей), более 15 лет назад говорил (Петербург, 2000):

Честно говоря, реформисты, все эти тетушки раввины вызывают грустную улыбку. Не знаю, если я когда-нибудь начну соблюдать серьёзно, то ни к каким таким течениям... Хасидизм – основное направление иудаизма.

Это неудовольствие информанты высказывали и позднее. По мнению ряда экспертов, эти настроения (даже среди молодежи) особенно усилились, после того как в 2006 г. раввин Нелли Шульман совершила в Москве бракосочетание двух женщин – «лесбийскую хупу» (см. <http://www.eg.ru/daily/melochi/7903/forum/?page=6>).

Не меньшее отторжение вызывает у информантов «аномальное» соблюдение некоторых обрядов иудаизма в реформистской общине, т.е. те инновации, которые были введены в реформистскую обрядовую практику.

Петр В., 67 лет (мать еврейка), образование высшее, на момент интервью работал в Еврейском общинном центре (Пенза, 2007), отзывался о реформистах так:

Я всю эту историю [с лесбийской хупой. – *Е. Н.-Ш.*] знаю. Я вам могу сказать вот что. Почему я прохладно отношусь? Я ничего не могу сказать о приверженности к разным течениям. Мне всё равно, пока евреи реформисты не переписывают Тору, они остаются в еврейском поле. И на здоровье. Я туда не пойду, мне это не близко. Я считаю, что есть вещи, которые нельзя упрощать. Почему? Потому, что сказав «А», поневоле говоришь «Б». Начавши играть в субботу на гитаре, вы непременно дождётесь того, что начнутся следующие, следующие и следующие ограничения. <...> но я понимаю, что хорошие ребята – реформисты. Я беседовал с одним мальчиком, который очень хорошо поёт, на хорошем счету в этой среде. Я с ним столкнулся в Иерусалиме, когда пришёл в гости. Мы разговорились там надолго, и он начал там рассказывать про себя на Украине, он начинал всё это, и как к нему приходили соседи справлять Шабат. И сосед-украинец удивлялся, что он приносил шмат сала, и они, молодые ребята, под горилку этот шмат сала. Не надо мне такого иудаизма. Извините, ну не надо.

Некоторые информанты высказывались значительно более эмоционально. С их точки зрения, реформизм – не просто аномалия в рамках иудаизма, но аномалия опасная. По мнению некоторых из них, именно распространение подобных новшеств и отклонение от нормы способствовало приходу нацистов к власти и даже несет ответственность за Холокост.

Инна Г., 39 лет (отец еврей), врач, незамужем, негодovala (Орел, 2009):

Даже говорить о них [реформистах. – Е. Н.-Ш.] не хочу! Это они, с их всем этим, они Тору не почитают, они привели к власти Гитлера!

Подобные резкие оценки и обвинения демонстрируют, что реформизм до сих пор в ряде случаев воспринимается как отклонение от нормы, несущее угрозу всей общине (под ней в данном случае понимается еврейство в целом).

До недавнего времени подобная «демонизации» реформистского иудаизма и его последователей (с подобными же обвинениями – в этом плане в России, похоже, ничего нового не изобрели) наблюдалась и в США, особенно со стороны последователей ортодоксального иудаизма (Ferziger 2009). Но там за последние 20 лет наблюдается своего рода «поворот навстречу»: за реформистами признается право на существование, пусть и в качестве «заблудших братьев».

Чем привлекает реформистский иудаизм?

Разумеется, существуют и иные оценки. Реформистский иудаизм нравится опрошенным своей «интеллектуальностью», «интеллигентностью», а также отсутствием догматизма и фанатизма (по выражению самих респондентов); эти ответы выбрали в разных группах от 16% до 33% опрошенных (см. табл. 2).

Таблица 2

Почему именно реформизм представляется Вам наиболее привлекательным? (%)

Ваши еврейские корни	Почему реформизм кажется Вам наиболее привлекательным?					
	Наименее фанатичен, догматичен	Наиболее интеллектуален	Нравится его философия	Наиболее честный	Нравится отношение к женщине	Доля в выборке
Полностью еврейка	20,0	16,7	14,3	,0	,0	14,3
На ¼ еврейка	,0	16,7	14,3	,0	,0	9,5
Наполовину еврейка по материнской линии	20,0	33,3	,0	,0	,0	14,3
Наполовину еврейка по отцовской линии	20,0	16,7	28,6	100,0	50,0	28,6
На ¼ еврейка по материнской линии	,0	,0	,0	,0	50,0	4,8
На ¼ еврейка по отцовской линии	,0	,0	14,3	,0	,0	4,8
Еще более отдаленные еврейские корни	20,0	,0	28,6	,0	,0	14,3
Другой ответ	20,0	16,7	,0	,0	,0	9,5
Всего	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

№ 50 (число респондентов)

Утверждение о том, что последователи реформистского иудаизма более интеллигентны, склонны к рефлексии, дискуссиям и тем самым резко отличаются от последователей ортодоксального иудаизма (особенно Хабад Любавич), красной нитью проходят через большинство интервью.

Евгения, 35 лет, образование высшее, замужем, трое детей (отец еврей), говорила (Москва, 2014):

Мы – думающие. Тут вообще интеллигентные люди собрались. Настоящие интеллектуалы есть. Поэтому они и думают, а не просто повинуются, как хабадники.

Игорь, 26 лет, образование высшее, желающий также продолжить образование в Институте Лео Бека, неженат (отец еврей), на вопрос, что его привлекает в реформистском иудаизме, ответил (Москва, 2013):

Трудно так сказать. Наверное, общение с раввином. Это возможность рассуждать. Потом, я играю на гитаре. Вообще занимаюсь музыкой, немного пою, мне предложили петь на Шаббатах. Мне нравится, что тут нет назидательности, нравочений, что нужно думать и действовать.

В интервью часто звучал такой мотив: реформизм более открыт для негалахических евреев, т.е. самой большой группы среди потомков смешанных браков. Немало информантов говорили мне, что реформизм более удобен в современной жизни. Особенно часто подчеркивалось, что в субботу в синагогу можно приехать на общественном и даже личном транспорте (что в условиях мегаполиса и дисперсного расселения весьма актуально). Многие говорили, что соблюдать «полный» кашрут в нееврейском окружении и даже дома (особенно в условиях проживания с нееврейскими родственниками) бывает крайне сложно. Поэтому реформисты предпочитают так называемый *kosher style*, т.е. выборочное соблюдение диетарных законов иудаизма.

Павел, 26 лет, образование высшее, архитектор (дед по материнской линии еврей), объяснял (Москва, 2013):

Да, соблюдаю. Я принимаю пищу отдельно мясную, отдельно молочную, я не ем свинину, не ем морских гадов. Но для меня нет принципиального значения, в какой посуде что-то приготовлено или на каком-то продукте нет печати кашрута, то есть у меня не строгий кашрут. Допустим, вот этот кусок говядины. Я знаю, что он может быть забит некошерно, но я знаю, что это не свинина, и я готов это есть. Для меня главное, что это не запрещённое животное.

Оправдывая собственное утверждение об интеллектуальности последователей реформизма, некоторые информанты говорили, что им нравится философия этого течения.

Илья, 28 лет, образование высшее, менеджер, неженат (дед по материнской линии еврей), рассказывал о своем опыте так (Москва, 2014):

Да. Я ещё со школьных лет увлекался философией, сначала был стандарт: Ларошфуко, Ницше и т.д., Франция, Германия, потом пошло глубже, потом постмодерн, философия средневековья. Полный курс философии, потом ещё раз я его прогнал, потом ещё глубже – теория критики и т.д. У евреев это немного иначе, и это меня заинтересовало, тем более, у меня еврейские корни. Чтобы собрать какую-то картину мира, мне это просто понадобилось. С течением времени начинаешь понимать, что <...> евреев сама вера, атрибуты и жизненная позиция. Поэтому я здесь, в реформизме. Почему выбрал реформизм? С моей точки зрения, это самая либеральная ветвь и доступная лично для меня.

Многим информантам нравится обстановка в общине.

Дарья, 26 лет, образование высшее, филолог (имеет, по ее словам, отдаленные еврейские корни по отцовской линии), так говорила о своем приходе в реформистскую общину (Москва, 2014):

Мне было интересно, какие есть течения [в иудаизме. – *Е. Н.-Ш.*], но я в них не особо разбиралась, я уже здесь [в реформистской общине] начала в них разбираться. Так что к реформистам я не стремилась. Наверное, так удачно попала, что мне здесь комфортно, отношение к иудаизму такое... ну, думают тут люди, обсуждают разные вопросы, а не просто сидят и слушают. Отношение такое, ну, либеральное.

Информантов часто привлекает отношение к женщинам (особенно часто об этом говорили, как видно из таблицы 2, негалахические евреи).

Ольга 28 лет, образование высшее, экономист (мать еврейка), принимает активное участие в жизни общины, говорила об этом так (Москва, 2013):

Мне особенно нравится, что тут я человек. Меня вызывают к Торе, я могу носить талит, кипу, сидеть вместе с мужчинами.

О «нормальном» отношении к женщинам в реформистской общине, отличающемся от отношения к женщине в ортодоксальных общинах, говорили не только женщины, но и мужчины. Именно это, как и упрощение обрядовой практики, а также открытость для негалахических евреев некоторые информанты вкладывали в понятие «наиболее честное течение в иудаизме».

***Реформистский консерватизм –
норма или аномалия?***

Реформистский иудаизм, естественно, имеет свои особенности в вероучительной и обрядовой практике. Но в России, и это тоже неоднократно подчеркивалось экспертами, реформизм имеет гораздо более консервативный характер, чем за рубежом. В этом отношении он тоже является своеобразным отклонением от нормы. Для примера: многие реформистские общины за рубежом упразднили обряд обрезания как варварский и архаичный или праздник Пурим как сомнительный с моральной точки зрения. В России ситуация иная; о ней в своем интервью не раз говорил рав Александр (община «Ледор ва-дор», Москва, 28.03.2013):

По сравнению с американцами, по крайней мере, с общиной, мы более консервативны в силу менталитета, в силу российского менталитета. Мы живём в очень консервативном обществе. Соответственно у нас странность вот такая, сторона обрядовая, в том числе галахическая, она больше, несмотря на то что мы признаёмся реформистами и в то же время, например, консерваторы по обрезанию. Равинский совет так постановил... Вот для России подходят больше консервативное отношение к этому. Поэтому, если человек собрался делать гиюр [обряд перехода в иудаизм]: мужчина или мальчик, он обязательно пройдёт обрезание. Без этого не принимают гиюра. Он может сколько угодно ходить, учиться, всё мы ему дадим. Мы ему дадим широкую возможность участвовать в еврейской жизни. Но у него проблемы будут при хупе [бракосочетании]. Мы его всё равно будем просить сделать обрезание. Не все с этим согласны.

Это объясняет, почему молодежь отдаёт предпочтение не только реформизму, но и довольно виртуальному консервативному направлению: информанты иногда просто путают оба направления.

Надо отметить, что, несмотря на ужесточение правил прохождения гиюра, далеко не все респонденты совершили обряд обрезания (см. табл. 3).

Таблица 3

Совершали ли Вы обряд обрезания? (%)

Совершали ли Вы обряд обрезания?	Возраст					Всего
	19–24 года	25–34 года	35–54 года	55–64 года	65 лет и старше	
Да	8,3	16,7	58,3	,0	16,7	100,0
Нет	33,3	16,7	33,3	16,7	,0	100,0
Доля в выборке	16,7	16,7	50,0	5,6	11,1	100,0

№ 50 (число респондентов)

Впрочем, как я уже говорила, в опросе участвовали не только члены общины, но и не «аффилированные» с ней посетители.

**«Нормальный» иудаизм:
другой взгляд**

Таким образом, мы видим две тенденции. Первая: неприятие реформистского иудаизма, который многие не только религиозные, но и светские евреи считают отклонением от нормы, о которой, впрочем, иногда имеют не очень четкое представление (о подобном представлении применительно к последователям реформизма и Хабад Любавич см.: Зеленина 2015). Вторая тенденция наблюдается среди последователей реформистского иудаизма: в роли «аномалии» выступают последователи ортодоксальных направлений в иудаизме (*ортодоксы*, *хабадники*). Мы уже видели подобное противопоставление «мы–они» в ряде фрагментов интервью; наиболее ярко оно прозвучало в интервью рава Леонида (Москва, 2013):

Нет, я не сказал бы, что там [в общине Хабад Любавич. – *Е. Н.-Ш.*] духовности много. Там много того, что я бы просто назвал предрассудками и суевериями. Мой любимый пример, как ответ на такой вопрос, который мне не раз задавали <...> с этого момента, когда я понял, что надо в другую сторону смотреть. Вот такой момент был, когда <...> А я жил в комнате с двумя сильно соблюдающими хабадниками, убеждёнными. Они были моего возраста, 20 лет с небольшим, конечно. И вот наступает Шаббат, пятница вечер. Это всё проходит под Москвой, лагерь обнесён забором. Но оказывается, что то ли забыли, то ли не учли, в об-

шем, не сделали эрув. Не натянули верёвочку и не прочитали благословение. Я говорю: «Ну, ладно. Забор ведь есть, чем он отличается от вашей верёвочки, когда забор есть». А они говорят: «Нет, нельзя. Поэтому мы сейчас не можем переносить в наших карманах ключ из того места, где мы живём, в столовую». Я говорю: «Какая проблема, дайте мне, я буду сам носить». Они говорят: «Нет, так нельзя, нельзя». Я говорю: «Ну, давайте спрячем куда-нибудь». У нас тайничок был, говорю: спрячем там его». Но дело в том, что с этим предметом, который запрещено переносить из частного владения в Шаббат и наоборот, нельзя пройти больше трех шагов. Я говорю: «Я не понимаю – дайте мне. Я положу, мне всё равно». Они говорят: «Нельзя, нельзя». И дальше я наблюдаю такую картину. Один с ключом проходит три шага, к нему подходит второй, как эстафетную палочку, берёт этот ключ, проходит три шага, к нему снова подходит первый, снова берёт ключ, проходит еще два с половиной шага и кладёт его в тайничок. Я посмотрел на всё это и говорю: «Что за дела? Объясните мне: вы сейчас кого хотели обмануть?» – вы сами придумали запрет, говорю (мне тогда было 20 лет), вы сами придумали запрет и сами хотите его обойти.

Таким образом, реформисты неоднократно подчеркивали, что они – люди думающие, интеллектуалы, которые стремятся размышлять и дискутировать, а не просто подчиняться, подобно *хабадникам*, которых они считают своего рода аномалией. Иными словами, в ряде случаев наблюдается своеобразная «демонизация» последователей Хабада, которые выступают не просто как «аномалия», но наделяются свойствами, присущими *другому*, включая обычный набор негативных стереотипов (глупость, нечестность, хитрость и др.).

Прогнозы и реальность (вместо заключения)

Мне уже приходилось писать о том, что в начале 1990-х гг. ряд экспертов предсказывал реформистскому иудаизму большое будущее на постсоветском пространстве (Носенко-Штейн 2015). Эти прогнозы исходили из того, что бывшие советские евреи сильно аккультурированы в советскую и русскую культуру, массово отошли от религии и особенно от иудаизма. Кроме того, среди них лавинообразно растет число смешанных браков и их потомков, особенно негалахических евреев, которых, согласно разным опросам, среди

бывших советских евреев большинство, так как мужчины евреи чаще вступают в смешанные браки. Указывалось также, что в нееврейском окружении крайне сложно соблюдать законы и предписания ортодоксального иудаизма, поэтому своего рода «шадящий иудаизм» (по выражению Дины Рубиной в ее романе «Синдикат») имеет больше шансов на успех.

Эти прогнозы в полной мере не оправдались, чему способствовал ряд факторов (недостаточные финансовые вливания в реформистское движение, организационные промахи его активистов, мощная благотворительная деятельность Хабада и др.).

Кроме того, большинство российских реформистов – люди молодые и среднего возраста. Даже из немногочисленных пожилых людей, родившихся накануне или после Второй мировой войны, никто не воспитывался в традиционной еврейской среде. Выбор иудаизма вообще и реформистского направления в частности происходил обычно в постсоветскую эпоху, в результате свободного выбора, своего рода религиозного эксперимента с целью поддержать свою еврейскую самоидентификацию.

И в этом плане реформистский проект сосуществует с несколькими другими проектами по конструированию «нового еврея» (нового по сравнению с евреем советским и досоветским), осуществляемыми на постсоветском пространстве разнообразными еврейскими структурами: религиозными и светскими, институционально оформленными или неформальными. Реформизм предлагает своим последователям модернизированный вариант не только иудаизма, но и еврейской идентичности.

Литература

- Зеленина 2015 – *Зеленина Г.* Портрет на стене и шпроты на хлебе: московские евреи между двумя «сектами» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 121–169.
- Козлов 2010 – *Козлов С.Я.* Московские евреи в конце XX – начале XXI в.: от дегтнизации к реттнизации (реалии, проблемы, перспективы). 2010 (рукопись).
- Котляр 2007 – *Котляр Г.* От религиозных реформ к сионизму. Реформа в иудаизме в Польше и Российской империи XIX – начала XX веков. М.; Иерусалим, 2007. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://berkovich-zametki.com/2007/Starina/Nomer5/Kotljar1.htm>.

- Носенко-Штейн 2013 – *Носенко-Штейн Е.* «Передайте об этом детям вашим, а их дети следующему роду». Культурная память у российских евреев в наши дни. М., 2013.
- Носенко-Штейн 2015 – *Носенко-Штейн Е.* Рреформистский иудаизм в России: конструирование «нового еврея» // Вестник российской нации. 2015. № 5. С. 93–104.
- Осовцов, Яковенко 2011 – *Осовцов А.А., Яковенко И.А.* Еврейский народ в России: кто, как и зачем к нему принадлежит. М., 2011.
- Тарнополь 2005 – *Тарнополь И.* Опыт современной и осмотрительной реформы в области иудаизма. 1868 // Альманах «Мория», 2005. Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.moria.hut1.ru/ru/almanah_04/01_10.htm (Официальный сайт одесской общественной организации «Общинный дом еврейских знаний МОРИЯ»).
- Ципперштейн 1995 – *Ципперштейн С.* Евреи Одессы. История культуры. 1794–1881. М.; Иерусалим, 1995.
- Ferziger 2009 – *Ferziger A. S.* Demonic Deviant to Drowning Brother: Reform Judaism in the Eyes of American Orthodoxy // *Jewish Social Studies*. 2009. Vol. 15. No. 3 (Spring/Summer). P. 56–88.
- Meyer 1985 – *Meyer M.A.* The German Model of Religious Reform and Russian Jewry // *Danzig between East and West: Aspects of Modern Jewish History* / Ed. I. Twersky. Cambridge, Mass., 1985. P. 67–85.

Виктор Шнирельман
(Москва)

Прошлое – светлое или темное? Христианский и языческий подходы

Норма и аномалия – это относительные понятия, которые в разных культурных традициях выглядят по-разному и по-разному воспринимаются. Мало того, иной раз единая на первый взгляд культурная традиция демонстрирует большую вариативность и распадается на контрастные субкультуры, по-разному оценивающие окружающую реальность и порой находящиеся во враждебных отношениях друг с другом. Как известно, представление о норме включает две основные категории – право и мораль (Першиц 1979: 210–211). Здесь будут рассмотрены моральные нормы, устанавливаемые обществом и предопределяющие мировоззренческие оценки как исторических событий, так и окружающей ситуации.

С этой точки зрения показательны представления о прошлом России и о русском прошлом, бытующие, с одной стороны, у православных, а с другой – у неоязычников. Для православных крещение Руси видится, безусловно, светлым событием, поворотным моментом в русской истории, создавшим прочную основу для становления «русской (православной) цивилизации». Православие рассматривается как моральный императив, определяющий саму суть «русскости», включая и русскую идентичность. Зато язычество отвергается как неприемлемый «сатанизм».

Прямо противоположной точки зрения придерживаются современные язычники. Для них образ «светлого прошлого» связан с дохристианским периодом, а вся христианская эпоха воспринимается как период отхода от моральной нормы предков и глубокого падения, тяжелая и жестокая эпоха Рыб, которая скоро должна смениться возрождением Золотого века в эпоху Водолея. Что касается «сатанизма», то

неоязычники рассматривают его как концепцию, сложившуюся в рамках христианства и не имеющую отношения к ним самим (Велеслав 2001)¹. Зато «русскость» они связывают с некой исконной традицией, не испорченной внешними влияниями, т.е. с язычеством².

Дохристианская эпоха представляется неоязычникам золотым веком, когда предки «славяно-арии» жили в довольстве и создали свою великую цивилизацию. Они осваивали новые земли, охватывавшие значительную часть Старого света, едва ли не изначально знали письменность, отличались мудростью и имели самую раннюю «ведическую» религию, нормами которой они и руководствовались в своем поведении³. Они вели бесконечные войны и успешно побеждали всех своих врагов, тогда как обращение в христианство смягчило их нрав и сделало «рабами». Ссылаясь на православную формулу «раб Божий», неоязычники с гордостью заявляют, что «мой Бог рабом меня не называл». Они доказывают, что все поражения руси от недругов в христианскую эпоху были следствием перехода в христианскую веру. Зато победы они объясняют тем, что языческий дух все же сохранился.

Это касается прежде всего победы в Великой Отечественной войне. Например, в связи с ее 60-летней годовщиной диакон А. Кураев, подчеркнув антихристианские настроения Гитлера, объявил ее «победой христианской цивилизации над языческой» (Кураев 2005). И различные православные авторы не перестают подчеркивать, что победа в войне произошла благодаря крестным ходам и чудотворным иконам (Еремина 1991; Филадельф 1992: 194–197; Губанова 1993: 68–72; Март 2004; Фарберов 2006; Грачева 2011: 349–350; Зоберн 2014: 508–516)⁴. А в 2015 г. протоиерей Вс. Чаплин назвал ее «священной», уточнив, что она шла при поддержке христианского Бога (Бог был с нашим народом 2015). В свою очередь А. Проханов представляет ее «христовой войной», в которой участвовали «святые» (Гамов 2015).

В ответ на это православное объяснение победы московские неоязычники с возмущением заявили о ее «языческом содержании, связанном с культами Предков, Родной Земли и Рода, культами Правы и воинской Силы и Доблести». Для них вовсе не случайно, что победа пришлась на май – ведь в этот сезон Весна неизбежно побеждает Зиму, что всегда радостно отмечалось язычниками. Для неоязычни-

ков Родина-Мать олицетворяет «глубинные силы», которые якобы и помогли одолеть «фашистских оккультистов». Кроме того, они не преминули упомянуть, что Гитлер воспитывался в христианских традициях, а многие европейские священники-христиане поддерживали нацизм. Они указали и на «библейский язык вражды», чтобы дистанцироваться от него, оставив его авраамическим религиям. Зато они славят язычество за его «культы Природы и Предков, культ Учения, Взаимопомощи, Справедливости и Гостеприимства, культы продолжения Плодородия, Здоровья, культ почитания Родовых устоев жизни и жизненных циклов». Кроме того, они настаивали на миролюбии и открытости язычников, на их веротерпимости и принципе ненасилия. Что же касается символики праздника Победы, то они понимают ее как языческую – это и огонь, и кремация погибших, и даже советский государственный герб (Наговицын, Гаврилов 2004: 181; см. также: Георгис и др. 2005). Причем даже в шествии «Бессмертного полка» 9 мая, устраиваемом в память об участниках войны, некоторые неоязычники усматривают «поклонение языческому богу Роду» (Фионова и др. 2015).

Крещение Руси в 988 г. воспринимается неоязычниками как трагическое нарушение нормы и катастрофа. Но не только. Это еще и реализация коварного замысла «чужаков» (иудеев) по порабощению, если не истреблению, славян как первого шага к мировому господству. В доказательство этого распространяются фантазии о том, что якобы князь Владимир имел «иудейское происхождение», так как был сыном «хазарки» Малуши. Якобы именно поэтому он и стал активным участником «хазарско-иудейского заговора» против Руси (об этом см.: Шнирельман 2012б: 124–126). Воспроизводя идеологемы хазарского мифа, неоязычники заявляют, что «крещение было мезью иудеев Руси за победу князя Святослава над хазарским каганатом», а в неоязычестве они усматривают «попытку русских вернуть себе свою страну» (Фионова и др. 2015). Один из волхвов учит, что «ни иудей Иисус, ни его предшественники – иудеи Авраамы да Исааки не помогут нам возродить то, что было разрушено некогда с их же помощью...» (Велеслав 2001).

Поэтому некоторые неоязычники призывают отомстить христианам за «языческий Холокост», или «чудовищный геноцид несогласных». В Ветхом Завете они видят «религию ненависти», созданную

для «управления гоями», и, кроме того, изображают христианство орудием заговора «финансовой мафии», или «паразитарной элиты», увлекающей мир в «воронку смерти» (Велеслав 2001; Фионова и др. 2015). Они утверждают, что христианство не могло защитить народ ни от крепостничества, ни от революции 1917 г. (в ней они видят «позор России», хотя в то же время и подчеркивают неэффективность монархии), ни от братоубийственной гражданской войны, ни от ГУЛАГа, ни от развала СССР. Для них христианская эпоха представляется временем «перманентной гражданской войны». При этом как революцию 1917 г., так и распад СССР в 1991 г. они приписывают заговору «иудеев» (Фионова и др. 2015). А в христианстве в целом они видят «духовную болезнь человечества» (Велеслав 2001).

Основной абрис этой концепции был намечен еще в 1970-х гг., когда отцы-основатели современного русского язычества винили православную церковь едва ли не во всех несчастьях, свалившихся на голову Руси в эпоху средневековья (Иванов, Богданов 1994: 22–24). В начале 1990-х гг. такие идеи вошли в учение весьма почитаемого в неоязыческих кругах волхва Доброслава, который отнес начало гражданской войны к 988 г. и, всячески дискредитируя патриотическую деятельность Сергия Радонежского, заявлял, что русские победили Мамаю не при поддержке церкви, а, напротив, вопреки ей (Доброслав 1996: 3; см. также: Велеслав 2001).

Неоязычники, придерживающиеся более умеренных взглядов, также видят беду русского народа в том, что в течение веков, смешавшись с другими народами, он «стал жертвой чужого проникновения» и «порочной монетаристской и технократической цивилизации» (Манифест 2007: 2, 5). Иными словами, обрывки социалистических воззрений облакаются у них в этноцентристскую форму и обогащаются антихристианской риторикой. Именно это и сближает их с национал-социализмом, сторонником которого провозглашал себя волхв Доброслав (Доброслав 1996: 1–7).

По сути, в своей критике христианства неоязычники следуют догмам советского атеизма (см., например: Кузьмин 1991). Но за спиной Русской православной церкви (РПЦ) они видят «заговор еврейских олигархов», которые якобы сперва вводят коммунизм, а затем его же свергают. При этом, сами проявляя откровенный антисемитизм, неоязычники обвиняют в этом РПЦ, и, смешивая с грязью

известных скульпторов, они в то же время порицают православную молодежь за разгром выставки их произведений (Фионова и др. 2015).

Норму неоязычники видят в естественном обитании человека в гармонии с природой, что якобы было разрушено внедрением «искусственной» монотеистической религии с ее «искусственными спорными обрядами» и «придуманнами богами». Якобы все это противоречит здравому смыслу, от лица которого якобы и выступают язычники (Фионова и др. 2015; также см.: Блэкуэлл 2009). Напомню, что одна из первых неоязыческих организаций в России, петербургский «Союз венедеов», подчеркивал свою установку на «здоровомыслие». Сегодня многие неоязычники понимают под язычеством не столько религию, сколько «древнейшее природное мировоззрение». Они считают его «естественным», имманентно присущим любому человеку в силу действия вечных неизменных законов мироустройства. Одним из главных их требований является сохранение «веры и заветов предков», что и создает основу для социальных норм (Манифест 2007: 2–3). Некоторые неоязычники видят в «русском язычестве» «родовую национальную веру» и объявление христианства единственной национальной верой русского народа рассматривают как дискриминацию и грубое оскорбление своих религиозных чувств (Язычество 2003). Ведь они убеждены в том, что «многие черты Родных Богов “спрятались” под именами христианских святых» (Ставр 2006).

Идеал неоязычники связывают со свободным и сильным человеком, вооруженным современными научными знаниями. Они отвергают рабство и мечтают о том, чтобы страна «поднялась с колен». Норму они связывают с «родовым самосознанием», без возвращения к которому не мыслят успешного движения страны вперед. Они учат радоваться жизни и принимать ее как «дар Богов» и упрекают христианство в «некрофилии» (Велеслав 2001). Себя они считают не только «созданием Богов», но и «потомками Богов», и потому готовы взять на себя «ответственность за судьбы мира». При этом под язычеством некоторые волхвы понимают не только «естественную и разумную идеологию», но и «научное знание» (Манифест 2007: 2, 4). Но все это они самым странным образом связывают с «мифологическим мышлением», обожествлением природы и устройством соляных праздников. Мало того, они обличают «бесчеловечного Бога

науки» и отрицают «объективную истину». Зато они превозносят искусство и магию (Манифест 2007: 10–11).

Неоязычники доказывают, что языческие начала прочно сохраняются у русского народа, помогая преодолевать трудности и одолевать врагов. Некоторые из них убеждены в том, что сегодня миллионы русских являются язычниками, разделяющими «общие ценности – это культ Предков, культ Родной Земли, уважение к Мировым Силам, глубокое почитание Природы – и, конечно же, святое почитание Солнечной Силы» (Славия 2009).

Православные активисты утверждают прямо противоположное. Ссылаясь на средневековые летописи, написанные монахами, они доказывают, что в дохристианскую эпоху славяне жили «зверинским образом», вели братоубийственные войны, но иной раз терпели поражения и неоднократно подвергались иноземному игу – то гуннскому, то аварскому, то хазарскому. А победоносные походы (в частности, на Царьград) оказываются, в глазах православных авторов, банальным грабежом. Они изображают современное язычество новоделом, опирающимся либо на известные фальшивки («Влесова книга»), либо на буйную фантазию волхвов, занимавшихся к тому же плагиатом («Славяно-арийские веды») (Куликов 2000).

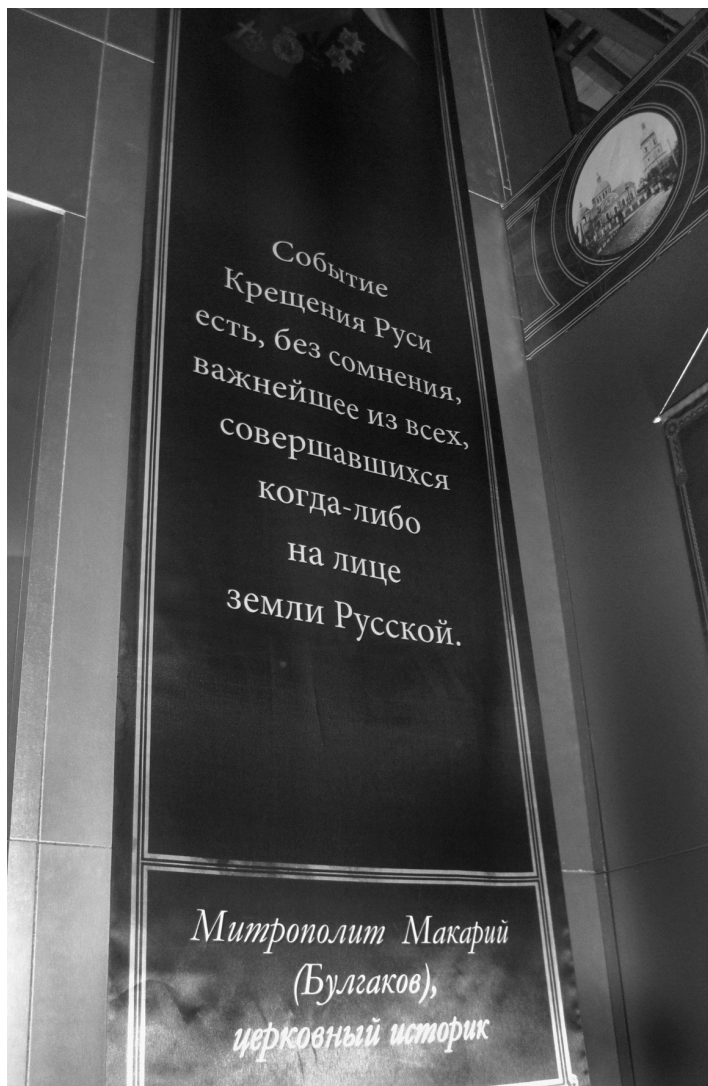
Православные идеологи доказывают, что обращение язычников в христианскую веру на Руси имело мягкий и мирный характер. В то же время якобы именно крещение положило начало политическому и культурному взлету Руси и определило стремительный расцвет древнерусского государства – она угрожала Византии и выступала то ее успешным конкурентом («русско-византийские войны»), то союзником (заключались браки с византийскими царевнами). По словам митрополита Илариона, после крещения она стремительно превратилась из варварской страны в державу с мировой культурой (Иларион 2015). Православные авторы доказывают, что на счету у православной Руси были десятки победоносных войн. Кроме того, христианская Русь стала одной из ведущих европейских держав, и, вопреки утверждениям неоязычников, никакой деградации там не наблюдалось (см., например: Кочергин 2011). А рабовладение было типичным именно для дохристианской эпохи, когда князья держали у себя множество рабов. Не было в языческие времена и подлинной свободы личности, но зато существовал обычай кровавых жертвоприношений.

Отвергаются и негативные характеристики, приписываемые неоязычниками христианству: во-первых, христианство – мировая, а не этническая религия, и неверно отождествлять его с иудаизмом; во-вторых, христианство вовсе не обращает людей в рабов, а растит из них сильных людей, защитников Отечества; в-третьих, основные христианские представления и ритуалы сложились задолго до прихода христианства на Русь, и поэтому ошибочно приписывать православию какие-либо местные корни; в-четвертых, русские монахи бережно относились к природе, что и дало возможность освоить огромные российские пространства. Мало того, неоязычники оптом незаслуженно получают упрек в отсутствии патриотизма и в сепаратизме (Назаров 1991; Куликов 2000; Алексеев 2000–2001; Остаев 2011; Кузьменко 2006; Виталий 2001; Бабенко 2015)⁵. Некоторые православные авторы упрекают их в безнравственности, бездуховности и даже в стремлении возродить человеческие жертвоприношения (Рябко 1998; Васильев и др. 2003: 113–114; Виталий 2001). Их также подозревают в желании установить царство антихриста (Виталий 2001). Зато другие утверждают, что современные язычники находятся под влиянием христианской традиции. По словам диакона Г. Максимова, они «транспортировали чисто христианские ценностные установки в свою нежизнеспособную картину мира» (Максимов 2015: 55). А некоторые со ссылкой на Предание доказывают, что исторически язычество возникло позднее монотеизма в результате отпадения от исконной традиции (Кузьменко 2006)⁶. Все это всячески подчеркивалось на выставке «Рюриковичи» в Манеже, прошедшей в ноябре 2014 г. и организованной под патронажем РПЦ⁷. Зато крещение Руси представлялось величайшим событием, когда-либо происходившим на русской земле.

Утверждая христианство как норму жизни, патриарх Кирилл, когда он еще был митрополитом, заявлял, что «христианская мотивация должна присутствовать во всем, что составляет сферу жизненных интересов верующего человека». Причем в его устах это означало жить в соответствии с церковным Преданием, что оказывалось возможным только при наличии «реального опыта жизни в Церкви». Зато отход от этого означал нарушение нормы и ересь (Кирилл 2000). Он еще и еще раз подчеркивал «значение традиции как нормообразующего фактора, определяющего систему ценностей» (Кирилл 2000). Но для него традиция связывалась с православием, тогда как неоязычники связывают ее с дохристианской Русью.



Русь и идолы.
 Стенд на выставке в Манеже «Моя история. Рюриковичи».
 Ноябрь 2014 г.



Высказывание митрополита Макария о крещении Руси.
Стенд на выставке в Манеже «Моя история. Рюриковичи».
Ноябрь 2014 г.

Именно с этих позиций Кирилл критиковал либерализм, видя в нем сдвиг к язычеству. Он обнаруживал его корни в эпохе Возрождения и обвинял его в отказе от христианской этики в пользу языческого мировоззрения⁸. А это, по его словам, вело к вольнодумству и атеизму, что, как он подчеркивал, происходило под влиянием «иудейского богословия». Так и сложилась основа современных европейских ценностей, допускающих «женское священство и гомосексуальные браки», что приводило Кирилла в трепет (Кирилл 1999; см. также: Васильев и др. 2003: 140–141). А патриарх Алексий II в октябре 2004 г. вообще поставил неоязычество в один ряд с терроризмом, назвав всех их «губительными явлениями современности» (Алексий II 2004а: 30; 2004б).

Это немедленно вызвало гневную отповедь со стороны неоязычников, обнаруживших «экстремизм» в Ветхом Завете (Язычники 2004а; 2004б) и скрупулезно процитировавших содержащиеся в нем места с призывами к преследованию язычников и расправам над ними (Библейские тексты 2004).

В РПЦ продолжают рассматривать неоязычество как опасное явление. Об этом говорил патриарх Кирилл на XVIII Всемирном русском народном соборе в Москве в ноябре 2014 г., где он упрекнул неоязычников в попытке отказа от национальной памяти (Кирилл 2014). Развивая его идеи, протоиерей Вс. Чаплин в своем обращении к православной молодежи фактически отождествил всех неоязычников с нацистами и на этом основании потребовал исключить «агрессивное неоязычество» из жизни страны (Чаплин 2014; см. также: Агафонов, б.г.). А в сентябре 2015 г. Чаплин предложил Священному Синоду меры по противодействию неоязычникам, и было принято решение активизировать работу с молодежью и некоторыми другими социальными группами по «опровержению неоязыческих заблуждений» (Журнал 2015).

Примечательно, что позиции неоязычества и православия в отношении современной цивилизации совпадают: все они настроены против массовой культуры, плюрализма, толерантности, консюмеризма, психотронных технологий, феминизма, глобализации. Они предвещают скорую гибель западной цивилизации, или «американо-европейскому миру». Этому они противопоставляют консервативные ценности патриархального общества и «разумное потребление». Все

они призывают к жизни в ладу с окружающим миром. Так, патриарх Алексей II призывал культивировать такие ценности, как честность, ответственность, милосердие, следование моральным идеалам, открытость миру, и нести людям добро, мир, радость, любовь (Яковлев 2004: 44–46). Но о том же говорят и неоязычники.

Вместе с тем идеалом Лада православным кажется Святая Русь, а неоязычникам – дохристианская жизнь славянских предков. И если для РПЦ Александр Невский представляется святым, отстаивавшим христианские ценности (Славная победа 2015; Суслов 2013: 138–139; Морозов 2014: 280–284), то язычники видят в нем героя, смело бросившего перчатку «воинам Христовым» (Наговицын, Гаврилов 2004: 181).

