

Центр научных работников и преподавателей иудаики  
в вузах «Сэфер»

Институт славяноведения  
Российской Академии наук

*Мудрость –  
праведность –  
святость  
в славянской и еврейской  
культурной традиции*

Сборник статей

ספר

Академическая серия  
Выпуск 33

Москва  
2011

*Wisdom -  
Righteousness-  
Holiness  
in Slavic and Jewish  
Cultural Tradition*



**Collection of articles**

*Мудрость –  
праведность –  
святость*

*в славянской и еврейской  
культурной традиции*



**Сборник статей**

Редколлегия:

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

**Издание осуществлено при финансовой поддержке**



**Американского Еврейского Объединенного  
Распределительного Комитета (ДЖОЙНТ)**

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

На с. 2:

Моисей получает скрижали Завета на горе Синай.  
Миниатюра из еврейской Библии XIV в., Краков  
(из кн.: А. Żbikowski. Żydzi. Wrocław, 2000. S. 121)

На с. 3:

Еврейский ученый делает астрологические расчеты.  
Литография XVI в., Польша  
(из кн.: А. Unterman. Encyklopedia tradycji i legend Żydowskich.  
Warszawa, 1998. S. 31)

Верстка: *О.В. Волкова*, *М.П. Горшенкова*

ISBN %%%%

© Центр научных работников и преподавателей  
иудаики в вузах «Сэфер», 2011  
© Институт славяноведения РАН, 2011  
© Коллектив авторов, 2011  
© Центр «Сэфер», оригинал-макет, 2011

## Содержание

Предисловие .....	7
<i>Аркадий Ковельман</i> . Рабби Меир – плут и мессия .....	9
<i>Елена Федотова</i> . Пророк Элиша – мудрец, праведник или святой? .....	17
<i>Мордехай Гринберг, Михаил Гринберг</i> . Аскетизм и святость .....	41
<i>Ольга Запрометова</i> . «В начале было Слово...»: Тора Моисея и Закон Христа как символ мудрости в раввинистической и христианской традициях .....	55
<i>Сирил Асланов</i> . «Книга о язычнике и трех мудрецах» Раймунда Луллия и нарративы о выборе веры у хазар и славян .....	82
<i>Евгений Рашковский</i> . Философствование как «аскеза» .....	94
<i>Галина Зеленина</i> . Мученичество как потлач: «новые христиане» против Святой канцелярии .....	104
<i>Виктория Мочалова</i> . Иудеи и христиане Восточной Европы: отношение к чужой мудрости .....	121
<i>Людмила Софронова</i> . Путь к дому: Григорий Сковорода о мудрости .....	145
<i>Елена Сморгунова</i> . Святость – благость – юродство. Святые – блаженные – юродивые .....	158
<i>Леонид Кацис</i> . К проблеме анализа фольклорных записей из зоны славяно-иудейских контактов (на примере текстов о мудрецах и праведниках) .....	171
<i>Андрей Мороз</i> . Квазисвятые в традиционной культуре .....	191
<i>Александра Семенова</i> . Мудрость и святость в современных кашубских проповедях .....	200

---

<i>Ольга Фролова</i> . Русская мудрость в жанре пословицы .....	213
<i>Татьяна Агапкина, Ольга Белова</i> . Категории УМ и БЕЗУМИЕ в народной традиции славян .....	225
<i>Варвара Добровольская</i> . Еврейская мудрость – русская праведность: стереотипы этнического пограничья .....	237
<i>Александр Островский</i> . Категория «замиршение» в нормативных документах старообрядцев XIX – начала XX в. ....	248
<i>Александр Чувьуров</i> . Почитаемые старцы алтайских «каменщиков» .....	260
<i>Элина Иоффе, Екатерина Лазарева</i> . Раввины-чудотворцы и их почитатели на территории современной Буковины и Бессарабии .....	273
<i>Светлана Амосова</i> . Еврейская религия и ритуальные практики глазами славян (на материалах экспедиции в Закарпатскую и Ивано-Франковскую области Украины) .....	283
<i>Даниил Катцан</i> . Мудрость прошлого, «старые истины» как ядро пьес-притч Гуго фон Гофмансталя .....	294
<i>Юлия Клочкова</i> . Мудрецы и праведники Дины Рубиной .....	300
<i>Вера Сурво, Арно Сурво</i> . Комментарии к несуществующей киноработе .....	308
<i>Евгения Хаздан</i> . Шофар: взгляд современной российской науки .....	328

## Предисловие

Сборник «Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции» (33-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Институтом славяноведения РАН) включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 8–10 декабря 2010 г.

