

Между двумя мирами:
представления
о демоническом и потустороннем
в славянской и еврейской
культурной традиции

Сборник статей

*Между двумя мирами:
представления
о демоническом и потустороннем
в славянской и еврейской
культурной традиции*

Сборник статей

*Between two worlds:
Concepts of Demons in the Slavic
and Jewish Cultural Traditions*



Collection of articles

Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах "Сэфер"

Международный Центр университетского
преподавания еврейской цивилизации
(Еврейский Университет, Иерусалим)

Институт славяноведения
Российской Академии Наук

*Между двумя мирами:
представления о демоническом и
постчуждом в славянской и
еврейской культурной традиции*

Сборник статей

755

Академическая серия
Выпуск 9

Москва 2002

УДК 398.541

ББК 63.5

К 65

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

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



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

ISBN 5-901683-53-6

© Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах “Сэфер”, 2002

© Международный Центр университетского
преподавания еврейской цивилизации
(Еврейский Университет, Иерусалим), 2002

© Институт славяноведения РАН, 2002

© Коллектив авторов, 2002

© Центр “Сэфер”, оригинал-макет, 2002

Содержание

Предисловие.....	7
<i>Елена Березович, Инна Родионова (Екатеринбург)</i> . «Текст чёрта» в русском языке и традиционной культуре: к проблеме сквозных мотивов.....	9
<i>Маргарита Жуйкова (Луцк)</i> . Экспрессивные образования типа <i>до черта, до пропасти, до гибели</i> и проблема реконструкции древнего значения лексемы <i>гибель</i>	45
<i>Наталья Хобзей (Львов)</i> . Наименования «адской» нечистой силы в украинских говорах карпатского ареала.....	65
<i>Idit Pintel-Ginsberg (Haifa)</i> . Michael and Samael. Reflecting Jewish Ethos through Demonology.....	81
<i>Виктория Мочалова (Москва)</i> . Еврейская демонология: фольклор и литературная традиция.....	101
<i>Елена Околович (Москва)</i> . Заметки о еврейской народной демонологии (по материалам фольклора на идише).....	136
<i>Мария Кастина (Москва)</i> . Диббук и Икота – рассказы о вселении злого духа в человека в еврейской и славянской традиции.....	163
<i>Анна Сорокина (Москва)</i> . К вопросу о семантике слова «диббук» в польском языке.....	177
<i>Варвара Добровольская (Москва)</i> . Демонологические персонажи в московском городском фольклоре (русская и еврейская традиции).....	181
<i>Ольга Белова; Владимир Петрухин (Москва)</i> . Демонологические сюжеты в кросскультурном пространстве.....	196
<i>Елена Сморунова (Москва)</i> . Два мира народной медицины: «Божьи противники – людские помощники».....	217
<i>Андрей Мороз (Москва)</i> . «Жидóвики-некрещёники...» Евангельские события и евреи в восприятии современного севернорусского крестьянина.....	235

<i>Георгий Мельников (Москва)</i> . Пражский голем в чешской и мировой культуре.....	263
<i>Евгений Верещагин (Москва)</i> . Асмодей, Молок, анонимный болотный бес и прочие <i>шедим</i> у А.С. Пушкина.....	279

Предисловие

Сборник «Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции» (9-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Международным центром университетского преподавания еврейской цивилизации при Еврейском университете в Иерусалиме и Институтом славяноведения РАН) включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Институте славяноведения Российской Академии наук 27–28 ноября 2001 г.

Тема конференции и публикуемые в этом сборнике материалы отражают очередной этап в осуществлении масштабного проекта по изучению межкультурного иудео-христианского диалога, работа над которым началась в 1995 г. Результаты исследований были представлены в ряде сборников, вышедших в свет по следам конференций 1995, 1997, 1999, 2000 гг. – «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).

Очередной выпуск содержит статьи и публикации, разносторонне освещающие проблему взаимных контактов славян и евреев в сфере книжных и традиционно-народных демонологических представлений и верований. Как показывает материал, область народной демонологии (представления о потустороннем мире и о персонажах, его населяющих, о контактах человека с демоническими существами, о правилах, регулирующих сосуществование двух миров, и т.п.) в межкультурном диалоге оказывается наиболее «открытой» для контактов и заимствований, не связанной

жесткими конфессиональными рамками – подобно тому, как во все времена в традиционной культуре была «открытой» область магических контактов (обмен «ведовскими» средствами, заговорами, амулетами и оберегами).

Длительные и тесные славяно-еврейские отношения не могли не отразиться и на системе демонологических верований той и другой культуры. Каждая культурная традиция, безусловно, сохраняла свою автономность и самобытность; в то же время происходил процесс взаимооимствования сюжетов и отдельных персонажей, что представляет собой крайне интересное для изучения явление, особенно когда речь идет о генетически различных, но в течение веков тесно связанных культурах.

В этой книге «демонологическая» проблематика представлена сквозь призму языка, фольклора и литературы. Публикуемые работы свидетельствуют о том, что перед нами не просто традиция, глубоко укорененная и в еврейской, и в славянской культуре, опирающаяся на древние тексты и архаические представления, но традиция, реализующая себя в системе актуальных верований, востребованных и фольклорно-мифологическим, и современным массовым сознанием.

Редколлегия выражает надежду, что сборник, являющийся очередным шагом в изучении этнокультурных и этноконфессиональных контактов, вызовет интерес не только у специалистов в области славистики и иудаики, но и у широкого круга читателей.

Редколлегия

Елена Березович, Инна Родионова (Екатеринбург)

**«Текст чёрта»
в русском языке и традиционной культуре:
к проблеме сквозных мотивов¹**

Едва ли найдется в русской народной духовной культуре такой моноцентрический комплекс представлений (моноцентризм здесь не предполагает генетического единства разных элементов комплекса, но подразумевает синхронную группировку его вокруг одного образа), который был бы разработан так полно, детально и сюжетно, как представления о черте. Свойство полноты и нарративная организация многих фрагментов комплекса проецируются на такие конституирующие характеристики текста, как целостность и связность, и позволяют говорить о существовании не просто макрообраза, но и особого «текста черта» в русской языковой и культурной традиции. Не будучи данным в своем последовательном разворачивании, этот текст может быть собран (хотя бы частично) по своим устойчивым элементам – мотивам. При этом наиболее важны сквозные мотивы, которые выводят на ключевые эпизоды текста и обеспечивают его смысловую согласованность, в какой-то степени компенсируя тем самым отсутствие формальной связности.

Как понимается в данном случае *сквозной мотив*? Такой статус создается благодаря особому месту в иерархии мотивов, которую есть смысл рассмотреть подробнее. Очевидно, можно говорить о том, что каждый мотив занимает определенную позицию в некоторой системе координат, где вертикальной осью является смысловая структура макрообраза, а горизонтальной – кодовое пространство, в котором он функционирует.

Если уподоблять **смысловую структуру макрообраза** семантике слова, то следует выделить в ней три зоны (необходимо отметить, что границы между этими зонами оказываются более прозрачными и неявными, нежели границы между различными поясами смысловой структуры слова – а они тоже являются, как известно, проходимыми: обобщающий уровень – уровень макрообраза – по определению организован не так жестко, как обобщаемые). В первой (базовой) зоне, соответствующей концептуальному ядру значения слова, представлены **мотивы-идентификаторы**, которые создают содержательный минимум, необходимый для «опознания» образа, т.е. определения «того порога тождества, на основании которого конкретный демонологический образ может быть отнесен к тому или иному классу персонажей» (Виноградова 2000: 16). В случае черта идентифицирующими могут послужить, как известно, такие характеристики внешнего облика, как *рога* или *копыта*, такие действия, как *рытье*, такой локус, как *болото*.

Во второй зоне располагаются **мотивы-коннотации**. Как и соответствующее явление в сфере лексической семантики, такой мотив проявляет логическую факультативность для формирования содержательного минимума (и вытекающую отсюда избирательность, «прихотливость»), но, вместе с тем, высокую степень устойчивости в разных ситуациях реализации. Показателен, к примеру, мотив *пальцев*. Его логическая (понятийная) ценность невелика: при антропоморфности облика черта вполне естественно, что у него есть пальцы, но наличие пальцев не позволяет «узнать» черта (в отличие, предположим, от рогов). В то же время язык и другие каналы трансляции этнокультурной информации внимательны к этой несущественной детали. *Чёртовы пальцы* встречаются в

топонимии, обозначая острые вершины или длинные полосы земли (ср., к примеру, три таких топонима на территории Костромской области: полоса *Чёртов Палец*, камень *Чёртов Палец*, покос *Чёртовы Пальцы* (ТЭ)). В общенародной лексике *чертовы пальцы* – ростры белемнитов (массивные тела моллюсков сигарообразной или булавообразной формы) (БСЭ 4: 417); в говорах фиксируются также другие значения: *чёртовы пальцы* ‘грибы (какие?)’ (СРНГ 25: 169), *чёртов палец* ‘фульгурит, каменнообразный, иногда стекловидный, продолговатый, не всегда, но в большинстве случаев круглый сплав, образуется от удара молнии в песчаной почве. Им лечат лишай и другие кожные болезни: обводят вокруг воспаленного места и произносят заговор’ (КСРНГ) и др. Иногда язык, сопрягая образы черта (беса) и пальцев, отмечает какие-то связанные с последними аномалии – либо у самого черта (*анчутка беспальный* ‘чертенок, бесенок...’ (СРНГ 1: 262–263)), либо у человека (*бесов палец* ‘шестой палец у шестопалых людей’ (СРГК 4: 376)). Причины отсутствия пальца (пальцев) у черта объясняет предание, рассказанное в связи с сочетанием *чёртов палец* ‘окаменелость в виде пальца, которую простолюдины скоблят и употребляют как лекарство’: «Черти в полночь бьются между собой на кулачках и теряют пальцы» (СОС: 987), при этом мотив драки «на кулачках» тоже оказывается многократно отмеченным языком (см. ниже). Тема повреждения пальцев черта затрагивается и в сказках: они защемляются солдатом в тисках или в перекладине (при обучении игре на скрипке) (Афанасьев НРС 3: 327–328). Эти субъектно-объектные отношения могут подвергаться инверсии – есть тексты, где, наоборот, черт грозит повредить пальцы человека, ср. легенду, рассказываемую в связи с названием растения *чертогрыз* ‘сивец луговой’: «Однажды Бог спорил с

чертом. Черт говорил: “Я палец перегрызу у человека”. А Бог сказал: “Я создам такую траву, которая может вылечить эту болезнь”. И создал ее...» (КСРНГ). Наконец, следует упомянуть и связанный с пальцами образ пригоршни (ср. также отмеченный выше образ кулака): *чёртова пригоршня* (знач.? Ср.: *Наша лошадь-то, видно, с чёртову пригоршню*) (КСРНГ). Возможно, описанная смысловая среда проясняет и мотивировку слова *демон* ‘указательный палец’ (ЛК ТЭ).

Итак, многократная верификация логически факультативного мотива пальцев черта в языковом и фольклорном материале позволяет квалифицировать его как мотив-коннотацию.

Единицей последнего, третьего уровня смысловой структуры макрообраза служит **мотив-коллекция**. Данный уровень соответствует зоне энциклопедической семантики слова: представленные здесь мотивы не имеют устойчивой верификации и в какой-то мере индивидуальны и случайны (конечно, это нельзя абсолютизировать: то, что кажется случайным в плане, так сказать, видовом, оказывается закономерным в плане родовом); нередко они заимствуются из других текстов. К примеру, в быличках, записанных сотрудниками Топонимической экспедиции УрГУ на Русском Севере, черт может иметь короткие ноги, одно ухо, появляться в желтой рубашке, превращаться в гуся или бурундука и т.п. (ЭМ ТЭ).

С этой «вертикальной» классификацией тесно взаимодействует классификация «горизонтальная», определяющая, как уже говорилось, место мотива в **кодовом пространстве культуры**. В рамках этой классификации следует выделять универсальные мотивы и частные, специфические.

Универсальные мотивы представлены в трех базовых каналах трансляции этнокультурной информации – в языковом, фольклорном и обрядовом. Каждый из этих каналов включает в себя различные частные подсистемы (допустим, в языке мотив может быть реализован как в ономастической, так и в апеллятивной номинации; во внутренней форме как цельнооформленного слова, так и фразеологизма и т.д.). К примеру, универсальным можно считать мотив хромоты: в системе языка представлены сочетания вроде *хромой черт (бес)*, *анчутка беспятаый* ‘чертенок, бесенок...’ (СРНГ 1: 262–263); в фольклорном коде фиксируется объяснение отсутствия у черта пятки (из-за чего он хромает), согласно которому пятку откусили собаки, натравленные на черта Богом; откусил волк; отшибло дверью (Зеленин ТС: 102); на уровне обряда отмечается, к примеру, практика имитации хромоты при осуществлении «зачерчивания» (Архангельская обл., Коношский р-н: ЭМ ТЭ)². **Частный** мотив функционирует в рамках какого-то одного кода (хотя, конечно, установить это доподлинно практически невозможно, поскольку трудно быть уверенным в исчерпывающей полноте собранного материала). К примеру, частным можно считать мотив *чертового зуба*: гора *Чертов Зуб* (Костромская обл., Парфеньевский р-н: ТЭ)).

Диапазон распространения мотивов на горизонтальной оси зависит не только от значимости, смысловой нагрузки мотива в общем контексте, но и от особенностей организации отдельных кодов, их приспособленности к передаче разных типов информации. Допустим, устойчиво проявляемая в языке связь *черт–угол* (ср. в топонимии: болото *Чертоугольное* – «русалки там водились. Однажды один мужик мужичонку черного через реку Двиницу перевез, а тот подарил ему красные портянки и сказал:

“Помни доброту черта”» (Вологодская обл., Сокольский р-н: ТЭ), лес *Чёртов Угол* – «в Непретях Чертов Угол, всех обводит» (Ярославская обл., Пошехонский р-н: ТЭ), покос *Чёртов Угол* – «каменной было полно» (Вологодская обл., Устюженский р-н: ТЭ) и др.), отмечаемая также в паремиологии (*около кругом, а к черту в угол* (Богданов: 104), *люблю, как черта в углу* (Даль ПРН 3: 197)), вряд ли может быть представлена в обрядовом коде, где попросту нет «технических средств» реализации этой связи. Поэтому, наверное, следует говорить о неполных универсалиях, функционирующих не во всех кодах, но реализуемых многогранно и вариативно (ср., предположим, мотивы *пьянства, табака, богатства* и т.п.).

«Вертикальная» и «горизонтальная» классификация мотивов в значительной мере накладываются друг на друга, но все-таки предлагают разноаспектное рассмотрение классифицируемых феноменов. Если вернуться к понятию *сквозного мотива*, то таковым можно считать идентифицирующий или коннотативный мотив, являющийся при этом полной или неполной универсалией.

Что может дать изучение сквозных мотивов? Во-первых, их каталогизация, как уже говорилось, позволит выделить наиболее существенные, базовые эпизоды всего текста, способствуя его «сборке». Во-вторых, после осуществления такой каталогизации, вероятно, появится возможность оценки всей совокупности мотивов с тем, чтобы охарактеризовать меру «связности» текста, согласованности его эпизодов между собой. Это, в свою очередь, должно помочь решению третьей, наиболее сложной задачи – генетической, предполагающей выяснение происхождения фрагментов текста. В процессе работы над этими общими проблемами может быть достигнут частный, но все-таки очень важный результат: интерпретация от-

дельных фактов, непрозрачных при изолированном рассмотрении, которые обретают «внутреннюю форму», будучи включенными в ряд знаковых образований, кодирующих сходные смыслы.

Для достижения описанных выше целей необходимо представлять себе разнообразие **форм реализации** сквозных мотивов в условиях конкретного контекста. Перечислим основные варианты.

Наиболее соответствует статусу мотива как элемента текста и наиболее прозрачен для интерпретации нарратив или **сценарий**. Это такая форма реализации мотива, которая предполагает более или менее явно выраженную интерактивную структуру, создаваемую чаще всего включением в мотивный «кадр» предметной детали или какого-то партнера (это может быть партнер-объект воздействия – человек; субъект воздействия – солдат; партнер-«аналог» – баба и т.п.). Разумеется, сценарные мотивы обычно встречаются в фольклоре; примеры можно привести, думается, без паспортизации: черт играет в карты без крестей; подменяет ребенка чуркой; приносит несправедное богатство; самоубийца служит черту и мн. др.

Следующая форма реализации мотива условно может быть названа **дескрипцией**. В данном случае устойчивый содержательный элемент не включается в какую-то развернутую актантную структуру, а функционирует как указание на типичный признак или действие: черт волосатый, косоглазый, остроголовый, громко хохочет, дерется, роет, молотит и т.п. Дескрипции могут функционировать как в фольклорном тексте, так и в системе языка, – к примеру, во внутренней форме эвфемистических наименований черта: *корявый, косматый, красавец хвостатый, лукавый, неумытый, поплешник, рогатый, синий, черный шут* и т.п. (РДС: 577).

Такая форма реализации мотива, как **образ**, предполагает межкатегориальное конкретно-чувственное сопоставление различных представлений, одним из которых в данном случае является представление о черте: *чертова кожа* 'прочная ткань блестящего, обычно черного или белого цвета' (ССРЛЯ 17: 960; 5: 1109), прозвище *Черт* – «мужик черный и юркой» (Архангельская обл., Лешуконский р-н: ТЭ), урочище *Чёртовы Кудри* (Вологодская обл., Белозерский р-н: ТЭ).

В основе реализации мотива-**субститута** – механизм замены, когда в узнаваемых «чертовых» ситуациях вместо черта в кадре появляется его «дублер». Как известно, субституту черта, к примеру, является заяц, который в народных поверьях нередко наделяется демоническими свойствами (Гура 1997: 186–190). Ср. сюжеты многочисленных быличек такого рода: сестра потеряла в лесу брата, долго звала, «а он выходит из лесу и говорит: “Я с зайчиком играл да ягодки собирал”» (Черепанова: 49); бросившийся под ноги и пойманный заяц становится все тяжелее и тяжелее, когда его несут к куреню, а когда его бросают, хохочет и убегает (Гура 1997: 188) и т.п. Субституция проявляется не только в тексте, но и в системе языка, обуславливая возникновение номинативных дублетов, ср. примеры вроде *зайцы пиво варят // черти пиво варят* 'о тумане'; *зайцы портянки сушат // черти портянки сушат* 'о дожде при солнце'; *зайцы баню топят (заячья баня, заячий табак) // черти баню топят (чертова баня, чертов табак)* 'о перезревшем грибе-дождевике' (ЛК ТЭ) и др. Субституция может оборачиваться декларацией тождества, см. фразеологизм *походить на всех чертей, кроме зайца* 'быть лохматым, неопрятным и т.п.' (ЛК ТЭ). Для субституции можно предполагать в пресуппозиции явление метаморфоза, но в

ситуациях появления номинативных дублетов возможны в известной мере случайные подстановки. Допустим, нелепо думать о каких-то конкретных мифологемах при анализе названий гриба-дождевика, где наряду с *заячьей баней* и *чертовой баней* присутствуют также *мышья*, *медвежья* и *волчья*: эти факты «демонстрируют неважность конкретного представления о животном для носителя языка... Однако те же номинации вносят характерную черту в ономаσιологический портрет гриба – “не предназначенный для человека”» (Березович, Рут 2000: 34). Конечно, повторение связи *черт-заяц* при образовании различных номинативных дублетов несколько снижает риск случайности, но роль такого повторения нельзя преувеличивать.

Весьма трудной для интерпретации формой реализации мотива является *этикетка*. Так можно назвать мотив, который только «намекает» на связь с изучаемым феноменом, декларирует ее, подает как своего рода эмблему, но не объясняет характер появления этой связи, зашифровывая, скрывая промежуточные этапы, которые привели к ее возникновению. К примеру, лексема *чертик* ‘плевок’ (ЛК ТЭ) не является результатом образной номинации, поскольку не предполагает разворачивания по формуле «подобен черту». Рассматриваемое изолированно, это слово лишь намечает связь *черт-плевать*, которая на самом деле фиксируется достаточно устойчиво, поскольку оказывается «подхваченной» образным (*чертова слюна* ‘пенистые образования на траве, появляющиеся обычно ранним утром’ (ЛК ТЭ)) и сценарным мотивами (ср. легенды, где описывается участие черта в творении мира: «Бог землю гладку сделал, а черт наплевал. Как он плюнет, тут и гора вырастает»; «Черт за щеку прятал глину. Архангел донес на него. Черту пришлось выплю-

нуть – образовались горы и озера» (Померанцева 1975: 128–129)). Мотивы-этикетки чаще всего функционируют в системе языка, однако встречаются и в других каналах трансляции этнокультурной информации. Например, в тексте былички о пьянице, унесенном чертом, отмечается, что после такой встречи пьяница оказывается в болоте с шишкой вместо рюмки (РДС: 581). Шишка становится своего рода эмблемой места, где побывал пьяница, «гербом» черта. Закономерность появления этой эмблемы обнаруживается при сопоставлении данного мотива-этикетки с мотивом-дескрипцией: черт остроголов или же имеет волосы, стоящие дыбом, *шишом* (отсюда эвфемизмы типа *шиш*, *шишига*) (СМ: 391).

Экспрессив как форма реализации мотива обладает выхолощенным содержанием, в котором практически нет никакого нарративного начала, а остается только оценка, ср., к примеру, многочисленные просторечные формулы вроде *какого черта*, *черт знает где*, *черт с ним* и т.п.

Как было заметно из предшествующего изложения, данные формы реализации мотивов характеризуются разной **степенью экспликации содержания** – и, соответственно, **разной степенью знаковости**, семиотичности. Эти два параметра находятся в обратно пропорциональной зависимости: чем менее эксплицировано содержание, тем более ортодоксальным становится связанный с ним знак. Вероятно, можно попытаться расположить различные по форме реализации мотивы на своеобразной шкале семиотичности.

Наименее семиотичным (а следовательно, занимающим крайнюю «левую» позицию) является мотив-сценарий; затем следует дескрипция, которая отличается от сценария, как говорилось выше, отсутствием интерактивной структуры. Следующую позицию при движении

«направо» занимает образ: он может быть основан на том же признаке, что и дескрипция, но выражает этот признак путем отсылки к инокатегориальному феномену и тем самым провоцирует разнообразие вариантов развертки образного основания. Затем следует субститут: как и образ, он базируется на соотношении разнокатегориальных явлений, однако при образной номинации, разворачиваемой по формуле «X подобен Y», оба элемента сравнения представлены эксплицитно, а при субституции их связь может быть лишеной знакового обоснования в конкретном факте реализации; метафора может сменяться здесь метаморфозом, который, повторим, остается «за кадром». В то же время далеко не все случаи субституции, как было указано выше, базируются на метаморфозе: появление номинативных дублетов может быть весьма случайным, свидетельствуя в первую очередь о «памяти» знаковых систем, которые стремятся сохранить устойчивую связь даже в том случае, когда у нее нет надежного смыслового обоснования. Этикетка, как и образ, а также субститут, тоже может использовать такой смысловой субстрат, как межкатегориальные предметные связи, однако в данном случае облечение их в знаковую форму приводит к появлению символа, – а у знаков этого типа «прочитаемость» информации об объекте, по сравнению с образом, затруднена (Рут 1992: 28). Этикетка является уже весьма ортодоксальным знаком, находящимся на правом фланге шкалы семиотичности. На этом же фланге занимает свою позицию экспрессив: здесь содержание хоть и не зашифровано, но предельно генерализовано и выпрямлено.

Данная шкала характеризует уровень синхронного функционирования знаковых образований: не следует думать, что продвижение по ней слева направо дает удаление от некоего архетипического представления,

которое стоит за реконструируемым текстом. Так, сценарий – наименее ортодоксальная с точки зрения знаковости форма реализации мотива – может иметь вторичное происхождение, будучи наведенным новым «прочтением» других, «более знаковых» форм (см. ниже о мотиве «сатанинского» происхождения злаковой головни). Вообще, при наличии сквозного мотива задача реконструкции исходного представления одновременно упрощается и усложняется (ср. сходные проблемы при работе с «вечными сюжетами»). С одной стороны, сквозной мотив, как уже говорилось, выводит на ключевой эпизод текста-архетипа. С другой стороны, возникает некоторый знаковый автоматизм, когда устойчивая связь может воспроизводиться в известной степени машинально. Частным следствием такой машинальности являются разнообразные рокировки внутри мотива, инверсии субъектно-объектных отношений и т.п. Так, обычно черт толкает человека к пьянству (*Иван пиво пьет, а черт со стороны челом бьет* (Даль ПРН 1: 337)), но они могут и поменяться ролями (солдат угощает черта, тот выпивает целый штоф водки, хмелеет, начинает плясать (Афанасьев НРС 3: 327)); баба бывает помощницей черта (*куда черт не поспеет, туда бабу пошлет* (Даль ПРН 2: 68)), его «аналогом» (*от бабы утекай, как от черта* (СЭС: 1)), чертиха ‘злая баба’ (ЛК ТЭ), *бабий язык – чертово помело* (Даль ПРН 2: 194)), «заместителем» (мужик сбрасывает злую жену в глубокую яму в лесу, затем решает ее вытащить и достает чертенка (Афанасьев НРС 3: 166)), а также выполняет иные, весьма разнообразные роли в «чертовых» ситуациях (бабы из любопытства открывают рюкзак солдата и выпускают оттуда чертей (Афанасьев НРС 1: 275); черт скачет на бабе (ЭМ ТЭ); по совету бабы охотнику удается одурочить черта (Афанасьев НРС 2:

149), *писать черта с бабой* ‘молоть чепуху’ (СРНГ 27: 46) и др.). Рокировки и разнообразные вторичные переосмысления, обусловленные нежеланием знаковых систем терять ставший привычным мотивный ход, которому может быть найдено место в самых разнообразных и порой неожиданных «уголках» текста, затрудняют генетическую атрибуцию мотива.

Ниже будет представлено развернутое описание некоторых сквозных мотивов (для примера взяты различные по содержанию мотивы – предметные, признаковые, предикативные), ориентированное на выявление особенностей их функционирования, а также – если возможно – их генезиса.

Мотив **головни, угля, сажи** является, пожалуй, идентифицирующим для «текста черта». В обрядовом коде он может функционировать как мотив-этикетка, ср. использование головни при «зачерчивании»: «Да и ходили чертитца тожо, выслушают на льду-то на крестах. В Святки-то. Да тожо вот почертятца. Надо взять сковородник, или головёшка там жганая. Это тожо говорили што: “Черти чертитись, бесы беситись, там сатана, уходи от меня, покажись мне мой богосуженой...” Это ходят до двенадцати часов вот на ростаньях, крестовая дорога; по крестовой дороге. По крестовой дороге. Только штоб никто не слышал, не видел» (Архангельская обл., Каргопольский р-н, Ухта: КА); «[Чем проводят круг?] Проводят сковородником или вот головёшкой. Любым огарком, длинным-то вот. Чтобы черти в круг не зашли. Задумаешь на себя, как год проживёшь» (Архангельская обл., Каргопольский р-н, Кречетово: КА) и др. Отметим, кстати, закономерность появления такого изофункционального «партнера» головешки, как сковородник (см. об этом ниже). В повествовательных жанрах фольклора

головня, уголь и сажа функционируют как устойчивая деталь-этикетка, являясь меткой ситуаций, связанных с чертом: унесенные чертом некрещенные младенцы (*обменявши*) обращаются в головешку (Максимов 1994: 21); черт носит пьяницу, после чего тот оказывается где-нибудь в Москве под мостом с обгорелой чуркой в руках; девушка, посаженная чертом на цепь, советует попавшему к черту парню, чтоб он брал не деньги, а угли (РДС: 581, 594); черти появились ночью в грязной избе и «уголье в муцку измяли» (СБК: 76); мужик выдает за черта попа-прелюбоддея, раздевшегося и спрятавшегося в сундуке с сажой (Афанасьев НРС 3: 312–313); баба прячет в короб с сажой попа, дьякона, дьячка и пономаря; когда ее муж открыл короб, они выскочили оттуда – «настоящие черти, измазанные да черные» (Афанасьев ЗРС: 107) и мн. др. Ср. также задействие этого мотива в паремиологии: *нечем черту играть, так угольем* (Снегирев: 296).

Данный мотив может функционировать не только как этикетка, но и как образ, ср. факт системы языка – *чертенюк* ‘головня из угольной кучи или недожженная руда’ (Даль IV: 598), а также повторяющееся в различных текстах сравнение глаз черта с углем или самого черта с головней: «Приблизился цёрт на повити, цёрный, ну вот как головешка» (Вологодская обл., Бабушкинский р-н, Миньково: ЭМ ТЭ); из глубоких озер можно выудить чертенка вместо рыбы – «маленького и черненького, как головёшка» (РДС: 580); глаза черта горят, как угли (Власова: 342–343) и т.п.

Наконец, фиксируется разворачивание этого мотива в сценарном варианте, при этом сценарий может быть вторичным, ср., к примеру, сюжет о происхождении головни (на этот раз злаковой), рассказанный в связи с арх. *овсюг*, обозначающим такую головню: «В ячмене только овсюг

бывает, пустой овсюг, он такой черный. Сатана этот овсюг пускает» (ЛК ТЭ)³.

Мотив головни, угля и сажи косвенно соотносится с мотивом грязи, нечистоты⁴, который тоже весьма характерен для «текста черта», ср. только языковые факты: *черт* 'о ком-либо, сильно выпачкавшемся, до черноты' (СОСВ: 199), *чертовка* 'грязнула' (СРГЮК: 420), *черт-чертом вымазлся* 'очень черен, грязен' (Михельсон II: 510), *чертенята* 'два бруска, связывающие поперек перо руля'. «После поворота лоцман кричит: *очисти чертенят!*, т.е. распутай бакштов, который цепляется за руль» (Даль IV: 598) и т.п. Наименование черта *нечистый* выступает по отношению к этим представлениям и как мотивирующее, и как мотивированное (ср. также *немытик*, *немытый*, *неумытый* 'нечистый дух, черт; дьявол' (Власова: 253)).

Если говорить о происхождении мотива головни и прочих продуктов горения, то его корни, очевидно, следует искать в том комплексе представлений, который связан в народном сознании с картиной ада. В центре этого комплекса – представление о поджаривании чертями грешников на сковороде (это объясняет появление в обряде «зачерчивания» такой детали, как сковородник).

Другой предметный мотив – **береста** – более сложен для интерпретации. В форме этикетки мотив представлен в системе языка: арх. диал. слово *чертюга* 'берестяной поплавок' (ЛК ТЭ) непрозрачно с точки зрения мотивировки и – будучи рассматриваемым изолированно – не позволяет найти связь с образом черта. «Этикеточное» функционирование мотива встречается и в бытовой обрядности: к примеру, на Русском Севере для того чтобы разыскать пропавшую скотину, предлагается пойти на перекресток дорог и бросить через плечо кусок бересты с какими-то закорючками – «письмо лешему» (Щепанская

1992: 115) или оставить кусок бересты с непонятными линиями в дупле старого дерева (Вологодская обл., Нюксенский р-н, Красавино: ЭМ ТЭ). В данном случае береста служит меткой виртуальной ситуации контакта с чертом или лешим, но причины выбора ее на эту роль не очень ясны (кроме той, что перед нами лесной материал, который, очевидно, наиболее естественно выбрать при общении с нечистой силой, обитающей в лесу).

Образная форма реализации мотива встречается в идиоме как *черт на бересте (крутиться)* 'в хлопотах, в заботах' (ФСРС: 217). В образной фактуре этого фразеологизма соединились представления о подвижности, «вертлявости» чертей или бесов, их способности к исключительно быстрому передвижению (ср.: как *черт на воздухе, воздухах (летать, носиться)* и пр.) 'о ком-то, быстро передвигающемся' (СРДГ 3: 192), *бесова нога* 'вертлявый, бойкий, проворный' (Даль I: 158), *носиться, как черт на ходулях* 'быстро бегать, идти' (НОС 12: 54), *как черт с полоху (переполоху)* 'от испуга очень быстро' (СРДГ 3: 37), *вертеться, суетиться, метаться* и т.п., как *бес, бесы* (ССРЛЯ 1: 499), *чёртом* 'очень быстро, проворно, ловко' (ССРЛЯ 17: 948), *вертячий черт* 'бранное выражение' (Деул.: 78) и т.п.) и скорости, с которой закручивается в трубочку при попадании в воду предварительно распаренная береста, – или же меняет свои формы береста горящая (*вертеться, как береста (берёзка) на огне* 'жить в постоянных заботах, хлопотах', как *береста на огне* 'в постоянных заботах, в работе' (ФСРС: 11, 24)). Сходство образной основы представлений о черте и бересте особенно наглядно проявляется в случаях совпадения референции идиом, задействующих тот и другой образ: *вертеться, как береста на огне* 'изворачиваться, юлить, хитрить' = *вертеться, как бес (черт) перед заутреней* 'то же' (ФСРЛЯ 1:

70). Всё это позволяет расшифровать номинацию *чертюга* 'берестяной поплавок': мотивирующим моментом может служить подвижность поплавок, мелькающего над поверхностью воды, или же скорость, с которой закручивается береста в трубочку при изготовлении поплавок.

Актантная структура ситуации письма на бересте, о которой речь шла выше, склонна к варьированию (и в том числе инверсии). Помимо того варианта, когда человек адресует черту берестяное послание, возможны следующие случаи: а) черт пишет человеку письмо на бересте, ср. в паремиологии – *черт ли ему на бересте пишет!* (Снегирев: 107); б) человек переписывает имена чертей на бересте, ср. ситуацию сказки, когда солдат ловит чертей в доме, строит в шеренгу и, принеся из лесу две «берестины», «начинает на бересте писать, переписал всех чертенят», а потом «сделал им перекличку на своем бересте: Пердунов, Дристунов, Загибалов, Завивалов...» (Зеленин ВСПГ: 384); в) черт заключает с колдуном договор, который пишется кровью на берестяном пергаменте (Власова: 357)⁵. В этих случаях форма реализации мотива еле ощутимо сдвигается в сторону сценария, поскольку в большей степени просматривается субъектно-объектная организация соответствующих эпизодов: в случае этикетки человек оставляет на перекрестке или в дупле бересту, которая символически замещает адресата; здесь же и отправитель, и адресат оказываются «в кадре».

Говоря об этиологии связи *черт–береста*, следует признать невозможность существования какого-то единственного мотивационного решения. Во-первых, нельзя не вспомнить функции бересты как древнейшего бытового писчего материала. С появлением культуры бумажной книги берестяная письменность вполне закономерно получает статус такого носителя информации, который

обладает низшим статусом и по форме (т.е. качеству самого материала), и по содержанию текстов. Отсюда вероятность появления негативных коннотаций – в том числе связи с чертом. Во-вторых, богатый образный потенциал таит сама фактура: белый берестяной «лист» с черными точками и линиями отлично имитирует непонятные письмена. При этом важна и такая деталь, как уже упоминавшаяся «природность» бересты, ее яркая связь с лесом – локусом нечистой силы. В качестве аналога можно вспомнить письменный графит (или еврейский камень): как известно, на полированной поверхности этой горной породы видны фигуры, напоминающие клиновидные письмена, – соответственно, с ней оказываются связанными многочисленные легенды о нечистом, чертовом происхождении «надписей». В-третьих, значима такая грань образа бересты, как ее динамизм (об этом см. выше). Очевидно, весь этот комплекс причин и привел к появлению мотива бересты в «тексте черта».

Значительной устойчивостью обладает также мотив **веревки**. Наименее прозрачными фактами можно считать идиомы *черт верёвкин* 'бранное слово без особого смысла', *чёрт или верёвки* 'бранное выражение': *Сидит, и ничего не бает. Хоть бы слово вымолвил: черт или верёвки* (КСРНГ), *мужик – Черт Иванович Веревкин* (Даль ПРН 3: 145). Статус особо ортодоксальных этикеток у этих фразеологизмов создается тем, что, во-первых, «намеки» внутренней формы никак не проясняет выхолощенная экспрессивная семантика; во-вторых, игровое использование ономастической (фамильной) формулы создает дополнительный маскирующий эффект. Ненамного яснее с мотивационной точки зрения выражение *верёвочный черт* 'обманщике, сумасброде и т.п.' (СРНГ 3: 126): образ веревки здесь может объясняться, наверное, тем, что для «оязыков-

ления» представлений о лжи, обмане нередко привлекается идея плетения.

Этикеточное функционирование мотива встречается и в бытовой обрядности, когда обвязывание веревкой, тесемкой, шнурком и т.п. ножек стола используется как магическое средство для обнаружения пропавшей вещи, которая должна быть возвращена с помощью черта или беса (к нему обращаются с соответствующим призывом): «[Не надо было, если что-то в доме потеряется, обвязывать ножки?] У стола. [Обвязывали что?] Ножки. [Чем?] Чем <...> любой тесёмкой обвязывали, и всё <...> Все четыре. Кругом <...> [А если скотина в лесу потеряется?] Тоже, говорят, обвязывали. И даже человек когда теряется, тоже обвязывали... “Чёрт, чёрт, поиграй, да... ну, там, что потеряли, дак отдай”, – это говорили» (Архангельская обл., Каргопольский р-н, Труфаново-Новоселово: КА); «Это ножки стола обвязывали, дак чево потеряешь да не можешь найти, так ножку обвязывают да приговаривают: “Бес, бес откинь... ну чё там потеряешь”». Это уж как называется, бес под столом сидит...» (Архангельская обл., Каргопольский р-н, Ухта: КА) и др. Это ритуальное действие может быть вписано в общий контекст ритуалов обвязывания (опоясывания), которые призваны обеспечить связь, цельность, прочность, прикрепленность к месту (СД 1: 339), и характеризует скорее не круг представлений о черте, а функции веревки, однако в нашем случае оно, думается, тоже должно приниматься во внимание, поскольку вновь иллюстрирует сопряжение двух образов – черта и веревки.

В идиоматике и паремиологии мотив веревки может функционировать и в более развернутых вариантах, обладающих выраженной актантажной структурой: веревка становится орудием в руках чертей, которые либо

связывают ею людей (так метафорически обозначаются товарищеские отношения: *словно черт их верёвкой связал* 'о тесной не всегда подходящей дружбе' (Михельсон II: 509), *их сам черт лычком связал; словно черт их веревочкой связал* (Даль ПРН 3: 260), ср. также *бес верёвочкой связал* 'о тесной, неразрывной дружбе' (Михельсон I: 89)), либо друг друга (*черт черта на шею посади да ремушком привяжи* (СЭС: 132)), либо занимаются с ее помощью метрологической деятельностью (данный образ используется для обозначения неопределенно большого расстояния до объекта или его глубины: *черт мерял да верёвку вырвал* (сорвал); *черт ходил да верёвку сорвал; черт мерял да верёвка сорвалась* 'о неизвестном расстоянии до удаленного объекта'; *черт мерял да верёвки не хватило* 'об очень глубоком месте' (ЛК ТЭ) и т.п.; возможны также модификации в осмыслении этой образной ситуации: *Мерил километры черт с Тарасом. Веревка лопнула. Тарас сказал: «Давай свяжем!» А черт сказал: «Давай так скажем!»* 'о том, кто говорит наобум' (ЛК ТЭ)).

В нарративных жанрах фольклора данный мотив тоже весьма устойчив, при этом его позиция не является закрепленной. Веревки могут вить сами черти: к примеру, маленьким чертенятам, чтоб они не шалили, предлагается давать разные виды работ – в частности, вить веревки из песка (Черепанова, 89). В другой ситуации происходит субъектная инверсия – веревку из песка вьет не черт, а Иван Медведка, который объявляет чертям: «Веревки вью; хочу озеро морщить да вас, чертей, корчить – затем, что в наших омутах живете, а руги не платите» (Афанасьев НРС 1: 271–272). При повторении этого мотива веревка может быть как свитой из песка, так и реальной; в любом случае с ее помощью герой пугает чертей тем, что вытащит их из водоема (Афанасьев НРС 1: 267–269). Модификация

данного сюжетного хода встречается в сказке о том, как мужик, сбросивший злую жену в глубокую яму, «начал собирать обрывки да веревки, от лаптей оборки, связал все вместе», а вместо бабы вытащил чертенка (Афанасьев НРС 3: 166). Использование веревки для поимки чертей указывает на апотропейные функции этого предмета, который, по представлениям славян, помогает обезвредить нечистую силу (СД 1: 339); обведение водоема веревкой – один из старинных способов колдовства, «подчиняющий» себе воду (Власова: 354).

Связь веревки и черта находит также отражение в ситуации самоубийства, которое «благословляется» чертом. Ср. рассказы такого рода: девушка, привязавшая веревку, чтобы повеситься, была спасена ангелом-хранителем, после чего услышала брань удалявшегося черта (РДС: 596); мужик, собиравшийся повеситься, видел во сне ухмылявшегося черта с веревкой (ЭМ ТЭ) и т.п. Вообще, «воздействие нечистой силы на висельника, надевающего на себя петлю по наущению или прямо с помощью дьявола, считается у славян почти повсеместно причиной самоубийства» (СД 1: 378).

Наконец, следует упомянуть о том, что мотив веревки оказывается тесным образом связанным с мотивом **плетения**, который также устойчиво представлен в «тексте черта». Упоминается либо «собственноручное» занятие черта плетением (*на него лапти черт по три года плел (не мог угодить)* (Даль ПРН 3: 453), *чертов плетень, чертова пряжа 'мох на елке'* (ЛК ТЭ)), либо то, как черт помогает этому процессу (*ему черт лыки дерет, а он лапти плетет* (Даль ПРН 1: 394)), либо любовь черта к «продуктам плетения» – в первую очередь, лаптям (*обуть кого-нибудь в чёртовы лапти 'прост. ловко обмануть'* (ССРЛЯ 17: 960); *черт лапотки стоптал, накаль эту парочку собрал* (СЭС:

61); чтобы сбить шпану (коренное тюремное население), как она теперь стала, черту и троих лаптей сносить было мало (Козловский 1: 165); черт лаптем мерил 'о неизвестном расстоянии' (ЛК ТЭ); ср. также быличку о том, как черт приходит к старику за лаптями, которые тот под горячую руку ему пообещал (Левкиевская 2000: 448). При этом интересна очередная ситуация инверсии: любовь черта к лаптям может смениться страхом перед ними (черт приглашает пастуха в кабак, но пастуху приходится при этом скинуть лапти, так как лапти плетутся крестиками (Власова: 354)).

Проблема происхождения мотива веревки – так же, как и в случае мотива бересты, – не имеет однозначного решения. Действие верчения, витья является одним из наиболее мифологизированных акциональных элементов славянской народной духовной культуры, при этом ему приписывается целый ряд отрицательных символических значений, который соотносится с «непрямым», а потому «неправильным» движением; именно с **viti*, **vrtěti* нередко связаны названия вредоносных демонов (Плотникова 1996: 104). Кроме того, идея витья коррелирует с идеей быстрого передвижения, весьма значимой для «текста черта». Поэтому «продукты верчения» и черт на символическом уровне оказываются соотносимыми: веревка, естественно, не может быть образным аналогом черта, но становится его символическим репрезентантом. Важна также особая роль веревки в таком «чертовском» сценарии, как самоубийство. Наконец, следует учесть, что «текст черта» имеет выраженную антропологическую ориентацию: представления о самом черте неотделимы от представлений о способах защиты от него. Тогда значимы апотропейные функции веревки, базирующиеся на символике связи, обвязывания.

Особый интерес представляет явление перекрестного межкодового взаимодействия мотивов: между мотивами, реализующимися в различных кодах, обнаруживаются соответствия, которые позволяют говорить об определенном параллелизме фрагментов содержания и о транскодовой филиации смыслов в рамках «текста черта». В данном случае перед нами своего рода аналог морфосемантического поля, где задействованными в процессах сближений оказываются несколько плоскостей – в частности, уровни системы языка, узуальных текстовых связей (паремии) и свободных текстовых связей (нарративные жанры фольклора). Примером этого феномена является комплекс мотивов и смыслов, группирующихся вокруг двух мотивов-доминант. Каждый из них имеет серию автономных реализаций (преимущественно в одном из кодов), однако при этом фиксируется целый ряд мотивов и вариантов «пограничного» характера, возникших, вероятно, вследствие взаимодействия и под перекрестным влиянием этих доминант и позволяющих реконструировать фрагмент «деривационного гнезда» с двумя центрами.

Один из центров – **мотив работы**, который закономерно образом – вследствие его предикативного характера – наиболее широко и разнообразно реализуется в нарративных жанрах фольклора. Черт здесь выступает преимущественно как непосредственный субъект действия. Мотив может фигурировать как в роли сюжетообразующего (ср., например, сказки о черте, нанявшемся в работники к горшечнику (Афанасьев НРС 3: 84), кузнецу, мужику, который с его помощью обогатился (Зеленин ВСПГ: 391, 67)), так и в роли побочного (проигравший герою в состязании чертенок должен, помимо денежного откупа, прослужить у него год в батраках (Афанасьев НРС 1: 271–272); в глубокой яме, куда провалилась злая баба,

сидят черти и лепят горшки (Афанасьев НРС 3: 84)). Варианты, в которых черт выступает в функции «посредника», т.е. заставляет работать человека, встречаются в сказках намного реже, они фрагментарны и менее разнообразны: на покойном короле-грешнике черти на том свете возят дрова; опойца становится рабочей клячей у черта (Афанасьев НРС 2: 123; 168–169). В севернорусских легендах мотив представлен рассказами о «маленьких» (чертенятах), которые могут находиться в услужении у человека, и их следует занимать работой: «Про одну говорили, что у ей маленькие были. Покажутся в красных шапках торчками... Делать-то все помогают»; «У ворожей есь маленькие... Им работу дают, какую хошь. Кидают работу, чтоб больше была. А не дашь работу, они тебя затерюшат, жива не будешь» (Черепанова: 89–90). Мотив нашел отражение в паремииологии (*Где черт не пахал, там сеять не станет; Пей воду, как гусь, ешь хлеб, как свинья, работай черт, а не я (Ванька Каин)* (Даль ПРН 1: 345, 461); *Черт дал работу, а Бог отдых* (СЭС: 133)), фразеологии (*на рожке черти горох молотили 'шадровитый'* (Балов: 279)). Факты лексического уровня демонстрируют субъект-объектную инверсию – в функции работающего выступает человек: *чертомелить* 'работать много, с большим усердием и напряжением' (СРГСУ 7: 27; СРГПрб 1: 120); *чертоломить* 'выполнять тяжелую физическую работу' (СРГСУ 7: 27; ЛК ТЭ); *чырт: Надо бы работника нанять, чырта* (СРСГСП 3: 324); ср. также арготизм *черт* 'добросовестно работающий заключенный' (Балдаев II: 143). Очевидно, что в данном мотиве отразилось представление о работе, повседневном физическом труде как явлении «небожественном» по своей сути и происхождению – представлении, восходящем к библейскому сюжету о грехопадении и изгнании из рая и

поддерживаемом на уровне обрядового кода и в нормах бытового поведения (запрет на работу в праздничные и выходные дни вследствие восприятия их как дней, посвященных Богу).

Другим организующим центром рассматриваемого комплекса является идея **интенсивности, высокой степени выраженности признака**, которая широко и разнообразно представлена в лексике и фразеологии. Она может сопутствовать какому-либо более конкретному мотиву из «текста черта» – например, мотиву **богатства** (*денег – черт не уволочет* (Подюков: 70); *черту на полати не забросить* ‘очень много’: *У нево денег – щёрту на полати не забросить* (ДСРГСУ: 565); *одного черта нет* ‘об очень обеспеченном человеке: всё есть, всего в достатке’ (СОГ 8: 91)), мотиву **глухого, отдаленного места** (*к черту (к чертям) на кулички; к черту на рога* ‘очень далеко’ (ССРЛЯ 17: 941)), мотиву **глубокого омута, ямы** (*черт мерял – веревку потерял* ‘о глубокой реке, озере’ (Прокошева: 110)), мотиву **драки** (*черти ни в кулачки не бьют* ‘очень далеко’; *когда чёрт кулачку (еще) не бьёт; черти в кулачки (еще) не били (бьют)* ‘очень рано’ (ФСРГС: 217), *еще черти не дерутся, не бьются (не дрались, не бились) на (в) кулачки* ‘очень рано’ (ССРЛЯ 17: 941), *черт кулачку не бьет, черти в кулачки не бьют* ‘очень рано’ (СРНГ 16: 53)), мотиву **подвижности, быстрого передвижения** (см. выше). Кроме того, данная идея эксплицируется более ярко в целом ряде генерализованных по семантике выражений экспрессивной направленности, связанных, например, со значением **множества, большого количества** (*чертова бездна* (СРГК 1: 52), *чертова (чертовская) тьма, пропасть, гибель* (ССРЛЯ 17: 960–961), *чертова уйма* (СРГНО: 585), *чертова бузна, чертей мешок* (ЛК ТЭ), *до черта* (ССРЛЯ 17: 949), *до полчерта* (ФСРГС: 145) ‘очень много; о большом коли-

честве чего-л.');

значением **неизвестности, непонятности** (*сам черт не разберет, не поймет* 'абсолютно никто; при всем желании невозможно осмыслить содержание или причины чего-л.' (СОВРЯ: 10, 42); *черт знает что* 'что-л. неясное, непонятное' (ФРР: 797–798); *сам черт ногу сломит* 'полный беспорядок, неразбериха; невозможно разобраться в чем-л., справиться с чем-л.' (СОВРЯ: 13, 33); *черт с виру* 'неизвестно кто и откуда' (СБГ 3: 30)).

Наконец, наиболее непосредственным выражением этой доминанты являются единицы *чертов, чертовский* 'необычайно сильный, большой (по степени проявления)'; *до черта, до чертиков* 'до крайности, в высшей степени, очень'; *черт знает что* (*дать, отдать, заплатить и т.п.*) 'о готовности дорого заплатить'; *черт знает чему* (*обрадоваться, опечалиться и т.п.*) 'необычайно сильно (обрадоваться, опечалиться и т.п.)' (ССРЛЯ 17: 948–949, 956, 960–961) и т.п. Закономерным этапом развития семантики интенсивности стало появление экспрессивов (*черт знает что* 'при выражении досады, недовольства, восхищения, неожиданности и т.п.' (ССРЛЯ 17: 948); *осточертеть* 'надоесть, опротиветь до крайности' (ССРЛЯ 8: 1189), *начертенеть, начертеть* 'сильно надоесть' (СРДГ 2: 338) и т.п.). Происхождение этой доминанты следует, очевидно, связывать с «эталонной» сущностью образа черта как антагониста Бога, представителя отрицательного полюса ключевой христианской оппозиции в ее народной интерпретации.

Актуальность оценки при восприятии образа может оборачиваться на уровне языкового кода формированием генерализованного экспрессивного компонента значения, который реализуется в вышеприведенных лексических фактах.

Объединить данные доминанты в один комплекс позволяет ряд мотивов, на формирование которых одновременно могли оказать влияние как идея работы (реализующаяся в первую очередь на текстовом уровне), так и идея интенсивности (закономерно – в силу своей абстрактности и экспрессивности – эксплицирующаяся прежде всего в фактах системы языка).

Интересен в этом отношении, например, присутствующий в сказках прием гиперболизации – акцент на **масштабности осуществляемых чертом работ, большом объеме** (нередко называются цифры) **исходного и конечного продукта**: черт, нанявшийся к горшечнику, требует себе сразу 40 возов глины, 10 сажень дров и, призвав на помощь «видимо-невидимо» чертенят, за три ночи изготавливает 40 тысяч горшков (Афанасьев НРС 3: 84); по приказу солдата три черта набирают в лесу 300 пудов смолы, тащат из пекла самый большой котел на 40 бочек (Афанасьев НРС 2: 278); в качестве откупа солдату черти наполняют 12 подвод золотом: «Чертенюк побежал в озеро, и пошла у нечистых работа: кто мешок тащит, кто два...» (Афанасьев НРС 2: 287–288).

Следует указать также на такой вариант идеи работы, как мотив **тяжелого, изнуряющего физического труда**, представленный и в текстах сказок и легенд, и в лексической системе. Такого рода труд часто связан с переноской тяжестей (чертенюк нарыл 2 мешка репы и «насилу тащит – ноги так и подгибаются, инда спина хрустит! Вот малыш тащил, тащил, невмоготу, вишь, стало, бросил мешки наземь» (Афанасьев НРС 2: 206); чертенюк платит откуп, наполняя деньгами шапку без дна, поставленную над глубокой ямой: «Чертенюк носил, носил золото, сыпал-сыпал в шляпу, целый день работал» (Афанасьев НРС 1: 271–272); черти в аду везут на грешнике «большущий воз»

дров (Афанасьев НРС 1: 271–272)) либо с другими делами, требующими значительного напряжения физических сил, например, с заготовкой дров, ср. лексико-семантические варианты приведенных ранее глаголов: *чертомелить* ‘непосильно много, тяжело работать’ (КСРНГ), *прочертмелить* ‘проработать всю жизнь’: *Прочертмелили, насадили себя на этих дровах* (СРГПрб 3: 122), *начертмелиться* ‘наработаться’: *Начертмелилась я нонче в огороде, ноженьки ноют* (ДСРГСУ: 339), *черта* (*чертоломину*) *ломить* ‘много работать, изнуряя себя’ (СРГК 3: 143), *чертоломить* ‘заниматься тяжелой работой’: *Выучитесь, не будете чертоломить, это, например, работать в лесу, деревья ворочать* (ЛК ТЭ).

«Пограничное» происхождение можно подозревать у идеи **отсутствия или минимальной степени представленности, выраженности чего-либо**. Наиболее ярко она представлена в ряде просторечных экспрессивных выражений: *черта* (*с*) *два*, *черта лысого*, *черта в ступе* ‘полное отрицание чего-л.; вовсе нет, как бы не так, ничуть не бывало’; *ни черта* ‘совсем, совершенно ничего’; *ни один черт* ‘никто’; *на черта кто-что-н. нужен, годится, сдался* ‘совсем не нужен, не годится’; *ни к черту не годится* ‘никуда, совершенно не годится’ (ССРЛЯ 17: 941–942, 948); ср. диалектные идиомы *черта в кулачки не дуть* ‘не догадываться, ничего не знать’ (СРГК 1: 352), *один черт нагольный* ‘только один компонент вместо множества необходимых’: *В тесте один черт нагольный сейчас, из одной муки сделано* (ЛК ТЭ). Данный смысловой компонент может интерпретироваться как связанный отношениями производности с обеими мотивными доминантами. Идея интенсивности могла продуцировать прямо противоположные смыслы по логике энантиосемии. Что же касается мотива работы, то вполне вероятен смысловой переход⁶:

напряженно работать → деформировать объект приложения усилий → трудиться напрасно → пропасть, исчезнуть (пустота, отсутствие, отрицание). Вовлеченность этой идеи в рассматриваемый комплекс подтверждается языковыми фактами, эксплицирующими среднее звено семантической цепочки – мотив **напрасного труда**. На текстовом уровне он представлен, в частности, вариантом «длительное и бессмысленное занятие»: такого типа «работу» дают, по поверьям, чертенятам, чтобы отвлечь их и не дать вредить человеку. Так, знающийся с «шишками» человек посылает их в лес считать хвою; мужик, чтобы отвязаться от бесов, накупил пряников и заставил их пересчитать; чертенят, чтобы не шалили, следует заставлять собирать рассыпанное по двору льняное семя, считать пеньки в лесу и т.п. (Черепанова: 89–91). В лексике мотив представлен семей «безрезультатность затраченных усилий»: *чертомелить* ‘работать очень много, напряженно, изо всех сил, но без справедливого вознаграждения за труд’ (СГСЗ: 515); ‘работать’: *Без конца он чертомелит, а сделанного не видно* (СРГСК: 328); ‘пропивать все, что заработано’ (СРГНО: 585); *чертоломить* ‘интенсивно работать’: *Чертоломили всю жисть, пензии нету никакой* (ЛК ТЭ); *чертопрудничать* ‘выполнять напрасно тяжелую работу’ (КСРНГ).

* * *

Итак, мы представили предварительные замечания о путях классификации мотивов как устойчивых элементов культурного текста, о месте в ней сквозных мотивов, а также о возможностях изучения последних и формах их реализации в тексте. На основе этих замечаний было осуществлено описание особенностей функционирования некоторых сквозных мотивов и высказаны предположения

относительно происхождения той или иной конкретной формы реализации или мотива в целом. В заключение хотелось бы наметить некоторые перспективы разработки этой весьма плодотворной темы.

Небезынтересными могли бы быть попытки поиска магистральных сюжетных линий, объединяющих некоторые сквозные мотивы, связанные единством происхождения, т.е. сводимые к определенному архетипу. Этот архетип может быть своего рода макрофреймом, ментальной картинкой, фрагменты которой в «рассыпанном» виде функционируют в составе сквозных мотивов. К примеру, достаточно определенно может быть воссоздан макрофрейм «Черти в аду», куда тянутся нити от многих устойчивых элементов изучаемого текста, связанных с темой горения. Назовем детали картины (многие из них рассматривались в ходе предшествующего изложения, другие будут лишь упомянуты ниже, поскольку подробное их описание потребовало бы отдельного исследования). Обозначен процесс горения – *огонь, дым, пар*; продукты горения – *уголь, сажа, головня*; материал горения – *дрова, береста*; орудия для растопки, варки, жарки – *кочерга, сковородник, котел*; производственные процессы, основанные на горении, – *плавка*; профессии, связанные с обжигом и плавкой, – *горшечник, кузнец*; помещения, где есть печь и жар, – *баня* (особенно *каменка в бане*). Этот макрофрейм дает такой вариант картины ада, который весьма характерен для народного восприятия мира, поскольку он предельно обывовлен и наполнен хозяйственными деталями.

Разумеется, весь «текст черта» не может восходить к одному или даже двум таким макрофреймам. С генетической точки зрения он полицентричен, поскольку особый мифологический и аксиологический статус черта иници-

перекрестке дорог; участники гадания сидят на шкуре с хвостом и, наконец, напрямую обращаются к чертям.

³ Ср. также: *где Господь пшеницу сеет, там черт плевелы* (Даль IV: 597).

⁴ Мотив грязи, нечистоты связан отношениями филиации с мотивом нечистот (пусть будет позволителен этот каламбур), испражнений, ср.: *как черт насрал травы* 'о быстром росте сорняков' (НОС 12: 54), *чертово дерьмо* 'ядовитое растение' (Коновалова: 208), *черт с красным обоср...м хвостом* 'осужденный, ранее состоявший членом КПСС', 'активист-общественник из осужденных в ИТК' (Балдаев II: 144), *нечем черту с..., и он камнем дристать* (Дмитриев: 35), *богатому черт в кашу с..., а бедному в кулеш – только ешь* (СЭС: 4), *долго не говорит, ум копит, а изговорит, что черт напередит* (Симони II: 216); ср. сказочные фамилии чертенят, которые солдат переписывает на бересте, – *Пердунов, Дристунов* и т.п. (Зеленин ВСПГ: 384), а также представления о том, как нечистая сила обходится с не убранной со стола посудой или оставленной на ночь на прялке куделью: «[Можно приборы, посуду оставлять на столе, когда не ешь?] А это, конечно, не, надо убирать. По-мойму, дак надо, потому што, горят [говорят]: “Ой, там оставил, там все... биси обоссат всё!” <...> надо убирать всё» (Архангельская обл., Каргопольский р-н, Лукино: КА); «Мать все говорила: “Допрядайте, девки, а то шуликин вам насрет в куделью”. А сама шушляк [= навозную лепешку] конный положит в куделью» (ЭИС 5: 143).

⁵ При заключении таких договоров помимо бересты нередко используется кожа, ср. рассказ о том, что мужику, который хотел наложить на себя руки, объяснил старик в деревне: «Пошла бы твоя кожа им на бумагу. Пишут они на той бумаге договоры тех, что продают чертям свои души, и подписывают своей кровью, выпущенной из надреза на правом мизинце» (Максимов 1994: 16); показательна также образная основа идиомы (*что*) *черт на коже пишет* 'о находчивом человеке' (НОС 12: 54). Вообще, мотив письма, писания обладает значительной устойчивостью в «тексте черта»: *вертит пером, что черт хвостом* (РДС: 613), *носиться, как черт с письмом* 'делать что-либо очень долго' (СОСВ: 158), *пишет, как черт шестом по Неглинной* (Снегирев: 323), *черт ли писал, что Захар комиссар* (Даль ПРН 1: 394), *што писарь зробиць, сам черт не переробиць* (Шейн: 484) и др. Возможно, он обязан этой устойчивостью народно-этимологической «наводке» со стороны слова *чертить*, а также

существовавшему в неграмотной народной среде представлению о «бесовской» природе грамотности.

⁶ Семантический переход *интенсивное трудовое действие* → *безрезультатность усилий* описан, например, в (Галинова 2000: 125).

Литература и источники

Афанасьев НРС – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. М., 1984–1986. Т. 1–3.

Афанасьев ЗРС – *Афанасьев А.Н.* Русские заветные сказки. М., 1991.

Балдаев – *Балдаев Д.С.* Словарь блатного воровского жаргона. М., 1997. Т. I–II.

Балов – *Балов А.* Материалы по народному языку, собранные в Пошехонском уезде Ярославской губернии // Живая старина. 1899. Вып. 2. С. 277–283.

Березович, Рут 2000 – *Березович Е.Л., Рут М.Э.* Ономаσιологический портрет реалии как жанр лингвокультурологического описания // Известия Уральского государственного университета. № 17. Гуманитарные науки. Вып. 3: Филология. Екатеринбург, 2000. С. 33–38.

Богданов – Сборник пословиц А.И. Богданова // Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII–XX веков. М.; Л., 1961. С. 65–118.

БСЭ – Большая советская энциклопедия. 2-е изд. М., 1949–1958. Т. 1–51.

Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.

Власова – *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995.

Галинова 2000 – *Галинова Н.В.* Этимолого-словообразовательные гнезда праславянских корней со значениями 'гнуть', 'вертеть', 'вить' в говорах Русского Севера: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2000.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882. Т. I–IV.

Даль ПРН – Пословицы русского народа: Сборник В. Даля. М., 1994. Т. 1–3.

Деул. – Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области). М., 1969.

Дмитриев – *Дмитриев Л.А.* Отрывок сборника пословиц XVII в. // Рукописное наследие Древней Руси: По материалам Пушкинского дома. Л., 1972. С. 28–56.

ДСРГСУ – Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения. Екатеринбург, 1996.

Зеленин ВСПГ – *Зеленин Д.К.* Великорусские сказки Пермской губернии. Сокровищница отечественного собирательства. М., 1991.

Зеленин ТС – Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 2: Запреты в домашней жизни. Л., 1930 (Сб. МАЭ. Т. 9).

КА – Каргопольский архив лаборатории фольклора РГГУ.

Козловский – Собрание русских воровских словарей / Сост. В. Козловский. Нью-Йорк, 1983. Т. 1–4.

Коновалова – *Коновалова Н.И.* Словарь народных названий растений Урала. Екатеринбург, 2000.

КСРНГ – картотека Словаря русских народных говоров (см. СРНГ).

Левкиевская 2000 – *Левкиевская Е.* Мифы русского народа. М., 2000.

ЛК ТЭ – лексическая картотека Топонимической экспедиции УрГУ (Русский Север).

Максимов 1994 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.

Михельсон – *Михельсон М.И.* Русская мысль и речь: Свое и чужое: Опыт русской фразеологии: Сборник образных слов и иносказаний. М., 1994. Т. I–II.

НОС – Новгородский областной словарь. Новгород, 1992–1995. Вып. 1–12.

Плотникова 1996 – *Плотникова А.А.* Слав. *viti в этнокультурном контексте // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 104–114.

Подюков – Сны, приметы, загадки, поговорки / Сост. И.А. Подюков. Пермь, 1994.

Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические

персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Прокошева – Материалы для фразеологического словаря говоров Северного Прикамья / Сост. К.Н. Прокошева. Пермь, 1972.

РДС – Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т.А. Новичкова. СПб., 1995.

Рут 1992 – Рут М.Э. Образная номинация в русском языке. Екатеринбург, 1992.

СБГ – Словарь брянских говоров. Л., 1976–. Вып. 1–.

СБК – Сказки Белозерского края / Зап. Б.М. и Ю.М. Соколовы. Архангельск, 1981.

СГСЗ – Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья. Новосибирск, 1999.

СД – Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995–. Т. 1–.

Симони – Симони П.К. Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVIII–XIX столетий. СПб., 1899. Вып. 1, сб. I и II (Отд. отт. из сб. ОРЯС АН, 1899, т. 66).

СМ – Славянская мифология: Энцикл. словарь. М., 1995.

Снегирев – Русские народные пословицы и притчи / Сост. И.М. Снегирев. М., 1995.

СОВРЯ – Аристова Т.С., Ковшова М.Л., Рысева Е.А., Телия В.Н., Черкасова И.Н. Образные выражения русского языка: Словарь-справочник. М., 1995.

СОГ – Словарь орловских говоров. Ярославль, 1989–. Вып. 1–.

СОС – Смоленский областной словарь / Сост. В.Н. Добровольский. Смоленск, 1914.

СОСВ – Словарь образных слов и выражений народного говора. Томск, 1997.

СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–. Вып. 1–.

СРГНО – Словарь русских говоров Новосибирской области. Новосибирск, 1979.

СРГПрб – Словарь русских говоров Прибайкалья. Иркутск, 1986–1989. Вып. 1–4.

СРГСК – Словарь русских говоров северных районов Красноярского края. Красноярск, 1992.

СРГСУ – Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964–1987. Т. 1–7.

СРГЮК – Словарь русских говоров южных районов Красноярского края. Красноярск, 1988.

СРДГ – Словарь русских донских говоров. Ростов-на-Дону, 1975–1976. Т. 1–3.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л., 1966–. Вып. 1–.

СРСГСР – Словарь русских старожильческих говоров Среднего Прииртышья. Томск, 1992–1993. Вып. 1–3.

ССРЛЯ – Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1948–1975. Т. 1–17.

СЭС – Смоленский этнографический сборник / Сост. В.Н. Добровольский. Ч. III: Пословицы. СПб., 1894.

ТЭ – ономастические картотеки Топонимической экспедиции УрГУ (Русский Север).

ФРР – Мелерович А.М., Мокиенко В.М. Фразеологизмы в русской речи. Словарь. М., 1997.

ФСРГС – Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983.

ФСРЛЯ – Фразеологический словарь русского литературного языка / Сост. А.И. Федоров. Новосибирск, 1995. Т. 1–2.

Черепанова – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О.А. Черепанова. СПб., 1996.

Шейн – Шейн П.П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. II.

Щепанская 1992 – Щепанская Т.Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 102–126.

ЭИС 5 – Востриков О.В. Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Вып. 5: Магия и знахарство. Народная мифология. Екатеринбург, 2000.

ЭМ ТЭ – этнографическая картотека Топонимической экспедиции УрГУ (Русский Север).