В то же время и неоязычники, и православные воспринимают иудаизм в негативном ключе. Если, как отмечалось, неоязычники рассматривают его в свете теории заговора как зловредную чуждую идеологию, подбросившую народам мира христианство для их закабаления, то некоторые православные идеологи видят в евреях «предателей истинной веры», которые постоянно впадали в язычество и осмелились вести борьбу с самим Богом (Куликов 2000; Васильев и др. 2003: 36–38; Четверикова, Крыжановский 2009: 30–32).

Проведенный анализ позволяет сделать важные теоретические выводы.

Во-первых, понятие о норме не является единым для этнической группы. При этом если, в соответствии с марксистской доктриной, это единство подрывалось классовым расколом (Першиц 1979: 210–240), то сегодня очевидно, что норма задается и религиозным фактором. Следовательно, если для этнической группы характерна религиозная гетерогенность, то это сочетается с соответствующим разнообразием моральных норм. Отечественные исследователи уже фиксировали это явление на Северном Кавказе, где традиционное право допускает сосуществование норм адата и шариата (Ковалевский 1890; Мусукаев 1986). То же самое явление правового плюрализма («биюридизма», по А.И. Першицу) (Першиц 1979: 228–230) наблюдается в Африке, на Новой Гвинее и в некоторых других регионах мира (Merry 1988; Griffiths 1996; Eberhard, Gupta 2005; Legal pluralism 2013).

Во-вторых, так как норма служит одним из важнейших консолидирующих начал в любой культуре, это означает, что люди способны жить и действовать одновременно в двух разных культурах.

В-третьих, такое сосуществование иной раз протекает мирно, но иной раз, как показывает рассматривавшийся здесь пример, вызывает конфликт.

В чем суть этого конфликта, угрожающего, с точки зрения обеих сторон, русскому единству? Неоязычники видят опасность в губительном влиянии чуждой идеологии, пришедшей извне и в силу этого несущей угрозу традиции, завещанной далекими предками. Православные активисты тоже не одобряют чуждых влияний и придерживаются консервативной позиции. Но для них христианство – не чуждая идеология, а единственная Истина, данная самим Господом. И его нельзя считать какой-то чуждой традицией, ибо Истина универсальна. Ведь, как указывает патриарх Кирилл, «христианская культура несводима к одной национальной культуре», а «религиозный выбор и выбор цивилизации не тождественны между собой» (Кирилл 2015а).

Вот почему, хотя сегодня Церковь отстаивает незыблемость «культурного кода» и приверженность так называемой православной (русской) цивилизации, она не видит никакого противоречия этой установки с тем, что когда-то киевский князь Владимир своей волей изменил «цивилизационный вектор» народа (Кирилл 2015б). В данном случае этот вектор оказался заданным «единственно верной религией», ведущей к Истине. С этой точки зрения, язычество видится уклонением, уходом от Истины. И для Церкви это – непростительная аномалия: ее можно было допустить у дохристианских язычников, ибо Истина была им еще недоступна, но она оказывается чудовищным проступком сегодня, когда Истина уже дана Христом и его учением.

Примечания

¹ Действительно, культ сатаны, возникший и получивший популярность на Западе, был порожден евангелическим христианством. См.: Вандерхилл 2001: 433.

² Детально о русских неоязычниках см.: Шнирельман 2012а.

³ О современном славяно-арийском мифе см.: Шнирельман 2015: 303–529.

⁴ О легендарности таких сообщений о роли икон см.: Левкиевская 1997: 17; Шкаровский 1999: 125–126; Кириченко 2004; Неподкосов 2014.

⁵ Рассуждения Бабенко является плагиатом из работы Куликова.

⁶ Примечательно, что этот автор жестко связывает христианство с народами «белой расы», а остальным отказывает в способности его усвоить. Современность он понимает как «последние времена», отлучает протестантизм от христианства, а Европейский Союз обвиняет в отходе от христианства («апостасии») к язычеству. В итоге последним оплотом Европейской цивилизации, в его глазах, остается только Россия.

⁷ Примечательно, что символом язычества там представлялся коловрат, хотя современные священники хорошо знают, что это современная инновация (Виталий 2001; Максимов 2015: 56). Следовательно, обличая раннесредневековых язычников, создатели экспозиции имели в виду их современных последователей.

⁸ Это является общей позицией православных авторов. См., например: Карасев 2003; Васильев и др. 2003; Четверикова, Крыжановский 2009; Семенко 2010.

Литература

- Агафонов, б.г. – *Агафонов И.* Неоязыческие и антихристианские тенденции в современной общественно-политической жизни // Тульский информационно-консультативный центр по вопросам сектантства (<http://www.realisti.ru/main/rodnover/neyazycheskie-tendencii-v-obshestve.htm>).
- Алексеев 2000–2001 – *Алексеев В.* Русское неоязычество // Вестник Центра апологетических исследований. Октябрь 2000 – январь 2001. № 12. С. 1–3 (<http://www.apologetika.ru/pdfs/nl12.pdf>).
- Алексий II 2004а – *Алексий II.* Слово Святейшего патриарха Московского и Всея Руси Алексия II на открытии Архиерейского собора Русской православной церкви // Журнал Московской патриархии. 2004. № 10. С. 29–30.
- Алексий II 2004б – Алексий II сравнил терроризм с новым язычеством // Регнум. 3 октября 2004 (<http://regnum.ru/news/335015.html>).
- Бабенко 2015 – *Бабенко Ф.* Классификация неоязыческих мифов // Мужской монастырь «Крестовая Пустынь», поселок Солох-Аул (<http://krestovayaupustin.cerkov.ru/2015/01/29/klassifikaciya-neoyazycheskix-mifov/>).
- Библейские тексты 2004 – Библейские тексты, призывающие к действиям, которые по современным понятиям могут быть однозначно оценены как экстремистские (<http://slavya.ru/docs/bibl.doc>).
- Бог был с нашим народом 2015 – Бог был с нашим народом в священной войне // Русская православная церковь. 9 июля 2015 (<http://www.patriarchia.ru/db/text/4148402.html>).
- Блэкуэлл 2009 – *Блэкуэлл К.* Интервью с Иггельдом // Портал языческой традиции. 24 сентября 2009 (<http://triglav.ru/forum/index.php?showtopic=160&hl=%E8%ED%F2%E5%F0%E2%FC%FE>).
- Вандерхилл 2001 – *Вандерхилл Э.* Мистики XX века. Энциклопедия. М., 2001.
- Васильев и др. 2003 – *Васильев В.Н., Смирнов С.М., Федоров И.Г.* Наша вера. Православие и мировые религии. М., 2003.

- Велеслав 2001 – *Велеслав*. Неправда дьякона Кураева или ответ Родноверов на очередную христианскую ложь (<http://nokuraev.narod.ru/Kuraev-Protiv-/Kuraev-Rodnovery-.htm>).
- Виталий 2001 – *Виталий (Уткин), иеромонах*. Россия и новое язычество. М., 2001 (<http://www.realisti.ru/main/rodnover/rossia-i-novoe-yazichestvo.htm>).
- Гамов 2015 – *Гамов А.* Проханов хочет причислить Сталина к лику святых // Комсомольская правда. 18 июня 2015 (<http://www.kp.ru/daily/26395.4/3272311/>).
- Георгис и др. 2005 – *Георгис Д., Зобнина З., Гаврилов Д.* Наша общая победа // slavya.ru. 2005 (<http://slavya.ru/delo/disput/pobeda60.htm>).
- Грачева 2011 – *Грачева Т.В.* Память русской души. Алгоритмы геополитики и стратегии тайных войн мировой закулисы. Рязань, 2011.
- Губанова 1993 – Православные чудеса в XX веке. Свидетельства очевидцев / Сост. В.А. Губанова. М., 1993. Т. 1.
- Доброслав 1996 – *Доброслав*. Природные корни русского национального социализма // Русская Правда. Спецвыпуск. 1996. № 1.
- Журнал 2015 – Журнал заседания Священного Синода от 22 октября 2015 года. № 77 (<http://www.pravoslavie.ru/smi/87033.htm>).
- Еремина 1991 – *Еремина В.М.* Подвиг патриарха Сергия // Русский вестник. 1991. № 16. С. 12.
- Зоберн 2014 – Бог и Победа. Верующие в великих войнах за Россию / Сост. В. Зоберн. М., 2014.
- Иванов, Богданов 1994 – *Иванов А.М., Богданов Н.Г.* Христианство. М., 1994.
- Иларион 2015 – *Иларион, митрополит Волоколамский*. Солнце русской истории // Православная беседа. 2015. № 3. С. 2–7.
- Карасев 2003 – *Николай Карасев, свящ.* Путь оккультизма. Историко-богословское исследование. М., 2003.
- Кирилл 1999 – *Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский*. Обстоятельства Нового времени. Либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы // Журнал Московской патриархии. 1999. № 7. С. 61–64.
- Кирилл 2000 – *Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский*. Норма веры как норма жизни // Независимая газета. 16 февраля 2000. С. 8.
- Кирилл 2014 – Патриарх Кирилл считает неоязычество опасным явлением // Интерфакс. 2014. 11 ноября (<http://www.interfax-religion.ru/new/?act=news&div=57001>).
- Кирилл 2015а – Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на XIX Всемирном русском народном соборе // Русская православная церковь. 10 ноября 2015 (<http://www.patriarchia.ru/db/text/4267398.html>).
- Кирилл 2015б – Слово Святейшего Патриарха Кирилла на V Всемирном конгрессе соотечественников, проживающих за рубежом // Русская православная церковь. 5 ноября 2015 (<http://www.patriarchia.ru/db/text/4265245.html>).
- Кириченко 2004 – *Кириченко П.* Как брали Кенигсберг // Аргументы и факты. 2004. № 35 (1 сентября). С. 14.

- Ковалевский 1890 – *Ковалевский М.М.* Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. 1–2.
- Кочергин 2011 – *Кочергин А.* Ответ неоязычнику (родноверу) // К Истине. 2011 (http://k-istine.ru/paganism/paganism_kochergin.htm).
- Кузьменко 2006 – *Кузьменко И.* Язычество и неоязычество // Русская линия. 4 апреля 2006 (<http://rusk.ru/st.php?idar=110114>).
- Кузьмин 1991 – *Кузьмин В.* Бойся легкого счастья // День. 1991. № 17. С. 4.
- Куликов 2000 – *Куликов И.* Анализ основных антихристианских положений вероучений неоязыческих групп // *Куликов И.* Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера: Справочник. Изд. 3-е, испр. и доп. Т. 3. Неоязычество. Ч. 1. М., 2000. С. 26–37.
- Кураев 2005 – *Кураев А.* Интервью дьякона А. Кураева «Для русских нет невыполнимых задач, поэтому сейчас надо решать главную – “выжить”!» // kreml.org. 15 апреля 2005 (<http://kreml.org/interview/84061924>).
- Левкиевская 1997 – *Левкиевская Е.Е.* Москва в зеркале современных православных легенд // Живая старина. 1997. № 3. С. 16–17.
- Максимов 2015 – *Георгий Максимов, диакон.* Псевдославянское псевдоязычество // Православная беседа. 2015. № 5. С. 52–57.
- Манифест 2007 – Манифест языческой Традиции. М., 2007.
- Март 2004 – *Март М.* С иконой – к победе // Аргументы и факты. 2004. № 18 (5 мая). С. 8.
- Морозов 2014 – *Морозов О.* Легенды и мифы российской истории // Монтаж и демонтаж секулярного мира / Ред. А. Малашенко, С. Филатов. М., 2014. С. 255–322.
- Мусукаев 1986 – *Мусукаев А.И.* Об обычаях и законах горцев: традиции и общественные институты в советской исторической науке. Нальчик, 1986.
- Наговицын, Гаврилов 2004 – *Наговицын А.Е., Гаврилов Д.А.* О современных тенденциях возрождения традиционных политеистических верований // Schola – 2004. Сб. науч. ст. философского факультета МГУ / Ред. И.Н. Яблоков, П.Н. Костылев. М., 2004. С. 179–186.
- Назаров 1991 – *Назаров М.* О «слабости» и силе христианства // День. 1991. № 23. С. 5.
- Неподкосов 2014 – *Неподкосов С.* Бог войны // Совершенно секретно. 8 декабря 2014 (<http://www.sovsekretno.ru/articles/id/4492/>).
- Остаев 2011 – *Алексей Остаев, свящ.* Ответ неоязычникам // livejournal. 3 июня 2011 (<http://makashenec.livejournal.com/322569.html>).
- Першиц 1979 – *Першиц А. И.* Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии / Ред. Ю.В. Бромлей. М., 1979. С. 210–211.
- Рябко 1998 – *Рябко И.* Страсть и грех или святыня и норма? // Запорожье православное. 1998. № 9.
- Семенко 2010 – *Семенко В.П.* На обрыве времен. Есть ли будущее у христианской цивилизации? М., 2010.

- Славия 2009 – «Славия» – Медведеву. 11 марта 2009 (<http://apocalypse-cult.org/2009/03/slaviya-medvedevu/>).
- Славная победа 2015 – Славная победа // Военно-исторический журнал. 2015. № 7. 2-я стр. обл.
- Ставр 2006 – *Ставр*. Слово о Яриле // Общество «Белые традиции». 30 августа 2006 (<http://white-society.org/index.php?name=Pages&op=page&pid=305>).
- Суслов 2013 – *Суслов М.* Прошлое и будущее в историческом воображении современной Русской православной церкви // Прошлый век. Сб. научных трудов / Ред. А.И. Миллер. М., 2013. Вып. 1. С. 133–157.
- Фарберов 2006 – *Фарберов А.* Молебн у стен Кенигсберга // Русь Державная. 2006. № 5 (1 мая). С. 3.
- Филадельф 1992 – *Филадельф, иеромонах*. Заступница Усердная. Слово о деяниях Богородицы. М., 1992.
- Фионова и др. 2015 – *Фионова Л., Бугров А., Белозерова Н.* Монотеизм – искусственная матрица // Крамола. 18 сентября 2015 (<http://www.kramola.info/vesti/metody-genocida/monoteizm-iskusstvennaya-matrica>).
- Чаплин 2014 – Протоиерей Всеволод Чаплин предлагает запретить в России ваххабизм, нацизм и агрессивное неоязычество // Интерфакс. 24 ноября 2014 (<http://www.interfax-religion.ru/new/?act=news&div=57121>).
- Четверикова, Крыжановский 2009 – *Четверикова О.Н., Крыжановский А.В.* Культура и религия Запада. Религиозные традиции Европы: от истоков до наших дней. М., 2009.
- Шкаровский 1999 – *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999.
- Шнирельман 2012a – *Шнирельман В.А.* Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М., 2012.
- Шнирельман 2012b – *Шнирельман В.А.* Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки. М., 2012.
- Шнирельман 2015 – *Шнирельман В.А.* Арийский миф в современном мире. М., 2015. Т. 1.
- Язычество 2003 – Язычество имеет право на уважение и терпимость. Обращение русских язычников к российским средствам массовой информации. 25 сентября 2003 (<http://slavya.ru/dialog/pres03/rights.htm>).
- Язычники 2004a – Язычники выясняют, находится ли РПЦ в правовом поле // Община «Славия». 15 ноября 2004 (http://slavya.ru/delo/krug/04/pres_proc.htm).
- Язычники 2004b – Язычники требуют от РПЦ переписать Библию и покаяться за тысячу лет // Регнум. 10 ноября 2004 (www.regnum.ru/news/357048.html).
- Яковлев 2004 – *Яковлев И.* Торжества в Курске // Журнал Московской патриархии. 2004. № 8. С. 32–49.
- Eberhard, Gupta 2005 – *Eberhard Ch., Gupta N.* Legal pluralism in India: an introduction // *Indian Socio-Legal Journal*. 2005. Vol. XXXI. P. 1–10.
- Griffiths 1996 – *Griffiths A.* Legal pluralism in Africa: the role of gender and women's access to law // *Political and legal anthropology review*. 1996. Vol. 19. No. 2. P. 93–108.

Legal pluralism 2013 – Legal pluralism and development: scholars and practitioners in dialogue / Brian Z. Tamanaha, Caroline Sage, and Michael Woolcock (eds.). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2013.

Merry 1988 – Merry S.E. Legal pluralism // Law and Society Review. 1988. Vol. 22. No. 5. P. 869–896.

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

Николай Омонов
(Москва)

Займствование и инверсия культурных норм христианства и иудаизма в русском неоязычестве

Явление, в средствах массовой информации и научных исследованиях именуемое неоязычеством, получило значительное распространение в российской культуре последних трех десятилетий. В числе исследователей российского неоязычества следует отметить А.В. Гайдукова, раскрывающего культурные, социальные и экономические условия развития неоязычества¹, О.В. Асеева, которому принадлежит обобщающая работа по данной теме, О.И. Кавыкина, рассматривающего причины возникновения и развития неоязычества и вопросы этнической самоидентификации неоязычников². Наиболее крупным исследователем неоязычества на постсоветском пространстве является В.А. Шнирельман³, ему принадлежит также новейшее и наиболее полное исследование арийского мифа в России и на постсоветском пространстве в целом⁴.

На территории России и других постсоветских государств существует большое число направлений неоязычества, связанных с различными этносами⁵. В статье будет рассматриваться ряд направлений, которые можно условно назвать русским радикальным неоязычеством.

Русское неоязычество представлено большим числом течений и групп и весьма разнообразно в деталях вероучения, обряда, отношения к другим религиям и народам. Однако можно выделить ряд общих черт, присущих большинству течений, и, таким образом, говорить о едином явлении. В широком смысле неоязычество вообще и русское неоязычество в частности является одним из современных

вариантов развития романтического национализма со всеми его основными компонентами, включая идеализацию исторического или мифологического прошлого конкретного народа, неудовлетворенность современностью, а также легкость перехода в радикальную стадию с постулированием национального превосходства. Современный этап развития русского неоязычества начинается в Советском Союзе 1970-х гг. с распространением различных националистических течений, часть из которых были ориентированы на языческое прошлое⁶. К этому периоду относится начало деятельности ряда основателей современного русского неоязычества: это В.И. Скурлатов⁷, А.М. Иванов (Скуратов)⁸, В.Н. Емельянов (Велемир)⁹, А.А. Добровольский (Доброслав)¹⁰, В.Н. Безверхий (Дед Остромысл, основатель «Союза венеков») и др. Уже в этот период обозначились основные черты данного явления, рассмотренные ниже.

Весьма распространенными являются радикальные формы русского неоязычества, то есть такие неоязыческие течения, которые исповедуют идеологию нетерпимости по отношению к отдельным этносам и религиям. Русское неоязычество ориентируется на собственные представления о дохристианской славянской и русской культуре и религии. Поскольку современная историческая наука оставляет мало простора для националистической романтики и особенно для постулирования физического или культурного превосходства одних народов над другими, неоязычество естественным образом переходит к ненаучным построениям и зачастую к острой критике науки. Эта ситуация является одной из причин связи неоязычества как с тем, что в современном обществе часто рассматривается в качестве «альтернативы» науки: эзотерика¹², неоиндуизм¹³ и т.п., так и с устаревшими научными концепциями. Сохранилось крайне мало сведений о славянском язычестве, сведения о мифологических сюжетах, касающихся пантеона высших богов, почти полностью отсутствуют¹⁴. Сами славяне в археологических материалах и письменных источниках надежно не фиксируются до V–VI вв.¹⁵ В таких условиях неоязычество обращается к сочинениям в жанре фолк-хистори, где, в частности, популярны устаревшие представления о происхождении всех индоевропейских народов от ариев¹⁶ (сейчас под этим именем понимают только предков индоиранцев¹⁷). В неоязычестве часто утверждается, что славяне являются наиболее чистыми потомками

этого народа или же самими ариями («арийцами»), то есть воспроизводится один из вариантов арийского мифа. В связи с этим неоязычество хорошо стыкуется не только с эзотерикой и неоплатонизмом, но и с национал-социализмом¹⁸. Само наименование «неоязычество» его последователи, как правило, не признают, усматривая в нем намек на отсутствие прямой связи с аутентичным язычеством¹⁹. Наиболее частым самоназванием для русского неоязычества выступает «родная вера» или «родноверие»²⁰.

Русское радикальное неоязычество (как субкультура в целом) представляет собой кальку германо-австрийского арийского мифа, заимствуя полный спектр его течений и мифологем, включая неоднозначные взгляды на христианство, и отличается зачастую только заменой в своих построениях германцев на славян²¹. Так, русское радикальное неоязычество очень близко к ариософии Гвидо фон Листа: миф о золотом веке, арийский миф, включая арийский праязык, язычество, в том числе сочетание единого Бога и множественности богов (языческая «Троица»), отрицательное восприятие христианства как силы, стремящейся поработить народ, заговор злых сил, сохранение древнего знания тайными обществами, отрицание подлинности исторических источников, так как эти источники говорят о примитивности предков, опора на эзотерику, идею циклизма и экологизм²². Строго говоря, радикальное неоязычество с точки зрения идеологии является разновидностью неонацизма, его языческим сегментом.

В частности, значительная часть радикального неоязычества воспроизводит эзотерическую версию арийского мифа, популярную как в германо-австрийских его вариантах, так и в построениях итальянского фашистского философа Юлиуса Эволы²³, а также в «эзотерическом гитлеризме» Максимьяни Портас (Савитри Деви, передавшей современным нацистам также идеи экологизма) и Мигеля Серрано²⁴. Одним из наиболее распространенных эзотерических течений в российском неоязычестве является иглиизм, созданный омским неоязычником А.Ю. Хиневичем.

Исторически, особенно в отношении дописывания себе славной истории, современное русское неоязычество связано также со славянофилами и так называемой славянской школой²⁵, включавшей, собственно, ранний этап русского неоязычества, который имел и эзоте-

рическую составляющую²⁶. Также важной является русская и украинская эмигрантская среда, равно как и националистические течения в позднем Советском Союзе²⁷.

В.А. Шнирельман пишет о механизме формирования неоязычества как «религии» национализма. «Народный дух» часто отождествляется с религией. В этом случае требуется религия национальная: либо конструируется собственная «исконная религия», либо национализируется мировая религия (христианство). «Народный дух» тесно связывается с местной природной средой, отсюда экологизм неоязычества. Наконец, «народный дух» несовместим с «духом» другого народа, поэтому прямые контакты с иными культурами считаются опасными и разрушительными, а «чужие» рассматриваются в качестве врагов²⁸. Так, по мнению неязыческого писателя С.Т. Алексеева, принятие чужой религии ведет к подчинению иноземцам²⁹.

В целом русское радикальное неоязычество представляет собой субкультуру, которая делает попытки конструировать новую «этническую» русскую «религию» и новую («чистую») «этническую» культуру³⁰. На практике это стремление означает очищение от всех чужеродных, по мнению неязычников, компонентов³¹. Несмотря на то что для неоязычества характерно отрицание иудаизма еще более полное, чем в христианском антииудаизме, а также часто и отрицание самого христианства, построение своей «этнической» религии и культуры производится в значительной мере именно в результате реакции на христианство и иудаизм. Представляя христианство и иудаизм своими главными противниками, неязычники пытаются доказать, что их «культура» древнее и выше. Нынешняя культура по отношению к ней вторична, поэтому неязычники воспроизводят христианские и иудейские культурные элементы. С другой стороны, воспринимая эти религии как ложные, они инвертируют ряд христианских и иудейских культурных норм. Таким образом, русское неоязычество так или иначе отталкивается от религий-оппонентов. Следует отметить, что в большинстве случаев речь идет не о прямом заимствовании или инверсии в настоящий момент: неязыческие идеи наследуются из более ранних версий неоязычества и арийского мифа; имеется в виду выбор той или иной мифологемы, на который, в частности, влияет восприятие неязычниками традиционных религий.

Евреи в радикальном неоязычестве рассматриваются чаще всего как однозначные враги и выступают либо как продукт смешения различных рас, либо и вовсе как гибриды людей и неких демонических созданий, как, например, в англиизме. В любом случае говорится о «гибридизации рас», которая, как и положено в расизме, недопустима и рассматривается как источник зла. Евреев как гибрид белой и черной рас (например, по Н.В. Левашову) неоязычники часто называют «серыми». Иудейское обрезание по убеждению неоязычников – это разрыв связи с предками и богами³². Инверсией религиозно-исторических реалий является убежденность неоязычников в бескровности жертвоприношений у древних славян при навязчивых утверждениях о человеческих жертвоприношениях у иудеев³³.

Неоязычество не довольствуется одними лишь устными источниками и фантазиями фолк-историков. Наблюдается сильное стремление иметь собственное «славянское» священное писание, способное заменить собой Библию. Священные тексты индуизма, к которым в своем следовании арийскому мифу часто обращаются неоязычники, также не могут полностью удовлетворить их, поскольку воспринимаются как вторичные по отношению к «славяно-арийской ведической культуре»³⁴. Поэтому широко используются имеющиеся фальсификации, такие как «Влесова книга»³⁵, а также создаются новые, например «Славяно-Арийские Веды»³⁶. В то же время священная история, в том числе библейская таблица народов (и ее дополнения в русском летописании с упоминанием славян³⁷), инвертируется, и славяне выступают как наиболее древний народ, подаривший миру основные культурные достижения, в том числе, как ни странно, идею монотеизма. Согласно неоязычеству, евреи украли «арийскую» идею единобожия. При этом утверждается, например в учении Емельянова, что имя Бога в иудаизме происходит от наименования неоязыческого конструкта «Явь», то есть мир людей³⁸. Идея об «арийском» монотеизме и его первичности по отношению к иудаизму наблюдалась еще в XIX в. (яркий пример: идеи Хьюстона Чемберлена³⁹). Если неоязычество признает монотеизм, то, как правило, все боги считаются проявлениями, ипостасями единого бога. Эта идея находит аналогии в индуизме; в рамках неоязычества она имеется уже во «Влесовой книге», а также в построениях украинских

эмигрантов И.И. Тёроха, В.П. Шаяна⁴⁰ и др. В англизме близкая идея именуется «Родотеизм»: «множество в единстве, а единство во множестве»⁴¹.

Отношение к христианству у неоязычников противоречиво. Часто данная религия в их восприятии распадается на два противоположных элемента: с одной стороны каноническое христианство – принесенная извне еврейская религия, а с другой – русское народное православие и старообрядчество, которые якобы сумели сохранить языческую сущность⁴². Каноническое христианство радикальным неоязычеством воспринимается как «космополитическая» идеология, «религия рабов», созданная евреями для того, чтобы «арийцы» забыли свою истинную «ведическую религию». По убеждению неоязычников, христианство, внушая идеи любви и всепрощения, усыпляет бдительность «арийцев», делает их безвольными и неспособными к расовой борьбе, неспособными противостоять своему исконному семитскому врагу⁴³. Следовательно, инверсией данного «космополитизма» для неоязычников становится этноцентризм. Как отмечает В.А. Шнирельман, распространенное негативное отношение националистических течений к христианской церкви определяется тем, что она часто стояла выше национальных различий. Кроме того, этнонационалистов не устраивает ее проповедь смирения и прощения, что контрастирует с их интенциями смелости, готовности к борьбе, нетерпимости к врагам⁴⁴. Оппозиция по отношению к традиционному христианству возникла одновременно с самим арийским мифом, что являлось частью постулируемой оппозиции семитского и арийского истоков. Два разных взгляда на христианство – полное его отрицание как творения чуждых и враждебных «семитов» либо попытки очистить его от «семитизма» и превратить в «арийское христианство» – имели место уже на заре существования арийского мифа. Они были ярко выражены и в немецком национал-социализме (например, Альфред Розенберг считал, что христианство много заимствовало из «арийской религии»)⁴⁵, а в настоящее время воспроизводятся также в русском неоязычестве.

По мнению многих неоязычников, иудеи служат некому темному божеству. Согласно утверждениям Добровольского, это могущественнейший злой дух – «упырь Иегова»⁴⁶; в учении А.В. Трехлебова –

Ямараджа, от которого якобы образовано имя Бога в иудаизме⁴⁷ (в действительности это имя индуистского божества – Яма⁴⁸). Эта идея является очевидным заимствованием христианской антииудейской мифологемы о связях евреев с дьяволом⁴⁹. Утверждается, что с помощью христианства евреи научили «арийцев» служить тому же божеству, которое через христианские молитвы похищает их чистую энергию и разрушает их связь со светлыми богами и саму «арийскую расу»⁵⁰. Один из современных эпигонов Емельянова и Добровольского – В.А. Истархов прямо утверждает, что евреи вместе с неведующими обмана христианами служат дьяволу, а Иисус Христос – лишь одно из его имен⁵¹. В учении англистов иудеи («серые») прибыли на Землю из галактики, называемой «Мир Тьмы» (то есть «Мир 10 тысяч планет») или «Пекло»⁵².

В духе гностицизма и близких к нему течений, наподобие учения Маркиона, утверждавшего, что Бог Ветхого Завета – это не истинный Бог, а жестокий демиург⁵³, англисты спекулируют на разных именах Бога в иудаизме и утверждают, что в Библии говорится о разных богах, точнее о богах и божьем помощнике. Боги (Элохим) сотворили человечество со «свастичной системой» (тело, душа, дух, совесть), а божий помощник – Иегова сотворил другое человечество, лишенное духа и совести. Это и есть иудеи⁵⁴, которые, по убеждению англистов, таким образом, существа бездуховные и бессовестные. Иисус же был послан именно к евреям, чтобы принести им совесть и дух, но они его не приняли⁵⁵ (в «Славяно-Арийских Ведах»: «И пошлют к ним Боги... Великого Странника, любовь несущего»⁵⁶). Идею «арийского Иисуса» англисты, однако, отвергают⁵⁷. Следует отметить, что демиург в качестве еврейского Бога присутствовал в учении Мигеля Серрано⁵⁸.

Инглизм в качестве одного из самоназваний заимствует термин «православие», однако разъясняет его значение иначе: согласно англистам, «православие» означает «славить Правь», то есть мир богов⁵⁹. Другое самоназвание, заимствованное ими из христианства, – «староверы»⁶⁰.

В инглизме имеется относительный аналог идеи Троицы – бог Триглав, представленный в разных сочетаниях из трех божеств. Можно отметить, что еще Розенберг считал Троицу изначальным элементом «арийской религии»⁶¹; учение Емельянова включало «триединст-

во трех триединых троиц»⁶²; монотеизм, Троицу и крест приписывал древним славянам писатель Ю.В. Сергеев⁶³. В англистском пантеоне присутствует богиня Лада, именуемая Богородицей⁶⁴. «Языческую» концепцию Богоматери излагал, в частности, еще писатель В.И. Щербаков⁶⁵. Имеется в англизме и аналог двуперстного крестного знамени, называемый «Святое знамение» или «Знамение Перуна». Согласно англистам, христиане, перекрещиваясь, налагают на себя не просто крест, закрывающий их от окружающего мира, но пентаграмму, то есть звезду Соломона. В то время как сами англисты налагают знамение на лицо, причем форма его – «Молния Перуна» подозрительно похожа на половинку символа СС. Это своего рода нацистское «крестное знамение», по убеждению англистов, активизирует энергетические центры⁶⁶. Модифицированная символика национал-социализма, включая различные варианты свастики, вообще очень популярна в неоязычестве⁶⁷, не говоря уже о нацистском жесте приветствия или близком к нему «Знамении Славы» в англизме, аналогичном приветственному жесту итальянских фашистов, восходящему в свою очередь к так называемому римскому салюту⁶⁸. В англизме присутствуют также заповеди богов⁶⁹, предполагается соблюдение постов, имеется много других понятий, прямо заимствованных из христианства, например, «Слово Божье», «Покаяние» (под которым понимается стремление к гармонии и покою) и даже «любовь к ближнему»⁷⁰.

Если христианство и иудаизм в известной мере религии антропоцентрические, в том смысле, что второе место после Бога в этих религиях занимает человек, то неоязычество уделяет большое внимание идее гармонии человека с природой. Боги наряду с людьми зачастую рассматриваются как неотъемлемая часть природы, а природа одухотворяется, то есть наблюдается пантеизм. Радикальное неоязычество противопоставляет это «надприродному и неестественному» иудейскому монотеизму⁷¹. Однако пантеистическая идея воспринята неоязычниками не из древних языческих верований, а скорее из эзотерики и современных экологических движений. Таким же образом, к примеру, идея о наличии «энергетических линий» на земной поверхности и «мест силы» – точек пересечения этих линий, которые, согласно неоязычникам (как российским, так и западным), являются священными, заимствована из эзотерики и кабинетной мифологии⁷².

Сама «религия» понимается неоязычниками как искусственное восстановление разрушенной связи между людьми и божественным миром, в то время как их собственное учение якобы представляет собой духовную связь с богами, которая никогда не прерывалась. Часто используется понятие «ведание», то есть знание, сохраненное в «Ведах», которые являются, по убеждению неоязычников, неоспоримо подлинным источником, а их учение соответственно – «истинной наукой» в противовес «лживой еврейской науке»⁷³. Если христиане, именующие себя рабами Божиими, по мнению многих неоязычников, являются рабами иудеев или их господина – темного божества (см. выше), то сами неоязычники считают себя потомками богов и придерживаются некоего подобия эвгемеризма (то есть рассматривают богов как реальных великих людей прошлого)⁷⁴.

Сам неоязыческий антисемитизм также может рассматриваться как заимствование христианского антииудаизма, опосредованное через более ранние формы арийского мифа, поскольку антисемитские сюжеты в неоязычестве весьма близки христианским. Речь идет о рецепции неоязычниками сюжетов кровавого навета, «еврейской лжи», «еврейского паразитизма», «мирового еврейского заговора», включая установление власти над миром и подавление «сил света» через построение «Нового Мирового Порядка», распространение «потребительского общества», либерализма и гомосексуализма. Некоторые неоязычники воспринимают евреев как некую «биологическую девиацию» или «биологических паразитов», то есть мыслят в русле классического расизма. Однако многие, как упоминалось выше, подобно приверженцам христианского антииудаизма, считают евреев служителями темных сил. Одни направления неоязычества рассматривают эти темные силы как некое «темное божество» – Бог Ветхого Завета. Другие неоязычники, помимо этого, в своей эзотерической и уфологической парадигме связывают зло с враждебными инопланетными силами и цивилизациями⁷⁵. В некоторых аспектах, впрочем, неоязыческий антисемитизм может, вероятно, заимствоваться напрямую из христианских радикальных кругов через связи и общение с православными националистами.

Русскому радикальному неоязычеству свойственна идея русского мессианства, находящая ближайшие параллели в русском правосла-

вии. Именно русский народ, по мысли неоязычников, превосходящий все другие народы, в скором будущем должен стать освободителем человечества от мирового еврейского зла⁷⁶. Другим очевидным заимствованием из христианства, которое осуществил арийский миф, а затем воспроизвело русское неоязычество, является типично христианская пуританская половая мораль⁷⁷.

Можно заметить, что радикальное неоязычество старается заимствовать только те христианские идеи, которые может «очистить» от их иудейских истоков⁷⁸. К примеру, неоязычество в целом положительно относится к народному русскому православию, постулируя известный миф о русском «двоеверии». Следовательно, можно предположить, что само христианство у радикальных неоязычников отторжения, как правило, не вызывает. Действительно, вопреки наименованию неоязычники часто предпочитают идею монотеизма, заимствуют идею Богородицы и т.п. В некоторой мере здесь воссоздается арийское христианство. То, от чего неоязычество действительно пытается отстраниться, – это иудаизм. Этноцентризм превозносит свой этнос, отсекает любые его исторические связи. Этнос самодостаточен и совершенен. Этноцентризм не приемлет чего-либо идущего извне этой божественной конструкции, будь то «интернациональное» христианство, возникшее из иудаизма, или древнерусская государственность, связанная с выходцами из скандинавских стран и своим историческим предшественником – Хазарским каганатом⁷⁹.

Одной из причин того, что большая часть русских неоязычников следует арийскому мифу и противопоставляет иудаизм и традиционное христианство, помимо удобства арийского мифа для этноцентрических конструкций может быть обоснование самого язычества. Не имея иного способа доказать, что язычество является более правильной религией в сравнении с христианством и стоит ближе к «духу русского народа», неоязычники утверждают, что христианство не просто «космополитично», но якобы является чуждой русскому народу религией. Русское православие вдруг оказывается чужой религией, потому что происходит от иудаизма. Но почему религия, произошедшая от иудаизма, не может стать для русского народа «своей», тем более в течение тысячи лет исторического развития? И здесь неоязычникам как нельзя лучше подходит идея вечной и непреодолимой оппозиции «арийцев» и «семитов», постулируемая в рамках арийского мира.

В качестве вывода следует отметить, что русское радикальное неоязычество, являясь наследием более ранних форм «арийского» национализма, в значительной мере представляет собой инверсию, своего рода зеркальное отображение традиционных иудейских и христианских культурных норм. Фундаментом русского неоязычества становятся вовсе не источники по истории и культуре славян, как можно было бы ожидать, а обыкновенный антисемитизм, с опорой на который и конструируется новая «религия». Что же касается собственно древнеславянской языческой культуры, то она составляет лишь незначительные элементы неоязычества, его внешнюю декларативную оболочку.

Примечания

¹ *Гайдуков А.В.* Молодежная субкультура славянского неоязычества в Петербурге // Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга: Социология и антропологический анализ / Под ред. В.В. Костюшева. СПб., 1999. С. 24–50 (электр. версию статьи см. на сайте: Молодежные движения и субкультуры. [Электр. ресурс]. URL: <http://subculture.narod.ru/texts/book2/gaidukov.htm>); *Он же.* Идеология и практика славянского неоязычества. Дис. соиск. учен. степени канд. филос. наук. СПб., 2000; *Он же.* Славянское новое язычество в России: опыт религиозноведческого исследования // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практич. конференции. Москва, 14 декабря 2012 г. / Под ред. Е.С. Элбакян и др. М., 2013. С. 169–180.

² *Асеев О.В.* Язычество в современной России: Социальный и этнополитический аспекты. Дис. соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 1999; *Кавыкин О.Н.* «Родноверы». Самоидентификация неоязычников в современной России. М., 2007.

³ Например: *Shnirelman V.A.* Russian Neo-pagan Myths and Antisemitism. Jerusalem, 1998 (электр. версию статьи см. на сайте: SICSA. [Электр. ресурс]. URL: <http://sicsa.huji.ac.il/13shnir.html>); *Шнирельман В.А.* Неоязычество и национализм (восточноевропейский ареал). М., 1998; *Он же.* Перун, Сварог и другие: русское неоязычество в поисках себя // Неоязычество на просторах Евразии / Сост. В.А. Шнирельман. М., 2001. С. 10–38; *Он же.* Назад к язычеству? Триумфальное шествие неоязычества по просторам Евразии // Там же. С. 130–169; *Он же.* Интеллектуальные лабиринты: очерки идеологий в современной России. М., 2004; *Он же.* От «Советского народа» к «органической общности»: образ мира русских и украинских неоязычников // Славяноведение. 2005. № 6. С. 3–26; *Он же.* Опасное «арийство» // Sem40 [Электр. ресурс]. <http://www.sem40.ru/>

index.php?cstart=9&newsid=191090; *Он же*. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М., 2012.