Конференция «Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции» стала четырнадцатой в ряду ежегодных встреч, посвященных сравнительному изучению еврейской и славянской культур и объединяющих ученых, с 1995 г. работающих над многолетним международным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия».

Тематика конференции предполагала многоаспектный разговор в связи с такими сложными понятиями философии и культуры, как разум, мудрость, праведность, святость, их воплощением в памятниках книжности, искусства, языка и фольклора. Именно поэтому в сборнике публикуются статьи, отражающие самые разнообразные, и, возможно, парадоксальные подходы и интерпретации.

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

Как и предыдущие выпуски серии, сборник «Мудрость – праведность – святость» сформирован по тематическому принципу. Открывает книгу раздел, посвященный философскому аспекту таких понятий, как мудрость, праведность и святость, их связи с аскетизмом, мученичеством и выбором веры, символам мудрости в раввинистической и христианской традициях.

Далее следует раздел, в котором представлены исследования о воплощениях понятия святости (а также мудрости, благодати, юродства, ума и безумия) в традиционной культуре и религиозных текстах разных времен и разных конфессий, о святости, мудрости и праведности как они

представлены в языковой картине мира (на материале диалектной лексики и паремиологии).

Следующий раздел представляет статьи, в которых анализируются «носители» святости и мудрости в славянской и еврейской традициях (местночтимые святые, цадики, раввины-чудотворцы). Ряд статей сборника построен на фольклорных и этнографических данных, зафиксированных в ходе полевых исследований на Украине (Закарпатье, Галиция, Буковина), в Молдавии, в Полесье, в Алтайском крае, а также в современной городской среде.

Завершает книгу «культурологический» блок статей, в который вошли исследования, посвященные теме мудрости и святости в произведениях литературы, кино, синагогальной музыки.

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

*Редколлегия*



*Аркадий Ковельман*  
(Москва)

### **Рабби Меир – плут и мессия**

Идеи имеют свою историю. В конце девяностых – начале нулевых годов я попытался доказать, что Устная Тора – часть серьезно-смеховой литературы (*спудогелойон*) поздней античности<sup>1</sup>. Само собой разумеется, понятие *спудогелойон* я взял у Бахтина. На мой взгляд, серьезно-смеховая литература была порождением «массового общества» I–IV вв. Греческий и римский роман (особенно плутовской роман) рисовал портрет этого общества. В романе соединялись и насмешка элиты над вкусами толпы, и сами эти вкусы. В Талмуде нет плутовского романа, но есть плутовские новеллы, вполне схожие с «Сатириконом» Петрония и «Метаморфозами» Апулея. Героем этих новелл часто выступает рабби Меир – знаменитый таннай второго столетия христианской эры. Большая часть моих статей, написанных по-русски и по-английски на эту тему, вошли затем в монографию «Между Александрией и Иерусалимом», опубликованную на английском языке в Лейдене и Бостоне издательством «Brill» в 2005 г.

В 2009 г. в книге «Сократ и жирные рабби»<sup>2</sup> Дэниел Боярин повторил многое из того, что написал я. Он отнес Вавилонский Талмуд к серьезно-смеховой литературе и назвал рабби Меира героем плутовского романа. Но его трактовка *спудогелойон* резко отличается от моей. По мнению Боярина, комизм Талмуда и комизм Платона возникают из самокритики ученой элиты. Талмуд критикует рабби Меира, а Платон критикует Сократа. Сократ регулярно заманивает оппонентов в ловушку, побивает их ложными аргументами, использует фальшивую логику и т.п. Разве Платон мог не видеть всего этого, раз уж он сам писал диалоги, сам рисовал образ Сократа? Ведь Боярин все это видит! «Как могу я критиковать Платона за игнорирование грехов его героя, Сократа, если мое собственное знание этих

грехов предоставлено мне Платоном?»<sup>3</sup> Следовательно, «...либо Платон – дурак и прохвост, либо он – критик Сократа»<sup>4</sup> и, более того, «самокритичный критик своих собственных наиболее искренних убеждений»<sup>5</sup>. Иными словами, «сам Платон размышляет о границах своей интеллектуальной практики – философии, и своего собственного института – Академии»<sup>6</sup>.