Маргарита Жуйкова (Луцк)

Экспрессивные образования типа *до черта, до пропасти, до гибели* и проблема реконструкции древнего значения лексемы *гибель*

Среди способов вербализации значения 'много' в восточнославянских языках особое место занимает группа выражений с компонентами *гибель, пропасть*. Назовем только некоторые из них, наиболее частотные: *до гибели, до пропасти, до черта, до чертовой гибели, чертова гибель, чертова пропасть*, а также укр. *до біса, достобіса*. В структурно-формальном аспекте группа оказывается чрезвычайно разнообразной: в нее входят фразеологические сочетания с двумя полнозначными словами: *до чертовой гибели (пропасти), чертова гибель (пропасть)*, одиночные лексемы (*пропасть, гибель, бездна*) и полуфразеологические сочетания с одним полнозначным словом и предлогом *до*, повторяющие структуру фразеологических единиц: *до гибели, до пропасти, до черта*. Особенности формальной организации разных единиц, входящих в группу, обуславливают их неодинаковые синтаксические роли в предложении, но независимо от формы все выражения управляют существительным в родительном падеже. Что же касается семантики, то обращает на себя внимание содержательное тождество всех выражений: все они передают значения большого (иногда чрезмерного) количества каких-либо предметов¹. Во всех случаях употребления названных единиц имеет место высокая экспрессивность, которая ограничивает сферу их использования разговорным стилем. Как мы попытаемся показать, причины экспрессивности лежат в глубинной, неосознаваемой носителями языка сфере и соотносятся в

конечном счете с архаическими представлениями об устройстве мира.

Иллюстрации:

(1) *Батюшки мои!* – ахнул дед, разглядевши хорошенько: что за чудисица! рожки на рожке, как говорится, не видно. Ведьм такая гибель, как случается иногда на рождество выпадет снегу: разряжены, размазаны, словно панночки на ярмарке (Гоголь, «Пропавшая грамота»).

(2) Умочив він [чорт] палець, трепнув; оглядається позад себе, аж стоїть такий куций, як і він. Він як узяв трепать, як узяв трепать, да такого їх натрепав, що лишечко! Коли Бог оглядеться, аж там їх така пропасть! (Чуб. 1: 195).

(3) – А нынче Архип был, говорил, что лосей пропасть в Прудном и два медведя, – сказал Чириков (Толстой, «Анна Каренина»).

(4) На березі стояли дві жінки, а коло їх несчисленна сила усякого гаду.

– Ото бачиш тих жінок, – то дві відьми доучуються відьмити, а ту гибель гаду, що коло їх, бачиш, – без того гаду навчитись відьмити не можна (Каневський повіт) (Гр.: 144).

(5) – В июле мы будем ездить на остров, чай пить. Там бездна цветов (Гончаров, «Обрыв»).

(6) – Ну, решаться в банк, значит подвергаться неизвестности, – говорил Чичиков и между тем взглянул искоса на бывшие в руках у него карты.

– Отчего ж неизвестности? – сказал Ноздрев. – <...> Будь только на твоей стороне счастье, ты можешь выиграть чертову пропасть (Гоголь, «Мертвые души»).

(7) Камароў той год чортава гібель було (Янк.: 170).

(8) Вечором Корній <...> вийшов на двір. Темно. На небі до погібелі зір. Молочний Шлях на цілу ширінь розлігся (Самчук, «Марія»).

(9) *От вовк... поскликав вовків до біса, і ідуть усі кравця розірвати («Казки про тварин»).*

(10) – *...А вже тих танців назамовляв, то будуть і з мечами, і з брязкальцями, <...> то нема що й казати – наскликав їх [танцюристів] до гибелі (Лукаш, перевод «Дон Кихота»).*

(11) *Іван. Нащо людям показувати своє горе, коли у них і свого до пропасті! (Кропивницький, «Дай серцю волю, заведе в неволю»).*

(12) – *Пане, там небезпечно! – поспішаючи за ним, сказав Йосипенко.*

– *А що?*

– *Вовків достогибелі (Панас Мирний, «Голодна воля»).*

(13) *Что-то сон нейдет, был, да вышел весь,*

А завтра делать дел – прорву адскую! (Александр Галич).

Рассматриваемая группа может быть расширена путем включения некоторых выражений со значением ‘чрезмерно много’, бытующих в говорах. См., например, такие номинации с корнем *гіб-*: смоленское *гібель гібельская* (*гібель гібельская рыбы*) и олонецкое *гібель гібелящая* (*гібель гібелящая народу*) (СРНГ 6: 168); псковское *гібá: В гораде, как выйдеш, так гібá народу* (ПОС: 158), центральнобелорусское *гібялённе: Тры нявесткі было, а я чацьвёртая. Дык дзяцей етых было гібяленья ў іх, за дзецьмі нельга было праіці на хаця* (СГЦРБ: 93). На основе общности семантики в группу можно включить восточнобелорусские *прóрвішча: У іх кажный год прорывышча дроў, ну яны тыкі і палюць пудурёному* (Юрч.: 304), *да радзімца, да прыпадка: Плойма – ды радзімца, усе бігаць, саветыюцца: а што? а як? – выраціціль, яго слова закон. Ныкідалі скыта ды прыпадка, дык я во зыхваталыся. А чорт іх знаіць сколька, там іх ды прыпадкы* (Юрч. КВ: 179); гродненское *да чорта і трошкі:*

Там гэтых грыбовыкаў да чорта і трошкі, валам валяць (Дан.: 58), украинское *до смутку*: *Ну, а грошей до смутку в тих членів [сенату]. От вони вибрали поштаря, дали йому кілька там тисяч...* (Куліш 1: 231). Эти примеры демонстрируют (но не исчерпывают) богатство и разнообразие формальных возможностей модели. При этом отчетливо выявляется внутренняя, семантическая, общность выражений со значением 'чрезмерно много', которую не затрагивает формальное варьирование.

Как показал В.М. Мокиенко, значительная часть диалектных лексем, входящих в исследуемые выражения, являются локальными наименованиями нечистой силы (как, например, приведенные в его статье фраземы *до шута, до хрена, до ката, до вихоря, до лесного, до лешего, до чёмору*) (Мокиенко 1995: 6). Однако нельзя согласиться с его мнением о том, что чертей обозначают все лексемы, встречающиеся во фраземах рассматриваемой группы. Очевидно, что достаточно часто в них входят номинации с локативным значением: *бездна, пропасть, прорва*. Появление их легко объяснить в том же мифологическом ключе, если учесть, что с этими локусами связывается устойчивое представление о местопребывании нечистой силы. Однако совершенно неочевидны причины, по которым в этой группе выражений появились номинации с корнем *гиб-*: *гибель, погибель, гибá, гібялённе* и под. Исходя из актуальной семантики этого корня, невозможно объяснить ни отношение синонимии, которое имеет место в группе устойчивых выражений с опорными компонентами 'черт', 'пропасть', 'гибель', ни сам факт появления у них значения 'очень много'. Можно предположить, что в выражениях типа *чертова гибель, до гибели* представлено какое-то иное значение слова *гибель*, отличное от актуального, очевидно, более древнее. Именно поиски этого

древнего значения и составляют основную цель нашего исследования.

Кроме того, фиксация значения 'очень много' для лексем *пропасть* (*пропасть грибов*) и *гибель* ставит вопрос о характере его соотношения с другими значениями этих же слов. Что это? Омонимия? Полисемия? Наконец, каким образом возникли эти значения? Какова динамика формально-семантического развития в пределах группы? Какую грамматическую конструкцию следует считать базовой? Таким образом, группа устойчивых выражений со значением 'очень много' порождает целый ряд интересных проблем. Очевидно, разрешить их, опираясь только на языковой материал, невозможно. Особое значение приобретает в этом случае интегральный подход, в котором объединяются методы и данные разных дисциплин, и прежде всего – лингвистики, истории культуры, этнографии. Исследование подобного рода нуждается в привлечении аргументации языкового (историко-этимологического), фольклорного и этнографического характера.

Остановимся на ключевых моментах и основных результатах нашего анализа².

Начнем с рассмотрения значения и культурно-семиотической нагрузки слова *пропасть*. Достаточно очевидно, что *пропасть*, праславянское суффиксальное образование от глагола **propasti*, соотносится не только с реальными, земными объектами. Уже в памятниках древнерусской литературы XII–XIII вв. оно зафиксировано в значении 'ад', 'место наказания грешников на том свете'. Однако показательно, что в первых переводах текстов Священного Писания для номинации места посмертного наказания было использовано греческое слово **адъ**, а не славянское *пропасть*, тогда как древнее славянское **рай** легко перешло в христианские тексты, см. (Мошинский 1997: 13–14).

Возможно, со словом *пропасть* ассоциировались архаические представления, не соответствующие (или не вполне соответствующие) тому содержанию, которое следовало передать в переводе.

Понятие, обозначенное словом *пропасть*, занимало важное место среди архаических, дохристианских представлений о посмертном существовании человека и устройстве мира. Согласно древним верованиям о трехчастном строении вселенной, нижняя (хтоническая) часть представляется прежде всего как загробный мир, царство мертвых. Умершие (или их души) попадают туда лишь после долгого и тяжелого путешествия. По дороге на тот свет покойник должен преодолеть множество препятствий, среди которых в фольклорных текстах и верованиях наиболее часто называются море, огненная река или озеро, кипящие потоки, пропасти. Переходить через эти препятствия приходится по узким, шатким мостам, с которых легко сорваться. Тот, кто упадет вниз, уже никогда не сможет достичь загробного царства и возродиться впоследствии в новорожденном ребенке. Такого умершего ждут или окончательная смерть, или вечные муки, см. (Петрухин 1991: 453–455). В соответствии с восточнославянской народной традицией, путь на тот свет (позднее – путь в рай) ведет через реку, море или пропасть. Поэтому попасть на тот свет очень тяжело, и об успешном преодолении этого пути должен заботиться каждый человек во время своей земной жизни, а также родственники покойника. Души тех, кто падает в реку или пропасть, остаются неприкаянными и обречены на вечные муки.

Такие представления отразились в славянских верованиях, формах погребального обряда, в фольклоре, а также в языковом материале. У восточных славян с пропастью устойчиво ассоциируются два комплекса представлений:

во-первых, она связывается с муками, страданиями, наказанием, а тем самым с понятием греха, грешной души, несправедливой жизни, а во-вторых, пропасть воспринимается как место, где царит нечистая сила. *Безодня пропасть – це яр недосяжної глибини, в якому живуть чорти. Все, що тільки потрапляє туди, пропадає навіки* (Проскуровский уезд) (Чуб. 1: 44). Ср. также характерный фрагмент из русской сказки «Скрипач в аду», герой которой ненароком попал на тот свет: *Шёл скрипач на гулянку и вдруг провалился сквозь землю; провалился и попал в ад <...> Скрипач спрятался за трубой, пришли ненаши (черти), стали богатого мужика бить* (Афан. III: 82–83).

Представления о пропасти как о важном объекте потустороннего ландшафта отражены в таком специфическом фольклорном жанре, как рассказы об обмирании. Один из таких рассказов находим у Пантелеймона Кулиша. Чтобы попасть на тот свет, баба, которая обмирала, должна была залезть в глубокую яму: *Ідемо степом, коли ж яма така глибоченна, що й дна не видно. Дід каже: «Лізь!» А я боюсь. «Лізь!» – каже. Мусила я полізти. Гляну, аж се вже другий світ* (Куліш I: 311). Путешествуя по тому свету, баба оказалась перед другой пропастью. Ее описание отражает архаические представления об огненной реке – препятствии на пути умерших в рай: *Йдемо далш, аж лежить через провалля кладочка така хистка, що вся так і колишеться. А провалля таке глибоченне, що й дна не видно, – тільки щось гуде, так як у котлі кипить. Як ступила я на ту кладочку, як хитнусь, то трохи, трохи не впала. І впала б таки, коли б дід не вхопив за рукав. «Е, ні! – каже, – ще тобі не пора туди: ти ще вернешя на той світ»* (Куліш I: 311). После этого дед-проводник вернул бабу наверх, и она ожила.

Народные представления о пропастях и безднах представляют собой конгломерат мифологических верований и результатов осмысления жизненного опыта. Так как архаическое сознание часто не различает реальное и воображаемое, не удивительно, что любое место на земле, представляющее опасность для человеческой жизни, населяется нечистой силой. Таким образом, референтом слова *пропасть*, равно как и сочетания *чертова пропасть*, в группе рассматриваемых выражений выступает архаическое понятие того света, которое воспринимается, с одной стороны, как место посмертных мучений покойника, а с другой – как место локализации нечистой силы.

Установление круга древних значений слова *гибель* является более сложной проблемой. Это отглагольное существительное праславянского происхождения образовано от основы глаголов **gybeti / *gybiti*, см. (Варбот 1969: 76, ЭССЯ 7: 217). Очевидно, при возникновении оно унаследовало по крайней мере одно из значений соответствующего глагола, поэтому исходную семантику имени целесообразно искать среди древних значений глагола. Весьма вероятно, что архаические значения глагола и имени не исчезли полностью и могут быть выявлены в маргинальных языковых пластах (в диалектах, языке фольклора). Наш материал показывает, что именно такие «заповедные территории» и сохранили лучше всего древние значения глаголов *губить* и *гибнуть*, уже практически исчезнувшие из массового языкового сознания.

Прежде чем делать выводы, обратимся к некоторым фактам.

(14) *Один и в каше загинет* (вариант: *утонет*) (Даль 1: 567).

(15) *А как начал плясать царь Морской топерь в синем мори.*

*А от него сколебалосе все сине море,
А сходиласе волна да на синём мори,
А й как стал он розбивать много черных кораблей да
на синем мори,*

*А й как много стало ведь тонуть народу да в синё морё,
А й как много стало гинуть именьица да в синё
море (Былина о Садко; Гильф. 1: № 70).*

(16) *Как придет Судья правый / В божестве своя
славы*

*Суд праведый судити / И страшный ответ творити.
Тогда земля потрясется, / Камене распадутся;
Тогда небеса погибнут / И звезды на землю спадут.
Река огненная потечет / И всяку тварь в себе сожрет*
(духовный стих XVII–XVIII вв.; Вар.: 204).

(17) *А ана пашла за вадой на ряку, ноги паскальзнулись,
спасиба ниглубако, ана стала вапеть: «Я гибну в ваде!»*
(ПОС: 160).

(18) *Дошка на воді, а нігде не погине* (украинская
загадка с отгадкой 'язык'; Загадки: № 13541).

(19) *Лятала пава на чыстаму полю,*

Губляла пер'е ў траву зялёну.

А там хадзіла млада Ульянка,

Яна хадзіла, пер'е збірала (белорусская купальская
песня, запись первой половины XIX в.; Чач.: 41).

В этих контекстах отчетливо выступает одно из архаических значений глаголов *ги(б)нуть* и *губить*, а именно значение перемещения вниз. Чаще всего оно соотносится с ситуациями падения, оседания, проваливания в землю, в воду (см. примеры 13, 15, 17). Это значение практически не фиксируется современными словарями, в том числе и историческими (исключение, насколько нам известно, составляет словарь псковского диалекта), хотя на основе некоторых употреблений у глаголов *гибнуть* и

губить может быть выделено самостоятельное значение перемещения вниз (из всех восточнославянских языков оно лучше всего сохранилось в белорусском).

Проблема первичного значения глаголов **gybeti / *gubiti*, равно как и вопрос о динамике их семантического развития, еще далека от окончательного разрешения. Для нашего исследования особенно интересны некоторые выводы, сделанные В.Н. Топоровым. Изучая этимологическое гнездо, в которое входит прусское причастие *gubas* 'пошедший', родственное восточнославянским глаголам *ги(б)нуть* и *губить*, он предположил, что на некотором этапе семантического развития общим значением гнезда было движение, перемещение в пространстве, причем это был какой-то особенный вид движения, отличный от других видов. Топоров обозначил эту особенность движения термином «не-нейтральность». «Как эта не-нейтральность реализовалась конкретно, сказать трудно. Речь могла идти о движении по кривой (а не прямой), вниз (а не по горизонтальной поверхности), особым образом или с особыми целями. Существенно, что большинство этих специфических нюансов движения могут так или иначе отражаться в поздних продолжениях указанного индоевропейского корня» (Топоров 1979: 323). В недавней работе об архаической семантике глаголов движения В.Н. Топоров уточнил свои предварительные выводы таким образом: праславянский глагол **gubiti* первоначально служил для обозначения нисходящего движения (Топоров 1996: 16).

По нашему мнению, именно этим архаическим значением праславянских глаголов **gybeti / *gybiti* была мотивирована семантика имени **gybel' (*pogybel')*. Для него можно реконструировать такие значения, которые непосредственно связаны с идеей проваливания, опускания,

углубления, падения. Очевидно, праславянский суффикс *-el' мог передавать и локативное значение. Особый интерес в связи с древним значением слова *гибель* представляют восточнославянские диалектные лексемы с локативным суффиксом -ель-, обозначающие болота: *зыбѣль* (тверское, псковское) 'zybун, трясина' (Даль 1: 697), *вязѣль* (распространено на севере от Москвы) 'топкое место, вязкая грязь; дно озера' (СРНГ 6: 73), псковское *дрызель* (из *дрызг'ель) 'вязкое болото' (Толстой 1997: 336). В эту же группу входит и польская лексема *topiel*, обозначающая глубокое место в реке или озере, а также вязкое, топкое болото, в котором можно утопиться, см., например, такие употребления: *Utonąć w topieli, Pograćzyć się w topieli* (KSJP).

Референтами этих лексем выступают болота, ямы, глубокие места в водоемах, представляющие опасность для человека и животных. Близкую сферу референции имеет белорусское диалектное словосочетание *чортава гібель* – 'нетра, непрэходныя мясціны (балота, лес), што не прайсці, не вйісці': *Пат тым Цясновам чортава гібель* [Янк. 170]. Ср. номинацию *чортава пропасць* с тем же значением: *Туды пуд Загальле, за Загальле чортава пропасць, – адно балото й балото* (Янк.: 170). В воронежских говорах известно слово *погибелка* в значении 'овраг с крутыми склонами' (*Здоровый овраг, а внизу ручей – это погибелка*) (СРНГ 27: 291). Возможно, что первоначально *погибелка* – это 'место, где провалилась земля'. Близко к нему по мотивации орловское *сугибель* 'крутой поворот в яру' (лексему использовал и прокомментировал И. Тургенев в «Записках охотника»).

Интересно, что многие слова с локативным суффиксом -ель- (*гибель, вязель, зыбель, дрыз(г)ель, качель, topiel*) обнаруживают и семантическую, и формально-мотивационную

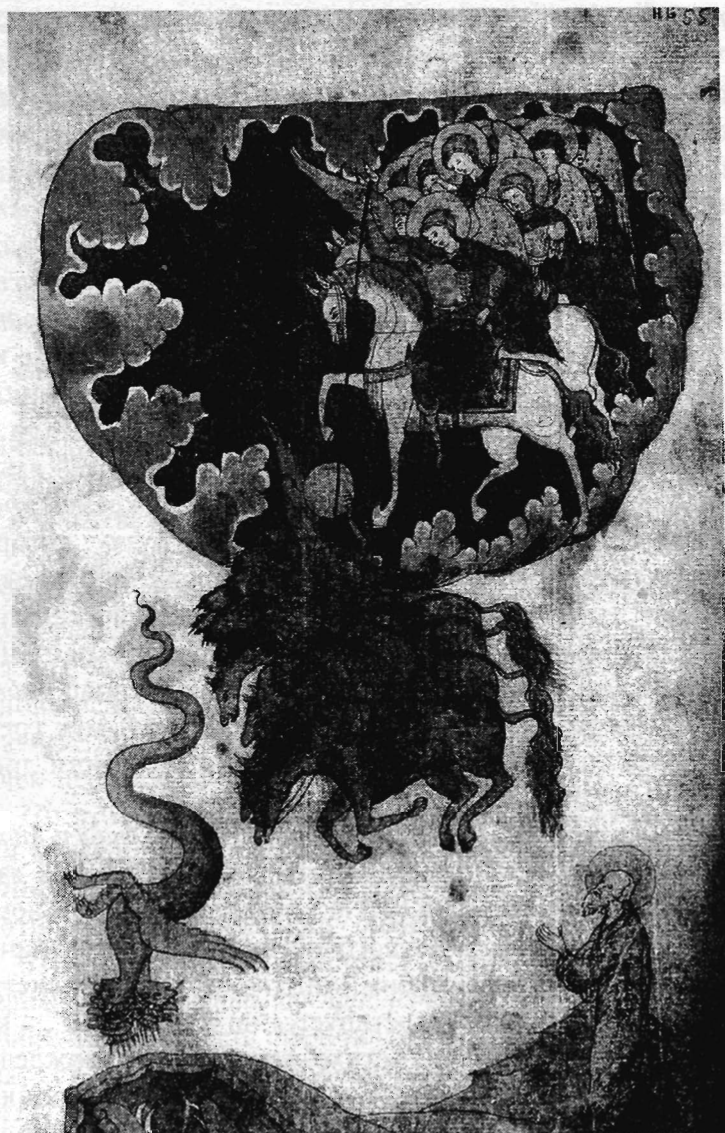
общность, так как образованы от глагольных основ со значением погружения, колебания, качания. Таким образом, можно предположить, что одним из значений праславянского **gybel'* было локативное значение, непосредственно связанное с такими архаическими значениями мотивирующих **gybeti* / **gybiti*, как 'опускаться', 'проваливаться', 'падать'.

Существенно, что наша реконструкция архаической семантики слова *гибель* находит подтверждение в современном языковом материале. Кроме того, ценные аргументы можно получить, обследуя массив устойчивых сочетаний со словом *гибель*, многие из которых известны только в говорах.

Так, наше внимание привлекла литературная фиксация диалектного выражения *выплыть из погибели*:

(20) ...*Так я тогда обрадовался, точно из погибели выплыл, даже позабыл спросить, чей же такой завод...* (Соколов-Микитов, «Чижикова лавра»).

Этот контекст, во-первых, выразительно демонстрирует именно локативную семантику слова *погибель* и позволяет уточнить ее: в буквальном смысле *погибель* – 'глубокое место, наполненное водой' (ср. с приведенным примером употребления воронежского слова *погibelка*, где также выявляется связь с водой). Во-вторых, существенно, что выражение *выплыть из погибели* имеет значение 'избежать серьезной опасности'. Этот факт ставит его в один ряд с такими конструкциями со словом *гибель*, как укр. *бути на краю гибелі, бути на волосинку від гибелі, (за)вести в погибель, неминуча погибель*, рус. *стремиться к погибели, ввести в погибель, влечь в погибель, свергнуть в погибель, быть близ погибели, стоять лицом к гибели, обойти свою гибель* и т.д. Все они допускают буквальную локативную интерпретацию слова *гибель*: речь идет о



Отпадение сатаны и его сил от ангельского чина. Миниатюра из лицевого Апокалипсиса с толкованиями Андрея Кесарийского. XVII в.

глубоком месте, куда легко упасть, но тяжело выбраться, об опасном месте, в котором можно погибнуть. Иначе говоря, перед нами слово, которое выступало синонимом лексемы *пропасть*. Это становится еще более очевидным, если сопоставить с приведенными выражениями аналогичные устойчивые сочетания с компонентами *пропасть*, *напасть* и *безодня* (*бездна*): *на краю пропасти*, *обойти пропасть*, укр. *провадити у пропасть*, *вести в напасть*, *вести в безодню*, *випрягати з напасті*, *втопити в безодню*. И хотя приведенные конструкции используются сейчас как единицы со стертой образностью, совершенно очевидно, что ментальный образ, послуживший основой для их создания, был актуальным для сознания носителей языка довольно долгое время. Естественно, что лексема *гибель* приняла на себя и ту мифологическую нагрузку, которая еще в дохристианский период была сопряжена со словом *пропасть*, то есть слово *гибель* было осмыслено как пропасть на том свете, препятствие по дороге в рай. Под воздействием христианских представлений слово *гибель* стало соотноситься с адом как местом вечных мук грешников, что отразилось в памятниках письменности древнерусского периода.

Вполне возможно, что это значение слова *гибель* (*погибель*) сохраняло свою актуальность для носителей языкового сознания еще в XVIII в., существуя в тени доминирующего и более частотного значения 'не своя смерть'. К такому выводу приходим, анализируя один текст, в котором это слово интерпретируется не как 'смерть', а как 'тот свет, ад'. Речь идет о стихотворном сопровождении одного из русских «забавных листов» под названием «Старый муж и молодая жена», созданных на широко известный в Европе сюжет о хитростях неверной жены. Подобные сюжеты стали особенно популярны в России в

XVIII в., о чем свидетельствует и сам факт копирования картинок с французского оригинала. Можно предположить, что и русский текст был создан не ранее XVIII в. Приведем интересующий нас фрагмент:

(21) *Жена ево нарочно схватила камень великою
насилу подняла вмочь толикою
бросила вколодесь якобы сама утонула
и нарочно тяжко воздохнула
и сказала прощай муж от тебя топлюсь
и в погибели ныне явлюсь* (РНК: 250).

Последняя строка отсылает к народным представлениям о том, что душа самоубийцы сразу после его смерти попадает прямо в ад³. Поэтому выражение *явиться в погибели* указывает именно на локативный смысл имени.

Таким образом, и по своей мотивации, т.е. по внутренней форме, и по прямому локативному значению слово *гибель* выступало аналогом слова *пропасть*. Общим для них было и значение 'тот свет', которое возникло на основе осмысления реальных пропастей, болот и других опасных локусов как мест обитания нечистой силы и как точек перехода на тот свет.

Поэтому очевидно, что эти слова, а также близкие к ним *бездна*, *прорва* легко заменяли друг друга в составе устойчивых выражений, в том числе и в тех, которые употребляются в значении 'очень много'.

Теперь вернемся к вопросу о первичной мотивации выражений *до черта*, *до пропасти* и под. Эти выражения возникли в контексте представлений о том, что ад не имеет дна, ср. праславянское по времени возникновения **bezd(b)na*, которое наряду с именами *пропасть*, *провал*, *прорва*, *гибель*, *преисподняя* активно использовалось для номинации того света, позже – ада. Это же представление

отражено в некоторых поговорах, например, *ад безо дна, век без конца* (Сим.: 77), ср. также бел. *скрозь три дны провалитца* (Ник.: 208). Таким образом, выражения *до черта, до гибели, до пропасти* буквально означали ‘очень далеко’, причем оборот *до черта* и ему подобные (см. выше) следует понимать в метонимическом смысле (‘до того места, где обитает черт’, то есть ‘до пропасти чертей’ → ‘до пропасти’ и ‘до черта’). Предлог *до* имеет в таких выражениях пространственно-предельное значение, а не значение направленности действия, как считает В.М. Мокиенко⁴ (Мокиенко 1995: 6). Интересно, что логика связи значений ‘пропасть’ и ‘большое количество’ продолжает быть актуальной для сознания части носителей русского языка, о чем свидетельствует, в частности, толкование слова *пропасть* в «Словаре образных слов и выражений народного говора»: «Пропасть кого, чего. 1. Очень большое количество чего-л., подобно объему пропасти» (Бл.: 153). Однако, рассматривая всю синонимическую группу, следует все же остановиться на толковании базового значения в пространственном смысле (‘до чего-либо так далеко, как до дна пропасти’). Выдвигая эту гипотезу, мы исходим из того, что более древними являются конструкции с предлогом *до*, которые впоследствии упрощались до выражений типа *гибель, прорва, пропасть, бездна* (чего). Позже выражения *до черта, до гибели* и подобные перешли из сферы пространственных в сферу количественных оценок (‘чего-либо в такой же мере много, как далеко до ада, пропасти’).

Именно тот факт, что до нашего времени в языковой практике сохранились исходные формы с локативным предлогом *до*, облегчил задачу реконструкции базового значения выражений со значением ‘очень много’. Однако решение вопроса о динамике развития группы в целом

может быть найдено после привлечения исторического материала, который, к сожалению, очень ограничен. Поскольку рассматриваемые выражения со значением 'очень много' активно функционируют в диалектной речи, можно предполагать, что многие из них возникли независимо на основе общей семантической модели.

Повышенная экспрессивность выражений типа *до пропасти, до гибели, до черта* связана прежде всего с особым отношением народа к лексике, которая использовалась для называния потусторонних сил. На употребление такой лексики в обычной бытовой практике налагались запреты, так как название нечистой силы по имени, равносильное ее вызыванию, особенно произнесенное в «недобрый час», могло иметь для говорящего опасные последствия. Табуирование названий черта и нечистой силы привело к появлению огромного количества эвфемистических наименований. С другой стороны, нормы христианской этики осуждали употребление проклятий, обереговых формул, брани и т.п. выражений как несовместимых с благочестием. Поэтому речевое поведение, для которого было характерно использование сакральной лексики, рассматривалось как антиповедение, связанное с нарушением культурных запретов. Выход за предписанные нормой рамки и порождал экспрессивность высказываний, придавал им особую силу и энергию. Показательно, что в украинском языке выражения с предлогом *до* часто употребляются в составе проклятий и бранных формул (*йди до біса, посли до чорта*), что поддерживает и высокий уровень экспрессивности выражений со значением 'очень много'. Обратим внимание на то, что и в наше время кое-где ощущается различие между выражениями *гибель* и *чертова гибель*. По замечанию белорусского диалектолога

Ф. Янковского, «калі гавораць пра што непатрэбнае чалавеку, напр., пра камароў, гадзюк, ужываецца спалучэнне *чортава гібель*, калі ж пра патрэбнае (пра ягады, арэхі), тады ужываецца проста *гібель* (без *чортава*)» (Янк.: 170), т.е. имеет место экспрессивно-семантическая дифференциация выражений в пределах группы.

Таким образом, формулы *до гібелі*, *до пропасти* и т.п. со значением 'очень много' возникли на основе традиционных представлений об устройстве нашего мира. Присутствие их в составе современных восточнославянских языков можно рассматривать как ценный реликт системы верований славян доисторического периода.

Примечания

¹ Изредка встречается и референционная соотнесенность с абстрактной сферой, см. (11).

² Более подробное изложение некоторых смежных вопросов можно найти в наших работах «Восточнославянская лексика несправедливой смерти» (Народознавчі зошити. 2000. № 6) и «Понятие 'пропасть' и представления о том свете в народной культуре» (Вісник Харківського державного університету. 2000. № 491).

³ См., например, такие отражения этих представлений: «Душа самоубийцы, особенно висельника, идет в ад, минуя мытарства» (Бернштам 2000: 206). «Смерть, "по охоте выкликанная", как говорят простолюдины, есть "смерть беспокаянная, срам и мука вечная!"» (Макаров 1828: 199).

⁴ В связи с обсуждением мотивации этой группы выражений В.М. Мокиенко пишет: «Понятие множественности вырастает здесь из мифологического представления о возможности и необходимости отдавать черту нечто малоценное, имеющееся в большом количестве (ср. *ни богу свечка, ни черту кочерга*). Ср. пск. *черт не схватит 'очень много'*. *До черта* – это в таком избытке, что можно отдать и нечистому».

Литература и источники

Афан. – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В трех томах. М., 1984–1985.

Бернштам 2000 – *Бернштам Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.

Бл. – Словарь образных слов и выражений народного говора / Под. ред. О.И. Блиновой. Томск, 1997.

Вар. – Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. СПб., 1860.

Варбот 1969 – *Варбот Ж.Ж.* Древнерусское именное словообразование. М., 1969.

Гильф. – Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.-Л., 1949–1951. Т. 1–3.

Гр. – *Гринченко Б.Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901.

Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. III.

Дан. – *Данілович М.А.* Слоўнік дыялектнай фразеалогіі Гродзеншчыны. Гродна, 2000.

Загадки – Загадки / Українська народна творчість. Київ, 1962.

Куліш – *Куліш П.* Записки о Южной Руси. СПб., 1856. Т. 1; СПб, 1857. Т. 2.

Макаров 1828 – *Макаров М.* Древние и новые божбы, клятвы и присяги русские // Труды и летописи Общества истории и древностей российских. М., 1828. Ч. IV. Кн. 1. С. 184–218.

Мокиенко 1995 – *Мокиенко В.М.* Идеография и историко-этимологический анализ фразеологии // Вопросы языкознания. 1995. № 4. С. 3–13.

Мошинский 1997 – *Мошинский Л.* Современные лингвистические методы реконструкции праславянских верований // Этимология 1994–1996. М., 1997. С. 9–20.

Ник. – Полупословицы и полупоговорки, употребляемые в Витебской губернии, Н.Я. Никифоровского // Записки Северо-Западного отдела Императорского русского географического общества. Кн. 4. 1913. Вильна, 1914. С. 205–210.

Петрухин 1991 – *Петрухин В.Я.* Загробный мир // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. М., 1991. Т. 1. С. 452–456.

ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 6. Вылабать–Глушинник. Л., 1986.

РНК – *Ровинский Д.* Русские народные картинки. Кн. 1. Сказки и забавные листы. СПб., 1881.

Сим. – Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII–XIX столетий. Собрал и приготовил к печати Павел Симони. I–II // Сборник отд. русского языка и словесности Имп. Акад. Наук. СПб., 1899. Том LXVI, № 7. С. 1–216.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 6. Выросток–Гон. Л., 1970; Вып. 27. Печечки–Подельывать. СПб., 1992.

СГЦРБ – Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. / У 2 т. Т. 1. А–П. Мінск, 1990.

Толстой 1997 – *Толстой Н.И.* Этюды по семантике славянских географических терминов (*дрязга, рудина, раменье*) // *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 329–356.

Топоров 1979 – *Топоров В.Н.* Прусский язык. Словарь. Е–Н. М., 1979.

Топоров 1996 – *Топоров В.Н.* Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола «стоять», преимущественно в специализированных текстах // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 7–88.

Чач. – Фальклор у запісах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў. Мінск, 1997.

Чуб. – *Чубинський П.* Мудрість віків / У 2 кн. Київ, 1995.

ЭСЛЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1980. Вып. 7.

Юрч. – *Юрчанка Г.Ф.* Сучасная народная лексика: 3 гаворкі Мсціслаўшчыны. Н–П. Мінск, 1996.

Юрч. КВ – *Юрчанка Г.Ф.* І коціцца і валіцца. Устойлівыя словазлученні ў гаворцы Мсціслаўшчыны. Мінск, 1972.

Янк. – *Янкоўскі Ф.М.* Дыялектны слоўнік. Мінск, 1970. Вып. 3.

KSJP – Komputerowy słownik języka polskiego. Warszawa, 1996.

Наталья Хобзей (Львов)

Наименования «адской» нечистой силы в украинских говорах карпатского ареала

Представление о главном черте и о простых чертах, которые ему подчиняются, существует в разных мифологических традициях.

В украинских говорах карпатского ареала среди названий главенствующего черта, сатаны, олицетворяющего всю злую силу, верховенствующего в аду и ожидающего конца мира, встречаются слова *ад*, *антихрист*, *аридный*, *беда*, *гаргон*, *диявол*, *ирод*, *люцифер*, *преисподний*, *сатана*, *триюда*, *юда*. Распространение этих слов во времени и языковом пространстве различно, как различно их происхождение: они могут быть заимствованными из церковных текстов (некоторые из слов имеют древнееврейские корни), принадлежать к общеславянскому лексическому фонду; в отдельных случаях происхождение слова является предметом продолжительных дискуссий.

В этнографических записях, сделанных в начале XX в. в с. Зелена (теперь Надвирнянского р-на Ивано-Франковской обл.) со значением 'главенствующий черт' встречается слово *ад*, а также вариант с протетическим согласным – *вад*. В тексте о преисподней читаем: *Тай він (ад. – Н.Х.) тогди зарюў дуже лично, а Сус Христос каже: не плач, аде! На кінці світа, каже, я тебе насичу самими корольими та бєровами* (ЗлН, Онищук 1909: 69–70). Сходный текст записан от другого информанта: *Тай тогди зарюў диявіл на уси пекла... А Христос каже: Не плач, Ваде, на послїднім веремю наповню кі самими сумареми, шо цілка-пшеничка, то буде твоя* (там же: 69). В говоре с. Зелена слово *вад* 'черт, властелин преисподней' зафикси-

ровано и от современных респондентов, которые, однако, обращают внимание на его архаичность. В записях начала XX в. с мифологической проблематикой, репрезентирующих иные украинские говоры Карпат, названия *ад* и *вад* не встречаются. Однако территория их распространения, предположительно, не ограничивалась только одним говором. Среди современных записей лексему *ад* ‘черт, который в аду’ фиксируем также в гуцульских говорах Раховщины: *Так 'пискайут, йак ко'ли а'ди у 'пикл'і (діти ў 'купели)* (КГ: Рш); *ад* ‘черт, дьявол’ известно также закарпатским говорам, например, в поговорке: *Такий дужий, што адови би голову врвав* (Велька Копаня, Виноградовского р-на, ЛАЗО III, к. 298).

Название *ад* в украинских говорах Карпат известно также со значением ‘ад, преисподняя’: *Щ'е 'кажут / шо йе дес' ад на т'ім св'іт'і // тад' нима май 'ада / йак мижи 'сими д'іт'ми нищ'асливими* (КГ). Словари украинского языка слово *ад* фиксируют только со значением ‘преисподняя’ (см.: Желехівський: 2; Грінченко I: 4; РУС I: 1; СУМ I: 19). С этим же значением зафиксировано в «Повести временных лет» и слово *вадь*: *Прилѣпляющеса еи смръть въ вадь* (Срезневский I: 224). В украинском языке такое значение слова *ад* представляют и другие памятники, в то время как ‘властелин присподней’ появляется в них с XVII в. (памятник с территории Закарпатья): *Христось... имаєть муць на смерть, и на дявола, и на ада* (Тимченко I: 9). В украинской пасхальной драме «Слово о збуренню пекла», написанной в первой половине XVII в., среди персонажей также есть персонифицированный Ад (ЗНТШ LXXXI: 5–50).

Зафиксированное для слова *ад* значение ‘черт, властелин преисподней’ в отдельных карпатских говорах и староукраинском языке появилось под влиянием сакральной литерату-

ры, в особенности переводной. Ведь украинский язык заимствовал это название через старославянский язык из греческого. Гр. *ἄδης* 'пекло' происходит от имени собственного *Ἄιδης*, *Ἄϊδης* 'Гадес, Аид, бог смерти, властелин подземного царства и, позже, подземное царство' (ЕСУМ I: 48; Преображенский I: 44). Использованное в греческом тексте Библии для передачи еврейского «шеол» слово *ад* образовало мост между христианскими понятиями и языческой мифологией айда; характерно, что в византийских проповедях (например, у Евсевия Кесарийского, III–IV вв.) и гимнах (у Романа Сладкопевца, конец V–VI вв.) на *сошествие во ад* (Иисуса Христа), а также в византийской иконографии фигурирует олицетворенный Аид, совещающийся с сатаной, созывающий для борьбы свою рать, держащий грешников на своем лоне, которое являет собой дьявольскую травестию *лона авраамова* (МНМ 1: 38).

О подобном заимствовании из греческого языка в русских говорах говорит О. Черепанова, приводя при этом печорское *ад* *кромышный* 'черт', ярославское *адер* 'злой дух' (Черепанова 1983: 68). Исследовательница фиксирует также переносные значения слова *ад*, развившиеся в северно-русских говорах: 'рот, пасть'; 'о ненасытном человеке, обжоре'; 'о жадном, скаредном человеке'. В работе приведены также многочисленные и семантически разнообразные дериваты, например: *адище* 'о жадном человеке'; *адок* 'о беспокойном ребенке'; *адоватый* 'скупой' и др. (там же: 79).

Со значением 'черт, властелин преисподней, главный черт' в украинских говорах Карпат также употребляется слово *диявол*: *А душе Христова пішла тим часом у Ад и пустила усі душі. Тай тогди зарюю диявіл на ўси пекла...* (ЗлН, Онищук 1909: 69). С этим же значением встречается также *май старший диявіл*: *Та изнеу из плечей пушку, віміриу – и у*

того гітвашка лус! А то лиш порох посипаў сї из него, из того гітвашка, шо супротиўлеў сї Богови; а то буў май старший диявіл... (там же: 117).

Слово *диявол* в исследуемых говорах, кроме значения 'черт, властелин преисподней', может также обозначать нечистую силу, черта вообще (из отдельных текстов видна его непосредственная связь с преисподней): *Смерть заклюпала до пекла, спитали си відти дїяволи: Хто там є? – сказала загальне: Є злі душі! А за Ганцина не споминала. Отворили двері, зачыли душі вильми кидати в пекло а Ганцин из своеє торбинов, из картами, из сопівков засунув си за стіл, де дїяволи пишуєт (Ксм, Шухевич V: 99); Але узыла из вікна ті веретена и каже: Сиси нитками будут дїяволи путати душі и будут кигнути до пекла... (ЗлН, Онищук 1912б: 12). Название диявол зафиксировано также в заговорах: Як Бог заклеў гори, каміне, дїяволи, яко дїяволи ищизают от лица божого, так усе лихе най щизає от нас ирцених, поражених рабіў (імя) о віки віком. Амїнь (ЗлН, Онищук 1912б: 12); Аби так лихи ни мало до сего иршного-пороженого (імя) доступати, як ни може диявол до лице Христового доступати (ЗлН, Онищук 1912а: 137).*

Название известно не только в гуцульских, но и в других украинских карпатских говорах, например, лемковских: *Пану Богу душу ховам, а не дяблови (Берест, Верхратський 1902: 412); До новой хыжи пуцають когута, штобы вишиткы дяблы выгнаў (Франко III: 260; см. также: Квестіонар: 102).*

В гуцульских говорах употребляются также дериваты: *дьяведа* 'дьявол, черт' (Мосора: 37); *дябелька* 'дьявольская музыка': *Пїшоў оден музика ў ліс. Але дивит сї він, сидит тот-цураха му – на пни и курит люльку и грає у дутки. Тай тот музика віслухав усї тоти ноти, шо він-осина – играў и переймиў вітак від «него» тої дябельки, и усе вітак играў на*

вісілю (ЗлН, Онишук 1909: 88); дьєволскій ‘дьявольский’ (Головацький 1982: 533); в закарпатских говорах встречается производное *дйяволо'ватий* ‘злой’: *Йа'койе мал'ойе, а йа'койе дйяволо'ватойе* (КГ: Довге).

Название *дйяволъ* представлено уже в «Остромировом Евангелии»: *Врагъ въсѣавъи ѿ (плѣвелы) ксть дйяволъ* (Срезневский I: 667) и в «Поучении Владимира Мономаха»: *Тѣмъ бо ночнымъ поклономъ и пѣньемъ члвкъ побѣждаетъ дѣявола* (там же). Слово продолжает функционировать и в более поздних памятниках. Его фиксирует, например, грамота 1433 года: *воло(д)славъ...король полскйи... знаменито чинимы... ижсе какъ коли дѣяволомъ... неприятелемъ людского поколѣнья зъеднано было ижъ... александръ воевода... на(с) розгнѣвалъ але ижъ велможный стефанъ снъ его... просиль на(с) а быхомъ ему о(т)пустили... в мы... о(т)пуцаемы ему все тымъ нашимъ листомъ* (ССУМ I: 334; см. также: Тимченко II: 722), а также Няговское Евангелие (Закарпатье): *Й приступивъ икъ нему дйяволъ й рюкъ: Ажъ еси сынъ Божій, мовъ сему камѣню, нагай въ хлѣбъ будетъ* (КІС: XVI ст. НЄ 14). Среди лексикографических трудов слово *дйяволъ* впервые приводит Л. Зизаний: *дйяволъ, ѡболгáтел, звадца* (КІС: 1596 ЛЗ 43). Встречается оно и в «Лексиконе славенороском» П. Берынды: *Дйяволъ: оболгатель, звадца, розвратник, неприáзнь, потварца, блюзнѣрь, чорт* (КІС: Київ, 1627 ЛБ 266).

Славянские параллели к украинскому *дйявол* – бел. *д'ябал*, в.-луж., н.-луж. *djaboł* (ЕСУМ I: 81); пол. *djabel* ‘нечистый дух’, ‘злой дух, черт, бес’ (SW I: 454); рус. *диавол, дьявол* ‘злой, нечистый дух, бес, черт, сатана; демон, лукавый’ (Даль I: 438); словац. *diabol* ‘дьявол’, *diablica* ‘ведьма’ (СУС, 79); чеш. *d'ábel* ‘дьявол, бес, сатана, черт, нечистый’ (ЧУС I: 93); болг. *дьявол* ‘черт, дьявол, бес’; *дйяволиця* ‘чертовка’ (БУС: 176).

Через посредничество старославянского языка слово было заимствовано в древнеукраинский из греческого: гр. *διάβολος* ‘дьявол’ связано с *διαβάλλω* ‘перебрасываю; сею вражду; обвиняю’ (ЕСУМ II: 81; Фасмер I: 560). Возможно, варианты *дябл*, *дябел*, *дябол* в украинских говорах – полонизмы. Польское *diabeł* и чешское *d’ábel* считаются заимствованиями, ср. лат. *diabolus* ‘клеветник’ (Brückner: 88; Holub: 120). А. Баньковский отмечает, что слово *diabeł* ‘христианский (евангельский) злой дух’ в славянских языках, в отличие от германских, долго принадлежало к церковной терминологии, трудно вливаясь в разговорную речь, где должно было конкурировать с другими исконными названиями нечистой силы (Bańkowski: 270–271).

Значение ‘главный черт’ имеет также слово *сатана*: *А Сатана гадав, шо Бог ни знав, йшк его замкнути, тай сів. А Бог ни казав ничо за ланци, лиш сказав: Замкнітси ланци!* (Гл, Шухевич V: 11); *У тім царстві зробив для себе чоловіка, Адама. Йшк зробив го з глини, то Ирод на него плюнув, а Бог тогди перевернув его тим опльованим до середини и з того тепер кождий чоловік в середині маєт болу (слабість), бо вин, сатана, був до створення чоловіка у співці з Богом (там же: 8);* ср. также шутливую поговорку из с. Пистынь: *Сатана май гирийшій Дікка* (Кобилянський 1980: 44).

У В. Шухевича встречается также и словосочетание **найстарший сатана**: *То був сатана. Він від нашого пана слуга. Наш пан найстарший сатана <...> Вона вийшла на подвір’я и покрутила перстінцем и збігли си на то усї сатани и питают: Чого хоч, панно криївно?* (Яв, Шухевич V: 109). Употребление в этом случае прилагательного-конкретизатора мотивировано, поскольку слово *сатана* употреблено в этом тексте со значением ‘черт, слуга главного черта’; с этим же значением в гуцульских говорах зафиксирован дериват *сотонник*: *Каже тот, – а то був сотонник, він перекидає си*

на чоловіка, або на шо инше та ходит по світу, а так, йик виглядаї чорт, то си нипоказує, бо его Бог грозит, аби го люде видїли <...> Тай так кажут старї люде, шо вже йиким хто мас бути, то вже си вродит таким, а тот шо з сотонником товаришує, то душу губит (Ксм, Шухевич V: 54–55).

В этнографических записях со значением ‘главный черт’ встречается также **Сатана-Ирод**: *А Бог кажет ему: Ти си радував, шо мене замкнеш, а то тебе мое слово замкло. – А Сатана-Ирод заплакав так, йик вів забутїв* (Гл, Шухевич V: 11).

Слово *сатана* ‘черт’ в этнографических записях преимущественно употребляется в мужском роде; ср. в приведенных выше текстах: *то був сатана; вин, сотана; Сатана-Ирод заплакав* и др., хотя в отдельных случаях может иметь форму женского рода: *Йик Адам и Йива жили в раї, то сотона скусила їх до блудства и вни вінец ни дотримали* (Гл, Шухевич V: 13); *Йик вони прийшли на подол, учинила си дитина, сотана підмінила; виттак Адам пидписав си й запродав свій рід, то сотона мала велику силу своїх помічників* (там же: 8). В первом случае *сатана* ассоциируется со змеем, а лексемы, которые употребляются для его обозначения в исследованных говорах, имеют форму женского рода (например: *вона, довга, довганка, краса, лойка, паня, поганка, соравка, фискавка, шчезлаби* и др.); во втором случае *сатана*, которая подменяет ребенка, также ассоциируется с мифологическим персонажем женского рода – *бисицей*, которая, по традиционным верованиям, может подменить христианского ребенка на *дїтьчого* (чертового). Такие верования распространены в разных частях карпатского ареала; например, среди украинцев Восточной Словакии слово *сатана* (ж.р.) имеет значение ‘демонический персонаж, который подменяет детей’ (Вархол 1982: 120).

Название *сатана* ‘черт’ известно не только в языковом пространстве украинских Карпат, но и в других украинских говорах, например: *Так і я попав у роботники до чортів і тепер вони нашим братчиком управляють – нас таких по світі багато. А то бач яка-нібудь яритниця попросе сатану, щоб увійшов у такого то чоловіка, а він і посила нас, а сам він ни може потому, шо боїця хрищеного чоловіка* (Воронежская губ., Гнатюк 1912: 52). В украинском литературном языке слово *сатана* употребляется со значением ‘сверхъестественное существо, которое изображают в человеческом облике с козьими ногами, хвостом и рогами; воплощение злого начала; бес, дьявол, черт, злой дух’, а также употребляется как бранное слово (СУМ IX: 60).

Слово известно и некоторым другим славянским языкам, ср. чеш. *satan, satanaš* книжн. ‘черт, сатана, дьявол, аспид’ (ЧУС II, 282); ср. также пол. *szatan*, рус. *сатана* ‘дьявол или черт, бес, нечистый, злой дух, шайтан’ (Даль IV: 139), лит. *šetonas* (Moszyński 1991: 43).

Считают, что *сатана* – реликт ст.-слав. *сотона*, давнее заимствование из гр. *σατανας* которое, в свою очередь, происходит от др.-евр. *sātān* ‘тот, кто противостоит, враг’ (Фасмер III: 565; Преображенский II: 253–254; Ковалів II: 79). Лексическую форму *сатана* полагают вторичным приспособлением к греческой форме (Фасмер III: 565). Лексемы *сотана* и *сатана* употребляются в гуцульских говорах, где также зафиксирован вариант *сотона* (КСГГ: Гл, Яв): *Йик Адам й Йива жили в раї, то сотана скусила їх до блудства й вни вінец ни дотримали* (Гл, Шухевич V: 13).

В памятниках украинского языка название *сатана* употребляется с конца XVI – начала XVII в.: *Видъвъ емь сатану, як мовню изпавь изь неба* (КІС: НЄ 105). Лексикон П. Берынды ц.-слав. слово *сатана* переводит укр. *шатаг*^с (ЛБ: 111).

К ряду названий для обозначения главного черта, дьявола в гуцульских говорах принадлежит также слово *юда*: *Юда прикований за то, шо він на Бога приключку мав!* (РзтП, Шухевич V: 12); *Є такі, шо не бойи сі Бога, дурні, а шоби пушка влучила у все, не хбила, то йик сі законюйи, не поживайи честки, а несе пид йизиком д'хакі і заверечут свердлом диру в шкіні, аби в протесі і кладе там ув дирку закін!* *Потім стрільйи в то кулев. Йик трафит, а близко, то потече кров!* *Тов кровйов помазати би пушку то насв'ікі ни хибне нійикої зв'іри!* *Але бо це пусте так робити!* *Це би тов кровйов записау си на віки вічні тому Юді* (РзтП, Шухевич II: 234). В современных диалектных записях это название зафиксировано со значениями 'черт' (КСГГ: Крвр, Бс), 'плохой человек' (КСГГ: Крвр); ср. также лемковское *юдашэв брат 'негодяй'* (ФСЛГ: 23).

Окказионально слово *юда* имеет значение 'черт, который приносит достаток в дом': *Як курка знесе на Благовіщене, то можна з того яйця зробити, що хто хоче, хочби Юду, треба лише носити тото яйце під лівим плечем через 9 день, аби ніхто его ни видів.* *Скоро тільки Юда віведе ся, каже він зараз: «Дай мині службу ци до музики, ци до гроший, ци до худоби».* *Такий Юда є у службі за чоловіка.* *У тазди, у якого є Юда на службі, ніхто не украде нічого, він не пасе худоби свей, лиш віжсене на полонину і лишич саму; медвідьєї не бере, ніхто не вкраде.* *Такий є Климко в волоських Ростоках; тато его найшов в горі Бочковій дзерівний котел з грішми за великий у 18 бербениц; він тих гроший не міг узьити, бо були нечисті; але він пер ся їх узьити; а Юда, якого він собі вивів, зрік ему, най ему даст душу, то озме гроші; Климко записав Юді свою дитину тай забрав гроші* (Шухевич IV: 219).

В гуцульских говорах зафиксированы также композиты с компонентом *юда* – *триюда* и *архиюда* – первый из которых засвидетельствован чаще: *Триюда поробив собі вівці та кози,*

та зробив собі скрипку; він вігадав усю музику, лише фльойиру та трембіту вігадав Бог <...> Пробудув си Триюда. Нема ні дудки, ні кіз. Він до Бога, дивит си, а кози на задвірку їдби з жолоба сіль; Юда ухопив бук, лапнув козу тай став буком у коліно товчи (Шухевич V: 2–3); Сам Триюда прикований; він засилає на землю своїх явидників (Яв, там же: 11); Аридник проклятий – Архиюда... ждет докіу світ переиначітци на его стрій... (Гк 1935: 47).

Слова *триюда*, *юда* можуть употребляться как дублетные к другим названиям со значением ‘черт’: *Триюда-Аридник, йик би урвав си з дванацьоти ланців, то си сьвіт скінчыиет* (Яв, там же: 11); *По потопі Ноевім лишив си такий край лісистой, що не затопив си; там були великі столиці; вони лишили си по потопі, не затопили си. Отже тот Юда-лектиборідка взяв собі там мешкати, не хотів нікого допустити* (Врхн, Шухевич V: 90).

Дериват *юдники* (мн.ч.), также встречающийся в исследуемом ареале, употребляется в значении ‘черти, слуги главного черта’: *Триюда приходив на землю та юдив їх проти Бога; Бог бив его громом, тогда крив си тот йикийс чьис у пекло, а відколи з сих людей, що его слухали, намножилиси юдники, сидит Триюда ув-одно у пеклі та відсилає лиш юдників на землю. Вони сходы си раз у рік до него; він їм дає розкази, котрий, шо і йик має юдити людий, потім кождий іде до свеї служби на цілий рік* (Брв, Шухевич V: 5); *Юдники є навіть у церкві у маковици, вони відти юдьи людий, аби в церкві спали, говорили та сьміїли си* (Шухевич V: 6).

Название *юда* ‘род злого духа, нечистой силы’ представлено в словаре Б. Гринченко (Грінченко IV: 531).

Слово *юда* известно и другим славянским языкам: болг. *юда*, ж.р. ‘злое мифическое существо женского пола, которое живет в горах, у озер и носится вихрем по воздуху’ (ЭССЯ VIII: 191); *юда* ‘мифическое существо женского пола, которое

нельзя увидеть, но слышно ее голос, какую-то музыку, как на свадьбе' (см.: Виноградова 2000: 132), макед. *jyda* м.р. 'мифическое существо (олицетворение вихря и урагана)'; с.-хорв. *jйда* ж.р. 'растение *Cercis siliqustrum*' (ЭССЯ VIII: 191). В материалах В. Шухевича из Гуцульщины встречается запись о существах, которые именуются *вчени юды* («ученые юды»), или *чернокнижники*, которые, как и южнославянские мифические существа, связаны с горами, озерами и воздушными стихиями: *У горі, у Чорногорах є озеро. Йик земльи пожьдає дожджу, то Бог відти заслає, з горів поверхи хмар, з Чорногори. Але тоти чернокнижники, вчені юди не хочут допустити дожджу на землю, тай збирают си над то озеро, стают та читают книжки, а лід на тім замерзає* (Тюдів, Шухевич V: 224).

Этимологи считают, что славянское **juda* восходит к индоевропейским корням, сравнивая его при этом с лит. *jáudytis* 'резвиться, буйствовать', лтш. *jauda* '(душевная) сила, разум, замысел', др.-инд. *yodhá* 'воин, борец' (ЭССЯ VIII: 191).

Вероятно, в гуцульских говорах юда в значении 'черт' и особенно 'самый старший черт' развилось под влиянием христианской традиции; ср. влияние библейского имени Иуды Искариота (см.: МНМ I: 580–581; Белова 2000).

Производными от (или соотносительными с) **juda* считаются болг. *юдя* 'манить, подманивать, искушать', словац. *juzic* 'наговаривать', бел. *юдзиць* 'хитрить, лукавить', 'клеветать' (ЭССЯ VIII: 191–192); пол. *judzić* 'подстрекать, соблазнять', 'надоедать' (SW II: 185). О. Брюкнер считал, что *judzić* является исключительно польским словом (Brückner: 208).

В украинских говорах глагол *юдити* распространен со значением 'подстрекать, соблазнять', напр., в гуцульских: *З того чьису, йик Адам и Йива согрішили, стали люде розплоджувати си. Триюда приходив на землю та юдив їх проти Бога* (Шухевич V: 5); *Хто са¹мий та^к'ий, то ¹йййй і*

йудит (КСГГ: Врт); ср. в западноволынских говорах: *О, він в'міє йудите – ни пириш'на!* (Корзонюк 1987: 266). В гуцульских говорах зафиксировано также: *йюдити* ‘иронизировать, кривляться’ (КСГГ: Врт); *переюдити* ‘обмануть’ (Брв, Шухевич V: 201); *підйудити* ‘подстрекать’ (КСГГ: Врхн); ср.: *під'юджувати* ‘подговаривать’ (Грінченко III: 185; СУМ VI: 528).

В памятниках украинского языка название *юда* ‘Иуда’ представлено началом XV в. (см.: ССУМ I: 458; II: 57).

В гуцульских легендах часто встречаются советы, как человеку перехитрить нечистую силу. Есть такой рассказ и о Юде: *Заліжки походять від Юди. Він підмовить чоловіка заложити ся з другим за будь що; він тогди ухопить его, та носить, аж доки когут запіє. Йик чоловік заложит си, треба знати способу, аби не дати си Юді; треба змилити ему дорогу. От, йик би хто сказав: Иди в ночи по се або те; я скажу: Піду! – Але йик не знаю способу, то ухопит мене Юда у ночи, носит границьими, спочиває на роздорожу, та нераз убе дес у облазах, бо він дорогов не ходит, або занесе Бог знає куди, та покине, аж як когут запіє. Аби змилити Юду, треба ити голому, та мати з собов одноліток (прут йикий будь, шо за одно літо виріс); треба его розколоти, перелізити через него, аби сьліду не було, він стулитт си назад; Юда йик прийде, крутит си, не знає, куди тот пішов, бо дорога замкла си назад, він оббігає в окола прута. Тот за тот чьис оббігає границьими и забігає з того боку назад, а Юда йик верне, щезає. У заліжку мож ити лиш тому, хто знає сес спосіб* (Врхн, Шухевич V: 228).

Однако наибольшее количество названий обозначает простых чертей, которые подчиняются главному, например: *бис, гурски, демин, джус, дидько, домовый служка, злый дух, лыхый, невмытый, неистый, обпаленык,*

осынавец, пекун, явида и др. О некоторых из персонажей, которые обозначены этими словами, имеются сведения, что они непосредственно связаны с преисподней: *Пекун – пекелник, служит у пеклі за пекового майстра на великі вогневі кухні: припікаєт бідних грішників на горечих блехах, смажит на пателнях тих пухких товстєків, що собі весело жили на сім світі.*

Одним из распространенных принципов номинации, который используется в исследуемых говорах, является своеобразная эвфемизация, формула-эвфемизм, в которую обязательно входит местоимение *він* или *той* (*тот*); например, в названии, связанном с преисподней: *тот, шо в пеклі ватру кладе.*

Литература

Белова 2000 – *Белова О.В.* Иуда Искарriot: от евангельского образа к демоническому персонажу // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2000. С. 344–360.

БУС – *Стоянов І.А., Чмир О.Р.* Болгарсько-український словник. Київ, 1988.

Вархол 1982 – *Вархол Н.* Жінка-демон у народному повір'ї українців Східної Словаччини // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику / За ред. І. Русинка. Пряшів, 1982. Т. 10.

Верхратський 1902 – *Верхратський І.* Про говір галицьких лемків // Зб. філол. секції НТШ. Львів, 1902. Т. V.

Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.

Гк – Календар гуцулський на рік 1935, 1937, 1939. Накладом т-ва приятелів Гуцульщини.

Гнатюк 1912 – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 34.

Головацький 1982 – *Головацький Я.Ф.* Матеріали для словаря малорусского наречія / *Дзендзелівський Й.О., Ганудель З.* Словник української мови Я.Ф. Головацького // Науковий збірник Музею укра-

їнської культури у Свиднику / За ред. І. Русинка. Пряшів, 1982. Т. 10. С. 311–612.

Грінченко – Словарь української мови / Збір. ред. журн. «Киевская старина»; Упорядк. з додатком власного м-лу Б. Грінченко. Т. 1–4. Київ, 1907–1909.

Даль – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. I–IV.

ЕСУМ – Етимологічний словник української мови / За ред. О.С. Мельничука. У 7-ми т. Київ, 1982–1989. Т. 1–3.

Желехівський – *Желехівський Є., Недільський С.* Малорусько-німецький словар. Львів, 1886. Т. 1–2.

ЗНТШ – Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1892–. Т. 1–.

Квестіонар – Матеріали, зібрані за Квестіонаром для збирання матеріалу для Мовного атласу Галичини // *Studia nad dialektologią ukraińską i polską (z materiałów b. katedry języków ruskich UJ) / Opracował M. Karaś.* Kraków, 1975.

КГ – Картотека «Словника говірок Закарпатської обл.» М.А. Грицака / Зберігається у Відділі діалектології Інституту української мови НАН України, Київ.

КІС – Картотека «Словника української мови XVI – I пол. XVII ст.» / Зберігається у Відділі української мови Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Львів.

Кобилянський 1980 – *Кобилянський Б.В.* Східнокарпатські міфони // *Мовознавство.* 1980. № 1. С. 41–49.

Ковалів – *Ковалів П.* Лексичний фонд літературної мови київського періоду X–XIV ст. Нью-Йорк, 1964. Т. 2.

Корзонюк 1987 – *Корзонюк М.М.* Матеріали до словника західноволинських говірок // *Українська діалектна лексика.* Київ, 1987. С. 62–267.

КСГГ – Картотека «Словника гуцульських говірок» / Зберігається у Відділі української мови Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Львів.

ЛАЗО – *Дзензелівський Й.О.* Лінгвістичний атлас українських говорів Закарпатської області України: Лексика. Ужгород, 1958–1993. Ч. 1–3.

ЛБ – *Беринда П.* Лексикон словенороський: Надрук. з київського вид. 1627 р. фотомех. способом / Підгот. текстів пам'яток і вступ.

ст. В.В. Німчука. Київ, 1961.

МНМ – Мифы народов мира: Энциклопедия / Под ред. С.А. Токарева. М., 1991–1992. Т. 1–2.

Мосора – *Мосора М.* Словар гуцульський, зібраний Михайлом Мосорою 1885–1896. Рукопис / Зберігається в архіві І. Франка у Києві. № 3/100.

Онищук 1909 – *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до української етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.

Онищук 1912а – *Онищук А.* З народного життя гуцулів // Матеріали до української етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 92–158.

Онищук 1912б – *Онищук А.* Народный календар. Звичаї й вірування прив'язані до поодиноких днів у році, написав у 1907–1910 р. в Зелениці Надвірнянського повіту // Матеріали до української етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 1–61.

Преображенский – *Преображенский А.Г.* Этимологический словарь русского языка. М., 1959. Т. 1–2.

РУС – Російсько-український словник / За ред. А. Кримського, С. Єфремова. Київ, 1924–1932. Т. 1–3.

Срезневский – *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893–1912. Т. 1–3.

ССУМ – Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. / Редкол.: Д. Гринчишин та ін. Київ, 1977–1978. Т. 1–2.

СУМ – Словник української мови. Київ, 1970–1980. Т. 1–11.

СУС – *Бунганич П.* Словацько-український словник. Братислава, 1985.

Тимченко – Історичний словник українського язика / За ред. Є. Тимченка. Харків; Київ, 1930–1932. Т. 1. Вип. 1–2.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М., 1964–1973. Т. 1–4.

Франко ІІІ – Галицько-руські народні приповідки / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко // Етнографічний збірник. Львів, 1909. Т. 27.

ФСЛГ – *Вархол Н., Івченко А.* Фразеологічний словник лемківських говірок Східної Словаччини. Братислава, 1990.

Черепанова 1983 – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика русского севера. Л., 1983.

ЧУС – Чесько-український словник / Редкол.: В.М. Русанівський та ін. Київ, 1988. Т. 1–2.

Шухевич – *Шухевич В.* Гуцульщина // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1899–1908. Ч. 1–5.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974–1999. Вып. 1–26.

Bańkowski – *Bańkowski A.* Etymologiczny słownik języka polskiego. Warszawa, 2000–2001. Т. 1–2.

Brückner – *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957.

Holub – *Holub J., Lyer S.* Stručny etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1967.

Moszyński 1991 – *Moszyński L.* Prasłowiańskie duchy w oczach Sławisty-filologa // Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filologia polska. XXXVI. Toruń, 1991. S. 149–170.

SW – Słownik języka polskiego. № 1–8 / Pod red. J. Karłowicza, A. Kryńskiego i W. Niedźwiedzkiego. Warszawa, 1900–1927.

Idit Pintel-Ginsberg (Haifa)

**Michael and Samael.
Reflecting Jewish Ethos through Demonology**

In the research of ancient Jewish demonology, special attention has been given to its role in the inner cultural context. This trend characterizes modern research of the past decades, and differs from research at the beginning of the 20th century (see Trachtenberg 1939, re. 1977). Then, research reflected a dichotomist approach, which saw Jewish demonology as a popular belief, condemned and rejected by the Jewish rabbinical elite (Yassif 1994).

Modern research's premise is that cultural phenomena exists for generations only when it is relevant and give proper answers to the most difficult problems of humans in this world. As Clifford Geertz pointed out: *The force of a religion in supporting social values rests, then, on the ability of its symbols to formulate a world in which those values, as well as the forces opposing their realization, are fundamental ingredients. It represents the power of the human imagination to construct an image of reality in which, to quote Max Weber, «events are not just there and happen, but they have a meaning and happen because of that meaning»* (Geertz 1973: 131).

Several scholars have emphasized different aspects of Jewish demonology's functions, according to a thematic or a chronological context.

Eli Yassif pointed out the similarity between rabbinic demonology stories and the ethiological role of the myth, as «pseudo-science». The role of the demonological story it to explain phenomena, unexplainable by rational thought. It does so by giving a detailed description of the demonic phenomena, in order to know it as much as possible. The stories point out

the diverse strategies to prevent or to protect from demonic harms (Yassif 1994).

According to Eli Yassif, these stories were originally popular beliefs, and express the terror from the phenomena. They compensated for the fear, by unveiling the magical means to fight and defend from demons. But later on, the rabbis elaborated these stories, and their function changed. Didactic-exemplar elements were added, which emphasized the rabbis' point of view about the Torah's importance and its powers to protect whomever follows its guidance (Yassif 1994).

Two scholars emphasized the role of demonology in theological-ethical contexts. Gershom Scholem researched demonology in ancient Jewish mysticism and Kabbalah. He saw it as a personification of a major problem motivating Kabbalists' speculation, which was the Evil, its origin, its nature, its place in the Universe's ruling and its action (Scholem 1974: 122–125).

Joseph Dan researched the demonology of Ashkenazi Hasidism from the 12th century. This demonology was very much influenced by the non-Jewish beliefs prevalent in the region at the time. According to Joseph Dan, the role of Ashkenazi Hassidism's demonology is to deepen and to demonstrate their theological understanding. The demons' place and status in the world relates to the Ideal world structure in which we all live. Understanding demons' nature and actions pours light on the Providence's nature, and its diverse mechanisms expressed in the world and in humans. The demonic forces, their nature and acts are means by which we can acknowledge the Divine actions in the world and its particular qualities (Dan 1968).