⁴ *Шнирельман В.А.* Арийский миф в современном мире. М., 2015. [Электр. версия].

⁵ См., например: Неоязычество на просторах Евразии / Сост. В.А. Шнирельман. М., 2001.

⁶ См.: *Шнирельман В.А.* Русское родноверие... С. 109–126.

⁷ Например: *Скурлатов В.И.* Сионизм и апартеид. Киев, 1975; *Он же*. След светоносных // Тайны веков / Под ред. В. Суханова. М., 1977. Кн. 1. С. 327–332; *Он же*. Этнический вулкан // Дорогами тысячелетий / Под ред. А. Смирнова. М., 1987. Кн. 1. С. 203–224; *Саратов И.Е.* Строки каменной летописи // Памятники Отечества. 1988. № 1 (17). С. 63–75. Об авторстве Скурлатова см.: *Шнирельман В.А.* Русское родноверие... С. 50.

⁸ *Иванов А.М.* Христианская чума (1978) // Махпарк. [Электр. ресурс]. URL: <http://maxpark.com/community/politic/content/1786990>; *Он же*. Рассветы и сумерки арийских богов. Расовое религиоведение. М., 2007. Книга включена в Федеральный список экстремистских материалов (далее – ФСЭМ), № 1637; *Он же*. Тайна двух начал: (происхождение христианства). М., 2013. См. также: Слово нации // Вече. 1981. № 3. С. 106–131. Об авторстве Иванова см.: *Шнирельман В.А.* Русское родноверие... С. 4.

⁹ *Емельянов В.Н.* Деснионизация: [международный сионизм]. М., 2005. Книга включена в ФСЭМ, № 970; электр. версия (по изд. 2002 г.): Internet Archive. [Электр. ресурс]. URL: <https://web.archive.org/web/20100410230914/http://www.vodaspb.ru/files/another/desionisacia.htm>.

¹⁰ *Доброслав.* Арома-йога (1988) // Работы Доброслава. [Электр. ресурс]. URL: <http://dobroslav.info/raboty/>; *Он же*. Стрелы Ярилы. Пушино (1989) // Там же; *Он же*. Русский ответ на «еврейский вопрос» (1990) // Там же; *Он же*. Природные корни Русского Национального Социализма (1996) // Там же; *Он же*. Кто боится Русского Национального Социализма? (1997) // Там же; *Он же*. Иудохристианская чума (1999) // Там же. Ряд материалов под авторством А.А. Добровольского (Доброслава) включены в ФСЭМ, № 6–10, 29, 30, 576, 1208–1211, 1601, 2119.

¹¹ *Безверхий В.Н.* Философия истории // Волхв. 1993. № 1 (7). С. 3–102. См. также: *Мороз Е.Л.* Язычники в Санкт-Петербурге // Неоязычество на просторах Евразии. С. 39–44.

¹² Ср.: *Шнирельман В.А.* Эзотерика и евреи: образ другого // Материалы XXI Международной ежегодной конференции по иудаике / Отв. ред. В.В. Мочалова. М., 2014. С. 251–268.

¹³ См.: *Шнирельман В.А.* Перун, Сварог и другие. С. 15, 20; *Он же*. Русское родноверие... С. 105–108.

¹⁴ О древнеславянском и древнерусском язычестве см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Толстой Н.И.* Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 145–

160; *Топоров В.Н.* Боги древних славян // Там же. С. 160–174; *Левкиевская Е.Е.* Низшая мифология славян // Там же. С. 175–195; *Петрухин В.Я.* Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры / Сост. В.Я. Петрухин, А.Д. Кошелев. М., 2000. Т. I: Древняя Русь. С. 235–243; *Он же.* «Боги и бесы» русского средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2000. С. 314–343; *Он же.* Русь в IX–X веках: от призвания варягов до выбора веры. М., 2014. С. 365–380, 418; *Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 182–196.

¹⁵ См.: *Петрухин В.Я.* «Дунайская прародина» и расселение славян // Концепт движения в языке и культуре / Отв. ред. Т.А. Агапкина. М., 1996. С. 371–383; *Петрухин В.Я., Раевский Д.С.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 2004. С. 148–174; *Петрухин В.Я.* Русь в IX–X веках. М., 2014. С. 32–57. О данных лингвистики см.: *Топоров В.Н.* К реконструкции древнейшего состояния праславянского языка // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. София, сентябрь 1988 г. Доклады советской делегации / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1988. С. 264–292.

¹⁶ См.: *Асов А.И.* Песни Гамаюна. М, 2005; *Он же.* Свято-Русские веды. Книга Велеса. М., 2007; *Он же.* Свято-Русские Веды. Книга Коляды. М., 2008; *Он же.* Атланты, арии, славяне. История и вера. М., 2004. Брошюра «Велесова книга» (пер. Б. Клесеня [Кресеня]) включена в ФСЭМ, № 1493; *Петухов Ю.Д.* Дорогами богов: Историко-мифологический детектив-расследование. М., 1990; *Он же.* Тайны древних русов. М., 2011; *Тулаев П.В.* Родная вера в свете ведической традиции // Правдинформ [Электр. ресурс]. URL: <http://www.xn--80aegqufhcjb6b.xn--plai/modules.php?name=News&sid=12222>; *Гриневиц Г.С.* Праславянская письменность: результаты дешифровки. М., 1993 (Энциклопедия русской мысли. Т. 1); *Он же.* Праславянская письменность. Результаты дешифровки. М., 2012. Т. 2 (Энциклопедия рус. мысли. Т. 17); *Кандыба В.М.* История русской империи. СПб., 1997; *Истархов В.А.* Удар Русских Богов. М.; Владивосток, 2008. Книга В.А. Истархова (также: В.А. Иванова, В.В. Селиванова) в разных изданиях и материалы из нее включены в ФСЭМ, № 289, 918, 1058, 1955, 2605; *Прозоров Л.Р.* Язычники крещеной Руси: повести Черных лет. М., 2006; *Он же.* Боги и касты языческой Руси: тайны Киевского пятибожия. М., 2006; *Он же.* Слава Перуну! [Мечеслав против хазар]. М., 2013; *Клёсов А.А.* Происхождение славян: очерки ДНК-генеалогии. М., 2015; *Чудинов В.А.* Загадки славянской письменности. М., 2002; *Он же.* Как читать надписи. Основы эпиграфики. М., 2012; *Он же.* Руны-сказы Руси каменного века. М., 2012 и др.

¹⁷ См.: *Петрухин В.Я., Раевский Д.С.* Очерки истории. С. 43. См. также: *Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А.* Древние арии: мифы и история: от Скифии до Индии. СПб., 2014.

¹⁸ См.: *Шнирельман В.А.* Русское родноверие...

¹⁹ См., например, позицию представителей неоязыческого объединения «Круг языческой традиции»: *Зобнина С.В., Георгиев Д.Ж., Гаврилов Д.А., Винник В.Ю.*

Анализ современного мифотворчества в новейших исследованиях по язычеству (критика статьи В.А. Шнирельмана «От “Советского народа” к “органической общности”: образ мира русских и украинских неоязычников») // Содружество Славия. [Электр. ресурс]. <http://slavya.ru/docs/shnir06.htm>. См. также: Шнирельман В.А. От «Советского народа» к «органической общности»: образ мира русских и украинских неоязычников // Славяноведение. 2005. № 6. С. 3–26.

²⁰ Например: «Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры»: ССО СРВ. [Электр. ресурс]. URL: <http://www.rodnovery.ru/>.

²¹ См.: Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. С. 9–61.

²² См.: Там же. С. 35–39.

²³ См.: Там же. С. 56.

²⁴ См.: Там же. С. 57–59.

²⁵ См.: Там же. С. 64–76.

²⁶ См.: Там же. С. 73–76.

²⁷ См.: Там же. С. 77–163.

²⁸ Там же. С. 45–46.

²⁹ Алексеев С.Т. Слово. М., 1986.

³⁰ Ср.: Кавыкин О.И. «Родноверы»...

³¹ См.: Шнирельман В.А. Перун, Сварог и другие. С. 10–15.

³² См.: Емельянов В.Н. Десионизация; Сидоров Г.А. Хронологическо-эзотерический анализ развития современной цивилизации. М., 2014. Кн. 1–4; в англизме: Еврей // Толково-этимологический словарь (Славяно-Арийский словарь). [Электр. ресурс]. URL: <http://energodar.net/slovar/index.php?bukva=;> Хиневич А.Ю., Иванов Н.И. Славяно-Арийские Веды. Омск, 2007. Ч. 1–4; электр. версия: Славяно-Арийские Веды // Держава Русь. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/slavyano-arijskie-vedy> (книга в разных изданиях включена в ФСЭМ, № 3353). Об англизме см. также: Яшин В.Б. «Церковь православных староверов-инглингов» как пример неоязыческого культа // Неоязычество на просторах Евразии. С. 56–67; Левашов Н.В. Россия в кривых зеркалах. Т. 1: От русов звездных до оскверненных русских. [Электр. ресурс]. URL: http://antimatrix.org/Convert/Books/Levashov/Russia_in_distorted_mirrors.html; Т. 2: Русь распятая. [Электр. ресурс]. URL: http://antimatrix.org/Convert/Books/Levashov/Russia_In_Distorted_Mirrors_vol.2.htm. Книга Н.В. Левашова «Россия в кривых зеркалах», размещенная по электр. адресам www.levashov.org, www.levashov.info, www.levashov.name, включена в ФСЭМ, № 809; Трехлебов А.В. Кошуну Финиста Ясного Сокола России. Пермь, 2011. Книга в разных изданиях включена в ФСЭМ, № 2563, 2662, 3141.

³³ См.: Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. С. 92–93.

³⁴ См.: Например, в англизме: Трехлебов А.В. Кошуну Финиста Ясного Сокола России.

³⁵ См.: Лесной С. (Парамонов С.Я.) Влесова книга: (Языч. летопись доолеговской Руси: С прилож. текста). М., 2002. См. также: Творогов О.В. Влесова книга // Труды отдела древнерусской литературы. 1990. Т. 43. С. 170–254; Что думают ученые о «Велесовой книге» / Ред. Н.А. Никитина. СПб., 2004; Зализ-

няк А.А. О «Велесовой книге» // Великий Новгород и Средневековая Русь / Отв. ред. Н.А. Макаров. М., 2009. С. 616–632.

³⁶ Хиневиц А.Ю., Иванов Н.И. Славяно-Арийские Веды.

³⁷ Полное собрание русских летописей. Т. II: Ипатьевская летопись. Вып. 1. Пг., 1923. Стб. 2–6, 9.

³⁸ Емельянов В.Н. Десионизация.

³⁹ См.: Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. С. 24.

⁴⁰ См.: Там же. С. 77–80.

⁴¹ Родотеизм – это почитание Рода // Держава Русь. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/rodoteizm-pochitanie-roda.html>.

⁴² См.: Сперанский Н.Н. и др. Русский языческий манифест. М., 1997; Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. С. 375–382.

⁴³ См. большое число примеров: Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире.

⁴⁴ Там же. С. 62–63.

⁴⁵ Там же. С. 9–59.

⁴⁶ Доброслав. Русский ответ на «еврейский вопрос» (1990) // Работы Доброслава. [Электр. ресурс]. URL: <http://dobroslav.info/russkij-otvet-na-evrejskij-vopros-1990/>.

⁴⁷ Трехлебов А.В. Кошуну Финиста Ясного Сокола России.

⁴⁸ См.: Гринцер П.А. Яма // Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1980. Электронное издание: М., 2008. С. 74. [Электр. ресурс]. URL: <http://www.mifinarodov.com/ya/yama.html>

⁴⁹ См.: Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом / Пер. В. Рынкевича. М.; Иерусалим, 1998.

⁵⁰ Доброслав. Русский ответ на «еврейский вопрос» (1990); Иудо-христианство // Держава Русь. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/iudeohristianstvo.html>; Иудо-христианство (часть 2) // Там же. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/iudeohristianstvo-2.html>.

⁵¹ Истархов В.А. Удар Русских Богов.

⁵² Серые (нудеи) // Держава Русь. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/serye.html>.

⁵³ См.: Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона в пяти книгах / Пер. А.Ю. Братухина. СПб., 2010; Мень А. Библиологический словарь: в 3 т. М., 2002. Т. 2: К–П. С. 178–180; электр. версия: [Электр. ресурс]. URL: <http://www.alexandrmen.ru/books/dict/12-m.pdf>.

⁵⁴ См.: Два человечества в Библии // Держава Русь. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/2-chelovechestva-bibliya.html>.

⁵⁵ [Хиневиц] о христианстве. [Электр. ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?t=180&v=kedhBhflazY>.

⁵⁶ Саньтии Веды Перуна. Круг Первый // Держава Русь. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/santii-vedy-peruna-krug-pervyj.html>.

⁵⁷ См.: Иисус Христос – славянин? // *Держава Русь*. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/isus-hristos-slavyanin.html>.

⁵⁸ См.: *Шнирельман В.А.* Арийский миф в современном мире. С. 58–59.

⁵⁹ См.: Что означает Православие? // Там же. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/chto-oznachaet-pravoslavie.html>.

⁶⁰ См.: Староверы – это Православные Славяне // Там же. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/starovery.html>. О староверах, сохранявших языческие письмена, повествовали писатели С.Т. Алексеев (*Алексеев С.Т.* Слово. М., 1986) и Ю.В. Сергеев (*Сергеев Ю.В.* Становой хребет. М., 1987).

⁶¹ См.: *Шнирельман В.А.* Арийский миф в современном мире. С. 53.

⁶² *Емельянов В.Н.* Деснионизация.

⁶³ *Сергеев Ю.В.* Княжий остров. Русский роман. М., 1995.

⁶⁴ См.: Инглизм – древняя Вера Славянских и Арийских Народов // *Держава Русь*. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/inglizm-vera-slavyan-ariev.html>.

⁶⁵ *Щербаков В.И.* Встречи с Богородицею // *Ларионов И.К. и др.* Утро Богов. М., 1992. С. 261–557.

⁶⁶ См.: Там же; Перуница (молния) – Святое знамение // *Держава Русь*. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/perunica-molniya.html>.

⁶⁷ См., например, символику «Союза Славянских Общин», крупного неоязыческого объединения: ССО СПб ([Электр. ресурс]. URL: <http://www.rodnovery.ru/>), не признающего, однако, Хиневича и ряд других радикальных неоязыческих авторов, а также некоторых фолк-историков, см.: официальное заявление Круга Языческой Традиции и ССО СПб от 25 дек. 2009 г. «О подменах понятий в языке и истории славян и о псевдоязычестве» ([Электр. ресурс]. URL: <http://www.rodnovery.ru/dokumenty/o-podmenakh-ponyatij>).

⁶⁸ См.: Знамение Славы ([Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/znamenie-slavy.html>); *Winkler, Martin M.* The Roman Salute: Cinema, History, Ideology. Columbus, 2009.

⁶⁹ См.: Заповеди Богов // *Держава Русь*. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/zapovedi-bogov.html>.

⁷⁰ Инглизм – древняя Вера Славянских и Арийских Народов; Вѣра, вера и религия // *Держава Русь*. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/religiovedenie-1-vera-religiya.html>.

⁷¹ Например, работы Доброслава.

⁷² См.: Места Силы // WEB-Капище. [Электр. ресурс]. URL: <http://web-kapiche.ru/307-mesta-sily.html>; см.: *Лазарев Д.В.* «Места силы» в мифологии неоязычества // Герценовские чтения 2004: Актуальные проблемы социальных наук. СПб.: ФСН РГПУ им. А.И.Герцена, 2004. С. 271–273.

⁷³ См.: Веды // Славянская культура. [Электр. ресурс]. URL: <http://slavyanskaya-kultura.ru/arisk/vedy.html>; О ведании // Там же. [Электр. ресурс]. URL: <http://slavyanskaya-kultura.ru/arisk/o-vedanii.html>; Инглизм – древняя Вера Славянских и Арийских Народов // *Держава Русь*.

⁷⁴ См.: Наши предки – боги Гипербореи. Прошлое Руси // Славянская культура. [Электр. ресурс]. URL: <http://slavyanskaya-kultura.ru/arisk/nashi-predki-bogigiperborei-proshloe-rusi.html>; Великая РАСА – Предки славян // Держава Русь. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/rasa-rody-asov-strany-asov.html#rasa3>.

⁷⁵ См. приведенные выше примеры, а также: *Шнирельман В.А.* Русское родноверие...

⁷⁶ См.: *Шнирельман В.А.* Арийский миф в современном мире. С. 391–403.

⁷⁷ Там же. С. 55; Целомудрие // Веземар. [Электр. ресурс]. URL: http://vezemar.org/?page_id=696.

⁷⁸ См., например: *Сперанский Н.Н. и др.* Русский языческий манифест.

⁷⁹ О мифологеме «хазары» в российской националистической среде см.: *Шнирельман В.А.* Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки. М.; Иерусалим, 2012.

Александр Островский
(Санкт-Петербург)

**Уважение, пренебрежение, проклятие
в русской крестьянской семье конца XIX в.
(по материалам Этнографического бюро
В.Н. Тенишева)**

Во многих историко-этнографических работах второй половины XX – начала XXI в. тема отношений между взрослыми членами русской крестьянской семьи представлена противоречиво. С одной стороны, авторы признают, что нередкими были случаи насилия, физического принуждения и рукоприкладства во взаимоотношениях супругов, с другой – формулируя обобщающие выводы, заявляют о соответствии, в основном, реально складывавшихся норм государственно-законодательным предписаниям и этикету, базирующемуся на уважении. Приведем примеры.

Известная исследовательница крестьянской семьи в Западной Сибири пишет: «...крестьянские взгляды на взаимоотношения супругов, определявшие их повседневное поведение, совпадали во многом с требованиями закона и религии. И нет причин отрицать, что последние активно влияли на общественное сознание крестьян <...> Супружеские конфликты иногда имели трагическую развязку: убийство, самоубийство, жестокие истязания более слабого. Но это не было нормой. И причиной таких трагедий являлась не “грубость нравов” крестьян, а тяжелые условия их жизни в феодальном обществе. Нелегкий труд хлебопашца и промысловика, поборы и повинности в пользу землевладельца, притеснения и произвол местного начальства доводили порой до отчаяния, до нервных заболеваний, толкавших на самые непредвиденные поступки <...> Господствовали же во взаимоотношениях супругов у тружеников Западной Сибири в XVIII – первой половине XIX в. отношения взаимного уваже-

ния, взаимной заботы, преданности»¹. Налицо авторское стремление заглазить отступления от законодательных и религиозных требований – как путем голословного отрицания того, что неблагоприятные действия *volens polens* образуют фактическую норму, так и посредством бездоказательного приписывания объекту изучения того, что было бы желательно.

В работе другой исследовательницы, опирающейся на материалы по двум южнорусским губерниям – Орловской и Рязанской, в связи с рассмотрением отношений между взрослыми детьми и их старыми родителями также безусловно констатируется, что «требования народной морали в общих чертах вполне соответствовали законодательным нормам»: почитание родителей, материальная помощь им. Выводы и здесь противоречивы: «В целом, к старшему поколению относились с уважением, почитали <...> Но по мере утраты старшими членами семьи трудоспособности изменялось отношение к ним», что проявлялось в лишении их пищи, плохом уходе за больными стариками². В обеих работах признается тенденция отступления от должного, но ей не придается серьезного значения: в одном случае автор не желает счесть эту тенденцию нормой (этот термин сразу же оказывается то ли трюизмом, то ли просто бессодержательным), а в другом случае для увязки противоречивых суждений используется многозначительный оборот «в целом... но». Отличие в формулировании выводов в этих двух работах состоит лишь в том, что в первой элементы негатива – «дегтя в бочке меда» признаются сначала, до выводов, а во второй – под конец, в качестве незначительной добавки к ним.

Итак, стремление к затиранию, отрицанию негативных тенденций, легко обнаруживаемое в различных работах по русской крестьянской семье, сочетается с методическими изъятиями. Во-первых, использование понятия «норма» обычно имеет двусмысленный характер: отождествляются норма декларируемая, одобряемая (как следует поступать) и норма фактическая; более часто встречаемые или даже просто чаще упоминаемые типы поведения расцениваются как «господствующие», а прочие оказываются вовсе за пределами фактической нормы. Во-вторых, опорные источники, используемые для реконструкций, как правило, не позволяют прибегнуть к каким-либо количественным критериям для выявления фактической нормы, что открывает простор для вкусовщины в оценках и выводах.

Полагаем, что, раскрывая «нормы», следует учитывать не только предписываемые поведенческие модели, но и фактические варианты взаимодействий, различающиеся, во-первых, в разных местностях и, во-вторых, в зависимости от личностных предпочтений – в одной и той же местности (губерния, уезд).

В статье предлагается рассмотреть два уже упомянутых аспекта взаимоотношений в крестьянской семье (муж и жена; взрослые дети и старые родители), наиболее высвечивающие компонент уважения, на основе такого значительного источника конца XIX в., как результаты опроса русского сельского населения, проводившегося в 24 губерниях Европейской России. Материалы опроса хранятся в Российском этнографическом музее; в настоящее время опубликованы по 11 губерниям. По всем этим губерниям в статье учтены ответы респондентов на вопросы № 312–315, 318 и 322, относящиеся к разделу «Личные отношения домашних в семье», а также № 413–415 о типах взаимоотношений супругов, «Власти мужа над женой» в той или иной изучаемой местности. Следует отметить, что в отличие от некоторых других тем, затронутых в опросе, например верований или отношения к церкви, результаты, полученные относительно общины и семьи, остались до сих пор почти не востребованными.

В работе известного специалиста по традициям русской общины и семьи М.М. Громько изложены представления о значимости родительского благословения/проклятия на основе архивных материалов, в том числе фонда Тенишева; об уважении старших и о том, что престарелых родителей «непрерменно обеспечивали», говорится почти без ссылок, а о стиле взаимоотношений супругов вовсе ничего не сказано³. В книге С.С. Крюковой использованы материалы только по Курской и Орловской губерниям, в недавно вышедшей монографии А.Н. Кушковой тема родительского благословения/проклятия охарактеризована также лишь по нескольким губерниям, и вовсе не затронута проблема взаимного уважения супругов⁴. Привлечение более широкого круга материалов – всех имеющихся ответов из 11-ти губерний – позволяет вместе с тем не столько применить количественный анализ, сколько, избегая усреднения и вкусовщины, выделить разнообразные эмпирические типы и, возможно, оценить, насколько они распространены, а затем, благодаря этому, в определенной мере учесть различия в зависимости и от местных традиций, и от личностного фактора.

Перед тем как приступить к изложению и анализу результатов опроса, кратко охарактеризуем примерно синхронные с этим опросом рефлексивные материалы относительно официально декларируемой и одобряемой «нормы» (государственные и церковные установления) и относительно порицаемой фактической «нормы» (судебные дела; пословицы и поговорки).

Законодательным образом замужнюю женщину обязывали не только, в согласии с христианскими нормами, повиноваться своему мужу, но также и «пребывать к нему в любви, почтении и неограниченном послушании, оказывать ему всякое угождение и привязанность». В свою очередь, любовь и уважение должны были составлять основу и ответного отношения: муж «обязан любить жену, как собственное свое тело, жить с ней в согласии, уважать, защищать, извинять ее недостатки и облегчать ее немощи»⁵.

Вместе с тем судебная практика второй половины XIX в. свидетельствует не только о том, что в крестьянской среде имели место отступления от гармонии супружеских отношений, но и о том, что народные правовые обычаи значительно отличались от официально законодательства, которое, кроме того, в этой сфере не было действенным. Так, по мнению мирового судьи Я.А. Лудмера, «ни одно судебное учреждение не может, в пределах нашего законодательства, оградить женщину от дурного и жестокого обращения с нею»⁶. В числе примеров, приведенных этим судьей, упомянем два. Первый свидетельствует о слабых правовых возможностях оградить жену от рукоприкладства мужа, а второй – о существенном отличии народных нормативных представлений от законодательных:

1) Муж приговаривает жене, которую бьет каждый день: «Иссушу тебя, буду сушить, пока в землю не вколочу. Из моей власти не выбьешься» (он болен сифилисом, из-за этого жена ему отказывает);

2) Сельский староста Дюжиков жестоко избивал свою жену – бил по ней молотком. В качестве причины он ответил судье – «развивает мне обычно-крестьянскую философию, по которой выходит, что он свою жену не бил, а “учил” и что он ее любит, иначе не стал бы бить». Судья пытается его разубедить, читает ему закон, что надо жить с женой в согласии, уважать, защищать жену и пр. Дюжиков впервые узнает, что «свою собственную бабу учить не дозволяется»⁷.

Фактические негативные тенденции во взаимоотношениях взрослых членов семьи нашли отражение и в поговорках, пословицах, записанных в XVII–XIX вв. Так, немало поговорок о желании избавиться от заботы о стариках и даже от их существования: «Чужой век заедаешь, пора тебя лобанить»; «С нового году всех старух в воду»; «Его [старика] уже давно на том свете с фонарями ищут»; «Он последние лапти топчет»⁸.

Различными авторами в разных губерниях записаны поговорки о необходимости поучать жену, используя насилие: «У бабы волос долгий, да ум короткий»; «Злу жену имея, учить ее умея» (запись XVII в.); «Бей жену молотом, будет золотом»; «Жене спускать, так в чужих домах ее искать»; «Бей жену сильнее, чтобы щи были вкуснее», «Бей жену обухом, припади да понюхай, дышит да морочит, еще хочет»⁹.

Переходим к рассмотрению вариантов (эмпирических типов) норм, которые фактически сложились и сохранились в конце XIX в.

Женщина – «низшее существо», подчинение ее мужу

В ряде губерний респонденты – грамотные крестьяне, представители сельской интеллигенции признавали, что в их местности во многих семьях мужчины считают женщин, своих жен низшими существами, проявляют себя деспотически, часто прибегают к начальственному тону; всего в опубликованных материалах обнаружено 12 таких оценок (Вологодская, Калужская, Костромская, Нижегородская, Новгородская, Тульская, Ярославская губернии). Приведем некоторые из них. Начнем с Новгородской губернии, откуда поступило значительно большее количество материалов по многим вопросам, в том числе и относительно взаимоотношений в семье.

1) «Есть семьи, в которых мужчина считает себя выше женщины и принимает с ними начальственный или покровительственный тон. Такой мужчина считает себя главою семьи, а жену признает “за подножие ног его”»¹⁰;

2) многие мужья признают жен «за существа низшие, “поганья” <...> мужик <...> считает себя умнее и выше женщины и, вступив

с ней в брачный союз, делается ее неограниченным повелителем <...> муж относительно жены на всю жизнь сохраняет начальственный тон, но издевательства совсем бросает, даже снисходит иногда до советов с женой»¹¹.

Оба суждения зафиксированы в разных местностях одного и того же уезда – Череповецкого. В этом же уезде зафиксированы и высказывания противоположного характера: 1) «В большинстве случаев отношения между семейными равные и гуманные»; 2) «Бывают мужья и деспоты, которые требуют безусловного повиновения <...> но они составляют исключение. Многие крестьяне свои распоряжения жене отдают в мягких словах, причем у некоторых повелительная форма глагола заменяется сослагательной или вопросительной <...> “Дарья, надо бы за сеном съездить!”»¹².

Вполне можно допустить, что обе тенденции – грубо-начальственного, пренебрежительного отношения к супруге и, наоборот, стремление к равным и уважительным отношениям с ней – примерно в одинаковой мере были характерны для разных семей в этом уезде. Имеется отсюда же аналитическое высказывание, позволяющее прочнее утвердиться в нашем предположении, – выделение самим респондентом трех типов семей, исходя из того, какой в них стиль взаимоотношений супругов – «зависит от характеров и согласия или несогласия между собою большаков»: 1) очень редко – «где жизнь супругов идет очень мирно и согласно»; 2) где большаки не злые, «но имеют горячий характер, не воздержны на слова и на руку, вследствие чего в семье по поводу каждого пустяка – “дым коромыслом”, постоянные ссоры»; 3) «во многих семьях дурные отношения между членами вследствие существующей ненависти между большаками и взрослыми семейниками. Здесь стараются поступать наперекор друг другу, чтобы “досадить” так или иначе»¹³.

В той же губернии, но другом уезде, Белозерском, респондентом очерчено более гибкое соотношение между тем местом, которое мужья отводят своим женам на шкале уважения, и манерой обращения с ними: «...мужчины считают себя выше женщин, но начальнический тон принимают с ними только тогда, когда бывают не в духе»¹⁴. В целом примерно такой же стиль отношений супругов можно предположить и в Тульской губернии, опираясь на два поступивших от-

туда ответа: «Муж – господин своей жены»; «Мужчины считают себя выше женщин, хотя при разговоре с ними не принимают начальственного тона»¹⁵.

В остальных губерниях, откуда поступили ответы, они имеют довольно жесткий характер. Приведем ответы из двух губерний Центральной России: 1) «Мужчины считают себя гораздо выше женщин, считают последних чуть ли не слугами своими...» (Костромская губ.); 2) «Мужчины, даже мальчики, считают себя действительно выше женщин и девушек, так как с малых лет на них взрослые смотрят, как на опору семейства <...> Мужчины по отношению к ним [женщинам] принимают начальственный тон и требуют от них особого уважения и услуг» (Тверская губ.)¹⁶.

Из необходимости быть покорной мужу-господину отнюдь не следовало, что ему в ответ оказывалось почтение, уважение. На это обращено внимание некоторыми из респондентов. Так, в Ростовском уезде Ярославской губернии со стороны женщины незаметно «каких-нибудь внешних знаков почтения к мужу или свекру»: она молча исполняет их приказания¹⁷. В Калужском уезде Калужской губернии «всякий мужчина <...> ставит себя несравненно выше женщины <...> женщина должна оказывать предпочтение мужчине своим послушанием <...> никаких других знаков почтения женщины мужчинам, или вернее, жены мужьям не оказывают»¹⁸.

Однако в другой местности Калужской губернии начальнический тон мужей все же достигает нравственной цели: «Все мужики женщину считают ниже себя, как по силе, так и по уму, а потому смотрят на нее свысока и снисходительно, когда говорят с нею, то принимают начальнический или покровительственный тон <...> Женщины к мужчинам относятся с почетом и уважением, как к людям больше их знающим и понимающим. Женщина всегда свое место уступает мужчине, и если за столом ему не достанет ложки, то женщина отдаст ему свою ложку»¹⁹.

Итак, в различных местностях отношение «начальник – слуга» преобладает; лишь кое-где оно состоит не только в вынужденной поведенческой уступчивости женщин, но и в их моральном признании превосходства мужа.

Полное повиновение жены, дозволение побоев

О признаваемом сельским обществом праве мужа «безнаказанно поколотить жену» нами обнаружено 14 высказываний из Вологодской, Калужской, Новгородской, Санкт-Петербургской и Тульской губерний. Более подробно этот аспект супружеских отношений раскрыт респондентами Вологодской губернии; приведем некоторые из имеющихся семи высказываний.

1) «Относятся друг к другу в крестьянской семье, по привычке и обычаю, иногда и без всякой злобы весьма невежливо и довольно грубо: муж на жену часто без всякой причины кричит, махая руками и грозя ей кулаком, а, будучи недовольным какой-либо ее работой по хозяйству, ругает скверноматерными словами, обзывая “подлой сволочью” и т.п. <...> иногда, и нередко случается, что некоторые мужья бьют беспощадно жен чем попало: кнутом, поленом, розгами или веревкой. Жены, в свою очередь, тоже наносят мужьям и нередко без причины оскорбление на словах, обзывая “мошенником”, “подлецом”, “разбойником”, “кровопийцей”, “подлым” и т.п.»²⁰;

2) «Муж, по обычаю, может требовать от жены только полного повиновения и работы и при случаях бить ее, а увечить или бить насмерть права ему не предоставляется. Побой мужа жена переносит всегда без всяких на то жалоб по начальству и в большинстве случаев даже безропотно. <...> все вообще женщины вместо дачи отпора мужу действуют на него обильными слезами, а при особом раздражении стараются уязвить его непристойной бранью»²¹ (оба высказывания – из разных местностей Грязовецкого у.);

3) «Муж считается властелином жены, может требовать полного во всем повиновения, за ним признается право бить ее, но не дается ему права живота и смерти жены. Побой мужа редко доходят до увечья <...> Жена обыкновенно терпеливо должна переносить побой мужа, жалоб к суду на жестокое обращение никогда не бывает, даже женщина не всякая жалуется посторонним на побой мужа. <...> Относительно того, как муж находит вину за женой, есть такая пословица: “У мужа жена завсегда виновата”»²² (Тотемский у.).

Повсеместно в Вологодской губернии признается право мужа «безнаказанно поколотить жену»; подчинение жены мужу происходит «не из-за уважения к нему, а из страха, чтобы не получить побоев»²³. В некоторых губерниях – схожая картина: о признаваемом в народе праве бить жену за любую вину сообщили из Санкт-Петербургской и Тульской губерний²⁴.

Однако и в вопросе о дозволении рукоприкладства не стоит заявлять на период конца XIX в. об общерусском обычае: несомненно присутствие различных поведенческих стереотипов. Так, в разных уездах Новгородской губернии, по-видимому, существовали различия в стиле супружеских отношений: в двух высказываниях из Тихвинского уезда отмечается, что побои нередки со стороны мужа²⁵; в сообщении же из Череповецкого уезда говорится, что «у нас вообще и мужья редко бьют своих жен»²⁶. В конкретной местности Калужской губернии говорится о таком особом установлении главы семьи: «...ни одну из своих баб не ударит и строго запрещает своим сыновьям бить жен»²⁷. Нельзя не отметить также роль имущественного фактора, иначе говоря, личной собственности супругов при вступлении их в брак: в ряде губерний респонденты отмечают, что если муж беден, он в подчинении у жены (Вологодская, Новгородская, Санкт-Петербургская, Тульская губернии)²⁸.

Отношение к старым родителям

О черством, порой жестоком обращении со старыми родителями, которые не в состоянии физически трудиться и нуждаются в обеспечении и уходе, имеется восемь сообщений из различных губерний; более подробно из Вологодской губернии. Приведем два сообщения из Вологодского уезда:

1) «...у наших крестьян крайне развито неуважение к старикам и старухам; на них, как неспособных к физическому труду, и смотрят как-то плохо. Даже дети относятся часто грубо и причиняют обиды престарелым родителям, не говоря уже о снохах. Последние так постоянно ссорятся с ними <...> и делают им напротив: “Вам околевать пора бы, а оне все еще лаются (ругаются)”»²⁹;

2) «...как только родители состарятся и сделаются не способны работать, так дети совершенно перестают слушаться их <...> “Молчи,

старый дурак, не твое дело указывать, тебя кормят, дак и ладно”, – отвечают дети отцу, не говоря уж о матери. Часто даже дети отказываются кормить родителей, ссылаясь на свою бедность: “Пусть по миру ходят, еще смогут достать себе кусок”. В таких случаях родители прибегают к суду общества или к волостному суду. Общество присуживает сыну или, если не один сын, то сообща, выстроить келью для родителей, если никто из сыновей не берет их к себе в дом, и давать им отсыпной хлеб. Одним хлебом и то не в большом количестве и ограничивается все содержание родителям от детей»³⁰.

Конечно, редкими являются случаи, когда дети полностью отказываются от содержания и какой-либо поддержки престарелых родителей – тогда уже вмешивается суд сельского общества. Об этом сказано респондентами из Вологодской и Новгородской губерний: «...родители нередко вынуждены бывают обращаться на детей, преимущественно на сыновей, в суд с жалобой»³¹.

Речь идет именно о неуважении и полном пренебрежении практически ко всем нуждам стариков. Вот примеры развернутых высказываний из нескольких губерний:

1) «Старики и старухи в данной местности не только не пользуются уважением, за весьма редкими исключениями, но прямо-таки подвергаются всевозможным насмешкам и укоризнам и проч. со стороны особенно молодежи. Плохой уход за больными стариками замечается не только в голодное время, когда каждому до себя, но и в обыкновенное время. Держат их в грязи, подчас оставляют вовсе без присмотра, и в то время, когда больной не может сам себе даже взять напиток. Когда больной старик пожелает что-либо съесть по-слаще, то почти всегда встречает насмешки, не получая, кроме крайних случаев, удовлетворения. На подобные отношения к старикам и старухам народ смотрит весьма равнодушно, как на дело обыкновенного порядка <...> С таким человеком хотят поскорее развязаться, чтобы он не служил помехой и не отрывал рабочие руки от дела» (Калужская губ., Калужский у.)³²;

2) «Отношение крестьян к старикам и старухам (хотя бы эти старики и старухи были собственными родителями) принимают подчас такое направление, что жизнь их должна непременно сократиться.

Это в большинстве случаев бывает тогда, когда старик или старуха выживают из ума или же лежат в постели и требуют для себя постоянного непрерывного ухода и таким образом являются обузой для всей семьи. Если старик или старуха, лежащие в постели, в памяти, то они могут зачастую услышать в разговоре домочадцев такие выражения относительно их: “Вот смерти-то на него (или на нее) нет”, “Чужой век заедает”, “Ни дела от него, ни покою – всех связал по рукам и ногам”, “Хоть бы Бог прибрал скорее: руки бы всем развязал” <...> Отсюда нравственные страдания [стариков], сокращающие остатки дней их в здешней жизни. <...> Случается и так, что старик или старуха, лежащие пластом в постели уже несколько лет, настолько надоедят домочадцам, что те перестают решительно заботиться о них, и последние лишаются положительно всякого попечения и ухода...» (Ярославская губ., Даниловский у.)³³;

3) «Уважение к старикам и старухам развито, если только они не очень стары; в этом случае их, как лишнюю обузу для семьи, не только не уважают, но и часто попрекают, если не в глаза, то за глаза» (Тверская губ., Зубцовский у.)³⁴.

Впрочем, тот же респондент из Зубцовского уезда делает оговорку, что если кто из стариков-родителей «отличается хорошими душевными качествами, тот сохраняет уважение до самой смерти». О принципиально же иной норме – уважительного отношения, всяческой поддержки своих состарившихся родителей – нами обнаружено только одно сообщение. Оно пришло из Ростовского уезда Ярославской губернии: «В большинстве местных семей к старикам относятся с уважением: внимательно выслушивают их советы, помогают им при трудной работе, за стол садятся только после того, как сядет старик. Про те семейства, в которых стариков обижают, идет очень дурная слава: такие семьи называют “непутящими”»³⁵.