Боярин упоминает Ницше как своего предшественника по критике Сократа<sup>7</sup>. В действительности, критика Боярина диаметрально противоположна критике Ницше. Для Ницше Сократ – мещанин с головы до ног, демократ. Софисты же – аристократы, склонные не доказывать, а повелевать. Зачем доказывать, когда и так все ясно? В книге Боярина все обстоит ровным счетом наоборот. Сократ – враг демократии, а софисты – ее друзья. Софисты учили афинян искусству спора в народном суде и в народном собрании. Сократ же видел в народе собрание глупцов, взявшихся судить о том, чего не знают. И потому, считает Боярин, Сократ избегал публичных споров, длинных речей. Он предпочитал диалог речам, диалектику – риторике. В таком «переворачивании» Ницше нет ничего удивительного. Переворачивание – классический прием деконструкции. Но обычно принято предупреждать читателя о том, что такой прием применяется. Иначе можно подумать, что Боярин попросту поменял плюс на минус, исходя из своей ценностной ориентации. Ведь то, что для немецкого философа жизни и ненавистника демократии – плюс, для американского либерала и сторонника демократии – минус.

Удивительным образом Боярин не ссылается на источник гораздо более близкий нам по времени, чем Ницше. В своем знаменитом эссе «Фармация Платона» Жак Деррида пишет о «колдовстве» Сократа. Диалектика Сократа – *фармакон*, отравленный напиток, заораживающий слушателя. У Платона, по мнению Деррида, речь идет вовсе не о различении между честным логосом Сократа и шарлатанством софистов (как принято думать). Речь идет о жертвенности Сократа, о его способности умереть за диалектику. Колдовство Сократа оплачивается его смертью<sup>8</sup>. Смерть Сократа – не что иное, как испуительная жертва, катарсис, изгнание козла отпущения. Еще во времена Сократа и Платона, замечает Деррида, афиняне, преследуемые чумой и прочими бедствиями, изгоняли из города, убивали и сжигали двух уродов (мужчину и женщину). Имя такого урода – *фармак*. Этого слова у Платона нет, но он его знал. Более того, было извест-

но, что Сократ родился в тот день, когда совершался ритуал изгнания *фармаков* (в шестой день месяца *фаргелиона*).

Шутовство Сократа, его уродство (сходство с силеном) оказывается лишь оборотной стороной его жертвенности. Шут – козел отпущения. В связи с этим нельзя не вспомнить старую теорию Карла Кереньи о происхождении греческого эротического романа из мистериальной драмы<sup>9</sup>. Еще более это можно было бы сказать о плутовском романе. Плутовство плута оборачивается жертвой. Его бегство, изгнание и казнь – элементы мистериальной драмы. Нет ничего удивительного в том, что рабби Меир, беглец и плут, разыскиваемый римлянами, путешествующий по борделям, общающийся с тюремщиками, умирает в изгнании и перед смертью объявляет себя мессией.

В трактате «Килаим» (9: 3) Иерусалимского Талмуда мы читаем фразу, сказанную рабби Меиром накануне смерти, настигшей его в римской провинции Азия: «Скажите сынам Земли Израиля, что вот мессия их». Рабби Меир просил учеников отнести его погребальное ложе на берег моря: «Отнесите ложе мое на берег моря, ибо сказано [о Земле Израиля], “Он на морях основал ее и на реках утвердил ее” (Псалмы 24: 2)». Очевидно, что это – странное мессианство. Рабби Меир, насколько мне известно, не упоминается ни в каких исследованиях, посвященных мессианским движениям в период Мишны и Талмуда. Он и не возглавлял мессианское движение, не вел своих сторонников восстанавливать Храм, не числил свое происхождение от Давида. Основные мотивы мессианства рабби Меира – искупление, страдание и свет.