Haya Bar Itzhak researched the demonic phenomena in Middle Eastern Jewish Folktales. She emphasized the function of the «demonic legend», as similar to the one of «sacred

legend», which is to reinforce the ethical and sacred norms of the culture. Whenever human behavior is in conflict with the sacred norms of the culture, demonic forces punish it (Bar Itzhak 1982).

In «demonic legend», often the demon demonstrates and emphasizes the normative behavior, while man is the one who violates it, and therefore he is punished by the demon.

I intend to follow the research's trend that focuses on the function of Jewish demonology. It will be examined through Samael's character, and its contribution in formulating Jewish ethos. What I mean by ethos are the norms, beliefs and ethics by which a culture defines its identity and unique nature.

The aim of this inquiry will be achieved through a discussion about Samael's characteristics and its interrelationship with major events and figures of ancient Israel's history. During the discussion, I intend to check an interesting issue connected to Samael's traits, which is his polar position opposed to Michael Archangel. Michael is a sort of background for Samael's character. Opposing Samael to Michael sharpen the concept of Israel's identity and nature, compared to other nations, and pours light on the various answers given in order to explain historical events and Israel's fate.

Ancient Jewish demonological testimony remained mostly as texts. Although scarce pictures of demonic figures can be found on amulets and magical bowls (as the ones from Nippur, dating from the first centuries A.D), as well as a few representations of monsters in medieval manuscripts, but those are an exception. Therefore, research of Jewish demonology requires textual investigation. The first principal scholar to do so was Gershom Scholem, who focused on the various texts in which Samael was mentioned. He identified the texts on a chronological continuity. He pointed at the textual relations existing between the various Jewish sources as well as with

external ones. He mentioned in guidelines Samael's prominent characteristics that arise from the texts at first sight. This preliminary stage is necessary for further research. It enables thorough investigation of the different topic's aspects that can still be found in these texts.

Samael is one of the major characters in Jewish demonology, although it is not mentioned in the Bible. No major text dedicated to it, or summarizing its characteristics and roles can be found. Scholars who wish to analyze Samael's character face a textual discontinuous tradition, thousands of years old, sporadic, spread out in dozens of texts from various periods and different regions.

These texts can be sorted in three major classes:

- The first class is to be found in the Apocrypha and Pseudo-Epigraphy (First century B.C and A.D)

- The second class is the Midrash Literature, the most ancient text may be traced up to the Tannaic period, the rest is partly Israeli Amoraic (4–5th cent. A.D), post Amoraic and Medieval (from the 8th cent. to the 13th cent. A.D).

- The third class is the Kabbalah and Hassidism texts (from the 12th cent. to the 18th cent.) but will not be discussed here.

In the first textual class, the one of the Apocrypha and Pseudo-Epigraphy, there are three texts in which Samael is mentioned. Every one of them emphasizes a different trait of its character.

In the book «The Ethiopian Enoch», he is described as one of the rebel angels, which descended to Earth to fornicate with human daughters. This text dates apparently before the Maccabees, no later than 64 B.C. Its Hebrew source is lost. The name «Samael» appears in corrupted forms, according to the different manuscripts versions (Martin 1906: 12).

In the Greek version of Giza, its name is «Semiel», and he is one of 21 angels.

In the Greek version of Sinekilus, its name is «Samiel», and he is one of 20 angels.

In the Ethiopian version, its name is «Samsapeel» or «Satariel», and the list includes only 19 angels.

According to Gershom Scholem, in spite of all the corruptions, the intention is «Samael» (Scholem EJ: 719–720).

The story's framework in which the angels list appears, relies upon and extends what has been told in the Bible, Genesis ch. 6, v. 2: *The sons of God saw the daughters of man that they were fair and they took for themselves wives whomsoever they chose.*

[The Book of Enoch. Leiden: Brill 1985: 27–28]

And it came to pass, when the children of men had multiplied, in those days there were born to them beautiful and comely daughter. And watchers, children of heaven, saw them and desired them, and lusted after them, and they said one to another: «Come, let us choose for ourselves wives from the daughters of earth, and let us beget us children». And Semhazah, who was their leader, said to them: «I fear you will not want to do this deed, and I alone shall pay the penalty for a great sin». And they all answered him and said: «Let us all swear an oath, and bind one another with imprecations that we shall not depart, any of us, from this plan until we carry it out and do this deed». Then they all swore together and bound one another with imprecations. And they were two hundred who descended in the days of Jared on the summit of Mount Hermon` and they called the mount Hermon, because they swore and bound one another with imprecations upon it. And these are the names of their leaders...

It should be pointed out that in this list, Samael is one of the angels and not their leaders. The angels' leader is named «Semhaza». This story emphasizes the awareness of committing a sin which is the descend of the angels, and the

personal commitment of each one of those who participated in this sin. The sin is the descent itself from the heaven's source and it has two meanings. One is the physical descent from heaven to earth, distancing from the holy and pure source. The second is the descent in status: from a total complete spiritual existence to a physical flesh and blood mortal existence.

But as for you, you formerly were spirits that live for ever and do not die for all generations for ever. And for this reason I did not provide wives for you, because for celestial spirits heaven is their dwelling place.

In the book of «Baruch Vision» (the Slavic version), Samael is described as been present at the sin of the Paradise. The original Jewish source dates from the 2nd century A.D. The framework of the story is that Baruch son of Neriah, clerk and pupil of Jeremiah the prophet, mourns the destruction of the First Temple. An angel appears to comfort him, reveals him secrets, and guides him throughout the five heavens. At the second heaven, Baruch asks to see the tree for which Adam was punished. To that request, the angel replies that it was the vine, planted by Samael the angel. That was the reason for God's wrath. Since then Samael (also called alternatively Satan) envied Adam and wanted to divert him. Samael is mentioned as having disguised himself into the snake that tempted Eve.

In the book «The Ascension of Isaiah» written in Israel, during the 1–2nd cent. A.D., Samael is the embodiment of evil, overpowering man, and acting through him. He is named alternatively «Samael», «Belial» and «Satan», and he is the leader of the evil forces who are fighting the Good. Samael overrules the King Menashe and through him, takes revenge on Isaiah the prophet and kills him.

These three elements in Samael character – its heavenly source, his involvement in the Paradise' sin and his evil nature – remained in later Jewish traditions.

Analyzing the major components related to Samael, in the second textual class, the Midrash, different texts' types can be detected. One type is of fully developed stories, in which Samael is central. The other type is short commentary units, in which Samael is marginal. These units are mainly homilies on biblical verses and their commentary. The third type is of short undeveloped references.

The stories of the first type convey clear messages, and it is easier through them to learn about the ethos. The short commentaries, the second type of texts, may be taken in consideration but it is harder to formulate a conclusion as for its objectives. The third type, the short references, cannot be interpreted lengthily.

Samael's traits formed by the various elements lying in the different Midrash, result in a very complicated, intricate, puzzled and sometime contradictory picture. Some of these elements are ancient but can still be found in latter texts. At times, Samael's traits are attributed to other characters in various texts.

It is possible to list these traits as such:

- He is the High angel, leader of the rebellion class of angels. He opposed the creation of Adam, envied him and therefore descended from Heaven to tempt him. He took part in the Paradise Sin, while riding on the snake.
- He impregnated Eve, and he is the father of Cain.
- He is the opponent of Michael Archangel, the prosecutor of the people of Israel. On Yom Kippur, the Scapegoat is offered to him.
- Sometimes, he is identified with Satan.
- He is the guardian of Esau, Edom and Rome.

- He is the angel of Death.

In this second class of texts, Samael's traits differ according to the story's context. Elements of his characters can be prominent or implicit following the story's purpose, plot and message. This finding differs from the conclusion of the textual research. The latter asks to point at the thematic relations of the character, on a chronological axis, and as a result of textual influences.

Let us return to the former question, which was the function of Samael's demonic character. The textual core of the investigation will be the Midrashic texts. The principal points of the Jewish Ethos reflected in those texts are:

- To sharpen and strengthen exemplary characters and their principled traits.
- To confront the existential question of human finite and decay.
- To strengthen the Ideal behavior of Israel.
- To provide a deep understanding and reconciliation with the hard fate of Israel.

An example of the first point, focusing on exemplary characters and their principled traits, is the story from «Bereshit Rabba» (from the Eretz Israel Amoraic period 4–5th cent. A.D). The plot's framework is the meeting between Samael and Avraham and Isaac on their journey to the Sacrifice site.

[Midrash Rabbah, Genesis I. London: Soncina 1961]

Samael went to the Patriarch Abraham and upbraided him saying: What means this, old man. Hast thou lost thy wits? Thou goest to slay a son granted to thee at the age of a hundred. Even this I do, replied he.

And if he sets thee an even greater test, canst thou stand it? Said he as it is written, «If a thing be put to thee as a trial, wilt thou be wearied» (Job 4: 2).

Even more than this, he replied.

Tomorrow He will say to thee, Thou art a murderer, and art guilty,

Still am I content, he rejoined.

Seeing that he could achieve nought with him, he approached Isaac and said: Son of an unhappy mother, He goes to slay thee.

I accept my fate, he replied.

If so, said he, shall all those fine tunics which thy mother made be a legacy for Ishmael, the hated of her house.

If a word is not wholly effective, it may yet avail in part, hence it is written, «And Isaac spoke unto Abraham his father, and said: My father

why his father... my father?» So that he should be filled with compassion for him.

This story emphasizes the depth of Avraham's faith, on the background of the sacrifice. Samael appears in this story, as lacking any outward, distinctive and prominent trait. Its demonic aspect is completely in human domain. He raises questions and doubts, which do not have any demonic aspect in themselves, but they express absolute skepticism: on the validity of Divine promises, Samael questions the validity of God's promise to Avraham, that his prolific progeny will be numerous as the stars in the sky, while he is commended to slaughter his son.

Samael raises doubts about Avraham's capacity to withstand further Divine harsh trials.

He questions even the Justice that stands behind the Divine Law to which Avraham is subject to. On one hand, says Samael, Avraham is commended to sacrifice his son, and on the other hand, there is a law prohibiting manslaughter. Avraham may be found guilty even though he obeyed God's order.

Samael in this story is the voice of human skepticism aroused by the story of the Sacrifice, and the depth of faith demanded.

Samael approaches each one of the characters in the story, Avraham and Isaac. His dialogue with Avraham emphasizes the depth of faith of the latter, and his commitment to it. The laconic answer of Avraham to each of Samael's questions, illustrates the validity of his faith. From this story, raises the figure of a cultural hero, an exemplary model to imitate, as the owner of the ultimate faith. Samael presents the deepest doubts, but is unable to undermine Avraham's deep faith.

Avraham's faith is unique, and stands up compared to Isaac's reaction to his confrontation with Samael. At the beginning of the dialogue it seems that Isaac has a strong belief, as his father, and is ready to be slaughtered. Samael's questions are directed at the emotional-personal level. He refers to Isaac as «the son of the miserable», the unhappy mother who may lose her only and long wished son. Samael is able to find cracks in Isaac's conviction; he raises a critical problem of this tormented family, the harsh jealousy between the two brothers, Ishmael and Isaac. While mentioning the inheritance that will be left to Ishmael, even though Isaac's mother hates him, Samael is able to weaken Isaac's determination. Then, according to this Midrash, he asks his father for mercy. This is the keen difference between the faith of Avraham the father, opposed to Isaac his son.

The role of Samael in this story is to emphasize the depth and uniqueness of Avraham's faith. This faith is a model inspiring any believer. Samael is the bearer of penetrating questions on the rightness of Divine commands, questions that echo throughout generations confronted with their own «Sacrifice». Samael here is the voice examining the limits of

the faith. A believer, able to face those limits, eventually finds his faith invigorated.

A different story, the one on Moses's death, confronts the idea of death and its status in the culture's ethics. In this story, Samael is described as the Death angel, whose duty is to take all living creatures' souls. He is described with the help of the traditional traits referring to the Death angel. He «wears a sword, dressed with wreath, covered with cruelty». Samael's figure fits the story's message, and is developed according to it. The focus of the story is Moses's difficulty to accept his own death. This problem is pictured among other things as a verbal and physical struggle with the Death angel.

This story has various versions. According to Salomon Schechter, the oldest version is from a Tannaic source, and can be found in «Avot D'Rabbi Nathan». In one of the versions of this text, the name «Samael» is not mentioned, only the Death angel. In another version, which is somewhat damaged and lacking paragraphs, Samael is mentioned [Second addition to Version A, ch. 4] (Avot d'Rabbi Nathan. New York: JTS 1997: 78b–79a – in Hebrew). The most complete and longest version is the one in the Midrash «Devarim Rabbah», ch. 11, no. 10. This version appears almost unchanged in Yalkut Shimoni, Vayeleh no. 940. In spite of the variations between Avot D'Rabbi Nathan and Devarim Rabbah, it is possible to distinguish between the story's parts.

The first part [missing in the Avot D'Rabbi Nathan addition], in which Samael is called «the Death Angel, head of all Satans, and none is wicked as Samael». He is described as waiting impatiently to take Moses's soul.

[Midrash Rabbah, Deuteronomy XI. 10 London: Soncina 1961]

Sammael the wicked angel, the chief of all the accusing angels, was awaiting the death of Moses every hour, saying,

«When will the time or the moment arrive for Moses to die, so that I may descend and take away his soul from him». So, Samael the wicked was waiting for Moses' soul saying, «When will Michael be weeping and I be filling my mouth with laughter?»

The second part of the story is Moses's imploration to God to prevent his death. In a colorful and moving dialogue, Moses is ready to trade his human status into various lower forms of existence as being an animal or a beast, and even is ready to bare physical suffering and mutilation, in order to avoid death. God in a very gentle, caring but firm way faces Moses with the unavoidability of Death, and announces to him that the sentence of Moses' death has already been decided.

[Midrash Rabbah, Deuteronomy XI. 10 London: Soncina 1961]

Whereupon Moses said to God: «Master of the Universe, if Thou wilt not bring me into Eretz Israel, leave me in this world so that I may live and not die». God thereupon said to Moses: «If I will not slay you in this world, how can I bring you back to life in the World to Come? And what is more, you make of My Torah a fraud, for in My Torah it is written by your hand, And there is none that can deliver out of My hand» (Deut. XXXII: 39). Said Moses to God: «Master of the Universe, if Thou wilt not bring me into Eretz Israel, let me become like the beasts of the field that eat grass and drink water and live and enjoy the world; likewise let my soul be as one of them». Whereupon God replied: «Let it suffice thee» (Deut. III: 26). Moses then prayed: «Master of the Universe, if not, let me become in this world like the bird that flies about in every direction, and gathers its food daily, and returns to its nest towards evening; let my soul likewise become like one of them». Whereupon God answered: «Let it suffice thee». What

is the meaning of "Let it suffice thee? God said to him: «You have spoken sufficiently».

The third part of the story is the struggle between Moses and the Angel of Death, which ends up with Moses's victory. Samael is called by God only after the archangels Gabriel and Michael, who were asked to get Moses soul, refused to do so. Here Samael appears with the traditional trait of Death (sword, wrath and cruelty).

[Midrash Rabbah, Deuteronomy XI. 10 London: Soncina 1961]

God then said to Sammael the wicked: «Go forth and bring Moses' soul». Immediately he clothed himself with anger and girded on his sword and wrapped himself with ruthlessness and went forth to meet Moses. When Sammael saw Moses sitting and writing down the Ineffable Name, and how the radiance of his appearance was like unto the sun and he was like unto an angel of the Lord of hosts, he became afraid of Moses and declared: «Of a surety, angels cannot take away Moses' soul». Now before Sammael showed himself to Moses, Moses knew of his coming, and when Sammael caught sight of Moses trembling, fear took hold of him, as of a woman in travail, and he had not the effrontery to speak to Moses, until Moses said to Sammael: «There is no peace, saith God, concerning the wicked (Isa. LVII: 21). What are you doing here?» He replied: «I have come to take away your soul». Moses asked him: «Who sent you?» He replied: «He who created all the creatures». Moses then said to him: «You shall not take away my soul». Whereupon he replied: «The souls of all who come into this world are delivered into my hands». Whereupon Moses said: «I have greater strength than all who come into this world».

The dialogue between Samael and Moses centers around one major argument. Samael claims that he has possession on all living souls, including humans, while Moses claims that he

is not like any other human. He proves it by mentioning seven different events of his life, in which he was much more superior than any human being. Samael doesn't find any further argument, and he returns to report his failure to God who sends him again. This time, Samael raises his sword and is ready to attack Moses. A physical struggle takes place between the two. Moses attacks Samael with his staff on which the holy name of God is engraved. Samael flees while Moses chases him, and blinds him with the beam of glory he has between his eyes.

[Midrash Rabbah, Deuteronomy XI. 10 London: Soncina 1961]

Whereupon God commanded Sammael, «Go, and bring Moses' soul». Straightway he drew his sword from the sheath and placed himself at the side of Moses. Immediately Moses became wroth, and taking hold of the staff on which was engraven the Ineffable Name he fell upon Sammael with all his strength until he fled from before him and he pursued him with the Ineffable Name and removed the beam of glory from between his eyes and blinded him.

The next part of the story describes how Moses implores God once again not to give him to the Death angel. God promises to do so, and eventually he himself comes to seek Moses soul. The angels who accompanied him, help prepared the death bier and garment. Moses follows God instructions and lays in a death stature. God takes Moses soul with a kiss on his mouth.

This way of dying will be considered for coming generations as the best ever.

In the later versions, the story ends with Moses' mourning by all creatures and nature's elements. In the earlier version of Avot D'Rabbi Nathan, the story ends with the unwearied seeking of Samael for Moses's soul.

One of the harshest questions of the Jewish ethos is the reason for the fatal fate of Israel. Various stories and homilies deal with it. Samael appears in them as the prosecutor. The scene in which this role is taken from, is of a heavenly tribunal, where Israel's sins are debated. Israel has a advocate, who stands in front of Samael, that is Michael archangel (it is based on Daniel 10: 3).

[Midrash Rabbah, Exodus 18: 5, p. 222. London: Soncino 1961]

R. Jose said: «To what may Michael and Samael be compared? To an intercessor and an accuser before a tribunal: each speaks in turn, and when each has finished the intercessor sees that he has triumphed, and he begins to praise the judge that he may issue his verdict; and when the accuser wishes to add anything, the intercessor says to him: "You remain quiet and let us hear the judge". So also do Michael and Samael both stand before the Divine Presence; Satan accuses, while Michael points out Israel's virtues, and when Satan wishes to speak again, Michael silences him...»

According to this text, Michael and Samael are of the same status. Samael does not have a wicked personality – justice guides him. Both of them have equal rights, – Michael protects, while Samael accuses.

An ancient story echoing for many generations enhances the idea that on Yom Kippur, Samael the prosecutor does not find any accusation against the people of Israel. Originally, this story appears in «Pirkey D'Rabbi Eliezer», ch. 46. Samael does not have any reason to charge Israel with accusation on Yom Kippur for their exemplary behavior, which is one with the angels. As a result, Samael not only does not blame Israel, but actually reports to God the purity of Israel. In response, God forgives Israel's sins. This story in fact strengthens the

desirable norms of the culture, and it does so, through a demonic figure:

[Pirkey D'Rabbi Eliezer, ch. 46]

The day the Torah was given, Samael said to the All Mighty, Lord of the Universe, you gave me possession over all the nations, and over Israel you don't give me possession? He said to him: you'll have possession over them on Yom Kippur, if they sin. And if not, you do not have possession over them...

Samael saw that they have no sin on Yom Kippur, he said to him: Lord of the Universe, you have one nation on earth who is like angels in heaven. As angels do not have knuckles, so are Israel. They stand on their feet on Yom Kippur day. As angels do not eat and drink, so are Israel. They do not eat or drink on Yom Kippur. As angels are clean of any sin, so are Israel clean of any sin on Yom Kippur.

And the All Mighty hears the testimony on Israel, from their prosecutor, and expiates over the altar and the priests and all the people from old to young.

According to Jewish ethos, the common conception is that although Israel are sinners, and there is justification in the prosecutor's accusations, God in his complete mercy does not accept the verdict. As for example in the following short story.

[Shemot Rabba 21: 7]

R. Hama b. Hanina said: «When Israel departed from Egypt, the angel Samael arose to accuse them». R. Hama added the following explanation in the name of his father: «It can be compared to a shepherd who was leading his sheep across a river when a wolf came to attack the sheep. What did the shepherd, who knew well how to deal with such emergencies, do? He took a large he-goat and threw it to the wolf, saying to himself, Let him struggle with this till we cross the river, and then I will return to bring it back. So, when Israel departed from Egypt, the Angel Samael arose to accuse them, pleading

before God: Lord of the Universe, till now they have been worshipping idols, and now Thou dividest the sea for them? What did God do? He delivered into his hands Job, one of the counselors of Pharaoh of whom it is written, "And that man was whole-hearted and upright" (Job 1: 1), and said: Behold, he is in thy hands (Job 2: 6). God reckoned: While he is busily occupied with Job; Israel will go through the sea! Afterwards, I will deliver Job...»

In this text, Job is not sacrificed to Samael, but is a shield from him. The parable given here is that the he-goat is not given in order to satisfy the wolf's anger, but it is meant to fight it, and weaken its strength. Samael while trying to indict Job, is unable to accuse Israel. Job is the righteous of men, therefore Samael cannot surmount him. In contrast to Job, the people of Israel are vulnerable for their numerous sins. Samael's denunciation is justified, its major claim that Israel are idol worshiper is true, and therefore they should be punished. This story emphasizes the purpose and need for a normative behavior. Here too, Samael is a crucial figure in conveying the message.

The tension existing between Israel's misbehavior and its tragic consequences is expressed through Michael and Samael's relationship. This world structure between the prosecutor and the advocate reflects the plausibility of coexistence between Israel and its enemies. The animosity between the two is described by the Midrash, as a very ancient one, connected to the birth of the twins Jacob and Esau. The struggle of the two fetuses in the womb jeopardized their lives. Therefore, the inevitable compromise was the partition between the two angels: Michael protects Israel and Samael protects Esau:

[Yalkut Shimoni, Genesis Toldot 25: 110]

«And the children struggled together within her» (Genesis 25: 22), for they were disputing for this world and the coming one. At this time, Samael wanted to kill Jacob in his mother womb, but Michael opposed him. At this time, Michael stood and wanted to burn Samael. Until the All Mighty set up tribunals between them.

Rebecca is pregnant and in her womb the twins Jacob and Esau are struggling. Samael and Michael represent each one of the twins. Samael helps Esau in his fight against Jacob, and Michael helps Jacob by attacking Samael. The feud between the two protectors is an even one; therefore it can be settled only in court.

In various texts Samael is described not only as the prosecutor of Israel but also as the protector of the various nations, historical enemies of Israel, as Esau, Edom and Rome. The struggle here on Earth between Israel and these nations reflects a parallel heavenly struggle between Michael and Samael. This idea is somehow comforting, for the terrible and tragic events here on Earth are actually consequences of a well balanced Divine justice. This attempt to understand the reasons for Israel's fate, leads to ideas of redemption and eschatology. The harsh and often unbearable condition of the people of Israel, as justified as it may be, will eventually come to an end. Samael being the representative of each of the conqueror nations, oppressing Israel, enables the understanding of the fate of Israel. The ending of the nation suffering will come with the ending of Samael prosecution. There are two different approaches in the texts, as to the way it will be achieved. One is by the victory of Michael over Samael.

For example, in the Midrash «Bereshit Rabbati», the nations under Samael's protection will be put on divine trial, for their actions against Israel. Samael will be unable to find

any vindication to protect them, and as a result he will be handed over to Michael, who will submit him to Israel.

The other approach to Samael's end is on the contrary – he will overcome Michael. On the final trial, Samael will accuse Israel, and Michael will not be able to answer. But God in his complete mercy will interfere and will save Israel.

[«Sefer Eliyahu», Beit Hamidrash 3. Jerusalem: Bremberg Verhman 1938: 68]

The All Mighty will handover Samael to Michael. He will say to the All Mighty: «why are you handing me over to Michael? He should come and debate with me, in front of you». At once All Mighty said to Michael: «Go and debate with him». Samael replied: «It the gentiles are sinners, Israel are sinners too. It these are adulterers, these too are adulterers. If these are blood letters, these too are bloodletters». Michael remained silent. All Mighty said to Michael: «You are quiet. I will defend my sons. And all of Samael's doing will not help».

Here too, the idea is that Samael is not wicked and his acts are justified. The function of Samael in the story is an educational one. He points out the unwanted behavior of Israel. A harsh punishment would have been justified. The divine mercy is therefore much appreciated.

In conclusion, Samael's demonic character is integrated in various discussions about some of the most essential issues of Jewish ethos. His character reflects complex views related to faith, human existence and desirable norms. He is a major figure in the apologetic framework that wished to reveal Jewish History's genuine causes. Samael's character reflected in the various texts is versatile, for it is adapted and developed according to the subject discussed. In spite of his demonic nature, Samael is a part of a faith's framework in which everything is under God's supervision and ruling. This reign is

founded on justice and mercy, and Samael is subject to both of them.

Bibliography

Bar Itzhak 1982 – *Bar Itzhak H.* Characteristics of Sacred Legend in Eastern Jews' folk literature // Studies in Eastern Jews Literature. Haifa University, 1982.

Dan 1968 – *Dan J.* The Esoteric Theology of Ashkenazi Hasidism. Jerusalem, 1968 (in Hebrew).

Geertz 1973 – *Geertz C.* Interpretation of Cultures. New Jersey, 1973.

Martin 1906 – *Martin F.* Le livre d'Henoch. Paris, 1906.

Scholem 1974 – *Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem, 1974.

Scholem EJ – *Scholem G.* Samael // Encyclopedia Judaica. V. 14. P. 719–720.

Trachtenberg 1939 – *Trachtenberg J.* Jewish Magic and Superstition. New York, 1939, re. 1977.

Yassif 1994 – *Yassif E.* The Hebrew Folktale. Jerusalem, 1994 (in Hebrew).

*Виктория Мочалова (Москва)***Еврейская демонология:
фольклор и литературная традиция**

Десять сущностей сотворено было накануне (первой после сотворения мира) субботы в сумерки: уста земли, устье колодца, уста ослицы, радуга, манна, посох, шамир, письмена, надпись на скрижали. И еще говорят: злые духи

Трактат Авот, Мишна 6

После того, как ты примешь такую картину мира, согласно которой все, до того совершенно не существовавшее, возникло желанием Б-га, когда он пожелал, <...> будет ли тебе трудно принять рассказанное в Торе <...> и даже то, что наши Мудрецы <...> упоминают о злых духах?

Иегуда Галеви. Кузари. V, 14

В еврейской Библии упоминания о каких-либо демонах, духах, помогающих или вредящих людям, незначительны (например, Лев. 16: 10; Ис. 13: 21). Если злой дух и приходит, и возмущает человека, то посылается он все-таки Богом (1 Цар. 16: 14–16). Попытки установить контакт с миром духов, воздействовать на них рассматривались как противоречащие принципам иудаизма (ср.: «Да не найдется у тебя никого, кто проводил бы сына своего и дочь свою через огонь, кудесника, волхва, и гадалея, и колдуна, и заклинателя, и вызывающего духов, и знахаря, и вопрошающего мертвых. Ибо мерзость у Бога всякий делающий это» – Втор. 18: 10–12¹; «Колдуньи не оставляй в живых» – Исх. 22: 17). Царь Шауль/Саул вообще изгоняет из страны волшебников и гадалей, однако, и сам в решающий момент своей жизни обращается к их помощи – перед битвой приказывает привести к нему женщину, вызывающую духов, чтобы поговорить с

пророком Шмуэлем/Самуилом (1 Цар. 28: 7). Но и явившийся дух Шмуэля говорит лишь то, что говорил Господь, и предвещает Шаулю скорую гибель.

Этот библейский ригоризм, скудость упоминаний о духах и демонах обильно компенсируется их активным присутствием в народных представлениях восточноевропейского еврейства, в его фольклоре, а также в литературных текстах, отражающих фольклорные сюжеты. Ашкеназийские демонологические представления конца XVIII – первой половины XX вв. реконструируются на основе легенд хасидского круга, преданий, народных сказок, фольклорных записей², а также произведений классиков идишской литературы, питавших заметный интерес к фольклору. Так, в творчестве «дедушки еврейской литературы» Менделе Мойхер-Сфорима (1836–1917) отразились его многочисленные путешествия по еврейским штетлам; в рассказах Иццока-Лейбуша Переца (1852–1915) – его участие в экспедиции (1890), изучавшей материальное положение еврейского населения польских местечек. Внимание к народной картине мира, столь очевидное у Шолом-Алейхема (1859–1916), использование знаменитым фольклористом С. Ан-ским (1863–1920) материалов его фольклорных экспедиций (1911–1914 гг. в Волынь и Подолию) в писательском творчестве, программное обращение к фольклору, особенно – к еврейской народной демонологии – И. Башевиса-Зингера (1904–1991)³ делают их произведения ценным источником сведений о демонологических представлениях евреев восточноевропейского региона, тем более, что в результате практического исчезновения носителей этих представлений полевые исследования лишились своей базы.

Мир демонов – пугающий и обладающий объяснительной силой во всяком затруднительном положении – окружает человека. Так, заблудившемуся в городе мальчику ясно – «случилось то, чего я всегда боялся: злые духи обрушили на

меня свой гнев»⁴, а жители местечка Билгорай, столкнувшись с необъяснимым природным явлением, немедленно склонны предположить, что за ним «кроется какая-то таинственная сила. Да вот только какая? Демон? Черт? Домовой?»⁵

Представления о демоническом, о потустороннем мире могли формироваться в среде ашкеназийского еврейства путем их устной передачи. Так, портному Шимен-Эле «на память приходят жуткие рассказы, которых он наслушался за свою жизнь, – о чертях, духах, о домовых в образе телят, о бесенятах, носящихся словно на колесах, о вурдалаках, передвигающихся на руках, об одноглазых чудовищах... Вспоминаются истории об оживших мертвецах, блуждающих по миру в саванах. Шимен-Эле решает окончательно, что коза, которую он таскает за собою, вовсе не коза, а оборотень, нечистая сила <...> Вот покажет язык в десяток аршин длиной или хлопнет крыльями и прокричит на весь город “Ку-ка-ре-ку!”»⁶

Огромную роль в распространении этих представлений играло книжное знание. Например, героиня иронической «зарисовки» И.-Л. Переца Серл «весьма учена. Она без запинки читает по-еврейски, чуть ли не наизусть знает “Тайч Хумеш”, “Кав-Хайшор”, “Начала мудрости” и еще несколько подобных книг. О преисподней ей все точно известно, тут она как у себя дома. Она знает, в каком месте варят в горячей смоле, где жгут черным пламенем, где черти поджаривают грешные души <...> Она знает все каноны потустороннего мира: за какие грехи вешают за язык, за какие швыряют между небом и землей, а орлы и вороны вырывают у грешника куски мяса; за какие грехи мечутся в чащобах, где хищные звери кусают за пятки; за какие провинности сдирают кожу...»⁷

В талмудических трактатах указываются особо опасные с точки зрения вреда, который могут нанести демонические силы, ситуации (например, ночное одиночество мужчины⁸, или случайная ночная встреча), времена года (от 17 таммуза

до 9 ава), часы дня (с 10 утра до 3 часов дня), природные условия (жара).

Ночные часы – наиболее вероятное время встречи живых с умершими, которые собираются на свои молитвы. У Шолом-Алейхема синагога в Злодеевке «славится тем, что в субботние вечера там молятся покойники в белом и с молитвенными покрывалами на плечах»⁹; в «драматической легенде» «Диббук» (1916, другое название – «Меж двух миров») ¹⁰ у С. Ан-ского покойники в полночь приходят молиться в синагогу «и оставляют здесь свою печаль»¹¹. Сходный рассказ записан от информанта в Яссах: случайно заснувший в запертой синагоге просыпается ночью и видит одетых в белое людей, танцующих под звуки музыки, и лишь раввину с миньяном удается освободить его. «Вот почему в большой синагоге в Яссах в Румынии молитвы читают рано и избегают продлевать их до ночи»¹². Персонажи рассказа Зингера «слышат» переговаривающихся мертвяков, «которые после полуночи забираются в синагогу молиться и читать Тору. Припозднившегося прохожего они, бывает, заманивают внутрь и <...> заставляют всю ночь читать с ними»¹³.

В ночные часы неосторожный человек легко становится добычей демонических сил, которые в это время активизируются: они могут носить его по воздуху и забросить далеко от дома¹⁴. Внимательный же человек способен почувствовать, что «притаившиеся демоны готовятся вмиг наброситься на любого, кто отважится высунуть нос в темную ночь», и должен быть готов принять известные меры против нечистой силы (мальчикам следует надеть рубашки с бахромой, девочке – два фартука). Вместе с тем известно, что в определенное время (например, «в святую ночь Хошана Рабба», т.е. в последний день праздника Суккот, приходящийся на переходный – от осеннего к зимнему – период и приобретший в

средние века мистическое значение, связанное с определением будущей судьбы) демоны не имеют силы¹⁵.

В еврейских сказках о нечистой силе отразилось представление об излюбленных ею периодах, когда она «чаще и охотнее показывается и смелее проказит» – например, между праздниками Песах (Пасха) и Швуес (Шавуот, Пятидесятница) или в ночь со среды на четверг, с субботы на воскресенье. С точки зрения взаимодействия фольклорных традиций примечательно, что в 1928 г. в Рославле был записан рассказ о еврейском кузнеце, разбогатевшем благодаря помощи, которую он оказал демоническим посланникам (подковав лошадей с человеческими ногами и руками) во время праздника масленицы¹⁶.

Согласно еврейским народным представлениям, в субботу демоны вообще не властны над людьми и находятся в бездне. В этот святой день могут происходить чудеса¹⁷, приостанавливается и преступная активность на службе у Малхамовеса – Ангела Смерти. Так, прислуживающая ему благочестивая разбойница из одноименной еврейской сказки соблюдает субботу, зажигает свечи, читает молитву и придерживается правила не осквернять святой день убийством, которое она и ее сыновья практикуют во все остальные дни¹⁸.

Опасность, грозящая людям от нечистой силы, усиливалась не только в определенное время суток, дни недели, праздники, но и в некоторые месяцы: так, в любой момент месяцев тевет и шват демоны могли напасть на человека, если он зарезал гуся, поскольку эта птица считалась связанной с колдовством.

Наибольшая опасность контакта с потусторонним миром подстерегала человека в процессе отправления погребального обряда. Во время траура по умершему (строгий поминальный период длится 7 дней и менее строгий – 30 дней) его семья также могла подвергнуться нападению демонов. Во



Еврейская погребальная церемония (XVIII в.).

Раздача денег призвана отогнать Ангела Смерти.

Из: A. Unterman. Encyklopedia tradycji i legend żydowskich.
Warszawa, 1998.

избежание этого следовало сразу же вылить всю имеющуюся в доме покойного воду, т.к. она могла оказаться отравленной ядом, капавшим с меча Ангела Смерти, а по дороге с кладбища следовало семь раз остановиться, чтобы обмануть злые силы. Обычай мытья рук после кладбища и до входа в дом призван очистить человека от нечистых духов, которые могли к нему прилипнуть, а обычай занавешивать в период траура зеркала в доме покойного – уберечь его отражение (=душу) от возможного нападения демонов. Их внимание можно также отвлечь разбрасыванием в разные стороны монет рядом с покойным¹⁹.

Кладбище как место встречи живых с умершими становится естественным фоном для сюжетов о взаимодействии с духами. Один из таких сюжетов представлен в рассказе анонимного информанта из Кракова о могиле «Маймонида польского еврейства», рабби Моше Иссерлеса, рядом с которым хотел быть похоронен бедный молодой человек, зара-



Могила Моше бен Исраэля Иссерлеса (ха-Рамы) в Кракове. Из: A. Unterman. Encyklopedia tradycji i legend Żydowskich. Warszawa, 1998.

нее заплативший за это могильщику. Когда тот не выполнил условия договора, дух умершего молодого человека начал являться к нему, требуя справедливости. Преследуемый духом могильщик обратился за советом к раввину, который признал требования покойного соответствующими закону и разрешил ему переселиться в новую могилу. На следующий день рядом с могилой Иссерлеса возникло новое захоронение с надписью на камне «Неизвестный», а прежняя могила молодого человека исчезла²⁰.

Широкое распространение в системе еврейских народных верований, особенно – в среде восточноевропейского еврейства, получило представление о диббуке²¹, духе умершего или грешника, вселяющемся в душу какого-либо человека. Как возникновение диббука, так и возможности его вселения в того или иного человека и его изгнания отсюда отнюдь не стихийны, но регулируются особыми закономерностями и правилами. Диббук мог пониматься как душа, не находящая покоя из-за совершенных при жизни грехов (ср.: «Маггид вызвал мучившего человека духа и заставил признаться в совершенных грехах»²²) или не выполненными обещаний,

договоренностей, обязательств со стороны других людей, как это происходит в «Диббуке» С. Ан-ского.

Он мог прилепиться не ко всякому человеку, но лишь к такому, чей собственный грех становится основанием для подобного вторжения («ведь червь только тогда проникает в плод, когда он начинает гнить»²³; открыт для нападения дом, на дверях которого не прибита мезуза, и др.) Так, заглавный герой романа Шолом-Алейхема, обладатель чудесного певческого дарования Иоселе, согрешив, становится объектом вселения злого духа (во время пения, «рассыпавшись трелями, он вдруг, бывало, захохочет, начнет мяукать кошкой, лаять по-собачьи, а то захлопает в ладоши, как петух крыльями, и глуповато закричит – “кукареку!” Все прямо-таки мертвели при этом»²⁴). Судя по фольклорным и литературным текстам, вселение диббука считалось чрезвычайно распространенным явлением, с которым можно было часто столкнуться в повседневной жизни («В Трийске я видел диббука. Тихая девушка, но вдруг начинает выть, как собака, и говорить мужским голосом. И поет, как кантор, а голос сильный, прямо львиный рык. Все молитвы знала наизусть. Тамошний раввин дал ей амулет, но это не помогло. Даже Божьи избранники сейчас не те, что были»²⁵). Для объяснения странных поступков человека естественно было предположить, что он находится во власти диббука: так, если сын неожиданно для себя открывает отцу свои тайные намерения, то поражается «собственным словам: точно злой дух-диббук, вселившись в меня, произносил все это, а я замирал от страха»²⁶; если с сестрой героя автобиографической прозы Зингера «часто случались истерики и что-то вроде эпилептических припадков», окружающим казалось, что ею завладевал диббук. Сами носители этих представлений находились в постоянном ожидании возможной встречи с демоническим и в своем доме (девушка бросает в печь бумагу, которой покрывают субботнюю еду,

потому что «решила, будто в плиту прокрался демон»²⁷). Судя по биографическим свидетельствам, Зингер не только воспроизводил народные представления о демоническом в своих рассказах («он всегда писал о еврейских демонах. Обычно – из Польши»), но и сам верил «в демонов и дьяволов. В духов, которые заставляют его терять очки, прячут его письма, бумажник, шляпу, развязывают шнуры»²⁸.

Живые могут воспринимать иномирных пришельцев как нечистую силу («про духов даже упоминать нельзя. Они лукавые. Они сидят, притаившись во всех уголках, во всех щелочках, все высматривают, ко всему прислушиваются и только ждут, когда про них упомянут, чтобы наброситься на человека»; «когда злого духа хвалят, он становится дерзким»), но также и как души преждевременно умерших. Это представление отражено, в частности, в монологе героини драмы С. Анского «Диббук» («Жизнь человеческая не исчезает. Души покойников возвращаются на землю, и бесплотными духами доживают свою жизнь, довершают свои дела, переживают свои неиспытанные радости, допевают свои молитвы <...> Если сильно захотеть, можно их видеть, и слышать их голоса, и жить с ними, как с живыми»²⁹) и в хасидском предании о покойнике, явившемся к маггиду из Злочова в новогоднюю ночь, когда души вновь воплощаются в тела. Душу умершего хазана заставляют возвращаться в мир для следующих воплощений, чтобы он «исправил свою гордость», т.к. смерть постигла его в тот момент, когда он решил, что всегда жил праведно³⁰. Согласно каббалистическим представлениям, «души умерших после очищения всегда возвращаются на землю для новой жизни, вселяясь в плоть новорожденного. Грешные же души воплощаются в зверей, птиц и даже в растения, до тех пор, пока какой-нибудь цадик своими молитвами не очистит их»³¹. Подобная «переселяющая душа»³² в рассказе информанта из Игналины первоначально вселилась в соба-

ку, после ее смерти – в лошадь, затем в дерево, которое срубили, что вынудило ее переселиться в оставленную в лесу девочку.

Особенно близкий контакт между мирами, между жизнью и смертью возможен и во время свадьбы как обряда, осуществляющего переход человека из одного состояния в другое. Поскольку человек во время этого «пограничного» события становится предельно уязвимым для воздействия демонических сил, открыт для вероятного вселения чьей-то неуспокоенной души, существует множество ритуальных предписаний, призванных оградить его от такой опасности. Невесту нельзя оставлять одну в день венца – если этот запрет оказывается нарушен, «ее подхватывают духи и уносят, и она сама превращается в дух»³³. Однако цадик, обладающий чудотворной силой, способен дать нежелательному развитию событий обратный ход. Так, согласно рассказу информанта из Луцка, услышанному им в Берлине после Второй мировой войны, у Баал Шем-Това было видение о предстоящей во время свадебной церемонии смерти невесты. Баал Шем-Тову удается оживить невесту, изгнав вселившийся в нее дух некоего покойника и вернув в ее тело ее собственную душу³⁴.

Аналогичный запрет существует и для жениха: нарушивший его и оставшийся накануне свадьбы спать в своем доме в Шаргороде жених исчезает, как это происходит в рассказах, записанных от различных информантов в Подолии (жених приглашается своим давно умершим другом – по-видимому, в иной мир – читать Гемару. Ему кажется, что он предается этому занятию один час, в земном же мире успевает пройти 150 лет, и, вернувшись в свой город, он уже никого не застает в живых³⁵).

Граница «между двумя мирами» в пространстве свадебного обряда оказывается проницаемой с обеих сторон: живые могут перемещаться за пределы земного бытия, а мертвые способны участвовать в земной жизни. Формы этого участия

многообразны: умершая мать приглашается вести дочь к венцу, убитые Кармелюком в день свадьбы жених и невеста стонут во время венчания других, а те пляшут вокруг их могилы, чтобы увеселить их, к ним обращается несчастная влюбленная за помощью и защитой³⁶.

С. Ан-ский отмечает, что в своих фольклорных экспедициях по Волини и Подолии он неоднократно слышал легенду о женихе и невесте, убитых во время свадебной церемонии повстанцами Хмельницкого: «По крайней мере, в пятнадцати или шестнадцати штетлах меня водили к могиле возле синагоги, где якобы похоронены эти жених и невеста. Возможно это единственная народная легенда времен Хмельницкого, которая широко известна до сих пор. Во время кровавого истребления 1648 г. само существование еврейского народа оказалось под угрозой, и возникла реальная опасность, что все евреи будут убиты. Эта опасность символически выражена в легенде о невесте и женихе, убитых в момент своего соединения и лишенных возможности продолжить жизнь своей семьи и народа. Их символ – дерево, срубленное в самом начале своего цветения»³⁷.

Представление о сопряженности жизни и смерти особенно очевидно в обряде так называемой черной, или холерной свадьбы (*шварце хасене*), устраиваемой обычно на кладбище во время эпидемий между низшими и обездоленными членами общины и призванной воспрепятствовать экспансии смерти. Незавидный жених (бедный, босой, «в летах», с большой приплюснутой головой, широким ртом с кривыми желтыми зубами, шепелявящий и сильно припадающий на ногу) – заглавный герой романа Менделе Мохер-Сфорима «Фишка Хромой» (1888) – может рассчитывать лишь на такой вариант женитьбы, но о нем забывают во время «холерной рекрутчины», когда в Глупске (вероятно Бердичев) подыскивают соответствующих кандидатов. «Глупская община в большом

смятении хватала несчастных, калек, убогих, нищих, и на кладбище среди могил венчала их с первыми попавшимися девицами, чтобы таким образом унять эпидемию. В первый раз община женила знаменитого безногого Ионтля, который передвигается на сидении при помощи двух деревянных колодок. Его обвенчали с известной нищенкой, той, у которой зубы как лопаты и нет нижней губы. Холера, конечно, испугалась этой молодой четы и <...> поспешила убраться <...> Во второй раз выбор пал на Нохумцю, глупского юродивого, известного дурачка. Дурачок этот на кладбище при всем честном народе покрыл голову девице, <...> о которой в городе говорили, что она гермафродит». Повествователь, встретив однажды Фишку в непривычно нарядном виде, предполагает: «Может быть, община все-таки избрала его “холерным женихом”? Но в Глупске в тот год холеры не было»³⁸.

В результате именно такой свадьбы появляется на свет герой И. Эренбурга Лазик Ройтшванец: члены общины, страдающей от распространения холеры, «вспомнили, что если нельзя надуть смерть, можно ее развеселить». С этой целью был найден «самый несчастный еврей» и хромая невеста, и их свадьба была устроена на кладбище, «чтобы немножко развеселить смерть»³⁹.

Неоднократно обращается к обряду «черной свадьбы» и Зингер: в одном из рассказов упоминается об эпидемии холеры в Билгорае, жители которого считали, «что женить сироту на кладбище – добрая примета», и потому «рядом со свадебным балдахинном рыли могилу»⁴⁰; в повести «Гимпл-дурень» обряд кладбищенской свадьбы самых бедных и обиженных судьбой членов общины отражен и в эпизоде женитьбы заглавного героя («Как раз эпидемия, дизентерия, прошла. Так что хупу поставили на кладбище»⁴¹).

Рассказ же, в названии которого непосредственно заимствуется наименование этого обряда, представляет иную

вариацию темы и иную – психологическую, а не социальную – перспективу. Сюжет основан на бытовавших представлениях о возможном брачном союзе человека (в разных рассказах выступают как мужчины⁴², так и женщины⁴³) с демоном. Очевидно, исходя из этих популярных представлений («Хинделе знала из священных книг, что демоны иногда женятся на человеческих девственницах, которых они потом переносят за черные горы, чтобы они сожительствовали с ними и ухаживали за их детьми»), невеста из «Черной свадьбы» Зингера воспринимает своего жениха как демона, а обряд бракосочетания – как «черную манию, дьявольскую игру». Образованной девушке, дочери раввина, всю жизнь боровшегося с силами зла, хорошо известны все правила поведения в подобных случаях: «Следовало делать только одно – не уступать им, никогда не подчиняться им добровольно, вынуждать их получать все силой, а хоть одно слово, сказанное Сатане, равнозначно поклонению идолам. Хинделе помнила историю Иосифа де ла Рейна и несчастье, обрушившееся на него, когда он пожалел демона и дал ему табака». Даже стон, который издает в родах Хинделе, лишает ее и этого мира, и будущего, перенося ее в замок Асмодея, где правят Лилит и прочие демоны⁴⁴.

Аналогичный совет – не брать у шейдим ни денег, ни вещей, не принимать пищи – дает мойелу молодая женщина, выданная замуж за одного из них (сказка «Скряга и шейд», записанная в 1960 г. от Ш. Галкина в Москве), иначе ему грозит погибель⁴⁵. Другой вариант этого же сюжета записан в Польше: его героиня оказалась во власти демонов, по незнанию нарушив известное правило и выпив у них глоток воды во время путешествия⁴⁶.

Известно, что существует особенно опасное для возникновения контакта с демоническим началом время и для отдельных индивидуумов, что налагает на них особую ответ-



Амулет (XVII в.) с именами ангелов, защищающих от Лилит.
Из: А. Unterman. Encyklopedia tradycji i legend Żydowskich. Warszawa, 1998.

женщина полна бесов, «вокруг нее роями пляшут духи зла», она «не смеет глянуть в зеркало, чтобы на нем не осталось пятна. Тогда дыхание ее нечисто, в одежде ее прячутся грешные души и всякие чудовища»⁴⁸.

Значение индивидуальной ответственности за возникновение контакта с силами зла, а также личной воли и даже изобретательности в противостоянии им исключительно велико. Раввин может применять собственные средства во избежание подобного контакта: так, равви Мендель, «чтобы силы зла не могли коснуться его, укрыл свое великое смирение в куче золы тщеславия»⁴⁹, а когда он «произносил поучения, из его сердца улетучивалось всякое представление о собственном “я” и нечистой силе было не за что ухватить его»⁵⁰.

Благочестивый человек может найти в себе силы, подобно героине Шолом-Алейхема Эстер, вырваться «из лап нечистого», преодолеть его искушение: «Будь ты неладен, проклятый Асмодей! – крикнул голос у нее в груди. – Прочь от меня! Не

ответственность. Например, согласно бытовавшим представлениям, нашедшим, в частности, отражение в рассказе И.-Л. Переца, стоит взгляду женщины в период менструации упасть на то место, где остановился взгляд мужа, ее «дыханию встретиться с его дыханием – и все кончено. Лилис⁴⁷ подхватит все это, помчится к престолу предвечного и раздует там целое дело. Тотчас начнут умирать роженицы, гибнуть младенцы». Ведь в эти дни жен-

на ту напал! Еврейская девушка этого не позволит. Она скорей в жертву себя принесет, но не сделает этого»⁵¹.

Автобиографическому персонажу Зингера известно, что демонические силы получают власть над человеком за его прегрешения («Я перечислял грехи, за которые, мне казалось, сейчас расплачиваюсь»), как и то, что человеку следует делать при столкновении с ними («Единственный выход для еврея – громко прокричать “Слушай, Израиль!..” Но я не любитель криков. Я тихо прочел и эту молитву, и несколько других, защищающих человека от нечистой силы»)⁵². Человеку следует быть осторожным и при обнаружении случайной находки, некоего бесхозного предмета, поскольку велика вероятность, что он нечистого происхождения⁵³.

Функции демонических персонажей в иудейских представлениях могли быть разнообразными, и в столкновениях с ними человеку отводилась весьма активная роль.

Зловредные *капелюшники*, происхождение которых связывают со славянским ареалом, могут вредить человеку. Так, по ночам они доят коров, не оставляя молока хозяину, однако они не всесильны, и человек в состоянии успешно противодействовать им: их можно не только застичь на месте преступления, но и наказать, и даже получить компенсацию потерь (например, обещание, что впредь коровы будут давать вдвое больше молока⁵⁴). Известно также, что капелюшники по ночам мучают коней, заставляя их скакать в стойле, но определенные действия, разрушающие границу между их миром и миром людей, как бы выводящие их из сферы невидимого (в рассказе, записанном в 1916 г. в Виннице, это зажигание лампы⁵⁵, в рассказе, записанном в межвоенной Польше, – отнятие их шляпы, за возврат которой они готовы дорого заплатить⁵⁶), приводят к их изгнанию из данного дома.

Демоническая *змора* является по ночам, чтобы сосать молоко из груди своих жертв – мужчин. В рассказе, записанном

от информанта из Лодзи, портной, почувствовав, что его клонит в сон, понимает это как попытки зморя усыпить его и успешно сопротивляется им. Змора входит в нитку, которой он шьет, и трясет ею, мешая портному работать. Рассердившись, он разрезает ножницами эту нить, и наутро под его окном находят труп старой ведьмы, а змора уже больше никогда его не беспокоит⁵⁷.

Вместе с тем, функции персонажей еврейской демонологии могут быть и не обязательно вредительскими по отношению к человеку. Так, например, бес Бен-Темалион из аггадического повествования помогает рабби Симеону добиться у римского кесаря отмены антиеврейских указов⁵⁸. В еврейской мифологии нечистые, злые духи (*шейдим*), окружающие человека и угрожающие ему, могут выполнить и функцию воспитания и улучшения человека, как это происходит в сказке «Скряга и шейд», герой которой раскаивается в своей жадности, узнав, что ключи от сердец всех скряг хранятся у шейдим⁵⁹.

Добрые духи могут способствовать материальному благополучию нуждающихся в этом людей: таинственный теленок, пугающий детей бедной вдовы и съедающий их еду, может вдруг превратиться в груды золота и обеспечить всю семью⁶⁰; шретеле помогают бедному сапожнику, выполняя по ночам его работу⁶¹, одаривают угостившую их старушку неиссякающим источником гусяного жира⁶²; отпивая ликер в одном доме, они наделяют бутылку свойством никогда не опустошаться⁶³. В свою очередь, люди, ставшие объектом благодеяний шретеле, стараются отблагодарить их, часто – даря одежду, после чего шретеле обычно исчезают⁶⁴.

Наиболее существенной функцией нечистых сил является искушение человека, соращение его с праведного пути, обвинения перед небесными силами, причем успех или неуспех этих начинаний отнюдь не предопределен, но в значительной степени зависит от поведения человека («Говорят, что я, Дух

Зла, спустившись на землю, чтобы склонять людей к греху, затем поднимаюсь на небеса, чтобы обвинить их. На самом деле я именно тот, кто дает грешнику первый толчок, но я делаю это столь тонко, что грех кажется добродетелью, таким образом, другие нечестивые, неспособные извлекать урок из происходящего, продолжают погружаться в бездну»⁶⁵).

Сатан хасидских легенд выступает перед небесным судом обвинителем человека за совершенные им прегрешения, склоняет его к приумножению грехов, и в результате грешника постигает наказание (например, в «Восхвалении Бешта» некий ученый, неправильно моющий руки, обвинен Сатаном, превращен в пьяницу, а затем душа этого человека, не способного к исправлению, переселяется в лягушку). Дьявол искушает персонажа романа Менделе-Мойхера Сфорима, побуждая его во время поста наслаждаться природой, выпить рюмочку, поесть⁶⁶. Ангел зла, который оборачивается духом добра, отвлекает персонажа И.-Л. Переца, благочестивого человека из Радзивилла, от мысли посетить цадика, склоняет к сомнениям, кто же истинный цадик, заставляет разочарованно взглянуть на знаменитого талненского рабби⁶⁷. Демон-искуситель призывает героиню романа Шолом-Алейхема повиноваться голосу сердца, а не закона, и бежать к возлюбленному («Ты молода, хороша собой. Живи! Живи! Живи!»), нарушив брачный контракт с нелюбимым («Тебя связали, скрутили. Но ты живой человек и должна жить»). «Демон-искуситель шептал в ухо, что пока еще есть время. Она может быть счастлива. Она молода, здорова, свежа и не смеет похоронить себя»; «Нечистый опять источал свои сладкие речи: «Назад, Эстер! Назад! Вот на этой минуте зиждется твой мир! Одно слово, наивное дитя! Только одно слово! Подойди и скажи ему это единственное слово, и вы счастливы навеки»»⁶⁸.

Цель, которую преследуют демонические силы, – инверсия благочестия: заставить человека служить кому-то недос-

тойному вместо бога⁶⁹ (например, коту, как это происходит в сказке «Бедняк и нечистая сила»⁷⁰) или установить препятствие в контакте человека с богом (Сатан хасидского предания на Йом Кипур перекрывает пути, по которым молитвы поднимаются вверх, чтобы не пропустить их), или десакрализовать сакральное. Так, демон в женском облици убеждает благочестивого человека, что ритуальная связка ивовых прутьев, которую он несет в синагогу на Хошана Рабба, на самом деле – веник, и если он согласится с этим утверждением, то прутья утратят свое сакральное значение, а демон обретет власть над человеком⁷¹.

Благочестивому человеку приходится выработать целую систему защиты от вредоносного воздействия демонов. В нее входят как религиозные предписания (соблюдение заповедей, наличие в доме мезузы, молитва), так и представления о чудодейственной силе специальных талисманов и амулетов⁷². Низший мир регулируется особыми правилами, и в контактах с ним применяются специальные процедуры. Персонаж И. Зингера (рассказ «Тэйбеле и ее демон»), покинутая мужем⁷³ Тэйбеле знает о сожителествовавшем с некоей женщиной демоне «из книги, купленной у разносчика»⁷⁴. Известные способы избавления – изгнание при помощи амулета или обращения к раввину – не могли быть этой женщиной применены, поскольку амулеты не всегда эффективны, а демон запретил ей под страхом смерти открывать секрет. Помощник школьного учителя Эльханан эксплуатирует эти знания Тэйбеле в своих целях, чтобы, выдав себя за демона, стать ее любовником.

Совокупность его аргументов, основанных на еврейском Законе, звучит для героини вполне убедительно: он не может предстать перед раввином и удостоверить смерть ее мужа («раввины не верят нашему брату. Кроме того, я не смею переступить порог комнаты раввина – я боюсь Священного Писания»), однако, даже если муж Тэйбеле жив, ей не может

быть запрещено сожительствовать с демоном («поскольку законы Шулхан Арух не распространяются на нас»)⁷⁵. Однако демагогический аргумент Эльханана, призванный убедить Тэйбеле, – ссылка на свод законов, регламентирующих еврейский образ жизни, в более широком смысле оказывается несостоятельным в сфере еврейских демонологических представлений. Согласно этим представлениям, законы Торы распространяются как на мир людей, так и на мир демонов⁷⁶.

Бесспорно, последний регламентируется некими собственными законами, представляющими собой своего рода инверсию, кривое отражение законов Торы. Однако, если заглавный герой рассказа Зингера «Последний демон» и подчиняется приказам правителя низшего мира, «ссылающего» его в скучную провинцию Тишевец («Ашмодай пошлет – и не вякнешь!»), все-таки его битва за душу раввина проиграна, поскольку тот защищается при помощи ценностей высшего порядка, перед которыми демон и его мир неизменно пасуют («хватает Книгу Творения и давай размахивать ею передо мной! <...> Против Книги Творения все мы бессильны»)⁷⁷.

На демоническое существо распространяются еврейские законы, которые оно признает и при помощи которых на него можно воздействовать. Персонажи еврейских сказок в случае необходимости без промедления и раздумий обращаются в раввинский суд в поисках управы на демонов, как это происходит, например, в случае с виноторговцем, требующим возмещения убытка, нанесенного шейдом⁷⁸. Раввин вызывает на свой суд шейда и в процессе судебного разбирательства выносит приговор, который законопослушный шейд с трудом выполняет⁷⁹. Примечательно, что в обоих упоминавшихся фольклорных сюжетах, связанных с запретом принимать что-либо у шейдим («Скряга и шейд», «Не ешь и не пей того, что предлагает демон»), демонические существа прибегают к

помощи мойела, когда в результате брака с земной женщиной у них рождается сын, т.е. признают ценность обрезания.

Раввин может и сам призвать к ответу шейда, нарушившего Закон, как это происходит в сказке о ювелире и красивой ведьме. Шейд ссылается на право наследования, на основании которого ему принадлежит подвал дома в познанском воеводстве, однако он вынужден подчиниться иному судебному решению (в течение 26 часов освободить подвал), вынесенному раввином. Таким образом, еврейский экзорцизм основан на представлении, что Закон действителен во всех мирах – как верхних, так и нижних, и выступает как судебное решение⁸⁰.

К раввину в поисках законодательного решения и спасения могут обращаться и умершие. Так, согласно хасидской легенде, торговец, попавший после смерти в руки ангелов зла, вызывает их в Небесный суд, «и они не смели отказаться явиться туда», как и исполнить решение этого суда – отнести душу торговца к равви Менделю. Раввин чувствует себя защищенным Законом – он не только не устрашается «ужасным обличем» ангела зла, но и приказывает им «ждать снаружи, пока он не сделает все, что нужно, с душой умершего торговца. Целую неделю трудился равви Менахем Мендель над душой этого человека, пока он не придумал ей подобающий вид»⁸¹. И диббук может искать справедливого удовлетворения своих требований, сатисфакции, которую получает в процессе судебного разбирательства под руководством раввина, и умерший может вызывать на раввинский суд живого, обвиняя его в невыполнении данных обязательств («Сейчас перед нами предстанет существо загробного мира, предъявившее обвинение человеку, живущему на земле. Такой суд лишний раз доказывает все могущество законов нашей Святой Торы, которым обязаны подчиниться как живые, так и мертвые»⁸²).

Значимая в иудаизме вообще идея отделения, раздельности в духовной и материальной сферах, отраженная, в част-

ности, в авдале («Благословен Ты, Господь, Бог наш, Царь Вселенной, отделивший святое от будничного, свет от тьмы, Израиль от других народов, Седьмой день от шести рабочих дней»⁸³), имеет особое значение и в сфере еврейских демонологических представлений. Недопустимым является желательное для нечистых сил смешение, взаимопроникновение двух миров, и энергия праведников направляется на их разделение. Великий праведник иногда может даже не предпринимать для этого специальных действий – так, основатель хасидизма Баал Шем-Тов, как свидетельствуют сохранившиеся легенды о нем⁸⁴, одним своим присутствием освобождает нечистую комнату от демонов, которые вынуждены переселиться на чердак; демон из хасидской легенды не имеет права приближаться к Бешту, а вынужден останавливаться на расстоянии четырех локтей от него, подчиняться его приказам, нести определенное им наказание.

Если праведник стремится к разделению добра и зла, то Сатана – к их смешению. Так, согласно хасидскому преданию, перепробовав в своей борьбе с благочестием разные методы (подстрекательство к преследованиям хасидов, к отступничеству в их среде), он решает создать собственных сатанинских хасидов, которые «распространились по всей земле и присоединились к истинным хасидам, и истина смешалась с ложью». Пытаясь воспрепятствовать этому, равви Михал много постится, но более уповает на Бога, который отделит истинно преданных Ему от лживых хасидов⁸⁵. Практикуемая хасидскими цадиками процедура очищения, экзорцизм предполагает именно разделение сущностей, принадлежащих различным мирам. Если Сатана наполняет весь мир своими хасидим, чтобы лишить благочестивого равви Элимелека прежнего влияния, то ответным действием равви неизбежно становится успешная попытка отделить посланцев Сатаны от своих хасидов, выгнать их розгами из дома учения⁸⁶.



Еврейское кладбище в Меджибоже (Украина).
Могилы Баал Шем-Това

Бурные дискуссии и противостояние между хасидами и митнагдим также могут интерпретироваться и отражаться в сочетании с темой Сатана: именно он, по мнению Баал Шем-Това из рассказа И. Зангвиля (1864–1926) «Хозяин Имени», побуждает раввинов смешивать благочестие и гордыню – изучать лишь те места священных книг, на которых они могут демонстрировать свою изощренность и искушенность как толкователи⁸⁷. Вообще благочестивый человек несет личную ответственность за чистоту своего служения, за то, чтобы к высокому не примешивалось низкое, к преданности Всевышнему – самолюбование. Так, равви Элимелек видит, что все подвижничество и самоистязание некоторых людей «обращено не к Богу, а служит идолу их гордости»⁸⁸, чего они сами могут не осознавать, однако, это не снимает с них вины. Подлинно благочестивый человек обязан различать сущности, иначе он оказывается в нечистом пространстве с немаркированными границами добра и зла («есть место, освещаемой

одной лишь планетой Венерой, где смешаны добро и зло. Когда человек попадает туда, то, если он начинает служить Богу, в его служение закрадываются низкие мотивы и гордость <...> он так и остается обитать в этом мрачном месте, даже не зная об этом, <...> рядом с ним постоянно полыхает нечистый огонь»⁸⁹).

Осуществлявшаяся раввинами, хасидскими цадиками или баал-шемами процедура изгнания диббука включала трубление в шофар и произнесение молитв, выявление греха или нарушения закона, ставших причиной появления диббука, и устранение этого нарушения. О длительности бытования и распространенности представлений о способности религиозных лидеров избавлять людей от одержимости диббуком свидетельствует и просветительская критика «суеверий»⁹⁰, и многочисленные рассказы, записанные в первой половине XX в. в Польше («Мигрирующая душа», «Баал-Шем и гилгл», «Мелодии диббука из Талне», «Баал-шем изгоняет диббука» и др.⁹¹).

Изгнанные демоны могут мстить победителю или его потомкам, как это происходит в рассказе «Черная свадьба» И.Б. Зингера: поскольку духи зла не смели вредить самому изгнавшему диббука из девушки старому раввину из Цивкова, т.к. он был благословлен святым коженицким раввином, они мстили его семье (его сын умер молодым, внук был охвачен меланхолией, оставлен своими последователями и всю свою жизнь преследовался вредоносными демонами, его правнучка страдала от приступов таинственных болезней и умерла во время родов⁹²). А. Рехтман, один из участников экспедиций С. Ан-ского, записал рассказ о духе умершего вишневецкого кантора, из ревности мешающего петь молодому, занявшему его место)⁹³.

Помимо практики экзорцизма в еврейском фольклоре и литературе отразились и непосредственные схватки правед-

ника с духом зла – сюжет, семантически связанный с аггадой о Мужах Великого собрания, заточающих в свинцовый сосуд Страсть к идолослужению⁹⁴. Идею приблизить пришествие Мессии путем уничтожения дьявола – распространенный мотив еврейской литературы – пытался осуществить и каббалист XV в. Иосиф делла Рейна, что закончилось драматически – привело, согласно распространенным легендам, к его воплощению в черного пса. Урок из произошедшего с Иосифом делла Рейна, которому «удалось изловить Сатану и заковать его в цепи», – помнит и заглавный персонаж рассказа Зингера «Рабби Лейб и ведьма Кунигунда» («не может быть никакой пощады исчадиям преисподней»). И всего-то понюшку табаку просил Сатана, а когда рабби Иосиф дал ему ее, обратил Сатана табачок в огонь, расплавил свои цепи и сбежал⁹⁵), и герои его «Тайн каббалы», увлеченные тайным учением мальчишки, с жаром обсуждающие манящие перспективы («А вот вырасту, выпрошу благословения у пророка Илии и полечу в Эрец-Исроэл. Поселюсь в развалинах Храма, а потом приведу с небес Мессию на землю. – Тебя ждет конец Йосифа Дилэ-Рейне. – А я не дам Сатане нюхать табак!»⁹⁶).

В сюжетах этого круга существенной оказывается тема мнимого пустяка, оказывающегося губительным. Как в исполнении заповедей нет ничего незначительного, ибо неизвестно, «каково вознаграждение за них» (Авот 2: 1), так и в ситуации контакта с демоническими силами нет мелочей – любое попустительство им, всякий небольшой проступок, маленькая человеческая слабость неминуемо отводят от праведного пути. Эта идея мелочи, подобной понюшке табаку, ведущей к гибели, положена и в основу рассказа И.-Л. Перреца, описывающего увенчавшиеся успехом попытки дьявола совратить холмского раввина. «О гору не спотыкаются, – поучает преуспевший в соблазне черт своих коллег. – Скорее мелкие страстишки заставят оступиться»⁹⁷.

Опасность, которая подстерегает благочестивых людей, напряженно ожидающих Мессию и готовых далеко зайти в своих попытках сократить время этого ожидания, отражена в записанных в межвоенном Грубешове (Польша) легендах. Согласно одной из них, члены миньяна, стремясь ускорить приход Мессии, совершают ошибку в произнесении его имени и вызывают дьявола Самаэля, вследствие чего их всех пожирает пламя. Согласно другой, миньян был разогнан Баал Шем-Товом, осознающим несвоевременность подобных попыток, и могилы этих нетерпеливых людей видны лишь раз в году – в первый день месяца элул⁹⁸.