Не стремясь сформулировать что-либо об общерусском обычае, еще раз приходим к тому, что в различных местностях встречалась вариативность, вплоть до противоположности, в отношении к престарелым родителям; преобладала же повсеместно тенденция неуважительного черствого отношения к ним со стороны взрослых детей, как успешных и крепких в своем хозяйстве, так и неуспешных.

Боязнь родительского проклятия

Единственное, что до определенной степени, разумеется, могло послужить моральным препятствием для полного пренебрежения нуждами стариков-родителей, было повсеместное опасение родительского проклятия. О значимости, силе родительского, в особенности материнского, благословения/проклятия встречается немало высказываний в материалах по всем губерниям. Приведем примеры по нескольким губерниям:

1) «Родительское благословение, по народному понятию, навеки нерушимо. <...> на что родительского благословения не получено, то этот будь хотя семи пядей во лбу, всегда будет терпеть неудачи, несчастья. Те, над которыми тяготеет родительское проклятие, несмотря на все свои старания и усилия, вечно находятся под тяжелым гнетом судьбы» (Калужская губ., Калужский у.)³⁶;

2) «...благословение матери значит больше, чем благословение отца. <...>То же и проклятие: здесь только проклятие со стороны матери имеет значение, влечет за собой несчастье жизни и мучения за гробом <...> большинство же здесь не видит никакого различия между проклятием отца и проклятием матери; и то, и другое – величайшее несчастье для каждого» (Нижегородская губ., Васильсурский у.)³⁷;

3) «По преданию, если родители проклянут сына или дочь, не будет счастья, а благословение родителей дает счастье. По мнению народа, проклятие отца менее сильно, чем проклятие матери, “потому что-де из утробы матери выходит, а не отца”» (Костромская губ., Макарьевский у.)³⁸;

4) «В народе существует верование, что если родители дадут свое благословение, то дети будут жить счастливо и богато, а если проклянут, то лишатся навсегда счастья, и не будет у них ни в чем прибылька по имуществу, и судьба всегда будет против их желания» (Вологодская губ., Грязовецкий у.)³⁹;

5) «...в народе существует твердое убеждение, что родительское благословение и проклятие имеет большую силу. Особенно, говорят, сильна молитва матери. – “Молитва матери – со дна моря достает”, “Родительское благословение вовеки нерушимо”. Проклятие, гово-

рят, имеет силу только у благочестивых родителей, которые если проклинают детей, то за дело, а не понапрасну». Говорят, что пропавшие или утонувшие дети были прокляты своими родителями (Вологодская губ., Вологодский у.)⁴⁰.

Иногда в разъяснение ситуации и для подтверждения силы родительского (материнского) проклятия приведены целые истории, произошедшие в конкретной местности, имеющие по форме характер быличек, а по нравственной направленности подобные притчам. Приведем повествования из двух губерний.

В одном из них, записанном в Олонецкой губернии, говорится о материнском проклятии сыну, поднявшему руку на мать-вдову, угождавшую ему и вырастившую его «капризным и своенравным». Когда ему уже пошел двадцатый год, он стал попивать со сверстниками. Однажды, не послушав мать, решил продать жеребенка. Мать воспротивилась, а когда он все же привел покупателя и начал ловить жеребенка, она «выбежала и решительно сына стала толкать со двора. У Григорья было выпито, и он положительно остервенел: схватил мать за волосы и поволок ее в избу <...> мать, было, побежала, но он догнал ее, схватил за косу, обвинил косу около руки и потащил мать в лестницу. Вдруг коса осталась в руке жестокого сына, мать выпрямилась и грозно посмотрела на сына <...> “А, дак ты мне эдак, сынок, платишь за мое добро! У тебя поднялась рука на родную мать, так будь же ты проклят!” <...> Она вырвала свою косу из руки сына и прибавила: “Эта коса тебе не простится ни в этой жизни, ни в будущей!” <...> С этого времени Григорий стал беспросыпно пить, и через полгода его нашли в поле мертвым. <...> Когда ее сын оказался мертвым, она не пошла даже посмотреть его. Соседи сколотили гроб и положили в него Григорья. Вдруг является в избу мать умершего, подходит к гробу и говорит: “Вот тебе мое благословение, сынок!” С этими словами достала из кармана оторванную косу и сунула под подушку мертвеца <...> она осталась непреклонной, даже в избу не пришла больше, пока его не похоронили. <...> Прошло лет двадцать после этого события, все забыли про него <...> Однажды на кладбище стали копать могилу для покойника и вдруг выкопали совершенно новый гроб, как будто вчера закопанный. Между тем, могилу стали копать на пустом месте, поросшем травой

и мелким кустарником. <...> Священник пришел и велел открыть гроб – в гробу лежал молодой покойник, совершенно не испортившийся. <...> Один старичок вдруг задумчиво и говорит: “Хоть уж эвто не вдовицын ли сын: ёна вить проклянула ёво – вот сыра-то мать-земля и не приняла его-восе!..”» Старичок привел мать Григория. «Оба подошли к гробу. Старушка сунула [руку] под подушку вырытого покойника и выдернула оттуда косу. “Дитячко ты мое рожоноё, Гришенька ты мой бажёной (бедный. – *Прим. корр.*)” – завопила старуха. Но, о диво: гроб и мертвец моментально стали землей. “Вот, ёно дело-то, – проговорил старичок, – материнско-то серце не вытерпело – простило, знацит, ну, и Господь простил, и мать-сыра земля приняла упокойника-то”. Заверяют, что это истинное происшествие»⁴¹.

О сохранении религиозной и моральной связи родителей с непочтительными и даже с проклятыми ими детьми говорится и в быличках, записанных в Ярославском уезде Ярославской губернии. «Дети должны почитать родителей и заботиться о них во время их старости. За непочтение к родителям Бог строго наказывает непочтительных детей». В подтверждение этого респондентом приведены две истории.

1) О непочтительном сыне, который «супротивничал». «А мать, напротив, всегда молилась за него Владычице Богородице и за грубость сыновнюю клала Владычице по трижды три земных поклона. В одно время непокорному сыну пришлось переезжать реку вечером. Поднялась гроза, забушевала река, и перекувырнуло лодку, на которой ехал непокорный сын. Он стал утопать и пошел ко дну. На волнах явилась тогда в сиянии Владычица, взяла утопающего за руку и подвела к берегу. Взмолился утопающий так: “Госпожа Владычица, за что спасаешь многогрешного?” А она в ответ: “За молитвы родительницы”. С той поры непокорный сын и начал почитать родительницу мать»⁴².

2) «В одно время некие родители молились Господу Богу. Пришел в это время непокорный сын, да и пришел в хмелю. Потревожил родителей надсмехом, а паче руганью скверной. Родители допреж учивали (т.е. усовещивали, уговаривали) непокорного сына, а в это же время перед ликом Господа Бога его проклинали. Сын проклятый

заскулил, стремглав бросился из избы, залаял под окном да и убежал в песьей шкуре в лес. Стал проклятый сын оборотнем и семь лет рыскал по лесу оборотнем, а родители его в это время усердно молились Господу Богу об обращении его в человеческий образ. На восьмой год вернулся сын к родителям покорен и непьющ»⁴³.

Боязнь родительского проклятия, будучи широко распространенным явлением, увы, не препятствовала повседневной черствости и неуважительному обращению взрослых детей со своими немощными родителями. Исходя из рассмотренных этносоциологических материалов, собранных в конце XIX в., можно заключить, что пренебрежение и грубость во взаимоотношениях взрослых членов русской крестьянской семьи – супругов, детей и стариков-родителей – были довольно распространенной тенденцией в традиционном этикете. Уважение – гораздо более редкой тенденцией, хотя и зафиксированной в некоторых местностях и в связи с некоторыми личностными предпочтениями.

Примечания

¹ Миненко Н.А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири XVIII – первой половины XIX в. Новосибирск, 1979. С. 137.

² Крюкова С.С. Русская крестьянская семья во второй половине XIX в. М., 1994. С. 123, 130–131.

³ Громыко М.М. Мир русской деревни. М., 1991. С. 146, 175.

⁴ Крюкова С.С. Русская крестьянская семья...; Кушкова А.Н. Крестьянская ссора: опыт изучения деревенской повседневности (по материалам европейской части России второй половины XIX – начала XX века). СПб., 2016.

⁵ Полный свод законов Российской империи: свод законов гражданских. СПб., 1903. Т. X. Ч. 1. Ст. 106, 107.

⁶ Лудмер Я.А. Бабы стоны (Из заметок мирового судьи) // Юридический вестник. 1884. № 11. С. 446.

⁷ Там же. С. 448, 462.

⁸ Кузнецов Я. Положение членов крестьянской семьи по народным пословицам и поговоркам. СПб., 1909. С. 32.

⁹ Там же. С. 7, 13.

¹⁰ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 7. Ч. 2. СПб., 2009. С. 278.

¹¹ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 7. Ч. 3. СПб., 2009. С. 263.

- ¹² Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 7. Ч. 2. СПб., 2009. С. 347.
- ¹³ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 7. Ч. 3. С. 256.
- ¹⁴ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 7. Ч. 1. СПб., 2011. С. 189.
- ¹⁵ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 6. СПб., 2008. С. 419, 435.
- ¹⁶ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 1. СПб., 2004. С. 68, 447.
- ¹⁷ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 2. Ч. 2. СПб., 2006. С. 325.
- ¹⁸ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 3. СПб., 2005. С. 287–288.
- ¹⁹ Там же. С. 53.
- ²⁰ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 5. Ч. 2. СПб., 2007. С. 269.
- ²¹ Там же. С. 359.
- ²² Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 5. Ч. 4. СПб., 2008. С. 211.
- ²³ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 5. Ч. 1. СПб., 2007. С. 602.
- ²⁴ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 6. С. 365.
- ²⁵ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 7. Ч. 4. СПб., 2011. С. 161.
- ²⁶ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 7. Ч. 2. С. 345.
- ²⁷ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 3. СПб., 2005. С. 55.
- ²⁸ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 5. Ч. 2. С. 358; Т. 5. Ч. 4. С. 229; Т. 6. С. 365, 419; Т. 7. Ч. 2. С. 346.
- ²⁹ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 5. Ч. 1. С. 605.
- ³⁰ Там же. С. 604.
- ³¹ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 7. Ч. 2. С. 279.
- ³² Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 3. С. 289.
- ³³ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 2. Ч. 2. С. 101.
- ³⁴ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 1. С. 448.
- ³⁵ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 2. Ч. 2. С. 326.
- ³⁶ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 3. С. 289.
- ³⁷ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 4. СПб., 2006. С. 116.
- ³⁸ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 1. С. 291.
- ³⁹ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 5. Ч. 2. С. 272.
- ⁴⁰ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 5. Ч. 1. С. 604.
- ⁴¹ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 6. С. 190–191.
- ⁴² Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы... Т. 2. Ч. 2. С. 430.
- ⁴³ Там же.

Ирина Вавренюк
(Брест)

Отношение к евреям населения Западной Беларуси (1921–1939 гг.)

События польско-советской войны 1919–1920 гг. и подписание 18 марта 1921 г. Рижского мирного договора привели к значительным геополитическим изменениям в европейском регионе; кардинально изменили как этническую карту, так и характер межнациональных отношений на территории западнобелорусского региона, так как значительная часть этнической Белоруссии оказалась в границах Польского государства. Особенности северо-восточной части Польского государства в 1921–1939 гг. являлось преобладание на этих территориях непольского населения, доминирование среди городского и местечкового полиэтнического населения евреев. Согласно официальным данным переписи населения Польского государства 1921 г. на территории Западной Беларуси (в границах современной Республики Беларусь) проживало 241,5 тысяч человек иудеев, 185,7 тысяч евреев, около 55 тысяч иудеев определили себя как поляки¹. В Новогрудском воеводстве евреи составляли 6,8% (56,1 тыс.), в Полесском – 8,3% (75,1 тыс.), а в двух поветах Белостокского воеводства (Гродненском и Волковысском) – 13,5% (36 тыс.) от общего количества жителей². Согласно переписи населения 1931 г. на территории Западной Беларуси (в границах современной Республики Беларусь) проживало 251,9 тыс. евреев (7,3% от общего количества), 283,3 тыс. иудеев (8,8% от общего количества жителей)³. В местечках Западной Беларуси еврейское население являлось значимой и зачастую доминирующей демографической группой: в Белостокском воеводстве евреи составляли 45%, Полесском – 40%,

Новогрудском – 34%, Виленском – 24% от всего населения⁴. Из 56 городов Западной Беларуси (в границах современной Республики Беларусь) в семи евреи составляли более 75%, в 19 – 60–75% от общего количества местных жителей⁵.

На отношение населения к евреям повлиял политический и социальный статус последних как национального меньшинства в Польском государстве. Все национальные меньшинства в Польше находились под защитой двусторонних международных договоров. Малый Версальский трактат от 28 июня 1919 г. касался защиты всех национальных меньшинств в польском обществе и утвердил односторонние обязательства Польши перед победившими странами-союзницами. 28 июня 1919 г. международными союзными державами: США, Британской империей, Францией, Италией и Японией, с одной стороны, и Польшей, с другой, – был заключен «Договор о польских меньшинствах» (Polish Minority Treaty). На основании этого договора все польские граждане признавались равными перед законом и должны были пользоваться в одинаковой мере гражданскими и политическими правами, независимо от их расы, языка или религии. Согласно ст. 8 договора национальные меньшинства должны были пользоваться всей полнотой прав, как и лица польского происхождения, не только *de jure*, но и *de facto*⁶.

Рижский договор между Польшей, Россией и Украиной от 18 марта 1921 г. и Женевская конвенция, подписанная на 15 лет между Польшей и Германией 15 мая 1922 г., определяли двусторонние польско-советские и польско-немецкие обязательства о взаимной защите прав национальных меньшинств этих государств. Согласно ст. 93 Версальского мирного договора Польша брала обязательства в отношении защиты прав национальных, языковых и религиозных меньшинств. Права и свободы национальных меньшинств декларировались и конституциями Польского государства 1921 и 1935 г.

В Польше 1921–1939 гг. реальное положение национальных меньшинств не соответствовало юридическому статусу. Вопрос принятия польского гражданства для евреев не решался, так как некоторые статьи законов допускали в этом отношении ограничения прав евреев, как живущих на новых территориях, так и вновь прибывших в страну. Еще в начале 1922 г. Министерство внутренних дел разделило всех евреев-эмигрантов на три категории:

- 1) те, кто переселился еще до войны. Им предоставлялись неограниченные права жительства в стране;
- 2) те, кто въехал в пределы Польши до 1 октября 1920 г. Им продлили право жительства на один год;
- 3) те, кто проживал по праву убежища, должны были немедленно оставить пределы страны.

В июне 1922 г. польский министр Скульский подписал приказ о высылке в Россию всех евреев-беженцев, прибывших в Польшу после заключения польско-советского перемирия. Приказ этот был издан тайно, так как в это время в Варшаве велись очередные переговоры между представителями польских еврейских организаций и правительством об улучшении прав евреев. Однако это не помешало властям принять решение, которое являлось частью обширного плана по депортации евреев-беженцев из Польши. В начале 1923 г. польское правительство объявляет свое решение о депортации людей, не имеющих польского гражданства. Правительство СССР должно было решить, как поступить с десятками тысяч людей, бывших своих граждан. Проблема эта была достаточно сложна, так как евреи в своей массе в 1920–1922 гг. выезжали из России нелегально. Большевицкое правительство в 1920 г. рассматривало таких беженцев как дезертиров и настаивало на их интернировании⁷.

Национальный вопрос в Польше вызвал к жизни два способа его решения. Один, сформулированный Национальной Демократией, соответствовал формуле «Польша для поляков». Данная программа предусматривала, что в государстве роль единственного суверена будет исполнять польский народ. Другим народам отказывалось в праве на свободное развитие. При этом предусматривалось, что одни народы – белорусы, украинцы – будут полонизированы, а другие – немцы, евреи – покинут Польшу. Второй подход заключался в том, чтобы непольскому населению страны было гарантировано право свободного национального развития. Данный подход был одобрен различными политическими силами. После майского переворота 1926 г. правительство официально приняло эту доктрину. Однако фактически руководство страны действовало в этом направлении весьма осторожно, провозгласив политику «малых шагов»⁸.

Польская политика по отношению к национальным меньшинствам, задуманная и осуществляемая в глобальных масштабах, имела, в основном, два направления:

- 1) политика «ближнего прицела» – прямого и непосредственного действия (для быстрого достижения цели и получения желаемых результатов);
- 2) политика «дальнего прицела», рассчитанная на более медленное действие и получение тех же результатов в более отдаленном будущем.

Политика «ближнего прицела» велась тремя путями:

- 1) административно-полицейское давление на определенные группы населения;
- 2) распространение в широком масштабе военных поселений – так называемое *войсковое осадничество*;
- 3) возрождение и реполонизация так называемой *шляхты загродовой*, то есть дворян-однодворцев.

Политика «дальнего прицела» осуществлялась через подчинение правительству православной церкви, польской школы для воспитания нового поколения меньшинств в польском национальном духе⁹.

Правительство В. Грабского в 1925 г. сделало ставку на достижение соглашения с евреями, что было горячо поддержано депутатами Сейма. 7 июля 1925 г. было заключено еврейско-польское соглашение, согласно которому еврейские политики обязывались не предпринимать действий, направленных на нарушение целостности государства и его внутренней консолидации. Польские власти, в свою очередь, обязались отменить дискриминационные в отношении евреев законы¹⁰. Это соглашение национальной проблемы не решило.

В 1920-е гг. отношение к евреям на территории Западной Беларуси отличалось толерантностью, что нашло отражение в воспоминаниях местных жителей. Наибольшее количество воспоминаний о евреях связано со сферой их занятости, что было обусловлено спецификой развития экономики и занятостью евреев. Так, по данным переписи 1921 г. процентное участие евреев в торговле Польши составляло 62,6%¹¹. В 1931 г. торговля и промышленность являлись источником дохода для 79% (2 453,8 тыс.) населения иудейского

вероисповедания Польши¹². В городах восточных воеводств Польши в 1933 г. еврейские торговые предприятия составляли 76,3%, по всей территории государства – 52,5% (в городах – 58,5%)¹³. По данным 1933 г. в городах евреям принадлежало 4496 магазинов (80,3%), в местечках – 1441 магазина (84,6%) и сельских гминах – 844 магазина (54,6%)¹⁴. В некоторых городах западнобелорусского региона практически вся торговля была в руках евреев. Так, в городе Пинске Полесского воеводства по состоянию на 7 сентября 1930 г. 95% от всех торговцев¹⁵ были евреями (704 человека)¹⁶.

Образ еврея в сознании христиан зачастую отождествлялся именно с торговлей. Причем абсолютно все респонденты описывали привлекательность торговых точек евреев, употребляя следующие термины: «искусный торговец», «хитрый торговец», «шустрый», «умеющий уговорить», «заманивающий», «приманивающий»¹⁷ и т.д. В воспоминаниях многие признавали, что магазины христиан по сравнению с магазинами евреев, несмотря на государственную поддержку первых, были не конкурентоспособны. В 1921–1939 гг. «в центре городов магазины евреев манили своими витринами. Для большинства христиан они воспринимались как “царство Меркурия”, мир торговли с их красочными витринами, изобилием товаров, привлекательными упаковками, улыбочивыми и услужливыми продавцами, как неотъемлемая часть жизни Польши, норма жизни»¹⁸. В предместьях городов магазины евреев выглядели зачастую непрезентабельно. По воспоминаниям жительницы района Киевка города Бреста Ядвиги Манысювны-Лёбман, «магазинчики евреев Корманов не имели витрин, ни красиво оформленного интерьера, но снабжали жителей Киевки всеми необходимыми товарами. Начиная продуктами и кончая вошедшими в поговорку шнурками для ботинок»¹⁹.

Не изучая теории маркетинга, еврей-торговцы умело ей пользовались. Еврейский маркетинг жители местечка Мир Новогрудского воеводства описывали так: «Они вежливые такие, с порога приглашают тебя в магазин. Зайди – пан зайди! Всех панами называли. Пойдешь в лавку к еврею, если нет денег, он тебе в кредит даст. В книжечку свою запишет, а если не отдашь, то все евреи будут знать. Добрые были люди! А сколько там товара было: и сироп, и шпроты, и колбаса, сыр. А белых семечек целые мешки стояли. Самым богатым евреем в местечке был Рабинович, владелец двух

магазинов. Его особенно уважали жители местечка за то, что он любую вещь мог достать: из Польши привозил жителям местечка по индивидуальному заказу швейные машины “Зингер”, велосипеды “Аист”, фотоаппараты, даже автомобиль помогал купить»²⁰.

В сельской местности приезд еврея-торговца (а именно евреи занимались развозной торговлей) отождествлялся с праздником. Так, по воспоминаниям Марии Бровар, жительницы деревни Великорита современного Малоритского района, «когда приезжал старый Ёзеф-торгаш, дети с деревни сбегались хоть посмотреть на красивые этикетки товаров, вдохнуть запах конфет, сладости и чего-то такого, чем хотелось обладать. Ёзеф зачастую угощал детей какой-нибудь сладостью»²¹.

Еврей-торговец часто выступал в роли кредитодателя, что в целом воспринималось позитивно. Только в еврейских магазинах и лавках можно было купить товар в кредит. Проходило это, по воспоминаниям жителей, примерно следующим образом: «Корманы (владельцы магазина) охотно предоставляли кредит, если были уверены, что имеют дело с честными клиентами. Приобретенные ими товары Корманы записывали в малых тетрадах, т.н. книжечках, и в начале каждого месяца подсчитывали долги и открывали кредит на следующий месяц. Никогда никого не обманули»²².

Скученность в проживании и замкнутый образ жизни евреев в сочетании с непонятными и чуждыми для местных жителей нравами и обычаями вызывали интерес, удивление, иногда недоверие и неприязнь. Столетия совместной жизни евреев и белорусов приучили к взаимной терпимости. В субботу и еврейские праздники, как и в христианские праздники, жизнь в городах и местечках замирала. *Шабан* (от слова «шабат» – суббота) – субботний отдых и праздник, предписываемый иудаизмом, начинался в пятницу от захода солнца и продолжался до захода солнца в субботу. В это время иудеям запрещалось выполнять всякую работу. Запрет что-либо делать можно было прервать только в случае угрозы жизни. В пятницу после захода солнца, если еврей не успел зажечь в доме свет, то просил гоя (нееврея) зажечь ему свечки. Часто за такую мелкую услугу платил. До захода солнца в еврейских домах стремились успеть наготовить на весь завтрашний день пищу. Запах варившейся и пекшейся еды разносился по улицам города²³.

Местные жители уважали раввина не меньше православного священника. За всё время совместной жизни белорусов и евреев на белорусских землях эти два народа много переняли друг у друга: в языках, обычаях, в легендах, в строительстве, в повседневной жизни. Появились общие еврейско-белорусские народные мелодии, пословицы и поговорки. Например, в белорусском языке есть слова «хаўрус», «хэўра», «бахур», «адхаіць» – «чисто еврейские слова»²⁴.

Вместе с тем религия проводила четкую грань между двумя народами, их культурой и мировоззрением – межнациональные браки практически отсутствовали. Например, в статистических отчетах количество браков иудеев и иудеек практически всегда совпадает: в 1931 г. в Белостокском воеводстве 1350 иудеев и 1349 иудеек вступили в брак, в Виленском воеводстве – 778 и 779, в Новогрудском воеводстве – 496 и 497, в Полесском воеводстве – 806 и 806 соответственно²⁵. «Женились евреи между собой обычно после долгого знакомства. Семья молодой готовила богатое приданое, поэтому бедным еврейкам было тяжело накопить богатство и выйти замуж. Когда женились бедные, другие евреи помогали им, собирая для этого во время шабаша деньги в синагоге»²⁶.

Вот как описывает еврейскую свадьбу Зинаида Недельская: «На столе было много лакомств, орехов, пирожных. Гости выпивали по одной рюмке слабой водки. На танцах не только танцевали, но и пели. Это был весёлый народ. Молодых раввин венчал на дороге перед синагогой. Свадебная пара стояла на специальном коврикe под балдахинoм. Фата закрывала голову невесты спереди. Когда молодые обменивались кольцами, раввин подавал им вино. Рюмки кидали далеко от себя, чтобы разбились»²⁷.

Наибольший интерес у христиан вызывали религиозные праздники и обряды иудеев. «В год евреи отмечали несколько важных праздников – Пасху, Рош Гашанэ (Новый Год), Йом Кипур (Судный день), Суккот (Кучки). 10 дней, начинавшиеся с Рош Гашанэ, были наполнены торжественным настроением. Когда приходил День Прощения, все кто ссорился друг с другом в течение года, прощали друг друга. Кучки праздновались осенью, и праздник продолжался целую неделю. У кого была веранда возле дома, туда выносили стол с едой, а если нет, то делали кучки (шалаш) во дворе. В Судный день все

евреи шли в синагогу молиться. В ней горели толстые полуметровые свечи. Затем отправлялись на берег Волковья, где отправляли ритуал сбрасывания своих грехов в бегущую воду.

Пурим – однодневный праздник за неделю перед Пасхой. Тогда христианская молодёжь ходила “калядовать”, распевая перед домами, в которых жили евреи, польские песни. Евреи выносили деньги или булки.

Пасху старозаконные евреи праздновали восемь дней, но в середине праздника имелись рабочие дни. К этому празднику пеклась маца – очень тонкие мучные блины, постные и на яйцах.

На похоронах очень много плакали, а когда у покойников не было семьи, нанимали плакальщицу. Когда всходил месяц, покойника накрывали чёрным сукном и, высоко подняв на носилках, несли на кладбище. Обычно провожали покойника только самые близкие родственники. Тело лежало в специальном чёрном ящике – “кубельне”, который хранился в сторожке на кладбище. Могилу обкладывали досками, и обкрученное в простынь тело опускали вниз, где оно оставалось в сидячем положении. На глаза клали монеты, а также бросали их в яму. В яме тело накрывали досками и тогда только засыпали землёй. На могилах ставились каменные глыбы – памятники, поставленные так, чтобы сторона памятника с надписью глядела прямо на юг. В то же время плоский обтесанный камень-памятник вкапывали в землю не вертикально, а так, чтобы он был немного наклонённым к небу. Кроме надписей, на каждом камне выбивалась сионистская шестиконечная звезда. На иных, кроме звезды, выбивались разные геометрические фигуры: квадраты, ромбы, на других – наивные рисунки»²⁸.

В местечке Мир иудейские праздники привлекали внимание горожан, были особо важным событием для иешивы и движения мусар в целом. «На Симхат Тора горожане приходили в иешиву, чтобы посмотреть, как празднуют студенты. Студенты делали два больших концентрических круга, в центре которых находился ректор иешивы. Пребывая в радостном религиозном экстазе, студенты танцевали вокруг своих преподавателей, исполняя песню за песней во весь голос. Танцы прекращались только тогда, когда не оставалось никаких сил. Горожане, зачарованные таким впечатляющим зрелищем, могли наблюдать за ним часами»²⁹.

Этническое своеобразие в большой степени сохранялось в обрядовой пище. Наиболее устойчивыми были ее знаковые функции, что объясняется глубокими историческими корнями и сильным влиянием религиозных предписаний. Так, например, к празднику Песах евреи готовили мацу, к Пуриму – «гоменташа» (треугольные коржики), к Хануке – «латкес» (картофельные оладьи). Свообразие традиционной еврейской кулинарии наглядно проявлялось в выборе продуктов питания (предпочтительное отношение к блюдам, приготовленным из рыбы, свеклы, мясного и овощного фарша, лука, чеснока и перца) и технологии приготовления пищи (сильное вываривание и прожаривание мяса)³⁰.

Этнокультурные особенности проявлялись и в одежде евреев. Согласно правилу шаатнеза запрещается смешение шерстяной и льняной тканей. Традиционные евреи отличались одеждой среди местного населения. Мужчины обычно носили туникообразную рубашку, длинный черный кафтан (лапсердак), маленький черный колпак (ермолку) и высокую кверху суживавшуюся шапку из черного бархата, отделанную мехом. Из верхней одежды распространен был узкий, длинный до пят черный хлопчатобумажный балахон. Он подпоясывался широким черным поясом. Необходимой частью мужского комплекта одежды был арбоконфис (жилет). К нему пришивали четыре плетеные косы (цицит) по восемь ниток, которые, согласно Торе, должны были оберегать от злых духов, болезни или изъяна. На ноги надевали белые или синие чулки и черные туфли. Мужчины отпускали бороду и длинные волосы на висках (пейсы). Женщины носили платки, которые завязывали спереди, а также шелковые или хлопчатобумажные платья в форме халата, без талии. Замужние женщины брили головы и носили парики.

Европеизированные евреи в восприятии жителей Западной Белоруссии практически не отделялись от остальной части населения. «В летнее время, в субботние погожие деньки, евреи целыми семьями уходили на природу, беря с собой еду и гамаки». По воспоминаниям Иосифа Петровича Пивоварчика, «евреи на речку Россь возле Ятвези в субботу приходили отдыхать на целый день. С города к речке по обочине дороги вела красивая аллея. Некоторые из них

в деревне заказывали у крестьян обед, но чтобы без мяса – яйца, молоко, сметану. Рассчитываясь, не скупилась. Женщины заходили в Ятвезь в купальных костюмах, а тогда, для деревенских, это выглядело непривычно и стыдно. Старые женщины ругались с ними». Большой популярностью у еврейского населения пользовался отдых в сосновом бору за улицей Мицкевича. По воспоминаниям Георгия Балейко, «в летний сезон на Шоссейную улицу в Волковыск приезжали евреи из других мест и целыми семьями снимали квартиры. Все жители старались сдать комнаты и хорошо заработать на аренде. “Хопэ!”, “Воздух!” – восхищались здоровым воздухом евреи в сосновом бору. Отряды молодых еврейских юношей и девушек по субботам шли из города по улице в лес. В коричневых блузках, со знамёнами и оркестром. Вожак командовал: “Ахат! Ахат! Штаим! Шолой! Арба!”, “Раз! Раз! Два! Три! Четыре!” – сворачивали в лес, где веселились и отдыхали»³¹.

Отношения между славянами и евреями имели давнюю, часто непростую историю. Если в белорусском языке для обозначения евреев есть три слова – *яўрэі*, *габрэі*, *жыды*, то в польском языке употребляется слово *żyd*. Слово «жид» часто несло в себе отрицательные коннотации, иногда использовалось как нейтральное. Более того, некоторые поляки говорили о «поляках еврейского происхождения». Однако часто, особенно в народной среде, слышались оскорбительные обращения или прозвища: «еврейчик» или «жидюга». Поляков из простонародья нервировал внешний вид традиционных евреев, удивляли одежда и причёски. Евреев критиковали за изолированность от остальных граждан, за то, что они говорили на идише. Одновременно смеялись над тем, что они примитивны, так как многие из них плохо говорили по-польски. Евреев подозревали в лицемерии. Многие христиане считали, что данное явление коренится в Талмуде, который говорит о различном отношении к представителям иудаизма и «неверным». Шокировали также некоторые элементы еврейской обрядности.

Традиционализм, замкнутость и нежелание менять устоявшийся жизненный уклад значительной частью еврейского населения автоматически создавали сложности в межнациональном общении и формировали почву для возникновения негативных стереотипов.

В свою очередь огромное влияние так называемого народного католицизма (с характерной для него упрощенной картиной мира) на большую часть польского общества еще сильнее обостряли противоречия³².

Отражением политики государства по отношению к евреям стала образовательная политика, которая, как лакмусовая бумага, показывала отношение общества к евреям. Так, например, 21 ноября 1929 г. неизвестные подожгли еврейскую школу и библиотеку «Тарбут», дом еврейского товарищества «Талмуд-Тора», иудейский молитвенный дом в Бресте-над-Бугом. В результате пожара все имущество было уничтожено. Но вплоть до 1935 г. антисемитские настроения в культурной жизни, как правило, носили умеренный характер³³.

На территории Западной Беларуси доходило и до случаев открытого проявления антисемитизма: антиеврейские погромы начались с момента оккупации ее польскими войсками в августе 1919 г. и продолжались с перерывами около двух лет. Волна погромов прокатилась по всем уездам и деревням, крупным и мелким городам. Этот период охватывает погромы, учиненные поляками во время оккупации с августа 1919 г. до июля 1920 г. (включая погромы во время отступления в июле 1920 г.); погромы во время наступления Балаховича–Савинкова в конце 1920 г.; погромы, учиненные различными бандами (внутренними и зарубежными) в 1921 г.³⁴.

Для антисемитизма в Польском государстве в 1921–1939 гг. можно выделить несколько периодов.

1. Период военного и послевоенного времени, который характеризуется открытыми грабежами, поджогами, физическим насилием как со стороны местного населения, так и военных и бандитских формирований. Грабившие видели в евреях в первую очередь источник материальной наживы. Например, в 1918–1921 гг. на территории Белоруссии было учинено 225 погромов, в том числе петлюровцами – 5, польскими войсками – 18, отрядами С.Н. Булак-Балаховича – 47, другими бандами – 155. В местечке Копаткевичи отряды Булак-Балаховича 9 июля 1921 г. убили около 120 евреев, в местечке Ковчицы 16 июля того же года – 84 человека, в местечке Большие Городячи 23 ноября – 72 человека. В результате, по неполным данным,

погибло 1 110 человек, изнасиловано 1 200 девушек и женщин. Осталось более 1 000 сирот. Что касается методов физической пытки, то следует отметить, во-первых, применявшееся чаще всего прижигание огнем наиболее нежных органов, затем идет примерное повешение с многократным извлечением из петли, далее – медленное удушение веревкой, отрезание отдельных членов и органов: носа, ушей, языка, конечностей и половых органов, выкалывание глаз, выдергивание волос из бороды, жестокая порка и избивание нагайками до полусмерти. Последние три вида пытки особенно широко применялись в Белоруссии поляками. За зиму 1920–1921 гг. бандиты произвели в Белоруссии 40 еврейских погромов, в марте 1921 г. – 18, в апреле – 18, в мае – 53. Особым зверством по отношению к евреям отличался отряд численностью до 400 человек под командованием Павловского³⁵. Евреи Белоруссии стали жертвами погромов со стороны польских войск, банд С.Н. Булак-Балаховича, частей, находившихся под идейным руководством Б. Савинкова, просто банд грабителей («зелёных»)³⁶. По неполным данным, погромы затронули 177 местечек и сёл Белоруссии. В них пострадало 7 096 еврейских семей³⁷. О С.Н. Булак-Балаховиче, который творил свои бесчинства на белорусских территориях, один из польских офицеров писал: «Это человек без идеологии, бандит и убийца и такие же у него товарищи-подчинённые...»³⁸ Вследствие этого – массовое бегство евреев из оккупированных поляками районов в восточном направлении. Этот период можно условно назвать антисемитизмом на фоне военного времени.

2. Период с 1922 до 1926 г., который характеризуется неопределённым отношением к евреям со стороны польской власти.

3. Период с 1926 по 1935 г. – время относительной стабильности, характеризовался неодобрительным отношением к антисемитизму в любых проявлениях.

4. Период с 1935 г. (после смерти Ю. Пилсудского) характеризовался усилением в правительственном лагере националистических идей и открытым антисемитизмом на государственном уровне. Именно в этот период волна погромов просто захлестнула страну.

До середины 1930-х гг. антисемитизм имел в государстве две формы: скрытую – притеснение еврейского населения на государст-

венном уровне (скрытый государственный антисемитизм); враждебную – проявления враждебных отношений к евреям на бытовом уровне. Во второй половине 1930-х гг. форму антисемитизма можно определить как радикальную (погромы).

Начиная с середины 30-х гг. XX в. на фоне глобальных изменений в Европе наблюдается корректировка отношения правящей элиты Польши к еврейским гражданам. Начало мирового экономического кризиса вызвало усиление пропаганды антисемитизма в государстве, которое погрузилось в глубокий кризис. Национал-демократы хотели направить польское общество через антисемитские выступления к борьбе за власть.

В 1934 г. Польша вышла из договора 1919 г., и еврейское население Польши, в том числе и Западной Беларуси, испытало на себе целый ряд дискриминационных ограничений. Прежде всего это касалось ущемления прав евреев при приеме в средние и высшие учебные заведения, а также при поступлении на государственную службу. Более того, польские власти проводили, по сути, целенаправленную политику «выдавливания евреев»³⁹.

После 1935 г., когда в результате изменения конституции и избирательного закона Сейм стал полностью зависеть от правящей верхушки, антисемитские взгляды стали играть большую роль. Правительство «санации» стало в своей национальной программе приближаться к эндекам, особенно по вопросу об отношении к еврейскому населению. Польский правительственный блок воспринял ряд программных установок национал-демократического лагеря, что выразилось в издании законодательных актов, направленных на ограничение экономических и гражданских свобод евреев.

Обострение польско-еврейских отношений во второй половине 1930-х гг. вылилось в еврейские погромы, введение *numerus clauses*, многочисленные акции бойкота еврейской торговли и т.п. В программах большинства польских партий предпочтительным решением еврейского вопроса провозглашалась скорейшая еврейская эмиграция. Эта идея проникла в массовое сознание поляков и часто манифестировалась как панацея от всех бед⁴⁰.

По стране прокатилась волна антиеврейских погромов: 1935 г. – Гродно, ноябрь 1935 г. – Одживоль, март 1936 г. – Пшытык, июнь

1936 г. – Минск-Мазовецкий, Львов, Петриков, Плоцк, Сероцк, Мысленице, июль 1936 г. – Высоко-Мазовецк, май 1937 г. – Брест-над-Бугом, июнь 1937 г. – Ченстохов, Каминск, Мстов, Жарки, Радомск, Концеполь, Пшндбож, Дзялошин, август 1937 г. – Одживоль, Опно, Новый город (Място)⁴¹. Инициаторами и активными участниками прокатившихся по всей стране еврейских погромов зачастую были активисты Национальной Демократии. В польских периодических изданиях помещались лозунги, призывающие к экономическому бойкоту евреев. Так, например, в 1935–1938 гг. в Мире действовала польская профашистская антисемитская организация «Млода Польшка», которая писала лозунги «Не купи у жида!»⁴² К акциям антисемитизма имели отношение и некоторые представители католического клира. Осуждая погромы, призывая христиан к любви к ближнему, католические ксендзы предлагали программу антисемитизма, где призывали воздержаться от экономических отношений с ними⁴³.

Ареной антисемитской борьбы в 1930-е гг. в Западной Беларуси стал Виленский университет. Первые антисемитские наступления начались на медицинском факультете. Причиной конфликта стал отказ еврейского кагала (общины) допускать вскрытие трупов евреев в прозекторских. В ответ эндеки выдвинули лозунг «Для евреев – еврейские трупы!» С 1931 г. столкновения между польскими националистами и евреями стали обычным проявлением в Виленском университете. В ноябре 1931 г. в таком столкновении погиб студент – теолог Вацлавский, ставший «героем борьбы за дело» среди польских националистов. Осенью 1933 г. в Вильно и Варшаве была начата акция по установлению «гетто лавкового» (выделения отдельных последних парт для евреев). В 1935 г. эта компания достигла своего апогея. С 1937 г. в Вильно проводились так называемые дни без евреев, которые с осени 1938 г. превратились в «недели без евреев». Результатом всех этих антисемитских выступлений было то, что единственной национальной группой польского государства, численность представителей которой сократилась в вузах в предвоенное десятилетие, были евреи – с 8982 в 1931 г. до 4790 в 1937 г.⁴⁴

Необходимо отметить, что антисемитские погромы прошли в городах и местечках, где среди населения доминировали евреи

и поляки. В сельской местности, где преобладали белорусы, погромов зарегистрировано не было. Это можно объяснить не только малой представленностью евреев в сельской местности (например, в деревнях Полесского воеводства жило около 4% евреев⁴⁵, а среди населения Польши, занимавшегося сельским хозяйством, в 1931 г. евреи составляли всего 0,6%⁴⁶, в Западной Беларуси – 4% евреев⁴⁷), но и толерантностью белорусов. В истории этноконфессиональных отношений отсутствуют случаи сознательного противостояния по религиозным причинам в среде белорусского крестьянства. Антисемитизм подогревался и имел польские корни, а не белорусские. Погромы прошли в городах и местечках Западной Беларуси, которые представляли собой бинарное пространство поляков и евреев.

Отношение населения к евреям на территории Западной Беларуси в 1921–1939 гг. колебалось от толерантности до антисемитизма; формировалось под воздействием нескольких факторов: военных действий в регионе, государственной политики, экономического кризиса и др. В целом межнациональные отношения отличались высокой динамикой и нестабильностью, а также значительной степенью зависимости от общественно-политической и экономической ситуации. В действительности реальная практика государственной национальной и конфессиональной политики Польши находилась в противоречии с декларируемыми международными, конституционно-правовыми гарантиями. Причины нестабильности и конфликтности взаимоотношений народов были во многом обусловлены национальной политикой Польского государства.

Примечания

¹ См.: *Эберхардт П.* Дэмаграфічная сітуацыя на Беларусі 1898–1989. Мінск, 1997. С. 91. Термин «Западная Беларусь» употребляется по отношению к белорусским землям, находившимся в составе Польского государства в 1921–1939 гг. по условиям Рижского мирного договора от 18 марта 1921 г.

² Там же. С. 86–87.

³ Там же. С. 113–121.

⁴ См.: *Войтецкич А.С.* Местечки Западной Беларуси (1921–1939 гг.): социально-экономическое и культурное развитие. Дис. ... канд. ист. наук. Гродно, 2013. С. 144.

- ⁵ См.: *Эберхардт П.* Дэмаграфічная сітуацыя на Беларусі. С. 97–102.
- ⁶ См.: Еврейский мир. Ежегодник на 1939 г. Иерусалим; М.; Минск, 2002. С. 233–234.
- ⁷ См.: *Герасимова И.* Депортация евреев из Польши в 1923 году // Евреи Беларуси. Минск, 1999. Вып. 3–4. С. 49–54.
- ⁸ См.: *Струнец С.В.* Еврейский вопрос в национальной политике II Речи Посполитой // Моладзь Берасцейшыны: Зб. студ. навук. прац. Брэст, 2006. С. 134–144.
- ⁹ См.: *Монтвиллов М.* Русская гимназия в Бресте-над-Бугом (1919–1939 гг.). Ним; Брест; Минск, 1996. С. 48–52.
- ¹⁰ См.: *Пашкевич А.* Взаимоотношения представительств евреев и славянских национальных меньшинств в парламенте межвоенной Польши в 1922–1927 гг. // Материалы Двенадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. В 2-х ч. Ч. 2. М., 2005. С. 144.
- ¹¹ См.: *Sprawy narodowosciowe.* 1929. № 1. S. 184.
- ¹² См.: *Sciper D.* Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach Polskich. Warszawa, 1937. S. 608.
- ¹³ См.: Еврейский мир. Париж, 1939. С. 380.
- ¹⁴ См.: *Sciper D.* Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach Polskich. S. 629.
- ¹⁵ См.: *Klugman A.* Żyd – co to znaczy? Warszawa, 2003. S. 96.
- ¹⁶ См.: Гісторыя Пінска. Ад старажытнасці да сучаснасці: да 915-й гадавіны з першага летапіснага ўпамінання / А.М. Літвін [і інш.]. Мінск, 2012. С. 430–431.
- ¹⁷ База данных (архив) НИР «Историческая память о 20–30-х годах XX века в устной истории (на примере западных областей Беларуси)» (№ Г13-109) № г/р 20131474 (<http://brsu.by/div/kafedra-vseobshczei-istorii>).
- ¹⁸ *Bujnowski T.* Pochodze z Brzescia nad Bugiem // *Dziennik Polski* (Londyn). 1988. 23 wrzesnia. S. 3.
- ¹⁹ *Ващуковна-Каменецкая Д.* Брест – город незабываемый. Брест, 2000. С. 154–155.
- ²⁰ *Вотейщик А.* Роль евреев в экономическом развитии местечек Западной Беларуси в 1921–1939 гг. // Тирош. Труды по иудаике. М., 2011. Вып. 11. С. 155–156.
- ²¹ База данных (архив) НИР «Историческая память о 20–30-х годах XX века в устной истории (на примере западных областей Беларуси)» (№ Г13-109) № г/р 20131474 (<http://brsu.by/div/kafedra-vseobshczei-istorii>).
- ²² *Ващуковна-Каменецкая Д.* Брест – город незабываемый. С. 155.
- ²³ См.: *Быховцев Н.* Евреи в межвоенный период // Ваўкавышчына. Краязнаучны часопіс. 2009. № 4 (14) С. 7–8.
- ²⁴ *Бядуля З.* Жыды на Беларусі. Бытавыя штрыхі. Менск, 1918. С. 11.
- ²⁵ См.: *Małżeństwa, urudzenia i zgonu* 1931, 1932. Warszawa, 1939. S. 2–3.
- ²⁶ *Быховцев Н.* Евреи в межвоенный период. С. 9.

- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же. С. 7–8.
- ²⁹ Вытрымкі з ліста рабіна доктара Тэадора Льюіса «Аб умовах жыцця ў Міры (1935–1939)» // *Раманава І., Махоўская І.* Мір: гісторыя мястэчка, што расказалі яго жыхары. Вільня, 2009. С. 189.
- ³⁰ См.: *Бацяев В.* Рассяленне і этнакультурныя асаблівасці яўрэяў на Беларусі // Актуальныя праблемы нацыянальна-культурнага развіцця нацыянальных меншасцей Беларусі. Мінск, 1996. С. 31–32.
- ³¹ См.: *Быховцев Н.* Евреи в межвоенный период. С. 9–12.
- ³² См.: *Струнец С.В.* Еврейский вопрос в национальной политике II Речи Посполитой. С. 135–136.
- ³³ См.: *Ваврениук И.И.* Антисемитизм как проблема развития еврейского населения Полесского воеводства (1921–1939 гг.) // Працэсы ўрбанізацыі ў Беларусі: XIX – пачатак XXI ст.: зб. навук. арт. / Рэдкал. Я.А. Роўба, І.П. Крэнь, І.В. Соркіна (адк. рэдактары) [і інш.]. Гродна, 2010. С. 63–73.
- ³⁴ См.: Материалы об антиеврейских погромах. Серия 1. Погромы в Белоруссии. Погромы, учинённые белополяками (Официальные документы, обследования и свидетельские показания) / Вступ. ст. 3. Миндлина. М., 1922. С. 3.
- ³⁵ См.: *Иоффе Э.Г.* Страницы истории евреев Беларуси. Краткий научно-популярный очерк. Минск, 1996. С. 80–81.
- ³⁶ См.: *Еленская И.* Рассказы жертв погромов: характеристика материалов о еврейских погромах в Белоруссии (1918–1922) // Материалы Двенадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. В 2-х ч. Ч. 2. М., 2005. С. 326.
- ³⁷ См.: *Иоффе Э.Г.* Страницы истории евреев Беларуси. С. 77.
- ³⁸ *Михутина И.В.* Польско-советская война 1919–1920 гг. М., 1994. С. 159.
- ³⁹ См.: Документы по истории и культуре евреев в архивах Беларуси. Путеводитель. М., 2003. С. 32.
- ⁴⁰ См.: *Розенблат Е., Струнец С.* Погромная волна. Польско-еврейские отношения на Белосточчине накануне и в первые недели Великой Отечественной войны // Проблемы еврейской истории. В 2-ч. Ч. II. Материалы научных конференций Центра «Сефер» по иудаике. М., 2009. С. 96–97.
- ⁴¹ См.: *Струнец С.В.* Еврейский вопрос в национальной политике II Речи Посполитой. С. 140.
- ⁴² См.: *Раманава І., Махоўская І.* Мір: гісторыя мястэчка, што расказалі яго жыхары. С. 39.
- ⁴³ См.: *Суворов А.* К истории антисемитских выступлений во 2-й Речи Посполитой // Моладзь Берасцейшчыны: Зб. студ. навук. прац. Брест, 1995. С. 3–4.
- ⁴⁴ *Кривуть В.И.* Молодёжные организации на территории Западной Беларуси (1929–1939 гг.). Минск, 2008. С. 22–24.
- ⁴⁵ *Протосовицкий М.И.* Плотница. Страницы истории. Брест, 2014. С. 17–19.

⁴⁶ *Вежбенец В.* Участие евреев в сельском хозяйстве межвоенной Польши (1918–1939) // Материалы Двенадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2. М., 2005. С. 150.

⁴⁷ *Пашкович Е.И.* Деятельность международных еврейских общественных организаций в восточных регионах II Речи Посполитой в 1921–1939 гг. // *Sztetl – wspolne dziedzictwo. Szkice z dziejow ludnosci zydzowskiej Europy Srodkowo-Wschodniej.* Białystok, 2003. S. 55.

Светлана Низовцева
(Сыктывкар)

**Случаи нарушения морально-этических норм
в фольклорной традиции коми.
Наблюдения над загадками
с телесно-физиологическим кодированием**

В культуре и обществе издавна сложился запрет на публичное употребление слов и выражений, относимых к обценной лексике, в том числе слов, семантически связанных с сексуальной сферой. Терминологически к обценной/бранной лексике исследователи относят наименования «неприличных», социально табуированных частей тела («срамные» слова), наименования физиологических функций (отправлений), наименования «результатов» физиологических отправлений и т.п. (Мокиенко 1994). Подобная лексика достаточно свободно представлена в одном из фольклорных жанров народа коми – загадках.

В данной работе обратимся именно к загадкам коми, в которых можно зафиксировать нарушения принятых в обществе морально-этических норм в связи с употреблением «неприличной» лексики. Вообще коми традиция загадывания отличается особой откровенностью и натуралистичностью в демонстрации телесного низа и протекающих в теле физиологических процессов, что, на наш взгляд, является характерной отличительной чертой коми народной эстетики. На использование реально-натуралистических деталей в коми фольклоре указывают и другие исследователи (см.: Коровина 2010: 32).

При рассмотрении и систематизации загадок коми мы пришли к интересным наблюдениям. В коми традиции загадывания весьма распространены тексты с использованием сниженной лексики, т.е. слов, относящихся к телесно-половой сфере. Телесный верх и телесный низ представлены органами, которые выполняют мочеполовую

и экскреторную функции. Морально-этические нормы, принятые в обществе, не допускают публичного названия этих частей тела и связанных с ними физиологических действий. Народная, деревенская, а в нашем случае и национальная мораль более демократична. Свободное пользование подобной лексикой обусловлено тем, что существование обозначаемых ею частей тела принимается в народном мирозерцании как данность и какой-либо неловкости не вызывает (Мороз 2011: 66). Это конкретно проявляется в достаточно свободном употреблении в текстах загадок слов, означающих выполнение определенных физиологических действий и/или обозначающих половые органы.

В структурном отношении загадка состоит из двух частей – загадываемой части и непосредственно отгадки (денотата). Исходя из этого загадки с телесной семантикой можно условно распределить по двум группам, в одной из которых органы телесного верха/низа или физиологические акты выступают в качестве объектов загадывания и являются денотатами, в другой – предстают в качестве заместительных номинаций или способов кодирования¹.

Тексты из первой группы.

- Объектом загадывания становится определенный физиологический акт, выполняемый человеком или животным, в частности испускание газов и испражнений:

Поти пом катовтчас, сё воробей гизь = ыж ситасем (НМ РК: КП-12483. Л. 60).

Конец жерди накренится, сто воробьев врассыпную = **испражнение овцы.**

Гортõ муно – тупõсь чõвтõ, вõрõ муно – тупõсь чõвтõ = мõс ситалõ (Аристрõ 2005: 172).

Домой идет – ковригу кидает, в лес идет – ковригу кидает = **корова испражняется.**

Кык гõра костын ош музõ = сурттõм (НМ РК: КП-12483. Л. 22об.).

Между двух холмов медведь ревет / рычит = **испортить воздух** (букв. «пердение»).

Кык гõра костын мõс баксõ = сурттылõм (НМ РК: КП-12482. Л. 90об.).

Между двух гор корова мычит = **испортить воздух.**

Кык чой костын порсь ружтö = Между двух холмов свинья сто-
сурттöм (РО РНБ: FXVII-111. нет / кряхтит = **испортить воз-**
Л. 287). дух.

Кык сёр коласын сюзь буксö = Между двух грядок филин уха-
сурттöм (НМ РК: КП-12483. ет = **испортить воздух.**
Л. 158об.).

Загадываемый физиологический акт *сурттöм* ‘испускание газов’, как правило, соотносится в текстах с определенным животным, издающим громкие, резкие или протяжные звуки (используются соответствующие глагольные лексемы: «рычать», «реветь», «мычать», «ухать», «стонать» и т.п.), т.е. обыгрывается именно звуковая сторона процесса. Запах, как другой характерный сопутствующий признак данного действия, для загадки оказывается не столь важным и обнаруживается только в одном из вариантов:

Коклябөрö лыян, нырад инмö = В пятку выстрелишь, **в нос по-**
сурттöм (НМ РК: КП-12483. Л. 82). **падает** = портит воздух.

- Объектом загадывания становятся гениталии человека (реже – животного). Следует подчеркнуть, что это не эротические загадки с двойным смыслом, в которых подразумевается одно, а отгадкой оказывается другое, т.е. эротическому намеку противопоставлена вполне невинная разгадка². В представленных нами текстах описывается конкретный предмет, о котором спрашивается, т.е. сексуальное содержание открыто объявлено в отгадке, и другой ответ не предусмотрен и не зафиксирован. Как исключение, записан один текст, в котором фиксируются разные варианты отгадок, одна из которых из сексуальной области:

Кык сёр костын бугьльтан = Меж двух шестов скалка = это
тая лоб чыль (Аристэ 2005: 160). **penis.**

Кык сёр костын быгьльтчö = Между двумя грядками перека-
мужской половой орган (НА тывается = **penis.**
Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Ед. хр. 185).

- Яй көрөбья, яй томана, яй ключөн воссыё* = **манян** (Fokos 1913: 29). С мясным коробом, с мясным замком, мясным ключом открывается = **vulva**.
- Сарай нос улын зу ёшалё* = **вёв чич** (НМ РК: КП-12488. Л. 4об.). Под лестницей сарая чесалка висит = **половой орган лошади**.
- Сьёд вёр шёрын гёрд шляпа молодеч* = **тють** (Wichmann 1916: 163). Посреди темного леса молодец в красной шляпе = **penis**.
- Ср.: *Сьёд вёр шёрын гёрд шляпа* = **гриб** (НМ РК: КП-12481. Л. 131). Посреди темного леса красная шляпа = **гриб**.

Любопытной может показаться семантическая инверсия денотатов в двух последних текстах (**penis** – гриб), поскольку гриб в народных представлениях наделяется эротической семантикой, относится к фаллическим символам и может иносказательно замещать **penis**, например в русских частушках (см.: Белова 1995: 550; Кулагина 1999: 115). Эротическая символика грибов, только с ориентацией на женское начало, прослеживается и в другой вполне «приличной» загадке:

- Вья розь да гёна дор* = **ельдөг** (НМ РК: КП-12481. Л. 130). Масляная дыра да по краю шерсть = **грудь**.

Смысловую инверсию можно наблюдать и на других примерах. Сравнение женского полового органа с рукавицей, весьма популярное в загадках коми, семантически репрезентируется в другом варианте эротической загадки о надевании рукавицы:

- Кык сёр костын си кепысь* = **Между двумя грядками волосяные рукавицы** = **vulva**. (Fokos-Fuchs 1951: 320).
- Гёна вомё шыльыд юр пырё* = **В шерстяной рот гладкая голова заходит** = **надевание рукавицы**. (НМ РК: КП-12480. Л. 30).

Гениталии в загадках, как правило, кодируются через бытовые повседневные объекты, предметы домашнего обихода (домашней утвари) с утилитарным назначением: у коми, например, это скалка,

ключ (аналоги penis'а) или рукавица, короб (аналоги vulv'ы). Метафоризация основана на внешнем или функциональном сходстве: с мужской стороны – это некий удлинённый, продолговатый предмет, с женской – некий полый предмет с функциями вместилища, продевания, открывания и т.п. Месторасположение этих предметов также очерчивается привычным, как правило, бытовым пространством: это грядка / жердь в избе, сарай, амбар/подклеть и т.п.

Универсальной ландшафтной аналогией можно считать уподобление женского лона некоему водоему (в нашем случае – озеру) или яме, при этом последняя заместительная номинация, не являющаяся непосредственно объектом отгадывания, обладает скрытой семантикой и наделяется негативной коннотацией (грязная яма = vulva):

*Дзоленик ты, ты дорас зэл уна
ляк бадь = **патюк** (Uotila 2006:
364, № 35).* Маленькое озеро, около озера
много низкорослой ивы = **vulva**.

*Лун-лун онлань юрõн õлтõны, а
вой-вой няйт гõпõ зутийõны =
мужской половой орган (НМ РК:
КП–12481. Л. 621).* День-деньской вниз головой раз-
махивают, а по ночам в грязную
яму заталкивают / пихают = **penis**.

Необходимо также заметить, что половые органы в загадках, как любые другие предметы, одушевляются/персонифицируются: в коми текстах, например, встречается уподобление *Õти морт* ‘Один человек’:

*Õтик мортэс век лове уллань
юрэн ноллэдлинэ = **кольк (хуй)**
(Uotila 2006: 374, № 150).* **Одного человека** всегда прихо-
дится вниз головой носить = **penis**.

*Õти морт век узе, да мыен адд-
зас рузь, сетчи султэ = **куй**
(Uotila 2006: 366, № 57).* **Один человек** все время спит, да
когда увидит дыру, тогда встает =
penis.

Загадки, в которых гениталии выступают в качестве заместительных номинаций, достаточно редки. У коми зафиксированы единичные варианты, когда обычный бытовой предмет кодируется через половой орган человека или животного, причем сами эти предметы утвари наделяются генитальной символикой:

Быд керкаын व्या манян = В каждом доме масляная **vulva** = **сковорода**.
(Fokos 1913: 28).

Быд керкаын ош тюрук = В каждом доме медвежий **penis** = **мутовка** в квашне.
шомосысь мутей (РО РНБ: О.ХVII. № 65).

В традиции коми зафиксированы любопытные варианты, в которых описывается непосредственно половой акт или процесс оплодотворения, в первом случае эвфемистически названный ‘деланием ребенка’; в другом примере процесс соития/оплодотворения сравнивается с прохождением лодок по водному пути:

Мича-мича бурлак улыс кумас Красивый-красивый парень в
пырас да нек нопсö кольö = кага подклеть войдет и мешок молоко
вочöм (НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. оставит = половой акт (букв.
Ед. хр. 185). «делание ребенка»).

Примечательно, что используемая в данном загадываемом тексте лексема *бурлак* в большинстве диалектов коми имеет значение ‘взрослый холостой парень, принимающий участие в увеселительных сборищах молодежи’ (ССКЗД 1961: 31), т.е. подчеркивается половая и социальная зрелость участника процесса.

Ю кузяыс уна пыжыс ветлö, и По реке много лодок ходит, и сле-
туйыс оз тöтчы = coire sut дов не видно = процесс соития с
fetina (Uotila 1989: 184). женщиной.

Сравним этот вариант с другим, на первый взгляд вполне «приличным» текстом, в котором загадывается обратная ситуация – процесс плавания по воде на лодке, но кодирование данного действия происходит весьма неоднозначно и двусмысленно, что позволяет отнести данный вариант к загадкам с эротической семантикой:

Кунку рузед каур ветлö = пыжöн По трубе ошелоченной шкуры
ва вывті ветлöдлöм (НА Коми каурка ходит = плавание по воде
НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 226В). на лодке.

Сочетание *кунку рузь* (*кун ку рузь*), которое можно перевести как ‘отверстие/труба ошелоченной шкуры’, употребляемое в загадке в

качестве метафоры некоего водного пространства, вполне может ассоциироваться с женским лоном. В данном контексте любопытно, что лексема *кунка* у некоторых народов Забайкалья, Сибири, Урала и др. имеет значение ‘vulva’ (СРНГ 1980: 93).

- Загадки о выделениях из носа также можно отнести к текстам с физиологической семантикой. Понятие *зырым* ‘выделения из носа’ (в просторечии ‘сопли’) в загадках коми фиксируется как денотат, реже – как метафорический заместитель:

Яй öиинь пыр Будимер мыт-часьö = зырым (НМ РК: КП-12482. Л. 99об.).

Через мясное окошко Будимер выглядывает = **сопли**.

Кык Будимер мытчасьö, вит пон тишакö = зырым сульöм (Wichmann 1916: 155).

Два Будимера выглядывают, пять собак хватают = **высмаркивание соплей**.

Вар.: *Пути петыс, вит пон тишакыс = зырым сульöм* (Wichmann 1916: 163).

Вар.: «Пути» вышел, пять собак схватили = **высмаркивание соплей**.

Яй керка да сьэс кык виж дядь мытчасьöны = зырым (НМ РК: КП-12482. Л. 61).

Мясной дом да оттуда два желтых дяди высунулись = **сопли**.

Гуись кыпедчэ кулэм көч = зырым (Uotila 2006: 378, № 201).

Из ямы выплывает мертвый заяц = **сопли**.

Ныр улас зырымсэ кымöма = йи жöлöб дорын (НМ РК: КП-12495. Л. 18).

Под носом **сопли** замерзли = сосульки на желобе.

Весът кузя ёсь нырнас еджид пöлетна вылэ зырымсэ лякэ = карандаш (Uotila 2006: 388, № 317).

С пядь длиной, с острым носом, на белом полотне **соплями** пачкает = карандаш.

Заметим, что в загадках коми сопلي часто соотносятся с образом Будимера³, и эта ассоциативная связь может быть не случайной. Будимер как некий мифологический персонаж (с неясной этимологией) представляется существом с черной рожей, страшилищем, пугалом, т.е. в семантике образа маркируется его отталкивающая внешность, нечистота. Представление о нечистоте выделений из носа не вызывает вопросов.

В русской традиции также встречаются загадки о выделениях из носа, но с несколько иной образностью. Ср.: «Мужик на землю кидает, барин в карман собирает» (Садовников 1959: 204, № 1833а). Подобные, вероятнее всего калькированные варианты распространены и в коми традиции загадывания, например: *Гӧль йӧз муӧ шыблалӧны, а озыр зептӧ суйӧны* / «Бедный люд на землю бросает, а богатый в карман кладет» (Wichmann 1916: 152).

Блиские к коми варианты загадок с похожей реализацией денотатов (выглядывание или вылезание откуда-либо некоего существа = выделения из носа) фиксируются, например, у другого финно-угорского народа – удмуртов: Ср.: «Из норы короед вылезает. Из перегороженной конюшни соловые мерины высовываются» (УФ 1982: 47, № 99, 102). По этом поводу заметим, что выявленное сходство некоторых коми вариантов с текстами загадок финно-угорской языковой группы (в большей степени удмуртов, карел и мари) может говорить об общности мировоззренческих основ, особой ментальности, характерной для финно-угров.

В другую условно выделенную нами группу загадок включены тексты с наименованиями физиологических функций и некоторых органов тела в качестве заместительных номинаций и способов кодирования. В произнесении, употреблении подобных слов не было ничего постыдного, они воспринимались как адекватное обозначение соответствующих органов и отвечающих им функций.

- Это, например, загадки, в которых выполнение какого-либо действия сравнивается с отправлением естественных потребностей человека или животного, в частности используются глагольные формы, обозначающие эти действия. В одной из самых распространенных загадок у коми применяется исключительно лексема *кудзалӧны* ‘мочиться’:

Нӧль вок ӧти гуӧ кудзалӧны = Четыре брата в одну яму **мочатся** = дойка коровы.
мӧс лысьтӧм (РО РНБ: О. XVII.

№ 65).

Ӑти дозийӧ нӧль чой кудзалӧны = Четыре сестры в одну посуду **мочатся** = дойка коровы.
мӧс лысьтӧм (НМ РК: КП-12481.

Л. 520).

Близкие варианты с денотатом 'доение коровы' встречаются также у карел: «Четыре девушки на одну кору мочатся» (Лесков 1893, № 55), «Четыре брата на один камень мочатся» (Миронова 2013: 231, № 69). В других традициях чаще всего используются иные глагольные формы, например у удмуртов: «Четыре брата в одно место стреляют» (УФ 1982: 188, № 2073); у мари: «Четыре речки стекают в одно море» (МНЗ 1967: 92, № 729); у русских коровье вымя загадывается так: «Четыре сестрицы в одну лунку плюют» (Садовников 1959: 118, № 913).

Глагол «мочиться» в загадках коми также часто употребляется при загадывании самовара, при этом функциональная характеризующая деталь самовара (наличие носика–крана для наливания воды) ассоциируется исключительно с мужским мочеполовым органом и соответствующим физиологическим действием. В некоторых вариантах процесс мочеиспускания совершается через пуп, совсем не предназначенный для этого орган, тем самым подчеркивается нелепость ситуации, и появляется причудливый, несколько карикатурный образ:

*Нöдö, нöдö, мича, мича молодец,
да пызан вывсынь кудзалö = са-
мовар.* (Аристэ 2005: 170).

Вар.: *Нöдö, нöдö: зэв мича моло-
деч, а гöгйöдыс кудзасьö = само-
вар* (Uotila 1995: 516).

*Дзюляник молодец, ырген паськö-
ма да гöгьедис кудзасе = самевар*
(ОКЗР 1971: 79).

*Карта юр вылын Пиля кудзасьö =
жёлöбысь ва визялöм* (НМ РК:
КП-12488. Л. 4).

Отгадай, угадай, красивый-кра-
сивый молодец, да со стола мо-
чится = самовар.

Отгадай, угадай: Очень красивый
молодец, а из пупа мочится =
самовар.

Маленький молодец, одежда
медная, через пуп мочится =
самовар.

На крыше сарая Филипп (вар.:
Филимон) мочится = с желоба
вода капает.

Ср. с загадкой о самоваре, зафиксированной у карел: «Красивый в углу, моча в чашке» (Миронова 2013: 228, № 22); у русских: «У девицы-сиротки загорелось в середке, а у парня-молодца закапало с конца» (РЭФ 1995: 412).

- Для кодирования и метафоризации в загадках коми также довольно часто используется лексика, соотносящаяся с понятиями *сит* ‘кал, испражнения, помет’, *ситасьны* ‘испражняться’ и *ситан* ‘задняя часть тела / задница’:

Ыб вылын бутак ситасьö = На возвышенности толстяк **испражняется** = кидание снопов.
кольта шыблалöм (НМ РК: КП-12481. Л. 86).

Сьöд вöр шöрын бутляк ситасьö = Посреди темного леса толстяк **испражняется** = ком снега падает.
тукта усьö (НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Ед. хр. 185).

Гöрд петук йöр кузя мунö, ситышитö-ситышитö = Красный петух по изгороди идет и **испражняется** = огонь по лучине.
сартаc би (НМ РК: КП-12481. Л. 188).

Похожие варианты загадок, связанные с огнем, фиксируются у коми-пермяков: *Поти кузя кайок котöртö, ачыс вирöн ситавö = сартаc биöн* / «По жердочке птичка бежит, своей кровью испражняется = огонь по лучине» (Wichmann 1916: 173); или у карел: «Ест белое, испражняется черным = горящая лучина» (Лесков 1893), «Синица испражняется, нищий смотрит, лисица зад обтирает = огонь» (Лесков 1893).

Вылын лэбалэ сьöд кырнш, кырншис ситалэ вреднэй ситэн = Высоко летает черный ворон, ворон **испражняется** вредным пометом = аэроплан.
ероплан (Uotila 2006: 390, № 332).

Свет светöн светитö, ыргöнöн ситалö = Свет светом светит, медью **испражняется** = гроза.
гым-чард (НМ РК: КП-12480. Л. 51об.).

Быд керкаын ситось кока Матрöн = В каждом доме Матрена с **говнистой ногой** = спички.
истöг тув (НМ РК: КП-12483. Л. 45).

Керка гөгöр ситось гез кыскö-мадсь = Вокруг избы протянута **говнистая веревка** = мох в пазах дома.
пазьяс нити (НМ РК: КП-12495. Л. 35).

Ср., к примеру, с другими более презентабельными вариантами:

Быд керкаын гöрд юра Матрен = В каждом доме красноголовая Матрена = спички.
истöг (НМ РК: КП-12495. Л. 32).

Быд керка гөгöр сира гез = Вокруг каждого дома просмоленная веревка = мох.
нити (НМ РК: КП-12483. Л. 100об.).

К этой же условной группе отнесем тексты, где предметом сравнения становятся определенные части тела человека или животного, в частности, заднее место / зад. Употребление лексемы *ситан* 'зад' не несет оскорбительного, уничижительного значения, наряду с другими «приличными» частями тела зад в загадках выступает обычным средством кодирования:

Быд керкаын ва ситана рака = В каждом доме ворона с мокрым
мыссян доз (НА Коми НЦ: Ф. 1. задом = умывальник.
Оп. 11. Ед. хр. 185).

Быд керкаын ош ситан = пач В каждом доме медвежий зад =
вом (Uotila 1989: 136). устье печи / предпечье.

Нылыс вердессайö мунö, а ситансö Девушка замуж выходит, а зад-
гортас кольö = тайö ницу дома оставляет = это пень
мырийс [пу бёрся] (НМ РК: КП- [после срубленного дерева].
12484. Л. 227об.).

Кык ситана, да кыкнан ситанэдиc С двумя задницами, да из двух
мытитэ = ныр (Uotila задниц понос = нос.
2006: 380, № 223).

- Следующее весьма распространенное уподобление в загадках коми связано уже с телесным верхом, в частности с использованием лексемы *нёнь* 'грудь женская, сосок'. В многочисленных вариантах загадываемая дверная ручка / дверь соотносится в текстах с хватанием или дерганьем за женскую грудь, причем владелицей груди, т.е. объектом этого процесса, может выступать как красавица-молодуха, так и старая бабка:

Мича-мича ичмонь да пыр нёнь Красивая-красивая молодуха да
пöлдöдыс кыскалöны = öдзöс вуг все время за груди таскают =
(НМ РК: КП-12484. Л. 145). дверная ручка / скоба.

Пöрысь-пöрысь баба нёньодыс Старая-старая бабка, а все за
(някодöдыс) пыр кыскалöны = груди потягивают = дверь.
öдзöс (Архив РГО: Р. 53. Оп. 1.
№ 85. Л. 9 об.).

Кыз-кыз баба да нёнь пöлдöдыс Толстая-толстая баба да за груди
век летйöны = öдзöс (НМ РК: все время треплют / тормошат =
КП-12482. Л. 166). дверь.

Ср. у марийцев: «И утром и вечером тяну бабий пупок = дверная ручка» (МНЗ 1967, № 1125); у удмуртов: «Руки старой бабки с двух сторон дергают» (УФ 1982, № 429). Заметим, что в русских загадках женская грудь фигурирует лишь в качестве денотата.

К числу менее распространенных текстов относится загадка о чугунке с несколько гипертрофированной гротескной образностью:

<i>Мича-мича ичмонь да зӧгӧрыс нёнъ = чугуун</i> (НМ РК: КП-12483. Л. 91об.).	Красивая-красивая молодуха да вся сама грудь (букв. «вокруг себя грудь») = чугунок.
--	--

Упоминание женских грудей обнаруживается и в других фольклорных текстах коми. Например, в сказках часто используется одна из форм наказания в виде сдирания кожи и/или вырезания женских грудей (см. сказки на сюжет о невинно гонимой девушке – СУС 480 «Мачеха и падчерица»): Ёма-баба (аналог русской Бабы-Яги) содрала у девочки кожу и повесила на изгороди, отрезала груди и разложила их на подоконнике; впоследствии отец девочки принял кожу за платье, а груди – за булочки (Сорвачева 1977: 204–206); человек ростом в пядь (персонаж с функциями лесного демона) съел у девочки груди, приняв их за пшеничный хлеб (Цембер 1913: 165–166) и др. Обращает на себя внимание традиционный символический мотив сравнения женских грудей с хлебом.

Довольно частое употребление лексики, связанной с телесным низом/верхом, на наш взгляд, подтверждает мысль о простоте, обыденности, естественности народного мировосприятия, при котором название «неприличных» слов своими именами не считается вульгарным или непристойным.

В заключение хотелось бы заметить, что мы не исключаем наличия загадок с так называемой сниженной метафоризацией у других народов; вероятнее всего они тоже бытовали, но по цензурным соображениям могли оказаться вне поля нашего зрения⁴. С одной стороны, была цензура печатная, с другой – играла роль сдержанность самих информантов и собирателей. Некоторые варианты загадок с использованием телесно-физиологической лексики мы обнаружили в других традициях (более всего у карел) и представили их в качестве сравнительного материала. Несмотря на это, с нашей точки зрения, фольклорная культура коми оказывается более откровенной и

свободной в отношении выражения «телесности». Простота, естественность, нарочитая сексуальность и физиологизм – основные черты коми народной эстетики, особо ярко проявившиеся в загадках.

Примечания

¹ В работе используются тексты загадок коми из опубликованных и неопубликованных архивных источников.

² В традиции загадывания коми, как и у других народов, фиксируются так называемые двусмысленные или эротические загадки, описывающие ситуацию, имплицитную или некий «неприличный» ответ, но в действительности загадка получает вполне «приличное» решение. Таких загадок у коми записано не очень много, из них преобладают калькированные или русские варианты. К примеру, *Лунын бшалё, войын розь корсьё = калич / Днем висит, ночью дыру ищет = дверная задвижка* (НМ РК: КП-12483. Л. 175); *Том дырыёс сувтсьён сетлё, пöрысьмас да копыртны кутас = ырöш лагун / В молодости стоя дает, в старости наклоняться начнет = бочонок для кваса* (Wichmann 1916: 165); *Стоит корова, дыра готова, пришел бык, корове тык, спасибо бык за хороший тык = ключ да томан ‘ключ да замок’* (НМ РК: КП-12483. Л. 91); *Девушки смеху-то, деверь-то сноху-то в сенечках да на коленочках, ну да ну = лен треплет трепало* (НМ РК: КП-12484. Л. 70) и др. В контексте данной работы мы не будем на них останавливаться отдельно, некоторые эротические тексты приводим лишь в качестве сравнительных примеров.

³ *Будимер* – нечистая сила, бес, злой дух с черной рожей (МК 1999: 92); суевное представление о существе с черной рожей (ССКЗД 1961: 29); страшилище, пугало (КРС 2000: 62). Любопытно, что вариант древнерусского имени Будимир сохранился и/или прижился именно в загадках коми, хотя само значение имени получило в коми традиции негативный или сниженный оттенок. Лишь единичные упоминания этого имени обнаруживаются в восточнославянских традициях загадывания: царь Будимир является заместительным антропонимом петуха в украинском и русском текстах (Юдин 2007: 68; Садовников 1959: 186, № 1632).

⁴ В последнее время цензурные ограничения устранились, в печать вышли сборники, в которых наряду с различными фольклорными жанрами (сказками, частушками, пословицами и др.) напечатаны и загадки с эротической семантикой и «срамной» лексикой, что подтверждает наличие большого пласта потаенной фольклорной культуры (РЭФ 1995; БЭФ 2006 и др.).

Сокращения

Архив РГО – Архив Русского географического общества (Санкт-Петербург).

НА Коми НЦ – Научный архив Коми научного центра (Сыктывкар).

НМ РК – Национальный музей Республики Коми (Сыктывкар).

РО РНБ – Рукописный отдел Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург).

Литература и источники

- Аристэ 2005 – Коми фольклор / Собрал П. Аристэ. Тарту, 2005.
- Белова 1995 – *Белова О.В.* Грибы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 548–550.
- БЭФ 2006 – Белорусский эротический фольклор / Изд. подг. Т.В. Володина, А.С. Федосик. М., 2006.
- Коровина 2010 – *Коровина Н.С.* «Прозрачность» тела в стереотипах коми фольклора // Традиционная культура. 2010. № 1. С. 27–33.
- КРС 2000 – Коми-русский словарь / Сост. Л. Безносикова, Е. Айбабина, Р. Коснырева. Сыктывкар, 2000.
- Кулагина 1999 – *Кулагина А.А.* Русская эротическая частушка // Эрос и порнография в русской культуре / Под ред. М. Левитта и А. Топоркова. М., 1999. С. 94–145.
- Лесков 1893 – *Лесков Н.* Загадки корел Олонецкой губ. // Живая старина. 1893. Вып. 4. С. 532–540.
- Миронова 2013 – *Миронова В.П.* Фольклорные традиции Ведлозерья. Петрозаводск, 2013.
- МК 1999 – Мифология коми / Руков. авт. коллектива Н.Д. Конаков, науч. ред. В.В. Напольских. М.; Сыктывкар, 1999. Т. 1.
- МНЗ 1967 – Марийские народные загадки / Сост. А.Е. Китиков. Йошкар-Ола, 1967.
- Мокиенко 1994 – *Мокиенко В.М.* Русская бранная лексика: цензурное и нецензурное // Русистика. Берлин, 1994. № 1/2. С. 50–73 (<http://philology.ru/linguistics2/mokiyenko-94.htm>).
- Мороз 2011 – *Мороз Е.Л.* Веселая Эрата: Секс и любовь в мире русского Средневековья. М., 2011.
- ОКЗР 1971 – Образцы коми-зырянской речи / Под ред. Д.А. Тимушева. Сост. Т.И. Жилина, В.А. Сорвачева. Сыктывкар, 1971.
- РЭФ 1995 – Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Сост. и науч. ред. А.Л. Топорков. М., 1995.
- Садовников 1959 – Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д.Н. Садовников. М., 1959.
- Сорвачева 1977 – *Сорвачева В.А.* Нижневыхегодский диалект коми языка. М., 1977.
- СРНГ 1980 – Словарь русских народных говоров. Л., 1980. Вып. 16.
- ССКЗД 1961 – Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т.И. Жилина, М.А. Сахарова, В.А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961.