Трагически завершается и попытка прямой схватки с духами зла рабби Нафтали: в течение 40 лет он вел борьбу с «чертями, демонами, диббуками, гарпиями» и одерживал над ними победу при помощи известных и доступных ему средств (молитвы, амулеты, громкий окрик, палка, топанье ногой, проклятия), однако, мечтая схватить одного из них и заключить в специально изготовленную железную клетку, он принимает за демона забравшегося в дом вора и по ошибке убивает его («Клетка для Сатаны» Зингера⁹⁹).

Праведники у Переца («Холмский меламед», 1889)¹⁰⁰, озабоченные греховностью мира, также решают «разделаться со злым духом». Предлагают ему совратить «цадика», роль которого выполняет переодетый евнух. Когда все попытки злого духа по понятным причинам проваливаются, а сам он в изнеможении падает, праведники связывают его, убивают, сжигают в печи, а пепел развеивают по ветру¹⁰¹. Однако устранение зла на земле приводит к неожиданным последствиям, свидетельствующим о его необходимости для продолжения жизни: мужчины становятся отшельниками, женщины – скромницами, все предаются только молитвам.

Другая сюжетная линия этого рассказа – преследование дьяволом-искусителем меламеда, предпринимающего серию

безуспешных попыток избавления от греховных мыслей (посещение синагоги, визит к цадику, погружение в микву, семилетнее отшельничество) – представляет иную стратегию борьбы со злом: не открытую борьбу с ним, но уклонение. Однако сплетение в финале обеих сюжетных линий обнаруживает, что, с одной стороны, открытое сопротивление обречено на поражение (частица развеянного по ветру пепла от сожженного духа зла попадает в глаз меламеда, который в итоге оказывается «целиком во власти злого духа» и заражает весь мир), а с другой стороны, наличие зла в мире обосновано необходимостью. Здесь очевидно развитие аггадического сюжета, в котором Муже Великого собрания пытаются убить Страсть к разврату, а пророк предупреждает их: «Смотрите, если убьете ее, мир перестанет существовать!»¹⁰² Эти представления о необходимости зла в мире, его определенной обусловленности божественным началом, также составляют часть традиционного еврейского сознания: герой драмы С. Ан-ского, изучавший каббалу юноша, утверждает, что не следует бороться с грехом, ибо «даже в сатане есть святость», поскольку он создан Богом и представляет собой «оборотную сторону Божества»¹⁰³, а использовавший образы демонов как литературные символы Зингер называет их оборотной стороной свободы выбора¹⁰⁴.

Как можно судить на основании зафиксированных фольклорных свидетельств, а также отражения народных представлений в литературных текстах, еврейский демонический мир не обладает самостоятельной активностью, абсолютно не зависимой от воли Всевышнего, и разного рода контакты с ним определяются безусловным приоритетом Закона.

Примечания

¹ Библейские цитаты и комментарии приводятся по изданию: Пятикнижие и гафтарот / Коммент. р. Й. Герца. М.; Иерусалим, 1999.

² В частности, опубликованные собирателями в: *An-sky Sh. Folklor un etnografye // Gesamlte shriftn. Vilna-Warsaw-New York, 1925. V. 15; Cahon Y.-L. Yidisher folklor // Filologiske shriftn fun YIVO. Vilna, 1938. № 5*, а также хранятся в архиве Института YIVO в Нью-Йорке (V.A. 154: 2). Рассказы из этих собраний здесь приводятся по изданию: *Yiddish Folktales / Ed. by B. Silverman Weinreich / Transl. by L. Wolf. New York, 1988.*

³ В предисловии к одному из сборников своих рассказов (*Bashevis Singer I. When Shlemiel Went to Warsaw / Transl. by the author and E. Shub. Toronto, 1986*) автор писал: «Некоторые из этих рассказов я услышал от матери. Это народные рассказы, которые она слышала от своей матери и бабушки. Я пересказываю их по-своему...» Ср.: *Bashevis Singer I. Dr. Beeber // A Friend of Kafka and Other Stories. New York, 1979. P. 58; Tuszyńska A. Singer. Pejzaże pamięci. Gdańsk, 1994. S. 326.*

⁴ *Башевис Зингер И. Канун хануки в Варшаве // Гаснущие огни / Пер. Н. Рубинштейн. Иерусалим, 1999. С. 54.*

⁵ *Башевис Зингер И. Гаснущие огни // Гаснущие огни. С. 16.*

⁶ *Шолом-Алейхем. Заколдованный портной // Собр. соч. М., 1960. Т. 4. С. 44. Пер. М. Шамбадала.*

⁷ *Перец И.-Л. Омраченная суббота // Избранное. М. 1962. С. 73 / Пер. Л. Юдкевича. Здесь существенно, что среди названных книг присутствует популярная «Правильная мера» Ц.Г. Кайдановера, уделившего большое внимание демоническим сюжетам.*

⁸ Ср.: «Нехорошо человеку быть одному» (Быт. 2: 18); «Пусть не спит человек один в доме, чтобы не схватила его Лилит» (Иерус. Талмуд. Шаббат 2: 6). См. также: Мордахай из Несхижа. Лилит // *Бубер М. Хасидские предания / Под ред. П.С. Гуревича и С.Я. Левит. М., 1997. С. 160; поэму И.-Л. Переца «Мониш».*

⁹ *Шолом-Алейхем. Заколдованный портной. С. 44.*

¹⁰ См. различные варианты текста в: *Ан-ский С. Меж двух миров. Дибук / Пер. Г. Леонидова / Предисл. А.И. Кауфман. Харбин, 1929; Ан-ский С. Меж двух миров (Дибук) / Предисл. и коммент. Й. Петровского-Штерна // Егупец. Киев, 2002. № 10. С. 184–247; Ansky S. The Dybbuk // *Classics of Jewish Literature / Ed. by L. Lieberman, A.F. Beingause. New York, 1987. P. 90–101 (акт III); Ansky S. The Dybbuk and Other Writings**

/ Ed. and with an introduct. by D.G. Roskies / Transl. by G. Werman. New York, 1992. P. 1–50. См. также: *Канцедикас А., Сергеева И.* Альбом еврейской художественной старины Семена Ан-ского. М., 2001. С. 55–59. Ср. также: *Мочалова В.* Демонические посредники между мирами / Миф в культуре: человек – не человек. М., 2000. С. 193–202.

¹¹ *Ан-ский С.* Меж двух миров (Дибук). С. 195.

¹² *Late-Night Spooks // Yiddish Folktales.* № 166. P. 348.

¹³ *Башевиз Зингер И.* Три желания // Гаснущие огни. С. 38.

¹⁴ Ср. рассказы, записанные в Виннице (Чудесное спасение // Еврейские народные сказки. № 37. С. 95) и в Высоком Литовском (Luckily, the Rooster Crowed Late // Yiddish Folktales. № 172. P. 355).

¹⁵ *Башевиз Зингер И.* Три желания // Гаснущие огни. С. 38–39. Ср.: именно накануне Хошана Рабба в доме, имевшем дурную славу, невидимая рука опрокидывала субботние свечи, выбрасывала их во двор (Сказка о ювелире и красивой ведьме // Еврейские народные сказки. № 45. С. 104).

¹⁶ *The Blacksmith and the Horses with Human Hands // Yiddish Folktales.* № 154. P. 336–337.

¹⁷ Ср., например, записанный в Бжезанах (Польша) рассказ о чуде, которое могло случиться «только в конце субботы», – о золотой цепи, протянувшейся с потолка в руки бедной Ханы (The Mysterious Gold Chain // Yiddish Folktales. № 155. P. 337).

¹⁸ *Благочестивая разбойница // Еврейские народные сказки.* № 47. С. 110–111, 436.

¹⁹ *Unterman A.* Encyklopedia tradycji i legend Żydowskich / Prekl. O. Zienkiewicz. Warszawa, 1998. S. 275, 304, 71.

²⁰ *The Unquiet Grave // Yiddish Folktales.* № 156. P. 338.

²¹ *Lieberman L.* The Concept of the «dybuk» in Hebrew Literature and Thought // Exorcism Through the Ages / Ed. by E. Nauman. New York, 1974. P. 99–104; *Bilu Y.* Dybbuk and Maggid: Two Cultural Patterns of Altered Consciousness in Judaism // *AJS Review.* 1996. № 21/2. P. 341–366. Ср.: *Виноградова Л.Н.* Кто вселяется в бесноватого? // Миф в культуре: человек – не человек. М., 2000. С. 33–45.

²² *Израэль из Кожниц.* Человек, ударивший пророка // *Бубер М.* Хасидские предания. С. 266.

²³ *Ан-ский С.* Меж двух миров. «Дибук». С. 39.

²⁴ *Шолом-Алейхем.* Иоселе-соловей (1890) // *Собр. соч.* М., 1959. Т. 1. С. 327. Пер. Л. Юдкевича.

- ²⁵ *Башевис Зингер И.* В суде у моего отца // В суде у моего отца. Люблинский шуткарь / Пер. В. Мотылева, А. Старосельской. СПб. 1997. С. 125.
- ²⁶ *Башевис Зингер И.* Канун хануки в Варшаве. С. 54.
- ²⁷ *Башевис Зингер И.* В суде у моего отца. С. 133, 134.
- ²⁸ *Tuszyńska A.* Singer. Pejzaże pamięci. Gdańsk, 1994. S. 326.
- ²⁹ *Ан-ский С.* Меж двух миров (Дибук). Указ. соч. С. 241–242.
- ³⁰ Зев Вольф из Збаража. В последний час // *Бубер М.* Хасидские предания. С. 154.
- ³¹ *Ан-ский С.* Меж двух миров. «Дибук». Указ. соч. С. 28. Ср. с. 38.
- ³² The Transmigrating Soul // *Yiddish Folktales.* № 150. P. 331–332.
- ³³ *Ан-ский С.* Меж двух миров (Дибук). Указ. соч. С. 241–242. Ср.: Антология Аггады / Пер. и коммент. У. Гершовича, А. Ковельмана / Под ред. р. А. Эвен-Исраэля (Штейнзальца) и С. Аверинцева. Серия «Вавилонский Талмуд». Иерусалим; М., 2001. Т. 1. С. 178.
- ³⁴ The Baal Shem Tov and the Gilgl // *Yiddish Folktales.* № 159. P. 342.
- ³⁵ The Missing Bridegroom // *Yiddish Folktales.* № 169. P. 352; Жених с того света // Еврейские народные сказки. № 36. С. 93–94, 433–434. Рассказчики ссылались на запись этого рассказа в шаргородском пинхасе.
- ³⁶ *Ан-ский С.* Меж двух миров (Дибук). С. 242, 247, Примечания. С. 228.
- ³⁷ *Ansky S.* The Destruction of Galicia. Excerpts from a Diary, 1914–17 // *The Dybbuk and Other Writings.* P. 175.
- ³⁸ *Моїхер-Сфорим М.* Фишка Хромой / Пер. М. Шамбадала // *Моїхер-Сфорим М.* Маленький человечек. Путешествие Вениамина Третьего. Фишка Хромой. М. 1961. С. 348–349, 351. Ср. у И. Башевиса-Зингера: свадьба двух андрогинов, проведенная с соблюдением всех соответствующих обряду законов, завершается смертью жениха и невесты (*Bashevis Singer I.* Two Weddings and One Divorce // *Old Love.* New York, 1981. P. 105–107).
- ³⁹ *Эренбург И.* Бурная жизнь Лазика Ройтшванца. М., 1991. С. 12.
- ⁴⁰ *Башевис Зингер И.* Тетя Ентл // В суде у моего отца. Люблинский шуткарь. С. 258. Пер. И. Янской.
- ⁴¹ *Башевис Зингер И.* Гимпл-дурень // Шоша. Рассказы / Вступ. ст. Л. Аннинского / Сост. Н. Войскунская. М., 1991. С. 241. Пер. Л. Беринского.
- ⁴² Ср., например: Царевна из страны демонов, Нечистая сила // Еврейские народные сказки. № 5. С. 33–34; № 41. С. 98; Why the Rebbe's Pipe Must Be Kept Lighted // *Yiddish Folktales.* № 171. P. 354. Ср. также: «В какой-то миг я вообразил, что демоны хватают меня и уносят с собой, и тогда подумал,

что, наверное, мог бы сочетаться браком с демоном женского пола, даже с самой Лилит» (*Bashevis Singer I.* В суде у моего отца. С. 266).

⁴³ Ср., например: *Neither Eat nor Drink What a Demon Offers // Yiddish Folktales.* № 173. Р. 356; *Скряга и шейд // Еврейские народные сказки.* № 44. С. 103.

⁴⁴ *Bashevis Singer I. The Black Wedding // The Spinoza of Market Street.* New York, 1980. Р.39–40, 45.

⁴⁵ *Скряга и шейд // Еврейские народные сказки.* № 44. С. 103. Ср. там же: *Нечестивое дело и нечистая сила.* № 42. С. 99.

⁴⁶ *Neither Eat nor Drink What a Demon Offers // Yiddish Folktales.* № 173. Р. 356.

⁴⁷ Ср. поэму И.-Л. Переца «Мониш» (1888) о любви к Лилит начитанного юноши, попадающего в ад.

⁴⁸ *Перец И.-Л. Омраченная суббота (1892) // Избранное / Сост. А. Гонтаря и Р. Рубиной / Предисл. Р. Рубиной. М., 1962. С. 73, 75. Пер. Л. Юдкевича. Ср.: «И к жене во время отстранения ее в нечистоте ее не приближайся, чтобы открыть наготу ее» (Лев. 18: 19); ср. также: «В час, когда вышний могучий Змей бывает разбужен грехами мира, и соединяется с женщиной, и вводит в нее скверну, – тогда Мужчина отделяется от нее из-за того, что нечиста она и зовется нечистой. И нельзя Мужчине приближаться к ней: горе, если он осквернится ею в то время, когда она нечиста! <...> Сто двадцать пять видов нечистоты, скрепленных с уровнем могучего Змея, сходят в мир. И двадцать семь самых главных из них поселяются в женщинах и прилепляются к ним. Горе тому, кто приблизится к ней в это время! Ибо тот, кто приблизится к ней, придаст образ изъяну в вышнем. Ведь из-за этого греха пробуждается наверху могучий Змей и бросает скверну туда, где в ней не нуждаются <...> И тогда начинают пробуждаться суды во вселенной и все оскверняется <...> Двадцать четыре вида нечистоты ввел Змей в Женское, когда соединился с ним, в соответствии с численным значением *вражды*» (*Раби Шимон. Фрагменты из книги Зогар / Пер., коммент., прилож. М.А. Кравцова. М., 1994. С. 163–164).**

⁴⁹ Менахем Мендель из Витебска. Куча золы // *Бубер М. Хасидские предания.* С. 172.

⁵⁰ Менахем Мендель из Витебска. Все свечи // *Бубер М. Хасидские предания.* С. 174.

⁵¹ *Шолом-Алейхем. Иоселе-соловей.* С. 318. Пер. Л. Юдкевича.

- ⁵² *Башевиз Зингер И.* В суде у моего отца // *Башевиз Зингер И.* В суде у моего отца. Люблинский шукарь. С. 266.
- ⁵³ Ср.: Купец и черт; Индюк-камень // Еврейские народные сказки. № 38. С. 96; № 40. С. 97; *The Demon Sheep* // *Yiddish Folktales*. № 166. P. 348.
- ⁵⁴ *Who's Milking the Cows?* // *Yiddish Folktales*. № 151. P. 333 (записано в Высоком Литовском, Польша).
- ⁵⁵ Конь и черт // Еврейские народные сказки. № 39. С. 96.
- ⁵⁶ *The Lost Hat and the Pile of Gold* // *Yiddish Folktales*. № 161. P. 344.
- ⁵⁷ *The Sleepy Tailor and the Zmore* // *Yiddish Folktales*. № 177. P. 360.
- ⁵⁸ Исцеление через беса // Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей / Сост. Х.Н. Бялик, И.Х. Равницкий / Пер. С.Г. Фруга. Иерусалим, 1993. С. 369 (переизд. берлинского издания 1922 г.).
- ⁵⁹ Еврейские народные сказки. № 44. С. 102–103.
- ⁶⁰ *The Calf That Turned to Gold* // *Yiddish Folktales*. № 164. P. 346. Записано от информанта из Риги.
- ⁶¹ *The Shoemaker and the Shretelekh* // *Yiddish Folktales*. № 148. P. 329–330 (записано от анонимного информанта из Суходола, Польша). Ср.: Разбогатевший сапожник // Еврейские народные сказки. № 54. С. 115–116.
- ⁶² *The Passover Elf Helps Great-Grandmother* // *Yiddish Folktales*. № 152. P. 334 (записано в Остроге, Польша). Ср.: Горшок с жиром // Еврейские народные сказки. № 56. С. 117–118 (записано в 1916 г. в Виннице).
- ⁶³ *The Shretele That Took a Little Nip* // *Yiddish Folktales*. № 160. P. 343. Ср.: Шрейтеле-няня // Еврейские народные сказки. № 57. С. 118–119 (записано в 1936 г. в Виннице).
- ⁶⁴ Ср.: Белая одежда, Разбогатевший сапожник, Шрейтеле-пекарь // Еврейские народные сказки. № 52–54; *The Shoemaker and the Shretelekh* // *Yiddish Folktales*. № 148. P. 329–330.
- ⁶⁵ *Bashevis Singer I. The Unseen* // *Gimpel the Fool*. New York, 1980. P. 211.
- ⁶⁶ *Мойхер-Сфорим М.* Фишка Хромой // *Маленький человечек. Путешествие Вениамина Третьего. Фишка Хромой.* М., 1961. С. 324, 331, 333. Пер. М. Шамбадала.
- ⁶⁷ *Перец И.-Л.* Перевоплощенная мелодия // *Избранное.* М., 1962. С. 338–342. Пер. И. Гуревича.
- ⁶⁸ *Шолом-Алейхем.* Иоселе-соловей // *Собр. соч.* М., 1959. Т. 1. С. 310, 316–317. Пер. Л. Юдкевича.

- ⁶⁹ Ср.: «Жертвы приносили бесам (*шейдим*), не Всесильному» (Втор. 32: 17).
- ⁷⁰ Бедняк и нечистая сила // Еврейские народные сказки. Предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе / Сост., лит. обраб., предисл., коммент. В. Дымшица. СПб. 1999. № 43. С. 100–101.
- ⁷¹ Записанный Каганом в Грубешове рассказ приводится по: *The Demon and the Willow Twigs // Yiddish Folktales*. № 176. P. 359–360.
- ⁷² Вместе с тем, ортодоксальный иудаизм выступал против использования амулетов как связанных с магической практикой, а также с областью тайного и не вполне понятного (*Shrire T. Hebrew Amulets*. London, 1966. P. 12).
- ⁷³ Согласно еврейскому закону – агуна, не имеющая права вступить в новый брак, пока не будет законным образом засвидетельствована смерть предыдущего супруга.
- ⁷⁴ Ср. в автобиографической прозе этого автора: «Я догадался: это демон. Демон навалился на меня, демон из свиты самого Сатаны. Такое бывает, я читал о подобных вешах в “Законе праведных”, в “Книге добродетельных” и в других сочинениях на ту же тему» (*Башевис Зингер И. В суде у моего отца / Пер. В. Мотылева, А. Старосельской, И. Янсконой / Башевис Зингер И. В суде у моего отца. Люблинский штукарь. СПб., 1997. С. 266*).
- ⁷⁵ *Bashevis Singer I. Taibele and Her Demon // Short Friday and Other Stories*. New York, s.a. P. 11, 13. Transl. by M. Ginsburg.
- ⁷⁶ Ср.: *Дымшиц В.А. Комментарии // Еврейские народные сказки. С. 424–425, 435*.
- ⁷⁷ *Bashevis Singer I. The Last Demon // Short Friday and Other Stories*. P. 145–158. Рус. пер. Л. Беринского: *Башевис Зингер И. Тишевицкая сказка // Шоша. Рассказы / Сост. Н.И. Войсункская. М., 1991. С. 255–263*.
- ⁷⁸ Шейд и виноторговец // Еврейские народные сказки. № 46. С. 108–109.
- ⁷⁹ В этой сказке поведение шейда исследуется и регулируется с помощью галахи, причем на шейда не только распространяются все еврейские законы, но он оказывается еще и очень законопослушным. Например, он, как и человек, может присвоить себе чужие деньги только в том случае, если они являются бесхозными (т.е. несосчитанными) (*Дымшиц В.А. Комментарии // Еврейские народные сказки. С. 436*).
- ⁸⁰ Сказка о ювелире и красивой ведьме // Еврейские народные сказки. № 45. С. 104–105, 435.

- ⁸¹ Менахем Мендель из Витебска. Поездка на Лейпцигскую ярмарку // *Бубер М. Хасидские предания*. С. 173–174.
- ⁸² *Ан-ский С.* Меж двух миров. «Дибук». С. 47–53.
- ⁸³ Сидур. Врата молитвы / Под ред. П. Полонского. Иерусалим; М., 1993. С. 522.
- ⁸⁴ См., например: *Sefer Shevhei Ba'al Shem Tov // Die Geschichten vom Baal Schem Tov / Übers. und komment. von K.E. Grozinger. Wiesbaden, 1997.*
- ⁸⁵ Иехиэль Михал из Злочова. Сатанинские хасидим // *Бубер М. Хасидские предания*. С. 150.
- ⁸⁶ Элимелек из Лиженска. Угроза Сатаны // *Бубер М. Хасидские предания*. С. 237.
- ⁸⁷ *Zangwill I.* The Master of the Name. A Description of Israel Baal Shem Tov // *Classics of Jewish Literature / Ed. by L. Lieberman, A.F. Beringause. New York, 1986. P. 359.*
- ⁸⁸ Элимелек из Лиженска. Кающийся // *Бубер М. Хасидские предания*. С. 236.
- ⁸⁹ Элимелек из Лиженска. Нечистый огонь // *Бубер М. Хасидские предания*. С. 237.
- ⁹⁰ Так, в записанном от информанта Велвла Годла, свидетеля события 1865 г. в Лашковиче, сторонник еврейского Просвещения (маскил) вызывает раввина на публичную «дуэль» в целях дискредитировать его способность изгонять диббуков, основанную на народных верованиях (*Litwin A.* *Yidishe neshomes. New York, 1917. Vol. IV. Galitsye. P. 1–9.* Цит. по: *The Last Dibbuk // Yiddish Folktales. № 178. P. 361–367.*)
- ⁹¹ См.: *Yiddish Folktales. № 150. P. 331–332; № 159. P. 342–343; № 168. P. 349–350; № 174. P. 357–358.*
- ⁹² *Bashevis Singer I.* The Black Wedding // *The Spinoza of Market Street. New York, 1980. P. 34–45.*
- ⁹³ *Rekhtman A.* *Yidishe Etnografye un folklor: Memuarn fun der An-ski expeditysye. YIVO. Buenos Aires, 1958. P. 275–277.* Примечательно, что в этом, как и во многих других сюжетах, связанных с вселением диббука, возникает музыкальная тема – кантор, сладкоголосое пение (ср.: *Шолом-Алейхем.* Иоселе-соловей; Изразль из Кожниц. Душа музыканта // *Бубер М. Хасидские предания*. С. 267).
- ⁹⁴ Антология Аггады / Пер. и коммент. У. Гершовича, А. Ковельмана / Под ред. р. А. Штейнзальца и С. Аверинцева. Серия «Вавилонский Талмуд». Иерусалим; М., 2001. С. 262–264.

⁹⁵ Башевис Зингер И. Гаснущие огни. С. 83. См.: *Unterman A. Encyklopedia tradycji i legend Żydowskich*. S. 134.

⁹⁶ Башевис Зингер И. Тайны каббалы // Шоша. Рассказы / Вступ. ст. Л. Аннинского / Сост. Н. Войскунская / М., 1991. С. 297. Пер. Л. Беринского.

⁹⁷ Перец И.-Л. За понюшку табаку // Избранное. С. 396–408. Пер. Р. Рубиной.

⁹⁸ Two Hrubeshoys Legends // *Yiddishe Folktales*. № 170. P. 353.

⁹⁹ *Bashevis Singer I. A Cage for Satan // Old Love*. P. 108–114.

¹⁰⁰ Перец И.-Л. Холмский меламед (1889) // Избранное. С. 19–23. Пер. Р. Рубиной.

¹⁰¹ Ср.: «...Нечестивые <...> как прах, возметаемый ветром». (Пс. 1: 4).

¹⁰² Антология Аггады. С. 264, 268.

¹⁰³ Ан-ский С. Меж двух миров (Дибук). С. 194.

¹⁰⁴ *A. Tuszyńska. Singer. Pejzaze pamięci*. S. 326.

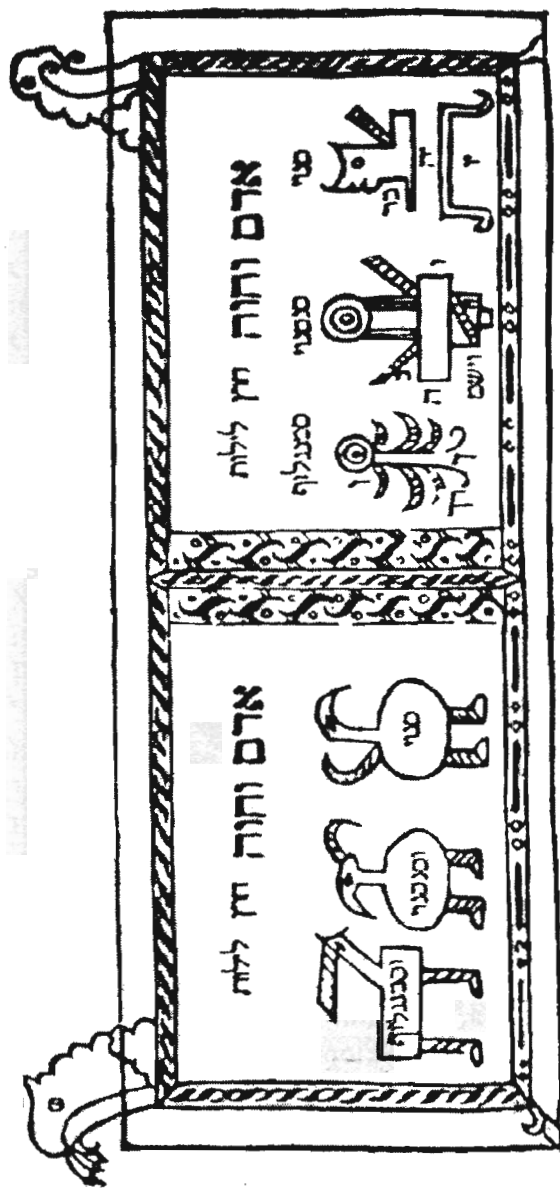


Гадание в ночь Хошана Рабба: человек и его тень.

Согласно фольклорным представлениям, если человек не отбрасывает тени, ему суждено умереть в этом году.

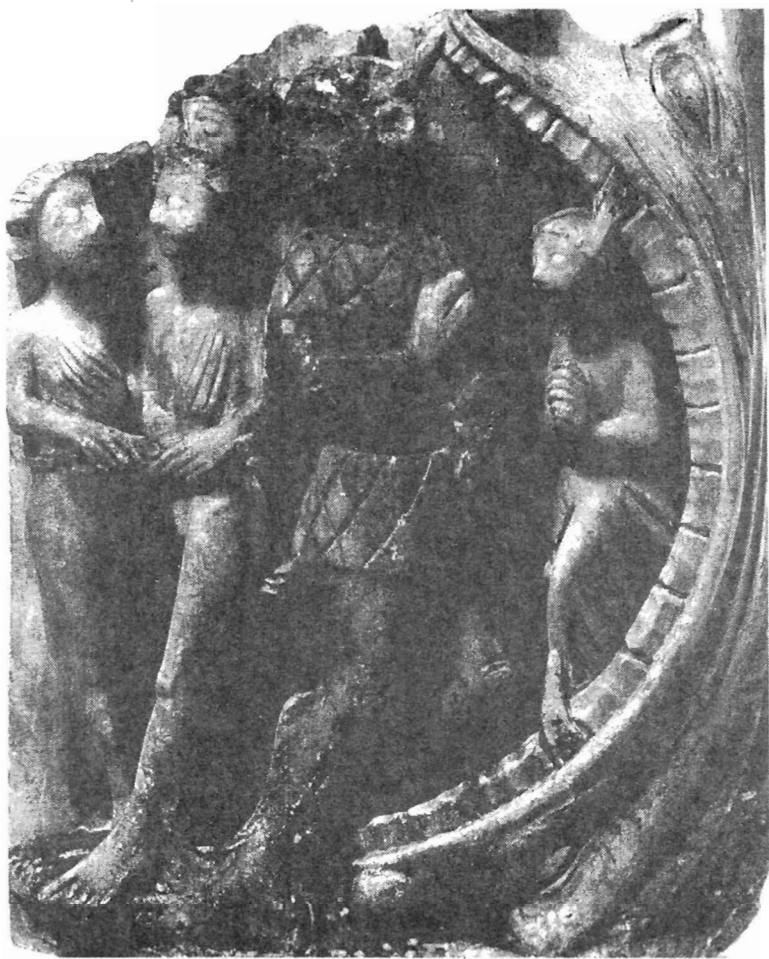
Из: *A. Unterman. Encyklopedia tradycji i legend Żydowskich*.

Warszawa, 1998.



Амулет, изображающий трех ангелов, безуспешно пытавшихся вернуть улетевшую Лилит и остановить ее демоническую активность. Амулет призван защищать женщин и детей от власти Лилит.

Из: T. Schrire. Hebrew Amulets. London, 1966.



Дьявол, ведущий души в ад.
Из: А. Unterman. Encyklopedia tradycji i legend
Żydowskich. Warszawa, 1998

Елена Околович (Москва)

Заметки о еврейской народной демонологии (по материалам фольклора на идише)

Задача настоящей статьи – познакомить читателя с некоторыми демонологическими персонажами (ДП), составляющими систему еврейских народных мифологических представлений, а также с таким явлением, как сглаз, и направленными против него охранительными и магическими приемами. Столь обширная и содержательная тема, как народная демонология, разумеется, не может быть охвачена одной статьей, тем не менее, мы надеемся, что данная работа пополнит уже имеющийся в распоряжении исследователей еврейского фольклора материал новыми сведениями и деталями, т.к. опирается на малоизвестные факты, собранные в начале XX в. фольклористами и этнографами Ш. Ан-ским, И.Л. Каганом, Х. Хайесом, М. Вайнрайхом, Р. Лилиенталовой. География исследований охватывает Подолию, Галицию, Волынь, Полесье, отдельные области Литвы, Польши и Бессарабии. Эти ценнейшие материалы «из первых рук» пока не удостоились должного внимания со стороны исследователей в силу того, что никогда (за исключением отдельных фрагментов) не переводились с идиша на более доступные европейские языки и по большей части публиковались в изданиях, ставших сегодня библиографической редкостью. Кроме того, такая ситуация обусловлена и другими причинами (в т.ч. венаучного характера) – спецификой отношения к языку идиш и народному творчеству на этом языке до середины XX в., степенью сохранности устной традиции на идише в странах Восточной Европы (включая бывший СССР). Между тем введение этих аутентичных данных в научный оборот безусловно всколыхнет интерес специалистов-фольклорис-

тов и предоставит почву для дальнейших исследований как в области еврейской народной культуры, так и традиционной культуры в целом.

Духи, вселяющиеся в человека. К этой категории относятся *гилгул* и *диббук*.

Гилгул (*gilgul*) термин, которым в Каббале называется перемещение души, в народной традиции обозначает душу умершего человека, не успевшего изжить положенный ему, по народным поверьям, срок – 70 лет, и поэтому стремящуюся вселиться в другое тело – как одушевленное (человек, животное), так и неодушевленное (камень, дерево), чтобы дожить в нем свои года (Khaues 1928: 285). Например, об умершем ребенке говорят, что он дожил чей-то век (Брест; Khaues 1928: 322). *Гилгул* осмысляется двояко: с одной стороны, как наказание грешной душе, обреченной возвращаться в материальный мир, пока не достигнет освобождения – *тикуна* (*tikun*); с другой стороны – как благодеяние, – новое воплощение благочестивой души (Мочалова 1994: 44). Таким образом, *гилгул*, в отличие от *диббука* и русской *икоты*¹, не является непременно вредоносным духом, хотя в случае посмертных мытарств грешной души может жестоко мучить своих жертв. По народным представлениям, люди, ведущие несправедливый образ жизни, не соблюдающие законов ритуальной чистоты (*кашрута*) или совершившие особо тяжкое с точки зрения галахи прегрешение, обрекают свою душу на загробные блуждания. Так, душа человека, пренебрегавшего при жизни установлениями *кашрута*, после смерти вселяется в дерево или его листья; когда ветер шевелит листву, душа претерпевает страшные муки и издает протяжный свист (Khaues 1928: 287). Душа доносчика попадает в лежащий в поле камень (Khaues 1928: 287) или в ворона (An-ski 1925: 751); гордеца и бахвала – в собаку; за особо тяжкие грехи, к которым относится и крещение, душа отступника вселяется в

свинью. На тяжелую смерть и последующие скитания обрекает себя тот, кто тайно совершил преступление (Khaues 1928: 287). В Виленской губ. рассказывали, что после смерти мясника, продававшего трэфное мясо, его душа вселилась в собаку. Вскоре собака сдохла. Ночью мяснику попался навстречу возвращающийся домой еврей, которому он сказал: «Мне плохо, мне некуда войти – я должен войти в тебя». Еврей, узнав мясника, бросился бежать, преследуемый гилгулом. Уже почти у самого дома еврей упал замертво (м. Дуниловичи; Kagan 1938: 159, № 52).

Пока тикун не будет достигнут, гилгулу необходимо иметь материальное вместилище, которым может быть как одушевленное тело, так и предмет, а в случае, если душа вынуждена покинуть свое временное прибежище по каким-то причинам (например, насильственная или естественная смерть тела, повреждение или уничтожение предмета), душа-гилгул стремится как можно скорее найти ему замену, «перекатиться» (*megulgl vern*) в первое попавшееся тело. Одна девушка стирала в ручье, как вдруг прямо к ней выпрыгнула жаба. Столкнув жабу в воду, девушка продолжала стирать, но история повторилась. На третий раз девушка убила тварь. Тотчас же у нее начался припадок, и гилгул, переместившийся из жабы в нее, закричал: «Я хочу тикун!» Больную доставили к рэбе, который велел гилгулу выйти. С криком: «Я хочу ее покалечить!» он вышел из мизинца пострадавшей (м. Радениц, Румыния; Kagan 1938: 161, № 91).

Присутствие инородной души в теле одержимого выразилось в регулярных припадках, конвульсиях, «колотьбе», в виде нарывов на теле. Сравним свидетельство из Галиции о том, что судороги у ребенка считались признаком вселения в него злого духа. Чтобы его изгнать, требовалось разбить горшок или тарелку перед лицом ребенка (ЕЭ 14: 632). Кроме того, жертва вселившейся неприкаянной души обнаружива-

ет признаки раздвоения личности, в т.ч. языковой: больной начинает говорить от себя и от имени сидящего в нем гилгула, подражает голосам животных, выражается в иносказательной форме, что воспринимается окружающими как прорицание. Высказывания гилгула свидетельствуют также о том, что ему известны факты жизни не только семьи своей жертвы, но и других жителей местечка.

Во время прогулки в лесу одна девочка отбилась от других детей и присела на недавно срубленное дерево. Гилгул, обитавший в дереве до того, как его срубили, тотчас вселился в ребенка. Вернувшись домой, девочка «закашляла собачьим голосом». Когда она молчала, говорил гилгул, отчего на ее горле образовывался зоб. Мать ребенка гилгул называл мамой и требовал всего, чего ему хотелось. Пожелав молока, гилгул обращался к женщине: «Мама, ты хочешь, чтобы я задушил твоего ребенка? Если нет, то принеси молока». Когда мать пекла халу, гилгул сказал: «Мама, для меня тоже сделай халу, я тоже есть хочу».

Однажды дядя рассказчика заявил гилгулу: «У тебя очень уж большой рот – всего-то ты хочешь!» – на что гилгул расплакался.

Рассказывал гилгул и о своих скитаниях. После смерти он обитал в тихой рыжей собаке (рассказчик хорошо помнил ее), пока ее не убили хулиганы. Затем он переселился в лошадь; когда она сдохла – в дерево. Когда дед рассказчика, купив лес, велел вырубить в нем часть деревьев, среди которых оказалось и вместилище этой неприкаянной души, она перешла в ребенка. Из рассказа гилгула оказалось, что ему известны все обстоятельства приобретения леса дедом информанта, из-за которого он лишился своего материального вместилища.

В конце концов девочку отвезли к равнину, который велел гилгулу покинуть ее тело через мизинец, вопреки жела-

нию самого духа выйти через шею. Перед выходом он попросил раввина поставить свечи за свою душу, а после выхода раздался выстрел. Раввин велел родителям потерпевшей продать дом и покинуть местечко – семья переехала в Америку (м. Игналина, Виленская губ.; Kagan 1938: 161, № 55).

Гилгул может проявляться и как ДП с высокой вредоносностью, и как вполне безобидный. В первом случае это души неправедных, порочных людей, не желающие оставить в покое живых за какое-то действие с их стороны, вызвавшее недовольство умерших. У богача умерла жадная жена, перед смертью наказавшая ему не жениться на их не скупившейся на цдоку служанке. Тем не менее богач взял служанку в жены, и первая жена, воплотившаяся после смерти в жабу, стала каждую ночь являться мужу во сне и бранить его за нарушение данного ей обещания. Желая избавиться от ее посещений, а также приблизить ее тикун, муж велел написать свиток Торы за упокой ее души. За это душа жены получила стул, но вынуждена была скитаться с ним, т.к. нигде не нашлось ей места, чтобы его поставить. Жена пробовала отнять у служанки родившегося в этом браке ребенка, но та ей воспрепятствовала. По совету своей новой жены, богач велел выстроить синагогу от имени умершей и купил белую лошадь, в которую и вселилась неприкаянная душа. На этой стадии гилгул утратил свой вредоносный характер, и, стремясь к тикуну, в облике лошади работал за семерых и отказывался от еды. Желая помочь первой жене достигнуть избавления, богач в течение девяти дней в построенной им для жены синагоге угощал нищих и читал «Eyl Mole Rakhmim» (молитву по умершим). По окончании девяти дней лошадь умерла, ее похоронили на кладбище, а вскоре первая жена явилась мужу во сне и сообщила, что ей нашлось место и она больше не будет беспокоить его, т.к. обрела покой (м. Шепетовка, Украина; Kagan 1938: 160, № 53).

На основании приведенного сюжета, а также упоминания о «безобидной рыжей собаке» в предыдущем рассказе, можно заключить, что гилгул, находясь в теле домашнего животного, не является вредоносным. Такие животные отличаются от своих собратьев неиссякаемой работоспособностью и часто полным отказом от пищи и питья, а также сна. В местечке под Ригой неизвестно откуда появился козел, который ничего не ел, не спал и целыми днями бродил по селению. Он никому не причинял вреда, но по неизвестной причине не давал проходу женщинам: стоило ему завидеть еврейку, как он подбегал к ней, клал ей на плечи передние ноги и облизывал лицо. По субботам он поджидал женщин у синагоги. Козла никак не удавалось ни прогнать, ни отучить пугать женщин. Он был продан одному крестьянину, но вскоре вернулся в местечко, где и жил в течение нескольких лет, пока его не нашли мертвым. Его похоронили как человека, завернув в саван (Kagan 1938: 158, № 50).

Жаря рыбу, хозяйка была напугана тем, что рыба сначала тихо, а потом все громче и отчетливей, стала ойкать. Женщина немедленно обратилась к раввину, который заключил, что это гилгул, и велел похоронить рыбу на кладбище, т.к. эта душа уже достигла свой тикун (Людмир; Kagan, 1938: 159; № 51). Однако гилгул мог и избаловать оставшегося в живых соучастника в содеянном грехе. Об этом – быличка из окрестностей Белостока. Жена одного хасида тайно сожительствовала с соседом – купцом. Единственным свидетелем прелюбодеяния была маленькая черная собачка, прятая под кроватью. После смерти купца собачка стала ежедневно поджидать хасида у синагоги, провожала до дома и пыталась проникнуть внутрь, однако хасид ее не пускал. Однажды он забыл запереть дверь, собачка забежала в дом и укусила жену хасида. Вернувшись домой, хасид узнал, что произошло, и обратился к раввину. Тот понял, что это необычная собака,

послал за женщиной и принудил ее признаться в совершенном грехе. Вскоре после этого она умерла (Kagan 1938: 146, № 17).

Итак, неприкаянная душа всеми силами стремится к своему тикуну, который достигается после долгих мытарств, «перекатываний» из тела в тело. Однако, как мы имели возможность убедиться из рассмотренных выше сюжетов, определенные благочестивые действия со стороны живых могли приблизить страждущую душу к избавлению. Кроме того, тикун могли вымолить для грешников бал-шемы и цадики. Так, по легенде души умерших обращались к Бешту с мольбой даровать им тикун и впустить в рай. Однажды Бешт перенесся в пустыню и повстречал там жабу, в чьем теле уже сто лет томилась душа грешника, наказанного таким образом за несправедную жизнь. Жаба сетовала на то, что в пустыне некому помолиться за ее душу и тем принести ей прощение. Бешт стал горячо просить Бога за несчастного грешника и вскоре увидел, что жаба была мертва, а душа вознеслась ввысь (ЕНС, № 30). Р. Ицхак Лурия (Ари) своими молитвами освобождал грешников, чьи посмертные мучения заключались в том, что их топтали демоны в виде быков. Однако Ари отказывал в заступничестве душам доносчиков, прилетавших к нему в виде воронов (An-ski 1925: 75).

Диббук (dibbuk), как и гилгул, – неприкаянная душа умершего, которая вселяется (*medabek zaun zikh* – букв. «прилепляться») в тело живого человека, подчиняет его своей воле, наносит вред. Однако если феномен гилгула охватывает человеческий, животный и растительный мир, а также неодушевленные предметы, то диббук выбирает своей жертвой только человека. Наибольшую опасность диббук представлял для безбожников и женщин, которые выходят из дома без фартука, особенно в субботу вечером (Khayes 1928: 328; Lilientalowa 1898: 282; 1900: 320). Это время вообще считалось периодом разгула нечистой силы, когда человек,

оказавшийся вне дома один, подвергал себя большой опасности; считалось, что душу умершего в ночь с субботы на воскресенье сразу унесут в ад черти (Бельцы, Бессарабия; Khayes 1928: 300).

Изгнать гилгулов и диббуков могли раввины, цадики, бал-шемы. С помощью специальных заговоров и молитв они старались принудить инородного духа выйти из тела больного. Подчиняясь повелению целителя выйти из жертвы, гилгул и диббук стремятся покинуть тело через горло, шею, глаза, рот, однако целитель всегда настаивает на выходе духа из мизинца. Раввин, изгонявший гилгула из девочки, велел ему выйти. «Через что? – спросил дух. – Если я выйду через глаза, она ослепнет, если выйду через рот – онемееет». Раввин велел гилгулу выйти через мизинец (м. Дуниловичи, Виленская губ.; Kagan 1938: 162; № 57). Диббук также изгоняется через мизинец руки или ноги, из которых он выходит в виде маленького колечка. Из помещения дух вылетает через оконное стекло, на котором раввин предварительно написал несколько каббалистических знаков и которое лопаается, как только дух покидает помещение (Вольнь и Литва; Lilientalowa 1898: 282; Khayes 1928: 328). Неизменное требование раввина к нечистому духу выйти через мизинец, встречающееся практически в каждом свидетельстве об изгнании гилгула и диббука, говорит в пользу предположения, что, по-видимому, выход через мизинец был сопряжен с наименьшим риском для больного.

Домашние духи. Лантух. Демон под таким именем (разновидность *leysim* – в еврейском фольклоре бесы-шутники и проказники) известен в некоторых местах Витебской губ., в окрестностях Минска и Ковно. На этих территориях преобладало учение ХаБаДа, и лантух фигурирует в легендах об основателе этого течения в хасидизме Шнеере Залмане.

На основании собранного М. Вайнрайхом материала о лантухе (Weinreich 1926, Weinreich 1928), складывается следующий образ этого ДП: это веселый, добродушный демон, любитель проказничать и склонный к мелкому хулиганству. Отличительной чертой его внешности является длинный остроконечный красный язык. Его шалости нельзя расценить как злокозненные, т.к. они не представляют опасности для человека, однако зачастую шутка оборачивается для последнего бедой, и ущерб хозяйству наносится весьма ощутимый. Летней ночью в окно мастерской, где работал сапожник, вдруг просунулся длинный язык. Сапожник острым ножом отрезал его кончик, но тот сразу отрос. Сколько бы ни отрезал сапожник кончик языка, язык не становился короче. Утром сапожник с ужасом увидел, что носки всех ботинок, которые он пошил за ночь, обрезаны (м. Высокое, брестское Полесье; Kagan 1938: 188, № 120; ЕНС, № 60). В сходном сюжете сапожник отрезает кожаные полосы, заткнутые за дверь, – утром же обнаруживает, что изрезал всю закупленную накануне кожу (г. Хелм, Люблинское воев., Польша; Weinreich 1928: 496).

Однако лантух может и обидеться на человека, если расценит действия последнего как проявление неуважения к себе. Один сапожник жил в мире с «нечистыми» обитателями дома (*die laut*) и благодаря их покровительству разбогател. Однажды явился к нему некто – *khevreman* (букв. ‘молодчик’ – слово, которым часто обозначали нечистую силу) и показал ему длинный язык. Возможно, из желания подыграть бесу сапожник обрезал его кончик. «Раз так, – подумал демон, – я уж ему устрою работенку!» («Оуб азоу – vell ikh im shoyn opabetn a gut shtikl!»). С тех пор он обрезал носки всем готовым галошам. Сапожник разорился (м. Грубешов, окр. Люблина; Kagan 1938: 188, № 121).

Как видно из этого сюжета, одного промаха, неосторожного поступка со стороны сапожника было достаточно, что-

бы стать вместо объекта покровительства ДП объектом его вредительства. Долгосрочные хорошие отношения между человеком и ДП перечеркиваются одной обидой или пусть и непреднамеренной оплошностью. Об этом говорится и в следующем предании.

Некий помещик очень дешево сдавал землю и дом в аренду, но желающих не находилось, т.к. было известно, что в доме водятся черти. Наконец, один еврей вселился в дом и подружился с нечистыми. Каждый вечер он носил им на чердак еду, но однажды забыл это сделать. С тех пор черти не давали ему покоя своими пакостями – переворачивали полные бочки и горшки со сметаной вверх дном. А однажды поменяли местами две гостившие в доме супружеские пары: переложили женщин в постель к чужим мужьям. В конце концов арендатор был вынужден покинуть дом, так и не наладив отношений с лантухами (м. Грубешов, окр. Люблина; Каган 1938: 189, № 125).

Проказы беса-весельчака могут и изрядно напугать того, на кого они направлены, но этим для лантуха и достигается желаемый эффект – значит, шутка удалась. Он раздражается громким хохотом и тем самым обнаруживает свою причастность к розыгрышу.

В с. Богусевичи Борисовского у. Минской губ. проживала семья, которая носила прозвище «Лантухи». В их доме одно время проказничал лантух: переворачивал бочки, разбрасывал тарелки. Говорили, что главе семьи Абе-Йойлу благодаря лантуху везло в делах.

Проделки весельчака лантуха отличались выдумкой и разнообразием. Однажды, вернувшись вечером домой, семья обнаружила в горнице покойника под черным покрывалом, вокруг которого стояли черные свечи. Под покрывалом оказалось бревно. За его исчезновением последовал хохот лантуха.

В доме пропал субботний подсвечник – его обнаружили спустя несколько месяцев в бочке с квашеной капустой. Когда пропажа нашлась, лантух расхохотался.

Он исподтишка заменял субботние свечи на черные, пока хозяйка, закрыв глаза, читала благословение.

Однажды на глазах у всех лантух поднял из-за стола жующего ребенка с миской в руках и осторожно перенес его на другое место (Weinreich 1928: 498–499; ЕНС, № 62).

По сообщениям информантов М. Вайнрайха, лантухи обитают на чердаках, в подвалах или сараях и занимаются по ночам вредительством: бьют посуду, устраивают беспорядок.

Недалеко от местечка Волынцы Витебской губ. в корчму, которую содержал Авром-Шмуэль, переселился из дома еврея Гершона лантух. Он обосновался в маленькой кладовке, выходящей в помещение корчмы. В полночь демон покинул свое жилище и начинал хулиганить: бил посуду, разбрасывал мусор. Приятель корчмаря, мясник Залман, отважился переночевать в питейном зале корчмы, чтобы положить конец безобразиям. В полночь его разбудили тяжелые шаги, и кто-то сорвал с него тулуп, которым он был накрыт. Залман тут же позвал хозяина и, посветив, оба увидели существо очень высокого роста, на длинных ногах, замотанное в лохмотья. Фигура скрылась в кладовке, но, последовав за ней, приятели никого там не обнаружили. Однако лантух оставил следы в виде отпечатков ног большой птицы. После этого корчмарь продал заведение христианину, и лантух больше там не появлялся (Weinreich 1928: 496–498; ЕНС, № 61). Эта деталь говорит о том, что лантух – типичный «дух места» (*genius loci*), «локальный дух», принадлежащий определенной культурной традиции; в пространстве другой традиции ему места не находится.

Сведения, почерпнутые нами в этой быличке, дополняют внешний облик лантуха. Помимо длинного красного языка, он имеет птичьи ноги, высок ростом, обмотан лохмотьями. В сюжете о семье «Лантухов» лантух описывается как «высокий немец» («а hoуkher daytch») (Weinreich 1928: 500). Птичьи ноги и вообще связь с птицами, в т.ч. с курами, часто являются признаком нечистой силы. Черти оставляют следы в виде куриных лап или сами предстают в курином облике.

Одну семью каждую ночь беспокоила нечистая сила стуком в ставни. По совету рэбе они посыпали песком вокруг дома и наутро обнаружили на песке куриные следы (м. Ливнохоф, Лифляндия; Kagan 1938: 173; сюжет известен в Вавилонском Талмуде, трактат Брахот, За).

Некий немой еврей возвращался в субботу вечером из Бельц в Белосток. Проходя через деревню, он внезапно почувствовал удар в правую сторону головы; через какое-то время – в левую. Оглядевшись, он никого не заметил. Затем еврея стали тянуть за пальто. Он зажег спичку и увидел вокруг себя кур. Ему удалось поймать одну курицу – в его руках она превратилась в пепел (Белосток, Подлясье; Kagan 1938: 178, № 93).

Помимо жилых помещений, лантух также обитает в синагогах, причем его излюбленным местом там является женская галерея. Если человек днем заходит в синагогу, лантух спускает сверху свой длинный язык, обвиняет им человека за пояс и поднимает наверх (м. Плещеницы, Борисовский у., Минская губ.; Weinreich 1928: 219). Впрочем, святость места безусловно сказывается и на нечистой силе, что находит отражение в быличках. Лантух появляется в непосредственной близости от *бейс-медраша* или внутри его, при этом он старается услужить человеку из самых добрых побуждений, а то и принять участие в общей молитве. В Лодзи лантух пришел в Йом-Киппур в синагогу и на каждый возглас

al khet! («За мой грех!») глубоко всаживал себе камень в сердце (при этой молитве молящиеся бьют себя в грудь в знак сокрушения о совершенных грехах) (Kagan 1938: 189, № 123).

Набожная еврейка шла ранним утром справлять Слехес. На пути ей встретился лантух: «Maytl, es regnt dokh azoy stark, hot ir den nisht a shirem? – спросил он. («Майтл, ведь идет такой сильный дождь, разве у вас нет зонта?»). «Нет», – ответила Майтл. Тогда лантух высунул язык, изогнул его над головой еврейки и своей, и они вместе пошли в синагогу (Лодзь; Kagan 1938: 189, № 122).

Еврейка пришла на Слехес еще затемно и попросила у *шамеса* свечку. Лантух подал ей свечку снизу, держа ее кончиком языка. Женщина решила, что это мертвец, и лишилась чувств (м. Дуниловичи, Виленская губ.; Kagan 1938: 189, № 124).

Один талмудист сидел ночью в *бейс-медраше*, учил Гемару. Ему предстояло бодрствовать всю ночь и он произнес вслух: «Хорошо бы табачку понюшку...» Тут же перед его глазами появилась понюшка табаку на чем-то красном. Это был язык лантуха, высунутый из окна женской галереи (Шацк, Минская губ.; Weinreich 1928: 219; ЕНС, № 58).

Лантух может также исполнять функции лешего и водяного. Среди мотивов, связанных с деятельностью лантуха, информанты М. Вайнрайха называли следующие: заманивать в лес, заставлять блуждать, подшучивать, внезапно раздражаться громким смехом, сталкивать с мостика в реку (Борисовский у., Минская губ.; Weinreich 1926: 219). Согласно хасидской легенде, Шнеер Залман изгнал лантухов в пустоши словами «твое место там, где нет поселений», за то, что лантух пытался стряхнуть Шнеера Залмана в воду при переходе через реку (Витебск; Weinreich 1928: 235–236).

В рассказе Шолом-Алейхема «*Dos groyse gevins*» (в русском переводе «Счастье привалило») находим следующий

эпизод: «...И вспомнил я рассказ об одном извозчике, который как-то ехал по лесу совсем один и видит – на дороге лежит мешок гороху. Мой извозчик увидел мешок, не поленился, слез с повозки, взвалил мешок на плечи, едва не надорвался, еле-еле взгромоздил мешок на повозку и поехал дальше. Проехал с версту, хватился мешка – нет ни мешка, ни гороха; только лежит у него в повозке коза, коза с бородкой; он хочет прикоснуться к ней, а она высовывает язык на аршин, издает странный смех и исчезает...» (Sh.-A. 1903: 110) (перевод наш – Е. О.).

По этому характерному признаку – языку длиной в аршин – мы можем безошибочно узнать лантуха. Приведенный отрывок еще раз доказывает, что спектр его функций не ограничивается домашними проказами.

По своим функциям и действиям рассматриваемый ДП также сближается со славянским духом-обогадителем (принесит материальное благополучие, покровительствует) и домовым (шумит по ночам, вводит в убыток, но в то же время покровительствует). Отметим и такую особенность этого персонажа: лантух может сожительствовать с женщиной. В рассказе из окрестностей Львова лантух выступает и как демонический любовник, и как дух-обогадитель. Одна женщина получила прозвище «Лециха», т.к. у нее в молодости был муж *лец*². Он ей носил в дом все, чего бы она ни пожелала. Был он высокого роста, с желтыми куриными ногами, носил бородку клинышком и всегда курил трубку. Однажды жена накормила его соленой пищей, забыв, что нечистой силе противопоказано соленое, и лантух в гневе перемешал все зерно, что было в доме. Правда, через два дня он все разобрал, а вскоре исчез (Kagan 1938: 190, № 126). Отметим, что обращение к соли является универсальной особенностью ДП, отмечаемой в европейском фольклоре, в связи с чем соль

использовалась в качестве эффективного оберега против нечистой силы.

Описание внешнего вида лантуха в этом сюжете согласуется с отмеченными выше характерными для наружности этого ДП признаками (высокий рост, куриные ноги) и дополняется новыми деталями.

Духи-обогаатели. Еврейский дух-обогачитель – *шрейтеле* – отличается исключительной добротой, бескорыстием, немстительным характером, ранимостью и застенчивостью – качествами, совершенно не свойственными прочим представителям нечистой силы. Ни один из имеющихся в нашем распоряжении источников не дает оснований признать злокозненность этого ДП.

Шрейтеле помогает человеку и обогащает его совершенно бескорыстно и по собственной инициативе. Имеется одно свидетельство, в котором бедняку-пекарю по совету раввина удалось спровоцировать шрейтеле на помощь: пекарь намеренно оставил на ночь муку и тесто, наутро хлеб был выпечен (Львовская губ.; Kagan 1938: 170). Он приходит либо к малоимущему хозяину – ремесленнику, лавочнику, пекарю (Kagan 1938: 169, 170, № 73, 74, 75; ЕНС, № 52, 53, 54, 56), либо к благочестивому предпринимателю (например, к торговцу, который продавал свой товар «с походом», чтобы не обвесить покупателя – Kagan 1938: 168, № 71; ЕНС, № 55); обогащает в благодарность за проявленную к нему доброту (ЕНС, № 56; Kagan 1938: 171, 172, № 77, 78, 79). Обогащать шрейтеле мог двояко: выполняя оставленную человеком на утро работу или наделив какой-либо продукт (муку, жир, зерно, водку) свойством не уменьшаться в объеме. Однако этому мог положить конец или сглаз, или допущенная в отношении шрейтеле нетактичность со стороны того, кому он помогал. Так, если человек рассказывал о нем посторонним, подглядывал после того, как оставлял для него еду,

отпугивал его резким сердитым замечанием, пусть и непреднамеренным, продукты утрачивали свое волшебное свойство не кончаться, а сам шрейтеле прекращал посещение того дома. Так, в быличке из г. Винницы (Подолія) рассказывается, как шрейтеле отблагодарил старую женщину за то, что она угостила его шкваркой: сало, которое она топила и разливала в горшки, никак не кончалось. Старуха молча разливала жир до глубокой ночи, пока ее муж не «прогнал благодать» сердитым окриком: «Сколько можно заниматься жиром? Скоро утро, а ты все еще не кончила. Может кончишь, наконец?» (ЕНС, № 56; см. также: Kagan 1938: 171, № 77, м. Остра, Волинь).

Однако естественное желание домохозяев отблагодарить доброго духа за оказанное им благодеяние приводило к тому же результату. Во всех сюжетах о выполнении шрейтеле работы, оставленной на утро, хозяева, подсмотрев за ним из укрытия, видят, что человек одет в обноски или вообще работает нагишом. В связи с этим наилучшим подарком для шрейтеле им представляется новый костюм, который они шьют или покупают и оставляют на видном месте. После этого ночные посещения шрейтеле прекращаются. Иногда он недоволен подарком, как в следующем рассказе. Мельник, желая отблагодарить шрейтеле за два мешка муки, которые тот каждую ночь таскал в его дом, сшил ему красное пальтишко. Шрейтеле перестал ходить к мельнику, объяснив, что будь пальто белого цвета, как мука, он бы продолжал ее носить (м. Суходол, окр. Тернополя; Kagan 1938: 168, № 72).

В варианте этого сюжета, приведенном в сборнике Е.С. Райзе, мельник сшил для шрейтеле одежду белого цвета, и тот снова стал носить мельнику муку (ЕНС, № 53, Винница, Подолія). В другом сюжете четверо шрейтеле, получив от сапожника в подарок по новому костюмчику, обрадовались, захлопали в ладоши и запели: «Efsher iz fun undz keyn sheyne

layt? Avekvarfn shusteray iz shoyn take tsayt» («Ну разве мы не симпатяги? Пора уж бросить портняжное дело»). Больше они не появлялись (м. Суходол, окр. Тернополя; Kagan 1938: 170, № 75).

Напрашивается вывод, что шрейтеле выполняют свою функцию духа-обогаителя, лишь когда сами носят рваную и ветхую одежду. Получение в подарок новой одежды освобождает их от обязанности помогать в ремесле и по хозяйству.

Помимо упоминания об обносках, в которые одет шрейтеле, его словесный портрет часто дан в «этнографическом контексте», т.е. через описание элементов костюма или внешности «чужих». Так, например, в одной быличке он назван «маленьким бедно одетым немчиком в цилиндрике» («а kleyn orem daytchl mit a tsilinder!») (Kagan 1938: 169, № 74; ЕНС, № 52); в других – элементами его костюма являются сюртук, мундир. Отметим, что отождествление нечистой силы с «чужими» характерно для фольклорного сознания вообще.

Место обитания шрейтеле в доме – в дымовой трубе, под кроватью, под покрывалом. О нем необходимо заботиться: его следует кормить ежедневно рано утром, при этом оставлять еду у той емкости, которую шрейтеле наполняет, и уйти не подглядывая, в противном случае он покинет дом. Особую слабость он питает к жиру и салу (Kagan 1938: 171, № 77, 78, 79).

Этот домашний дух выполняет также функцию няньки. В одном сюжете рассказывается, как шрейтеле успокоил плачущего ребенка, слегка шлепнув его. После этого он хлебнул водки из графина в шкафу и, слегка навеселе, вернулся под кровать, откуда и вышел. Надо ли говорить, что водка в графине больше не кончалась (м. Суходол, окр. Тернополя; Kagan 1938: 171, № 76; ЕНС, № 57). За детьми присматривают также другие неперсонифицированные домашние духи. Ночью проснулась и захныкала девочка. Из-за дивана выско-

чила девочка-демон с льняными волосами и слегка стегнула плачущего ребенка носовым платком (м. Поставы, Виленская губ.; Kagan 1938: 174, № 83):

Духи, связанные со скотом. Капелюшники. В местечке Высокое в западнобелорусском Полесье *капелюшниками* называют нечистых духов, которые выглядят, как маленькие человечки в больших черных шляпах («капелюш» – элемент костюма «чужих», т.е. нечистой силы). Как и лантухи, они могут принимать вид живых существ и неодушевленных предметов, подшучивать над людьми, вводить их в заблуждение, попадаясь им на дорогах в виде овцы, сахарной головы или куска соли. Главной же характеристикой этого ДП является его связь со скотом. Капелюшники доят по ночам коров, гоняют до полусмерти лошадей, истязают их, заплетают им гриву в косы (Kagan 1938: 190). У одного еврея было несколько молочных коров. Внезапно они стали давать все меньше молока, а потом и вовсе перестали доиться. Хозяин ночью притаился в хлеву и увидел, что его коров доят мужчина и женщина в капелюшах. У женщины волосы были заплетены в косы, перевязанные красивыми лентами. Владелец коров осветил хлев, капелюшники бросились бежать. Мужчина скрылся, а женщину хозяину удалось поймать. В обмен на свою жизнь она обещала еврею, что больше они не покажутся в его хлеву, а коровы будут доиться, как прежде (Kagan 1938: 190, № 127).

Заплетенные волосы женщины намекают на пристрастие этих ДП к заплетанию лошадиных грив в косы. В еврейских быличках это воспринимается хозяевами лошадей как вредоносное действие по отношению к животным. Капелюшник мучает, загоняя до полусмерти, как раз тех коней, масть которых ему нравится. Еврей заметил, что его лошадь по утрам вся в мыле и обессилевшая. Он слышал, что капелюшники любят сивых лошадей и всю ночь на них скачут, а также,

что они боятся огня и, если потеряют свой капелюш, то ночные посещения конюшни прекращают, а капелюш готовы выкупить за настоящее золото. Еврей притаился в конюшне, дождался прихода капелюшников и спугнул их светом. Один из них обронил свою шляпу, а еврей подобрал ее. На следующий вечер два капелюшника явились за потерей. Еврей потребовал сперва заплатить и получил гору золотых монет, которая наутро обратилась в черепки (Kagan 1938: 191, № 129).

Свойственная мучителям лошадей боязнь огня, известная людям, помогала разоблачить вредителей и спугнуть их. Однако навсегда отвести их от конюшни можно было, лишь заполучив их капелюш, в котором, согласно поверью, и заключалась их сила. Нечистые непременно возвращались за своим неизменным атрибутом и в обмен на него обещали больше не беспокоить лошадей хозяина. У одного извозчика сильно хворала лошадь: по утрам он находил ее измученной, с ранами на теле. По совету раввина извозчик взял пояс, ночью подкрался к мучителю своей лошади, связал его поясом, привязал к себе и сорвал с него капелюш. Больше капелюшник не появлялся (Белосток; Kagan 1938: 191, № 130). В Литве, где не было персонажа с таким именем, но демоны с теми же функциями были известны, раввин предложил другое средство избавиться от вредоносных демонов. Торговец лошадьми обратился к нему за помощью: его лошади по ночам носятся, перепуганные, по стойлу, а наутро все в мыле. Раввин посоветовал дать каждой лошади пощечину. Ночью торговец увидел, как кто-то скачет на его лучшем жеребце и стегает его. Еврей дал коню пощечину, и наездник тут же превратился в пепел. Больше черти не беспокоили торговца (м. Шауляй; Kagan 1938: 193, № 134). Действенным средством против вредителей был также огонь. Заметив, что его конь по утрам весь в мыле, извозчик спросил у знакомых крестьян, в чем может быть дело. Те ответили ему: «Это черти

на твоём коне верхом ездят и мучают его». Решив подстеречь чертей, они вырезали в стене конюшни отверстие и засели с прикрытыми фонарями в засаде. В полночь конь стал бить копытом и сопеть. Извозчик и крестьяне вышли с фонарями из своего укрытия – нечистые тут же исчезли и больше не появлялись (окр. Вильно; Kagan 1938: 193, № 133; ЕНС, № 9).

Сглаз и способы борьбы с ним. Если навести порчу и наслать болезни был способен только колдун, то сглазить могли и люди, не занимающиеся колдовством. По еврейским представлениям, дурной глаз (*beuz-oyg*) имели неправедные, алчные, завистливые, а также те, кто смотрел с ненавистью на человека или какой-либо объект. Кроме того считалось, что некоторые люди имеют дурной глаз от природы и в силу этого могут сглазить непреднамеренно. Самый тяжелый «урок» (т.е. сглаз), по поверьям польских евреев, мог навести *гой* – нееврей (Lilientalowa 1900: 320). Людей, способных сглазить, называли *eyn-horenitise* (жен.) и *eyn-horenik* (муж.).



Амулет, хранящий новорожденного от Лилит.

Из: D. Goldstein.
Das Judentum und seine
Legenden. Klagenfurt.

К числу наиболее подверженных сглазу (*eyn-hore*) относились: слабые, больные, новорожденные, роженицы, дети до 10–13 лет, единственные дети у родителей или дети старых родителей, красивые, умные дети, здоровые старики, богатые, а также животные: молочные коровы, куры-несушки, – одним словом, все те, кто своими качествами могли вызвать зависть. Зависть вообще считалась одной из главных причин сглаза, поэтому избегали хвалить того, на кого смотрели. Так, о

красивом ребенке говорили: «Какой глупый, безобразный ребенок!», при этом три раза сплевывали в сторону. В Подолии еврейские матери специально называли красивого ребенка «мой араб» (Чубинский 1872: 57).

Сплеыванию как средству, способному противостоять сглазу, придавалось большое значение в еврейской народной традиции. Человеческая слюна, особенно слюна того, кто постится, наделялась антидемоническими и вообще охранительными свойствами (Trachtenberg 1939: 120, 159). Так, чтобы уберечь ребенка от сглаза, мать трижды целовала его, отплевываясь после каждого раза (ЕЭ 14: 631). Надевая на ребенка чистую рубашку, делали вид, что плюют в нее (что-

бы прогнать злых духов) и приговаривали: «Tfu, tfu, tfu! Gezundikerheynt ontou, gezundikerheynt oyston, gezundikerheynt tseraysn» («Тьфу, тьфу, тьфу! Здоровенько надеть, здоровенько снять, здоровенько порвать»). Если ребенок зевал, мать делала вид, что собирается плюнуть ему в рот, и приговаривала: «Tfu, tfu, tfu, narele!» («Тьфу, тьфу, тьфу, дурашка!») (An-ski 1925: 200).