- УФ 1982 – Удмуртский фольклор. Загадки / Сост. Т.Г. Перевозчикова. Ижевск, 1982.
- Цембер 1913 – Коми мойдан кывъяс / Чукӧртыс А.А. Цембер. Усть-Сысольск, 1913 // Актуальные проблемы собирания и публикации фольклорных материалов. Сб. науч. трудов к 100-летию издания книги «Коми мойдан кывъяс» / Отв. ред. Ю.А. Крашенинникова. Сыктывкар, 2014. С. 164–165.
- Юдин 2007 – Юдин А.В. Ономастикон восточнославянских загадок. М., 2007.
- Fokos 1913 – Fokos D. Zürjen Nepkölteszeti Mutatványok. Budapest, 1913.
- Fokos-Fuchs 1951 – Fokos-Fuchs D.R. Volksdichtung der Komi (Syrjänen). Budapest, 1951.
- Uotila 1989 – Uotila T.E. Syrjänische texte. Band III. Helsinki. 1989.
- Uotila 1995 – Uotila T.E. Syrjänische texte. Band IV. Helsinki. 1995.
- Uotila 2006 – Uotila T.E. Syrjänische texte. Band V. Helsinki. 2006.
- Wichmann 1916 – Wichmann Y. Syrjänische Volksdichtung. Helsinki, 1916

Полина Истомина
(Сыктывкар)

**Поверья о колдунах
в репертуаре русского населения
заводских поселений Республики Коми.
Обзор сюжетов, мотивов,
некоторые аспекты поэтики**

Устные суеверные рассказы о контакте человека с демонологическими существами вызывают большой интерес у современных исследователей. Следует отметить, что сама встреча с мифологическим персонажем уже является аномальным явлением, ситуацией, выходящей за рамки обыденного течения событий. Согласно трактовке Т.В. Булыгиной и А.Д. Шмелева, «аномальными называют явления, которые нарушают какие-либо сформулированные правила или интуитивно ощущаемые закономерности»¹. На сегодняшний день мифологическая проза сохраняет свою актуальность и используется для объяснения аномальных явлений, а также способов выстраивания определенных моделей поведения при столкновении со сверхъестественным.

Обращаясь к нашей теме, отметим, что устная суеверная проза заводских поселений Республики Коми относительно недавно попала в поле зрения исследователей. Первые экспедиционные выезды в поселки Кажым, Ньючим были осуществлены музыковедом П.И. Чисталевым в 1960-е гг., в результате чего были записаны образцы песенно-игрового фольклора, обрядовой и необрядовой лирики²; так как одной из главных задач исследователя была фиксация образцов песенной традиции, сведения о других жанрах, характеризующие местную фольклорную культуру, не фиксировались. В связи с этими обстоятельствами полевые исследования этих локальных традиций были возобновлены в 2000-х гг.³

Образование заводских поселений в Республике Коми связано с появлением железорудных промыслов во второй половине XVIII в.

В частности, устюжские купцы А.В. Панов и А.А. Плотников, обнаружив залежи железной руды, обратились в Берг-коллегию с просьбой о разрешении строительства завода⁴; в 1761 г. Ньючимский завод начал свою работу⁵. Приблизительно в это же время устюжские купцы И. Курочкин и А. Юрьинский начали строительство Кажымского завода. В ходе строительства выяснилось, что имевшейся рудной базы недостаточно⁶, а выбранное под строительство место затоплялось весенними паводками, поэтому было принято решение о строительстве Нючпасского завода, который должен был снабжать чугуном Кажымский завод⁷. Для работы на заводах были привезены крепостные крестьяне из Вятской, Вологодской, Архангельской, Костромской и других губерний России⁸, которые стали первыми жителями возникших при заводах поселений⁹.

Во время экспедиционных выездов (2008 г.: пос. Ньючим; 2010 г.: пос. Кажым; 2011 г.: пос. Ньючим, Нючпас; 2013 г.: пос. Кажым, Нючпас; 2015 г.: пос. Ньючим) был собран большой корпус текстов суеверной прозы. Наибольшее распространение на обозначенной территории получили устные мифологические рассказы о колдуне, домовом, ходячем покойнике. В настоящей работе нами будут рассмотрены устные рассказы о колдуне (портретные описания и действия колдуна, прескрипции, предписания и запреты, связанные с этим демонологическим персонажем)¹⁰.

В анализируемом корпусе текстов (свыше 90 единиц) колдунами называют реально существующих жителей поселков, которых информанты именуют по прозвищам: Жопиха, Кишка, Зэтя Лёш, Груша, Золотой пирожок¹¹ и др. В рассказах информантов сообщаются признаки, по которым можно распознать колдуна: внешний вид (недобрый взгляд, ношение черной одежды и др.); особенное поведение (колдун скрежещет зубами, часто зевает, водит руками, перебирает пальцами и др.); принадлежность к другой национальности или другому населенному пункту. Например:

У нас дядька был тоже. [Тожe его колдуном звали, вашего?] Нет, это какой-то не наш. Он коми был. И вот пошёл слух по посёлку, что, значит, бегает чёрная кошка. Дескать, он превращается в чёрную кошку и бегает по посёлку, старик этот (зап. Ю.А. Крашениникова 26.06.2013 г. от ГАК, 1939 г.р., пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми¹²).

Дается информация о времени активизации колдуна: вечер, двенадцать часов ночи, канун крупных праздников (Пасха, Чистый четверг, Крещение, Рождество). Как отмечают некоторые информанты, нанесение вреда может осуществляться через колодезную воду, которую колдунья может лишить целебных свойств¹³:

Она [колдунья] по колодцам бегаёт, тогда и воду берёт. [А как это так, брать воду?] А чё, она пришла пораньше. До восхода солнца, в Чистый четверг, надо встать, никому ничего не сказать, не оглядываться и пойти с колодца набрать воду и принести домой. И этой водой должен вымыть там у тебя большие места: лицо, руки желающие. <...> Вот она и подстраивает к этому времени. Она обегает несколько колодцев-то, сколько там ей положено, и вот воду набирает с этих колодцев <...> Если она её уже заколдовала, там ты набрать наберёшь, но опять уже она тебе не поможет. Она уже не лечебная, ты уже не сможешь. <...> Если она раньше появилась, дак лучше воду не брать, если знаешь (зап. Ю.А. Крашенинникова 3.07.2010 г. от ТСФ, 1934 г.р., пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

Рассказы о колдунах строятся приблизительно по одной схеме: колдун пытается навредить человеку – человек не предпринимает мер для защиты от колдовства (нарушает предписание) – последствия – способы нейтрализации вредоносного воздействия. Сам «колдовской акт», по словам А.С. Сидорова, можно разложить на несколько составляющих: «1) колдующего субъекта с его желаниями и стремлениями, направленными на внешний мир с целью овладения его силами, 2) представления о предметах и явлениях внешнего мира с их характерными с точки зрения колдующего субъекта свойствами и 3) те средства, приемы и предметы, которыми колдующий пользуется для достижения своих целей»¹⁴. Для реализации своих колдовских сил колдун использует следующий инвентарь: заговоренную еду и воду, шерсть животных, вилки, монеты, а также предметы, принадлежащие человеку, которого колдун хочет испортить. Наговоренные особым способом предметы подкладывают под порог, во двор, в хлев, закапывают под оградой и воротами и др.

В местной прозе получает развитие мотив оборотничества. Колдуны могут оборачиваться различными животными (птицей, черной кошкой, овцой, лошадей, собакой, поросенком):

Это, опять тут колдунья была, недалеко тут тоже жила бабка одна. И говорили, что она в овечку превращалась (зап. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская 25.06.2013 г. от ЕФД, 1940 г.р., пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

Достаточно распространены сюжеты о том, как колдунья превращается в животное, которое избивают/калечат. На следующий день выясняется, что избитой/покалеченной оказывается женщина, которую подозревают в колдовстве:

У нас этот, у меня у сестры сын. Она работала в школе уборщицей. А он и говорит: «Мам, говорит, мне надоела эта куликовская собака, серая бегаёт». Ну и он взял да и выстрелил в её порохов. А это оказывается не собака. А она [колдунья] сама превратилась. Ну и потом пошла она в школу жаловаться, что, дескать, вот говорит, такой-то, такой-то стрелял в меня. А он говорит: «Я в неё не стрелял, я, говорит, стрелял в собаку» (зап. П.А. Шахматская 5.07.2010 г. от ИАП, 1935 г.р., пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

Встречаются рассказы о перемещении колдуньи по воздуху, в частности, зафиксированы сюжеты, в которых колдунья вылетает через трубу:

Колдуны раньше были. <...> В этом [доме] жила какая-то бабка, вот она [соседка] всё рассказывала та бабка. И эта бабка, говорит [соседка], как колдунья была. Вечером, говорит, печку как затопит, и как пламя вылетает оттуда. Оттуда это колдун вылетает из трубы, всё время говорили (зап. Ю.А. Крашенинникова 18.06.2013 г. от ЕНК, 1944 г.р., пос. Нючпас, Койгородский р-н, Республика Коми).

Зная о том, что колдунья может залететь в трубу и нанести вред членам семьи, информанты стараются закрывать ее на ночь:

Они ночью могут прилетать. [Как?] Ну, ночью по трубе, труба открыта или окошко открыто, мне кажется, они смогут так-то через окно пролететь (зап. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская 22.06.2013 г. от ИМД, 1934 г.р., пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

В качестве защиты от колдовской вредоносной силы, по представлениям информантов, нужно перекрестить трубу, окна и углы, тогда колдунья не сможет проникнуть в дом. Достаточно скучно

представлены сведения о полетах колдуна на сборища (шабаши). В наших материалах встречается несколько лаконичных сообщений о том, как колдуны вылетают через трубу и собираются в определенном месте (в то время как в других севернорусских традициях такие рассказы достаточно распространены¹⁵).

Зафиксированы сюжеты о том, что колдунья может подчинять человека своей воле. Например, по одному из свидетельств, мужчина украл у колдуньи карты, за это колдунья заставила его постоянно молиться:

Раньше ж карты были, достояние какое-то. А тут у нас тоже колдунья была, она страшная колдунья. <...> Мужик украл у неё эти карты. И она говорит: «Я ведь знаю, что ты украл карты-то». <...> «Я, – говорит, – тебе так сделаю, что ты, – говорит, – будешь молиться, замаливать передо мной грехи, за это воровство». И правда, он всю жизнь молился. Он за рулём сидит и... Я даже один раз с ним ехала. Он за рулём сидит, руль бросает и молится. <...> И так он до смерти молился (зап. Ю.А. Крашенинникова 26.06.2013 г. от ГАК, 1939 г.р., пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

Другой информант рассказала о том, что известная в поселке колдунья не давала зятю уйти из семьи:

Вот эта Жопиха, ну у них зять, она так его держала в руках. Он сколько раз хотел уходить. А дом старенький у них ещё был. Она на печке лежит, он мужик чемодан собрал. Подходит к двери, за ручку взялся он. Она с печки говорит: «Ну подержись, подержись и назад вернётся!» Да. [И не мог уйти?] Не мог уйти, всю жизнь и мучился (зап. Ю.А. Крашенинникова 26.06.2013 г. от ГАК, 1939 г.р., пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

Не меньший интерес представляют рассказы о колдуне, связанные с запиранием его в доме при помощи определенных предметов (гвоздей, иголок и др.). Например, был зафиксирован текст, в котором родственницы информанта решили проверить слухи о том, является ли конкретная женщина колдуньей, – для этого они открыли и перевернули вьюшку, после чего женщина не могла выйти из дома; в другом рассказе мужчины для этой же цели воткнули в косяк двери иголки, и др.

Демонологическую природу колдуна подчеркивает его связь с чертями. Находящиеся у него в услужении черти помогают осуществлять вредоносное воздействие на людей. Вместе с тем черти могут принуждать колдуна причинять вред людям помимо его воли и требовать отчет о проделанной работе:

Черти не дают покоя. Всё равно надо ему куда-то использовать эту силу, надо куда-то что-то сделать. Требует ведь мол, от него отчёт. <...> С него, говорит, черти требуют отчёт, что он какую работу выполнил или не выполнил. Ему вон спать не дают тоже, значит, ему надо что-то сделать. Хочет он не хочет – надо, значит, куда-то какое-то зло сделать (зап. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская 25.06.2013 г. от ЛВВ, 1930 г.р., пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми)¹⁶.

Зафиксировано несколько текстов с мотивом «передача-усвоение магических способностей». В первом случае колдун выступает только в качестве посредника между человеком, желающим перенять колдовство, и тотемным животным. Как правило, выбор места для осуществления магического акта связан с хозяйственными постройками, обладающими особым статусом в силу своей «нечистоты», в наших материалах таким местом является баня:

Чтобы принять колдовство, нужно в бане у медведя жопу целовать. Ну вот это правда, не правда, это я слыхала (зап. Ю.А. Крашенинникова 24.06.2013 г. от ЕАЧ, 1936 г.р., пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

При рассмотрении ритуала передачи магического знания интерес представляют наблюдения Н.А. Криничной, которая достаточно подробно описывает обряд посвящения ученика в колдуны: колдун приходит с неофитом в баню, там колдун произносит определенные слова, посредством которых вызывается «аномальное» животное (большого размера, с огненной пастью и др.). Одним из таких животных «к примеру, может быть медведь или похожее на него зооморфное существо»¹⁷. Кульминацией обряда служит приказ колдуна о выполнении неофитом какого-либо действия, направленного на животное¹⁸.

В другом варианте передача колдовского знания осуществляется самим колдуном: обучение происходит в пограничное время (в двенадцать часов ночи) от колдуньи к молодой женщине, пожелавшей перенять колдовской дар, но обучение не завершается, так как узнавший об этом муж помешал им это сделать:

Вот она передавала тоже тут по-соседски молодой женщине, а потом муж чуть не спалил дом из-за этого. Увидел потом. Проснулся, её нет, жены-то дома. <...> Чё, время двенадцать часов, он выглянул в окошко-то, а жена-то бежит с распущенными волосами. У ней длинные были волосы, чёрные. Бежит с распущенными волосами. Он в окошко: «Ты чё?» Она бежит и бежит. Он за ней, догнал её. Она какая-то как невменяемая такая. А потом он её хорошенько дома тряхонул: «Что такое?». Она вот ему и рассказала, что дескать: «Я хочу принять колдовство». Вот. Он говорит: «Я тебе приму колдовство. Я все это логово сожгу и еённое, и наше», – говорит. Даже дом облил бензином, на чердаке (зап. Ю.А. Крашенинникова 26.06.2013 г. от ГАК, 1939 г.р., пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

Устойчивы в местных традициях представления о том, что колдуны тяжело умирают, пока не передадут свою силу (родственникам, реже другим людям). В этих рассказах центральным является мотив нежелания принимать у колдуна дар, приводятся способы избежания передачи магических способностей (стараются не брать колдуна за руку, принимать от него какие-либо предметы, разговаривать и т.п.).

В рассказах о тяжелой смерти колдуна описано несколько способов облегчить его смерть, а именно: убрать из-под головы подушку, закрыть трубу в печи, форточки, прорубить потолок, вынуть матицу, вынуть из пола/потолка девятую половицу¹⁹.

Большую группу текстов составляют рассказы и свидетельства о порче. Вредоносное воздействие проявляется по-разному (человек сильно худеет, болеет, мужчина лишается мужской силы, в семье начинаются ссоры и др.). В наших материалах представлены следующие способы нанесения вреда.

1. Колдун ссорит членов семьи с помощью подкладывания заговоренной еды, питья или каких-либо предметов.

При помощи пищи:

У меня мать была, жила у брата, брат жил с этой, женой, а у неё мать была. Мать-то она что-то знала. Вот напечёт, напечёт [мать жены брата] и нам с чаем принесёт, мы вот поедим, и мать нас ненавидит (зап. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская, Ю.А. Крашенинникова 20.06.2013 г. от ГНМ, 1928, г.р., пос. Нючпас, Койгородский р-н, Республика Коми).

При помощи питья. Особую группу составляют сюжеты о нанесении вреда с использованием крови и питья. Привораживание при помощи крови считается одним из самых сильных видов магического воздействия. В наших материалах имеются сведения о том, что для присухи мужчины колдунья использует красное вино, в которое добавлена менструальная кровь:

У нас здесь полно колдунов. Сплошь да рядом. [Как они испортить могли?] Вот менустрацией. Опаивают в красном вине молодых мужиков. [А зачем они их поили?] Приколдовывали. [То есть, привораживали?] Да, привораживали (зап. П.А. Шахматская 5.07.2010 г. от ИАП, 1935 г.р., пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми)²⁰.

При помощи предметов:

К нам например, одна ходила всё время. Раз загнет матрас, посмотрит там. А чё посмотрит, чё-то может положила или что. Один раз находила я иголку». (зап. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская 27.06.2013 г. от ЕАГ, 1941 г.р., пос. Кажым, Койгородский р-н, Республика Коми).

2. Колдун насыляет на человека болезнь (так, колдунья при помощи определенных действий наслала на информанта болезнь сроком на три года, после чего болезнь прошла и др.).

3. Колдун доводит человека до смерти (например, колдунья обмела себя вицей и дала ее мальчику, после чего тот утонул, и др.).

4. Колдун разлучает влюбленных (положенная колдуньей между влюбленными шерсть спровоцировала их расставание, и др.).

5. Колдун наводит порчу на свадьбе (в карман пиджака колдунья подбросила перемотанные спички с иголками, после чего дружка разошелся с женой и др.).

6. Порча колдунами домашнего скота (корова перестает давать молоко, худеет, не может долго отелиться, животное перестает возвращаться домой и др.) Например, женщина рассказала о том, что у нее корова перестала заходить в хлев. Во время осмотра хлева она заметила, что над дверями были заложены камни. После того как она их убрала, корова снова стала заходить в хлев. Другая информантка рассказала о том, что нельзя давать молоко своей коровы, так как через него колдунья может «запереть молоко», то есть корова перестает доиться. Помимо этого, вред скоту может быть нанесен и через его экскременты. По свидетельствам женщины, соседка попросила у нее навоз коровы для удобрения цветка. После того как та дала соседке навоз, корова сильно заболела. Встречаются сведения о том, что колдуны портят животное путем подбрасывания какого-либо предмета в хлев. Так, по одному из свидетельств, когда информантка переносила хлев на другое место, то нашла между бревен кость дикой птицы; когда стала ее сжигать, кость сильно трещала и выскакивала из печи.

Среди рассказов о порче скота были записаны тексты, в которых упоминается о том, что колдуны подрезают коровам уши и соски²¹.

В текстах закрепились сведения об апотропеических средствах против колдунов:

1) использование предметов, имеющих «антиколдовские» свойства (гвозди, иглы, булавки и т.д.); например, если воткнуть в косяк двери новые иглы, колдун не сможет перешагнуть через порог; вбить в порог гвоздь; носить булавку, воткнутую в одежду; в качестве защиты носить под одеждой рыболовную сетку;

2) использование ритуальных практик, суть которых заключается в уничтожении предмета, при помощи которого был нанесен вред человеку (после обнаружения предмета сжечь его в печи; при нанесении колдуном вреда нужно украсть у него любой предмет и сжечь и др.);

3) использование ритуальных практик, направленных на нарушение общепринятых правил поведения в обществе. Так, чтобы ней-

трализовать негативное воздействие колдуна, нужно сильно ругаться с колдуном, выбить ему зубы (колдун теряет свою силу), при встрече с колдуном сложить кукиш и др.).

Рассмотрев один из аспектов (поверья о колдунах) фольклорной культуры заводских поселений, мы наблюдаем своего рода «мозаичный» набор различных традиций, привнесенных русскими переселенцами из северной и центральной частей России. Обзор современных материалов о колдунах продемонстрировал наличие устойчивой веры у жителей поселков в существование сверхъестественных сил. Наибольшее распространение получили следующие мотивы: колдун принимает образ животного; колдун портит людей/животных; колдун привораживает людей, ссорит влюбленных, разрушает семьи; колдун передает свое умение перед смертью и др. Также выявлен ряд защитных мер, которые применяются по отношению к колдуну: а) при помощи предметов (в косяк двери воткнуть иголки, носить булавку, прикрепленную к одежде, и др.), б) при помощи определенных действий (закрывать на ночь трубу, при встрече с колдуном сделать кукиш, перед смертью колдуна не прикасаться к нему и не брать предметы из его рук и др.).

Несмотря на то что русские заводские поселения были образованы в районах с преобладающим коми населением и находились с ним в тесном культурном взаимодействии, жителями сохранены фольклорные традиции тех мест, откуда происходили переселенцы, в частности, в устной прозе выявлены мотивы, которые обнаруживаются в других традициях Русского Севера (мотив передачи колдовства в бане, трудная смерть колдуна, наведение порчи при помощи определенных предметов и др.).

В наших материалах не обнаружено существенного влияния коми на фольклорные традиции обозначенных поселков, хотя не можем отрицать отдельные факты такого влияния (мотив подрезания колдуном частей тела (ушей, вымени, хвоста) домашнему скоту, характерный для традиции коми). При рассмотрении проблемы межкультурных контактов русских с коми на настоящий момент делать какие-либо выводы весьма затруднительно, сделанные наблюдения пока только служат отправной точкой в детальном изучении русских локальных традиций Республики Коми.

Примечания

¹ Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997. С. 437.

² Материалы П.И. Чисталева (дневниковые рукописные записи) хранятся в Национальном музее Республики Коми, частично описаны; обработку и анализ этих полевых записей выполнила Ю.А. Крашенинникова, по дневниковым записям ею был составлен список песенного репертуара (который в дальнейшем использовался при опросах в экспедициях), материалы частично опубликованы. См.: Крашенинникова Ю.А. Полевые дневники П.И. Чисталева как источник для изучения песенной фольклорной традиции п. Нювчим // Музей и краеведение. Труды Национального музея Республики Коми. Сыктывкар, 2010. Вып. 7. С. 188–196.

³ Было совершено несколько экспедиционных выездов; материалы частично описаны и хранятся в Научном архиве Коми научного центра УрО РАН. См.: Крашенинникова Ю.А., Рассыхаев А.Н., Шахматская П.А. Отчет о полевых исследованиях в Прилузском и Койгородском районах Республики Коми в 2010 году (Научный архив Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 789. Сыктывкар, 2013. 184 с.); Крашенинникова Ю.А., Низовцева С.Г., Шахматская П.А. Отчет о полевых исследованиях фольклорной экспедиции в пос. Нючпас и Кажым Койгородского района Республики Коми в 2013 году (Научный архив Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 828. Сыктывкар, 2015. 244 с.); Лобанова Л.С., Низовцева С.Г., Рассыхаев А.Н. Отчет о полевых исследованиях фольклорных экспедиций в пос. Нючпас Койгородского р-на и пос. Нювчим Сыктывдинского р-на Республики Коми в 2011 году (Научный архив Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 804. Сыктывкар, 2014. 92 с.); Крашенинникова Ю.А., Низовцева С.Г., Шахматская П.А. Отчет о полевых исследованиях фольклорной экспедиции в пос. Нювчим Сыктывдинского района Республики Коми в 2015 году (материалы находятся в обработке).

⁴ См.: История коми с древнейших времен до конца XX века. Сыктывкар, 2004. Т. 1. С. 254.

⁵ См.: Жеребцов И.Л. Где ты живешь: населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994. С. 166.

⁶ См.: Там же. С. 167.

⁷ См.: История коми с древнейших времен... С. 254–255.

⁸ См.: Помимо квалифицированных мастеровых на заводах работали коми крестьяне из местного населения и близлежащих населенных пунктов, которые выполняли подсобные работы (добыча руды и ее транспортировка, вырубка леса, подготовка древесного угля и др.). См.: Бандура С.В., Крашенинникова Ю.А. Культурное наследие Нювчима: из опыта презентации музейной коллекции через фольклорный текст // Славянская традиционная культура и современный мир. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период. Сб. научн. статей. М., 2011. Вып. 14. С. 121.

⁹ Известно, что мастеровые Нювчимского завода считались более квалифицированными, чем кажымские или нючпасские рабочие, поэтому нередко последние обучались заводскому делу в Нювчимае. Следует отметить, что продукция Нювчимского завода высоко ценилась не только на местном уровне, но и получила всероссийское признание, а именно была удостоена серебряной медали на Всероссийской промышленной и художественной выставке в Нижнем Новгороде в 1896 году (см.: *Жеребцов И.Л.* Где ты живешь... С. 166–167). В рамках этой темы было выпущено издание, посвященное художественному литью Нювчимского чугунолитейного завода. См.: Художественное литье Нювчимского чугунолитейного завода / Сост. В.С. Зеленский, Ю.А. Крашенинникова, С.В. Бандура. (Серия «Раритеты»). Национальный музей Республики Коми. Вып. 3.) Сыктывкар, 2009.

¹⁰ Выражаю глубокую благодарность канд. филол. наук, старш. науч. сотр., зав. сект. фольклора Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН Ю.А. Крашенинниковой за ценные советы и замечания, высказанные мне при написании статьи.

¹¹ Например, прозвище Кишка женщина получила из-за своего высокого роста и худобы; прозвище Зэтя Лёш было дано мужчине, потому что он был коми, и т.п.

¹² Здесь и ниже каждый текст сопровождается сведениями, в которых указаны данные о собирателе, времени и месте записи, инициалы и год рождения информанта.

¹³ Например, в канун Крещения жители поселков ходят на реку или к колдцам за водой. Такая вода, по представлениям информантов, считается целебной, не портится длительное время.

¹⁴ *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997. С. 177.

¹⁵ Например, в Пермской области встречаются тексты, в которых для того, чтобы колдунья могла перемещаться по воздуху, она наносит на тело специальную мазь. См.: Былички и бывальщины: Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье. / Сост., вступ. статья и комментарии К. Шумова. Пермь, 1991. С. 278–280 (№ 238), 304 (№ 261), 306 (№ 263), 307–308 (№ 265) и др.

¹⁶ Во многих севернорусских традициях зафиксированы сюжеты, в которых колдун дает чертям различную работу: пересчитать пряники, льняное семя, свить веревки из песка и др. См.: *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996. С. 57 (№ 340, 341), 58 (№ 343).

¹⁷ *Криничная Н.А.* Посвящение в колдуны: историко-этнографическая основа русских мифологических рассказов о передаче-усвоении эзотерических знаний // Этнографическое обозрение. 2002. № 2. С. 12.

¹⁸ Там же. Ср. в нашем тексте: нужно целовать «жопу медведя»; например, А.С. Сидоров, описывая этот ритуал у коми, отмечает, что после определенных обрядов в баню приходит красная собака и выблевывает рвоту на пол, эту рвоту посвящаемый должен вылизать (см.: *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство... С. 37). В Пермской области является собака с огненной пастью, испытываемый

должен залезть к ней в пасть / засунуть руку в огонь и др. (см.: *Криничная Н.А.* Посвящение в колдуньи... С. 12).

¹⁹ Информанты не указывают, откуда конкретно должна быть вынута половина.

²⁰ Привораживание при помощи менструальной крови характерно для других севернорусских традиций, например в современных материалах, зафиксированных в с. Лойма, русском поселении, расположенном в Прилузском р-не Республики Коми. См.: *Крашенинникова Ю.А.* Заговорно-заклинательный репертуар лоемской локальной традиции Республики Коми (обзор материалов в записях нач. XXI в.) (в печати).

²¹ Отметим, что мотив отрезания/калечения частей тела животного зафиксирован в Прилузской и Верхневычегодской традициях коми; в частности, по представлениям коми, в Великий четверг колдун отрезает часть уха, хвоста, вымени, вследствие чего корова теряет удой, перестает размножаться, не приходит домой и др. (см.: *Лобанова Л.С.* Некоторые мотивы Великого четверга в Прилузской и Верхневычегодской традициях коми // *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета.* 2014. № 11. С. 190–197).

Статья написана в рамках проекта РГНФ и Правительства Республики Коми (рег. № 16–14–11001а(р)).

Светлана Амосова
(Москва)

«Еврейские» Любавичи в рассказах местных жителей

В августе 2015 г. в рамках экспедиции, организованной Институтом славяноведения РАН и центром «Сэфер», проводилась работа в селе Любавичи (Руднянский р-н Смоленской обл.). Основной целью экспедиции было изучение устной истории, памяти о евреях и еврейской этнографии и фольклора, а Любавичи в настоящий момент являются важным местом в «сакральной еврейской географии», местом хасидского паломничества.

Если обратиться к истории местечка, то первое упоминание о евреях в Любавичах относится к XVII в. В 1772 г. после раздела Речи Посполитой местечко вошло в состав Российской империи, на рубеже XVIII–XIX в. в Любавичах было 99 еврейских дворов и синагога (КЕЭ 4: 996), то есть в целом это было обычное местечко, одно из многочисленных в созданной тогда черте оседлости. Его статус и значение в еврейском мире изменились после того, как Дов Бер Шнеерсон (сын основателя Хабада) с семьей бежал от войск Наполеона из Ляд и в 1813 г. обосновался в Любавичах. Таким образом, Любавичи стали центром хабадского хасидизма (см., например: Лукин 2012: 25). В 1915 г. цадик покинул местечко, но за последователями движения Хабад сохранилось название «любавичские хасиды». До начала Второй мировой войны в Любавичах проживало 1069 евреев, большая часть из них погибла во время Холокоста (КЕЭ 4: 996). После окончания войны в деревне не было евреев, местные жители говорят лишь об одной учительнице, которая оказалась в деревне после распределения в институте, но эта женщина всегда отрицала, что она еврейка.

На сегодняшний день в Любавичах проживает около 400 человек, есть православная церковь, два магазина, почта, в прошлом году закрылись средняя школа и дома престарелых. Несмотря на общий социальный упадок и умирание этой деревни, всё, что связано с «еврейскими» Любавичами, активно развивается. Так, в августе 2015 г. происходила реставрация и благоустройство еврейского кладбища, строительство огеля над могилами хабадских цадиков. Построен хасидский двор (якобы на том месте, где до Первой мировой войны он существовал), сейчас там располагается гостиница для паломников и синагога. Около кладбища построен «дом Шнеерсона», который тоже выполняет функции гостиницы, на реке напротив хасидского двора построена миква. Вся современная активная жизнь в Любавичах так или иначе связана с еврейскими туристами и паломниками.

Сейчас в Любавичах уже почти нет пожилых местных жителей, которые бы хорошо помнили довоенную жизнь; нам удалось поговорить со всеми – это четыре женщины, которые родились в 1930-е гг. и всю жизнь жили в этой деревне; кроме того, мы беседовали с теми, кто переехал в Любавичи из соседних деревень уже после войны. Все наши информанты описывали Любавичи как еврейское местечко и называли это поселение именно местечком.

Все тексты о евреях, которые были записаны от жителей Любавичей, можно четко разделить на два блока – это рассказы о евреях, которые жили до войны в местечке, и рассказы о современных паломниках и туристах, которые сейчас приезжают на могилы цадиков. В данной статье мы в основном сосредоточимся на рассказах о довоенных Любавичах; тексты о столкновении местных жителей с современной паломнической культурой заслуживают отдельного анализа. Вообще рассмотрение «еврейского текста» отдельных локальных сообществ, где нет евреев уже много десятков лет, являлось предметом нескольких работ (см., например: Мороз 2014, Амосова 2016).

Для любавичского «еврейского текста» характерно, что те евреи, которые жили в местечке до войны, «свои»; они понятны, фактически нет каких-то особенных стереотипов, связанных с евреями. Очень много нарративов записано о соседях, одноклассниках, друзьях, просто каких-либо случаях из жизни. Вот одна из наиболее ярких историй о соседке, которая получила прозвище «Какерка»:

У нас тут была одна еврейка, на нашей улице жила, – Фрида, а муж у неё, как его, я уже и забыла. А у нас там в конце улицы был такой хулиганчик мальчик. Он было хулиганил очень. А у них у евреев варили цимус – морковку. Морковку вот такую, как у нас тушёную картошку, а у них морковку такую варили. Она наварила этой. Пришёл муж кушать, а хулиган этот взял и цимус этот на печку поставил. Пришёл, этот муж её Фридин, встал, что такое? Там немножко ничего, а то вонючее. Она на него, как-то его звали: «Кюшай, вкусно. Цимус вкусный, цимус вкусный, вкусный». А он говорит: «Фрида, кака цимус». И ее прозвали Фрида Какерка. Фрида Какерка. Вот этот наш русский нахулиганил ей (Lub_15_06_Pechenkina).

Самым ярким стереотипным представлением, зафиксированным в Любавичах, является «еврейский» запах, это подчеркивали все информанты:

Соб.: От них как-то пахло или что?

Инф. 1: Да пахло не нашим, знаешь, пахло, мы не так пахнем.

Инф. 2: У всех евреев дети жили в городах, у всех евреев дети в городах, приезжали.

Инф. 1: Помнишь Галину Моисеевну, точно от неё пахло всегда.

Соб.: А чем пахло?

Инф. 1: Не нашим, не нашим.

Инф. 2: Потому что она в Любавичах была одна еврейка, учительница.

Инф. 1: Да.

Инф. 2: Учительницу послали, ее все жидовка, жидовка. Её все звали жидовка, кто скажет еврейка, а кто скажет жидовка.

Инф. 1: Говорили: «От тебя жидом пахнет», – это наши говорили (Lub_15_01_Prilashkevich).

По мнению информантов, этот запах позволил вычислить «еврейство» местной учительницы, которую прислали из города и которая отрицала, что она еврейка.

Евреи пахли даже плохо. Я не знаю, чего, но говорила, пахли так, что за километр пахнет, что евреи здесь, чем они мылись, чем и что – понятия не имею (Lub_15_02_Vladimironkova).

Вообще представление о том, что евреи источают отчетливый и неприятный запах, было широко распространено уже в Средние века в Европе. Д. Трахтенберг пишет, что «foetor judaicus» («еврейское зловоние») было характерным свойством фигуры еврея (Трахтенберг

1998: 44–45). В большинстве современных записей, как и в записях из Любавичей, запах не идентифицируется, но подчеркивается, что он неприятный, «чужой» (см. подробнее: Белова 2005: 60–61). Кроме того, именно по запаху можно было определить еврея/нееврея, и именно таким образом, например, определяли, что местная учительница была еврейкой.

Еще одна отличительная черта евреев – это их акцент, когда говорили на русском. Довольно частым стереотипом является представление, что евреи картавили, в разных регионах зафиксировано несколько легенд, которые объясняют эту еврейскую особенность (см. подробнее: Белова 2005: 67). Но в Любавичах зафиксирована другая особенность еврейской речи – они говорили «мягко». Это, например, выражается в изображении еврейской речи, когда информант пересказывал историю из детства:

Я помню, у нас один тут еврей был, он [отец информантки] у него огород вспахал, а она меня угощает, говорит: «Иди *кусять*, надо *покусять*». <...> А она: «*Кусяй*, вкусно клецки» (Lub_15_06_Pechenkina).

Встречается и сюжет о том, что по этой особенности произношения немцы определяли, кто перед ними – еврей или нет:

Инф. 2: Их загнали в церковь с русскими вместе, чтобы отличить еврея от нееврея, просили их сказать слово «бык», а еврей не скажет бык, а скажет «бик», вот это я запомнила. <...>

Инф. 1: Только когда пришли немцы, видит, что подозрительный человек, ага, скажи «мыло»: «Мило». – «Юда!» Вот их собрали всех...

Инф. 2: Скажи «бык» – «бик» (Lub_15_01_Prilashkevich).

Подобные истории и такая же характеристика еврейской речи как «мягкой» (что они не способны произнести «ы») и правильно сказать слово «мыло») были записаны в Латгалии (Гехт 2013: 273, 279–281).

Если говорить о еврейских праздниках, то наши информанты знают только один еврейский праздник – Пасху. Из устойчивых представлений есть только то, что евреи на этот праздник пекли мацу, которой потом угощали своих соседей и таким образом платили им за какую-либо работу по дому:

Инф. 1: Нас бывало позовут, у них мыца, Пасха. Мыца, мыца пекут, такие мыцы. Мы свет потушим, водички им принесём, а они нам мацы этой дадут. Хорошо жили, очень.

Соб.: А из чего эту мацу делали?

Инф. 1: Они из муки, такие, мыца у них называется, сухие такие сухари.

Инф. 2: Только тоненькая.

Инф. 1: Это их пасхальная была.

Соб.: Это Пасха, да? <...>

Инф. 1: Да. Пасха, мацу пекли. Эта Пасха за неделю, раньше нашей. Сначала у них, а потом наша. У них там отдельно, гуляли, праздновали, мы их вообще не касались (Lub_15_01_Prilashkevich);

Инф.: Была маца у них. Это тоненькие такие, как у нас блинчики, они у них побольше и тоненькие. Они к Пасхе её, эту мацу, больше пекли. Маца была.

Соб.: Они пекли каждый у себя дома эту мацу?

Инф.: Им русские им помогали печь, дома, да. Они у себя дома, мы как пироги пекли, так они эту мацу (Lub_15_06_Pechenkina);

Они в праздники ничего не делали, Мы бегаем: иди сюда, – просили зажечь печь, вынеси ведро. Некоторые наши женщины ходили, они платили, они что скажут, они то и делали, они, конечно, платили. А нас звали вечером – иди свечку запали, давали конфетку, мы же это не видели до войны, они нас угощали. Мацу давали. Давали нам всем кушать мацу. Это у них поверие, идут дети, и они выносят и дают мацу, большие круги и пресное несолёное несладкое. Просто хрусть, хрусть и все (Lub_15_05_Gronskaya).

Рассказы о Пасхе и угощении мацой, обсуждение ее вкусовых качеств и т.п. является, пожалуй, самым частотным нарративом о евреях. Так или иначе все наши информанты слышали / пробовали / знают о том, что евреи готовят мацу. Нужно отметить, что в Любавичах не зафиксировано никакого намека на кровавый навет. Одна из наших информанток попробовала мацу только сейчас, когда в Любавичах появилась новая еврейская жизнь:

Маца – это такой блин тонкий, он, наверное, спечён, очень невкусный, я пробовала, он такой жёсткий, но им вкусно. [Вам давали попробовать?] Нет, мне не давали. У нас, когда строили синагогу на выезде из Любавичей, там синагога большая построена, там работал мой сын, были праздники, он пришёл домой и принес мацы покушать. Не солёная, не сладкая, так просто на муке испечена. А им вкусно. [А до войны вы не пробовали мацу?] Нет, я малая была, мне было четыре года (Lub_15_02_Vladimironkova).

Одна из наших информанток вспомнила текст, который евреи говорили перед Пасхой (вероятно, во время уборки дома):

Маца – это пресное тесто, они его раскатывали, пекли. Пекли в одном доме каком-то, там где-то у них была кухня, это были такие большие круги. Маца твёрдая хрустящая, как у нас корка. Они ели это. Вот у них перед Пасхой помню: «Хамец, хамец, иди под печь». Хамец – это хлеб. «А маца, маца, иди в хату». «Хамец, хамец, иди под печь, а маца, маца в хату» (Lub_15_05_Gronskaya).

Вариант этого текста был записан и от евреев в Смоленске; правда, женщина, которая его помнит из своего детства, родилась и выросла в белорусской Родне (Могилёвская обл.): «...из дома выносили крупу, муку: “хамец, иди под печь”» (Smol_15_01_Kugelevy); еще один вариант записан от неевреев в д. Петровичи (Шумячский р-н Смоленской обл.). Особенность этого присловья в том, что оно произносилось на русском языке, а не на идише, поэтому неевреи его запомнили. Надо отметить, что подобные свидетельства не единичны; так, в г. Лепеле (Витебская обл.) белоруска, описывая свою жизнь у евреев, вспомнила сходный текст: «Маца-маца, иди до стола, а ты, хлебец, иди в хлевец» (Петров 2015: 72). Вероятно, в этом культурном регионе существовали некоторые варианты этого текста, которые произносились на русском или белорусском языках.

Из обрядов жизненного цикла информанты из Любавичей помнят только похороны, эти тексты довольно типичны: похоронить «до солнца», то есть в тот же день, когда человек умер; могилу делают с подкопом, хоронят не в гробах, а «в мешках» или «в одеяле»:

Мама говорит, что Фрида померла, тело лежит на полу, чёрным накрыто, вечером пришли мужчины, такие как носилки, в одеяло ее закрутили в тёмное, понесли на кладбище. У нас и сейчас есть могильник – еврейское кладбище, понесли они её на это кладбище и её там схоронили. Я не видела, чтобы гроб, без гроба. Шапиро похоронили тоже без гроба, дураки были, бегали смотреть туда, интересно же, видели тоже без гроба, без всего. Носилки на плечи, тут два и тут два, шаг, шаг, шаг и пошли (Lub_15_05_Gronskaya);

Я помню, тут перед синагогой домик был еврейский. И у них сын умер, а мама моя с ними дружила. И когда хоронили этого, у них так на пол ложат и в мешок помещают, не в гроб, а в мешок, и стоят на коленках и: «А-а-а-а», – и голдят. А когда в могилу, бросают его туда, не то,

чтобы отпускают, а бросают, потом отбегают и тоже начинают галдеть, и побежали. Когда мальчика хоронили, он молодой был, она сильно плакала, и мама моя туда заходила (Lub_15_06_Pechenkina);

Соб.: А вот похороны вы видели еврейские?

Инф. 1: Мне говорили, в мешках. <...> Вот мешок и закапывают, это так мы слышали от людей. Что выкопают ямку, а не так, что у нас, а в бок. Выкапывают в бок. Садят в мешок и туда (Lub_15_01_Prilashkevich);

Кто их знает, как их хоронили. Но говорили, что нужно было хоронить до солнца, пока солнце ещё не село, окучивали в материю такую-то и без гроба, так ложили (Lub_15_02_Vladimironkova).

В некоторых регионах для еврейского кладбища существует отдельное название, так и в Любавичах свое христианское обозначается словом *кладбище*, а еврейское часто называют *могильник* или *еврейский могильник*.

Еще один аспект еврейской жизни, который попадает в поле зрения иноэтничных соседей, – это особенности еврейских религиозных практик и молитва. Надо отметить, что все наши информанты говорят о том, что посещение могилы раввина и молитва там – совершенно новая практика, так не делали евреи, которые жили в местечке до Второй мировой войны. Они описывают молитвы в синагоге, которая была в центре Любавичей (некоторые называют ее *школа*), или дома. Из особенностей молитвы подчеркивают, что она была очень громкой, так что ее все слышали:

Они как-то встанут на коленки и «га-га-га». Боже мой, галдят на своем языке на всю округу. Теперь я не видела, как они молятся, не знаю, а как раньше они молилась, то видела, до войны (Lub_15_06_Pechenkina);

Инф. 2: Но слышим же что «бо-бо-бо-бо». Молятся на центры, там же была синагога их и внизу на сам центр. Это уже жиды молятся (Lub_15_01_Prilashkevich);

Инф.: Видела, как это сосед молился, какие-то чёрные гузы¹ такие ставил, туда, сюда, и накручивали на голову, накручивали и сами обкручивались.

Соб.: Как обкручивались?

Инф.: Ну, как вам сказать, вот такие они ставили, так на голову сюда, чёрные такие. А потом, как проводы какие-то или шнуры какие-то, об-

кручивали они это и так плечи обкручивали, и всё молились. Все молились, все по-своему разговаривали и молились. Долго стоять не будешь глядеть, мама нас гоняла: «Туда идти не надо, не надо любопытствовать». <...>

Соб.: А раньше у них была такая, типа церковь, где они собирались, молились?

Инф.: Школа была у них.

Соб.: Школа, да?

Инф.: Да. Эта школа была, мы тогда внимания не обращали на это дело, тогда они не приезжали, но молились, была школа². Я знаю, что была школа. А школа – был такой дом, обыкновенный деревянный дом, длинный, большой. Был дом, школа у них была (Lub_15_05_Gronskaya).

Ключевым моментом «еврейского текста» в Любавичах, как и во многих других местах, являются истории о Холокосте и вообще о войне. Нарративы о расстрелах евреев, о положении местных жителей во время оккупации – одни из наиболее эмоционально окрашенных. Здесь важно отметить, что информанты из Любавичей рассказывают очень личные истории о своих знакомых или о каких-либо семьях. В этих рассказах есть общие моменты, описывающие канву событий: приход немцев, создание гетто, приказ о том, что нужно сделать желтые нашивки на грудь, и описание событий дня расстрела (евреев согнали в церковь и приказали взять только документы и самые ценные вещи). У наших информантов нет какого-то единого выстроенного текста с одним набором сюжетов, который обычно формируется под влиянием газетных или научно-популярных статей, циркулирующих в местном сообществе, или же под влиянием какого-либо стандартного текста, произносимого в той или иной официальной или полуофициальной обстановке:

Забыла фамилию, её звали Роза, мы звали ее Розька, у них был сын Меер, Зяма и Толя, трое детей, но их расстреляли, а их отец был на фронте, он был кузнецом. Мейлах – его звали, Миша, он после войны пришёл в Любавичи. Война кончилась, и он пришёл сюда, нет ещё были немцы. Он зашёл в Хомино, ему говорили не ходить в Любавичи, там немцы тебя расстреляют, оставайся у нас и будешь жив, мы тебя не продадим. Он говорит: «Пойду туда, где моя семья», – он пришёл сюда к полицейским в управу. Пришёл, «где моих расстреляли, я туда и пойду», и снял с себя одежду, и сказал, чтобы стреляли там, там его убили, лёг на эту могилу. Ещё по соседству жил ещё старый Мейлах. Геня, Дора

и Рахилия – три девушки были взрослые, мы ещё малые были, нас позовут, угощали чаем, все были довольные. Мы как соседи очень хороши жили. Сейчас больно вспоминать. Знаете, как их вели, мама никуда не пускала, нас было четверо. Мама сказала, чтобы все ушли от окна, а жили на той улице, по которой их вели стрелять, колонну вели. Они плакали, кричали. Мама плакала, мама сказала: «Не смейте к окну», – и мы не пошли. Три партии их вели. Всех расстреляли. Был сарай – бойня называлась, там их раздевали, отбирали все. Уже прошло сколько времени, я вижу уже осенью у полицейского у девочки шуба, шуба девочки Сони, которую знала, она была с белым воротничком. И я вижу, что эта девочка одела эту шубу. Мама сказала, что нужно молчать, уходи и ничего не говори, потому что жили среди двух огней. Теперь в Любавичах старых совсем мало, нас осталось три – четыре человека старых. [А почему евреев убивали?] Евреев убивали, потому что не любили. Они же бросали листовки, что юдам и коммунистам капут. И когда они пришли в Любавичи, они уже тут управу сделали. Немцы нашли им такие жёлтые знаки. <...> Да, кружочки спереди и сзади, и вот он идёт, и они знают, что это еврей. Потом согнали на одну улицу, они там все жили, Шиловская она называется. Потом их оттуда согнали сюда к церкви, в ограду эту закрыли и потом оттуда выводили, и расстреляли. Были, конечно, и учителя, и учительницы, помню, они нас учили. Я до войны шесть классов кончила. Я не знаю, почему они евреев не любили, юда, юда и всё. Недалеко от нашего дома, там домик маленький был, и там жила одна еврейка, у неё был сын, а как её звали, не помню, у неё был сын летчик, он приехал с женой перед войной. Войну объявили, он поехал, а она осталась, она была русская. Она была красивая такая, когда их расстреливали, она пошла вместе с ними со свёкром и свекровью. Разговор был такой, ее спросили: «Ты русская?» Она: «Русская». Ей сказали, чтобы отошла в сторону, мы тебя стрелять не будем, мы тебе спасем жизнь. Она сказала, что нет, должна погибнуть вместе с родителями, её расстреляли. После войны приехал этот летчик, ему сказали, и он сразу уехал. Сходил на могилку и всё. Больше не приезжал (Lub_15_05_Gronskaya);

Их расстреливали, тут ихнее кладбище, мемориал. Моя свекровь говорила. Приехали люди в чёрном одетые, как их называют по-русски – палачи. Между прочим, наши расстреливали, не немцы. Только они были в чёрном одеты. Евреи были, видимо, в церкви, по-моему, их в церковь всех созвали и сказали: возьмите с собой паспорта, вы будете перерегистрироваться и только самое необходимое и только драгоценности. Они так и сделали. Потом пригнали, сбрасывали вещи в одно место. Их расстреляли. Осталась одна девочка малая. Вот моя свекровь, это рас-

сказывала. Девочка все бегала, кричала, кто-то её прятал. Девочка искала маму и плакала: «Где моя мама? Где моя мама?». Тут наши фашисты, тут её стрельнули над ямкой. Даже ребёнка не пощадил, хоть бы ребёнка оставили. Я за всех людей, нам Бог всем дал жизни на земле. Любям и евреям и всем. Это наши – палачи (Lub_15_03_Kravcova);

Инф. 1: Когда немцы пришли, и сразу им [евреям] на грудь такие жёлтые пятны.

Инф. 2: Сначала на грудь, а потом на руку.

Инф. 1: И выпускали их за хлебом, не всех, а кто у них бригадир был, покупал хлеб, сахар, что им надо на всю улицу. Но потом, когда расстреливали, их загнали всех на цвинтар [в церковный двор], где церковь белая там. А нас, кого ловили полицейские, то гнали смотреть. Нам же было по 14 лет, и знали их всех евреев. Гнали их по большаку на край Любавич, где была конюшня.

Инф. 2: Они не знали, куда их ведут, а их на расстрел.

Инф. 1: Да. Сказали с собой брать только золото, серьги, брошки, это берите с собой, а вещи не надо.

Инф. 2: Что ссилите в руки взять. <...>

Инф. 2: Они не знали, куда их ведут, а их на расстрел.

Инф. 1: Сказали, что с собой берите...

Инф. 2: Что можете унести.

Инф. 1: Золото, серьги, брошки, берите с собой, а вещи не надо, что осилите унести. Оказывается, не в плен на Богушев, а их на расстрел.

Инф. 2: За Любавичи.

Инф. 1: Помню, был наш учитель по немецкому – Юлий Борисович Райхлин. Когда мы стояли на церкви, когда их уже загнали, у нас уже полицейские стояли, чтобы мы глядели. Он подбрасывал мальчика – ребёнка: «Моисей, спаси нас». Ему уже стало плохо, у него была голова завязана. А нас пёрли смотреть, когда их расстреливали. Там в конце ихняя могила общая (Lub_15_01_Prilashkevich).

С одной стороны, в Любавичах существует типичный для большинства бывших еврейских местечек текст об иноэтничных соседях: некоторый набор стереотипов, воспоминания о конкретных людях – соседях, друзьях. Ключевым моментом этой коллективной памяти всегда является Холокост, рассказы о том, что происходило в местечке, когда пришли немцы, рассказы о расстрелах и т.д. Эти рассказы могут фольклоризироваться, рассказываться в рамках некоторого определенного канона, но в Любавичах несколько иная история: нарративы, которые были записаны нами, очень индивидуальные.

С другой стороны, Любавичи – уникальное место, потому что сейчас оно является одним из главных центров еврейского паломничества, все это накладывает свой отпечаток на рассказы о евреях, актуализирует воспоминания местных жителей об иноэтничных соседях, заставляет их сравнивать «прежнюю» жизнь евреев и поведение приезжих сейчас. Эта тема восприятия паломников, особенностей их поведения является важным предметом для отдельного рассмотрения. Рефлексируя и сравнивая, жители Любавичей в основном приходят к выводу, что «довоенные евреи» были своими и понятными, а вот нынешние евреи, приезжающие издалека, кажутся им чужими, неправильными, и на этой почве возникают новые стереотипы и оценки, которые требуют дополнительного анализа.

Примечания

¹ Гуз – узкая длинная полоска чего-либо (смолен.) (СРНГ 7: 206).

² Здесь встречается типичное наименование для синагоги – школа, от идиш «шул».

Литература

- Амосова 2016 – *Амосова С.Н.* «Еврейская жизнь» без евреев. Воспоминания о довоенной жизни в г. Бурштын Ивано-Франковской области // *Свое среди чужого, чужое среди своего* / Ред.-сост. Е.Е. Жигарина, Ю.Н. Наумова. М., 2016. С. 52–75.
- Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Гехт 2013 – *Гехт М.* Представления о еврейских языках // *Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 годов* / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 272–284.
- КЕЭ 4 – Любавичи // *Краткая еврейская энциклопедия*. Т. 4. [Электронный ресурс] <http://www.eleven.co.il/article/12526>.
- Лукин 2012 – *Лукин В.* Война 1812 года в коллективной памяти российского еврейства // *1812 год – Россия и евреи* / Ред.-сост. В. Лукин и др. М.; Иерусалим, 2012. С. 6–58.
- Мороз 2014 – *Мороз А.* «Еврейский текст» города Велижа // *Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции* / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2014. С. 285–295.
- Петров 2015 – *Петров Н.* «На меня всё говорят: “Ты на яўрейку похожа!”»: Индивидуальное интервью в системе знаний о традиции // *Лепель: память о еврейском местечке* / Отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 68–80.

СРНГ 7 – Словарь русских народных говоров. Л., 1972. Вып. 7.

Трахтенберг 1998 – *Трахтенберг Д.* Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998.

Информанты

Lub_15_01_Prilashkevich – Клавдия Петровна (Инф. 1) и Валентина Петровна (Инф. 2) Прилашкевич (Рублёвы), 1929 г.р. Соб. Амосова С.Н., Левчук О.

Lub_15_02_Vladimironkova – Лидия Стефановна Владимиронкова, 1936 г.р. Соб. Амосова С.Н., Левчук О.

Lub_15_03_Kravsova – Татьяна Федоровна Кравцова (Гапеенкова), 1933 г.р. Соб. Амосова С.Н., Белявский К., Михайлова Я.

Lub_15_05_Gronskaya – Раиса Ефимовна Гронская (Полякова), 1929 г.р. Соб. Амосова С.Н., Белявский К., Михайлова Я.

Lub_15_06_Pechenkina – Екатерина Васильевна Печенкина, 1931 г.р. Соб. Амосова С.Н., Белявский К., Михайлова Я.

Smol_15_01_Kugelevy – Зинаида (Циля) Борисовна Кугелева (Эльгудина), 1923 г.р. Соб. Каспина М.М., Орлофф Е., Блум Я.

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

Сергей Кравцов
(Иерусалим)

Судьба художника в еврейской коллективной памяти: от традиционного общества к авангарду

Судьба строителя синагоги, художника, расписавшего ее, или резчика, создавшего ковчег Торы, занимает заметное место в еврейской коллективной памяти, в еврейских легендах. Эти легенды играли важную роль в осознании и освоении культурного ландшафта, в самоопределении еврейской общины в городской среде, по преимуществу нееврейской. Рассказы о мастерах, евреях и неевреях, полные занимательных случаев, поучительных историй и чудес, бытовали в традиционном обществе и были записаны лишь на рубеже XIX–XX вв. Иногда их содержание перекликается с надписью, оставленной мастером на своем произведении, с другими документальными источниками, но чаще всего легенда является самостоятельной формой коллективной памяти. Легенды живут по законам своего жанра, во многом повторяют интернациональные сказочные сюжеты, и их понимание затруднено вне этих связей. Израильская школа фольклористики прилагает немалые усилия к изучению интернациональных фольклорных типов, их адаптации к еврейским религиозным текстам и живой среде, рассказчику и аудитории в их исторической изменчивости и географическом многообразии. Адаптация, как установлено, приводит к образованию новых нарративов, называемых экотипами (*oicotypes*) в соответствии с теорией и терминологией, перенесенной Карлом фон Зидовом из биологии в этнографию¹.

Эта статья посвящена адаптации «Сказки о Великане-строителе» (*The Giant as a Master Builder*, AT 1099), распространенной в еврейском фольклоре и художественной литературе². В статье рассмотрен-

ны основные черты этого нарратива в передаче традиционного общества, его трансформация под воздействием европейской аккумуляции еврейских интерпретаторов, а также вследствие разрыва еврейской творческой элиты с национальным романтизмом и перехода ее части на позиции художественного авангарда. Знаменательно, что возможность проследить эти трансформации возникла благодаря еврейскому национальному романтизму, желанию записать легенды, закрепить народное художественное наследие в надежде на создание нового национального искусства на основе традиции.

Впервые еврейский вариант «Сказки о Великане-строителе» был опубликован в 1907 г. Шмуэлем Йосефом Чачесом, будущим Ш.Й. Агноном (1887–1970), пишущим под псевдонимом Эхад мин га-ир. Начинаящий литератор пересказал легенды, услышанные им в родном галицийском Бучаче. Среди прочего он повествует о старой синагоге, которая некогда стояла на Шул-гас (Школьной, т.е. Синагогальной, улице) и от которой осталась лишь покосившаяся стена³. Писатель продолжает:

Новая Большая синагога, что есть у нас сегодня, стоит далеко от той Шул-гас. Она построена так же, как и [синагога] тех [евреев, что жили на Шул-гас], и говорят, что ее построил тот же строитель. Этот строитель построил также ратушу, построил ее из мрамора и украсил чудесными статуями. И эти статуи знакомы людям из малых местечек, что вокруг Бучача. Порой, когда человек из местечка съездит в Бучач и возвращается домой, спрашивают его знакомые тотчас после обмена приветствиями: «Как поживают статуи на ратуше?»

Как во всех легендах, имеющих хождение и в других общинах, расскажут и в нашем местечке, что после того, как сделал строитель все это, когда завершил всю работу и освободился от дел, позвал его граф [Потоцкий] на башню [ратуши] и сбросил оттуда на землю, чтоб в будущем он не построил такое же здание в другом месте⁴.

В записи Агнона проявляются многие характерные черты сказочного типа АТ 1099. В наиболее распространенном варианте сказки великан, тролль или черт, приглашенный в качестве строителя, строит городской собор и должен завершить работу к определенному сроку. За свой труд он требует невозможное и ужасное вознаграждение: солнце и луну, глаза того, к кому он подрядился; только угадывание имени строителя может отменить сделку. Имя его рас-

крыто, и великан лишается не только вознаграждения, но и собственной жизни⁵. Этот сюжет присутствует в «Младшей Эдде» (1220–1230), а также широко распространен в XVII–XVIII вв., преимущественно в шведском, норвежском и немецком фольклоре. Сказка известна в версии «Эдды», в скандинавском, балтийском, западно- и восточноевропейском вариантах. В бучачской легенде ни имя, ни вознаграждение строителя не упомянуты⁶. Три здания, над котрыми работает строитель, созданы в разные годы, работа его над двумя синагогами находится на периферии рассказа, хоть и служит средством адаптации легенды к еврейской аудитории. По-настоящему беспокоит завистливого графа красота ратуши, и из-за нее погибает строитель, как погибает великан во многих сказках этого типа. Тем не менее для еврейского рассказчика важно, что синагоги в Бучаче появились раньше ратуши, что евреи прочно укоренены в пространстве местечка.

Другой вариант сказки был записан участником экспедиции С. Ан-ского (1863–1920) Авромом Рехтманом (1880–1972), и речь в ней идет о волынском местечке Олыка. Полевые записи Рехтмана, сделанные в 1912–1913 гг., были уничтожены во время Проскуровского погрома 1918 г. и восстановлены по памяти. Рехтман пересказывает легенду:

Барин местечка Олыка был злым, плохим человеком. Он плохо относился к своим крестьянам и ничего не позволял евреям. Евреи просили разрешения построить синагогу, но барин снова и снова отказывал им, так же, как он отказывал своим крестьянам в праве построить церковь. Однажды барин серьезно заболел. Лучшие врачи из большого города были вызваны к его постели, и все без толку; день ото дня ему становилось все хуже, жизнь его угасала. Тогда барин послал за священником и просил молиться Богу за его выздоровление. Он пообещал священнику, что, если Бог услышит его молитвы и он поправится, он построит церковь. Однако здоровье барина не улучшилось. Он чувствовал, что силы его уходят, и жизнь его близится к концу. Наконец он велел посыльным привести раввина и просить его молиться за здоровье барина. И он снова дал обещание: если молитвы раввина будут услышаны, он построит евреям синагогу. И случилось так, что только барин дал слово раввину, он тотчас почувствовал себя лучше и через несколько дней совершенно выздоровел. Покидая постель, барин не забыл о своих обещаниях, данных и христианам, и евреям, и он решил выполнить обе просьбы. Все же он

не мог решить, какое из двух обещаний выполнить первым: если начать с церкви, евреи будут жаловаться; если начать с синагоги, христиане почувствуют себя обиженными. И ему пришло в голову мудрое решение: барин повелел построить два здания одновременно. И каменщики послушались наказов барина. Они одновременно выкопали котлованы для обоих зданий и начали закладку фундаментов. Потом они укладывали один кирпич в стену церкви, а следующий – в стену синагоги. Через некоторое время оба здания были готовы, и они выглядели одинаково.

Рассказывают, что как только церковь и синагога были готовы, барин пришел посмотреть на них. Разглядывая их, он не мог отвести глаз, так прекрасна была архитектура. Барин ушел в большом волнении. На следующий день он вызвал архитектора и казнил его. Барин не мог вынести мысли, что архитектор будет приглашен другим барином куда-то еще и сможет построить нечто столь же чудесное⁷.

Олыкская легенда представляет собой вариацию западноевропейской версии «Сказки о Мастере-строителе», в которой мотив кирпичей, попеременно укладываемых в два здания, близок сюжету сказки о двух великанах – строителях церкви: у них один молоток на двоих, и они перебрасывают его друг другу каждый день⁸. Близкие аналоги этой легенды встречаются в Центральной Польше и в Вене⁹. В отличие от этих сказок олыкская легенда взамен срока завершения строительства предлагает одновременное возведение двух зданий, как в венской легенде о строительстве двух башен собора св. Стефана. Одновременность возведения синагоги и церкви отличает олыкскую легенду от бучачской, где обе синагоги, старая и новая, построены прежде ратуши. Эта черта олыкской легенды говорит не только о соревновании еврейской и украинской общин, но и об их равной, с точки зрения еврейского рассказчика, укорененности в местечке, равной красоте и равных правах на место в культурном ландшафте, причем ключом к равенству (если не первенству) служит превосходство раввина – целителя и чудотворца – над попом¹⁰.

Наряду с легендами о безымянных строителях следует упомянуть рассказы о трагической судьбе достоверно известных еврейских мастеров. Например, Гиллель Бенъямин из Ласка, строитель синагоги в Лютомерске, позже работал над синагогой в Злочеве и там упал с подмостей и погиб; все это произошло в правление короля Станислава Августа (1764 – 1795)¹¹. Другой еврейский строитель и декоратор, работавший во второй половине XVIII в., Давид Фридендер,

якобы пал жертвой похожего случая¹². Принимая во внимание фольклорную природу известий о гибели этих строителей, можно предположить, что законы жанра, типичный сказочный мотив берет верх над «исторической правдой» в этих рассказах о судьбе мастера, приводит к его смерти в конце рассказа.

Еврейские рассказы о художниках – авторах росписей в синагогах – похожи на рассказы о строителях. В качестве примера приведем легенду о художнике, расписавшем Большую синагогу в Звягеле (Новоград-Волынский). По рассказам, в куполе синагоги были изображены колена Израилевы и знаки зодиака.

В одном из углов, под потолком, среди пейзажей был изображен рыбак; в городе рассказывали, что это портрет художника, расписавшего синагогу; после того, как он закончил росписи, он сошел с ума, отвязал веревку, на которой подвешивал себя во время работы, упал и умер. В этом увидели наказание за нарушение заповеди «не сотвори себе кумира и всякого подобия», за создание [авто]портрета в синагоге¹³.

В этой легенде обнажается еврейский мотив, адаптирующий интернациональный тип к еврейскому рассказчику и его богобоязненным слушателям: причиной наказания мастера является нарушение второй заповеди, его собственный грех, а не зависть заказчика, как в бучачской и олыкской легендах, близких к европейским источникам. Следует обратить внимание, что в звягельской легенде, как и в бучачской и олыкской, мастер безымянен, хотя угадывание имени строителя является одним из мотивов «Сказки о Великане-строителе» в ее ранних, нееврейских версиях. В звягельской легенде мастер «свой», в отличие от «чужого» строителя ранних сказок; он грешит, переходит границу между «своими» и «чужими», сходит с ума и погибает.

Заметное разнообразие обнаруживает трактовка имени мастера в рассказах о резчике ковчега Торы, определенно «своем». Эти сюжеты несколько удалены от сказок о мастере-строителе и художнике, но все же проявляют и многие черты сходства. В этих рассказах можно выделить несколько типов отношения к имени мастера, указывающих как на механизмы отделения значительного от несущественного в коллективной памяти, так и на религиозную, собственно еврейскую составляющую их сюжетов.

В некоторых случаях достоверным источником памяти о мастере ковчега Торы служила надпись, сделанная им самим на собственном произведении. Пожалуй, наиболее выразительно обозначил отношение к своей работе и своему имени мастер ковчега в белорусской Друе (он же создал ковчег в литовском Юрбаркасе). Надпись на ковчеге в Друе гласит: «Мастер, с верой сделавший эту святую работу / Тувия сын Израэля Каца из святой общины Камай»¹⁴. Здесь прочитывается этос мастера: работа его свята, поскольку ее продукт, украшающий богослужение, является сакральным объектом, вместилищем Торы, и выполнена работа с верой. У мастера нет причины стыдиться своего имени; напротив, надпись может принести ему уважение и, возможно, новые заказы. Возможно, мастер надеется на высшее воздаяние за свою работу¹⁵. Этос мастера вполне рационален в пределах религиозной парадигмы, он не нарушает нормы традиционного еврейского общества.

Пример другого отношения к памяти резчика содержит рассказ о знаменитом мастере Ойзере, сыне Ехиеля из Кременца, в 1890-е гг. создавшем ковчег в Радзивилове, что на Волыни. По записи Рехтмана, мастер

работал там целый год и создал великолепный ковчег Торы с резными львами, леопардами, газелями, индюками, орлами, голубями, большими и малыми тварями и всевозможными цветами. По окончании работы он поставил свое имя внизу ковчега: «Ойзер, сын Ехиеля, “дело рук моих, к прославлению моему” [Ис 60: 21]». Спустя пять месяцев, на праздник Шавуот, неожиданно налетела гроза, и молния пробила купол синагоги и стерла имя мастера с ковчега Торы. Этот случай вызвал великое смятение, ведь мастер имел полное право поставить свое имя. Однако вскоре выяснилось, что мастер незадолго до того сделал несколько скульптур в костелах и потому его подпись была признана святотатством, была уничтожена молнией вместе со словами «дело рук моих, к прославлению моему»¹⁶.

В этом случае еврейский рассказчик осуждает мастера за нарушение второй заповеди – служение чужому богу и создание идолов. И все же кара настигает не самого мастера и не его произведение, служащее святой радзивиловской общине: страдает его имя. Заметим, что радзивиловские евреи весьма равнодушно относились не только к именам мастеров, работавших над украшением синагоги:

так, не только имя «львовского художника», заново расписавшего ее интерьер в 1906 г., было прочно забыто уже в 1912–1913 гг., но и указание имен организаторов этого ремонта на задней, западной стене синагоги вызвало бурный протест части общины как не соответствующее святости места¹⁷. Можно предположить, что радзивилловская легенда о подписи мастера Ойзера, этиологическая по своей природе, как и большинство легенд, объясняет отсутствие подписи знаменитого мастера на ковчеге Торы, а не загадочное атмосферное явление.

Еще один пример памяти (и забвения) приведем из истории общины Бауски, что в Земгалии. По записи 1930 г., сделанной латвийским искусствоведом Висвалдом Пенгеротом (*Visvaldis Penģerots*, 1898–1938), ковчег Торы в Большой синагоге Бауски, подаренный обществом разносчиков в 1849 г., создал некий «старый жидок Шапша». Его фамилию местные евреи не могли вспомнить, сам же он не оставил подписи на своем произведении. По воспоминаниям, его работа растянулась на три года, после чего он умер. Местные евреи рассказывали, что тот же мастер вырезал похожий ковчег где-то в Польше, но тот сгорел. В отличие от фамилии резчика Шапши имя и фамилия мастера, расписавшего свод синагоги, сохранились в памяти общины: его звали Йосел Эрлих¹⁸. Таким образом, память о мастере Шапше размыта его сознательным отказом от имени и естественной забывчивостью почитателей его искусства. Его творческая карьера заключена между жизнью и смертью, почти как у сказочных строителей, а его творение недолговечно, несмотря на долгий труд и красоту ковчега.

Следующие примеры свидетельствуют о полном забвении имени мастера. Так, в волынском Берестечке помнили, что ковчег Торы сделал «мастер из Кременца», квартировавший несколько лет в доме Рувима Попика и работавший в помещении благотворительного общества Линас Цедек за два рубля в неделю¹⁹. Таким образом, имя местного еврея (дедушки рассказчика, принявшего мастера), благотворительное общество, предоставившее мастеру рабочее помещение, а также скромное вознаграждение мастера – все это более памятно рассказчику, чем имя мастера. По-видимому, мастер и сам не придавал большого значения своему имени, поскольку не оставил своей подписи на ковчеге.

Похожая история была записана Хацкелем Лемхеном (Chackelis Lemchenas, 1904–2001) в литовском Покрое (Pakruojis), где помнили о безымянном мастере ковчега как о малограмотном человеке, нетопливо работавшем за скромное вознаграждение и харчи²⁰.

Таким образом, рассказы о мастере ковчега похожи на легенды о строителях и художниках в том, что предметом творчества является особый, сакральный объект. Святость его условна, она зависит от веры мастера и общины и от соблюдения религиозных норм. Ковчег Торы более свят, чем здание синагоги (ВТ Мегила 4), и соблюдению заповедей мастером ковчега уделено повышенное внимание. Мастер понимает уязвимость, зыбкость своего положения: создавая скульптурные образы всевозможных тварей и растений, он рискует нарушить вторую заповедь, и поэтому ведет себя богобоязненно и смиренно, соглашается на умеренное вознаграждение. Для него важно богослужбное предназначение и качество работы, и он не спешит. Во многих случаях он не оставляет имени на своем произведении, потому что его подпись может быть сочтена не соответствующей святости места. В рассказе о мастере Шапше из Бауски звучит дополнительный мотив, который можно соотнести со «Сказкой о Великане-строителе»: Шапша умирает, завершив последний ковчег. В большинстве же своем эти рассказы близки к правдоподобной передаче фактов памяти и забвения, неизбежного в обществе, где время создания ковчега отделено от времени рассказа годами и десятилетиями и где имя мастера не так уж важно даже ему самому и не закреплено подписью.

Переходя к рассмотрению трансформаций, которые претерпел рассказ о мастере в еврейской среде в 1910-е и 1920-е гг., обратимся к пересказу олыкской легенды С. Ан-ским. Услышанная во время этнографической экспедиции 1912–1913 гг., легенда была издана после смерти Ан-ского, в 1925 г., в следующей редакции:

Евреи Олыки долго просили своего барина построить им синагогу, а христиане просили построить костел. Он, в свою очередь, хотел построить ратушу.

Однажды барин так тяжело заболел, что казалось, уж никто его не вылечит. Тогда он пообещал построить большой и красивый костел. Ему не стало лучше, он слабел день ото дня. Когда он почуял, что приходит ему конец, он пообещал построить большую и красивую синагогу. И вот

ему сразу стало лучше. После того, как он совсем выздоровел, он задумался о том, какое из обещаний он должен выполнить первым. Если он сначала построит костел, евреи обидятся. Если сначала построить синагогу, он обидит христиан. Если он сделает то, чего хочется ему самому, разозлятся все, евреи и христиане. И вот он решил построить все три здания одновременно и сделать их одинаковыми.

Он нанял знаменитого заграничного архитектора и велел ему построить три здания одновременно, камень за камнем. Архитектор вкопал в землю три столба, чтобы показать, где строить костел, где синагогу, а где ратушу. Потом он натянул веревку от столба к столбу и, раскачиваясь на веревке, ходил туда и сюда, укладывая кирпичи по порядку. Здания росли, и он натягивал веревку все выше и выше. Так он смог построить три здания одновременно.

Они получились самыми красивыми на свете, такими красивыми, что барин, обеспокоенный тем, что архитектор построит такую же красоту где-нибудь еще, срубил столбы, как только все три здания были готовы. Архитектор упал с веревки и погиб.

Когда я был в Олыке, я увидел старый костел, но не нашел ни [каменной] синагоги, ни ратуши. Мне сказали, что они когда-то сгорели²¹.

В этом рассказе удивляет искусственность, неубедительность некоторых поворотов. Например, Олыка с давних времен принадлежала Радзивиллам, и их обращение к кальвинизму было эпизодом конца XVI в. С тех пор Олыка была образцовым католическим городом, с величественной Коллегиатой, построенной в 1635–1640 гг. и называемой Ан-ским «старым костелом». Трудно предположить, что Ан-ский пытался затронуть в еврейской легенде преодоление схизмы в княжеском семействе в далекую эпоху Контрреформации. Так же неубедительно желание барина во что бы то ни стало построить ратушу, знак городского самоуправления; почему, построй он ратушу, «разозлятся все, евреи и христиане»? Заметим, что в упомянутой бучачской легенде евреи с почтением относятся к ратуше, интересуются в шутку, как поживают ее статуи. В отличие от двухчастной композиции олыкской легенды в записи Рехтмана, а также бучачской легенды, где доминирует постройка ратуши, а две синагоги занимают более скромное место, в рассказе Ан-ского действие разворачивается одновременно вокруг костела, синагоги и ратуши.

Представляется, что текст Ан-ского – не стенографическая запись сказки, рассказанной в традиционной среде волинского местечка

заезжему слушателю, а ее адаптация, написанная литератором-активистом для современной, образованной еврейской аудитории. Композиционная схема этого текста близка к современной Ан-скому литературе, драматургии. Ближайшим образцом служит пьеса Генрика Ибсена «Сторитель Сольнес» (*Bygmester Solness*, 1892). Пьеса была переведена на русский, с успехом поставлена Акимом Львовичем Вольнским (1861–1926) в 1905 г. в театре Комиссаржевской, роль Хильды играла сама Вера Фёдоровна (1864–1910), а молодой Корней Чуковский написал рецензию на постановку²². Более того, пьеса была переведена на идиш, издана в Нью-Йорке, и, судя по пометке «1/2 рlótno» (полу-полотно) на сохранившемся экземпляре, востребована в тех краях империи, где общались на польском языке²³. Сюжет Ибсена трехчастен, строитель последовательно возводит три здания, имеющие особое значение в его судьбе: собственный дом взамен сгоревшего, башню на старой церкви и свой новый дом. Он поднимается по строительным лесам нового дома, чтобы водрузить на шпиль венок, знаменующий окончание работы, но, испытывая страх высоты, падает и погибает. Как известно, скандинавский фольклор играл немалую роль в творчестве Ибсена, и влияние «Сказки о Великане-строителе» на сюжет «Строителя Сольнеса» не вызывает сомнения. Возможно, Ан-ский находился под влиянием творчества Ибсена, а интернациональный тип сказки еще более сблизил сюжеты еврейского и норвежского литераторов. В пользу такого предположения свидетельствует трехчастная композиция текста Ан-ского, эстетизированная, украшенная акробатическими трюками, наполненная психологическими рефлексиями в отличие от традиционных версий сказки. «Еврейскость» олыкской легенды в записи Ан-ского, как и в записи Рехтмана, находит выражение в превосходстве целителя-раввина над священником-христианином. Как известно, Ан-ский считал апологию силы слова или духа родовой чертой еврейского фольклора²⁴, и олыкская легенда подтверждает его теорию.

Значительно более революционную трансформацию переживает «Сказка о Великане-строителе» (ее вариант, повествующий о гибели еврейского живописца) в тексте Лазаря Марковича Лисицкого (художника-авангардиста Эль Лисицкого, 1890–1941).

Молодой Лисицкий был занят изучением того традиционного народного еврейского искусства, из которого, по мысли национальных

романтиков, должно было народиться новое национальное еврейское искусство. В рамках этого проекта в 1916 г. Лисицкий вместе с коллегой Исохором-Довом Рыбаком (1897–1935) был откомандирован Еврейским историко-этнографическим обществом в экспедицию, в ходе которой художники среди прочих мест посетили Долгиново, Копысь и Могилёв. В Могилёве они копировали росписи деревянной синагоги, сделанные Хаимом, сыном Иццока Сегала из Слуцка в 1740 г. Кроме того, Лисицкого интересовали рассказы о мастере, сохраненные еврейской памятью. Зарисовки росписей Лисицкий опубликовал в 1923 г. в журнале «Мильтгройм», издаваемом Рэхелью Вишницер-Бернштейн (1885–1989) в Берлине, вместе с воспоминаниями о синагоге и рассказом о художнике, ее расписавшем, и собственными размышлениями над ролью художника в обществе²⁵.