Помимо сплевывания использовались другие приемы, чтобы отвести дурной глаз от ребенка. На шею ему вешали ртуть или мешочек с солью, насыпали соль в карман одежды. Старались одевать ребенка в подаренную, а не купленную одежду. Оберегами служили также амулеты с текстом



Амулет, хранящий от дурного глаза (персидская диаспора, XVIII в.).

Из: D. Goldstein.

Das Judentum und seine Legenden. Klagenfurt. 1990.

определенной молитвы, главой из Танаха, заговором или именем Бога *Shadai*. В амулетах приводится перечень ДП и несчастий, от которых амулет и должен был оберегать ребенка: «...от дурного сглаза, колдовства, глистов, дифтерита и болезни горла, злых духов, дьяволов, ведьм, ночных бесов и дьяволиц, злых приключений, эпилепсии, конвульсий, всяких испуггов, болей и недугов, и всяких несчастий, от Махлат, дочери Играт, а также от зубной боли; чтобы они не имели доступа к носящему сей амулет в силу следующих имен...» (далее идет ряд названий и каббалистических сочетаний) (ЕЭ 2: 371).

Другой магической формулой, часто встречающейся в амулетах, являлось постепенное укорачивание имени демона *Shabriri*, упомянутого в Талмуде (*Shabriri briri riri ri*), с последующим заклинанием: «Подобно тому, как уменьшается это имя, так пусть уменьшаются и удаляются всякие нечистые силы, дьяволы, дьяволицы от носящего сей амулет» (ЕЭ 2: 371).

Обезопаситься от угрозы со стороны злых духов можно было также с помощью магической формулы *Shadai kra sotn* («Господь, порви сатану»), которая состояла из отдельных стихов 119-го псалма, начинающихся с входящих в название формулы согласных.

Перед сном ребенку клали в изголовье Пятикнижие. Чтобы уберечь от сглаза новорожденного, собирали в мешочек пыль с пола именно под тем местом на кровати, где ребенок вышел из чрева матери, и вешали младенцу на шею. Если опасались, что ребенка сглазили, ему умывали лицо холодной водой, а вслед тому, от кого, как полагали, исходила опасность, бросали уголек или посыпали его следы солью (An-ski 1925: 156–157).

Все эти средства – соль, ртуть, священные тексты, амулеты, вода – обладали, по народным поверьям, сильными апотропейными свойствами и использовались по всей Европе для защиты от злых духов и нейтрализации вредоносного

воздействия со стороны завистников (подробнее об этом см.: Trachtenberg 1939: 157–162).

Помимо всего перечисленного, людей и добро, принадлежащих к группе риска, просто прятали от посторонних глаз (An-ski 1925: 156). Проиллюстрировать данное утверждение можно, процитировав Шолом-Алейхема (рассказ «Dos groyse gewins»): «Я лежу и сплю, вдруг снится мне полный подойник молока; бабушка Цейтл, мир праху ее, несет подойник под фартуком, чтобы кто-нибудь, не дай Бог, не сглазил...» (Sh.-A. 1903: 114; перевод наш – Е.О.).

На сглаз списывались все проявления нездоровья: упадок сил, ломота, жар, головная боль, зевота, сонливость. Это требовало вмешательства знахарей, способных снять (буквально «отшептать») сглаз (*opshprekhn eyn-hore*). В основном этим занимались богобоязненные евреи, знатоки Торы: меламеды, батланы, ученики иешив, даяны, изредка раввины. Магическая формула – *shprukh* или *lakhesh* – держалась ими в секрете и передавалась только тем, кого они сами выбирали (An-ski 1925: 158).

Перед тем как приступить к снятию сглаза, проверяли, действительно ли недомогание больного вызвано наведением на него порчи. В изголовье больному клали нож; если лезвие ножа чернело, это свидетельствовало о сглазе. Этим ножом отрезали ломоть от неначатой буханки хлеба, обрезали ногти на руках и ногах больного, прятали их в хлеб и скармливали кобелю или суке (в зависимости от пола больного). Такую процедуру проделывали в течение трех дней (An-ski 1925: 158).

Снятие сглаза носило характер ритуального акта. Наиболее действенной была операция, производимая непосредственно над больным: знахарь – *sprekher* (ср. *шентур*) возлагал ему на лоб руку и три раза сплевывал в сторону, повторяя: «Tsu refuye!» («На здоровье!»). При косвенном снятии сглаза

магические манипуляции производились над личной вещью больного, которую затем клали ему в изголовье, а его самого окуривали благовониями или тлеющим кусочком шерсти (An-ski 1925: 158–159). Один из способов лечения сглаза – *paslen a krankn* – заключался в натирании больного мочой.

Главным элементом процедуры снятия сглаза, как и вообще ритуалов, направленных на лечение болезней, являлось произнесение магической формулы (*sprukh*). Доминантная роль словесной формулы свидетельствует о том, что основная прагматическая функция обряда реализуется прежде всего через посредство слова, наделенное ритуально-магическим статусом. *Шпрукх (лахеш)* – преимущественно безвокативный (т.е. коммуникативно не маркированный) заговорный текст на древнееврейском языке (при этом существовали и дословные переводы на идиш), наиболее устойчивыми мотивами которого являются изгнание дурного глаза, отсылка в пустые безжизненные места, а также проклятие в адрес того, кто навел на больного порчу.

Самым распространенным вариантом заговора против дурного глаза, по наблюдению Ш. Ан-ского, является «заговор трех баб». Начало текстов этого варианта следует единой схеме. Три женщины сидят (стоят) на камне. Первая говорит: «(имя больного и имя его матери) болен». Вторая говорит: «Нет». Третья говорит: «И болен и не болен». Далее следует собственно заклинание порчи с мотивом изгнания ее или проклятия тому, от кого она исходила:

- (1) «Tfoy, tfoy, tfoy, (имя) hot an eyn-hore tzu feln (3 раза). – Dray vayber zitsn oyf a shteyn. Eyne zogt: “(имя) hot an eyn-hore”. Die tsveyte zogt: “Neyn”. Die dritte zogt: “Fun vanen zie iz gekumen, ahin zoll zie avekgeyen”. Oyf ale puste felder, oyf ale viste velder, vu keyn menchn geyen nit, vu keyn vilde khayes firn nit – dortn zoll sie farblaybn un (имя) optretn un (имя)’s ru nit shtern. In a guter mazldiker sho hobn

mir dir orgeshprokhn». (Заговаривающий трижды зеваает) (м. Бешенковичи, Витебская губ.; An-ski 1925: 161).

(«Тьфу, тьфу, тьфу, (имя) не нужен дурной глаз (3 раза). Три бабы сидят на камне. Первая говорит: “На (имя) дурной глаз”. Вторая говорит: “Нет”. Третья говорит: “Откуда он пришел, туда пусть и уходит”. На всех пустынных полях, во всех безлюдных лесах, где люди не ходят, где дикие звери не спуют, – там пусть он остается и от (имя) отступит и покой (имя) не нарушает. В добрый час мы тебя отшптали») (перевод наш. – Е.О.).

(2) После вступительной формулы: «...oyb a mansparshoyn hot dir geton a (die) roye, zoln bay im aroysfaln die tseyun un die hor; oyb an ishe – zoln aroysfaln die tseyun un die brist – Azoyn vie a yam hot nisht keyn veg, a fish un a milb hot nisht keyn nirn – azoyn zoll bay (имя) nisht zayn keyn eyn-hore, keyn khulshe. Vorim fun die bney-Yooysef kumt er (zie)».

(«...если мужчина сделал тебе (это) зло, пусть выпадут у него зубы и волосы; если женщина – пусть выпадут у нее зубы и отвалятся груди, – как в море нет пути, у рыбы и клеща нет почек, так пусть на (имя) не будет дурного глаза, не будет никакой немощи. Ибо из колена Иосифа он/а происходит») (перевод наш. – Е.О.).

После этого произносят определенные благословения из Хумаша и заканчивают заговор магической формулой (An-ski 1925: 162).

Упоминание о колене Иосифа связано с тем, что, согласно Гемаре, потомки Иосифа не подвержены сглазу: «Когда р. Йоханана предостерегали против опасности дурного глаза, он ответил: “Я потомок сыновей Иосифа, которые не боятся сглаза”» (An-ski 1925: 159).

Представленные материалы иллюстрируют лишь небольшой фрагмент разветвленной системы еврейской народной демонологии. Однако данные еврейского «демоноло-

гического» фольклора, зафиксированные в регионах тесных контактов евреев и славян, способны во многом по-новому осветить проблему межкультурного диалога давних соседей в области традиционных верований.

Примечания

¹ См. статью М. Каспиной в этом сборнике.

² Здесь *лец* как обобщенное название ДП, в число которых включается и *лантух*.

Литература

An-ski 1925 – *An-ski Sh. (Rapport Shloyme-Zaynvl)*. Gezamlte shriftn in 15 bendn. B. 15. Vilno–Warszawa–New-York, 1925.

Kagan 1938 – *Mayses un Masores // Shriftn fun Yiddish Visnshaftlikhn Institut. Filologishe Shriftn / unter der redaksie fun I.L. Kagan*. Vilno, 1938.

Khayes 1928 – *Khayes Kh. Gleybungen un Minhogim in Farbindung mitn Toyt // Filologishe Shriftn fun Yiddish Visnshaftlikhn Institut*. Vilno, 1928. B. 2.

Sh.-A. 1903 – *Sholom-Aleykhem*. Dos Groyse Gevins. Warszawa, 1903.

Weinreich 1926 – *Weinreich M. Lantukh: die Geshikhte fun a Heymishn Nisht-gutn // Filologishe Shriftn fun YIVO (Landau Buch)*. Vilno, 1926.

Weinreich 1928 – *Weinreich M. Tsu: Lantukh: die Geshikhte fun a Heymishn Nisht-gutn // Filologishe Shriftn fun YIVO*. Vilno, 1928. B. 2.

ЕНС – Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе / Сост. и предисл. В. Дымшица. СПб., 1999.

ЕЭ – Еврейская Энциклопедия. М., 1991. Т. 2, 7, 10, 12, 14.

Мочалова 1994 – *Мочалова В.В.* Еврейские представления о перемещении души, о связи человека с потусторонним миром // Миф в культуре: человек – не-человек. М., 1994. С. 44–45.

Чубинский 1872 – *Чубинский П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 7. Вып. 1.

Lilientalowa 1898, 1900 – *Lilientalowa R. Przesady zydowskie // Wisla*. Warszawa, 1898. Т. 12. S. 277–284; 1900. Т. 14. S. 318–322, 639–644.

Trachtenberg 1939 – *Trachtenberg J. Jewish Magic and Superstitions: A Study in Folk Religion*. New-York, 1939.

Мария Каспина (Москва)

Диббук и Икота – рассказы о вселении злого духа в человека в еврейской и славянской традиции

Два схожих демонологических персонажа в различных этноконфессиональных традициях – *диббук* и *икота* – обладают переходными, пограничными чертами в большей степени, чем многие другие мифологические персонажи. Они связывают два мира – мир людей и мир демонических существ. И *диббук*, и *икота* – это вселившийся в человека дух, который заставляет его говорить не своим голосом. И то, и другое явление – частный случай более общего феномена, известного во многих культурах. В славянской традиции наиболее распространенным вариантом этого явления считается *кликушество*, в еврейской традиции – просто вселение любого духа в человека.

Поскольку славянские мифологические персонажи уже получили некоторое классифицированное описание по основным признакам и функциям, а подобные работы о еврейских мифологических персонажах мне неизвестны, я попытаюсь представить сравнительную характеристику избранных персонажей еврейской и славянской демонологии, опираясь на схему, разработанную для идентификации славянских мифологических персонажей (МП)¹.

Схема идентификации славянских МП состоит из 16 пунктов, однако не все они актуальны для наших персонажей; в нашем сравнительном описании отмечены только значимые для *диббука* и *икоты* позиции.

В наши задачи ни в коем случае не входит намерение доказать, что славяне заимствовали данный персонаж у евреев или наоборот. Хотелось бы, однако, надеяться, что подобная сравнительная характеристика поможет выявить,

с одной стороны, специфику каждого из этих персонажей, а с другой – указать универсальные черты, характерные для всех демонологических персонажей со сходным набором признаков.

Название персонажа. И слово *диббук*, и слово *икота* – это отглагольные образования. *Диббук* – от глагола *ledabek* ‘прилепиться’; *икота* – от глагола *икать*. И то, и другое название фиксируется с конца XVI – начала XVII в. и живет до сих пор². Термин *икота* характерен для севернорусских фольклорных нарративов, *диббук* – для восточноевропейской (или – ашкеназской) еврейской традиции. Он находит отражение скорее не в фольклорных записях, а в отчетах об изгнании духов, в литературных и в дидактических сочинениях на иврите, в меньшей степени – в произведениях на идише.

До сих пор на севере России рассказывают о действующих *икотниках*, то есть о людях, внутри которых живет икота, или которые в состоянии насылать икоту. И так же до сих пор в Израиле время от времени происходят публичные церемонии изгнания диббука. Один из недавних подобных случаев произошел в 1994 г. в Иерусалиме, где семнадцатилетняя девочка Мория решила, что в нее вселился диббук – дух ее мертвого одноклассника, до чьей крови она случайно дотронулась. Девочка начала странно себя вести и непристойно ругалась. Все прекратилось после ритуала экзорцизма, проведенного опытным раввином³.

Иностаси. И тот, и другой персонаж попадает в человека извне. Способы их проникновения в тело весьма схожи, хотя есть и существенные различия. И тот, и другой может попасть через рот вместе с едой, питьем или залететь в виде мухи в открытый рот при зевании или разговоре. Этому есть примеры в обеих традициях⁴. В славянской традиции еда и питье могут стать причиной попадания в человека икоты, только если они предварительно не были переkreщены или

были неправильно оставлены на ночь. Вино и пиво всегда следует крестить и дуть на него – «отгонять беса»⁵. Помимо этого икота может проникнуть в человека, если при зевании он забудет перекрестить рот. В еврейских рассказах о попадании диббука в организм человека тоже характерно представление о еде и питье как основных «проводниках» злого духа. Только в данной традиции пища и вода становятся потенциально опасными лишь тогда, когда перед едой человек не произносит положенное благословение.

Икота, кроме того, может принимать вид крысы или лягушки (Архангельская область)⁶. В еврейской традиции тоже встречается сходный мотив, но он не прямо относится к диббуку. В сборнике народных сказаний фольклориста Иехуды Лейб Каханы есть раздел, посвященный сказаниям о переселении душ, *гилгуле*. В этом разделе помещено несколько рассказов о том, что дух умершего человека-грешника помещался в жабу, но, когда будущая жертва убила жабу, дух залетел к ней в ухо и стал мучить⁷. Типологически эти два явления – *гилгуль* и *диббук* очень близки, однако ни одного подобного рассказа о диббуке мне пока не встречалось. Диббук, когда уходит, обычно проявляется в виде ветра и улетает в дверь или окно. Икота изредка тоже описывается в виде ветра – при ее уходе⁸.

Социальный статус. Характеристика внешнего облика. В обеих рассматриваемых традициях пол самой болезни чаще всего мужской (90%). А пол жертвы – чаще всего женский, но бывают и исключения, причем в еврейской традиции таких исключений больше. По подсчетам Гедалии Нигала из 80 изученных им случаев одержимости диббуком 49 жертв были женщинами, 26 мужчинами. Остальные – дети, тоже разнополые. Чаще всего жертвы икоты и диббука – женщины репродуктивного возраста, которые находятся в каком-то погра-

ничном состоянии: перед свадьбой, во время самой свадьбы, во время болезни и т.п.

В теле жертвы и диббук, и икота физически занимают какое-то место, и больной в состоянии это место почувствовать. Чаще всего это горло, язык или левое ребро для икоты, живот и тоже левая, хотя иногда и правая, сторона тела для диббука. Диббук проявляется в виде опухоли на теле. Классический пример такого представления о диббуке можно найти в рассказе Исаака Башевиса Зингера «Мертвый скрипач», который во многом опирается на фольклорные источники⁹. В этом рассказе описывается девушка, в теле которой поселились целых два диббука – мужской и женский. Они размещались в виде двух опухолей внизу живота девушки. Согласно одному из самых ранних еврейских свидетельств о данном демонологическом персонаже, итальянскому произведению «Шильшелет ха Каббала» (XVI в.), когда диббука спросили: «Как ты велик?», он ответил: «С куриное яйцо».

В процессе изгнания икоты и диббука жертвы чувствуют их передвижение по телу. Обычно данные персонажи выходят из человека тем же путем, каким они первоначально там оказались: через рот, дыхание, ухо, порез на коже или через какую-то часть тела. Нельзя не отметить одну очень интересную деталь, присутствующую в обеих рассматриваемых традициях: иногда встречается описание того, что и диббук, и нечистая сила из кликуши (здесь болезнь не конкретизируется, перед нами не икота, а более общий случай) выходят через большой палец руки или ноги¹⁰. Этот мотив чаще встречается в еврейских источниках, однако в целом он достаточно редок и у евреев, и у славян. Переключка двух традиций сама по себе очень интересна. За безымянный палец держат икотницу, когда хотят у нее что-то узнать. Может быть, это как-то связано с более общим и универсальным представле-

нием о том, что пальцы человека – это своеобразные ворота для данных мифологических персонажей.

Взаимоотношения МП. В теле одного человека может быть две икоты¹¹. В еврейской традиции также встречается представление о нескольких диббуках внутри одного человека (см. вышеупомянутый рассказ И.Б. Зингера «Мертвый скрипач»). И икота, и диббук иногда меняют своих хозяев и переходят к другим жертвам. Это может быть связано как с окончанием отпущенного жертве срока, так и с неудачными попытками экзорцизма.

Генезис. Этот пункт схемы-классификации очень важен для нас, поскольку он подчеркивает основное, кардинальное различие двух персонажей. Диббук – это всегда дух умершего человека, грешника, зачастую – умершего не своей смертью. То есть, пользуясь терминологией Д.К. Зеленина, диббуки – это очевидные «заложные» покойники.¹² Их голос узнаваем. Они чаще всего известны тем, кто с ними разговаривает. Иногда они приходят из соседних поселений и местечек, но все равно узнать их не представляет особого труда. Бывают среди диббуков и очень древние духи: так один из них признался, что он был среди тех, кто кидал камни в пророка Захарию – последнего библейского пророка¹³. Однако чаще всего – это грешники-соседи, люди «недостойных» профессий (музыканты, шуты, проститутки). Генезис икоты, и даже шире – кликушества в целом, не столь очевиден. Обычно про икоту говорят, что это бес, нечисть, насланная кем-то со злым умыслом. Диббук овладевает жертвой сам (ср. смысл глагола *ledabek* ‘прилепляться’). Икоту всегда насылают. Фольклористы лишь реконструируют возможность того, что происхождение икоты тоже связано с душами предков или «заложными» покойниками¹⁴. Случаи, где возможность такой реконструкции бесспорна, единичны. Классический пример, который упоминает большинство исследователей феномена икоты

и кликушества, – рассказ о Сазоне-утопленнике, который вошел в тело одной женщины в Екатеринославле в 1861 г.¹⁵ Есть еще несколько черт, позволяющих проводить подобные реконструкции генезиса икоты. Наиболее существенная характеристика – это терминология родства, которую икота обычно использует для называния того, кто ее наслал (*ба-тюшка, матушка, кум*), или для называния икоты, находящейся в другом человеке (*братик*)¹⁶. Использование терминов родства, по всей вероятности, подчеркивает связь этих вселившихся духов с духами умерших предков.

Представления о диббуке встречаются во многих книжных источниках, и этим обуславливается наличие в них множества теологических и дидактических дискуссий о генезисе этого персонажа. Поскольку расцвет популярности рассказов о диббуке совпадает с популяризацией идей каббалистов, то многие гетерогенные представления накладываются друг на друга. В каббале существовало понятие *двейкут* – объединение с Богом в момент мистического откровения. В народной и околонародной традиции существо с именем, образованным от того же корня (*д-б-к*), объединяется с людьми. Кроме того, на образ диббука как демонологического персонажа повлияли две каббалистические идеи: идея *гилгуля* – переселения душ и идея *иббура* – перерождения душ. У евреев со времен раввинистического иудаизма сформировалось представление о том, что в аду, в Геенеме, грешников мучают не больше года, следовательно, не все грешники могут попасть в ад. Некоторые нагрешили настолько, что года им мало, и поэтому они должны еще пройти некоторое очищение путем жизни в виде диббука. Есть в еврейской традиции и рассказы об отдельных праведниках, чья ученость не позволяет ввести их в ад, но грехи их не дают им попасть и в рай. Вот они и искупают свои грехи на земле, став диббуками. Грех, за который человека может постигнуть кара

– стать диббуком, это нарушение заповедей иудаизма: несоблюдение суббот, праздников, постов, нарушение пищевых запретов; реже – такие грехи, как воровство, убийство, прелюбодеяние, самоубийство. Один из самых распространенных мотивов всех рассказов о диббуках – это просьба духа к тому, кто его изгоняет, чтобы по нему в течение года после изгнания читали заупокойную молитву – кадиш. Ничего подобного в рассказах об икоте не встречается. Икота чаще всего воспринимается как нечистая сила, которую наслал колдун¹⁷, но не как душа грешника.

Локусы. Существуют единичные свидетельства о том, что икота, посланная на определенный срок, уходит на старую осину, или что она сидит на заборе и ждет очередную жертву¹⁸. И тот, и другой локус пограничный и подчеркнута связан с потусторонним миром. Диббук, не вселившийся в человека, сам бродит по всему миру. Его везде поджидают ангелы возмездия, поэтому он вынужден постоянно вселяться в разных животных, часто в некошерных, которых евреям нельзя употреблять в пищу: в змею, жабу, свинью, кролика и др.

Существует поверье, что когда срок искупления подходит к концу, диббук вселяется в кошерное животное, и тогда у него появляется шанс попасть вместе с телом этого животного к еврею-резнику. Если еврей произнесет над ним положенное благословение, диббук будет прощен¹⁹. При изгнании диббука его направляют или в могилу, или в мифические «горы мрака»²⁰. Чтобы избавиться от икоты, ее сжигают с молитвой в печке и, наоборот, опасаются закапывать ее в землю, потому что тогда она снова сможет выйти и в кого-нибудь вселиться²¹.

Время. Икоту обычно посылают на определенный срок – на 10, на 5 лет и т.п. Диббук находится в теле жертвы до тех пор, пока его не изгонят или не простят. Для еврейской традиции особенно характерно приурочивание изгнания

диббука к какому-то переходному календарному событию – к Судному дню (Йом Киппур), к наступлению или окончанию субботы. Для славянской традиции временная приуроченность изгнания икоты не характерна.

Свойства, способности, пристрастия. И тот, и другой демонологический персонаж заставляют своих жертв съесть определенные виды пищи и не есть другие. Очень частотный мотив в обеих традициях – диббук или икота заставляют женщин, в которых они вселились, в больших количествах пить водку или вино. Женщины, которые никогда раньше водку не пили, пьют и не пьянеют.

И диббук, и икота обладают всеми знаниями о том и этом мире, знают все про всех, могут предсказать будущее. В войну женщины ходили к икотникам узнать о том, жив ли муж. Икотник мог предсказать смерть соседей. Кроме того, икотники рассказывали всем о тайных грехах односельчан и их жен. Тем же знанием владеет и диббук, который еще помимо этого знает иностранные языки. В многочисленных рассказах о диббуках говорится о том, что с неевреями диббуки говорят по-польски, по-немецки, по-русски. Диббуки различают разные диалекты идиша²². Свидетельств похожей учености, проявленных икотой, найти не удалось. Еще одно уникальное свойство диббука, нехарактерное для икоты – наделение своих жертв сверхчеловеческой силой. Мальчик из Никольсбурга, в которого вселился диббук, легко поднял телегу, девочка в городе Кореце стояла на голове, а платье ее необъяснимым образом покрывало ее всю²³. И присутствие диббука, и присутствие икоты заставляет дрожать некоторые части тела жертвы, в частности – руки, кроме того, жертва начинает непристойно ругаться на разных языках и издавать звуки, подражающие голосам различных животных.

Характерные занятия, действия, привычки. Икота икает, ухает, кличет, ругается матом. Особенно часто и интенсивно

все эти действия происходят в церкви, на пении «Иже херувимы» в начале литургии верных, при окроплении святой водой и т.д. Диббук тоже кличет, ругается, проклинает все, особенно в синагоге и при приближении раввина. И тот, и другая отвечают на вопросы, которые им задают о прошлом и будущем, они говорят низким или очень высоким голосом, и, что самое ужасное – говорят правду! Жертва их обычно не шевелит при этом губами. Оба подражают голосам домашних животных – лают, блеют, мычат, кукарекают. Реже они подражают лесным зверям и птицам: воют по-волчьи и кукуют.

Функции и предикаты. И диббук, и икота имеют две основные функции: вредить жертве и наказывать жертву. Причем интересно отметить, что и в славянской, и в еврейской народной традиции жертву наказывают за грех, который в нашем понимании не является очень серьезным. Икота вселяется в тех, кто не перекрестил рот при зевании или воду при питье, кто ел на пороге, ел ночью, не дунул на пиво, топил печь по средам и пятницам. Диббук овладевает телами тех, кто не благословил воду, не проверил правильность мезузы в доме. Женщины наказываются за то, что не давали мужьям учиться, заставляли их работать, плохо отделяли халу, не соблюдали субботу, красили губы, хотя и знали, что в субботу этого делать нельзя. Однако столь же характерно для обеих традиций вселение духа в тело человека вообще без малейших поводов со стороны жертвы. Особенно часто такая ситуация описывается при описании вселения духа в тело ребенка.

Предикаты этих демонологических персонажей – вселяться в человека, провоцировать антиповедение – пить, ругаться, богохульствовать. Для икоты очень характерно постоянное требование для себя работы. Если ей этой работы не дать, она начинает вредить своему хозяину – «руку велют рубить»²⁴. Точно так же в данной фольклорной традиции

ведут себя все прочие бесы, находящиеся в подчинении у колдуна.

Все оставшиеся пункты схемы, описывающей МП, – объекты, адресаты, реципиенты, модусы, способ коммуникации с МП и связанные с ними характерные мотивы – можно, на наш взгляд, объединить в один, последний пункт, поскольку он является крайне важным для описания и диббука, и икоты.

Изгнание. Церемонию экзорцизма производит авторитетный член общины, часто это лицо, наделенное духовной властью, будь то священник, раввин или хасидский цадик. Однако это может быть и просто сведущий человек, знахарь или колдун. Чтобы изгнать икоту, больной дают выпить травяной настой, и икотница рождает некоторую тварь, которую надо немедленно уничтожить²⁵. Иногда больной дают рвотные средства и таким образом пытаются избавиться от икоты²⁶. В качестве средств для изгнания икоты и лечения кликушества используют скатерть из-под пасхальных куличей, святую воду, лучше крещенскую, крест, воду с иконы, окуривают больную ладаном – то есть применяют традиционные лечебные средства славянской народной медицины. Читают особые молитвы, которые может читать не всякий священник. Иногда даже при изгнании бьют женщину по тому месту, где сидит икота – по левому ребру²⁷.

Чтобы изгнать диббука, необходимо проделать множество приготовлений. Евреи также старались использовать различные сакральные предметы для изгнания диббука: свитки Торы, амулеты, написанные авторитетными раввинами, книги Зохар, Сефер Иецира, окуривание благовоениями и проч. В материалах, собранных этнографической экспедицией С. Ан-ского в начале XX в., зафиксировано подробное описание данного ритуала²⁸. Для проведения церемонии требуются семь мужчин, которые трубят в бараний рог, в шофар; причем трубят они так, как положено трубить

только раз в году, в Судный день, отгоняя Сатану. Кроме того, семь других мужчин должны держать зажженными семь черных свечей, и еще семь мужчин должны держать семь свитков Торы. Больного помещают в центр круга в синагоге или в доме учения. Открывают перед ним ковчег, в котором хранится Тора, и произносят заклинания. Не каждый цадик или раввин оказывается в состоянии изгнать духа. Даже сами диббуки признают авторитет одного раввина и не признают другого. Так, диббук – персонаж рассказа Зингера «Мертвый скрипач», увидев на шее отца жертвы амулет от неуважаемого раввина, спрашивает его: «Что это? Святая туалетная бумажка?»

Очень часто диббук покидает дом или синагогу, в которой происходит церемония, через окно, причем он оставляет за собой маленькую дырку в стекле, размером с дукат²⁹. Упоминание о дырке в окне встречается крайне редко. Однако, на мой взгляд, этот мотив приходит в еврейский фольклор из постбиблейской еврейской литературы, из Талмуда и мидрашей. Он также напрямую связан с еще одной характерной деталью, отличающей еврейскую церемонию экзорцизма от славянской. Речь идет о том, что во время экзорцизма участники ритуала подробно расспрашивают самого диббука, и поэтому заранее себе представляют, как именно будет проходить изгнание, и что будет знаком того, что изгнание прошло успешно. В обоих источниках, где зафиксировано упоминание о таком предварительном распределении ролей, знаком изгнания диббука является дырка в оконном стекле³⁰. Представляется, что сочетание этих двух мотивов – сломанное стекло и предсказание самим диббуком того, как именно он выйдет, – не случайно. В Вавилонском талмуде (окончательная редакция VI в. н.э.) есть такой эпизод: рабби Шимон бар Йохай направлен общиной в Рим, чтобы добиться отмены царского указа, притесняющего религиозные права евреев. Бог посылает в помощь

рабби Шимону демона Бен Тамлиона. По дороге в Рим Бен Тамлион рассказывает рабби Шимону дальнейший план действий. Он, Бен Тамлион, вселяется в дочь царя и кричит оттуда страшным голосом: «Позовите ко мне рабби Шимона бар Иохая». Царь обязательно приведет рабби Шимона, и тот скажет, что вылечит его дочь, и знаком этому будет то, что вся посуда (*keilim*) в доме разобьется, когда демон выйдет из царской дочери. Но сделает он все это при одном условии – царь должен отменить указ. Царь соглашается, и все происходит, как и положено по сценарию. Бен Тамлион выходит из тела царской дочери, а вся посуда в доме ломается (Талмуд Меила 17-а-б). Этот талмудический рассказ, вероятно, был одним из важнейших письменных источников для зарождения традиции рассказов о диббуке в еврейском фольклоре и словесности. История про Бен Тамлиона (в других версиях – про Ашмедея) была очень популярна в еврейской средневековой литературе. До нас дошло множество различных версий и вариантов этого сюжета.

Итак, сходные детали, которые встречаются в рассказах о диббуке и об икоте, можно объяснить некоторыми общими мотивами, свойственными всем демонологическим персонажам такого типа, которые находятся между двумя мирами, независимо от конкретной этноконфессиональной традиции. Некоторые параллели кажутся просто удивительными, например, большой палец как место, откуда выходит дух. Но при этом сохраняется культурная специфика – славянская традиция сближает икоту с последствиями порчи, с одной стороны, и с обычными демонами, находящимися в услужении у колдуна, с другой. Еврейская культура отходит от этого, но сохраняет реликты более древних представлений о вселении духа в человека, которые коренятся в раввинистической и каббалистической традиции.

Примечания

¹ См.: *Виноградова Л.Н.* (совместно с С.М. Толстой) К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 27–67.

² Ранние источники о кликушестве и икоте см.: *Краинский Н.В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород, 1900; *Левкиевская Е.И.* Икота // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 402; *она же.* Кликушество // Там же. С. 508–511. Ранние источники о диббуке см.: *Нигаль Г.* Сипурей Диббук бесифрут Израэль. Иерусалим, 1994 (иврит); *Chajes J.H.* Spirit Possession and the Construction of Early Modern Jewish Religiosity. A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University. May, 1999. P. 2–30.

³ См.: *Yale Bulletin and Calendar.* 2000. Volume 29, Number 10.

⁴ См. *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. С. 294; *Нигаль Г.* Сипурей Диббук бесифрут Израэль. Иерусалим, 1994 (иврит).

⁵ *Новая Абевега русских суеверий: иллюстрированный словарь* / Сост. М. Власова. СПб., 1995. С. 288.

⁶ *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 15.

⁷ *Кахана И.Л.* Идишер фольклор (идиш). Вильно, 1938. С. 161.

⁸ *Краинский Н.В.* Указ. соч. С. 72.

⁹ *The Dead Fiddler* // *Isaac Bashevis Singer.* The Collected Stories. New York., 1988. P. 217–239. Русский перевод этого рассказа можно найти в сборнике: *Еврейские сказки для детей и взрослых.* Екатеринбург, 2001. С. 474–505.

¹⁰ *Русский демонологический словарь* / Сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995. С. 51, 241; *Нигаль Г.* Сипурей Диббук. С. 111, 112; *Neugroschel J.* The Dybbuk and the Yiddish Imagination: a haunted reader. Syracuse University Press, 2000. P. 80, 112; *Кахана И.Л.* Идишер фольклор (идиш). С. 161, 162 (еврейские источники датируются XVII – нач. XX в.).

¹¹ *Никитина С.Е.* Икота // *Живая старина.* 1996. № 1. С. 12.

¹² См.: *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

- ¹³ Нигаль Г. Указ. соч. С. 237.
- ¹⁴ Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. С. 299–301.
- ¹⁵ Краинский Н.В. Указ. соч. С. 66.
- ¹⁶ Краинский Н.В. Указ. соч. С. 51; Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск, 1995. С. 366; Мороз А.Б. «А еще она страшно боялась пауков и лягушек» // Живая старина. 1996. №1. С. 13–17.
- ¹⁷ «Нас послал кум Максим, рябая форма, на 10 годов, и не выгонишь», – говорит икота о себе. См.: Мороз А.Б. Указ. соч. С. 15.
- ¹⁸ Никитина С.Е. Икота. С. 12.
- ¹⁹ Нигаль Г. Указ. соч. С. 110 и др.
- ²⁰ Neugroschel J. Указ. соч. Р. 104.
- ²¹ Никитина С.Е. Икота. С. 12.
- ²² См. рассказ И.Б. Зингера «Мертвый скрипач».
- ²³ Нигаль Г. Указ. соч. С. 38–40; Neugroschel J. Указ. соч. Р. 61–80.
- ²⁴ Архангельская обл., Каргопольский район, с. Кречетово. Зап. 1996 г. Архив этнолингвистической экспедиции РГГУ.
- ²⁵ Никитина С.Е. Икота. С. 12.
- ²⁶ Власова М. Русские суеверия. СПб., 2001. С. 212.
- ²⁷ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 365–372.
- ²⁸ Рэхтман А. Идише этнографии ун фольклор. Буйнос-Айрес, 1958 (идиш). Цит. по английскому переводу в: Neugroschel J. Указ. соч. Р. 102–114.
- ²⁹ Ibid. Р. 111–112; Нигаль Г. Указ. соч. С. 111–112.
- ³⁰ Там же.

Анна Сорокина (Москва)

К вопросу о семантике слова «диббук» в польском языке

Обратиться к этой теме меня подтолкнула дискуссия, завязавшаяся на страницах журнала «Język polski» в номерах LIX–LX за 1979–1980 гг.

В номере LIX была опубликована статья Марьи Карплюк «О языке польских евреев в произведениях Ицхака Башевиса Зингера» (Karpluk 1979).

М. Карплюк – польский исследователь, занимается в основном проблемами языка различных польских поэтов и писателей.

Среди лексики, проанализированной М. Карплюк, встречаются гебраизмы, которые, по ее словам, в той или иной степени известны и в польском языке. В качестве примеров Карплюк приводит такие слова, как *хедер* (начальная еврейская школа), *мешуга* (сумасшедший), *диббук* (злой дух). О “диббуке” М. Карплюк говорит, что следы этого слова можно обнаружить и в польском языке, опираясь при этом на данные словаря польского языка Яна Карловича (SJP). Там мы находим слово *dybik*, что означает «мучение, причинение неприятностей» и фразеологизм «дать или нагнать на кого-либо *дыбика*», в значении ‘нагнать страху’. Слово помечено как редко употребляемое. Действительно, другие толковые словари польского языка не фиксируют подобного слова с таким же значением. На этот аспект, даже деталь (у Карплюк этот вопрос рассматривается в сносках) обратил внимание Казимеж Кшикальский. Он отмечает, что словарь польского языка этого слова не фиксирует, а у Карплюк древнееврейское *dibbuk* (в том значении, как оно употреблено у Зингера) превращается в *dybuk*, а затем и в *dybik*. Карплюк,

по мнению Кшикальского, не права, когда пытается атрибутировать это слово польскому языку. «Дибук Зингера, – пишет Кшикальский, – вовсе не является полонизмом, но известным словом языка идиш, в свою очередь заимствованным из иврита, означающим ‘злой дух’» (Krzykalski 1980: 179–180). Ее выводы кажутся ему не достаточно убедительными.

Однако подобное превращение «диббука» представляется нам вполне логичным, учитывая некоторые фонетические особенности, грамматические правила, которым подчиняется язык идиш и его семитский компонент.

Рассмотрим этот случай подробнее.

Диббук – в иврите существительное, образованное от корня *дабак*. Означает

- 1) примыкание, тесная связь;
- 2) злой дух или душа умершего человека, вселившаяся в кого-либо другого.

Сам корень может означать: 1) ‘прилипнуть, приставать’; 2) ‘настигать, привязываться к кому-л., полюбить кого-л.’;

Страдательная форма: 1) ‘заражаться, крепко соединять, склеивать’; 2) ‘заражать’; 3) ‘прилипнуть’.

При произношении слов древнееврейского и арамейского происхождения, образующих семитский компонент в языке идиш, используется так называемый формальный ашкеназский иврит. Обращает на себя внимание тот факт, что в речи еврея сосуществовали две нормы произношения древнееврейских слов – произношение при чтении Торы в синагоге (формальный ашкеназский) и произношение в ежедневной молитве, при употреблении ивритских фраз, формул в идише (условно называемый “народный ашкеназский”). На “народный ашкеназский” в значительной мере оказывали влияние характерный для данной местности диалект идиша и даже, возможно, язык (диалекты, говоры) окружающего населения.

Нередко происходило их смешение, изменяющее до неузнаваемости слово и само понятие.

Например, название одной из молитв (18 благословений) звучит на формальном ашкеназском как “шмоне эсре”. В речи простого еврея можно было услышать вариант “шимен эзре” (мужское имя).

Итак, продемонстрируем основные особенности произношения в идише на примере слова *диббук* (см. схему):

1. Влияние местного диалекта на формальный ашкеназский;
2. Переход ударения на предпоследний слог;
3. Послеударная редукция;
4. Твердое *i* [y] в идише.

В свете вышесказанного нам представляется вполне логичным и лингвистически оправданным существование в польском языке слова семитского происхождения, пришедшего через идиш. Однако целый ряд вопросов остается невыясненными. Зафиксированное в словаре Карловича, данное слово отсутствует в других словарях, оно абсолютно неизвестно современным носителям польского языка.

Возможно, здесь имеет смысл говорить о диалектном характере этого слова в польском.

Попробуем тем не менее обозначить основные вопросы, которые ставит перед нами *dibbuk* или *dybik*.

Мог ли именно такой вариант произношения еврейского слова попасть в польский? Могло ли повлиять на это польское произношение идиша? Если это действительно еврейское слово, почему оно было воспринято именно в таком виде, тогда как многие другие иноязычные слова вошли в польский язык, не изменив формы? Имеем ли мы здесь дело с явлением контаминации или смежными с ней явлениями? О каком периоде в истории языка идиша можно говорить в данном случае? Какова трансформация семантики этого слова в польском языке?

Поставленные вопросы открывают, на наш взгляд, перспективы для дальнейших исследований в области славяно-еврейских языковых связей.

Литература

Karpluk 1979 – *Karpluk M.* O języku polskich Żydów w opowiadaniach I.B. Singera // *Język polski*. Kraków, 1979. № 59 (3). P. 192–195.

Krzykalski 1989 – *Krzykalski K.* Czy dibbuk u I.B. Singera należy łączyć z polskim dybik // *Język polski*. Kraków, 1980. № 60. P. 179–180.

SJP – *Słownik języka polskiego* / Red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki. Warszawa, 1900–1927.

Схема



*Варвара Добровольская (Москва)***Демонологические персонажи
в московском городском фольклоре
(русская и еврейская традиции)**

Данная статья затрагивает проблемы, связанные с бытованием представлений о демонологических персонажах в среде городских (по преимуществу московских и санкт-петербургских) евреев. Сразу укажу на то, что информантами являются люди, родившиеся в Москве и Санкт-Петербурге, имеющие высшее техническое или естественное образование (математики, химики, биологи и т.п.), не исповедующие иудаизм, осознающие себя этническими евреями, воспитанными в рамках русской культуры и не связанными с жизнью еврейской общины.

Речь в нашей работе идет не о еврейской демонологической традиции как таковой. В рассматриваемой группе мифологических существ лишь изредка встречаются демонологические персонажи собственно еврейской традиции. По преимуществу это Асмодей и Лилит. Рассказы об Асмодее представляют собой пересказы талмудических легенд о царе Соломоне. В этих рассказах Асмодей выступает доброжелательным к людям существом. Он предсказывает им будущее, предупреждает о грозящих опасностях и т.д.

Был царь Соломон, и надо было ему построить дворец. Эту сказку моя бабушка мне рассказывала, и я ее тебе так и буду рассказывать. А нельзя было ему железо использовать. И Асмодей пожалея Соломона и дал ему червяка, который камни грыз. И тот Соломону все камни аккуратно погрыз. И построили они дворец. А Соломон стал хвастать, что он такой умный и построил сам дворец. Асмодей превратился в Соломона и стал за него править, а Соломон стал нищим.

Потом, когда уже совсем Соломону плохо было, он его обратно вернул. И Соломон понял, что не надо хвастаться, а надо всегда помнить, кто тебе помог и быть благодарным за помощь¹.

Очень редко Асмодей выступает в функции злого демона, который отличается необычайной ревностью.

У одной женщины все время умирали мужья. Она выйдет замуж, а утром муж мертвый. И так семь мужей у нее умерло. А был мудрец такой Товия, и ему ангел подсказал, что этих мужчин Асмодей душил, не хочет, чтобы женщина с ними спала. Тогда Товия стал жечь рыбу шкуру, и от этого запаха Асмодей убежал и больше мужчин не душил².

Если Асмодей представлен в рассматриваемой традиции как амбивалентное существо, то Лилит однозначно отрицательный персонаж.

Вот сначала Бог создал Адама и Лилит. Но она Адаму не понравилась, и Бог ее прогнал. И она стала мстить. Стала детей душить и мужчин³.

В городской среде сохранились некоторые обереги от Лилит.

Моя бабушка всегда говорила, что если молодые хотят, чтобы все хорошо было, то надо в углу комнаты, где они после свадьбы спать будут, написать: «Адам и Ева, Лилит уходи», и тогда ничего не случится. Сейчас попробуй – напиши, ты вот знаешь, как это на иврите? Вот и я не знаю. А Лилит по-русски не поймет. Так что на российской почве мужиков она беспрерывно душил⁴.

Эти два чаще всего встречающихся персонажа иногда объединяются в брачный союз: *У Лилит муж есть, Асмодей. Она мужчинам вредит, а он – женщинам. Лилит мужчин душил – лег здоровый мужчина, а на утро не проснулся, она*

его задушила. А Асмодей тоже с женщинами делает. Перехватит горло, и она умирает⁵.

Значительно реже встречаются другие демонологические персонажи, например Диббук, вселяющийся в человека и говорящий его устами, Сатата, Дьявол.

Очень редко встречаются рассказы о демонах с общим названием *шедим* (термин, употребляющийся еще в библейском иврите и, вероятно, связанный с месопотамскими *шеду* – духами, которые у аккадцев считались личными покровителями). *Шедим* – это как ваши русские черти. Это не имя. У черта имя есть – Дьявол, Сатана, Люцифер или по-другому как, а все вместе это черти. Так и у нас – *шедим*, а у них, наверное, какие-то имена есть, но я их не знаю. Дед мне все про *шедим* рассказывал. Говорил, что в *шедим* превращаются те, кто на Бога ропщет или Бога ругает. Так их души превращаются в *шедим*. На вид они маленькие, косматые и как на куриных ножках. Они людям вредят. Портят их⁶.

Надо отметить, что в рассматриваемой традиции (как и в Библии!) *шедим* упоминаются только во множественном числе, о них всегда говорят только как о группе демонов; никогда не упоминается **шед* как единичный самостоятельный персонаж.

Однако тексты, связанные с так или иначе переосмысленными персонажами древней и средневековой еврейской традиции, составляют в репертуаре городских евреев незначительное число в общем массиве рассказов о демонологических существах. Основной корпус текстов составляют рассказы о персонажах русской низшей мифологии, которые попадают в поле зрения еврея, живущего в русской среде, и так или иначе адаптируются применительно к реалиям еврейской жизни.

Таких персонажей не очень много. Это связано со сферой обитания информантов. Поскольку речь идет о евреях из крупных городов, то демоны, ориентированные на потребности сельской жизни, не оказываются задействованными. Основное внимание привлекают домовые и колдуны. Значительно реже встречаются водяные, упыри, русалки и другие представители низшей мифологии. Надо отметить, что в фольклоре городских евреев встречаются и персонажи современной демонологии: компьютерный дед, мармеладный человечек, черный альпинист и т.п., но они специально не связываются с жизнью еврея.

Надо отметить, что в статье не рассматриваются сюжеты общерусской традиции, рассказанные евреями. Речь пойдет о лишь о тех нарративах, в которых присутствует «еврейская специфика».

Прежде всего надо отметить, что городские евреи считают себя людьми сугубо реалистическими и ни в какую чертовщину не верящими. Если для русского исполнителя былички типичной является фраза: *Не знаю правда или нет, но вот был один случай...?*⁷, то для еврея типичной является фраза другого рода: *Я во все это не верю, это все глупости...?*⁸, однако за таким категоричным высказыванием чаще всего следует вполне традиционный текст былички.

Городские евреи декларируют, что наличие демонологических персонажей не свойственно для еврейской традиции: *У евреев, чтоб ты, девочка, знала, чертей нет. Мы, как известно, богоизбранный народ, и черти нам не положены⁹; Моя бабушка говорила, что черти это у русских, а у нас, евреев, этой нечисти нет. А раз нет, то и нечего верить в эти глупости. Образованные люди в чертей не верят, а мой дедушка был путевым обходчиком и, следовательно, человеком образованным, в синагогу, конечно, ходил и в Бога, понятно, верил, а в чертей нет. Ну, а бабушка у нас всегда*

дедушке соответствовала. Очень была набожная женщина, а в чертей не верила¹⁰.

Таких замечаний необычайное множество. Имеется ряд текстов, записанных от русских людей, так или иначе контактирующих с евреями, которые подтверждают отсутствие у евреев низшей демонологии: *У нас черти или там домовые, ну, нечисть всякая есть, а евреи – они богоизбранный народ, у них чертей нет. Они сами умны как черти. А если б у них черти были, то евреи бы и их обдурили. Нет такого еврея, чтоб черта не обманул¹¹; Это мы, русские, темные да необразованные, это у нас чертовни всякой полно, то леший шалит, то домовый стучит, а у евреев, у них все чин-чинарем, они люди образованные, книжный народ – у них ничего такого не бывает, ни чертей, ни русалок¹².*

Но в то же время информанты, которые рьяно доказывали, что «у евреев чертей нет», рассказывают весьма традиционные былички, которые свидетельствуют о том, что еврейская городская традиция, не имея своей исконной демонологии, вполне органично использует персонажей русской демонологии, в том числе и собственно чертей.

Моя бабушка замечательно делала гоменташу, но ты знаешь, их же долго делать, и она начинку, ну там мед с маком и еще что-то, с вечера делала и на ночь оставляла. Так вот ты знаешь, всегда эту мисочку сверху тарелкой закрывала и две ложки крест-накрест клала. Я ее спросила как-то, зачем она ложки-то кладет, а она мне говорит: «Черти крестиков боятся и под крестик никогда не полезут. А если миску открытой оставить, то они беспременно в начинку залезут, и она испортится». Я ей говорю: «Как мед испортится может?» А она мне: «Вот черти залезут – он горьким станет или кислым, поэтому от чертей спастись надо, всегда надо ложки класть¹³.

Моя мама, ну, ты знаешь, типичная еврейская мама-таки, когда делает мацу¹⁴, она даже когда ей отойти надо на пять минут, ну, когда ей ее студенты звонят или дверь открыть, она всегда на тесто два ножа кладет крестом. Говорит, что если тесто без присмотра оставляешь, то надо обязательно крестик сделать, чтобы всякая нечистая сила это тесто не испортила. Она однажды забыла ножки-то свои положить, так точно, наверное, мацу черти испортили – она ее сначала раскатать не могла, а потом в духовке переделала. Маца, считай, несъедобная была¹⁵.

Если убрать из текстов атрибуты еврейской жизни, то их можно было бы рассматривать как типичный пример поверья о необходимости закрепивать оставляемую еду. Тексты подобного рода отнюдь не единичны. Использование для защиты от нечистой силы обережной магии другой конфессии – весьма типичный мотив для нарративов, бытующих в среде городских евреев. Интересно в таких рассказах то, что рассказчики как бы противоречат сами себе: с одной стороны, «у евреев чертей нет», а с другой стороны, евреи защищают себя от происков нечистой силы.

Пожалуй самым популярным персонажем после черта, который выступает в рассматриваемых текстах неким обобщенным образом нечистой силы, является домовый. Однако его действия имеют ряд отличий от действий традиционного русского домового. Надо отметить, что домовый чаще всего появляется в рассказах представителей смешанных семей. Рассказывает о его поступках не только еврейская родня, но и русская. Причем у русской части семьи очень часто параллельно с рассказами о «еврейском» домовом бытуют тексты о домовом абсолютно традиционного характера.

Вот, говорят, что евреи хорошие мужья. Ну, может и так. Конечно, редко встретишь пьяного еврея, и деньги он в дом всегда несет, и детей любит. Ну, в общем не пьет, не

бьет и деньги в дом носит. Но, знаешь, как выйдет русская за еврея, с ней всегда что-нибудь случается, а все потому, что у евреев есть свой домовый, он русских не выносит, из дома их выживает. Вот одна вышла замуж за еврея. Ночью ее кто-то душишь стал, давит и давит. И так каждую ночь. Она совсем измучилась. Вся в синяках – душишь и душишь. А муж прям расцвел весь. Его потому что домовый любил, а ее нет – он ее выживал из дому. Она как развелась, так и все прекратилось¹⁶.

Моя бабушка всегда говорила, что еврей не должен на русской жениться. И вовсе не потому, что культура разная. Какая она разная, все одинаковые. И не потому, что в споре жидом обзовут. Если за еврея вышла, так, значит, еврейство меньше всего ее волновало. Нет. Она ведь с собой своего домового приведет. А домовый, он евреев не любит. Ну вот что ты смеешься? Если хочешь знать, этот ваш домовый тот еще антисемит. Вот-вот, у сестры моей сын женился на русской, они вместе учились. Девочка из такой интеллигентной семьи, папа профессор, мама вся из себя. И не вспоминали, что еврей. Ну, Миша и Миша, он же не Мойша в конце концов. А что Шац, ну так и что? Только после свадьбы Миша наш прям весь высох. Ходит бледный, глаза провалились. Мы ему – что с тобой, а он жметяся. Потом уж совсем сдал. Ну, сестра в слезы: «Ты у меня один» и все такое. Он ей и рассказал, что его каждую ночь кто-то давит. Давит и давит. И шипит: «Худо, худо!». И точно, Мишке худо. Нам потом уж сказали, что это домовый его душишь, потому что он еврей, а на русской женился. Ты вот смеешься – а ведь правда, ну правда было. Ты вот хоть у Милки спроси. Она тебе подтвердит, что не вру¹⁷.

Вот евреи, говорят, хорошие мужья, ну, может, и хорошие. Но странные они. Нету в них широты. Наш если любит,

так любит. А эти все шебуршатся как-то. Но русского человека Бог всегда хранит. Вот у наших друзей дочка за еврея вышла, и вроде любовь у них. Она вроде, как все русские бабы, гнездо вить стала, а он все в науке, и ему до этого дома дела нет. Она с тряпкой просто жить стала. Она уберет все, а он опять все испоганит, опять убирать. Долго так было. Она совсем отчаялась. Только вдруг смотрим, Аркаша наш прям весь переменялся, прям все убирает и прям как подменили. Мы: «Что такое?», а она и говорит, что его домовый душит стал по ночам и ругать его. Ну, ты представь русского мужика домовый душит – он его матюгом и на другой бок повернется. А еврейчик этот – ученый человек – выяснять стал, чего душит. И этот домовый ему и сказал, что ему грязь в доме надоела, и, если он убираться не будет, он его душит. И видишь вот, подействовало¹⁸.

Как видно из приведенных текстов, домовый «ратует» за чистоту крови и отстаивает интересы своего клиента. Причем у русской части семьи могут существовать представления как о том, что домовый защищает русского от еврея, так и наоборот. У евреев же домовый в смешанной семье всегда сторонник нееврея. При этом для еврейской части родни как бы совершенно очевидно, что домового у евреев нет, и появляется он только в смешанных семьях.

Домового у евреев нет. Раньше на дверях мезузу вешали с молитвой какой-то, и он ее боится. Сейчас и мезузы нет, а он все равно не ходит. Он только в смешанных семьях появляется¹⁹.

Хотя имеются рассказы и о том, как в «приличной еврейской семье» появился домовый, вставший на защиту интересов одного из хозяев.

Моя мама всегда говорила, что у евреев нет нечисти всякой, она несвойственна нашей культуре. Говорила-говорила, только вот однажды с отцом она крепко поссо-

рилась. То есть как принято в приличной еврейской семье, папа был с самого начала с ней согласен, но мама этого не услышала, опять же как это принято у еврейской жены. И, конечно, вспомнила о том, как папа загубил ее молодость, и о чем перед свадьбой ее предупредила ее мама, и, что если бы она, такая дура, вышла замуж за Гершензона, то жизнь бы ее сложилась иначе. А вот теперь она двадцать лет живет с папой и сидит, как дура с мытой шеей. В общем, она с ним поссорилась и спать легла. Но, сказать, гвалт еще тот был. Ну, ты знаешь мою маму – тот еще вулкан страстей. Только посередине ночи она как завопит: «Семен, прости меня, сейчас прямо прости!» Папа только что с кровати не упал, он уж с утра приготовился у своей Розочки просить прощения за то, что жизнь ей испортил. А тут такое. Он двадцать лет такого не слышал. А она: «Прости и прости!» Я ее потом спрашиваю: «Чего ты вдруг в ночи просить прощения стала?» А она мне: «Вот все говорила тебе, что домового нет, а он есть. Я вот лежу и на отца твоего ругаюсь. И вдруг меня душить кто-то стал. Душит и душит. И еще шипит: “Проси у Семена Израилевича прощения, а то придушу! Не смей Семен Израилевича обижать. Я его уважаю, и ты его уважай. А не попросишь прощения – придушу”. Я его спрашиваю: “Ты кто?” А он: “Домовой, проси прощения, а то худо будет”». И что ты думаешь – она после того и домового, и Семен Израилевича уважает...²⁰

Вторыми по популярности персонажами являются колдун и колдунья. Причем реализуется только одна функция этих персонажей – оборотничество. Надо отметить, что рассказы о них связаны по преимуществу с существованием смешанных семей. Эти рассказы бытуют как в «чисто» еврейских и русских семьях, так и в семьях смешанных. Специфика дан-

ных текстов зависит от принадлежности рассказчика к «чистой» или смешанной семье. Для «чистых» семей тексты выступают в роли быличек, а в смешанных семьях очень часто в роли семейных преданий.

Русскому еврейку в жены брать нельзя, потому что все еврейки колдуны. Вот я тебе случай расскажу. Во время гражданской войны это было. Молодой красный командир со своим полком проходил через какое-то еврейское местечко и увидел около одного дома красавицу, дочку местного раввина. И так ему девушка понравилась, что наклонился он со своей лошади и посадил красавицу в седло. Они поженились, и командир с молодой женой приехал в Москву учиться в академии. Только стали все замечать, что в доме, где жили учащиеся академии, все время пропадают продукты. Ведь никто в дом войти не может, а продуктов нет. И вот молодой командир проснулся однажды ночью, а молодой жены рядом нет. Привстал он с кровати и видит, что его красавица волосы свои расчесывает. Хотел он ее окликнуть, только она вдруг волосы кверху подкинула, вокруг себя обернулась и превратилась в кошку, и тихо так за дверь выскользнула. Ну, командир схватил свою шашку – и за ней. Видит, она в комнату, где продукты лежали, направилась. Он туда. Видит – кошка эта молоко из чужих банок в свой хвостом переводит. Макнет хвост в чужую банку, а потом в свою, и молоко в своей оказывается, а чужая пуста. Ну, командир шашкой-то взмахнул и рубанул кошке по башке. Все закружилось, и он дальше не помнит. Только утром проснулся он и думает: «Вот какой забавный сон мне приснился, надо жене рассказать». Повернулся и видит: у жены вся голова перебинтована. Тут он понял, что не сон это и что жена у него колдунья²¹.

Второй текст принадлежит еврейской традиции: Среди евреев колдунов нет. Ведь колдуны это кто – это те, кто

против Христа, а евреям до Христа дела нет, поэтому они и не бывают колдунами. А вот среди русских колдунов много. Я тебе один случай расскажу. Мне его бабушка рассказывала. У них в штетле была необыкновенной красоты девушка, дочка очень уважаемого человека. Когда началась революция, в местечке появился матрос. Он агитировал евреев за советскую власть. Он стал ухаживать за девушкой – но родители, конечно, были против. Потом в местечке организовали комсомольскую ячейку, она в нее вступила, стала говорить, что родители темные люди и все такое прочее. Наконец, матроса должны были перевести куда-то в другое место, и она решила с ним бежать. Собрала вещички – и с ним. Вот приехали они куда-то на новое место, стали жить, только стала она замечать, что муж ее по ночам куда-то уходит. Ну, она притворилась, что спит, а когда он вышел из дому, она бросилась за ним. Выбежала и видит, что ее муж положил какой-то чурбачок на землю, разделся до исподнего и остался в тельняшке. Потом кувырнулся через этот чурбачок и обернулся волком. Обернулся волком и побежал в лес. Она девушка, наверное, смелая была, подбежала к этому чурбачку, одежду собрала, а чурбачок бросила в печку. Матрос этот наутро не вернулся, она про все это молчала, а только охотники местные убили в лесу волка, а когда шкуру с него снимать стали, под ней тельняшка оказалась, так и узнали, что матрос этот колдуном был²².

Наконец, третий рассказ принадлежит представителю смешанной семьи.

Всегда говорили, что моя бабка колдунья. И вот почему. Дед мой был из семьи нижегородского священника, но сам священником не стал, а хотел стать инженером-путейцем. Поехал в Питер поступать в институт, увлекся политической борьбой, примкнул к большевикам, тут как раз революция, а потом гражданская война, и его политруком, только

в гражданскую это как-то по-другому называлось, погоди, комиссаром, во! Значит, комиссаром его отправили на фронт. А дед у меня вида был бравого. Под два метра росту, усища, ну, чистый Буденный, русые кудри, глаза синие-синие. Ну, бабы на него западали всегда, он уже старьей был, а ему вслед поворачивались, Представительный мужчина. Вот этот красавец, в кожаной тужурке, с маузером на поясе и при власти, как ты понимаешь, появился в одном из местечек, где-то в районе легендарной Жмеринки. А в этом местечке моя прабабка держала лавку, которая ей досталась от отца. Прадед был человеком религиозным, книги читал и лавкой не занимался, а прабабка, имея восемь человек детей, читать не умела и поэтому держала лавку. И, как ты понимаешь, ее младшая дочка, как и положено младшей дочке, была, понятное дело, красавица. Честно говоря, по-моему, вся ее красота заключалась в рыжих волосах. Но дед, как говорится, запал, причем на всю жизнь. Он со своей Тэлички пылинки сдувал и в восемьдесят лет, чем собственно Тэличка всю жизнь и пользовалась. Будучи человеком при власти и имея дело с женщиной очень практической, дед и прабабка быстренько сговорились, что при новой власти чего не бывает, а Николай при власти, и Этель будет за ним как за каменной стеной, а заодно и все родственники за ней же. Уж не знаю, какую они свадьбу играли, а только вся русская родня говорила, что бабка деда приворожила. Что, мол, обернулась она рыжей кошкой и забралась к нему на подушку, когда он спал, и в ухо ему слова волшебные намурлыкала, и он никого кроме Этель после этого видеть не хотел. А чтоб волшебство поддерживать, она каждый год один раз оборачивалась кошкой и повторяла эти слова ему на ухо, поэтому он ее до старости и любил²³.

Как видим, во всех этих текстах инородец рассматривается как колдун, и даже в последнем тексте именно русская родня считает еврейскую невестку колдуньей.

В отличие от домовых и колдунов другие персонажи русской демонологии встречаются чрезвычайно редко. Поэтому я хочу остановиться только на группе водяных духов, в которую входят водяной и русалки. В рассказах, рассматриваемых в данной работе, они выступают противниками евреев.

И водяной, и русалки утаскивают под воду евреев, которые решили искупаться. Все имеющиеся тексты однотипны, и суть их сводится к тому, что евреям нельзя купаться в реках, а в море надо купаться с большой осторожностью. Трудно оторвать такие представления от совершенно негативной окраски моря в исконной еврейской традиции, но укомплектованы они сугубо русскими персонажами.

Еврей не должен купаться в реке, его обязательно водяной утащит. У евреев рек нету, и водяные их не трогают. Ну, где еврею в Израиле купаться? Только что в море. Вот ты почему думаешь, спасателями арабы работают? Если еврей в море тонуть начнет – значит, его водяной в море нашел и топит. Тогда араб его спасет и водяного отгонит. Водяной арабов не топит. Так вот в реках еврею купаться нельзя, там его водяной сразу найдет и утопит. Вот будут плыть русский и еврей – русскому хоть бы что, а еврей беспрерывно потонет. Водяной его утопит²⁴.

Если водяной топит любого еврея независимо от пола, то русалки специализируются на мужской части этноса, заманивая еврея в воду, а потом утаскивая за ноги под воду.

Таким образом, в среде городских евреев существуют демонологические представления, относящиеся как к еврейской, так и к русской демонологической традиции. Надо отметить, что из русской традиции взяты наиболее популярные персонажи. Зачастую используется не весь арсенал присутствующих персонажу функций, а лишь одна, наиболее значимая для рассказчика.

Примечания

- ¹ Зап. от Ольги Львовны Фирсман, 1929 г.р., образование высшее, физик, г. Москва.
- ² Зап. от Этель Марковны Хайкиной, 1939 г.р., образование высшее, математик, г. Санкт-Петербург.
- ³ Зап. от Михаила Семеновича Ноймана, 1965 г.р., образование высшее, биолог, г. Москва.
- ⁴ Зап. от Марии Абрамовны Кац, 1968 г.р., образование высшее, искусствовед, г. Санкт-Петербург.
- ⁵ Зап. от Александра Григорьевича Левина, 1959 г.р., образование высшее, химик, г. Москва.
- ⁶ Зап. от Всеволода Александровича Бродского, 1968 г.р., образование высшее, математик, г. Москва.
- ⁷ Зап. от Елены Петровны Кругловой, 1964 г.р., образование высшее, врач, г. Москва.
- ⁸ Зап. от Екатерины Исааковны Клейн, 1963 г.р., образование высшее, врач, г. Москва.
- ⁹ Зап. от Михаила Леонидовича Шейнина, 1967 г.р., образование высшее, физик, г. Москва.
- ¹⁰ Зап. от Марии Абрамовны Кац, 1968 г.р., образование высшее, искусствовед, г. Санкт-Петербург.
- ¹¹ Зап. от Александры Владимировны Шуваловой, 1958 г.р., образование высшее, химик, г. Санкт-Петербург.
- ¹² Зап. от Елены Николаевны Станко, 1969 г.р., образование высшее, экономист, г. Москва.
- ¹³ Зап. от Елены Михайловны Гинзбург, 1969 г.р., образование высшее, архитектор, г. Москва.
- ¹⁴ Несмотря на то что во время доклада было высказано сомнение в том, что мацу можно делать в домашних условиях, многие информанты рассказывают именно о приготовлении мацы (хотя будучи ее потребителем, должна отметить, что домашняя маца значительно толще и жестче приносимой из синагоги).
- ¹⁵ Зап. от Петра Семеновича Шейна, 1971 г.р., образование высшее, биолог, г. Санкт-Петербург.
- ¹⁶ Зап. от Дарьи Николаевны Носковой, 1961 г.р., образование высшее, экономист, г. Москва.

-
- ¹⁷ Зап. от Сергея Александровича Шаца, 1951 г.р., образование высшее, биолог, г. Санкт-Петербург.
- ¹⁸ Зап. от Клары Ивановны Смирновой, 1949 г.р., образование высшее, химик, г. Москва.
- ¹⁹ Зап. от Ольги Ильиничны Райкиной, 1934 г.р., образование высшее, математик, г. Москва.
- ²⁰ Зап. от Александра Семеновича Клейна, 1966 г.р., образование высшее, физик, г. Санкт-Петербург.
- ²¹ Зап. от Дмитрия Петровича Веткина, 1937 г.р., образование высшее, химик, г. Москва.
- ²² Зап. от Марии Абрамовны Кац, 1968 г.р., образование высшее, искусствовед, г. Санкт-Петербург.
- ²³ Зап. от Григория Дмитриевича Дубровина, 1964 г.р., образование высшее, математик, г. Санкт-Петербург.
- ²⁴ Зап. от Марии Абрамовны Кац, 1968 г.р., образование высшее, искусствовед, г. Санкт-Петербург.

Ольга Белова, Владимир Петрухин (Москва)

Демонологические сюжеты в кросскультурном пространстве

Плохая примета, если дорогу перейдет водонос с пустыми ведрами или поп; при встрече со священником бросают ему вслед солому, чтобы оградить себя от неприятных последствий этой встречи. Перед тем как положить в колыбель новорожденного ребенка, туда кладут kota. Первый выпавший у ребенка зуб бросают на печь со словами: «На костяной, дай железный». Чтобы защитить скот от «злого», в хлеву вешают убитую сороку. Ласточки зимуют под водой, сцепившись лапками «шнуром», а перед Пасхой вылетают и возвращаются в свои гнезда...

Эти и многие другие подобные приметы и поверья общеизвестны и широко бытуют среди восточнославянского населения Полесья, Подолии, Карпат, а также в Польше. Однако приведенные выше записи – не очередное дополнение в копилку славянских народных суеверий. Дело в том, что данные свидетельства были записаны в еврейской среде в Польше и на Волыни и составляли, с точки зрения и носителей традиции, и собирателей, факты еврейской культуры, являясь примерами «еврейских» верований (Lilientalowa 1898: 279; Lilientalowa 1900: 321–322; Lilientalowa 1905: 166).

Подобные «дословные» совпадения в сфере народной культуры, особенно если речь идет о традициях регионов тесных этнокультурных контактов, характерны и вполне органичны. Именно такой материал предоставляет исследователям богатые возможности для изучения проблемы культурного взаимовлияния и проницаемости границ в сфере народных верований, обрядности и фольклора.