Для понимания текста Лисицкого следует вспомнить о революции, произошедшей в его творчестве в годы, прошедшие между записью рассказов в белорусских местечках и их пересказом в берлинском журнале. Лисицкий 1917–1919 годов неотделим от национально-романтического проекта: он участвовал в строительстве нового еврейского искусства, работал в киевской Культур-лиге, в еврейском издательстве «Шамир», создал значительные произведения еврейского искусства книги: «Сихес хулин», «Хад гадыя», «Йингл-цвинглхват». В работах этого периода художник интерпретировал еврейские этические, религиозные, эсхатологические сюжеты как экзистенциальные, существенные для автора и читателя, и находил для них обновленный изобразительный язык²⁶.

В 1919–1920 гг. в мировоззрении Лисицкого наступает перелом, соответствующий «проphetическому» этапу в жизни его старшего коллеги Казимира Малевича (1879–1935) и отраженный в программных текстах и в художественном творчестве. В статье «Супрематизм миростроительства» (1920) Лисицкий провозглашает: «НА СМЕНУ ВЕТХОМУ ЗАВЕТУ ПРИШЕЛ НОВЫЙ, НА СМЕНУ НОВОМУ КОММУНИСТИЧЕСКИЙ И НА СМЕНУ КОММУНИСТИЧЕСКОМУ ИДЕТ ЗАВЕТ СУПРЕМАТИЧЕСКИЙ»²⁷. Обретая новую идеологию, Лисицкий порывает с национальным романтизмом и экспрессионистской стилистикой 1917–1919 гг. и вслед за Малевичем, становится супрематистом, а затем – конструктивистом. Коллега Лисицкого, один из ведущих польских авангардистов Генрик Берле-

ви (1894–1967), писал в 1923 г.: «Лисицкий, благодаря своим аналитическим способностям, быстро освободился от “шагализма” и сентиментализма и в своих “Проунах” продвинулся к чистой конструкции»²⁸.

Итак, Лисицкий обратился к могилёвским впечатлениям после семилетнего перерыва с новых творческих и (анти)религиозных позиций. Он ведет свой рассказ для берлинской еврейской аудитории:

Говорят, он [Хаим Сегал] расписал три синагоги: в Могилёве, Копыси и Долгинове (называют и другие места). Когда он закончил работу, он упал с лесов и умер. В каждом городе рассказывают ту же легенду, с небольшими различиями; могилевские евреи говорят, что он умер в Могилёве, копысские – в Копыси, а долгиновские – в их городе. <...> История показывает уважение, которым пользовался художник. Его работа была столь великой, что его последующая жизнь могла унижить ее. По завершению работы душе его не было нужды оставаться в его теле²⁹.

В этом отрывке, как и в большей части воспоминаний, посвященных росписям синагоги, Лисицкий выражает собственное отношение – отношение художника-авангардиста к мастеру, его произведению, смыслу его жизни и причине смерти. Это отношение разительно отличается от того, что встречается в традиционных еврейских рассказах, где мастер балансирует между богоугодным служением и грехом, где наказание неожиданно следует за творческим актом, где имя художника чаще забывают, чем помнят. Мастер Лисицкого завершил свою творческую миссию, он может умереть, но имя его закреплено в памяти поколений. Этот мотив связывает историю мастера в пересказе Лисицкого не столько со «Сказкой о Великане-строителе», сколько с творческой биографией Казимира Малевича, который надолго прекратил занятия живописью, перешел в область чистого умозрения после открытия высшей формы нового искусства, супрематизма³⁰.

Таким образом, еврейские сказки о художниках похожи во многих чертах на сказки о строителях; и те и другие восходят к «Сказке о Великане-строителе», интернациональному типу АТ 1099. Некоторые черты рассказов о мастере ковчега Торы также сходны с этим типом. Средствами адаптации интернационального типа к еврейскому рассказчику и его слушателям служит мотив нарушения второй заповеди, сомнение в уместности подписи мастера на сакральном

предмете, а также равное укоренение синагоги и церкви в ландшафте местечка, основанное на превосходстве раввина-чудотворца над христианским священником. На сломе исторических эпох наступает модернизация и пересмотр сложившегося экотипа. В зависимости от нового рассказчика и новой аудитории этот процесс идет двумя путями. У Ан-ского новый текст стилизован как традиционный, но его структура – трехчастная вместо двухчастной – перекликается с современным драматургическим произведением, по случаю связанным с тем же типом АТ 1099. В случае Лисицкого происходит замена религиозного этоса художника на светский, авангардистский. При этом Лисицкий проецирует собственное – супрематистское – понимание судьбы художника на коллективную память, на еврейский фольклор.

Примечания

¹ См.: *Sydow C.W., von. Folktale Studies and Philology: Some Points of View // The Study of Folklore / Ed. Alan Dundes. Englewood Cliffs (NJ), 1965. P. 219–243; Alexander T. and Harari Y. Jewish Folklore – Ethnic Identity, Collection And Research // European Journal of Jewish Studies. 2009. No 3/1. P. 4.*

² См.: *Sadan D. Shay Olamot (Three Hundred and Ten Worlds): Twelve Folkloristic Studies / Ed. by D. Noy. Jerusalem, 1990. P. 112–116; Kravtsov S.R. A Synagogue in Olyka: Architecture and Legends // Jewish Cultural Studies. 2008. No 1. P. 58–84.*

³ *Ehad min ha-am [Czaczkes S. J.]. Ir ha-metim (Город мертвых) // Haeth (Время) [Lwów]. 14.03.1907. P. 2–3; Sadan D. Shay Olamot. P. 113–114.*

⁴ *Ehad min ha-am. Ir ha-metim. P. 3.*

⁵ См.: *Uther H.-J. The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography: Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Helsinki, 2004. Vol. 2. P. 37–38.*

⁶ Агнон вернулся к этому сюжету в позднем, посмертно опубликованном произведении. Там строителя зовут Теодор или Федор, в зависимости от того, кто рассказывает легенду – поляки или украинцы; см.: *Agnon S.Y. Ir u-mlo'ah (Город и все, что наполняет его). Jerusalem, 1973. P. 233–238.*

⁷ *Rekhtman A. Di yidishe etnografie un folklor (Еврейская этнография и фольклор). Buenos Aires, 1958. P. 54–55.*

⁸ См.: *Petzoldt L. Deutsche Volkssagen. 2. Aufg. München, 1978. S. 274–275, 450, nr. 446b.*

⁹ См.: *Knoop O. Die Teufelskirche bei Dembe // Ostmärkische Sagen, Märchen und Erzählungen. Leszno, 1909. P. 53–54; Jandl E. Der Stephansdom im alten Wien: Geschichte und Geschichten. Korneuburg, 1992. P. 27–28.*

- ¹⁰ См.: *Kravtsov S.* A Synagogue in Olyka. P. 58–84.
- ¹¹ См.: *Bersohn M.* O najdawniejszych bóżnicach drewnianych w Polsce. Część 2. Warszawa, 1900. S. 21.
- ¹² См.: *Schipper I.* Sztuka plastyczna u Żydów w dawnej Rzeczypospolitej // *Żydzi w Polsce odrodzonej: Działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna.* Warszawa, 1932. Т. 1. S. 321–322.
- ¹³ *Uri A.* Zvihil – Novogradvohliński // *Zvihil (Novogradvolinski) / Eds. A. Uri and M. Boneh.* Tel Aviv, 1962. P. 14.
- ¹⁴ *Yaniv B.* Praising the Lord: Discovering a Song of Ascents on Carved Torah Arks in Eastern Europe // *Ars Judaica.* 2006. No 2. P. 90–91.
- ¹⁵ См.: *Rodov I.* What is «Folk» about Synagogue Art? // *Images. A Journal of Jewish Art and Visual Culture.* 2016. No 9. (Forthcoming). Автор благодарен Илье Родову за предоставленный текст статьи.
- ¹⁶ *Rekhtman A.* Di yidishe etnografie. P. 40–41.
- ¹⁷ См.: *Goldgart M.* Zikhronot min ha-ayarah (Воспоминания о местечке) // *Radzivilov: Sefer zikaron (Радзивиллов: Книга памяти) / Ed. Y. Adini.* Tel Aviv, 1966. P. 69. Ремонт синагоги и новые росписи были сделаны в 1906 г. на средства Моисея Гинсбурга (1851–1936), разбогатевшего на русско-японской войне 1904–1905 гг.
- ¹⁸ См.: *Peñgerots V.* The Case of the Bauska Synagogue (Center for Monuments' Documentation at the State Inspection for Protection of Cultural Monuments, PDC, 1097-9-КМ, f. 1r). Автор благодарен Илье Ленскому за сведения о синагоге в Бауске.
- ¹⁹ См.: *Harash M.* Kit'ey zikhronot (Отрывки воспоминаний) // *Hayta ayarah... Sefer zikaron le-kehillot Berestechka, Boremel ve-ha-svivah (Было местечко ... Памятная книга общин Берестечко, Боремель и округи) / Ed. M. Zinger.* Haifa, 1961. P. 374; *Kuper M.* Ha-saba sheli – Reuven Popik (Мой дед – Рувим Попик) // *Hayta ayarah... Sefer zikaron le-kehillot berestechka, boremel ve-ha-svivah / Ed. M. Zinger.* Haifa, 1961. P. 406.
- ²⁰ См.: *Lemchenas C.* Pakruojo medinė sinagoga // *Darbai ir polėkiai: Kalbininko Chackelio Lemcheno 90-osioms gimimo metinėms.* Vilnius, 1994. P. 101.
- ²¹ *An-sky S.* Alte shuln un zeyere legende // *Gezamelte shriftn (Собрание сочинений).* Vilnius, 1925. Vol. 15. P. 248–249.
- ²² *Чуковский К.* «Строитель Сольнес» Ибсена в постановке А.Л. Волынского // *Театральная Россия.* 1905. № 15. С. 260–261; 1905. № 16. P. 276–278. В том же году С. Ан-ский возвратился в Россию из эмиграции.
- ²³ См.: *Ibsen H.* Der boimaister (Мастер-строитель) / Transl. A. Goldwin, with preface by M. Winczewski. New York, 1910. National Library of Israel, call no. 28 A 14554.
- ²⁴ См.: *Анский С.А.* Еврейское народное творчество // *Евреи в Российской Империи XVIII–XIX веков. Сборник трудов еврейских историков / Сост. А. Локшин. М.; Иерусалим, 1995. С. 641–642; Дымищ В. С.А.* Ан-ский и В.Я. Пропп, или что «еврейского» в еврейской сказке? // *Живая старина.* 2000. № 2. С. 23–26.

²⁵ *Lissitzky E. Vegn der mohlever shul: zikhroynes* (О могилевской синагоге: воспоминания) // *Milgroim*. No 3. 1923. P. 8–13.

²⁶ См.: *Dymshits V. Eliezer Lissitzky, un artista judío* // *El Lissitzky. La experiencia de la totalidad*. Madrid, 2014. P. 21–37.

²⁷ *Лисицкий Э. Супрематизм миростроительства* // Альманах УНОВИС. № 1. Л. 12об. Цит. по: *Шатских А. Витебск: Жизнь искусства*. М., 2001. С. 85.

²⁸ *Berlewi H. Yiddishe kinstler in der hayntiger rusisher kunst: tsu der rusisher oysshtelung in Berlin 1922* (Еврейские художники в современном русском искусстве: о русской выставке в Берлине 1922 года // *Milgroim*. 1923. No 3. P. 16.

²⁹ *Lissitzky E. Vegn der mohliver shul*. P. 10.

³⁰ См.: *Шатских А. Витебск: Жизнь искусства*. С. 127–128.

Юлия Клочкова
(Екатеринбург)

Аномалии уральского города в газетных фельетонах Перми и Екатеринбурга начала XX века

В начале XX столетия фельетон, придуманный французскими газетчиками для увеличения объема газетной полосы и ими же трансформированный в газетный жанр, в российской прессе радикально поменял свое назначение.

Из пестрой смеси реклам, объявлений, отчетов, легкого развлекательного чтения он превратился в злободневный социальный жанр. В то время бурного развития газетной журналистики фельетон становится прежде всего оперативным откликом на события и явления местного и мирового значения, которые под едким пером фельетониста приобретают подчас весьма причудливые формы. Так, например, преобразуется «дело Бейлиса» в фельетоне екатеринбургского журналиста В.П. Чекина, опубликованном в газете «Зауральский край» рядом с ежедневной стенограммой суда этого самого известного российского процесса 1913 года:

Лысая Гора около Киева. В пещере горят факелы средневекового вида. На полу барахтается связанный Здравый смысл, около которого возятся Глинка, Володимиров, Бецалель, Шлаков, Замысловский, Пуришкевич, Марков 2-й и другие фигуры, называть которые небезопасно. Летают совы и летучие мыши («Ритуальное покушение и Здравый смысл»)¹.

Местные события в освещении журналиста также приобретают не только сатирическую, но и фантастическую окраску:

Когда Аномалию Карповну Нервову отстранили, наконец, от должности начальницы (в гимназии свирепствовала в последнее время настоящая «травматическая» эпидемия, даже законоучитель ходил с

подбитым глазом), она сейчас же открыла «Частные курсы педагогического бокса» («Уроки педагогического бокса»)².

Любое исследование, посвященное фельетону, не обходится без имени Власа Дорошевича, который, как отмечает его биограф Семен Букчин, нашел способ погружать газетного читателя в круг актуальных тем не длинными нудными статьями, а короткой яркой строкой, и эта «очевидная жанровая новизна <...> как пожар стала распространяться по страницам российской прессы, в особенности провинциальной»³.

Издатели провинциальных газет действительно заботились о том, чтобы в их редакциях работали фельетонисты, потому что именно фельетон делал газету привлекательной для рядового читателя, что было особенно актуально для частных изданий. А именно такими были газеты уездного Екатеринбурга начала XX в., в частности «Урал», «Уральская жизнь» и «Уральский край», в боях с цензурой переименованный в 1913 г. в «Зауральский край».

Имена работающей в них «газетной братии», являющей «разнообразный kaleidoscope энергии, труда и даже талантов»⁴ (курсив мой. – Ю.К.) сохранил в своих воспоминаниях секретарь «Уральской жизни» Константин Никитин. Эти воспоминания, помимо ценных сведений о екатеринбургской дореволюционной журналистике, передают ее живую, динамичную, хотя в чем-то и курьезную обстановку. Интересно, что среди газетных специальностей Никитин особо выделяет фельетонистов, которые способны не только на «серьезную газетную работу», но и на мистификации, столь популярные в литературной среде начала века:

<...> редакционный аппарат «Уральской жизни», где помимо самого Певина, неизменно работал А.В. Комаров (передовые), В.А. Весновский (фельетонист по местным вопросам и секретарь), Кричевский, д-р Черныявский, Дебагорий Мокриевич <...> Певин пригласил меня секретарем «Уральской жизни», т.к. Весновский поехал сначала в Пермь, в «Пермский край», а затем в Челябинск, где основал свою газету «Голос Приуралья» <...> «Уральский край» решил обзавестись серьезными работниками и в качестве таковых пригласил С.К. Тарина, П.М. Злоказова и В.П. Чекина, писавшего под псевдонимами Никто-не и Еноткин. <...> В «Уральскую жизнь» был приглашен фельетонистом В.З. Швейцер, скрывшийся из Баку, как замешанный в рабочем движении, с фальшивкой на имя какого-то грузина Нижерадзе. В.З. Швейцер,

писавший под псевдонимом Володюша и Пессимист, преспокойно существовал два года в Екатеринбурге, и в «Уральской жизни» развернулось и окрепло его незаурядное дарование остроумного фельетониста.

По отъезде Швейцера в Москву его заменил А.Т. Михайлов, фельетонист и публицист, писавший под псевдонимом Прикамский. А когда в одну из выборных кампаний изданная под его издательско-редакторской подписью предвыборная с.-д. «Рабочая Газета» стоила ему тюрьмы, его сменили, как фельетониста «Уральской жизни», С.В. Виноградов и П.И. Заякин. В первом из них Урал имел первого публициста-футуриста. Чаще всего он писал под псевдонимом Нина Иванова.

«Нина» со своими утонченно-психологическими очерками-поэмами в прозе имела забавно-бешенный успех. Женщины писали ей интимнейшие письма, мужчины то цинично ругали, то объяснялись в любви. Ярко-рыжий, тонкий, длинный, в больших очках на близоруких глазах, Виноградов спокойно, аккуратно подшивал в регистратор эти послания, а наш острослов-хроникер Варушкин в стихах поздравлял «Нину» с новыми победами.

Фельетоны в стихах писал сначала П.Я. Блиновский (Мистер Бумс), а затем, когда он перешел в «Уральский край», – Н.И. Станиславов (Садко)⁵.

В этой обстановке цех фельетонистов твердо держался своей традиционной задачи: «вгрызаться» в аномальные явления жизни, показывать их коренное отличие от нормы. В своих постоянных рубриках («Отрывки», «Цветные осколки», «Мелочи дня», «Калейдоскоп», «Маленький фельетон») газеты публиковали фельетоны, где описывались маргинальные зоны городского пространства, где с ироническим пафосом, горько-веселой энергией фельетонисты боролись с тем, что всегда было универсальным свойством провинции: грязью улиц, отсутствием благоустройства, косностью нравов обывателей и инертностью городских властей.

Интересно, что в столичных журналах такая участь фельетониста казалась уже чем-то низменным, литературной поденщиной, недостойной большого талантливого писателя. Тэффи, работавшая в эти же годы в газете «Русское слово», с благодарностью к Дорошевичу вспоминала, как его вмешательство освободило ее от тяжелой участи фельетониста, пишущего на злободневные темы:

Редакция очень хотела засадить меня на злободневный фельетон. Тогда была мода на такие «злободневные фельетоны», бичующие «отцов

города» за антисанитарное состояние извозчичьих дворов и проливающие слезы над «тяжелым положением современной прачки». Злободневный фельетон мог касаться и политики, но только в самых легких тонах, чтобы редактору не влетело от цензора.

И вот тогда Дорошевич заступился за меня:

– Оставьте ее в покое. Пусть пишет, о чем хочет и как хочет. – И прибавил очень милые слова: – Нельзя на арабском скакуне воду возить»⁶.

В то же время страницы уральских газет методично заполнялись фельетонами подобного рода:

Летний день. В квартире душно.
Обыватель простодушно, –
Чтоб тоску свою унять, –
На проспект идет гулять.
Не спеша, походкой плавной
Забредет сперва на Главный...
Здесь природа не густа:
Два объеденных куста!
Перейдет на Вознесенский.
Где же воздух деревенский?
Где бульвар, деревня, тень?
На лицо – один плетень
(Мистер Бумс. «Екатеринбургское лето»)⁷.

В определенной степени подобные тексты, с упорным постоянством описывающие недостатки города, действительно похожи друг на друга. Поэтому ход, избранный Вячеславом Петровичем Чекиным⁸, с фельетонов которого мы начали эту статью, выгодно выделяет его творчество из общего направления екатеринбургских фельетонистов. Его любимый прием – это вырастающий из реальности фантастический сюжет, благодаря которому выявляются аномальность, безобразие и даже абсурдность происходящего. Часто за счет такого приема в сатирическое поле фельетона попадают проблемы, значительно выходящие за рамки городских.

21 марта 1912 г. в газете «Голос Урала», куда почти полностью перешла редакция закрытого цензурой «Уральского края», был опубликован фельетон «Прощение осиротевшей свиньи». Приводим его здесь с некоторыми сокращениями:

Мне доставили интересный документ. Закапан слезами и еще чем-то, написан на листе измятой оберточной бумаги, продушенной ароматами свалочного места. Вверху довольно четко написано: «В екатеринбургскую городскую думу». Ниже: «потомственной екатеринбургской свиньи, ныне неутешной вдовы и осиротевшей матери, Хавроньи Тупорыловой. Прошение». Потом – текст:

«Марта, такого-то дня, я, нижеподписавшаяся представительница именитого рода потомственных почетных екатеринбургских толстокожих, Хавронья Тупорылова, мирно бродила с мужем моим и двенадцатью законными поросятами, мечтая сохранить их от ритуальных ужасов пасхальной недели, когда, как известно (вероятно, в память избияния Иродом младенцев), усиленно истребляются поросята самого нежного возраста. Мы прогуливались невдалеке от дороги, ведущей из города на вокзал. Наше внимание, всецело поглощенное сперва добросовестным исполнением обязанностей существующих, по-видимому, только на бумаге городских санитаров, было внезапно отвлечено взрывами звучной, самобытной, истинно русской брани, глухими ударами по чему-то мягкому и негодующим храпом лошадей.

– Хрю-хрю-хрю! – сказал мой покойный незабвенный муж. – Это на дороге к вокзалу ругаются. Там весной и осенью всегда бывает великолепная непролазная трясина, в которой часами бьются люди и лошади; которую чуть не десять лет собираются засыпать, даже замостить, городские отцы, из которых так многие близки к нам по духу и отношению к благоустройству.

Прогуляемся туда. Там, наверное, порастеряно с застрявших разных подвод немало разных вкусных вещей.

– Хрю-хрю-хрю! – запищали в один голос мои бедные детки. – Пойдемте, пойдем скорее, мамаша. Там рассыпанная пшеница, мука, может быть, даже попавшие в грязь пряники!

Что я могла им ответить?

Меня томило предчувствие. Какой-то странный голос твердил:

– Не ходи! Не ходи. Ограничься дохлыми курами и кошками на свалках!

Но кто же не знает сердца любящей жены, нежной матери?

<...>

Не успела я оглянуться, как мой муж уже погрузился по уши в эту свиную амброзию. За ним бултыхнулись в нее дети. Сперва я слышала блаженное чавканье и видела на белой поверхности белые спины и дорогие мне головы с умными глазками и розовыми пятачками.

Потом остались только головы.

Потом – пятачки.

Потом черная безжалостная пучина сомкнулась, и я с ужасом увидела в ней одни большие серые пузыри, поднимающиеся из бездны.

Ужасное несчастье свершилось: я сразу осталась вдовой и, как древняя Ниобея, лишилась детей.

Я потеряла сознание, а когда пришла в себя, первое, что услышала от какого-то бородатого ломовика, возившегося над сломанной осью, была нецензурная брань по вашему адресу:

– Ну и порядки, разта-ра-рах-так-так-так! Свиньи тонут! Виданное ли дело! Прямо не Екатеринбург, а сибирская прорва, не управа, а...

На основании всего вышеизложенного я имею честь покорнейше просить екатеринбургскую городскую думу войти в мое сиротское положение, в которое я впала не без ее вины, и назначить мне пожизненную пенсию или хотя бы солидное единовременное пособие, в получении коего готова выдать для представления ревизионной комиссии расписку на какую угодно сумму».

Следует подпись: «Хавронья Тупорылова».

Сбоку резолюция: «Хотя подобный случай мог произойти не ранее половины апреля, все же передать настоящее прошение на заключение городской финансовой комиссии».

Казалось бы, перед нами типичный фельетон, высмеивающий городские беспорядки, «бичующий “отцов города” за антисанитарию». Но попутно, если обратить внимание на дату публикации, можно увидеть в этом тексте значимый подтекст, своего рода «вывернутый» наизнанку навет. В 1912 г. христианская Пасха совпала с Благовещением и пришлось на 25 марта. Фельетон вышел 22 марта (на Страстной неделе, Хавронья пишет о «пасхальной» неделе). Еврейская Пасха началась в 1912 г. 20 марта, поэтому мечты Хавроньи сохранить своих поросят «от ритуальных ужасов пасхальной недели» (упоминание царя Ирода – ложный след, ибо евангельский эпизод с Иродом и избиением младенцев – это сюжет «рождественского», а не «страстного» цикла) – это прямая насмешка над слухами о ритуальных убийствах детей на еврейскую Пасху⁹. Добавим, что в это время страна напряженно следит за развитием дела Бейлиса, черносотенные газеты всерьез призывают родителей-христиан беречь детей в связи с началом «жидовского пейзажа», а тема антисемитизма как отвратительного явления столь близка Чекину, что он снова и снова поднимает ее в своих публикациях¹⁰.

Сегодня старый городской фельетон может быть прочитан не только как хроника аномалий и курьезов старого города¹¹, но и как

летопись повседневной городской жизни. Именно так их осознавали и сами фельетонисты. Острослов Чекин, придумывая очередную фантастическую коллизию для фельетона «Жертва телефона», дает читателю возможность ознакомиться с «толстым, пыльным фолиантом» под названием «Летопись славных и постыдных дел, знамений небесных и чудесных событий города Екатеринбурга, столицей Урала именуемого», на пожелтевших страницах которого запечатлены будничные неурядицы Екатеринбурга 1910-х гг.¹²

По такому же принципу – изо дня в день описывать, осмеивать, исправлять недостатки любимого города – работали фельетонисты «Пермских губернских ведомостей». Поскольку Пермь имела статус губернского города, основной сегмент здесь занимала казенная газетная журналистика: с 1838 по 1919 г. выходили официальные «Пермские губернские новости». Именно с этой газетой связано начало пермской фельетонистики. Создал фельетонный отдел Владимир Яковлевич Кричевский, секретарь газеты. С 1895 г. в газете стали появляться рубрики «Маленький фельетон», «Воскресные наброски», «Темы дня».

Кричевского можно назвать «отцом пермского фельетона»: некоторое время практически он один и представлял его под псевдонимом Кри-Кри, а затем появился еще ряд фельетонистов: А.Н. Скугарев (псевдонимы В. Гукс, Мельковский и пр.), С.А. Ильин (Little man, Модест, Коко и пр.)¹³. Стиль пермских журналистов более оптимистичен и не столь ядовит, как журналистов екатеринбургских, хотя, возможно, это связано с более жесткими, чем к частным газетам, требованиями цензуры.

Однако темы и зоны внимания пермского фельетона все те же:

Любитель сильных ощущений,
Пошел я вечером гулять,
И по дороге приключений
Пришлось немало испытать.
Отправившись Большой Ямскою,
Я шел медлительной стопою,
Иначе б провалиться мог:
Здесь тротуары без досок.
Ступал я очень осторожно,
Хоть так ходить – одна тоска¹⁴.

Подобных примеров фельетона о плохом благоустройстве городов среди пермских и екатеринбургских фельетонов можно найти огромное множество. В.П. Чекин изобретает даже некую «матрицу»: екатеринбургские улицы опасны не только для прогулок, но и для простого будничного передвижения по городу. В фельетоне «Безумство храбрых», опубликованном в 1912 г., изображен ученый и скромный гений Статистик Статистикович Статистиков, пожертвовавший собой ради постоянно страдающих екатеринбургских обывателей, травмы которых, полученные во время передвижения по городу, ему приходилось регистрировать и подсчитывать: «Факты сыпались как из рога изобилия, Статистиков едва успевал их регистрировать. В дни оттепелей и гололедиц он писал обеими руками». Решив предоставить властям труд «О скорейшем приобретении на городской счет аэропланов ввиду непроходимости в осеннее, зимнее и весеннее время екатеринбургских улиц», он решается на «геройский подвиг»:

<...> он предпринял в один ясный мартовский вечер обход екатеринбургских улиц, не надев даже альпийских сапогов, а отправившись в галошах с простой тростью вместо альпенштока.

Он начал свой роковой обход от Верх-Исетских столбов по Главному Проспекту.

Около государственного банка упал в первый раз.

На углу Тихановской поскользнулся и скатился по лестнице, ведущей в слесарную мастерскую, где наткнулся на изломанный велосипед.

Это стоило ему разбитых очков и ссадины на носу.

Спускаясь к собору, пришлось сделать какое-то легкомысленное «па» и балансировать на одной ноге, расставив руки.

Но гибель ждала несчастного исследователя дальше, при переходе от плотины до городского театра.

Там Статистиков на десяти шагах поскользнулся двадцать раз, а на двадцать первом упал и сломал себе шею¹⁵.

В дальнейшем по такому же маршруту Чекин отправит приехавшего в Екатеринбург по приглашению Уральского общества любителей естествознания (УОЛЕ) в 1913 г. Фритъофа Нансена. Но в этом фельетоне Чекин еще дальше уводит читателя по абсурдно-гротескному пути:

Когда Нансен отправлялся в последнюю экспедицию, друзья, знакомые с Россией, говорили ему:

– Слушай, Фритьоф! Ты должен беречь себя не только для нас, не только для родины, а для науки всего мира. <...> если тебе придется быть на Урале, не ходи пешком по екатеринбургским улицам и тротуарам не только вечером, но даже и днем. Знакомым вторили дети Нансена:

– Папа! Не ходи по екатеринбургским улицам!

Жена:

– Фритьоф, не ходи, ради меня и детей!

Нансен сперва улыбался, а потом начал слегка сердиться:

– <...> боязнь улиц центра, «столицы» целой русской области для меня совершенно непонятна. Что же там такое на этих улицах – ледники, провалы, белые медведи?

– Хуже, гораздо хуже! – зловеще каркали друзья. – Весь этот город напоминает земное гранитное плоскогорье после землетрясения, покрытое толстым льдом. Поезд тронулся, а вдогонку несло:

– Во всяком случае, не ходи без лыж. Коньки! Лучше на коньках... Не забудь одевать альпинистские сапоги и брать альпеншток...

Любопытство и азарт исследователя все же заставили храброго путешественника пройти по екатеринбургским улицам:

Я не буду подробно описывать путь знаменитого исследователя по екатеринбургским улицам. Скажу только одно: даже Нансен спотыкался и падал, даже Нансен, не потерявший ясного спокойствия среди ужаса полярных льдов, не один раз выходил из себя и посылал кого-то ко всем дьяволам и троллям.

Екатеринбургские улицы не посрамили своей всемирной славы – они показали храброму путешественнику, во что обходится иногда «безумство храбрых» – Фритьоф Нансен явился на чествование его екатеринбургским обществом любителей естествознания с рукой на перевязи, слегка прихрамывая. Его высокий гордый лоб пересекал шрам¹⁶.

Такие использования «матриц» говорят не только о вечности проблемы благоустройства, но и об издержках труда фельетониста, вынужденного снабжать ежедневные номера газет своей творческой продукцией.

Тема городских улиц в принципе была чрезвычайно популярна у екатеринбургских и пермских журналистов. На них можно было

встретить не только рытвины и ухабы. По улицам обоих городов, претендующих на статус столичных (об этом чуть ниже), в начале XX в. бродили пасущиеся животные, пугая прохожих и становясь предметом иронических пассажей фельетонистов:

Пермь:
Весна. Коровы, торжествуя,
По пермским улицам снуют,
Свободу летнюю почую,
Прохода людям не дают.
Вот, грязь копытами взрывая,
Летит корова удаляя...¹⁷

Екатеринбург:
На нашей доблестной Мельковке
Гуляют смелые коровки
И хоть полиция строга,
Но полицейских не излишек,
И вот коровы ребятишек
Подъемят смело на рога¹⁸.

Огромный корпус фельетонных текстов посвящен культуре городов: пермяки и екатеринбуржцы критикуют своих обывателей, их стремление проводить время во «всевозможного рода увеселительных и угостительных местах»¹⁹, хотя оба города могут предоставить своим горожан куда более содержательное времяпрепровождение. Тем более что и в том, и другом городе есть профессиональные и любительские театры, проходят концерты и благотворительные вечера. Особенно здесь преуспела Пермь, в которой к началу XX в. уже пять театров, а зрительская масса разделилась на «драмофилов» и «опероманов». Не отставал и Екатеринбург, построивший в 1912 г. прекрасное здание нового театра, где обосновалась оперная труппа.

Здесь мы подошли к завершающей теме, относящейся скорее к сфере курьеза, чем аномалии, – теме соперничества двух уральских городов, Перми и Екатеринбурга, замечательно проиллюстрированного городскими фельетонистами.

«Наш город с Пермью вечно в споре», – напишет в 1906 г. фельетонист екатеринбургской газеты «Уральская жизнь» Петр Яковлевич Блиновский, начинавший свою деятельность в фельетонном отделе

«Пермских губернских новостей». Ему вторит пермяк В. Гукс (А.Н. Скугарев):

Точно два разнородных начала, или точно два антипода, Пермь и Екатеринбург питают чувства взаимной вражды один к другому, уподобляясь своего рода Монтекки и Капулетти.

Пермь, считая себя во главе губернии, смотрит на Екатеринбург свысока, а Екатеринбург считает себя столицей Урала и уверен, что он в составе Пермской губернии по недоразумению²⁰.

Позже к спору подключится и Никто-не (В.П. Чекин):

Екатеринбург и Пермь – два постоянных конкурента. Две столицы. Столица Урала и столица огромной губернии, столица Прикамья. Как тут не спорить, как не добиваться первенства? («Турнир двух столиц»)²¹.

Корни этого спора лежат в особенностях развития Пермской губернии. Появившись примерно в одно время – в начале XVIII в., оба города считали себя столицами, и у обоих были на то веские основания: из Екатеринбурга велось управление всей горнорудной промышленностью Урала, а Пермь в 1781 г. приобрела статус губернского города. В Екатеринбурге находился главный горный начальник, а в Перми – губернатор Пермской губернии, куда Екатеринбург входил на правах всего лишь уездного города. Хотя фельетонисты явно считали, что их города не дотягивают до статуса столичных, однако в спор включались с большим энтузиазмом.

Поводы для соперничества были самые разные. Так, ликуя по поводу победы екатеринбургских футболистов в матче с пермскими, Никто-не создает задиристый перифраз старинного марша «Гром победы, раздавайся»:

Гром победы, раздавайся,
Футболист красуйся наш!
Пермяки, и не пытайся
Получить от нас реванш:
Мы загнали восемь голлов,
(Целых восемь – каково?)
Вы ж, любители футболов,
О позор! Ни одного²².

Пермяки, казалось бы, настроены более миролюбиво, например в истории с веткой железной дороги Пермь–Курган, которая по пермскому проекту обходила Екатеринбург. А.В. Скугарев (В. Гукс) увещевает своих земляков в фельетоне:

А что если и екатеринбуржцы возьмут да и составят какой-нибудь проект какой-нибудь железной дороги и проведут дорогу мимо Перми? Что же будет хорошего? Не лучше ли жить в мире и согласии!²³

Или битва городов за первое высшее техническое учебное заведение на Урале – Политехникум. Пермяк В.Я. Кричевский (Кри-Кри) пишет в 1898 г.: «Выбор места для высшего заведения на Урале – кто решит его настоящим образом? Ничего интересного в том, что пермяки стоят горою за Пермь, а екатеринбуржцы за Екатеринбург. Было бы оригинально, если бы те и другие обменялись пунктами тяготения». Однако миролюбие пермяка все равно оборачивается осознанием своего превосходства: «Вон, екатеринбуржцы палят в газетах уже без прибегания к каким бы то ни было доказательствам» “Дескать, просто даже наивно со стороны Перми претендовать”. Уже с иронической улыбкой, но кажется, деланною. Пермяки же не бросают серьезного тона. Наблюдать таких спорящих любопытно. В сущности, спорщики – родные братья, екатеринбуржец – вылитый пермяк²⁴. То есть братья-то родные, но пермский брат все же на первом месте.

История эта была длинной (она закончится в 1916 г. победой Перми, где появится университет), и фельетонисты еще долго могли оттачивать об нее свои ядовитые перья. В.П. Чекин придумывает целый диалог между городами, где Пермь выступает томной красавицей, Екатеринбург энергичным дельцом, а Политехникум – предметом уговоров («Спор из-за Политехникума»):

Екатеринбург (гудит всеми заводскими трубами Урала):
Приди на страстные призыванья,
Приди, о путник молодой!

Пермь:
Тебя пельменями на славу,
Я при свиданьи накормлю...
Я жду тебя к себе по праву:
Я старше, женщина, люблю²⁵.

Специфика отражения аномалий города в пермском и екатеринбургском фельетонах связана с тем, что фельетоны фиксируют повседневные жизненные практики, играют роль «дневника», в котором последовательно, день за днем описывается городская жизнь. Поэтому мы встречаемся с переключками, пересечениями, матрицами, сюжетами, наиболее часто эксплуатируемыми авторами. Но чем изобретательней автор, тем ярче текст, тем острее звучит критика, тем обаятельнее выглядит быт давно ушедшей эпохи.

Примечания

- ¹ Зауральский край. 1913. 29 окт.
- ² Голос Урала. 1912. 5 дек.
- ³ Букчин С.В. Влас Дорошевич. Судьба фельетониста. М., 2010. С. 138.
- ⁴ Никитин К. Из истории екатеринбургской журналистики (1902–1914) / Северная Азия. 1928. № 5–6. С. 159.
- ⁵ Там же. С. 160–162.
- ⁶ Цит. по: Букчин С.В. Влас Дорошевич. Судьба фельетониста. С. 402.
- ⁷ Уральская жизнь. 1914. 13 июля.
- ⁸ Поскольку биография и творчество В.П. Чекина – давний интерес автора статьи и количество сведений о нем продолжает увеличиваться, приводим два материала, в которых содержится информация о екатеринбургском журналисте: Клочкова Ю.В. Свидетельства очевидца в эпоху кризисов и погромов // История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2009. С. 416–428; Клочкова Ю.В. Мемуары как основа творческой биографии: к истории семьи С.С. и В.П. Чекиных, журналистов и театральных деятелей // Одиннадцатые Междунар. научные чтения: Театральная книга между прошлым и будущим. М., 2015. С. 174–192.
- ⁹ Благодарю за это замечание О.В. Белову.
- ¹⁰ Часть из них опубликована. См. примеч. 8.
- ¹¹ Не изжитых до сей поры. Только роль прессы в борьбе с ними поменялась: несколько лет тому назад одна из городских газет Екатеринбурга отказалась перепечатывать фельетоны Чекина по причине их остроты.
- ¹² Голос Урала. 1912. 13 марта.
- ¹³ Прогулки по старой Перми: Страницы городского фельетона конца XIX – начала XX века. Пермь, 1998. С. 269–270.
- ¹⁴ Гамма. И грязь и лужи...// Прогулки по старой Перми. С. 94.
- ¹⁵ Голос Урала. 1912. 11 марта.
- ¹⁶ Зауральский край. 1913. 13 окт.
- ¹⁷ Гамма. Пермская весна // Прогулки по старой Перми. С. 89.
- ¹⁸ *L'homme qui rit*. Отрывки // Уральская жизнь. 1902. 10 авг.

-
- ¹⁹ *Н. Б-ов.* Пермь веселится // Прогулки по старой Перми. С.51.
- ²⁰ *В. Гукс.* Пермь и Екатеринбург: Монтекки и Капулетти // Прогулки по старой Перми. С. 20.
- ²¹ Зауральский край. 1913. 10 ноября.
- ²² Зауральский край. 1913. 17 июля.
- ²³ *В. Гукс.* Пермь и Екатеринбург. С. 20.
- ²⁴ *Кри-Кри.* Екатеринбургец – что пермяк // Прогулки по старой Перми. С. 21.
- ²⁵ Уральский край. 1911. 22 янв.

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).
- Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2015).