Демонология без границ. В системе традиционной духовной культуры существует еще одна область, «открытая» для этнокультурных контактов. Это область народной демонологии: до наших дней фольклорные демонологические представления сохраняют характер актуальных верований, демонстрируя не только устойчивость архаических моделей в народном сознании, но и достаточно активный «обмен» персонажами и верованиями в полиэтнических регионах. Что касается славянской и еврейской традиций, то несмотря на глубокие различия в разных сферах народной культуры, в сфере народной демонологии проявляется как раз «межкультурный диалог», в котором обе стороны проявляют взаимную заинтересованность (на эту особенность обратили внимание еще П.П. Чубинский, говоривший о сходстве в демонологических представлениях украинцев и евреев (Чубинский 1872: 58) и С.А. Ан-ский, подчеркивавший, что низшая мифология, по существу, не знает конфессиональных границ (ЕНС: 434). Именно этому аспекту бытования славянских и еврейских демонологических сюжетов и представлений посвящена наша статья.

Мы не ставили своей целью смоделировать некую единую парадигму для описания взаимоотношений демонологических элементов соседствующих культур; наша работа, скорее, представляет собой попытку наметить некоторые значимые позиции, в которых демонологические верования одной традиции обретают актуальность для носителей другой традиции, и начинают работать механизмы взаимобмена фольклорным материалом (представляется, что «обмен» демонологическими сюжетами/мотивами и персонажами имеет ту же природу, что и обмен магическими и колдовскими практиками).

«Демонологические универсалии» в локальной традиции. Одним из «общих мест» народной демонологии является

представление о том, что нечистая сила часто и охотно принимает облик инородца или иноверца, причем для каждой локальной традиции набор «чужих» в этой роли во многом определяется составом реального этнического соседства (подробнее см.: Белова 1999). Так, для рассматриваемых нами регионов славяно-еврейских контактов характерны следующие ипостаси нечистой силы, как бы зеркально отражающие друг друга.

Славянская традиция: черт – «пан», еврей (укр., Чубинский 1995/2: 42; пол., Świątek 1893: 547), причем иногда отмечается, что изображение черта в виде «какого-то жида» можно видеть в церкви наряду с изображением Спасителя (Трусевич 1865: 225); домовый («домовик») – в виде «маленького бородастого еврея» (Галиция; Гнатюк 1912: XVI); водяной – в виде «маленького еврея в ермолке и халате» (Baranowski 1981: 93).

Еврейская традиция: черт – «пан», «гой» (нееврей), «казак» (Околович 2002). В основном эти персонажи появляются в быличках о встрече человека с нечистой силой, но иногда являются и в «материальном» облике, например, как персонажи обрядового ряжения. Так, в описании еврейской свадьбы, сделанном польским собирателем в г. Слуцке (Белоруссия), фигурирует следующий эпизод. После свадебного угощения прямо на столах было разыграно представление, сценарий которого состоял в том, что молодая еврейка влюбилась в христианина, семья уговаривала ее одуматься, но уговоры и угрозы не помогали; тогда встала из гроба покойная бабка девицы и запела на «немецко-еврейском жаргоне»:

Aus dem Grube gestunden
und zu di gekumen.
O Madchen, o madchen!
Willst du zu Hause gehen!

Но и явление покойной бабушки не возымело действия. Тогда на стол влезли четыре черта, одетые в уланские

мундиры с оранжевыми лентами, в оранжевых каскетках, с саблями и унесли строптивую девицу в пекло (Kolberg DW 52: 305).

Широко распространенный сюжет о «чудесной находке» (человек находит на дороге барана, теленка, овцу и т.п., хочет взять находку домой, но найденное животное с хохотом исчезает, улетает, ныряет в воду и т.п., потому что в облике животного скрывается нечистая сила) в славянской традиции иногда имеет в качестве главного героя еврея (Полесье – Белова 1999; Белоруссия – Сержпутоўскі 1930: 223–226; Прикарпатье – Франко 1898: 215–216, где сюжет приурочен к кануну праздника Кущей: перед праздником найденный баран исчез из сарая, т.к. это был «лихий», который потом перевернул воз еврея в дороге, чуть не убив его; встречаются и нравоучительные варианты – «страшная» встреча побуждает еврея к крещению, см. Белова 2001). В еврейском фольклоре этот сюжет также хорошо известен (см. Околович 2002, а также статью Е. Околович в настоящем сборнике), при этом демон-шутник не только устрашающе хохочет, но и передразнивает речь евреев, намеренно искажая ее, подчеркивая «славянский» акцент.

Подобно тому как истории о чудесной находке иногда трактуются как «еврейские» (т.е. в данной локальной традиции рассказываются в качестве «местных меморатов» применительно к евреям, как, например, цикл быличек о Гершко Щербатом в с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., см. Белова 1999: 97), так и универсальный сюжет о том, как мать после смерти приходит кормить оставленного младенца, может переходить в разряд локально окрашенных сюжетов.

Так, в с. Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл. рассказывали: «Дак был жыд, а у него жена умёрла, Малка. [Остался ребенок.] Як заплáче, ён калыше, як заплáче, ён калыше. [Как-то ночью слышит чмокание.] Ён баица к

калыске падхадить. Спрашыват у баб: «Што мне ра́бить?» А бабы научили его: купи бо́льшой гаршок, поставь ле койки и свечку зажги и гаршком прикрóй. Як калыска цмо́кае, гаршок збрось». [Ночью видит:] Малка стаить и цицку даё. Ён гаршок аткинул, ёна и гаварить: «Знай, Еля, кабы ты так не зрабил, я б тебе Шайку вскормила. А теперь не пабачыш меня больше» (1983, зап. В.А. Багрянцева). Вариант этого сюжета, также «приуроченный» к быту соседей-евреев, был записан в 1985 г. и в с. Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл. (Толстая 2001: 179).

Встречается этот сюжет и среди архивных источников XIX в. В материалах Тенишевского архива есть запись былички из Краснинского у. Смоленской губ., датированная 1897 г.: «Служила одна молодуха в работницах у жидов. Когда умерла хозяйка, молодуху наняли нянчить грудного ребенка, оставшегося от еврейки. Однажды молодуха сидела ночью и закачивала ребенка. Когда наступила полночь, слышит она – кто-то стукнул в окно. Посмотрела – покойница глядит в окно. Выскочила молодуха в смежную комнату и слушает. Слышно бабе, как ребенок губами чмокает, грудь сосет. В течение 6 недель еврейка каждую ночь приходила и кормила своего ребенка. Крестьяне твердо верят, что еврейки в течение первых 6 недель после смерти приходят кормить грудных детей своих, если таковые остались» (Архив Российского этнографического музея, ф. 7, оп. 1, д. 1602, зап. Е. Добровольский). Заключительное замечание «крестьянки твердо верят...» переводит общеизвестное поверье в разряд постулата, таким образом приписывая «склонность» к хождению после смерти всем еврейским женщинам и добавляя очередной штрих ко вполне демонизированному «портрету» еврея как он представлен в славянских народных верованиях.

«Перевод» демонологических текстов на язык своей культуры. В ситуации длительного этнического соседства

происходит не только обмен сюжетами и персонажами народных верований. На наш взгляд, для регионов тесных этнокультурных контактов правомерно говорить о явлении своеобразного «перевода» культурных текстов с языка одной традиции на язык другой. Типология такого «перевода» предварительно может быть описана с точки зрения следующих позиций.

Перевод имен. В украинской быличке «Чорт у жидівці» рассказывается о том, как в еврейку вселилась нечистая сила, после того как она съела яйцо: «...якас жидіўка зіла яйко, а в тім яйку буў якис опір (якис дітко), тай потому набивало неў. І пішла до жидівського рабина, і зачав ся молити перед неў і дуйнуў і мовиў, би крізь мизильний палиц вийшло з неї. І вийшло крізь палиц і пішло гет. Пак з пальцьа кроў ішла» (Гнатюк 1912: 29). Еврейка съела «некошерное» с точки зрения иудейской традиции яйцо, содержащее зародыш, не проверив содержимое. Демонологический персонаж, фигурирующий в тексте, назван в соответствии с украинской (карпатской) традицией *опір, дітко*, т.е. ‘черт’, который, как известно, обладает способностью вселяться в человека. Однако в данном случае, как следует из сюжетной канвы текста, речь идет о персонаже «чужой» – еврейской – традиции, а именно о *диббуке*, имя которого было заменено именем более известного местного (славянского) персонажа (о еврейских народных верованиях, касающихся диббука, см. статьи Е. Околович и М. Каспиной в настоящем сборнике). О том, что перед нами диббук, свидетельствует такая деталь в описании изгнания злого духа, как выход его из тела жертвы через мизинец после «отчитывания» пострадавшей раввином (ср. аналогичные описания, полученные у польских и украинских (волинских) евреев – Lilientalowa 1898: 282, Lilientalowa 1904: 105).

Следующий пример показывает нам случай обратный, т.е. приспособление славянского имени для обозначения некоего демонологического персонажа в еврейской традиции.

По поверьям польских евреев, проклятый человек после смерти становится *зморой* – вредоносным злым духом. Змора (*zmora*) появляется в виде кота, петуха (курицы), крысы, хоря; душит холостых мужчин, высасывает у людей кровь через соски на груди (Lilientalowa 1905: 150). Пристрастие демона к холостым мужчинам, очевидно, выдает в нем трансформацию образа демоницы Лилит¹, однако имя свое персонаж получил, видимо, по аналогии со своим славянским собратом – представления о зморе (ср. праслав. **morь* ‘смерть’), мифологическом персонаже, который душит и мучит спящего человека, широко бытуют на территории Польши (подробнее см. СД 2: 341–344). Сходный случай, вероятно, представлен в поверьях евреев Волыни о *капелюшниках* – демонологических существах, имеющих пристрастие к лошадям и отнимающих у коров молоко. На Волыни и в Полесье украинцы обычно называют «капелюшником» черта (по характерному головному убору, который украшает его голову). Однако, несмотря на всю полифункциональность черта-«капелюшника», для него не характерен именно такой набор функций (забота или мучение лошадей + отбирание молока у коров), который приписывается еврейским «капелюшникам». Вероятно, данный персонаж еврейской традиции был награжден славянским именем именно благодаря распространенности термина *капелюшник* в данном регионе (ср. свидетельства о «капелюшниках» в статье Е. Околович в настоящем сборнике).

Перевод сюжетов. В данном случае речь пойдет не о заимствованиях сюжетов, а о «приспособлении» сюжетов другой культуры к своей, когда, с одной стороны, в тексте остается указание на то, что сюжет в общем-то «чужой», принадлежащий нарративному фонду этнических соседей, а с другой – текст насыщается «своими» этнографическими деталями и «вписывается» в «свою» обрядность и ритуалистику. Именно такой случай, как нам кажется, представляет собой

легенда, записанная в конце XIX в. «от Цунгера, который ездит между Могилевской и Минской губерниями».

«Когда Бог прогнал ангела с неба, то он сделался дьяволом и долгое время не показывался на землю; тогда люди жили счастливо и без греха. Наконец ему надоело, что он сидит без дела и не может искушать и убивать людей. Он пошел к Богу просить пустить его на небо. Бог рассердился и прогнал его. Дьявол долго не являлся, через некоторое время пришел снова и снова просил Бога, но уже позволить жить на земле в человеке. Бог снова прогнал. Спустя некоторое время он просил жить в доме человека, наконец – в лесу. Но Бог не позволил и того, запретив окончательно дьяволу появляться к нему. Иногда Бог не видит, как дьявол выходит из ада, и он тихонько подкрадывается к людям и делает им вред. Если Бог увидит его на дороге, то бьет в него молнией и сбивает с него рога, которые можно потом найти в земле (белорусы называют это «чортовым пальцем»), и они приносят великую пользу человеку. А для того чтобы дьявол не мог проникнуть в дом, человеку нужно на окнах и дверях вывешивать мезузу и соблюдать все обряды» (Архив Ин-та этнологии и антропологии РАН, кол. ОЛЕАЭ, д. 381 (А. Филипов. Художественное творчество белорусских евреев), 1891, л. 13об., 23).

Приведенный текст – интересный пример сочетания общеславянского сюжета о преследовании Богом его противника (обратим внимание на такую деталь: в тексте приводится «белорусский» взгляд на природу белемнитов – «громовых стрел» или «чертовых пальцев») с еврейской обрядовой конкретикой (мезуза как оберег). Для сравнения приведем легенду из белорусского Полесья, разрабатывающую тот же сюжет.

«Господ дае гром. [Говорят, когда-то давно спорил Господь с недобрый и пригрозил ему, что убьет его громом за лукавые козни:] «Яко схова́ешься за человека, я тебе убую»

громом». – «А я схováюся ў человека!» Господь казаў: «А я и человека не пожалею!» [Господь этих недобрых вместе со всем миром создал, а когда] потоп був, они появились, эти недобрые [и стали у Господа просить:] «Оддай мне людей!» [Очень уж люди прогрешили против Господа. Но он недоброму людей не отдал, а самому ему пригрозил:] «Я тебе от грому убью, я и человек не пожалею [когда ты в него спрячешься]. А як перехрэстишься [при громе], дак [недобрый от человека бежит, и гром тому человеку уже не страшен: Господь ведь видит, что враг его бежал, и целить будет уже в него]» (с. Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл., 1983, зап. Е. Рычагова).

Перевод примет. Предметом «перевода» могут быть и отдельные приметы и связанные с ними ритуальные действия, причем одна из сторон диалога настаивает на том, что данная примета (и действие) актуальна как раз для противоположной стороны (хотя в действительности то же самое практикуется и в «своей» среде). Ярким примером такого рода может стать представление о том, что нужно делать, если курица вдруг запоет петухом.

«Курыца можэ спець, пеюць куры хоць на себе какую виць выпее, хоць на хозяйстве, кура пее – плоха, кажущь. Надо ее пакуляць [попереворачивать через голову], памериць, што придеца на парох, дак атсекти – хвост ли, галава – тую песелницу куру. Ё́же ана пець, кажущь, не буде» (с. Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл., 1983, зап. М.И. Серебряная; ср. в Прикарпатье: меряют хату от стола до порога и отрубают курице голову или хвост на пороге, т.к. в ней сидит злой дух – Колесса 1898: 82).

Эта практика была распространена и среди евреев: курицей, которая запела петушиным голосом, измеряли расстояние до порога и отрубали на пороге соответственно голову или хвост (Lilientalowa 1900: 644, с указанием «повсемест-

но»). И вот в глазах некоторых носителей славянской традиции этот обычай стал выглядеть как типично «еврейский»: «Это больше всего евреи доказывали. Если курица запоёт как петух, то мерили [от стенки, противоположной порогу] до порога. Если она попадёт хвостом на порог – хвоста отрубают, а если попадёт головой – шею отрубают. Потому што она поёт и на хорошее предвестие, поёт и на плохое. То если головой, значит, на плохое, если хвостом, значит, на хорошее» (с. Бельск Кобринского р-на Брестской обл., 1986, зап. Н.П. Антропов).

Демонологические мотивы в исторической перспективе. Представления о том, что демоны вместо ступней имеют птичьи лапы, и потому оставляют характерные следы, по которым всегда можно опознать пришельца из иного мира, глубоко укоренены в еврейской традиции. Обликом птицы в Талмуде наделялась и «крылатая» Лилит (Трактат Нидда 24б; ср. МНМ 2: 55), чей образ восходит, в свою очередь, к шумерской крылатой демонице Лилиту: ср. ее изображение, датированное II тыс. до н.э., с крыльями и птичьими лапами в окружении сов (Рассел 2001: 104, рис. 22; сходный облик имеет аккадская Ламашту, чудовище, вредящее роженицам – ср. Бадж 2001: 99–102). Мужским аналогом Лилит в апкорифах и талмудических легендах (вавилонская агада) выступает иногда глава демонов Асмодей. В книге Товит (3: 8; 4: 14) он преследует любовью Сарру, дочь Рагуила, убивая, одного за другим, семь ее мужей, пока Товит в брачную ночь не изгоняет его и тот не улетает в Египет. В знаменитой талмудической легенде о Соломоне и Асмодее (Гитин 68а), глава демонов обманывает царя, принимая его облик и занимая его место во дворце, пока Соломон принужден скитаться нищим. Мудрецы Синедриона обращают внимание на речи нищего и узнают, что самозванец сожительствует с царскими женами в неурочное, с точки зрения традиции, время

и посягает даже на Вирсавию – мать Соломона. Кроме того, он никогда не разуваётся: тогда мудрецы убеждаются, что на престоле – оборотень, ведь у демонов – петушиные ноги. Они похищают у Асмодея перстень Соломона, передают истинному царю, и демон, увидев Соломона, улетает. Царь занимает престол, но его не покидают ночные страхи (ср. Веселовский 2001: 148–149; The Book of Legends: 130 (122)).

В трактате Брахот (6а) сказано: «Если кто-то хочет убедиться в присутствии демонов, то следует взять пепел и посыпать вокруг кровати, и утром он увидит нечто вроде следов петушиных лап» (The Book of Legends: 793 (35); ср. ЕНС: 438).

Среди персонажей еврейской фольклорной несказочной прозы следы, похожие на следы лап огромной птицы, оставля-



Изображение с титульного листа Книги Чисел (XIII в., Лондон, Британская библиотека)

ет после себя *лантух* (ЕНС: 123), птичьи ноги имеет и демоническое существо *хайнатум*, поверья о которой бытовали у евреев Могилевской и Минской губерний. Хайнатум – безобразная женщина с распущенными волосами, страшным лицом, человеческим туловищем, птичьими ногами и клювом. Она приходит в дом, где только что родился ребенок, чтобы убить его; для оберега на пороге комнаты ставят курильницы, в которых зажигают кусочки шкуры или волосы, вырезанные «баалшемом»-знахарем. Рассказывали о некой женщине, певшей петухом по несколько часов в день. Это произошло с ней оттого, что она видела хайнатум, после чего ее ребенок

умер, а сама она с тех пор от испуга поет петухом и постепенно превращается в такую же *хайнатум* (Архив Ин-та этнологии и антропологии РАН, кол. ОЛЕАЭ, д. 381 (А. Филипов. Художественное творчество белорусских евреев), 1891, л. 25об.–26). Вероятно, перед нами поздняя трансформация представлений о Лилит, наносящей вред новорожденным младенцам. Имя демонологического персонажа – хайнатум – по всей видимости, можно соотнести с «ха-аин атум» ('ain 'atum), букв. «закрытые глаза» (за это уточнение авторы благодарят израильских коллег Ш. Кол-Якова и Д. Шапира).

В апокрифическом (псевдоэпиграфическом) древнерусском «Слове святого отца нашего Иоанна Златоустого о том, как первое погани веровали в идолы и требы им клали» (Гальковский 1913: 55–63) упоминается ритуал жертвоприношения «навьям» (духам предков), который совершали славяне-«двоеверцы»: «Навемъ мовь творять. И попель посреде сыплють, и проповедающе мясо и молоко, и масла и яйца, и вся потребная бесомъ, и на печь и льюще въ бани, мытися имъ велят. Чехоль и оуброусь вешающе въ молвици [мовници. – О.Б., В.П.]. Беси же злооумию ихъ смеюшеся, поропръщуются в попелу томъ, и следъ свои покажутъ на прощение имъ» (Гальковский 1913: 60). Хотя в поучении и говорится, что бесы- «навьи» оставляют в пепле свои следы, характер этих следов не конкретизируется. Несколько по-иному представлен этот же ритуал в другом поучении – «О посте к невежам»; действие приобретает черты гадания, приуроченного к Великому четвергу: «Въ святой великий четверток поведаетъ мрътвымъ мяса и млеко и яйца, мылница топять и на печь льють, и пепель посреде сыплють следа ради, и глаголють: «Мыйтеся!», и чехлы вешаютъ и убрусы, и велять ся терти. Беси же смеются злооумию ихъ, и влезши мыют-ся и порплются въ попеле томъ, яко и куры, следъ свой показа-

ють на попеле на прельщение имъ, и трутся чехлы и убрусы теми. [Гадающие] егда видять на попеле след и глаголють: «Приходили къ намъ навья мыться». Егда то слышать бесы и смеются имъ...» (ср. Соболевский 1890: 229; Гальковский 1913: 15). Однако можно ли расценивать указание книжника, что бесы «порплются в попеле <...> яко и куры», как свидетельство того, что они также оставляют в пепле птичьи следы?

Что касается славянских представлений о том, что нечистая сила имеет в качестве одной из своих отличительных черт птичьи («курячьи», «петуховые») ноги, то репрезентативная подборка текстов содержится в одной из работ Л.Н. Виноградовой (Виноградова 1997). Птичьи ноги могут быть и отличительным знаком персонажей, чье происхождение связано с инцестом, расцениваемым в народной традиции как один из самых тяжких грехов. Об этом – быличка из белорусского Полесья: «Жылы брат и сестра. Булы воны очень бидны. За його нихто не жэнивса, и они поженилися, и в их родилися детки. И все на курыных лапках» (с. Радчицк Столинского р-на Бресткой обл., 1984, зап. Л. Сичкаръ). Мотив нарушения брачных запретов возвращает нас к теме Лилит и ее потомства, стремящихся к сожительству с людьми и плодящих демонов. Однако для славянской народной традиции не характерен мотив узнавания демона по птичьим следам, оставленным им на пепле или на песке (в целом признак невидимости демонов характерен для еврейской традиции). Вероятно, «талмудические» мотивы проникли в славянскую книжность при византийском влиянии (ср. распространенные книжные «талмудические» легенды о Соломоне и Китоврасе – Веселовский 2001), не затронув собственно фольклор.

Демонология в «библейских» легендах – влияние иноэтнической традиции. Важной особенностью народных «библейских» легенд является включение в них элементов преданий и представлений этнических соседей. В фольклор-

ных материалах из белорусского и украинского Полесья, Подолии, Галиции, Карпатского региона прослеживается значительное влияние иудейской традиции (агада, мидраш, раввинистическая литература). В отличие от книжной традиции, народная традиция оказывается более толерантна в восприятии «чужих» сюжетов и образов, приспособлявая и перерабатывая их в русле своих стереотипов. Видимо, здесь перед нами очень интересное, показательное и пока мало изученное явление взаимовлияния, взаимопроникновения разных повествовательных традиций, в котором сочетаются иудео-христианские книжно-фольклорные элементы.

К этому кругу сюжетов относится, в частности, легенда о сотворении Евы из хвоста Адама. Как рассказывали в Западной Белоруссии, первоначально Бог сотворил Адама с хвостом, но потом хвост отрезал, и «зрабиласе с таго хвоста жуонка Ева» (Federowski 1897: 201). Эта белорусская легенда воспроизводит еврейскую легенду о том, что Бог сотворил Еву не из Адамова ребра, а из хвоста с жалом на конце, который сначала был у Адама (Грейвс, Паттай 2002: 94–95). Вариантом этого сюжета является широко бытующая у славян легенда о сотворении Евы из хвоста собаки, которая стащила Адамово ребро, причем в некоторых текстах отмечается, что об этом рассказывает еврей (Zowczak 2000: 63).

Особняком среди украинских «библейских» фольклорных нарративов стоит легенда из Подолии, согласно которой Каин – первый сын Евы – был сыном Сатаны, а не Адама: приняв вид «старшего ангела», Сатана вступает с Евой в связь (Чубинский 1995/1: 156–157). Видимо, перед нами народный пересказ «Жития Адама и Евы» – апокрифа еврейского происхождения (I в. до н.э.; текст сохранился в греческих, латинских и славянских версиях), опирающийся к тому же на библейский текст (ср. Быт. 4: 1: «Приобрела я человека от Господа» и одну из версий этимологии имени «Каин» –

qayin от *qaniti* 'приобретать'; см. Грейвс, Патай 2002: 127–128). Изредка сюжет фиксируется и в польской традиции на Виленщине (Zowczak 2000: 143). На укоренение фольклорной версии данного сюжета в этих регионах могла оказать влияние еврейская традиция чтения и толкования мидрашей.

Интересным в данном контексте является сюжет о том, почему дети не ходят сразу после рождения. Этот сюжет очень широко распространен в южнославянской (болгарской и македонской) фольклорной традиции и представлен множеством локальных версий. Схема его такова: в начале света Господь испытывает всех матерей на доверие к себе, перебрасывая через крышу (дерево, ворота, забор) их детей (иногда говорится, что все перворожденные были хромыми). Животные (овцы, козы, коровы) относятся к этому с полным доверием, за что Господь благословляет их потомство и дарит ему возможность сразу после рождения встать на ноги. Женщина же, опасаясь за своего младенца, подхватывает его на руки, за что Бог предопределяет ей носить ребенка на руках целый год (три года) после рождения (см., например: СБНУ 1889/1: 105, СБНУ 1891/4: 91, СБНУ 1963/51: 186).

В восточнославянской традиции до сих пор известны лишь две украинские версии данного сюжета. Первое свидетельство – с Черниговщины. Бог в образе старичка явился к Еве, когда у нее родился сын, и приказал ей перекинуть дитя через ворота; Ева испугалась и ослушалась Божьего повеления, за что женщинам и назначено целый год носить своих детей на руках (Гринченко 1895: 83). Второй вариант легенды записан у гуцулов в Закарпатье: Ева пожалела своего первенца и подвергла Божьему испытанию ягненка; с тех пор до трех лет дети не ходят (Шухевич 1908: 5).

Есть единственная запись из юго-восточной Польши (район Жешува): Христос и св. Петр ходили по земле и зашли в один дом, где женщина кормила новорожденного ребенка,

а корова теленка. Христос взял корову и теленка, вынес на улицу и перебросил через крышу дома; животные вскочили на ноги и побежали. Христос хотел проделать то же самое с женщиной и ее ребенком, но она испугалась, и Христос обрек ее носить ребенка на руках год и шесть недель. Поэтому женщина и не встает сразу после родов, а дети не ходят сразу после рождения (Świątek 1902: 252–253).

Корни мотива «хождения/не хождения после рождения», составляющего основу легенды, как нам представляется, также находятся в неславянской традиции. В качестве соответствия приведем зафиксированные в еврейских мидрашах сведения о том, что «люди поколения Потопа» рождались после кратковременной (в несколько дней) беременности, могли ходить и говорить сразу после рождения (Ginzberg 1956: 70–71). Как повествуют мидраши, способность к хождению сразу после рождения люди унаследовали от первенца Адама и Евы – Каина (Ginzberg 1956: 54–55; Грейвс, Патай 2002: 124). Кстати, одна из этимологических версий производит имя Каин от слова *qaneh* ‘солома, тростник, стебель’, т.к., согласно легенде, сразу же после рождения Каин встал на ноги, побежал и принес Еве горсть соломенных стеблей (Грейвс, Патай 2002: 124, 127–128).

Способность, отнятая у людей Богом в начале времен (в еврейской традиции – за прегрешения и гордыню, в славянской – за неверие и непослушание), проявится снова в «последние времена» (накануне Апокалипсиса). Согласно легенде из Западной Белоруссии, «черт», или «жидовский Мессия» (т.е. Антихрист), который родится в конце времен у одной еврейки после семилетней беременности, сразу после рождения станет ходить (Federowski 1903: 281). Сравним польскую легенду из окрестностей Кракова о том, что перед Судным днем родится *Jancychrist* – сын Люцифера и 70-летней еврейки; отличительной чертой его будет то, что он родится с зуба-

ми (Gloger 1978: 54; ср. широко распространенное славянское поверье, что с зубами рождаются ведьмы и колдуны, упыри и двоедушники – СД 2: 361). В этом же контексте может быть рассмотрена карпатская быличка о рождении у женщины черта («осины») от связи с евреем. Одна девушка «спокрытничала» (родила ребенка вне брака), а потом опять забеременела от еврея. Плод носила больше года, испугалась, пошла в церковь, где у нее начало «дергать в чреве». Когда она родила, «осина» сразу же убежал под печь (Онищук 1909: 87).

Примером этнокультурного заимствования могут служить и карпатские легенды о смерти Моисея, параллелей к которым в других славянских традициях пока не найдено. Речь идет о сюжете, согласно которому к Моисею приходит смерть, но не может его одолеть. Моисей умирает только тогда, когда смерть приходит в третий раз вместе с Богом, и Бог целует Моисея (Сокіл 1995: 66; Шухевич 1908: 21–22). В данном случае источником скорее всего является еврейский мидраш, согласно которому душа Моисея отказывалась покинуть его тело, когда за ней приходили ангелы Михаэль, Габриэль и Загзагель, и согласилась лишь тогда, когда Господь поцеловал Моисея (забрав таким образом его душу) (Ginzberg 1956: 500–502).

В эсхатологических легендах украинцев Карпат говорится, что в конце времен св. Илья, взятый живым на небо, придет умирать на землю. Он погибнет в битве с Сатаной (*злым, Иродом, Горганом*), приняв мученическую смерть через отсечение головы на шкуре огромного быка или вола, который век от века пасется на одной полонине, «сім гір трави випасає, а сім рік води випиває» (Сокіл 1995: 61–62; Гнатюк 1902: 80–81, 81–83, 253; Шухевич 1908: 14).

В Западной Белоруссии была записана легенда «О жидовском Мессии и воле Шараборе», повествующая о последних временах, когда явится «жыдоўски Мэсьяш». Сразу после

рождения он начнет ходить (ср. указанный выше мотив), сделает себе воз с железной печью, будет ездить по свету и обращать людей в свою веру. Тех, кто будет противиться, он будет бросать вилами в печь. Тому, кто согласится, он даст свой знак и прикажет для них зарезать вола *Шарабура*. Вол этот огромный – в день он съедает 7 гор травы и выпивает 7 рек воды (Federowski 1903: 281).

Согласно легенде, записанной от польских евреев, после Судного дня Мессия угостит праведников мясом огромного вола (*Szor-ha-bor*), который пасется с начала времен на райских лугах, рыбой Левиафаном и вином, приготовленным во времена Адама (Lilientalowa 1902: 353).

Влиянием иноэтнической традиции (на этот раз книжно-иконографической) можно объяснить и единичные зафиксированные в Подолии космологические представления типа «земля покоится на рыбе, которая держит в пасти свой хвост; если выпустит хвост, наступит конец света» (Чубинский 1995/1: 42). Данное описание очень четко соотносится с иконографией библейского Левиафана, как он представлен в декоре еврейских пинкасов (общинных книг), иногда в соседстве с «Божьим быком» (*Tov-Nabar*), о котором речь уже шла выше (см.: An-sky 1994: 84, 88, 109).

Еще раз о хапуне. Сюжет о похищении евреев в Судную ночь демоном *хапуном* – один из наиболее популярных в народной «демонологической» прозе восточных и западных славян (подробнее см.: Белова 2001а).

В п. Сатанов (Городокский р-н Хмельницкой обл.) нам удалось записать еще одно оригинальное свидетельство о «хапуне», регулярно похищающем людей в Йом Кипур. Здесь похититель являлся в виде огромного орла и «хапал» исключительно любопытных украинских детей, подглядывавших в окна синагоги за еврейским богослужением. Орел появлялся в самый «страшный» момент ритуального действия, когда



Явление из бездны лжепророка.
Поклонение людей Антихристу и
наложение на них «печати зверя».
Миниатюра из лицевого Апокалипсиси
с толкованиями Андрея Кесарийского.
Первая треть XIX в.

евреи, согласно наблюдениям этнических соседей, начинали особенно громко кричать и бить палками в подушки.

«Судный дэнь. Воны ходыли – тут школа була. Батьки нас не пускалы, бо, кажутъ, орэл прыходыть и забирае руских, руску кроў у мацю. То воны, я пытала, то уже як постарше, они говорят, да – трэба рускую... каплю крови. То воны, колы начинаюте ѱ синагогу, там спивают, а потом вже, як конец буты, таки подушки, и воны так бьют палками в тые подушки, то мы втыкаемо. Бо, говорыть, орэл приходи и хапнэ дытыну. Нас так лякалы, а то й неправда. И мы давай – двэри кругом закрыты, мы кричэмó, уже

знаем – як начынають ѱ подушки биты, дуже гóлосно кричат и плачут. Так мы втикалы <...> [Орел «хапал» только украинских детей или еврейских тоже?] Украинских. То-то они нас так лякалы, так казали – орёл. То мы дуже боялыся. И вы знаете, вже я в школу ходыла, в пэрвый класс, и тоже боялыся. Так вот старые жинки, наши украинцы говорать» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин, А.В. Соколова).

В этом явно трансформированном и контаминированном сюжете о «хапуне» содержится еще и намек на «кровавый навет» (похищение христианских детей с целью получения «русской» крови для мацы), о местных «фольклорных» версиях которого нужно говорить особо. Сейчас же хотелось бы отметить сюжет еврейской традиции, который, по всей видимости, мог служить источником многочисленных нарративов о хапуне.

В день Дарования Торы Сатан пожаловался Всевышнему: «Ты дал мне власть над всеми племенами – но не над еврейским народом!»²

Ашем ответил ему: «Я позволю тебе господство над ними в Йом Кипур при условии, что ты сможешь найти у них прегрешения». Чтобы не дать Сатану обвинить евреев в Йом Кипур, Ашем повелел, чтобы его как бы подкупали взяткой – «козлом для Азазеля» (Ваикра: 187). По другому варианту (The Book of Legends 497: 99), Сатана застал евреев в Судный день молящимися в белых одеяниях и не смог их тронуть. В белых одеяниях традиция усматривает напоминание о саване и дне смерти.

Итак, на начальном этапе исследования мы наметили лишь некоторые из позиций, перспективных для рассмотрения в свете межэтнического диалога в кросскультурном пространстве. Думается, что ситуация в области народной демонологии наиболее показательна, но не уникальна – не менее продуктивным может оказаться изучение таких «проницаемых» сфер народной культуры, как календарная и семейная обрядность, магические и лечебные практики, а также традиции фольклорных нарративов, связанных, к примеру, с библейско-апокрифической тематикой.

Примечания

¹ Следует отметить, что образ Лилит находил соответствия в разных культурах, в первую очередь – в античной: уже в библейском переводе

Иеронима она отождествлена с ламией, ночным духом, губящим детей и высасывающим кровь у юношей (ср. МНМ 2: 36, 55). У народов Европы, включая южных славян, ламия ассоциируется с ночным «кошмаром», марой (морой), стригой (ср. Сад демонов: 165–167); в средневековой западноевропейской демонологии Лилит и ламии соответствует суккуб.

² Как отметил один из наших информантов, чутко уловив особенность еврейской демонологии: «У жыдиў чортиў нэ мае б́уты» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., п. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

Литература

Бадж 2001 – *Бадж У.* Амулеты и суеверия. М., 2001.

Белова 1999 – *Белова О.* Образ еврея в народной демонологии славян // Еврейская культура и культурные контакты. Материалы Шестой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 3. М., 1999. С. 86–99.

Белова 2001 – *Белова О.* Чудо и вера: народные легенды о религиозных праздниках, обрядах и обращении иноверцев // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 194–217.

Белова 2001а – *Белова О.* «Про хапуна, я думаю, и вы слышали...» // Солнечное сплетение. Литературный журнал. Иерусалим, 2001. № 16–17. С. 174–180.

Ваикра – *рабби Моше Вейсман.* Мидраш рассказывает. Ваикра. Иерусалим, 1996.

Веселовский 2001 – *Веселовский А.Н.* Мерлин и Соломон. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. М.; СПб., 2001.

Виноградова 1997 – *Виноградова Л.Н.* Облик черта в полесских поверьях // Живая старина. 1997. № 2. С. 60–61.

Гальковский 1913 – *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2 (Репринт – М., 2000).

Гнатюк 1902 – *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди. Т. 2 // Етнографічний Збірник (далее – ЕЗ). Львів, 1902. Т. 13.

Гнатюк 1912 – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. 2. Вип. 1 // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 33.

Грейвс, Патай 2002 – *Грейвс Р., Патай Р.* Иудейские мифы. Книга Бытия. М., 2002.

Гринченко 1895 – *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Вып. 1.

ЕНС – Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе / Сост. В. Дымшица. СПб., 1999.

Колесса 1898 – *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю, в с. Ходовичах Стрийського пов. // ЕЗ. Львів, 1898. Т. 5. С. 76–98.

МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1–2. М., 1980–1982.

Околович 2002 – *Околович Е.В.* Демонологические представления евреев Восточной Европы в сравнении с народной демонологией славян. Дипл. работа, Еврейский университет в Москве, 2002 (машинопись).

Онищук 1909 – *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці Надвірнянського повіта, 1907–1908 // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. С. 1–139.

Рассел 2001 – *Рассел Дж.Б.* Дьявол. Восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства. СПб., 2001.

Сад демонов – Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и возрождения / Автор-составитель А.Е. Махов. М., 1998.

СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.

Сержпутоўскі 1930 – *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшukoў. Менск, 1930.

Соболевский 1890 – *Соболевский А.* Из вновь открытого древнерусского поучения домонгольской эпохи // Живая старина. 1890/1891. Вып. 4. С. 229.

Сокіл 1995 – *Сокіл В.* Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ, 1995.

Толстая 2001 – *Толстая С.М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 151–205.

Трусевич 1865 – *Трусевич И.* Черти (Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья) // Киевлянин. 1865. № 57. С. 225–227.

Франко 1898 – *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // ЕЗ. Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.

Чубинский 1872 – *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 7.

Чубинський 1995 – *Чубинський П.* Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 1, 2.

Шухевич 1908 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Львів, 1908. Т. 5.

An-sky 1994 – *An-sky S.* The Jewish Artistic Heritage. An Album. Moscow, 1994.

Baranowski 1981 – *Baranowski B.* W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981.

The Book of Legends – The Book of Legends. Sefer ha-aggadah. Legends from Talmud and Midrash ed. by Hayim Nahman Bialik and Yehoshua Hana Ravnitzky. N.Y., 1992.

Federowski 1897 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.

Federowski 1903 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1903. T. 3.

Ginzberg 1956 – *Ginzberg L.* Legends of the Bible. New York, 1956.

Gloger 1978 – *Gloger Z.* Encyklopedia staropolska ilustrowana. Warszawa, 1978. T. 1.

Kolberg DW – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 52. Białoruś – Polesie. Wrocław-Poznań, 1968.

Lilientalowa 1898 – *Lilientalowa R.* Przesady żydowskie // Wisła. 1898. T. 12. S. 277–284.

Lilientalowa 1900 – *Lilientalowa R.* Przesady żydowskie // Wisła. 1900. T. 14. S. 318–322; 639–644.

Lilientalowa 1902 – *Lilientalowa R.* Życie pozagrobowe i świat przyszły w wyobrażeniu ludu żydowskiego // Lud. Lwów, 1902. T. 8. S. 350–353.

Lilientalowa 1904 – *Lilientalowa R.* Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego // Wisła. 1904. T. 18. S. 105–113.

Lilientalowa 1905 – *Lilientalowa R.* Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego // Wisła. 1905. T. 19. S. 148–176.

Świętek 1893 – *Świętek J.* Lud Nadrański (od Gdowa do Bochnię). Kraków, 1893.

Świętek 1902 – *Świętek J.* Z nad Wisłoka, rysy etnograficzne ze wsi Białobrzegi w pow. łańcuckim // Lud. Lwów, 1902. T. 8. S. 245–257, 354–368.

Zowczak 2000 – *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

Елена Сморгунова (Москва)

**Два мира народной медицины:
«Божьи противники – людские помощники»**

Бога зови, а черта не гневи.
От Бога отказаться – к сатане пристать.
Русские народные пословицы

Продолжая тему прошлой конференции «Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции», попробуем рассмотреть проблему с другой, обратной, стороны. Чудом исцеления человека от болезней Господь наделяет разных святых, и внутри годичного календаря все дни распределены по святым и соответствующим благодатям исцеления. Проанализированное и разобранное подробно «Сказание, кимъ святымъ каковыя благодати исцеления от Бога даны и когда память ихъ бываетъ» (Сморгунова 2001) содержит по существу перечень различных болезней и стихийных бедствий с указанием и отсылкой, какому святому нужно молиться, чтобы получить исцеление или избавление. Святым даны от Бога только «благодати», Божьим повелением они не могут и не должны карать и наказывать, святым предписано – «исцелять, сохранять, просветить, молить, избавить, разрешить, просвещать, научать, прогнать, умножить, сохранить, даровать, обретать». Но в фольклоре и в народной медицине обращаются за помощью не только к святым, а и к разным злым духам, которых хотят умиловить, задобрить или обратить на свою сторону. Эти две силы – добрых и злых духов – вступают во взаимодействие: человеку можно обращаться за помощью не только к святым и мученикам; чародейство и волхование представляют особую область народного сознания, где соединяются христианские воззрения и древние языческие представления, пересекаясь и тесно

переплетаясь, результатом чего и являются многочисленные тексты устной и письменной традиции, сохранившиеся в течение нескольких веков и бытующие и в настоящее время.

По народному календарю, «от злого очарования» сохраняют мученики Киприан и Иустина, память их празднуется 2 октября, а «от лукавых духов» спасает святой преподобный Нифонт мних, которому «о прогнании лукавых духов от человека» следует молиться 23 декабря. Сам монах Нифонт – автор «Слова», помещенного в Прологе для чтения на 23 декабря: «Слово св. отца Нифонта, како в последнем издыхании покаянием и слезами, и милостынею угодити Богу». Это «Слово» Нифонта встречается во многих старообрядческих сборниках и Цветниках, входящих в Верхокамское собрание рукописей – Каталог: с. 32, № 624, 1880 г. и вторая половина XIX в. – «Цветник», л. 140, 29.XII; на листах, куда входит л. 140, – почерк А.М. Мальцева; Каталог, с. 77, № 1119 – Сборник слов и Поучений из Пролога, 30–40-е гг. XVIII в., л. 209, 29.XII. В этом сборнике «Слово» имеет то же самое название, и святому Нифонту дана та же благодать «о прогнании лукавых духов от человека». На лубочной картине, иллюстрирующей календарный список святых, Нифонт стоит рядом со святыми, которые сохраняют от внезапной смерти и избавляют от муки умерших без покаяния.

В Верхокамье, а также в других районах Пермской области, во многих домах держат молитвы-заговоры. Их употребляют для борьбы с «порцией», которую «напускают» люди, наделенные особой, злой силой – это «портуны», или колдуны. При сильной «порции» текст молитвы-заговора следует неоднократно переписать. Молитвы-заговоры имеют древнюю форму, жанр заговора выдержан довольно последовательно, непременно присутствуют традиционные «зачала» и «концовки». Самым распространенным является

текст «12 лихоманок», иногда он называется «12 простоволосых жен». В нескольких сборниках был обнаружен текст с повестью о двенадцати пятницах: Каталог: с. 51, № 804 (1) – Сборник с молитвой-заговором, духовными стихами и поучениями. Февраль 1912 г.; л. 1 – Предисловие о 12 сестрах: Молитва св. Сисиния от трясовиц («Стану я, раб божий, благословясь...»); Каталог: с. 89, № 1220 – «Сказание», XX в. 12 пятниц: л. 4 – Повесть о двенадцати пятницах: «Пятница 1-я на первой недели некаго поста...», апокриф; л. 8об. – «Бог даст всякому человеку пост, а бесъ объядение».

«Трясавицами» называют лихорадки, или лихоманки. Для борьбы с ними нужно молиться, согласно одному из Верхотамских сборников, святому Артемию Веркольскому (Каталог: с. 126, № 1413 (2). Сборник литургический, нач. XX в. Л. 60об.: Месяца июля 23 день, Артемия Веркольского, «Иже подавает цельбы страждущим огня трясавичною болезнею»), но гораздо чаще в сборниках встречаются тексты с молитвами св. Сисинию (Каталог: с. 156, № 1549, 1550. Молитва св. Сисиния от трясовиц. XX в. Л. 2: Предисловие о 12 сестрах).

Среди изображений Святого Архангела Михаила встрети­лась иконография, где Архангел копьем поражает 12 дев, обнаженных и помещенных в общий овал внизу справа на темном фоне, как бы в аду. Сверху, над этими девами, в позе молитвы, с рукой, воздегой к Христу, и с евангелием в другой руке, стоит св. Сисиний. Рядом с ним, также в молении, Свя­тая Фотиния. Другая иконография этого сюжета изображает св. Сисиния с воздетыми руками и в священнических одеждах, над нимбом его надпись – «Св. Свящ. Сисиний». Обнаженные девы помещены в разверстую земляную пещеру в горе, и сверху на них нисходит огонь из меча Архангела Михаила.

В лубочной таблице «Сказаніе, кіимъ святымъ каковыя благодати исцеленія от Бога даны и когда память ихъ бываетъ» святая мученица Фотиния самаряныня наделена

благодатью «исцеления от трясавичных болезни», память ее – 20 марта. А соответственный ей мужской святой – Маров святитель, которому также следует молиться «о исцелении от трясавичных болезни», и память его – 1 ноября. Оба эти помощника больным трясавичной, или трясучей, болезнью стоят в таблице святых сразу после чудотворцев исцеления очной болезни – святых Лаврентия, Мина и Логина. Можно высказать предположение, что за этим порядком расположения святых-чудотворцев кроется некоторое эмпирическое представление о распространенности (частоте) болезней, а потому и обращений к святым.

В одном из поздних сборников, уже нашего времени (Каталог: с. 200, № 2046 (1). Видение Зои, XX в., после 1972 г., л. 1), находится молитва о Трясовице: (пишут с большой буквы!), где упоминаются «12 жон беспоясных, пустовла-ных...», а также Молитва св. Сисиния от трясовиц, и, кроме того, описывается реальное событие, случившееся в Куйбышеве в 1956 г. Там некая Зоя, вопреки желанию ее благочестивой матери, устроила в доме танцы и танцевала с образом Николая Чудотворца, после чего, согласно рассказу, она окаменела.

Многие старообрядческие сборники содержат полемические сочинения с вопросами, почему Господь «пустил диавола», отчего живут «верования бесам», откуда появилось «волхование» (Каталог: с. 36, № 639, л. 21об. «Адская газета»: «На сих днях выехал курьер из аду...» Апокриф). Основным авторитетным источником и опорой в полемике служит текст из Поучений Иоанна Златоуста «О лечащих волхованием», разной степени полноты и точности. Само Слово Иоанна Златоуста относится к чтениям во вторник 2-й недели поста и говорит о невозможности, уповая на Бога, обращаться в болезни к чародеям и волхвам. Иначе и христианами нельзя зваться. Чародеев и волхвов Златоуст

называет врагами Божьими, а тем, кто к ним обращается, сулит огонь и вечную муку.

Поучение святого Иоанна Златоуста о лечащихся волхвованнем.

Во вторник 2-й недели поста. Слово 19

В житии семъ наводимыми намъ скорбными, или имений лишением, или болезни тяжкими, от онехъ мукъ намъ ослабу творитъ Богъ. Егда в недугъ впадеша люте, мнози приидуть нудящии тя, овии къ чародеемъ ити, овии къ волхвомъ. Ты же о Бозе уповая, буди терпети, се ти мучения венецъ приносить, и избавление от онехъ мукъ. Иже въ болезни слежай, не благодаритъ Бога, то почтося хрестияне зовемъ. Да повинемся Христу, и не идемъ ко врагомъ божиимъ волхвомъ, и чародеемъ, то бо врази божии суть. Лучше есть умерети, нежели ко врагомъ божиимъ ити. Кое пособие, тело целити, а душу губити? Кое приобретение, zde мало прияти утешение, а онамо посланнымъ быти съ бесы въ муку и во огонь вечный.

Слышите исперва бывшее, болевъ бо Озия царь, и оставивъ божию помощь, и посла къ волхвомъ: Богъ бо его казняше болезнию, да бы воспомянулъ грехи. Онъ же Бога забывъ, посла къ ваалови болвану, и къ жерцемъ его вопросити, буду ли живъ? О глубина зла! О разумъ беззаконень! Бога оставль, къ волхвомъ посылаше о животе вопрошати. Срете же Илия слуги Озины, и рече имъ: шедше рцйте царю своему: понеже Бога оставль и законъ его, послалъ еси къ бесомъ о животе вопрошати? Се ти от Бога глаголю, умерети имаши царю прежде времени: понеже оставивъ Бога, у бесовскихъ слугъ о животе вопрошаеши? Тако бо братие смерть бываетъ прежде времени, ходящимъ къ волхвомъ. Святии же апостоли прокляша волхвованне, и святии отцы такоже прокляша на седмомъ соборе, и от комканя техъ отлучиша на долго время. И темъ иже къ волхвомъ ходиша, заповедаша епитимии тяжки, да быша греха того избыли.

Отбегнемъ любимая моя братие проклятаго волхвованя, да не безъ года умерше муку вечную приемемъ. Но глаголеши, яко вельми оскорбляеть мя тяжкий недугъ. Но неси прияль еще якоже блаженный Иовъ: онъ бо по отятии стадъ и воловъ, и всего имения лишень, и восхишень бысть ликъ весь детей его, и рече блаженный, господь далъ есть, Господь и отять. И во язве зле слежа, не требоваше целбы волхвованиемъ: но глаголаше, лучше мне умерети, нежели благодарь-

ствие предати въ похуление. Также и тридесять осмь летъ в недуже слежай, ни врачевъ призва, ни къ чародеемъ прииде, но ожидаше от Бога помощи. А Лазарь же гладенъ и боленъ, вся лета живота своего, у вратъ лежа богатаго, небрегомъ и поруганъ, тако и скончася: а врачевъ не призва. Мы же кую милость приимемъ? Аще они толики болезни терпяху, а мы аще мало поболимъ, то лекари и волхвы въ домъ свой приводимъ. О братие, якоже злато огнемъ очищается, тако и человекъ болезнию от грехъ очищается.

У старообрядцев-беспоповцев народа коми недавно был записан рассказ о страдальце Иове (Расков, Чувьюров 2000; Смирнова, Чувьюров 2002). Этот библейский персонаж приводится рассказчиком как пример отрицательного отношения к народным целителям. Он называет их знахарями и «Божиими противниками» и считает обращение к ним большим грехом: «Нельзя обращаться к знахарям – грех. Жил такой человек, звали его Иов <...> И прожил Иов долгую жизнь. Вот такой был человек: с надеждой на Всевышнего жил и на Него уповал. Как бы ни было тяжело Иову, ни к кому не обращался. Знал: есть Бог, который силен снять с него проказу. Вот так и говорил Иов: “Если суждено мне умереть, – умру, а к этим Божиим противникам не пойду”. Этим волхвов так и называют “враги Бога”».

Очевидно, что рассказчик, зная историю библейского Иова, знаком и с Поучением Иоанна Златоуста, потому что почти буквально повторяет слова Учителя Церкви, прямо сказавшего, что чародеи и волхвы – враги Божии, и обращаться к ним за помощью, даже в болезни и немощи, человеку не следует.

К помещенным в Верхокамских сборниках текстам «О лечащих волхованием» прибавляется имя Иоанна Златоуста. Сборник слов, поучений и духовных стихов 20–30-х гг. XIX в. (Каталог: с. 183, № 1986) на л. 22 содержит Вопрос св. Антиоха: «Господь Бог чесо ради попустил воевати диаволу...».

Сборник № 1577 (Каталог: Рукописи Верхокамья, л. 165–169) составлен из разных сочинений полемического характера, написан на бумаге из ученических тетрадей, по времени создания относится к 60-м гг. XX в., один из почерков принадлежит Г.Н. Мелехину, известному в Верхокамье писцу и составителю различных полемических сборников. На л. 79об. находятся выписки из Номоканона о призывающих волхвов; на л. 109об. – выписки из «Маргарита» и книги Старчества о веровании бесам, плясании и песнях сатанинских, о ношении «немецкого» платья. Вообще проблема «волхования», излагаемая от имени Златоуста (или без упоминания его имени), – одна из самых острых в полемике. В рукописи (6203-28-78) перечисляются назначаемые епитимьи и запреты: «аще кто верит в чих или в лад, или в птичий грай или в сон», за лечение и волхование – 100 поклонов в день три года!

Даже глава максимовцев, одной из групп верхокамских староверов-беспоповцев, обвинялся в волхвовании. Каталог: с. 68–72, № 1118. Сборник слов, поучений, притч и выписок из разных книг (с «Подлинником о разделе». После 1888 г. 682 л.) – л. 128: «Вопрос: какова есть тма кромешная и коль глубока..?»; л. 451об.: Выписки уставного характера о чародействе, отравках, волхвовании, о «тайнах пролияных»; л. 478: Книга Василия Великого, правило 137-е: «Еретицы, аще кумирслужителю двоесложному древу еже служат...».

Среди старообрядческого рукописного наследия значительную часть занимают сочинения эсхатологического характера, и в их идеологических основах среди признаков близкого конца света называется удаление святых от людей. В уже упоминавшемся «Слове» св. Нифонта из рукописного старообрядческого сборника, составленного в Верхокамье (Каталог: с. 32, № 624), говорится: «...до скончания века не оскудеют святии <...>, но обаче в последняя лета скрываются от человек...» (Полетаева 1999). Быть может, в этом и видит-

ся причина необходимости обращаться в трудных случаях не к жившим где-то и когда-то святым, а к соседствующим с нами колдунам и волхвам.

Чтения из Пролога, самые частые и многочисленные в Сборниках, имеют нравоучительный характер и следуют Златоустовскому Поучению. Проложные нравоучительные рассказы и поучения сурово осуждают тех, кто «не приемлют Христа», а обращаются к бесам.

Из Пролога: Перевод из Пролога XVII в. по изд.: С(вя)щенная книга сия Пролог, или свойственнее рещи Синаксарий, за еже собратися в нем вкратце поведением святых житей, страданий и чудотворений. Москва, 1702 (7211) г., ноябрь. Л. 102–103об.

В чтении на 5 сентября рассказывается о святом мученике Авдии, который в городе Ерголе Перском учил истинной вере в Господа Иисуса, Бога и Христа Спаса нашего. Но старейшина волхвов принудил Авдия отвергнуть Христа и поклониться солнцу и огню.

22 ноября поминается Святой мученик Прокопий Палестинский, родом из города Киликийского, «изгонявший бесов» и казненный князем. Прокопий был «крепок мудролюбием» и, толкуя Писание, говорил «на бесы прогнание», объясняя князю, что «не добро многа господствия почитати, но едино господство есть, един царь и бог, творец и содетель всяческим». Князь, услышав это, исполнился ярости и мечом повелел отрубить голову толкователю. Так Прокопий «получил короткий путь к небесам».

2 декабря читается Слово о чародее Месите.

В городе Константине был некий человек – чародей лукавый, по имени Месит. Тот Месит в образе скопца принял отрока, который не знал, что Месит – чародей. Желая прельстить его и привести к дьяволу, замыслил он сделать такое: однажды вечером взял отрока, и они вышли

из города в пустое и нежилое место. И уже поздно вечером дошли до какого-то места и увидели город с железными воротами. Месит толкнулся в ворота, ворота открылись, и они оба вошли и увидели большой храм и в нем золотой светильник и горящие свечи, и столы, и многих слуг, которые сидели справа и слева, и все были синцы. И одного тоже великого синца, который сидел на высоком престоле в образе царя, и он принял и радостно целовал Месита. И приказал поставить ему стол и сесть около себя, и сказал: «Хорошо, что ты пришел сюда, Месит, наш близкий друг и угодник». И когда он сел, отрок стоял за столом Месита. И посмотрел на него председатель царь бесовский и спросил Месита: «Зачем ты привел сюда этого отрока?» И ответил Месит: «Мы оба рабы твои, владыко, и этот со мной». И спросил сидящий отрока: «Скажи, юноша, мой ли ты раб?» И ответил отрок: «Я – раб отца и сына и святого духа». И тогда от этого голоса упал тот, который сидел на престоле, упали и все сидящие с ним, а также и свечи, и погребло место, погиб и город, погибли и все, и Месит с ними. И оказался отрок один на этом месте, и около него стоит конь. И он сел на него и быстро погнал в город. И его спрашивали, а где же Месит? И он сказал: «Он сошел во тьму кромешную», и рассказал всем всё бывшее.

15 декабря чтение из Патерика о бесстрашии перед нечистой силой.

9 января: о монахе, ушедшем в вертеп и прельщенном дьяволом.

24 апреля: о Елизавете, ходившей зимою в единой ризе и умертвившей «лютую змею».

Совершенно великолепным источником по народному суеверию оказалась царская грамота 1649 г. Царь Алексей Михайлович пишет в Шую своему воеводе и сообщает ему о разных «бесчинных» действиях, ставших ему известными, среди которых и сквернословие, и бесовские песни, и обращение к ересям. Наибольшее бесчинство творится на Москве: там творят даже надругательство над хлебом, Божьим даром, «всяко животно скотское и зверино и птичье пекут», а в праздники бани топят и платье моют.

Содержание грамоты царя Алексея Михайловича так значимо для нашей темы, так подробно отражает различные стороны народной медицины, обычаев и обрядов, что она должна быть приведена полностью, даже и без конкретных комментариев, которыми, в реальности, следует считать главы из Стоглава, далее следующие.

**Грамота царя Алексея Михайловича
шуйскому воеводе Змееву о Коледе, Усени и народных играх,
1649 г.**

От царя и великого князя Алексея Михайловича всея Руси в Шую воеводе нашему Семену Ильичу Змееву. В нынешнем в 157 году, декабря в 22 день, в Галицию четъ, к диаку нашему к Семену Софонову в памяти из Стрелецкого приказа, за приписью диака нашего Дмитрия Жеребилова, написано: в нынешнем в 157 году, декабря в 19-й день, ведомо нам учинилося, что на Москве, наперед сего в Кремле и в Китае, и в Белом, и в Земляном городах, и за городом, и по переулкам, и в черных и в ямских слободах по улицам и по переулкам, в навечери Рождества Христова кликали многие люди *Каледу* и *Усень*, а в навечери Богоявления Господня кликали *плугу*; да в Москве ж чинится бесчинство: многие люди поют бесовские, сквернословные песни, и против воскресных дней в субботу ввечеру, и в воскресные дни, и в Господские и Богородичные праздники топят бани и платья моют; и многие ж люди бранятся меж себя матерно и всякою неподобною лаею, и жены и девицы бранят позорными словесы. Да на Рождество Христово и до Богоявленьева дни собираются на игрища сборища бесовские, да пьяные же ходят на Москве попы и иноки, и всяких чинов православных христиан и бесчинною бранью бранятся, и дерутся, и бьются, кричат и вопят, и без памяти упиваются; и многие люди, ереси последующе, бороды бреют, и в воскресные дни сидят в харчевнях и по улицам до обедни продают всякой харч; и в воскресные ж дни и в Господские праздники и в Богородичные, и в среду, и в пятки, и посты игрецы бесовские – скоморохи с домрами, и с дудами, и с медведи ходят, и дару Божию, хлебу, поругаются, всяко животнo скотское и зверино и птичье пекут. И мы указали о том учинить на Москве, и в городах, и в уездах заказ крепкой, чтоб ныне и впредь никакие люди по улицам и по переулкам, и на дворах, в

навечери Рождества Христова и Богоявления, Коледь и Плуг и Усней не кликали, и песней бесовских не пели, матерны и всякою неподобною лаєю не бранилися, и в воскресные дни и праздники, и против воскресных дней в субботу ввечеру бань не топили, и в воскресные ж дни и в Господские праздники платья не мыли, и никакого бесчинства, что сопротивно христианскому закону, ни от каких людей не было. И по нашему указу диаку нашему Семену Сафонову велено послать наши грамоты в города, которые города ведомы в Галицкой чети, и велено в тех городах по улицам и по торжкам, и по крестцам, и по переулкам, прокликати бирючем по многие дни, чтоб всяких чинов люди ныне и впредь в навечери Рождества Христова Коледы и Усени и в навечери Богоявления Господня Плуги не кликали, и бесовских, сквернословных песней не пели, в субботу ввечеру против воскресных дней и в праздники бань не топили, и в воскресные ж дни и по Господским праздникам платья не мыли, и пьяные б люди всякого чину не ходили, и бород не брили, и на качелях не качались, и до обедни в харчевнях не сидели, и по улицам не разносили, на игрища не сходились. А которые люди ныне и впредь учнут Коледу и Плуги, и Усени, и петь скверные песни, или кто учнет кого бранить матерны и всякою лаєю, и тем людям за такие супротивные христианскому закону за неистовства, быти от нас в великой опале и в жестоком наказанье. И велено тот наш указ сказывать всяким людям всем вслух, и бирючем велено кликати по многие дни, чтоб тот наш указ всяких чинов людям был ведом, чтоб ныне и впредь такого неистовства не было. А которые люди учнут такие неистовства чинить и тех велено иметь, и за те их вины наказанье им чинить по нашему указу. А как к тебе ся наша грамота придет, и ты б в Шуе по улицам и по торжкам, и по крестцам, и по переулкам, и в Шуйском уезде велел кликати бирючем по многие дни, чтоб всяких чинов люди ныне и впредь в навечери Рождества Христова Коледы и Усени и в навечери Богоявления Господня Плуги не кликали, и бесовских сквернословных песен николи не пели, и в субботу в вечер против воскресных и в праздники бань не топили, и в воскресные же дни и по Господским праздникам платья не мыли и матерны не бранилися, и пьяные б люди всякого чину не ходили и бород не брили, и на качелях не качались, и до обедни в харчевнях не сидели, и по улицам не разносили, и на игрища не сходились. А которые люди ныне и впредь учнут кликать Коледы и Плуги и Усени, песни скверные петь, или кто

учнет кого бранить матерны и всякою лаею, и тем людям, за такие супротивные христианскому закону за неистовства, быть от нас в великой опале и в жестоком наказанье; и велели бы еси тот наш указ сказывать всяким людям всем вслух, и бирючем велели кликать по многие дни, чтоб тот наш указ всяких чинов людям был ведом, чтоб ныне и впредь ни от кого такого неистовства не было, а которые люди учнут какие неистовства чинить, и тех велели бы еси имать и за те их вины наказанье им чинить по нашему указу. Писан на Москве лета 7157, декабря в 24 день (Бычков: 376–382).

Главы из Стоглава.

Глава 40, *вопрос 16*. В мирских свадьбах играют глумотворцы, и органники, и смехотворны, и гусельники, и бесовские песни поют. И как к церкви венчаться поедут, священник со крестом будет, а пред ним со всеми теми играми бесовскими рыщут, а священники им о том не возбраняют, и священником о том достоин запрещать.

Вопрос 17. Да в нашем же православии тяжутся, и нецыи же не прямо и поклепав, крест целуют или образа святых, и на поле бьются, и кровь проливают, и в те поры волхвы и чародейники от бесовских научений пособие им творят, кудесы бьют, и в Аристотелевы врата и в Рафли смотрят, и по звездам и по планетам глядают и смотрят дней и часов, и теми дьявольскими действеи мир прельщают и от Бога отлучают, и на те чарования надеяся поклепца и ябедник не мирится, и крест целует и на поле бьются и, поклепав, отбивают.

Вопрос 19. Да по дальним странам ходят скоморохи, совокупляся ватагами многими по шестидесят, и по семидесят и до ста человек, и по деревням у крестьян сильно едят и пьют, и из клетей животы грабят, а по дорогам людей разбивают.

Вопрос 20. Да дети боярские и люди боярские и всякие бражники зернью играют и пропиваются, ни службы не служат, ни промышляют, и от них всякое зло чинится: крадут и разбивают и души губят и то бы зло искоренить.

Вопрос 21. Да по погостам и по селам и в волостях лживые пророки, мужики и жонки, и девки и старые бабы, наги и босы, и волосы отрастив, распустя, трясутся, и убиваются, а сказывают, что им является св. Пятница и св. Анастасия, и велят им заповедывать канун засвечивати; они же заповедывают Христианом в среду и в пятницу ручного дела не делать, и женам не прясть, и платья не мыть, и камения

не разжигать, и иные заповедывают богомерзкие дела творить, кроме Божественного писания; то бы тем нагим и босым и лживым пророком путь запретить, чтобы мир не соблазняли.

Вопрос 22. Злые ереси, кто знает их и держатся: Рафли, Шестокрыл, Вороногай, Остромий, Зодий, Алманах, Звездочетие, Аристотель, Аристотелевы врата, и иные составы и мудрости еретические и коби бесовские, которые прелести от Бога отлучают, и в те прелести верующи, многих людей от Бога отлучают и погубляют.

Вопрос 23. В Троицкую субботу по селам и по погостам сходятся мужи и жены на жальниках и плачутся по гробам с великим кричанием, и егда учнут скоморохи, и гудцы и прегудницы играть, они же, от плача преставше, начнут скакать и плясать и в ладони бить, и песни сатанинские петь; на тех же жальниках обманщики и мошенники.

Вопрос 24. Русалии о Иоанне дне, в навечерии Рождества Христова, и Крещения сходятся мужи и жены и девицы на мощное плещевание, и на бесчинный говор, и на плясание, и на скакание, и на богомерзкие дела, и бывает отроком осквернение и девам растление, и егда ношь мимо ходит, тогда отходят к реце с великим кричанием, аки беснии, умываются водою; и егда начнут заутреню звонить, тогда отходят в дома и по водам глумлы творят всякими плясаннями и игрании гусльми и иными многими виды, сиречь играми и скаредными образованияи. Еще же и пьянством подобие же сему творят во днеш и в навечерии Рождества Христова, и в навечерии Василия Великого, и в навечерии Богоявления. А инди иным образом таковые непотребные дела творят в Троицкую субботу, и заговень Петрова поста в первый понедельник ходят по селам, и по погостам, и по рекам на игрища, там же неподобная еллинская бесования творят, и тем Бога прогневлиют, в неведении согрешают простая чадь, никем же возбраняемы, ни обличаемы, ни запрещаемы, ни от священников наказуемы, ни от судей устрашаемы таковая творят неподобная дела, святыми отцы отреченная. Вместо же сего бесования отныне и впредь подобает православным Христианом за таковые святые и честные праздники по святым церквам Божиим на молитве упражняться и пением Божественным услаждаться, и святого почитания Божественного со вниманием слушать, и на Божественных литургиях со страхом стоять, и потом брашном и питием в домах своих учрежаться вкпе о Бозе ликоствующе с священническим чином, и с други своими, и мало-мощних питающе и веселящися во славу

Божию, а не в пьянство, яко же и в прочие Господские праздники. И того ради, по священным правилам и по заповеди св. отец, отныне и впредь православным христианом на таковая древняя еллинская бесования не исходити, ни по городам, ни по селам, ни по рекам, и о том благочестивому Царю по всем градам и по селам своя царская заповедь учинить, чтоб православные христиане на таковое беснование еллинское впредь не исходили, чтобы то еллинское беснование отныне, Божию благодатию, и во твое христолюбивое царство попрано было до конца.

Вопрос 25. А о Велице дни окличка, на Радоницу и Вьюнец и всякое в них бесование.

И о том ответ. Чтобы о Велице дни оклички и на Радоницы не творили, и скверными речьями не упрекались, и о том священником детям своим духовным запрещати, чтоб впредь таковая не творили.

Вопрос 26. А в великий четверток порану солону палят и кличут мертвых; некоторые же невеликие попы в великий четверг соль под престол кладут и до седьмого четверга по Велице дни тако держат, и ту соль дают на врачевание людям и скотам.

Вопрос 27. В первый понедельник Петрова поста в роши ходят и в наливки бесовские потехи деяти. *И о том ответ.* Чтобы православные христиане в понедельник Петрова поста в роши не ходили и в наливках бесовских потех не творили, и от того б в конец престали, понеже то все еллинское бесование, прелесть бесовская; и того ради православным христианам не подобает таковое творити.

Специально следует отметить *вопрос 26* из Стоглава, содержащий интересные сведения о четверговой соли, которую клали под престол в церкви в Великий четверг, держали там до седьмого четверга и потом употребляли эту соль «на врачевание людям и скотам».

Сохранились и доступны исследователям «Следственные дела» о суевериях в России в XVIII в. (Смилянская 1996). Они содержат различные материалы, по которым велось следствие: о наговорах, насылах «порчи» или бережения от нее. Во всех ответах обвиняемых на следствии фигурировала «соль» (РГАДА, ф. 372, ф. 374, ф. 7). Обвиняемая, настаивая,

что ее «наговор – божественный», отвечала, что «жену солдата не портила, а лишь наговаривала на соль для любви – наговор мой божественный». Другая обвиняемая – служанка – «наговаривала на соль из мести, и вынимала хозяйский след». Одно из следственных дел касалось «гадания для брачного союза»: крепостная крестьянка «потчивала свою помещицу наговоренной солью», считая, что именно соль способствовала успеху задуманной свадьбы (РГАДА, ф. 372, оп. 1, д. 684). Крестьянин Зот «лечил людей от сердца <...> и дает в вине и в квасу соль наговаривая тайно», «наговаривал корень и соль, лекарствует пропитания ради» (РГАДА, ф. 7, д. 432).

Специальные «заговорные тетрадки» содержали молитвы-заговоры, одна из них предназначалась для того, чтобы жить в «любви и совете», и в пояснении добавлялось, что нужно: «проговорить трижды на соли».

К началу XVIII в. в русской церковной жизни сложился Чин исповедания, который предписывал священнику спрашивать приходящего на исповедь и о чародействе, и о волхвовании, и о наговорах на соль: «Рцы ми, чадо, не чародействовал ли еси, или волхвуя лиял еси воск или олово <...> или на соль наговаривал».

В народном христианском сознании «лечение с молитвой» и «лечение с наговором» и чародейством имели одинаковую силу, часто совмещались, при этом второе – «наговорное» – лечение не считалось греховным и запрещенным.

В современном романе – футурологической антиутопии Татьяны Толстой «Кысь» рассказывается, как после тамошнего государственного переворота был издан специальный указ: «Особо указали, чтобы чародеям, ворожеям, зелейникам, обаянникам, кудесникам, сновидцам, звездочетам, ведунам, лихим бабам и тем, кто чакры открывает-закрывает, – ни-ни, ни Боженька мой, ни в коем разе не заниматься вол-

хованием в частном порядке. Всем колдунам, а особо облако-прогонникам, считаться государственными людьми и всегда спать в одежде в ожидании срочного вызова» (Толстая 2001).

Литература и источники

Бычков – *Бычков А.А.* Энциклопедия языческих богов (мифы древних славян). М., 2000.

Даль – Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.

Каталог: Рукописи Верхокамья – *Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Е.А., Смилянская Е.Б.* (Приложения: *Сморгунова Е.М.*). Рукописи Верхокамья XV–XX вв. Каталог. Из собрания Научной библиотеки Московского университета им. М.В. Ломоносова. М., 1994.

Коваленский – *Коваленский М.* Хрестоматия по русской истории. М., 1917. Т. II.

Костомаров – *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М., 1993. С. 265.

Полетаева 1999 – *Полетаева Е.А.* Представление о святости в позднем старообрядчестве Урала и русского Севера // Чердынь и Урал в историческом и культурном наследии России / Чердынский музей. Пермь, 1999. С. 191–195.

Пролог – Священная книга сия Пролог, или свойственное рещи Синаксарий, за еже собратися в нем вкратце поведением святых житей, страданий и чудотворений. Москва, 1702 (7211) г. Часть 1, часть 3. Ноябрь. Л. 102–103об.

Расков, Чувьуров 2000 – *Расков Д., Чувьуров А.* Образ Иова в фольклорестарообрядцев-беспоповцев // Материалы Седьмой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2000. С. 275.

Смилянская 1996 – *Смилянская Е.Б.* «Следственные дела» о суевериях в России в первой половине XVIII в. в свете проблем общественного сознания. Rossika, 1996.

Смирнова, Чувьуров 2002 – *Смирнова О.Н., Чувьуров А.А.* Христианские легенды в традиционной культуре коми // Живая страница. 2002. № 3. С. 14–16.

Сморгунова 2001 – *Сморгунова Е.М.* Делегирование чуда в славянской иконографии // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. М., 2001. С. 74–94.

Толстая 2001 – *Толстая Т.Н.* Кысь: Роман. М, 2001. С. 361.

Андрей Мороз (Москва)

«Жидóвики-некрещёники...»

**Евангельские события и евреи в восприятии
современного севернорусского крестьянина**

Тексты, которые будут анализироваться ниже, представляют собой записи, сделанные на протяжении последних 8 лет в Архангельской области участниками этнолингвистической экспедиции РГГУ¹. Они представляют собой ответы на поставленные собирателями вопросы о тех или иных библейских событиях и персонажах.

Следует сразу оговориться: знание опрашиваемых информантов о евреях преимущественно ограничивается знанием библейских сюжетов, они в массе своей не сталкивались с представителями этого народа и далеко не все из опрошенных имеют представление о том, что евреи – это этнос, однако в сознании большинства опрошенных существует жесткая соотнесенность евреев и евангельских событий. Поэтому в статье представления о евреях рассматриваются в контексте представлений о евангельских событиях.

Необходимо учитывать то обстоятельство, что христианское знание, в том числе знание библейских сюжетов, в традиционной крестьянской среде и до массового закрытия церковью было далеко от сколько-нибудь полного, а церковные проповеди, уроки Закона Божия в школах, контакты со староверами и прочие источники информации давали далеко не всегда адекватные сведения. С 30-х гг. XX в. единственным механизмом приобщения к ним осталась передача сведений от поколения к поколению теми же способами, какими в рамках устной традиционной культуры передавалась и передается другая культурная информация. «В настоящее время православное знание и мировосприятие сущест-

вует в массовом народном сознании не в виде целостной картины, а скорее – в виде раздробленных осколков, включенных в общий контекст традиционной культуры» (Левкиевская 1998: 90–91). Правда, процитированное утверждение относится не совсем к настоящему времени, а, скорее к недавнему прошлому, ибо с начала 1990-х гг. ситуация вновь изменилась. После снятия цензурных ограничений огромное распространение получили многочисленные публикации христианского или, точнее, околочристианского содержания. В отличие от церковных изданий, которые по-прежнему труднодоступны для основной части сельского населения по причине удаленности большинства деревень от действующих церквей, обычно расположенных в районных центрах, а также дороговизны такой литературы, разнообразные газетные публикации, теле- и радиопередачи, отрывные календари и прочие виды массовой продукции легко распространяются среди крестьян. Они содержат отрывочную и далеко не всегда точную информацию, часто весьма вольно интерпретируют факты Писания.

В народном сознании знания о событиях Нового Завета фрагментарны и часто существуют вне связи между собой, до тех пор пока не возникает необходимость совмещения фрагментов в единую картину. Независимо от ситуации полевого опроса, интервьюирования, эта необходимость обычно может возникать для мотивировки тех или иных явлений, главным образом мифо-ритуального характера, которые таким образом соотносятся с сакральным временем и персонажами (ср., например, соотношение разного рода местных святынь со сферой деятельности Богородицы, Христа, святых) (Панченко 1998: 118–119). В значительной степени современные носители народной культуры пытаются соединить свои фрагментарные знания в единую картину под влиянием интереса собирателей, когда оказываются перед

необходимостью изложить более или менее систематически то, что, вероятно, никогда и не было предметом рефлексии. Анализируемые в данной статье материалы представляют собой и записи самостоятельных рассказов информантов, возникших как предмет разговора случайно, и ответы на специально заданные вопросы, косвенные (типа «Почему празднуют Рождество, какое событие отмечается?») или прямые (например, «Кто такой Христос, кем и за что он был распят?»). Разумеется, чем более прямо и непосредственно поставлен вопрос, тем более он дает почвы для фантазии, импровизации, откровенной выдумки, однако и в других случаях мы имеем дело не с систематическим изложением объективной, то есть вне индивидуального сознания существующей данности, но, в значительной степени, с творчеством конкретного индивида на заданную тему.

Перед нами не собственно фольклорные тексты, а продукты индивидуального творчества, однако оно осуществляется в рамках механизмов и стереотипов мышления, характерных для народной культуры в целом, для фольклорного сознания вообще, чем объясняется постоянная повторяемость сюжетов, мотивировок, деталей и т.п., не имеющих прямого отношения ни к собственно Писанию, ни к апокрифической, ни к фольклорной традиции. В попытке свести воедино известные факты и выстроить их в единую систему наши собеседники используют самые разнообразные источники информации, лакуны в знании заполняются догадками, логически вытекающими из собственного жизненного опыта рассказчика и стереотипов восприятия действительности, характерных для традиционной крестьянской среды, причем используются все доступные источники информации. В результате получается продукт творчества, основанного на традиционном знании, который обладает двунаправленной объяснительной функцией: не только мотивируются явления

действительности, но и сам сакральный текст (совокупность фактов, относящихся к сакральной сфере), а исследователь имеет дело с своеобразной «народной герменевтикой».

Попытки осмысления механизмов восприятия «чужих текстов» уже предпринимались. Так, А.И. Рыко, анализируя пересказ «Сказки о царе Салтане» и трансформацию сюжета об изгнании Христом торгующих из храма применительно к ритуалам Вербного Воскресенья, выделила несколько механизмов такой адаптации (Рыко 2000). Правда, на наш взгляд, во второй части работы, посвященной преломлению христианских сюжетов, допущена неточность: А.И. Рыко сопоставляет полевую запись с каноническим текстом Писания, причем сравниваются соответствующие эпизоды в четырех Евангелиях и делается попытка усмотреть прямую связь между текстом Писания и пересказом, в то время как информация, сообщенная рассказчиком, вполне могла прийти до него опосредованно, через третьи источники.

Проблема источников в данном вопросе весьма существенна, хотя и трудноразрешима. К сожалению, далеко не всегда удается выяснить, откуда именно почерпнуты рассказчиком его сведения. Часто в устных пересказах мы имеем дело со сложным наслоением фактов, извлеченных из разных источников, на которые может накладываться и фантазия повествователя, так что он сам не в состоянии ответить на вопрос об источнике своих знаний или ссылается на наиболее очевидный: «В Библии написано».

Мы выделяем три основные группы источников:

- Традиционное знание, передаваемое устно: легенды и апокрифические сюжеты; сюда же могут быть отнесены пересказы *Библии*, или *божественной книги* (так обычно называется не только Писание, но любая большая толстая церковная книга – обычно в кожаном переплете). Как правило, даже если такие книги сохраняются в домах информантов, они не

читаются, их содержание известно в чужом изложении. Наиболее устойчиво с этими книгами ассоциируются эсхатологические рассказы о том, как перед концом света небо будет опутано проволокой, по нему будут летать железные птицы, а по полям будут ходить железные кони (впрочем, с Библией связывается и ряд других сюжетов).

• Собственно Священное Писание, которое читают сами информанты. Главным образом, это современные издания небольшого формата, напечатанные мелким шрифтом, купленные в церкви или подаренные родственниками-горожанами. Мелкий шрифт в сочетании с плохим зрением и далеко не всегда хорошими навыками чтения ведет к искажению прочитанного в сознании читателя.

• Новые источники информации: телевидение, радио, пресса, календари и т.п.

Данные, почерпнутые разными способами, переплетаются, смешиваются и превращаются в сложный конгломерат: *Сперва веть она [Богородица] родилася-то, дак этого... Мать-то да отец-то старые, еще детей-то у них не было. Постарели, а ей принесли, принесла мать-то. Мать-ту Марии звали тожко Анной. Она принесла: «Как мы, – говорит, – растить будём, старик?» Три года сполнилось да ей во храм и отдали. Дак вот, во храм-от, три года сполнилось, и она сорок две ступени зашла [по лестнице во храм]. А потом ей там пастыри подхватили дак вот. Она жила во храме-то. До того дожила, что этого робёночка-то и нажила. Там какой Офанасий [Иосиф] всё за ей ухаживал да ухаживал. Всё доухаживал, сделал, принесла вот Исуса-то Христа. Вот так в книжке написано-то, в Евангелии. Всё ведь такие же грешные, хоть кто. Ведь как: с мужиком будешь жить, дак чёго, принесёшь робёночка. [А потом?] А потом что, потом Офанасий ей тожко взял замуж. Это потом сказали, что этого, она с мужем живё. Что у Исуса Христа есть*

отец. А какой отец? Отец не жил пока, что уж он вырос, потом сошлись-то, много уж времени прошло, не сразу взял ей замуж, с робёночком (зап. в 2001 г. в с. Озерко от Шолтомских Н.Я., 1929 г.р.; КА).

В приведенном отрывке из рассказа о земной жизни Христа почти точно переданы события (вероятно, восходящие к апокрифическому Протоевангелию Иакова) рождения, детства и замужества Богородицы за Иосифом (в процитированном тексте – Офанасием). Однако непорочное зачатие осмысляется в категориях традиционных представлений о семье, браке и зачатии (*До того дожидла, что этого робёночка-то и нажила*). Такой взгляд на события не представляет собой ничего уникального. Весьма часто приходится встречаться и с интерпретацией Рождества Христова не только в соответствии с представлениями о внебрачных детях, но и с использованием соответствующей терминологии: [Адам и Ева кто такие?] *А Адам и Ева, дак Ева-то не родила беззаконника? [Кого?] Нагулянного-то не родила? Не нагуляла она этого Христа-то? <...> Дак кабы я знала, дак я будто слыхала, что она беззаконника [смеётся] в ясли-то повалила, родила да повалила в ясли-то, в Ерусалиме-то* (зап. в 2000 г. в с. Абакумово от Сунгуровой К.И., 1922 г.р.; КА).

Помимо контаминации двух сюжетов, о которой пойдет речь ниже, в тексте привлекает внимание активное использование лексики, носящей не только терминологический, но и оценочный характер. С точки зрения носителя традиционной культуры, рождение *беззаконника* понимается как недопустимое и позорное. При этом отрицательная коннотация слышится в таких рассказах только тогда, когда речь заходит непосредственно о Рождестве и непорочном зачатии, в остальных же случаях, когда «внебрачное» рождение Христа не есть прямой предмет повествования, оно игнорируется и не оказывает никакого влияния на пиетет рассказчика. Такая

«двойственность» может быть осторожно сопоставлена с двойственностью восприятия в народной культуре *зауголков*: с одной стороны, внебрачные дети исключаются из множества сфер общинной жизни, в частности, обрядовой, с другой – им приписываются разнообразные магические, мифологические свойства (Кабакова 1992). Одновременно существует и обратная зависимость между сюжетом о Рождестве Христовом и представлениями о незаконнорожденных детях. Появление внебрачных детей представляется проекцией известных событий на повседневную жизнь (Кабакова 1992: 96]. Ср. даваемые таким детям имена и отчества, среди которых широко распространены *Богдан* и *Богданович*.

Библейские события интерпретируются тем свободнее, чем менее однозначно они описаны в источниках. В особенности это касается мотивировок поступков различных персонажей, которые не укладываются в обычную для традиционных представлений дихотомию «свой–чужой», в рамках которой исключаются оттенки и полутона, а также какие бы то ни было многочленные оппозиции. Схематизировать такой взгляд можно так: не совсем плохое всегда предстает плохим и чужим, а не вовсе хорошее – хорошим и своим. В этом контексте поступки персонажей оцениваются не в соответствии с логикой источника информации или с истинной логикой событий, а согласно внешним, «осязаемым» их проявлениям. Например, при изложении истории с Пилатом, его позиция по отношению к Христу может характеризоваться двояко: наряду с представлением о Пилате как о *бесе*, *чернокнижнике*, *разбойнике* (так именуются и иудеи, распявшие Христа) существует и другое, в формировании которого решающую роль сыграл отказ Пилата признать вину Христа перед кесарем. Так он оказывается сторонником Сына Божия и, следовательно, «угодником», «святым»: *Иуду сбили с толку эти первосвященники, какие-то раньше*

чернокнижники были, да всё, говорят старые люди, и здесь бежали по ночам. Иуда-то предал, да этим <...> Вот тут-то они его и схватили. Схватили, кто кричит: «Распячь его!» В смешное нарядили, укусом поили его, издевались, всяко издевались, заставляли крест нести его самого. Канпилат простил, прощал: «Он, – говорит, – невиновен, эта, говорит, хороший человек, надо, – говорит, – оставить его в живых». Ампилат. [Кто он?] Ампилат – он угодник, Богу угодный, ну всё же допущен был до Бога. Всё равно это Божьему он верил и простил. Прощал его (зап. в 1995 г. в с. Хотеново от Потыковой О.В., 1914 г.р.; КА).

Показателен перевод врагов Христа в разряд демонологических персонажей. Ту же ситуацию можно наблюдать и в народных пересказах житий святых, когда язычники, разбойники, грешники, с которыми сталкивается святой, часто переводятся в разряд бесов. Учитывая, что, как сказано выше, знакомство наших информантов с евреями и ограничивается почти исключительно библейскими сюжетами, а противостояние Бога бесам выглядит более естественным, чем противостояние Бога людям, евреи в народном сознании регулярно демонизируются. К этому же можно прибавить и традиционное восприятие иноземцев вообще (в том числе не на последнем месте оказываются и евреи) как потусторонних персонажей. В этой связи вполне уместным выглядит термин *чернокнижник*, который применяется в современной севернорусской традиции к колдунам: *Такие люди есть колдуны, закрыли [закрыть – колдовским способом сделать невидимым] парня и его не найти.* [У информанта в 1989 г. пропал 18-летний сын, через год его нашли мертвым в 3-х км от деревни.] *И милиция не возьмёт, потому што бабушка. Бабушка, што ты с ней будешь делать – она безвинна. Такие слова есть, книжки есть чёрные, чернокнижники называются, злые люди* (зап. в 1997 г. в с. Кучепалда от Придеина В.А., 1928 г.р.; КА).

Употребление традиционных народных терминов для обозначения явлений, относящихся к иной реальности (в данном случае реальности библейских событий), служит для приближения далеких и неочевидных явлений и понятий, которые осмыслиются в более близких категориях. В процитированном выше отрывке о том, как Христос был приведен к Пилату (*Ампилату*), описываются издевательства, которым он подвергся. Среди них упоминается и такое: *в смешное нарядили*. В регионе, из которого происходят рассматриваемые тексты, этим словом устойчиво обозначается один из типов обрядового ряженья: *В смешное рядились, в морховатое* [старое, рваное] (зап. в 1993 г. в с. Калитинка от Владыкиной К.М., 1911 г.р.; КА). В Каргополье информантами выделяется два типа ряженья: *в хорошее (в красивое)* и *в смешное (в страшное)*. Если первый тип предполагает надевание старинных традиционных нарядов, то второй – собственно ряженье, то есть использование старой, рваной, вывернутой наизнанку одежды, а также изображение различных персонажей. Так что такое словоупотребление применительно к евангельской ситуации хотя и отражает в известном смысле суть событий, однако переводит не совсем понятное действие в разряд пусть не очень логически оправданных, но близких информанту.

То же встречаем и применительно к евангельским чудесам: воскресению Христа и исцелению им людей. Эти чудеса описываются в терминах, используемых в рассказах о колдунах: *Он ходил, исцелял людей. Которы вот люди не слышали – слышали, которы не видели – завидели: токо вот руку положит и всё. Исцелял, много людей поправил* (зап. в 1997 г. в с. Лядины от Дедовой Л.Н., 1928 г.р.; КА); *А в Паску-то вот он и воскрёс. Ево принесли куда-то там опять в какое-то, повалили, и начали тут всё обтирать, всё шептать над ним, и... и оживили, вот эти, которы были за Исуса-то. [А что шептать?] Ну, там водичку каку поить со словами, да*

вом² (зап. в 2000 г. в с. Абакумово от Плотниковой З.Е., 1930 г.р.; КА); Александр Ошивенский... я знаю, што туда ходили молица Богу... так я не знаю, или он пастырь или священник... Ошивенский монастырь <...> святой человек и много знал (зап. в 1997 г. в с. Печниково от Зверевой А.В., 1923 г.р.; КА).

Лексемы слова, *знать, шептать, поправить, поить водичку* относятся почти исключительно к сфере колдовства, причем безотносительно к тому, *на добро* или *на зло* колдуют: *Ну, старухи старенькие, есть знающие там от даже старухи бывали и такие, что муж с женой, не ладится у них жизнь, идут к старушке к этой. Она чево-то пошепчет, пошепчет чево-то* (зап. в 1996 г. в с. Ухта от Латкиной А.В., 1923 г.р.; КА).

Достаточно сложные для понимания явления объясняются через близкие и знакомые понятия. В сферу не только более понятного, но и ситуативно более близкого могут переводиться и довольно значительные по объему и событиям эпизоды, а подчас и все повествование целиком. В таких случаях мы имеем дело со включением событий в современную действительность, с актуализацией бытовых деталей, пространства, времени и т.п. [Как Богородица Христа спасала?] *Так вить преследовал-то кто? [Кто?] Это... Игипецкие... тожо... как их называть-то, богослужильцы. Вот этому, старшему-то самому... самому... они... всё надо было, шобы одно было игипецкое право, а нашево права штобы ни было. Вот они и хотели и... Этово Исуса-то Христа приколотили, што он оживилса сам потом как-то. Ни надо было ему так делать [то есть ходить в Египет]. А и щас нет-нет, да и в «Ыгипит поижжайте, в Ыгипит!» Вот. [Имеется в виду реклама туристических агентств, предлагающих поездки в Египет.] <...> [Кто был Христос по национальности?] *Дак русский, наверно. [Как он попал в Египет?] Дак они, когда их стали тут прибивать гвоздями да фсе́ и над ним стали**

издевацца, вот они с Петром да с Павлом пошли путешествовать. В Ерусалим пошли, потом в Ерусалим попали, из Ерусалима опять обратно в нашу страну. [Где Христа распяли?] Прибывали дак где-то в нашем... в нашей местности. Не здесь, а где-то в Советском Союзе (зап. в 2001 г. в г. Каргополе от Черепановой К.И., 1927 г.р.; КА).

То, что Христос русский, Библия написана по-русски или по-славянски, а православие – русская вера – широко распространенные представления, причем, насколько можно судить, не являющиеся порождением современности. Название *Советский Союз* указывает не на время, а на место: для человека, родившегося, выросшего и прожившего почти всю жизнь в СССР, слово *Россия* неупотребительно ни по отношению к современной России, ни по отношению к досоветскому периоду. Интересны также оговорки-уточнения, призванные более точно определить место действия: *В нашей местности. Не здесь, а где-то в Советском Союзе.* Насколько можно судить по деталям, не передаваемым письменным текстом (интонации, неуверенность говорящего), смысл оговорки состоит в том, чтобы выделить, обособить *здесь* от того места, где состоялось преступление. С одной стороны, дело происходило в нашем (в широком смысле слова) пространстве, с другой – не в нашем (в узком смысле слова), поскольку *здесь* живут люди верующие. В этом контексте особенно показательно звучит сочувствие (оно же запоздалый совет): *Ни надо было ему так делать.*

В приведенных фрагментах помимо того, что евангельские события помещаются в более знакомое пространство, они еще и связываются с современностью. Тут мы имеем дело с попыткой соединить в единую картину различные обособленные факты действительности, организовать их в логическую цепочку: причина преследования Христа (*игипецкое право*) → преследования Христа → реклама турпоездки в

Египет. Параллельно этому в сознании информанта существует представление о Христе как о русском, несмотря на то, что он оказался в Иерусалиме (в Египте). Возникает другая цепочка: Христос в *Советском Союзе* → преследование Христа → бегство в *Ерусалим* → возвращение в *Советский Союз* → распятие. Две эти цепочки никак не объединяются в одну линию, но это не смущает рассказчицу, поскольку на разных стадиях повествования ее интересуют различные аспекты сюжета. В обоих случаях показательна попытка вписать события в логику современности: Христос ошибся, отправившись в Египет; сейчас предлагают ехать в Египет, что опасно. Хронотоп событий сужается до «здесь и сейчас», что подчеркивает их актуальность.

Та же картина проявляется во множестве других текстов, показывая, что перенесение сакральных событий в современность и в рамки «своего», знакомого пространства – крайне типичный механизм адаптации библейского сюжета, вхождения его в реальность традиционного сознания. То же касается некоторых локальных природных особенностей (река пересохла по проклятию проходившего мимо святого, которого жители деревни не напоили водой; святой изгнал змей на территории, прилегающей к конкретной деревне, причем вблизи соседних сел они водятся и т.п.).

Адаптация сакральных событий может проходить и несколько иначе – не через совмещение их с современностью, а через сопоставление с нею: [Почему Христа распяли?] *Почему Христа распяли? Да веть есть, веть и теперь – почему Христа распяли – потому што теперь-то веть много комунистоф есть, а и раньше тожо розбойники были, дак вот и распяли* (зап. в 1999 г. в с. Саунино от Архиповой У.П., 1913 г.р.; КА).

Совмещение в единую систему (сюжет, модель) разрозненных сведений, не связанных между собой фактов на

основании их сходства или смежности – весьма продуктивный способ порождения новых текстов. Один из наиболее распространенных примеров совмещения – получившее весьма широкое распространение представление о том, что Христос родился от Адама и Евы. В нашей коллекции имеется несколько десятков таких записей из разных сел, что позволяет говорить о своеобразном рождении нового «апокрифа». В основе такого совмещения лежит представление о грехе: Адам и Ева согрешили ([Адам и Ева не совершили какого-то греха?] *Дак, может быть, и грех совершили. Все совершают грехи дак.* [А что они сделали?] *А чего сделали? Поспали* (зап. в 2000 г. в с. Абакумово от Поповой К.С., 1934 г.р., и Вшивковой А.И., 1937 г.р.; КА)) + Христос родился у Девы (*беззаконник* – см. выше → грех) + чрезвычайно регулярная замена имени *Ева* на *Дева* (*Адам и Дева*) → Христос родился от Адама и Евы (Девы).

Здесь мы сталкиваемся с еще одним продуктивным механизмом осмысления «внешнего» текста, основанном на этимологизации. Народная этимология – один из существенных механизмов осмысления действительности – регулярно используется, например, для мотивировки обрядовых действий (Голстой, Толстая 1998). Этимологически связывая содержание, лежащее вне сферы народной культуры, со знакомыми явлениями, рассказчик не только включает первые в пространственно-временной и событийный континуум, но и мотивирует элементы последнего через первое: [Мария пряталась с Иисусом в городах, деревнях] *в кустах и в вересе [можжевельнике] пряталась, в розах, говорит, пряталась в кустах. И в ивы пряталась, потому что ивушку называют ива плакучая, што она переживала, а можа и плакала, што их найдут да его отберут, да убьют* (зап. в 1997 г. в с. Лядины от Волочевской В.У., 1932 г.р.; КА).

В данном случае распространенный на Русском Севере вариант легенды о том, как Богородица с Христом пряталась под осиной, которая трепетанием листьев выдала беглецов, и под можжевельником, который их укрыл, совмещается с названием *плакучая ива*, откуда и вытекает попытка объяснить ее «плакучесть» сочувствием Христу. Столь же неочевидная связь устанавливается в следующем фрагменте между названием дня недели и евангельскими событиями: *Христа четвертовали в четверг, поэтому четверг и называется. Исуа Христа предал Иуда, было у Господа тринадцать апостолов, вот почему тринадцатое число называется этим – ну как он – счастливым ли, несчастным. Вот сидят, и он предал разбойникам Исуа-то Христа. Они его распятили из-за этого в четверг. [Четвертовали?] Да. Поснимали ноги, руки (зап. в 1997 г. в с. Печниково от Тонких А.И., 1940 г.р.; КА).*

Последний пример примечателен «двунаправленностью» этимологических рассуждений: с одной стороны, искажается вид казни Христа (*четвертовали*) под влиянием названия дня недели, с которым связывается время казни, с другой стороны – само название дня недели возводится к виду казни.

Адаптация библейского сюжета к народному сознанию представляет собой «перевод» его на язык традиционной культуры, механизм которого может быть описан примерно так: полученная из «внешнего», нетрадиционного источника информация становится предметом устной передачи. При этом отсеивается постороннее, не поддающееся объяснению средствами традиционной культуры, сюжет видоизменяется. Для его передачи рассказчик пользуется знакомыми и привычными понятиями, по-своему излагая описываемые события. Тем самым – сознательно или нет – дается и интерпретация излагаемых фактов, что позволяет говорить о своеобразной «народной герменевтике». Вероятно, в связи с тем что

передаваемые таким образом события носят сакральный характер и их значимость ощущается в момент речи, ситуация подвергается не только толкованию, но и эмоциональной оценке. В ходе повествования сокращается пространственная, временная, психологическая и другая дистанция между событиями и моментом пересказывания, события помещаются в современность или близкое время, место, наделяются актуальными мотивировками, что способствует их включению в действующую систему ценностей. Излагаемые таким образом факты не существуют обособленно, рассказчик пытается объединить их с близкими по сюжету, персонажам, звучанию и другим факторам, устанавливая причинно-следственные и прочие связи событий различного характера. Даже в тех случаях, когда пересказывается конкретный текст (например, сюжет фильма), рассказчик включает в повествование известные ему из других источников факты аналогичного содержания, заполняя тем самым лакуны и проясняя не совсем понятные детали. Все это, в сущности, способствует превращению индивидуальных текстов в подобие фольклорных, что подтверждается их множественностью, бытованием (распространением) и пересказываемостью.

Подводя итоги нашим рассуждениям, представим несколько сюжетов «Народного Евангелия», наиболее распространенных и репрезентативных.

Рождество Христово

• Адам и Ева, вот такие они были богомольные, дак они ничего худого не творили, ничего не грешили, а потом и сотворили. [Что?] Сотворили, и у йих родилсы, и вот Христос у йих и родилсы от этого, от Евы-то... Как ещё-то?.. от Евы... Ищё-то как? [Адам?] Адам. Ну, вот гоўорили, от Адама да от Евы он родилсы, Христос-от (зап. в 2001 г. в с. Озерко от Едакиной А.Я., 1922 г.р.; КА).

• Была Женщина – видно святая она и его [Христа] родила. И вот ёна его спасала, его имали, дак его спасала – сперво маленького так родила на поляне зимой о Новом Годе. Родила на поляне, на поляне снег кругом растаял и цветы росцвели. И ёна на осле привезла его в деревню. Тут у ней осёл учредился Божьим изволом. Ну вот, привезла – и надоть спасать его. А до этого говорили – предвещали, что будё этот Иисус Христос. Дак всех этих младенцев дак перерезали. И вот ёна его спасала – по лесу ходила (зап. в 1995 г. в с. Архангело от Друганиной А.В., 1907 г.р.; КА).

Чудеса, совершенные Христом

• Ехали один раз они на море вот, и поднялась погода. Иисус зауснул в лодке, ну ученики испугались, говорят: «Иисус, мы погибаем, погода поднялась». А он поднялся да говорит: «Погода сейчас перестанет, не бойтесь!» И погода перестала. Обладал многим разным. Авраам был брат Июде, старший брат Авраам. Июда самый младший. Иисуса Христа на восемь недель старше. Он уж как усыновил, Брам, вот как усыновил, ну дак уж Июда стал как брат это Иисуса. Ну вот потом они так уж наиздевались над ним, распяли они – не распяли (зап. в 1995 г. в с. Хотеново от Потыковой О.В., 1914 г.р.; КА).

• Господь пришёл в Иерусалим, в этот в Израиль-то чёртов, там, ну, торговцы были, ну торговали быками, коровами, телятами, овцами, шёл торг, он свил из вёрёвок бич со своей группой, ну, служащих своих, и всех выгнал с храма: «Не издевайтесь над моим Отцом!» – и всех выгнал к чёртовой матери. Ну они [нрзб.] стали сопротивляца, почему он такую силу имеет, што говорит: «Отец мой», – Бох-то Отец ему, вишь. А он: «Какая трава не моим Отцом посеяна – искореница». (Ну вот этими дьяволами, нечистой силой.)

Чево ты можешь сказать, штоб поняли эти изрильтяне: «Надо разрушить этот храм и я в три дня яво восстановлю!»

Все удивились, потому што сорок шесть лет строили этот храм, а тут в три дня яво восстановит. Никто, даже яво ученики не знали: он [храм новый] был скрыт от них, ну, человек не видел. Если б они поверили, этот бы разрушили храм, а он бы им открыл этот храм, тот который у Нево сделан был. Храм тот закрыт³ был от человека. Может быть, человек проходил через храм и сам не знал: как бутго дорога и всё, закрыт был от человека. [Так он открыл этот храм?] Нет, раз они не поверили. Так зачем. А потом он, штоб они поверили, так он им открыл бы глаза, этот храм бы перед [ними?] оказался (зап. в 1997 г. в с. Кучепалда от Придеина В.А., 1928 г.р.; КА).

Учение Христа

Контаминация с сюжетом о всемирном потопе

[Христос] стоял, што така вера была, за народ всё, как вот в Библии-то пишется: если, допустим, попала такая семья, работающая, то, значит, эту семью оставляли в живых, если вот вемья такая, лодыри, лентяи, то их истребляли, а вот котора работающая семья, как по Библии пишеца, то оставляли. Да вот и говорица, што на, возьми, значит, одну птицу, там, это самое, всякой твари там, это самое, тараканы, овечки или это. И вот как всё будиш это жить, если как бы будиш себя вести, как это жизнь пойдёт. А наводнение было очень большое, как они жили, с этим справлялись, и потом вот и во Исус их помиловал и наводнений не было, и вот эти люди-то и жили (зап. в 2000 г. в с. Полуборье от Федухиной В.С., 1939 г.р.; КА).

Пилат

Пилат предстаёт то положительным, то отрицательным персонажем, в зависимости от акцента, пада-

ющего то на его участие в аресте и допросе Христа, то на его отказ признать Иисуса виновным.

• ...А Пилат Теби на Голговыской горе распял на три дерева на ель, кипарис и кедрь и крестообразно пригвоздил твои руки и ноги По лицу ударил желчью напоил Терновый венец. тяжелый колючий на голову возложил... (фрагмент списка апокрифической молитвы «Сон Богородицы», приводится с сохранением орфографии и пунктуации оригинала. Зап. в 1998 г. в с. Троица от Петровской З.К., 1938 г.р.; КА).

• ...[Христос] у жидовьёв пойман, скован и связан и связан и приведен к антихристу Пилатию (фрагмент списка апокрифической молитвы «Сон Богородицы», приводится с сохранением орфографии и пунктуации оригинала. Зап. в 1997 г. в с. Орлово от Галаховой А.О., 1935 г.р.; КА).

• Издевались, насмешище сделали над ним, били его нехорошим, на голову надели колпак, напоили отравой, да он не отравился, ну вот самый смешной колпак, нехороший, одежду плохую, это всё сорвали с него святое, а одежду одели, лохмотьи нарядили на него, ну и вот хто кричит, это вот первосвященники и чернокнижники, что передать его к Ампилату. Ампилат-то был на ту руку за Иисуса Христа, не дал разрешение распять его. Хто кричит: «Распять!» Хто кричит: «В гроб!» Ну, приказали ему нести крест, самому себе его на крест положить. Ампилат не разрешил, говорит: «Этот человек невиновен вни в чём» (зап. в 1995 г. в с. Хотеново от Потыковой О.В., 1914 г.р.; КА).

Место действия евангельских событий

Обычно евангельские события помещаются либо в границы «своего» пространства, либо, наоборот, исключаются из него и в этом случае происходят в местах, более или менее приближенных к Палестине. Среди них часто упоминается Египет, что, вероятно, может быть объяснено

контаминацией с сюжетами о бегстве в Египет и о египетском рабстве.

- В Египте распяли его (зап. в 1998 г. в с. Лекшма от Коротеевой А.Д., 1928 г.р.; КА).

- [Говорят, распяли Христа] за наши грехи. [Кто?] Беси, беси, сотоны. [Где?] Дақ опять у арабов, всяко (зап. в 1998 г. в с. Усачево от Монастырских Е.П., 1929 г.р.; КА).

Иуда

Как и Пилат, Иуда может оцениваться как негативно (предатель, разбойник), так и позитивно (святой). Здесь, правда, положительная оценка, скорее, объясняется неосведомленностью и переосмыслением его близости к Христу. В случае негативной оценки Иуда часто подвергается демонизации и нередко обозначается как «черт», «бес».

- ...был предан на поругание учеником твоим возлюбленным Иудою Искаримским за тридцать сребренников на крест распять (фрагмент списка апокрифической молитвы «Сон Богородицы», приводится с сохранением орфографии и пунктуации оригинала. Зап. в 1998 г. в с. Лекшма от Корниловой А.И., 1919 г.р.).

- Иуда предал Христа сатанам (зап. в 1998 г. в с. Лекшма от Базаревой Р.П., 1930 г.р., и Копниной А.Я., 1931 г.р.).

- [Иуда] хороший был, ученик, а обзарился на деньги (зап. в 1998 г. в с. Лекшма от Коротеевой А.Д., 1928 г.р., и Корниловой А.К., 1941 г.р.; КА).

- Иуда – это уж плохой человек. Чёрт – это Иуда (зап. в 1999 г. в с. Ошевенск от Самсоновой Л.Н., 1939 г.р.; КА).

- Иуда – предатель, верно, уш такой был вредный человек <...> Тут эти... его прислушники <...> Его и роспяли. Видно, кто-нибудь уш этому Иуде пре... был предан (зап. в 2000 г. в с. Полуборье от Нечаевой А.С., 1926 г.р.; КА).

• Иисуса Христа предал Иуда, было у Господа тринадцать апостолов, вот почему тринадцатое число называется этим – ну, как он, – счастливым ли, несчастным. Вот сидят, и он предал разбойникам Иисуса-то Христа <...> А этот Иуда, узнал, што Иисус Христос жив, задавился на осине (зап. в 1997 г. в с. Печниково от Тонких А.И., 1940 г.р.; КА).

• Авраам, святой Апостол, усыновил его. У Авраама был брат, на восемь недель Иисуса Христа старше – Июда. И вот оне вместе росли и возле Иисуса Христа этот Июда всё сидел, сидел и ходили вместе. Но Иисус был изличал людей да оцень был находчив. Ну а им надо было, чтобы Июда был старше. [Кому?] Июде надо было, Иисуса-то, вишь, народ провозглашал: такой-то появился да ходит, обличает людей, делает всё лучше для людей, и потом Июда Его продал в полном уж возрасте <...> [В чём обвиняли?] Просто Июде надо было стать старше, быть, завладеть-та, а делаться это не мог (зап. в 1995 г. в с. Хотеново от Потыковой О.В., 1914 г.р.; КА).

• Вот – эти биси-то искали его. Ходыли тут, да вот не знали, что ён тутова. Ну вот потом этот Июда и говорит этим бисям: «Как я вот, мы вот будем вецерять – ужинать, а я, – говорит, – в сольницу, в соль буду макать, – говорит, – хлебом и пальцем, – говорит, – на Его так покажу. И вы, – говорит, – его берите, он, – говорит, – это». И вот они, бисити, пришли их проверять тутова, ну как от ныне ходят проверяют там. И вот он стал макать в соль туда и от пальцем на его и показал (зап. в 1995 г. в с. Архангело от Друганиной А.В., 1907 г.р.; КА).

• [Кто такой Иуда?] Иуда? Какой тоже святой? (зап. в 2001 г. в с. Озерко от Егановой А.Я., 1922 г.р.; КА).

• [Кто такой Иуда?] Июда? Июда прекрасный какой-то человек был, тоже святой... (зап. в 1999 г. в с. Ошевенск от Смирновой К.Н., 1912 г.р.; КА).

Часто имя Иуды употребляется как нарицательное – для обозначения группы врагов Христа (разбойники, евреи и т.п.), а также метафорически.

• Цыганов он благословил за эти наказания. [Бог дал каждому народу] и акцент свой и цвет кожи, а русские вот светолокожие – самые его любимые. [А цыган] видно, всё вредно сделал, а он [Бог] ему так и сказал [что тот будет скитаться]. Их было тридцать мучеников, тридцать святых. И кто, значит, заслужил, он прибрал к себе, в свиту, а которых вот этих заядлых иуд, иудами назвал их, наградил кого чем (зап. в 1996 г. в д. Лохово от супругов Громовых П.И., 1925 г.р., и А.А., 1918 г.р.; КА).

• Иуда – зараза какая-то, зануда какая-то такая. Иудный человек или сила какая-то или что. Скаам [скажем] мне што-то надо, он может решить, но не решает. Тянет, всё тянет. Нерешительность такая, в которой сам собой не владеешь. Я вам сказал одно – а второму другое, предатель. Это неверный человек (зап. в 1996 г. в д. Медведево от Левина В.П., примерно 1925 г.р.; КА).

• Иуда – нехороший человек. Да сказывали: «Ой, ты нехороший, ой ты Иуда» (зап. в 1996 г. в д. Данилово от Коковиной Ю.В., 1928 г.р., и Мосиной М.А., 1925 г.р.; КА).

• Иуда – как предатель. Сейчас-то такое название употребляют. Сейчас иуды есть. И в правительстве иуды есть. Хочет прожить за счёт другого (зап. в 1996 г. в д. Лохово от супругов Громовых П.И., 1925 г.р., и А.А., 1918 г.р.; КА).

• Иуда их Ево – выдал, предал <...> Приколотили-то эти иуды-то эти всякие там (зап. в 1999 г. в с. Ловзаньга от Гладышевой Е.В., 1935 г.р.; КА).

Евангельский сюжет часто используется для мотивации ритуального запрета, как его первопричина. Фигура Иуды в этом контексте служит для объяснения ряда норм застоль-

ного поведения, при этом актуализируется сюжет тайной вечери.

• [Не рассказывали, Иуда какой-то был?]

[ФЛА:] Ну это враг Бога. [Враг Бога?] Христа. Вот евреев-то называют иудами. Они вить ево наказали. Распяли на кресте. [А Иуда – это кто?] А это нечистая сила какая-то. [Нечистая сила?] Безбожник.

[ФВМ:] [Нрзб.] чё-нибудь такое, говорят: ну какой ты Иуда! Иуда.

[ФЛА:] Он ф Христа не верит.

[ФВМ:] Ну, не верит никому ничево.

[А не говорили, что он повесился на каком-то дереве?]

[ФЛА:] На осине. [На осине?] Да. Вот она грешна-то осина-то и есть. Повесили. [Он сам повесился, или его повесили?] [нрзб.] на осине. Вот это самое грешное дерево – это осина и есть. Вот осина. [А за что его повесили?] В наказание дак, за што ево так. [А кто его?] За грехи ево, самый грешливый. Вот ево и повесили. [А не слышали, что он в солонку макнул?] Вот это и есть грехи-то фсе. Ф солонку макать нельзя, ножиком играть нельзя, на столе вилку нельзя переворачивать, там... [Почему?] Шобы [нрзб.] вилку кверху, как вот у нас тут любят, лошку – тоже нельзя. [То есть надо горбышом вверх?] Да, да. [А почему нельзя-то?] Вот это фсе грех был, то есть нечиста-то сила фся у тебя будет тут и сидеть, а ты будешь [нрзб.].

[ФВМ:] Ты вот это, лошкой вот так вот сидишь да и играешь, лошкой ли чем, вот: не играйся-то ложкой, а то бес насцыт.

[ФЛА:] Да, это... Биси – это помощники Иуды.

[ФВМ:] Бес насцыт тебе на лошку, нельзя.

[Помощники Иуды?]

[ФВМ:] Да.

[А про солонку что-то говорили?]

[ФЛА:] Вот солонка-то – што ссора будет, нельзя.

[ФВМ:] Ну, не мочите ф солонку (зап. в 2001 г. в с. Лукино у супругов Федосеевых Л.А., 1935 г.р., и В.М., 1941 г.р.; КА).

Евреи

Данные записи представляют собой ответы на вопросы, кто распял Христа и кто такие «евреи/жиды». Последний вопрос задавался после того, как соответствующее слово было произнесено информантом. Представления о том, кто такие евреи, не имеют достаточной четкости. Среди основных можно выделить следующие варианты.

Евреи – бесы/сатаны

• [Христа Богородица прятала. От кого?] От чертей. Да, черти хотели... Говорят, черти хотели, чтобы Иуса Христа уничтожить. Да, убить <...> [Потом его] распяли. Да, на кресте. [За что?] А за што, а кто знает, за што. Жиды были там дак. Говорили так, што жиды. А потом всё прош[ло], это, Иус Христос ка бутта и всё, выжил. Да. Из-за чёго Богу и моляца. Сотонам веть не моляца, сотоне да жидам, а Иусу Христу (зап. в 2000 г. в с. Поздышево от Роговой У.С., 1928 г.р.; КА).

• [Кто Христа распял?] Жиды. [Кто это?] Эти, ну как сказать вам, эти шо вот, как их называют, ну как беси-ни беси, говорицы, вот эти... [Беси откуда взялись?] А Бох их знает, я ни знаю, всё говорят, в озере биси бегают... [далее про запрет купаться в Ильин день] (зап. в 2000 г. в с. Поздышево от Захаровой А.Ф., 1929 г.р.; КА).

• Ево похоронили, а он ожил. Вот, всё распалось. А эти, которые ево убивали, – те лежали четыре часа на земле, солнце не светило, было темно, но они не покаяться Господу Богу, тогда Он им вечную тьму. Вот сейчас вечная тьма им. Ну вот эта нечистая сила, она и ходит сейчас в лесу-то. [А

что за здание развалилось?] Храм, видите, развалился [опять показывает на скалы на иконе], а вот, наверно, виновный, видишь, закручен, держат за верёвочку за одну [показывает на Лазаря в погребальных пеленах], верно, провинился (зап. в 1997 г. в с. Кучепалда от Придеина В.А., 1928 г.р.; КА).

Еврей – колдуны

- Издевались, насмешнице сделали над ним, били его нехорошим, на голову надели колпак, напоили отравой, да он не отравился, ну вот самый смешной колпак, нехороший, одежду плохую, это всё сорвали с него святое, а одежду одели, лохмотьи нарядили на него, ну и вот кто кричит, это вот первосвященники и чернокнижники, что передать его к Ампилату (зап. в 1995 г. в с. Хотеново от Потыковой О.В., 1914 г.р.; КА).

Еврей – иноверцы или неверные

- [Про 40 мучеников – кто их убил:] Ну были же эти... как жида, дак как их называют, ищё эти... не все эти наши, одна наша одинаково [вера; равенство – ?]. Как теперь-то – теперь равноправие тоже не равно <...> чё-нить равноправие. И тогда то жо было: одни в одну сторону, други в другу, кому кто-то надоедает, кто-то надо кому-то сделать. Вот, если теперь Ельцина сняли бы, вот теперь команда бы живо собралась, и его бы всю команду ёвонную в чёрт... в озёро бы либо куда-нить... (зап. в 1999 г. в с. Ошевенск от Черепановой Т.В., 1920 г.р.; КА).

- [Христос прятался под можжевельником. От кого?] Вот дак там всяки, вишь, находилися. Иныи вить в Бога не веровали (зап. в 2001 г. в с. Калитинка от Пивовой А.И., 1929 г.р.; КА).

- Вот ево долго вить ловили, ево даже хотели ещё... где... младенцем. Ну Ево прятали, а потом вот Он стал ходить по этим... по окрестностям, по населённым пунктам, вот эти,

проводить эти... учения, превращал в крещёную веру, христианскую, христианами. Ну вот и ево, видимо... некоторым не нравилось, ево всё-таки долго не могли поймать, потом вот один предал ученик из ево же учеников, вот это... Иуда (зап. в 1998 г. в с. Труфаново от Карякиной В.Н., 1923 г.р.; КА).

- Спит и слышит во снах видит будто бы ея возлюбленного сына неверная сила, жидовики-некрещеники мучают и тарзают, христовскую кровь проливают на буйну головушку терновый венец накладывают (фрагмент списка апокрифической молитвы «Сон Богородицы», приводится с сохранением орфографии и пунктуации оригинала. Зап. в 1995 г. в с. Архангело от Никулиной Е.О., 1903 г.р.; КА).

- Были ведь враги. Вот как и сейчас ведь врагов много у людей. И тогда были и ему не верили. Вот которы не верили, те решили его убрать. Убили и приколотили к кресту (зап. в 1997 г. в с. Печниково от Фадеевой А.А., 1922 г.р.; КА).

Евреи – разбойники

- [За что Христа убили?] За што? Розбойники напали. Ево убили. Вот и ево и в гробницу и отпевали и всё. А потом ён и воскрес. И ён стал из гробницы да из гроба. Эти разбойники опять захватили ево за руки, вот приковали так ко кресту – видали? Вот. А потом ён опять справился к жизни. [Как?] Как? Поправился дак (зап. в 1999 г. в с. Ошевенск от Смирновой К.Н., 1912 г.р.; КА).

- [Кто Христа распял?] Иудеи. <...> [Почему?] Не веровали в Господа, вот они и роспяли. [У них другая вера была?] А кто их знат. Я уш этово не скажу вам, какая вера. Не христианска вера. Розбойникам какая вера (зап. в 1999 г. в с. Саунино от Архиповой У.П., 1913 г.р.; КА).

- [Пересказ «Сна Богородицы»:] ...поймали разбойникито. Ведь ево на распятие водили, Исуса Христа. Ну так вот, Дева-то мать Мария спала. Ей приснился сон, и он стал, и

ему приснилось. Дева, грит, мать Мария, вы, грит, седни, вот, [говорит] спали, гвът, плохо спали. «А што вас во сне было?» – спрашивают у матери Девы Марии. А она и отвечает йим: «Да, – говорит, – во снах-то што, – говорит, – было. А будто, – гът, – тебя, – гът, – распяли и руки твои, – говорит, – ковали и ноженьки твои, – говорит, – к железякам приковали эти, разбойники, – гвот, – и я, – гвът, – рыдала, плакала [нрзб.] во сне (зап. в 1996 г. в с. Кречетово от Корзиной А.И., 1909 г.р., и Евдокимовой К.Е., 1929 г.р.; КА).

- ...разбойники вот Исуса-то Христа распяли (зап. в 1996 г. в с. Шильда от Фалиной Е.С., 1928 г.р.; КА).

Евреи – грешники/беззаконники

- [Контаминированный рассказ про всемирный потоп и исход из Египта:] Господь вить... какой народ-от проклял: пошли водой, озёром – праведники прошли, а грешники все потонули. Вот. Раньше ищё ить как было. Ивреи... ивреи. Оне веть нарушили закон-от... штобы был весь хороший народ-от, а оне всё равно не послушались, пошли, а Госпоть накрыл водой дорогу, смыл йих, и потонули (зап. в 2000 г. в с. Река от Колпаковой И.М., 1914 г.р.; КА).

- ... продал иуда злочестивым жидам за 30 серебряников... (фрагмент списка апокрифической молитвы «Сон Богородицы», приводится с сохранением орфографии и пунктуации оригинала. Зап. в 1999 г. в с. Ошевенск от Горловой Е.Ф., 1923 г.р.; КА).

- ...Моево Сына у пребеззаконных жидов поймали и предали беззаконному Иуде на суд представили (фрагмент списка апокрифической молитвы «Сон Богородицы», приводится с сохранением орфографии и пунктуации оригинала. Зап. в 1997 г. в с. Печниково от Зверевой А.В., 1923 г.р.; КА).

- [В какие дни не топили баню?] Вот, говорят, там перёт Пасхой... пятницу-субботу не топицца. Что в субботу токо

евреи моюцца. Так в субботу моюцца в бане, а в Троицку субботу не моюцца (зап. в 1994 г. в с. Тихманьга от Исаковой А.Ф., 1930 г.р.; КА).

За что распяли Христа

Социальные причины

- Его, видиш, схватили за народ, он вывел из ада грешных людей очень много, они хотели погубить, а он вывел, из-за этово пострадал, ево, ой, забыла, какой-то там, тоже был веры-то. Ево схватили и вот мучили очень долго, издевались, потом распяли на кресте. За народ он страдал (зап. в 1999 г. в с. Ошевенск от Ключиной Г.А., 1920 г.р.; КА).

- [Кто распял Христа?] Ак жиды дак. Жиды-ти... какой народ-от, я не знаю. [За что?] Неполюбили. Справедливости какой-нибудь не полюбили. Они дак и ноги... гвозди... видно, как прибиты, перетки, да руки да и... вот как. [Христос кто по национальности?] Он руськой настоящий ч^неловек. (зап. в 2000 г. в с. Река от Колпаковой И.М., 1914 г.р.; КА).

- Он ходил лечил народ, дотронется и мгновенно излечит человека, а ему не верили. И вот эти чиновники, которые были у власти, решили его распять (зап. в 1997 г. в с. Печниково от Фадеевой А.А., 1922 г.р.; КА).

- А потом он двенадцать человек выбрал уч^неников Себе, и вот там другие начали на его, што вот он такой, дак он будет страной править – нать его убить (зап. в 2000 г. в с. Абакумово от Плотниковой З.Е., 1930 г.р.; КА).

- [Кто Христа убил?] Израильтяне! [За что?] Ну он шёл за бедных, ну не любил несправедливости. Жиды были за стяжательство, за воровство – он ненавидел этово. Сечас расходяца – тогда брак был законом у Господа Бога, а сейчас мы севодня сошлись, завтра разошлись, скандалы в семьях. Семья это считалась домашня церковь (зап. в 1997 г. в с. Кучепалда от Придеина В.А., 1928 г.р.; КА).

Национальная рознь

• [Национальность Христа:] Израиля он. [Кто его распял?] Наши русские распяли. Церкви все изломали русские наши (зап. в 1996 г. в д. Данилово от Тихоновой В.А., 1928 г.р., и Мосиной М.А., 1925 г.р.; КА).

Примечания

¹ Работа экспедиции РГГУ была поддержана грантами РГНФ (проекты 96-04-18004, 97-04-18026, 01-04-18007е).

² Этот фрагмент взят из подробного пересказа фильма “Иисус” (режиссер Дж. Хейман), снятого по Евангелию от Луки, просмотренного информантом по РТР накануне.

³ Термин *закрывать* имеет значение ‘скрыть, сделать невидимым колдовским способом’ и применяется обычно к домашнему скоту, который пастухом при помощи особого обряда – *отпуска* – делается невидимым для хищников или стал невидимым для хозяина вследствие порчи.

Литература и источники

КА – Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ (Каргопольский р-н Архангельской обл.).

Кабакова 1992 – *Кабакова Г.И.* Дитя природы в системе природных и культурных кодов // Балканские чтения-1. Образ мира в слове и ритуале. М., 1992.

Левкиевская 1998 – *Левкиевская Е.Е.* Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Российский православный университет ап. Иоанна Богослова. Ученые записки. Вып. 4. М., 1998.

Панченко 1998 – *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

Рыко 2000 – *Рыко А.И.* Адаптация «чужого» текста в народном сознании // Вестник молодых ученых. Серия филологические науки. СПб., 2000. № 2.

Толстой, Толстая 1998 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988.

Георгий Мельников (Москва)

Пражский голем в чешской и мировой культуре

Еврейской культуре позднеренессансной Праги известна легенда о *големе* – искусственном человеке, сделанном из глины на основе кабаллических формул. Эта легенда, став достоянием мировой культуры через чешское посредство, приобрела чрезвычайную актуальность в XX в., когда проблема человек-машина вышла на одно из первых мест в общественном сознании¹.

Еврейская культурная традиция, породившая голема как фольклорно-литературный персонаж, знает несколько разновидностей этого искусственного создания. Мы остановимся лишь на пражском големе, поскольку именно этот вариант легенды оказался наиболее перспективным исторически и максимально насыщенным философскими и теологическими смыслами. История развития образа пражского голема в культуре позволяет проследить, как он все более насыщался демонизмом, отходя от первоначальной культурологема, и приобретал новые значения, которые, правда, уже содержались в его первоначальной семантике. Голем становится демонической фигурой, когда в конце легенды бунтует и крушит все вокруг. Таким образом культурологема «бунта машин» является квинтэссенцией пражской легенды, что в начале XX в. было актуализировано на другом фантастическом материале в знаменитом романе Герберта Уэллса «Бунт машин».

Эта тема становится одной из центральных в культуре XX в. Поэтому она так плотно населена «потомками голема» самого различного сорта, которые стали персонажами главным образом голливудского кинематографа. Это такие

шедевры техники будущего, имеющие антропоморфный облик, как киборг-убийца, терминатор, робокоп и т.п.

Относительно функций пражского голема существовали две первоначальные версии. Согласно первой голем защищал население гетто от обвинений в ритуальных убийствах христианских мальчиков², ловя на месте преступления бургеров, подбрасывавших ночью на улицы гетто трупы христианских младенцев. Вторая версия, давшая начало мощной культурной традиции, акцентировала функцию помощника. Голем был якобы создан выдающимся пражским еврейским ученым Иегудой Арией (Ливой) бен Бецалелем (1512–1609), для того чтобы делать грязную и тяжелую работу, помогая школе и тем самым высвобождая людям время для учебных и научных занятий. Но как-то вечером накануне субботы, когда голем, как и все, должен был отдыхать, чтя день субботний, хозяин забыл его выключить, вынув записку с божественным именем *шем* из его головы. Голем взбунтовался и, наказывая человека за забвение божественной заповеди, начал с невероятной силой разрушать все вокруг себя. Человеку удалось остановить разбушевавшегося монстра только благодаря хитрости: псалом на субботу повторили в синагоге дважды, и за это время хозяин «выключил» голема, вынув *шем*, но при этом голем полностью разрушился.

Таким образом, стержнем пражской легенды становится техника на службе человеку и наказание человека за забвение богопочитания, за нарушение заповедей. Именно эти смыслы во многом утрачиваются в современных кинематографических реинтерпретациях.

Важно подчеркнуть, что нечеловеческая сила голема управляется человеком при помощи трансцендентных средств, таких как магические заклинания и талисманы. Следовательно, техника соотнесена с высшим, божественным знанием, она – одна из форм божественного проявления,

а человек здесь лишь посредник, передаточное звено, хотя техника нужна именно ему. Человек-творец оказывается в двойственном положении: как креатор техники – он ее господин, но как объект приложения ее усилий он находится в зависимости от нее. Демонизация техники начинается, когда человек абсолютизирует первое свое положение, которое, однако, ликвидируется из-за «бунта машин». Тем самым этот бунт становится божьим наказанием человеку, а техника – средством этого наказания. В пражской легенде голем-разрушитель прямо выполняет божественную волю, поэтому нет никаких оснований говорить о сатанинском начале такого существа, как голем, и техники в целом. Человек не осуждается за создание антропоморфного аппарата, ему лишь напоминают, что использование аппарата хорошо и полезно только при условии соблюдения божественного Закона.

Гораздо более акцентированным демонический аспект голема проявился в его христианской интерпретации в чешской культурной среде. Но прежде чем говорить об образе голема в чешской и мировой культуре, рассмотрим вопрос о том, как и когда в нее проникла еврейская легенда.

Считается, что она возникла в Праге на рубеже XVI–XVII вв. в атмосфере рудольфинской культуры. Действительно, только маньеристическая культура двора Рудольфа II с ее культом тайнознания, любовью ко всевозможным приборам, господством алхимии и астрологии, с самим алхимическим образом мышления, если воспользоваться классификацией К.Г. Юнга, могла породить «пражского голема». Легенда, безусловно, возникла в еврейской среде, но, очевидно, не без влияния рудольфинского круга, так как ученая элита гетто в это время имела интенсивные культурные контакты с придворной средой. По образу жизни и даже по одежде богатые евреи уже ничем не отличались от пражских бюргеров. Сам Рудольф II – этот «новый Гермес Трисмегист» –

интересовался еврейским тайнознанием. Он общался с крупнейшими еврейскими учеными этого времени, жившими в Праге, в том числе и с «отцом» голема, которого все называли просто раввин Лёв, о чем свидетельствует устная традиция³.

Легенда о големе записана весьма поздно. Вероятно, ее первая фиксация содержится в книге «*Megilath Jochasin*», изданной в Праге в 1718 г. Майером Перлем – писарем пражского раввината. Благодаря сказкам братьев Гримм сюжет перешел в немецкую литературу романтического направления (Уфф Хорн – 1837, Фридрих Геббель – 1858 и др.). Этому процессу также содействовало издание на немецком языке сборника еврейских преданий под названием «*Sippurim*» (Прага, 1847).

Через посредство работ пражских еврейских авторов, написанных на немецком языке, легенда распространилась и в пражской христианской среде, чему главным образом способствовали следующие издания: «*Der hohe Rabbi Löw und sein Sagenkreis*» Натана Грюна (1885) и «*Rabbi Löw und die Golemsage*» Хаима Блох-Делатина (1918). Х. Блох-Делатин также и в Берлине в 1920 г. издал повесть «*Der prager Golem*», где ему особенно удалось изображение атмосферы страха и неуверенности, царившей в пражском гетто. В 1910 г. во Львове вышла книга «*Meisse punet*» («Удивительные истории»), содержащая подробный рассказ о големе. Его затем пересказал публике, читающей по-немецки, известный пражский немецкоязычный журналист и писатель еврейского происхождения Эгон Эрвин Киш в газете «*Prager Tageblatt*» в серии статей «*Auf der Fährte des Golem*» (1920). В 1922 г. в широкоизвестном издательстве «*Insel*» вышел том еврейских сказок «*Der Born Judas*», составленный поэтом М. бен Гортоном, где также фигурировал пражский голем.

В собственно чешской литературе голем появился в знаменитых «Старых чешских сказаниях» Алоиза Ирасека (1894, раздел № 3 главки «Еврейский город»), где буквально



Rabbi Lév et Golem. Arabe Mikhaél Alesh, 1899

М. Алеш. Раввин Лёв и голем. Рисунок. 1899 г.

на одной странице автор четко изложил вторую версию легенды. Благодаря славе Ирасека она стала широко известной в чешской среде. За Ирасеком последовала писательница Попелка Билианова со сборником «Z tajů pražských pověstí», который начинается с рассказа «Poslední služba Golemova», автором которого был Карел Халупка. Очевидно, как иллюстрации к тексту Ирасека великий чешский художник Миколаш Алеш в 1899 г. создал два рисунка: «Раввин Лёв читает Талмуд» и «Раввин Лёв и голем». На последнем рисунке голем изображен как некое видение в облике очень большого человека весьма свирепой наружности, со злобным лицом, на лбу у него начертано заклинание.

В научной литературе легенда по-чешски зафиксирована в альбоме-монографии «Пражское гетто», который издали выдающиеся чешские историки Йозеф Тайге и Зикмунд Винтер при участии Игната Германа в 1902 г. (Герман, Тайге, Винтер 1902), т.е. до публикации «Meisse punem» и «Der Born Judas» – наиболее разработанных, подробных версий легенды. Первое в Новое время изложение легенды на иврите появилось только в 1909 г. в сборнике «Niflaot–Maharal», рассказывавшем о «чудесах раввина Лёва».

Очевидно, в начале XX в. легенда стала столь популярной, что не требовался ее обстоятельный пересказ. Поэтому известный австро-еврейский писатель Густав Мейринк, хорошо знавший Прагу, лишь намекает на нее в своем нашумевшем романе, озаглавленном «Голем» (1915). Несмотря на заголовок голем в романе присутствует лишь как некая аллюзия, но при этом он становится символом зла не только как *genius loci*, но и как воплощение злого начала в самом еврейском народе, которому противостоит доброе начало в образе Шимайи Гиллеля. Г. Мейринка, одного из основателей Чешского Теософского Общества, можно также считать основателем традиции «Праги мистической», которую про-

должил Х. Блох-Делатин. В сущности Мейринк в создании атмосферы Праги многое взял у Ирасека и соединил эту фольклорно-литературную традицию с традицией новой эзотерики. Мистической с тех пор Прага выглядела лишь в глазах иностранцев, тогда как в собственно чешской культуре ее образ был лишен мистического ореола. Это хорошо показывают иллюстрации пражского художника Гуго Штайнера к изданию романа Мейринка «Голем» (1916), где Прага предстает в чисто экспрессионистическом восприятии без черт сецессионной мистики; таково же и изображение голема, появляющегося как страшная тень на пражской мостовой. Голем у Мейринка, отодвинутый в подтекст, приобрел черты inferнальной основы всего трагического повествования, именно поэтому роман был назван в его честь, хотя собственно к легенде о нем он не имеет отношения.

Удивительно, что Франц Кафка, живший рядом с бывшим гетто, прошел мимо сюжета о големе, что вызывает у исследователей творчества великого пражского писателя естественное недоумение.

В 1924 г. в Праге выходит специальная монография на чешском языке «Голем. Историческое исследование на основе оккультизма», написанная Олдржихом Элиашем (Элиаш 1996) – известным чешским оккультистом, изучавшим иврит на теологическом факультете Карлова университета. Автор дает подробный анализ генезиса легенды, ее содержания, ее места в контексте традиции описания антропоморфных существ в мировой культуре; как знаток и адепт каббалы, нумерологии и астрологии он разбирает схему создания големов. Особое значение Элиаш придает публикациям «Meisse ripet» и Гортонна, где имеется еще одна легенда о големе, согласно которой его воскресил правнук великого Иегуды, тоже ученый, раввин Иезекииль Лёв Бецалель, вновь назвал Иосифом (Jossile) и поручил ему домашнюю

работу. Затем он велел ему отравить молодого еврея Иохима, решившего креститься. Финал второй легенды – как у первой: голем, совершив убийство, бунтует в вечер на субботу, ломая и вышвыривая все имущество раввина на улицу; тот вынимает из его рта *шем*, хотя уже наступила суббота и пропели 92-й псалом. «Выключенного» голема куда-то прячут, а раввин, вернувшись в синагогу, повторно исполняет псалом. Его поведение и остроумное решение буквально повторяет поступок его прадеда. Бунт голема Элиаш объясняет влиянием «нечистых астральных сил». Кстати, Элиаш вычисляет даты «первой жизни» голема – 1580–1592, связывая его уничтожение с прекращением гонений на евреев при Рудольфе II. Из двух версий первой легенды Элиаш отдает предпочтение второй, где голем – только слуга, хотя в пересказ первой версии, по которой голем хватается христиан, подкидывающих мертвых детей в еврейский город, чтобы затем обвинить евреев в ритуальных убийствах, автор добавляет ряд исторических реалий, почерпнутых из судебных документов, что подтверждает существование первой версии первой легенды в конце XVI в.

Вновь в чешской литературе голем появился в 1932 г. в «Пражских еврейских повестях и легендах» Вацлава Владивоя Томека – полного тезки известного чешского историка XIX в. В главке «Голем» автор попросту пересказывает легенду о «втором рождении» голема по тексту Гортонна. Но есть и важные отличия. Томек берет только ту версию, где голем – слуга, не упоминая о ложных обвинениях евреев в ритуальных убийствах со стороны христиан. В повествовании появляется новый важный мотив: использование голема как отравителя иудея-отступника было тщетным – тот уже успел тайно креститься и умер поэтому как христианский мученик. Так у чешского автора проявляется идея торжества христианства над иудаизмом. Таким образом у Томека голем

приобретает еще больше демонических черт (функция киллера).

Бунт голема происходит непосредственно после убийства, совершенного в пятницу вечером, когда раввин задумался о совершенном грехе и забыл выключить голема. Поэтому бунт здесь выглядит как наказание человеку за нарушение заповеди «не убий». Принадлежность голема к классу чертей чешский автор четко обозначил фразой: «Он слышал, что вместе с големом, когда близится суббота, беснуются все рогатые» (Томек 1995: 59). Голем бунтует, «как злой дух» (Томек 1995: 61) и в другом варианте легенды, который приводит Томек: раввин забывает выключить голема из-за забот о больной дочери, но, ухитрившись в итоге спеть 92-й псалом дважды, за такую двойную молитву получает от Бога милость – выздоровление дочери.

Дальше по пути дьяволизации голема пошел Франтишек Гудечек – один из лидеров чешского сюрреализма в изобразительном искусстве 1930-х годов. Его картина «Голем» (1937) изображает страшного андроида, с ненавистью смотрящего красными глазами на зрителя. Очевидно, у художника, принимая во внимание дату создания картины, голем стал ассоциироваться с угрожавшим Чехословакии фашизмом.

Пражский антропоморфный голем-машина, как представляется, оказал влияние на образ робота, впервые в мировой культуре придуманный (как и само слово «робот») братьями Карелом и Йозефом Чапеками, хотя сам К. Чапек заверял, что он узнал легенду о големе позднее, уже после того как вместе с братом-художником придумал человека-машину (Никольский 1973). Может быть, это своеобразный розыгрыш великого фантаста и сатирика?

В чешском театре тема голема получила неожиданное комедийно-сатирическое решение на сцене «Освобожденного театра» в Праге⁴, где в 1931 г. тандем великих артистов



Я. Верих, В. Трегл и И. Восковец в спектакле «Игра о Големе». 1931 г.

V+W (Иржи Восковец и Ян Верих) поставил по своему сценарию «романтическое ревю» «Hra Golem», в котором они играли роль соглядатаев-клоунов и «настоящих мужчин» в мире «абсурдных фикций и далеко идущих недоразумений» (Иванов 1971: 55).

В кинематографе легенда о големе привлекла внимание прежде всего иностранных режиссеров. Немецкий фильм «Голем, как он пришел в мир» (1914, переснят в 1920 г.) режиссера П. Вегенера, сыгравшего в нем роль Голема, и оператора Г. Зебера довольно точно следует пражской легенде, привнося в нее дополнительно любовную интригу, связанную с любовью рыцаря к прекрасной дочери раввина, что придает фильму – признанному шедевру немецкого экспрессионистического кино – некоторый антииудаистский оттенок. Однако решение самого образа Голема не имеет никаких антисемитских и inferнальных черт. В исполнении П. Вегенера он предстает как добрый сказочный великан, помогающий людям. Внешне он скорее напоминает персонажа немецких народных сказок, к тому же все действие перенесено в условный немецкий средневековый город, так что атмосфера пражского гетто в фильме отсутствует. Необходимо напомнить, что фильм не имеет никакого отношения к роману Мейринка, хотя многие киноведческие издания упоминают фильм как экранизацию романа.

Не был экранизацией и французский фильм режиссера Ж. Дювивье «Голем» (1936)⁵, в котором сюжет легенды изменился почти до неузнаваемости. Голем превратился в мстителя за вековое унижение еврейского народа, который преследует императора Рудольфа II, представленного сценаристами в качестве гонителя евреев, что прямо противоречит исторической правде. Разбивая национальные и религиозные перегородки, голем разрушает ворота гетто, но сам превращается в прах (Иванов 1971: 105). Очевидно, такое

переосмысление, когда голем становился трагическим героем-борцом, диктовалось атмосферой борьбы против наступавшего немецкого фашизма с его программно выраженным антисемитизмом. Поэтому французский фильм надо рассматривать не столько как искажение пражской легенды, сколько как использование знакомого культурного персонажа для создания оригинального антифашистского произведения. Кстати, именно поэтому император Рудольф II становится персонификацией германского антисемитизма, ассоциируясь не со своим историческим прототипом, а с Адольфом Гитлером. Таким образом, в фильме полюса темы оказываются перевернутыми: зло воплощено в образе немецкого императора, тогда как голем становится положительным персонажем. Этого, к сожалению, не поняли Восковец и Верих, на основе спектакля которых Ж. Дювивье первоначально собирался строить фильм, так же как и автор книги о Верихе (Иванов 1971: 105). Отказ Дювивье от гротескной трактовки был воспринят как оскорбление чешской культуры и авторских прав V+W, которые подали в суд на продюсеров французского фильма и выиграли дело (Иванов 1971: 105).

Чешские кинематографисты обратились к голему только в 1951 г. Фильм «Пекарь императора и император пекаря» был поставлен по оригинальному сценарию, написанному режиссером фильма М. Фричем в соавторстве с Я. Верихом и драматургом И. Брдечкой. Таким образом, для Вериха это стало вторым обращением к теме голема⁶. В фильме голем стал олицетворением разрушительного потенциала научно-технических изобретений: его глиняная фигура изрыгает огонь, уничтожающий все живое. Очевидно поэтому голема изображает не актер, как было в предыдущих фильмах, а специально сделанная бутафорская фигура. Авторы фильма утверждают идею о том, что голем, как всякая техника, чья программа зависит от человека, послушен своему хозяину.

В финале голем, освобожденный из-под власти политиков-милитаристов, служит людям как грандиозная печь по выпечке хлеба: бывшее оружие превращается в средство производства, чтобы накормить человечество. В такой интерпретации ясно просвечивает актуальная для послевоенного периода тема «мирного атома». Необходимо подчеркнуть, что чешские кинематографисты в своем фильме в образном решении мотива перепрограммирования разрушительной техники на позитивное созидание предвосхитили главную идею позднейшего голливудского фильма «Терминатор-2. Судный день» (1993, режиссер Дж. Камерон).

После «бархатной революции» 1989 г. голем становится сувенирным символом бывшего пражского гетто. Вновь интерес к нему проявляют ученые и писатели. Чуть ранее появляется интересная статья В. Садека о соотношении легенд о големе с творчеством раввина Лёва (Садек 1987). Писатель Э. Петишка еще раз излагает старые пражские еврейские легенды и истории (Петишка 1992). Крупнейший чешский историк-медиевист еврейского происхождения Франтишек Кавка, бывший диссидент, обращается к фигуре раввина Лёва в научно-популярной книге (Кавка 1994). В 1992 г. в пражском малостранском театре «Рубин» силами «А-студио» была поставлена инсценировка «Голема» Г. Мейринка (авторы инсценировки Д. Чесани и М. Немец, режиссер Д. Чесани), которая, правда, вызвала резко негативную оценку критики за недостаточный профессионализм спектакля (Кербр 1992). Наконец, голем становится героем балета: композитор Збынек Матейу (род. в 1958) написал одноактный балет «Голем», который в ноябре 2001 г. в постановке известного балетмейстера Павла Шмока увидел свет на сцене Государственной оперы в Праге. Все эти произведения свидетельствуют о том, что в постсоциалистической Чехии появился стабильный интерес к образу пражского голема как

к существенной части отечественной культурной традиции.

Из представителей мировой культуры в послевоенный период к образу голема обратился Х.Л. Борхес в стихотворении «Голем», написанном в 1964 г. (Борхес 1993: 26–29). В этом большом поэтическом тексте Борхес акцентирует идею слова-заключения (*шем*), сотворившего голема, и его, голема, собственной немоты, а также мысль о несовершенстве плодов творения, людского и божественного, как такового. *Шем* – это «тайнопись Бога», его начертание «точно и ужасно». Борхеса больше интересует проблематика каббалистического учения, чем собственно пражская легенда. Он не приводит ее финала, тем самым исключая тему «бунта машин». Однако в середине стихотворения он помещает краткий рассказ о создании голема, наделяя его смыслами, отсутствующими в легенде:

История вовек не забывала
О Старой Праге и ее равнине.
Желая знать скрываемое Богом,
Он занялся бессменным испытаньем
Букв и, приглядываясь к сочетаньям,
Сложил то Имя, бывшее Чертогом,
Ключами и Вратами – всем на свете,
Шепча его над куклой бессловесной,
Что сотворил, дабы открыть ей бездны
Письмен, Просторов и Тысячелетий⁷.

Однако голем остался нем, значит, несовершенен, поэтому «творец с испугом и любовью разом смотрел» на него. В итоге голем у Борхеса остается тайной, загадкой, смысла которой не может постигнуть до конца даже его создатель.

Легенда о големе за четыре века своего существования обросла новыми смыслами, которые иногда придают голему более выраженные инфернальные черты. Попытаемся сравнить еврейскую и чешскую интерпретации легенды. В еврейской версии, наиболее полно выраженной в публикациях

начала XX в., которые вряд ли можно считать вполне аутентичными изложениями старой легенды, акцентируется служебная или служебно-охранительная функция голема и магический ритуал. Чешская версия более теологична и нравоучительна, именно в чешской культуре голем приобретает чисто демонические черты. Очевидно, в христианской культуре голем мог восприниматься только как «чертова кукла». В этом смысле очень показателен локус перехода голема из еврейского в христианский мир, как это излагают некоторые поздние тексты, вышедшие из еврейской среды. Останки голема были тайно захоронены на Жижкове, под виселицей, на месте, где казнили еще и в XIX в., в общей яме для жертв чумы, т.е. на месте проклятом, напрямую связанном с адскими силами.

Пражская легенда о големе, помимо прочего, великолепно иллюстрирует диалог и культурный обмен между пражской еврейской, чешской и немецкой средой, становясь в XX в. общепражским, а затем мировым культурным достоянием.

Примечания

¹ Подробнее о проблематике голема, содержании и смысле пражской легенды см.: Мельников 2000.

² О распространенности в позднесредневековой Чехии такого рода обвинений, аналогов знаменитого по российской истории «дела Бейлиса», свидетельствуют исторические документы (Мельников 1990: 53–54).

³ Подробнее о положении еврейского населения в конце XVI – начале XVII в. и о крупнейших фигурах гетто см.: Мельников 1994; Рыбар 1991. Об отношениях раввина Лёва к рудольфинской культуре см.: Вурм 1997: 116–117.

⁴ О стиле постановок этого театра подробнее см.: Солнцева 1995: 214–215.

⁵ Пользуюсь случаем извиниться перед читателями за допущенную мною ошибку (Мельников 2000: 171), когда, доверившись справочникам по кино, я назвал фильм Ж. Дювивье экранизацией романа Г. Мейринка.

⁶ Подробный рассказ о фильме см.: Иванов 1971: 176–179.

⁷ Перевод Б. Дубина.

Литература

- Борхес 1993 – *Борхес Х.Л.* Избранные стихотворения. М., 1993.
- Вурм 1997 – *Vurm B. Rudolf II a jeho Praha.* Praha, 1997.
- Герман, Тайге, Винтер 1902 – *Herrmann I., Teige J., Winter Z. Pražské ghetto.* Praha, 1902.
- Иванов 1971 – *Иванов И.* Ян Верих. Л., 1971.
- Кавка 1994 – *Kavka F. Velký pražský rabi Jehuda Löw. Nová vuprávění z doby renesance.* Praha, 1994.
- Кербр 1992 – *Kerbr J. Golem // Svět a divadlo.* 1992. № 1–2. S. 197.
- Мельников 1990 – *Мельников Г.П.* Еврейское население Праги в системе внутригородских конфессиональных, этнических, экономических и социокультурных отношений (XIV – начало XVII) // *Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века.* М., 1990. С. 28–54.
- Мельников 1994 – *Мельников Г.П.* Социальноэкономическое и социокультурное положение еврейского населения Праги в конце XVI – начале XVII в. // *Славяне и их соседи.* Вып. 5. Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века – Новое время. М., 1994. С. 123–135.
- Мельников 2000 – *Мельников Г.П.* Живое/неживое: голем, машина и концепция современной культуры Э. Фромма // *Миф в культуре: человек – не-человек.* М., 2000. С. 169–179.
- Никольский 1973 – *Никольский С.В.* Карел Чапек – фантаст и сатирик. М., 1973.
- Петишка 1992 – *Petiška E. Golem a jiné židovské pověsti a pohádky ze staré Prahy.* Praha, 1992.
- Рыбар 1991 – *Rybár C. Židovská Praha.* Praha, 1991.
- Садек 1987 – *Sadek V. Stories of the Golem and their Relations to the Work of Rabbi Löw of Prague // Judaica Bohemica.* 23. 1987. P. 85–91.
- Солнцева 1995 – *Солнцева Л.П.* Театр в духовной жизни чехов и словаков. М., 1995.
- Томек 1995 – *Tomek V.V. Pražské židovské pověsti a legendy.* Praha, 1995.
- Элиаш 1996 – *Eliáš O. Golem.* Praha, 1996.

Евгений Верещагин (Москва)

Асмодей, Молок, анонимный болотный бес и прочие *шедим* у А.С. Пушкина

Впервые термин שָׂדִי (*shed*¹, «бес») появляется в последней книге Торы: «Приносили жертвы *бесам* (לְשָׂדִים יִזְבְּחוּ; в Септуагинте: ἑθουσῶν δαιμονίοις)» (Втор. 32: 17). В близком контексте ср. также Пс. 105/106: 37: «Приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву *бесам*». Всего в Танахе термин *шедим* и употреблен-то два раза. Оба раза лексема שָׂדִי в Септуагинте соответствием служит лексема δαίμων.

Шире используется номинация רוּחַ רָעָה (*ruach ra'a[h]*, ‘злой дух’). Она впервые встретилась в книге Судей: «И послал Бог *злого духа* между Авимелехом и между жителями Сихема» (Суд. 9: 23). Кроме того, хорошо известна история ниспослания *злого духа* Богом (!) на Саула: «А от Саула отступил Дух Господень, и возмущал его *злой дух* от Господа (רוּחַ רָעָה מֵאֵת יְהוָה)» (1 Цар. 16: 14; далее там же 16: 15, 16, 23; 18: 10; 19: 9). Термин *злой дух* употреблен в Танахе 7 раз.

В не вошедшей в Танах, но содержащейся в Септуагинте книге Товита (которая, весьма вероятно, первоначально была написана на иврите, но дошла до нас только в греческом переводе) тот же термин употреблен еще по крайней мере три раза, причем дважды *злой дух* назван по имени – *Асмодей*. История влюбленного беса Асмодея рассматривается ниже в разделе IV.

Номинативное словосочетание τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν (‘злой дух’) дважды употреблено в Новом Завете (Деян. 19: 15, 16), а если нет атрибута, то используется (и часто) лексема δαίμων.

В творчестве А.С. Пушкина *шедим* (*злым духам*) уделено немало внимания.

Хрестоматийное стихотворение с самоговорящим названием «Бесы» стало важным, многослойным и многозначительным, компонентом русской культуры:

Кони снова понеслися;
Колокольчик дин-дин-дин...
Вижу: духи собралися
Средь белеющих равнин.
Бесконечны, безобразны,
В мутной месяца игре
Закружились бесы разны,
Будто листья в ноябре...
Сколько их! куда их гонят?
Что так жалобно поют?
Домового ли хоронят,
Ведьму ль замуж выдают?

Одноименный роман Ф.М. Достоевского (с эпиграфом из Пушкина) и «Мелкий бес» Ф.К. Сологуба говорят сами за себя.

Наряду с «Бесами», демонические сюжеты и ассоциации (сопряженные с лексемами *бес, черт, демон, дьявол, сатана, злой дух, нечистый, дух ада, лукавый, враг, леший, ведьма, колдунья, волиебница, домовой, привиденье, злобный гений* и т.п., а также с некоторыми бесовскими именами собственными) содержатся в целой совокупности других творений Пушкина.

В свое время 19 произведений с подобными ассоциациями [а именно: те же «Бесы», «Сказка о попе и о работнике его Балде», «История села Горюхина», «Русалка», запись в альбоме Ек.Н. Ушаковой, «Жил на свете рыцарь бедный», «Руслан и Людмила», «Борис Годунов», «Монах», пушкинские терцины, «Гусар», «Всем красны боярские конюшни», «Домовому», «Царь Никита и сорок и его дочерей», «(Подражание итальянскому)», «Выстрел», «Евгений Онегин», «Демон» и «Ангел»] были исследованы В.Г. Костомаровым и автором этих строк (Верещагин, Костомаров 2000: 11–71).

С помощью единообразной формальной методики (исчисления семантических долей, входящих в фоновые знания, хранящиеся перечисленными выше лексемами) нам, надеюсь, удалось показать, что смысловое поле «бесовщины», как оно выражено Пушкиным (т.е. в его авторских, оригинальных, индивидуальных текстах) совпадает с аналогичным фоновым полем, характерным для всей коллективной коллективной национальной культуры первой половины XIX в., а отчасти и для современной (конечно, зачастую в виде шутливо воспринимаемых, пережиточных «суеверий»). Всего у Пушкина мы насчитали 123 семантических доли «бесовщины»; большинство из них присутствует также и в русском фольклоре XIX в.

Из перечисленного выше списка рассмотрим заново два произведения, но под измененным углом зрения. Выявленные в них представления о демонических персонажах на сей раз типологически сопоставляются с соответствующими или аналогичными «бесами» Танаха и второканонической книги Товита.

1. Молок у Пушкина

Озорная, шутливая и со рвением направленная «против рясок» поэма «Монах» лицейского периода (1813) не публиковалась при жизни поэта. В ней описано противоборство монаха Панкратия с «подземным чародеем» по имени *Молок*. Поэма не закончена.

В большом сохранившемся тексте сначала повторяется эпизод заклятия беса в сосуде, известный из житий Авраамия, архимандрита Ростовского, и Иоанна, архиепископа Новгородского. Затем в поэме отчасти воспроизводится эпизод поездки монаха на бесу в Иерусалим, представленный лишь в одном источнике – в житии Иоанна Новгородского.

Фривольная фабула багательки – не сложна. Монаху Панкратию досаждают бес по имени Молок:

Пришел *Молок* (так *дьявола зовут*),
 Панкратия под черной ряской скрылся.
 Святой монах молился уж, молился,
 Вздыхал, вздыхал, а дьявол тут как тут.

Молок – французская форма имени *Молох*. Молох фигурирует в поэме Мильтона «Потерянный рай» (I, 392–398), а Пушкин познакомился с ней по французскому переводу и из нее усвоил имя. Оттуда же и в том же значении взята и форма *Мамон* (Путеводитель: 257). Приходится думать, что юный Пушкин еще не был начитан в славянской Библии, – в ней оба имени даны в другой форме, – *Молохъ* и *Мамона*. Иначе он, безусловно, предпочел бы, например, в передаче имени первого беса привычные славянские написания (с «хером») галлицизмам (с непривычным «как»). Впервые вышедшая при императрице Елисавете редакция Библии не раз переиздавалась (например, в начале XIX в., в 1802 г., было осуществлено уже 11-е издание); она могла быть, но к 1813 г. еще не стала известной поэту.

В Елисаветинской Библии, кстати сказать, содержался «Каталог собственных еврейских, греческих, и несобственных без перевода во всей Библии оставленных имен, по алфавиту собранных и истолкованных», и в нём оба интересующих нас имени действительно разъяснены. *Молохъ* има идша *Мшавітска*. зри *Мелхѡмъ* (и дается отсылка к Лев. 18: 21; в статье *Мелхѡмъ* дан перевод: *црѣ людеѣ*). *Мамона* – *сѣрское речѣніе значѣтъ когѣтствѣ: накоже Златѡстѣ и Іершнѣмъ толкѣютъ* (и дается отсылка к Мф. 6: 24).

Пришедший к Панкратию Молок ничем не может пронять монаха и под конец искушает его видением «любчонки». Чтобы избавиться от него, Панкратий засыпает. Молок, однако, навевает ему соблазнительные сны.

Тотчас Молок вдруг в муху превратился
 И полетел жужжать вокруг него.

Летал, летал, по комнате кружился
И на нос сел монаха моего.

Панкратья вновь он соблазнять пустился.

Проснувшись, Панкратий по молитве догадывается, как победить беса. Наполнив кувшин водою, он «забормотал над ним слова молитвы». Когда же под вечер юбка появилась вновь, монах обливает ее заговоренной водою.

И вот пред ним с рогами и с хвостом,
Как серый волк, щетиной весь покрытый,
Как добрый конь с подкованным копытом,
Предстал Молок, дрожащий под столом,
С главы до ног облитый весь водою,
Закрыв себя подолом епанчи,
Вращал глаза, как фонари в ночи.
«Ура! – вскричал монах с усмешкой злою, –
Поймал тебя, подземный чародей.
Ты мой теперь, не вырвешься, злодей.
Все шалости заплатишь головою.
Иди в бутыль, закупорю тебя,
Сейчас ее в колодезь брошу я.
Ага, Мамон! дрожишь передо мною».

Таким образом, Панкратий обретает силу над бесом и желает навечно загнать его в сосуд.

Этот эпизод заклятия беса в сосуде повторяется в двух древнерусских житиях.

В Житии Авраамия, архимандрита Ростовского (подвизался во второй половине XI в.; память 29 октября), воспроизводимом по старопечатному Прологу, говорится: Прпѣвнѣи же аврамїи начѣ трѣды к трѣдѣмъ прилагати. дїаволъ же хотѣ спонъ сотворити стѣомъ шѣщ. ко время оубо млтвы стѣго причащенїа, пѣкшъ прпѣвномъ, и хотѣшъ рѣцѣ оумыти, влѣзе въсь ко змыкалицѣ стѣго шѣца. стѣи же разумѣвъ коварство вражїе, взѣмъ крѣтъ положи на вѣрхъ созда оногo, и шградї около созда

крѣтнымъ знаменіемъ. и не мопи изыти штолѣ діаволъ жгомъ в соудѣ на многи дни.

В проложном Житии Иоанна, архиепископа Новгородского (вторая половина XII в.; память 7 сентября)², рассказан подобный же эпизод, причем отчасти теми же словами: Иногда же стоащъ стомъ на млтвѣ в кѣлїи своєи, хоташе емоу врагъ спонъ сотворити и пострашити стѣго, но паче самъ побѣжденъ быста. Начатъ бо діаволъ трепетати са в рѣкомойникѣ. Стѣи же шградї оумыкалицѣ крѣтомъ хрѣтовымъ. ономъ же копїющъ нао человекѣ, дабы егò испустїлъ. палїмъ бо сілю крѣтною, не можаше терпѣти.

Итак, Панкратий получил власть отправить беса в бутылъ и намеревался бросить ее в колодец. Молок признаёт свое поражение.

«Ты победил, почтенный старичок, –
 Так отвечал смиренхонько Молок. –
 Ты победил, но будь великодушен,
 В гнилой воде меня не потопи.
 Я буду ввек за то тебе послушен...»

Желая спастись, Молок предлагает Панкратию свозить его в Иерусалим; Панкратий соглашается. После этого автор стихов обращает к монаху увещевание, и на нем поэма обрывается.

Старик, старик, не слушай ты Молока,
 Оставь его, оставь Иерусалим.
 Лишь ишет бес поддеть святого с бока,
 Не связывай ты тесной дружбы с ним.
 Но ты меня не слушаешь, Панкратий,
 Берешь седло, берешь чепрак, узду.
 Уж под тобой бодрится черт проклятый,
 Готовится на адскую езду.
 Лети, старик, сев на плеча Молока,
 Толкай его и в зад и под бока,

Лети, спешу в священный град востока,
 Но помни то, что не на лошака
 Ты возложил свои почтенны ноги.
 Держись, держись всегда прямой дороги,
 Ведь в мрачный ад дорога широка.

Поэма не была закончена, и хотя по контексту видно, что Панкратия еще ждут испытания и что, скорее всего, под конец (в отличие от приключения святителя Иоанна Новгородского) восторжествует все-таки Молок, полный замысел Пушкина остался неизвестным. Надо полагать, что бродячий сюжет, известный из житийной литературы, получил бы под пером поэта новое завершение.

Что касается св. Иоанна, то его поездка в Иерусалим на бесе, совершенная в результате сделки, завершилась благополучно. В Прологе читается: и запрети емоу сѣын, да неѣтъ его ко сѣын градъ иеросалимъ еже и бѣсть. въ единѣ оубо ноща бѣвъ въ іерѣимѣ, и поклонѣа грѣбѣ гѣда нашего іѣа хрѣта. самѣи ко емоу двѣри шкврзахъса, и нѣкаа тамо шквѣей взавъ, и пакѣ тоа же нощи возвратѣа к велѣкин нѣкъ градъ, наздаше на вѣсѣ. и потѣомъ шпѣстѣ его шквѣа запрѣнѣа. Благополучное завершение поездки было, однако, относительным: вскоре бес оклеветал святого. Тот, правда, легко оправдался: плот, на который его посадили возмущенные новгородцы, поплыл по реке против течения, чем и была засвидетельствована полная невиновность святителя.

Топос крестного заклѣтия беса и чудесного путешествѣа на нем, как известно, представлен также в повести Гоголя «Ночь перед Рождеством».

Если в двух житѣях монах торжествует над бесом, то, по замыслу Пушкина, как он прокламирован в самом начале поэмы, напротив, верх суждено было взять бесу:

Хочу воспѣть, как дух нечѣстый ада
 Оседлан был брадатѣм стариком;

Как овладел он³ черным клобуком,
 Как он втолкнул монаха грешных в стадо.

Как говорит пословица (приведена у И. Снегирева), *Панкрат лезет на небо, а черт держит за ногу*. Может быть, – если предположить известность этой или близкой пословицы Пушкину, – она и обусловила выбор имени монаха – героя поэмы.

Приступаем теперь к исчислению семантических долей фонов лексем *бес*, *черт* и *Молок*, как они представлены в контекстах Пушкинского «Монаха». Сейчас мы приводим список в виде итога, а если у кого-либо возникнет нужда познакомиться с процедурой анализа, то достаточно обратиться к упомянутой выше книге (Верецагин, Костомаров 2000: 29–33). Семантические доли пронумерованы в квадратных скобках; всего их оказалось 34.

Итак, *Молок* и вообще любой *бес*:

а) *по облику*:

- бывает космат [1]:

Что делает теперь седой Панкратий?

Что делает и враг его косматый? ;

- вращает огненными глазами [2]:

Закрыв себя подолом епанчи,

Врашал глаза, как фонари в ночи ... ;

- имеет рога на голове и хвост пониже спины [3]:

И вот пред ним с рогами с хвостом [...]

Предстал Молок ... ;

- вместо человеческих ног имеет конские, с копытами [4]:

Как добрый конь с подкованным копытом,

Предстал Молок ... ;

- имеет на руках-лапах не ногти, а звериные когти [5]:

... черный сатана

Под стражею от злости когти гложет ... ;

- имеет крылья и умеет летать [6]:

.... все черти поднялись

По воздуху на крыльях понеслись ... ;

- как правило, любой бес представляется черным, но у Пушкина его тулово покрыто серой щетиной [7]:

Как серый конь, щетиной весь покрытый, [...]

Предстал Молок ... ;

- имея свой облик, бес может менять размеры и превращаться в кого угодно [8]:

Тотчас Молок вдруг в муху превратился

И полетел жужжать вокруг него. ;

- бес не всегда страшен; Молох под заклятьем способен вызвать жалость [9]:

Предстал Молок, дрожащий под столом,

С главы до ног облитый весь водою,

Закрыв себя подолом епанчи ... ;

б) по характеристикам и действиям:

- бес – злобен [10]:

... черный сатана ... от злости когти гложет ... ;

- упорен и настойчив [11]:

Бьет час, Молок не хочет отцепиться,

Бьет два, бьет три – нечистый всё сидит ... ;

- эта настойчивость оборачивается для день и ночь «трудящегося» беса большим напряжением, так что к нему даже возникает род сочувствия [12]:

... с своей же стороны

Нечистый дух весь день был на работе

И, весь в жару, в грязи, пыли и поте,

Предупредить спешил восход луны.

- бес действует преимущественно ночью, а днем его власть исчезает или ослабевает [13]:

Покамест ночь еще не удалилась,
 Покамест свет лила еще луна,
 То юбка всё еще была видна.
 Как скоро ж твердь зарею осветилась,
 От взоров вдруг сокрылась она. ;

• бес может выступать под разными нарицательными, нередко оценочными (например, «дух ада», «работник ада», «служитель беса злой», «дьявол», «нечистый», «нечистый дух», «сатана», «леший», «чародей», «злодей»), и собственными (в частности, «Молок», «Асмодей») именами [14].

О том, что *дьявол* у Пушкина – имя нарицательное, свидетельствует эквиваленция: «Пришел Молок (так дьявола зовут)». Вероятно, и *мамон*, вопреки написанию с прописной буквы в советских изданиях, имя – не собственное, а – нарицательное. В отличие от *Молока*, слово *мамон* в значении ‘черт, бес’ могло быть известно поэту не из перевода поэмы Мильтона, а из народной речи. Ср. у Даля: *Мамон гнететь, так и сон нейдеть.* ;

в) по месту обитания:

- живет в аду [15]:

... дух нечистый ада ... ;

- живет под землей [16]:

Поймал тебя, подземный чародей ... ;

- живет под стражей [17]:

... чёрный сатана

Под стражею... ;

г) в аспекте взаимоотношений с человеком:

• человек, даже монах, беззащитен перед наскоками Молоха и может дойти до грехопадения [18]:

Панкратий жил счастлив в уединенье,
 Надеялся увидеть вскоре рай,
 Но ни один земли безвестный край

Защитить нас от дьявола не может.
И в тех местах, где черный сатана
Под стражею от злости когти гложет,
Узнали вдруг, что разгорожена
К монастырям свободная дорога.
И вдруг толпой все черти поднялись,
По воздуху на крыльях понеслись...

...

Лишь ищет бес поддеть святого с бока ...

...

... он [Молок] втокнул монаха в грешных стадо ...

...

[Молок] Панкратия под черной ряской скрылся ... ;

• бесовская власть распространяется даже на праведных монахов [19]:

«Ах! – думал он (Панкратий), – почто Ты⁴ прогневился
Чем виноват, Владыко, пред Тобой?
Как грешником, вертит нечистый мной.
Хочу не спать, хочу Тебе молиться.

• бес мутит человека (внушает ему греховные замыслы) [20]:

И снова бес монаха соблазнять ... ;

• человек способен понять, что его преследует бес [21]:

И в тот же час смекнул и догадался,
Что в когти он нечистого попался ... ;

• бес может противостоять действию не услышанной молитвы [22]:

Святой монах молился уж, молился,
Вздыхал, вздыхал, а дьявол тут как тут;

• бес может вселиться в человека и полностью овладеть им [23]:

... как овладел он черным клобуком ...;
«Уж будешь мой», – он сам с собой ворчит.

Скажем кстати: представление о том, что бес может «ввернуться» в человека, отразилось и в «Сказке о золотом петушке»:

Крайне царь бы изумлен.
«Что ты? – старцу молвил он, –
Или бес в тебя ввернулся,
Или ты с ума рехнулся,
Что ты в голову забрал? ...»

В сатире «Тень Фонвизина» представление о вселившемся бесе приложено к Наполеону:

Открылась тайн священных дверь!..
Из бездн исходит Луцифер,
Смиренный, но челоперунный.
Наполеон! Наполеон!
Париж, и новый Вавилон,
И кроткий агнец белорунный,
Превосходясь, как дивный Гог,
Упал, как дух Сатанаила,
Исчезла демонская сила!..
Благословен Господь наш Бог! ;

- бес искушает человека богатством [24]:

Иной в Париж к плешивым картезьянцам
С копейками, с червонцами полез...

...

Богатства все польют к тебе рекою,

...

Достану дом, куплю тебе кареты,

...

Поскачешь ты гордиться жеребцами ... ;

- искушает человека блудом [25]:

Тот девкою с прелатом повалился
Тот молодцом в монашенкам пустился ...,

...

Что-то в углу как будто забелело.

Монах идет. — Что ж? Юбку видит он ...,

...

Как вкопанный, перед белой юбкой стал,
Молчал, краснел, смущался, трепетал ...,

...

«Постой, постой, голубчик, погоди!
Я жен тебе и красных дев доставлю».

Ср. также:

И слышал я, что будто старый поп,
Одной ногой уже вступивший в гроб,
Двух молодых венчал перед налоем.
Черт прибежал амуров с целым роем,
И вдруг дьячок на крылосе всхрапел,
Поп замолчал – на девицу глядел,
А девица на дьякона глядела.
У жениха кровь сильно закипела ... ;

- искушает человека обжорством и винопитием [26]:

Тот в Ватикан к брюхатым итальянцам
Бургунского и макарони нес ... ;

- если бес овладевает человеком, то отводит его в ад [27]:

А бес всех их к себе же в ад повел ... ;

- не может противостоять действию услышанной молитвы [28]:

«...Услышь мое усердное моление,
Не дай мне впасть, Господь, во искушенье!»
Услышал Бог молитвы старика,
И ум его в минуту просветился.
Из бедного седого простяка
Панкратий вдруг в Невтоны претворился.;

- по молитве бес подчиняется христианским заклетьям человека [29]:

Монах водой наполнил свой кувшин,
Забормотал над ним слова молитвы

И был готов на грозны ада битвы...

...

Монах встает, как пламень покраснев,
Как модинки прелестной ала губка,
Схватил кувшин, весь гневом возгорев,
И всей водой он юбку обливает.

О чудо!.. вмиг сей призрак исчезает –

И вот пред ним ... [...]

Предстал Молок, дрожащий под столом,

С главы до ног облитый весь водою...

О том, что оборониться от беса можно, если произнести заклинание, Пушкин упоминает и в другом месте. Так, 3 апреля 1827 г. он написал в альбом Ек. Н. Ушаковой (1809–1872) стихотворение, начальные строки которого таковы:

Когда, бывало, в старину

Являлся дух иль привиденье,

То прогоняло сатану

Простое это изречение:

«Аминь, аминь, рассыпья!». В наши дни

Гораздо менее бесов и привидений

(Бог ведает, куда девались они) ...

Пушкин хорошо знал обряд христианского отречения от дьявола, входящий в таинство крещения младенца. Священник произносит молитвы «запрещения дьявола», в которых, что примечательно, содержатся прямые обращения к сатане: *ѠстѸгнѣ Ѡ создáнїа сѣгѡ со кáю о́люю и аггелы тѣо́ими; ѠстѸгнѣ Ѡ иже ко сѣ́омѸ просвѣщенїю готѣ́ащагоѡа.* По обряду, священник, ради отгнания дьявола, дует на уста, чело, перси младенца, и затем от лица последнего его восприемник (крестный отец) трижды «отрицается» и трижды «отрекается» от сатаны. После чего священник приглашает восприемника: *и дѸни, и плѡни на неѢ.* Ср. фрагмент из письма Пушкина П.А. Плетневу от 7 янв. 1831 г.: «Кого вздумал просить себе в кумовья! вообрази, в какое положение

приведет он и священника и дьячка, и куму, и бабу, да и самого кума, которого заставят же отречься от дьявола, плевать, дуть, сочетаться и прочие творить проделки».

Примечательно, что когда человек «возлагается на одр» для ночного сна, то ему, согласно молитвослову, предписано «знаменати себе крестом», т.е. перекреститься, и прочесть молитву ограждения – на отгнание бесов именно крестным знаменем: ...тáкш да погнѣтъ вѣси ѿ лица любащихъ бѣга и знаменующихся крѣтнымъ знаменіемъ и въ веселіи глаголющихъ: радѣйсѧ, пречѣтныи и животворящій крѣте гѣднѧ, прогонѧй вѣсы ѡлою на тебѣ пропѧтѧгш ѡйсѧ хрѣтѧ, во адъ шѣдшаго и попрѧкшагш ѡлѧ дѧволю и даровѧкшагш намъ тебе, крѣтъ свѣой чѣтныи, на прогнѧніе всѧкагш съпостѧта... Молитва начинается словами 67-го псалма «Да воскреснет Бог», который, по мнению свв. Отцов (например, Анастасия Синайского), обладает особой силой отгонять бесы, тогда как другие псалмы и даже молитва Господня «Отче наш» – «не вреждают» им. Отсюда встречающееся надписание 67-го псалма: «На прогнание бесом зело потребен».

- человек может наказать заклятого беса [30]:

«Ура! – вскричал монах с усмешкой злою, –
Поймал тебя, подземный чародей.

Ты мой теперь, не вырвешься, злодей.

Все шалости заплатишь головою.

Иди в бутылъ, закупорю тебя,

Сейчас ее в колодезь брошу я.

Ага, Мамон! дрожишь передо мною»...

...

«Не соблазнишь! тебя я не оставлю

Без дальних слов сейчас в бутылъ иди». ;

- заклятый бес способен признать свое поражение в противоборстве с человеком [31]:

«Ты победил, почтенный старичок, –
 Так отвечал смиренхонько Молок. –
 Ты победил ... ;

- заклятый бес может молить человека о пощаде [32]:

«... Ты победил, но будь великодушен,
 В гнилой воде меня не потопи». ;

- заклятый бес может отстать от человека и дать соответствующий зарок [33]:

Я буду ввек за то тебе послушен,
 Спокойно ешь, спокойно ночью спи,
 Уж соблазнять тебя никак не стану.

- бес вступает с человеком в торг и в сделку, и человек может пойматься на условия беса [34]:

«Минуту дай с тобою изъясниться,
 Оставь меня, не будь врагом моим.
 Поступок сей наверно наградится,
 А я тебя свезу в Ерусалим».
 При сих словах монах себя не вспомнил.
 «В Ерусалим!» – дивясь он бесу молвил.
 – «В Ерусалим! – да, да, свезу тебя».
 – «Ну, если так, тебя избавлю я».

Таковы 34 семантических доли, которые а поэме Пушкина «Монах» входят в лексические фоны демонического существа (*черта, беса, сатаны, дьявола, нечистого, лешего*). Демон имел и имя собственное – *Молок*.

II. *Молех* в *Танахе*

Молок, как упоминалось, – еще один пушкинский галлицизм. «Русский» *Молох* восходит к славянской Библии, где точно повторяет форму Септуагинты (Μολόχ), а также Вульгаты (Moloch). Считается, что «подлинное имя» божества מלך (от аппелятива «царь») должно иметь и огласовку аппелятива, т.е. *мелех*, но масореты, как иногда бывало, придали ему

огласовку оценочной лексемы **בשת** (*бошет*, ‘стыд, позор’; переносно ‘позорный идол’), и так в Танахе возникло и утвердилось произношение *молах*. Вероятно, подобная дифференциация нужна и для того, чтобы отделить истинного Бога, который также имел атрибут **מלך** (с огласовкой: *мелех*; ср. Пс. 93: 1, 97: 1, 99: 1; Ис. 52: 7), от национального бога аммонитян.

Сейчас мы приведем ряд сведений о Молохе, содержащихся в Танахе. Затем они, будучи исчислены и представлены в виде фоновых семантических долей, войдут в список. После этого предпримем типологическое сопоставление списка с итогами аналогичного исследования фона Пушкинского имени Молок.

В Танахе имеется большой пассаж, в котором имя Молоха употребляется подряд четыре раза, причем вначале три раза употреблена стереотипная формула «(от)давать детей Молаху», а под конец смысл ее расшифрован содержательно. (Цитируем по синодальному переводу, который преимущественно выполнен по Танаху.) «И сказал Господь Моисею, говоря: <...> кто из сынов Израилевых и из пришельцев <...> даст из детей своих Молоху (**אשר יתן מזרעו למלך**), тот да будет предан смерти <...>; и Я <...> истреблю его из народа его за то, что он дал из детей своих Молоху (**כי מזרעו נתן למלך**), чтоб осквернить святилище Мое и обесчестить святое имя Мое; и если народ земли не обратит очей своих на человека того, когда он даст из детей своих Молоху (**ההוא בתרו מזרעו למלך**), и не умертвит его, то Я обращу лице Мое на человека того и на род его и истреблю его из народа его, и всех блудящих по следам его, чтобы блудно ходить вслед Молоха (**לזנות אהרי המלך**)» (Лев. 20: 1–5). Концовку было бы лучше перевести с употреблением субстантива: «...на блудное хождение за Молахом» (как сделано, например, в (Тора 1993: 643)). Действительно, что такое **זנות** (*зенут*; ж.р.) – хорошо известно: субстантив произведен от глагола **זנה**, и в прямом

смысле זָנָה – это (сексуальное) *распутство*, переносном – неверность завету с Господом (завет же понимался как брак).

Конечно, поскольку Молах или Молох – это бог аммонитян и ханаанеян, *зенут* ‘распутство’ в данном контексте может быть понята в переносном смысле. Тем не менее в Танахе есть контекст с упоминанием Молоха, допускающий понимание лишь в прямом смысле. Таков стих Лев. 18: 21 (непосредственно ниже он выделен курсивом).

Ср. появление имени Молоха в череде сексуальных «постановлений» и «законов». «Соблюдайте постановления Мои и законы Мои (וְאֵת מִשְׁפָּטַי וְאֵת חֻקֵּי), которые исполняя, человек будет жив. Я Господь. Никто ни к какой родственнице по плоти не должен приближаться с тем, чтобы открыть наготу. Я Господь. Наготы отца твоего и наготы матери твоей не открывай <...> Наготы жены отца твоего не открывай <...> Наготы сестры твоей <...> Наготы дочери сына твоего или дочери дочери твоей, не открывай наготы их <...> Наготы дочери жены отца твоего <...> Наготы сестры отца твоего не открывай <...> Наготы сестры матери твоей не открывай <...> Наготы брата отца твоего не открывай и к жене его не приближайся <...> Наготы невестки твоей не открывай <...> Наготы жены брата твоего не открывай <...> Наготы жены и дочери ее не открывай <...> Не бери жены вместе с сестрою ее <...> И к жене во время очищения нечистот ее не приближайся <...> И с женою ближнего твоего не ложишься <...> *Из детей твоих не отдавай на служение Молоху и не бесчести имени Бога твоего* <...> Не ложишься с мужчиною, как с женщиною <...> И ни с каким скотом не ложишься <...>; и женщина не должна становиться пред скотом для совокупления с ним» (Лев. 18: 5–23).

Поскольку на всем протяжении фрагмента (до выделенного курсивом стиха и после него) речь идет исключительно о сексуальном распутстве (и нет смены темы), когерентность

текста диктует, что и стих 21 должен отражать ту же самую семантическую линию. Соответственно в одном из библейских комментариев поставлен закономерный («риторический») вопрос: *Sah man einen Zusammenhang zwischen dem Moloch-Kult und den im folgenden genannten Perversionen?* (Stuttgarter Bibel 1992: 156). Иными словами, в рассматриваемом стихе речь, скорее всего, идет о запрете отдавать детей на сексуальное растление.

Перед нами сложный случай. В Танахе начало стиха Лев. 18: 21 читается: **לֹא תִתֶּן לְהַעֲבִיר לְמַלְךְ** «И из детей твоих не давай проводить перед Молахом». Между тем в древних версиях Септуагинты имя Молоха вообще не представлено, а употреблен описательный апеллятив ἄρχων ‘предводитель, князь, владыка’: καὶ ἀπὸ τοῦ σπέρματος σου οὐ δώσεις λατρεύειν ἄρχοντι. Правда, в версии Септуагинты, принятой в Царьградской церкви, на месте ἄρχοντι стоит τῷ Μολόχῃ. Эта версия с именем собственным также является древней: она представлена в Вульгате, которая применительно к данному стиху следует не форме Танаха, впоследствии принятой масоретами, а какой-то иной: *De semine tuo non dabis ut consecretur idolo Moloch.* Как видно, переводчик на латынь пожелал дать пояснение и прибавил лексему *idolum.*) Текст славянской Библии зависит от Септуагинты: и ѿ сѣмене твоєгѡ да не даѣси слѣжити молѡхѣ.

Если вновь обратиться к чтению из масоретского Танаха, то нельзя исключать, что перед нами подравнивание текста к привычной и частотной формуле «(от)давать детей Молаху» (как выше в Лев. 20: 2, 3, 4) и, следовательно, текстологически представляет собой *lectio facillior*; следовательно, по общему принципу предпочтительности *lectio difficilior* текст Септуагинты, переводившийся с особой (неизвестно, но не масоретской) версии Танаха, имеет право на законное бытие.

Тема «отдания детей Молоху» звучит в Танахе неоднократно. Поскольку Молох в семитическом культурно-языковом пространстве считался то владыкой подземных сил и особенно огня, то богом неба и солнца, ему приносились жертвы в форме всесожжения, в том числе и человеческие жертвы, в том числе и жертвы детей, и не только иноплеменных, но и собственных, и даже первенцы царей.

Впрочем, терминированное речение Танаха «провести сына или дочь через огонь» (см. Втор. 18: 10; 4 Цар. 16: 3, 23: 10; Иер. 32: 32, 35; Иез. 16: 21) не допускает точной интерпретации. В Иер. 7: 31, однако, сказано недвусмысленно: «И устроили высоты Тофета в долине сынов Енномовых, чтобы *сожигать* сыновей своих и дочерей своих *в огне*» (примерно так же Иер. 19: 5; 4 Цар. 17: 31). Имеется в виду то самое место, которое упомянуто и в 4 Цар. 23: 10, но действие там названо лишь описательно: «И осквернил он Тофет, что на долине сыновей Еннома, чтобы никто не *проводил* сына своего и дочери своей *чрез огонь Молоху*». Высказавшись прагматично, пророк Иеремия в параллельном месте возвращается к привычному описательному речению: «Устроили капища Ваалу в долине сыновей Енномовых, чтобы *проводить через огонь* сыновей своих и дочерей своих *в честь Молоху*» (Иер. 32: 35).

Поскольку в ряде контекстов опускается упоминание о Молохе, некоторые экзегеты полагали, что «проводить через огонь» равнозначно ритуальному очищению, подобно тому, как «проводили через огонь» металлические предметы, захваченные в бою с иноплеменниками («Золото, серебро, медь, железо, олово и свинец, всё, что проходит чрез огонь, проведите чрез огонь, чтоб оно очистилось» – Числ. 31: 22–23); см. (Каменецкий: 219). Правда, если детей провести через огонь, то окажется, что они, в отличие от металлов, «не проходят через огонь». Скорее всего, однако, предназначенные для жертвы дети всё же не сжигались живыми, а

предварительно убивались.

«Позднейшая народная фантазия нарисовала другую картину этого ритуала, будто живые дети клались на распростертые руки металлического идола с бычачьей головой, который нагревался изнутри, а плач детей заглушался грохотом барабанов (последнее, очевидно, заимствовано из слова לַפֶּל, место приношения детей в жертву близ Иерусалима, причем народная этимология скомбинировала это слово со слово פֶּל – барабан)» (Каменецкий: 219).

Имеются в виду те самые «высоты Тофета в долине сынов Енномовых», которые выше уже упоминались не раз. О долине *бен-хинном* (בֶּן חִנְנוֹם) см. справку (Певзнер: 148): здесь «находилось изображение Молоха, которому евреи приносили в жертву детей своих», на возвышенностях, называвшихся *бамот ха-тофет* (בְּמוֹת הַתּוֹפֵת). В отличие от Каменецкого, Певзнер считает, что название Тофет на самом деле «было присвоено этой горе от того, что крики приносимых там в жертву детей заглушались громкими звуками барабана». Впоследствии из-за удушливого дыма именем долины стали называть ад, «геенну огненную» (גֵּיהֶנֶם).

Культ Молоха был настолько распространен, что в него уклонился даже Соломон, желавший потрафить своим иноплеменным женам: «И делал Соломон неугодное пред очами Господа и не вполне последовал Господу, как Давид, отец его. Тогда построил Соломон капище Хамосу, мерзости Моавитской, на горе, которая пред Иерусалимом, и Молоху, мерзости Аммонитской. Так сделал он для всех своих чужестранных жен, которые кадили и приносили жертвы своим богам» (3 Цар. 11: 6–8).

На основании вышеприведенной справки о Молохе в Танахе нами было исполнено исчисление семантических долей, присущих фону теонима *Молох/Молех* (по методике исчисления состава лексического фона *Молока* у Пушкина). Не

имея намерения охватить все семантические доли, представленные в Танахе, мы перечислили их общим числом – 16.

- По происхождению имени Молох – *царь*, высший владыка [1];

- чтобы «обличить» ложного бога, масореты придали (исходно непунктированной) ортограмме огласовку лексемы «стыд» [2];

- Молох – ложный бог теплоты (или солнца, или подземного огня), и поэтому ему приносились огненные жертвы [3];

- чуждый для евреев культ Молоха был тем не менее настолько распространен среди них, что смог вступить в конкуренцию с культом подлинного Б-га [4];

- в народном представлении идол Молоха был отлит из металла – в виде человека, но с головой быка, увенчанной рогами [5];

- культ Молоха для евреев – чужеземный [6];

- Молох непрерывно требует себе жертв, прежде всего человеческих, и древние иудеи приносили их [7];

Ассоциации беспощадности в требовании жертв отразились в использовании слова в современном русском языке. Ср. словарную дефиницию: «(с прописной буквы) употребляется как символ жестокой неумолимой силы, требующей множества человеческих жертв». Например, *Молох войны*, *Молох Французской революции* (= гильотина), *кровавый/кровожадный/ненасытный Молох*, (в советскую эпоху) *капиталистический Молох*. «Во мне теперь живет к другому гораздо более сильное чувство, и, кажется, этот новый Молох мой больше мне по характеру» (Писемский, В водовороте).

Ср. также характерное название повести А.И. Куприна – «Молох» (1896). Главный герой повести, инженер Бобров, указывая на непрерывно функционирующий завод, восклицает: «Вот он – Молох, требующий теплой человеческой крови!»;

- Молох требует приносить себе в жертву самое лучшее,

и ему «отдавали детей» и «проводили чрез огонь», в том числе даже царских первенцев [8];

- всеожжения совершались в долине *Бен-хинном* на возвышенности *Тофет* [9];

- впоследствии имя долины стало апеллятивом – как наименование ада [10];

- крики сжигаемых детей заглушались грохотом барабанов [11];

- культ Молоха сопряжен с сексуальным распутством, в том числе с гомосексуализмом и скотоложством [12];

- Молоху поклонялся не только простой народ, но даже и царь Соломон [13];

- как сам Б-г, так и пророки Израиля на протяжении многих веков выступали против культа Молоха, «мерзости Аммонитской» [14];

- приверженность Молоху рассматривалась как нарушение завета, (в переносном смысле) как прелюбодеяние и распутство [15];

- за следование культу Молоха Танах предусматривает (как установление Б-га) смертную казнь [16].

Попытаемся теперь сопоставить полученный список с характеристиками Молока у Пушкина. По внешнему виду Молок и Молох – различны: правда, у того и другого на голове рога (ср. соответственно в двух списках семантические доли [3] и [5]), но у Молоха нет ни хвоста, ни копыт, ни когтей, ни крыльев; если Молох (выше пояса) имеет признаки быка, то Молок (ниже пояса), невзирая на рога, — конь с копытами. По характеристикам Молок и Молох оба отличаются злобностью, но если Молок – труженик, который «весь день был на работе», то Молох – царь, и он лишь принимает служение себе, но сам не труждается. По месту обитания Молок живет в аду и под землей, тогда как Молох хотя и является владыкой преисподней, все же одновременно обладает и

небом, и солнцем. Наконец, если человек может оборониться от Молока, перехитрить его и даже проставить себе на службу, то Молох – всемогущ и неутомим. При сопоставлении двух списков только, пожалуй, «пушкинская» семантическая доля [25] повторяется в семантической доле [12] Танаха; оба беса – блудники, распутники, прелюбодеи, и того же они требуют от людей.

На этом сходство заканчивается. Остается огромное пространство различия. Пушкинский Молок поэмы «Монах», боящийся христианского Бога и подчиняющегося молитвам и закланиям, – совсем не могущественный, беспощадный, кровожадный Молох Танаха, способный, как упоминалось, составить конкуренцию самому *הַיָּהוָה* (*'адонай*).

Молок у Пушкина – библейский бес только по имени; точно так же у него и германский черт (*Мефистофель*), невзирая на имя, во всем остальном – это русский черт.

Более того, *Мефистофель* у Пушкина, вопреки Гёте, — *мелкий бес*. У Пушкина, кстати сказать, встречается фразеологизм *рассыпаться мелким бесом*:

Уж как он Танею прельшался,
Как *мелким бесом* рассыпался!

В «Сцене из *Фауста*» дан вариант того же фразеологизма (кстати, весьма выразительный):

Я *мелким бесом* извивался,
Развеселить тебя старался.

Выразительность достигается за счет того, что читатель не может не оживить перед своим взором тот образ, который лежит в основе фразеологического сочетания; тогда комизм достигает своей вершины: *бес* (*Мефистофель*) извивается *мелким бесом*!

Мелкий бес – в современном понимании не более, чем мелкий пакостник. Таков, например, Передонов в известном

романе Федора Сологуба. Напакоотив, бес ожидает возмездия; отсюда другой фразеологизм – *трястись, как бес перед заутреней*. Смысловые ассоциации, содержащиеся в дериватах с корнем *-бес-* ([вз]беситься, бешеный, бешенство, забес, бесноваться, бесноватый, взбешенный и т.д.), – хотя и внушают в некоторых случаях страх (скажем, перед бешеной собакой), но все же содержат немалую долю или презрения, или иронии. *Бес* может *попутать*, и случается, что *седина в бороду, а бес в ребро*, но в целом *бес* недостаточно силен и догадлив, чтобы полностью погубить душу человека. Зачастую *бесы* представляются просто глупыми.

III. Влюбленный болотный бес у Пушкина

Молок, как мы видели, панически боится воды. Вообще же говоря, некоторые «пушкинские» бесы воды не боятся: они обитают в ней. Достаточно вспомнить «Сказку о попе и о работнике его Балде» они обитают в ней. Достаточно вспомнить «Сказку о попе и о работнике его Балде»: не заплатившие оброка бесы жили во глубине морской. В «Истории села Горюхина» говорится о бесе, который жил на болоте.

Болотные бесы хорошо известны из пословиц (цитируем по Снегиреву): *вольно черту в своем болоте орать; все беси в воду, а пузырья вверх; в тихом омуте черти водятся; в доме ворочает, как лукавый в болоте; дать черту меду, уйдет в воду; дошел черт броду, кинулся в воду; ты черта крести, а он в воду лезет; два черта не живут в болоте; навели нехристи на беду, как бес на болото; работа не черт, в воду не уйдет; у черта на куличках (= кулижках); было бы болото, а черти найдутся; один, как черт на болоте; два черта в одном болоте и т.д.*

О горюхинском болотном бесе говорится следующее: «К востоку примыкает она [«страна, по имени столицы своей Горюхиным называемая»] к диким, необитаемым местам, к

непроходимому болоту, где произрастает одна клюква, где раздаётся лишь однообразное кваканье лягушек и где суевенное предание предполагает быть обиталищу некоего беса. NB Сие болото и называется *Бесовским*. Рассказывают, будто одна полуумная пастушка стерегла стадо свиней недалеко от сего уединенного места. Она сделалась беременною и никак не могла удовлетворительно объяснить сего случая. Глас народный обвинил болотного беса...»

IV. Влюбленный бес Асмодей в книге Товита

История другого влюбленного беса рассказана в книге Товита (или, в еврейской произносительной традиции, *Тобита*). Собственно, книга содержит повествование об отце и сыне. Они оба носили одно и то же имя – (согласно позднейшим еврейским источникам) טובי, но в греческом и славянском (и соответственно в русском) текстах имена разведены: отец – *Товит*, а сын – *Товия*. Историю Товита оставим в стороне, а линия любви и брака Товии, сына Товитова, и Сарры, дочери Рагуиловой, станет предметом непосредственного рассмотрения. Кстати сказать, этот сказочный сюжет, как считают исследователи источника, первоначально представлял собой самостоятельный рассказ, который лишь впоследствии вошел в книгу Товии и сплавился с ней в единое целое (Тобит: 881).

Товит отправил юношу Товию в путь (в Раги Мидийские) для взыскания долга, и в пути последнему сопутствовал ангел Рафаил, принявший облик человека и скрывшийся под именем Азарии. На пути они поймали рыбу, и Азария велел Товии ее разрезать, вынуть сердце, печень и желчь и сбечь их. «И сказал юноша Ангелу: брат Азария, к чему эта печень и сердце и желчь из рыбы? Он отвечал: если кого мучит демон или злой дух (δαμόνιον ἢ πνεῦμα πονηρόν), то сердцем и печенью должно курить пред таким мужчиною или женщиною, и более

уже не будет мучиться; а желчью помазать человека, который имеет бельма на глазах, и он исцелится» (Тов. 6: 7–9).

Вторая сюжетная линия связана с судьбой Сарры, пригожей и умной девицы из того же рода, что Товия. «...Она была отдаваема семи мужьям, но Асмодей, злой дух Ἄσμοδαῖος, τὸ πονηρὸν δαιμόνιον), умерщвлял их прежде, нежели они были с нею, как с женою» (Тов. 3: 8). Девица была в отчаянии и в молитве спрашивала себе у Бога смерти.

Когда Товия и Азария «приближались к Раге, Ангел сказал юноше: брат, ныне мы переночуем у Рагуила, твоего родственника, у которого есть дочь, по имени Сарра. Я поговорю о ней, чтобы дали ее тебе в жену, ибо тебе предназначено наследство ее, так как ты один из рода ее⁵; а девица прекрасная и умная. Так послушайся меня; я поговорю с ее отцом и, когда мы возвратимся из Раг, совершив брак. Я знаю Рагуила: он никак не даст ее мужу чужому вопреки закону Моисееву; иначе повинен будет смерти, так как наследство следует получить тебе, а не другому кому. Тогда юноша сказал Ангелу: брат Азария, я слышал, что эту девицу отдавали семи мужам, но все они погибли в брачной комнате; а я один у отца и боюсь, как бы, войдя к ней, не умереть подобно прежним; ее любит демон (δαιμόνιον φίλεῖ αὐτήν), который никому не вредит, кроме приближающихся к ней. И потому я боюсь, как бы мне не умереть и не свести жизнь отца моего и матери моей печалью обо мне во гроб их; а другого сына, который похоронил бы их, нет у них. Ангел сказал ему: разве ты забыл слова, которые заповедал тебе отец твой, чтобы ты взял жену из рода твоего? Послушай же меня, брат: ей следует быть твоею женою, а о демоне не беспокойся; в эту же ночь отдадут тебе ее в жену. Только, когда ты войдешь в брачную комнату, возьми курильницу, вложи в нее сердца и печени рыбы, и покури; и демон ощутит запах и удалится, и не возвратится никогда. Когда же тебе надобно будет при-

близиться к ней, встаньте оба, воззовите к милосердому Богу, и Он спасет и помилует вас. Не бойся; ибо она предназначена тебе от века, и ты спасешь ее, и она пойдет с тобою, и я знаю, что у тебя будут от нее дети. Выслушав это, Товия полюбил ее, и душа его крепко прилепилась к ней» (Тов. 6: 10–18).

Сказочная история получает счастливое разрешение: «Когда окончили ужин, ввели к ней Товию. Он же идя вспомнил слова Рафаила и взял курильницу, и положил сердце и печень рыбы, и курил. Демон, ощутив этот запах, убежал в верхние страны Египта, и связал его Ангел» (Тов. 8: 1–3).

История *Асмодея* или *Ашмедая* (אֲשֵׁמֶדַי), главы демонов, весьма любопытна. Он фигурирует во псевдоэпиграфическом источнике «Завет Соломона», и, как там описано, одна из его функций состоит в том, чтобы разлучать новобрачных и не допускать, чтобы они познали друг друга.

Типологическое сопоставление влюбленного болотного беса у Пушкина и злого духа Асмодея из книги Товита позволяет увидеть лишь одну-единственную (но и существенную) общую черту между ними: и тот и другой влюбляются в земную женщину. Горюхинский бес добился взаимности и даже оставил потомство. Асмодей, как видно из повествования, сам к Сарре не приближался, но и другим из ревности не позволял приблизиться к ней.

Между тем сюжету о влюбленном бесе (*демоне*), имевшем свое начало в книге Товита (написана примерно за 200 лет до н.э.), предстояло стать бродячим. Достаточно сослаться на «Демона» М.Ю. Лермонтова.

Лермонтова весьма занимала тема любви земной девы и демона: наряду с «Демоном» (который на протяжении десятилетия неоднократно перерабатывался и в итоге имеет восемь редакций), эта тема представлена в наброске, озаглавленном издателями «Азраил», а также в небольшой поэме «Ангел смерти». Начало сочинения «Демона» восходит к 1829 г.; пос-

ледняя редакция помечена 1841 г. Хотя в лермонтовском «Демоне» и чувствуется влияние лирики Пушкина (одноименного стихотворения, а также стихотворения «Ангел»⁶), все же исследователи творчества поэта поэта единодушно отмечают, что влияние западных легенд о дьяволе, восставшем против Бога, оказалось определяющим. Речь идет о литературных обработках этих легенд (у Мильтона в «Потерянном рае», Байрона в «Каине», Гёте в «Фаусте» и др.). Кроме того, можно указать и на конкретный источник, которому, хотя бы отчасти, следовал Лермонтов. При написании «Демона» поэт дал свободный парафраз поэмы Альфреда де Виньи (1797–1863) «Элоа, или Сестра ангелов», в которой говорится о любви девы-ангела к сатане. Писатель-романтик, А. де Виньи вообще оказал немалое влияние на творчество Лермонтова, а что касается зависимости «Демона» от «Элоа», то поэт (в беседе со своим троюродным братом и другом А.П. Шан-Гиреем (1818–1883)) сам говорил о переключке между финалом «Элоа» и концовкой своей поэмы. См. подробнее: (Лермонтовская энциклопедия 1981: 86–87; 131–137).

Впрочем, едва ли вероятно, чтобы фольклорный горюхинский бес был продуктом генетически единого процесса традирования; почти несомненно, сюжет возник самостоятельно, без каких-либо книжно-литературных влияний.

Таким образом, методикой исчисления семантических долей в текстах Пушкина, Танаха и второканонической книжности⁷ выясняется, что *шедим* у поэта, несмотря на еврейские имена (*Молок* и *Асмодей*), – это бесы русского фольклора, и только его одного. Похоже, что русские не воспринимали и не воспринимают всерьез и не боятся бесов, чертей, вражьей и темной силы. Соответственно и Пушкин в конце концов остался национальным по духу и культуре, и его *Молок* приобрел отчетливые, неустранимые черты «русскости».

«При имени Пушкина тотчас осеняет мысль о русском национальном поэте».

Далее в той же статье Гоголь продолжает: «В самом деле, никто из поэтов наших не выше его и не может более назваться национальным; это право решительно принадлежит ему. В нем, как будто в лексиконе, заключилось всё богатство, сила и гибкость нашего языка. Он более всех, он далее раздвинул ему границы и более показал всё его пространство. Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа: это русский человек в его развитии, в каком он, может быть, явится через двести лет. В нем русская природа, русская душа, русский язык, русский характер отразились в такой же чистоте, в такой очищенной красоте, в какой отражается ландшафт на выпуклой поверхности оптического стекла».

Известный афоризм Гоголя, надо отметить, сложился в подспудном полемическом контексте. Посылка разногласия состоит в том, что Пушкин, в силу своего образования и воспитания, – а оно было европейским, – может быть, вовсе и не является русским национальным поэтом. Французский был для поэта вторым родным языком (и он оставил после себя множество документов, написанных по-французски). У Пушкина имеется множество *подражаний* иноземцам («Анакреону», «Ан. Шенье», «арабскому», «Итальянскому», «Оссиану», «турецкой песне», «французскому», «древним», «Корану», «на темы ‘Песни песней’») и *заимствованных сюжетов и мотивов* («Из Alfiegi», «Из Анакреона», «Из Ариостова Orlando Furioso», «Из Арно», «Из Афеня», «Из Байрона», «Из Барри Корнуола», «Из Беньяна» и т.д.⁸). Творчество поэта переполнено *античными образами и реминисценциями*.

Исходя из сказанного, легко понять известные суждения о поэте как о «всеевропейце», о его *всемирной отзывчивости*.

Может быть, правы те, кто стремился и стремится подчеркнуть космополитизм Пушкина?

Гоголь считает необходимым дать разъяснения: «...истинная национальность состоит не в описании сарафана, но в самом духе народа. Поэт даже может быть и тогда национален, когда описывает совершенно сторонний мир, но глядит на него глазами своей национальной стихии, глазами всего народа, когда говорит и чувствует так, что соотечественникам его кажется, будто это чувствуют и говорят они сами».

Таким образом, по Гоголю, Пушкин (в отличие от некоторых других, в том числе и знаменитых, русских писателей) остается национальным, даже если он в своем творчестве обращается к античности, к французской и вообще европейской литературе или, пуще того, к турецким песням и Корану. Что уж говорить о его творениях, темой которых является российская действительность?

Примечания

¹ О принципах транслитерации древнееврейских слов и текстов см. (Верещагин 2000: 11).

² На время архиепископа Иоанна пришла знаменитая битва суздальцев с новгородцами, когда град оградила икона Божией Матери Знамения.

³ Т.е. бес.

⁴ В изданиях советского времени *nomina Divina* и местоимения, относимые к Богу, последовательно набирались со строчной буквы; мы же здесь и далее приводим их так, как диктовала орфография начала XIX в.

⁵ По обычаю, лица, принадлежащие к одному роду, должны были вступать в брак и тем самым продолжать род (ср. т.н. *левират*).

⁶ В названном стихотворении, как упоминалось, есть намек на восприимчивость беса к добру.

⁷ Применена текстологическая терминология католической традиции.

⁸ В Алфавитном указателе произведений А.С. Пушкина, содержащемся в ПСС–10 (т. 9), перечень произведений, начинающихся как «Из ...», занимает с. 585–588.

Литература

- Верецагин 2000 – *Верецагин Е.М.* Библиеистика для всех. М., 2000.
- Верецагин, Костомаров 2000 – *Верецагин Е.М., Костомаров В.Г.* Хранитель и Творец русского языка и культуры. Опыт применения методик исчисления смыслов к произведениям А.С. Пушкина. М., 2000.
- Каменецкий – *А.С.К.* (=А.С. Каменецкий). Молах // Еврейская энциклопедия. СПб., б.г. Т. 11.
- Лермонтовская энциклопедия 1981 – Лермонтовская энциклопедия / Главный редактор В.А. Мануйлов. М., 1981.
- Певзнер – *М. П-рь* (=М. Певзнер). Бен-Гинном // Еврейская энциклопедия. СПб., б.г. Т. 4.
- ПСС-10 – *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений в 10-ти томах. М., 1956–1958.
- Путеводитель 1997 – Путеводитель по Пушкину. СПб., 1997.
- Тобит – Тобит, книга // Еврейская энциклопедия. СПб., б.г. Т. 14.
- Тора 1993 – Тора. Пятикнижие Моисеево / Редактор русского перевода П. Гиль. Под общ. ред. проф. Г. Брановера. Иерусалим, Москва, 1993.
- Stuttgarter Bibel 1992 – Stuttgarter Erklärungsbibel. Die Heilige Schrift nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Einführungen und Erklärungen. Stuttgart, 1992.



Бесы и колдуньи искушают людей.
Роспись в церкви Богородицы в Рильском монастыре (Болгария).
Середина XIX в.

Между двумя мирами:
представления
о демоническом и потустороннем
в славянской и еврейской
культурной традиции

Сборник статей

К 65 Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. - М.: Пробел-2000, 2002. - 312 с.

ИД № 04356 от 23.03.2001 г.
Подписано в печать 29.10.2002 г.
Формат 60x84 $\frac{1}{16}$ Печать офсетная.
Объем 19,5 печ.л. Тираж 700 экз.

Издательство и типография
«ПРОБЕЛ-2000»
Тел.: 291-0354

Memoria de los señores de la Real Audiencia de Mexico

CHADWICK C. H. 174