О связи рабби Меира со светом я уже писал в своей книге<sup>10</sup>. Эта связь возникла из имени «Меир» – «светящийся», «сияющий». Вавилонский Талмуд (Эрувин 13б) говорит о нем: «Не рабби Меир имя его, а рабби Негорай. Зачем же звали его рабби Меир? Затем, что он просвещал (*меир*) в галахе глаза мудрецов. И не Негорай имя его, а рабби Нехемья, другие же говорят, что звали его рабби Эльзар бен Арах. Зачем же называли его рабби Негорай? Затем, что он просветлял (*мангир*) в галахе глаза мудрецов». Иерусалимский Талмуд (Бейца 5: 2) донес до нас странную историю. Иуда Князь женил своего сына. В Римской империи аплодировали на свадьбах, но эта свадьба была в субботу. И потому гости аплодировали тыльной стороной рук. Рабби Меиру (не приглашенному на свадьбу) и такие аплодисменты показались нарушением *галахи*. Он проходил мимо и,

услышав хлопки, сказал: «Господа! Разве суббота отменена?» Услышал Иуда Князь и воскликнул: «Это кто явился в нашем доме нас стыдить?» Услышал рабби Меир и пустился в бегство. Гости выскочили и один за другим погнались за ним. Раздул ветер чалму на рабби Меире и обнажил ему шею. Выглянул Иуда Князь из окна, увидел шею рабби Меира и сказал: «Потому лишь удостоился я знания Торы, что видел шею рабби Меира сзади». Вавилонский Талмуд (Эрувин 13б) передает слова Рабби так: «Я мыслю яснее своих товарищей потому, что видел рабби Меира со спины, а если бы созерцал лик его, то мыслил бы еще яснее, ибо сказано: “Да будут глаза твои видеть учителя твоего” (Исайя 30: 20)». Иерусалимский Талмуд завершает рассказ словами рабби Йоханана и рабби Шимона бен Лакиш: «Потому лишь удостоились мы знания Торы, что видели пальцы рабби Иуды Князя, выглядывающие из его сандалий».

По мнению Раши, Иуда Князь сидел в ряду позади рабби Меира, когда учился, а потому и видел его со спины. Но почему он из-за этого поумнел? И почему он поумнел бы еще более, если бы видел лицо рабби Меира? Я предположил (со ссылками на толкования Филона и его метафору познания), что весь эпизод – аллюзия на Исход 33: 22–23. Господь говорит Моисею: «Вот место у Меня, стань на этой скале. И вот, когда проходить будет слава Моя, помешу Я тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду. И, когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лицо мое не будет видно». Почему же не будет видно лицо Господа? «Ты видеть Моего лица не можешь, ибо человек не может видеть Меня и остаться в живых» (Исход 33: 20). Иуда Князь мыслил яснее своих товарищей потому, что видел рабби Меира со спины, а если бы созерцал лик его, то мыслил бы еще яснее. Но видеть его в лицо он не мог: мешало сияние!

А при чем же здесь чалма рабби Меира, которую раздул ветер? И здесь мы находим световую символику. Когда Моше сходил с горы Синай, от лица его исходили лучи света. На лицо свое Моше налагал покрывало, ибо сыны Израилевы боялись подойти к нему (Исход 34: 29–35). Разве не напоминает чалма рабби Меира покрывало Моисея? Ведь и она загораживает сияние истины: Иуда Князь знает Тору, потому, что видит непокрытую шею рабби Меира. По-гречески и по латыни Меир – Лукий, Луций («сияющий», «световой»). А его жена Брурья по-гречески – Фотида («светлая», «сияющая»).

Читавшие «Метаморфозы» Апулея немедленно узнают эту светоносную парочку. «В этой паре мы имеем две одинаковые солнечные сущности...» – писала Ольга Фрейденберг о Луции и Фотиде в своей знаменитой работе «Въезд в Иерусалим на осле»<sup>11</sup>. Замечу (в скобках), что Боярин согласился с моей трактовкой эпизода о рабби Меире<sup>12</sup>.

Возможно, рабби Меир в своих собственных толкованиях обыгрывал световую символику своего имени. Мы читаем в «Берешит Рабба» (20: 12): «Нашли в Торе р. Меира: Одежды из света (*катонет ор*) – это одежды Первого Адама, которые походили на лампаду: широкие снизу и узкие сверху». Рабби Меир истолковал написанное в Торе (Бытие 3: 21): «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды из кожи (*катонет ор*) и одел их». Если букву *аин* в слове *ор* (кожа) заменить *алефом*, как сделал рабби Меир, то получится «одежды из света» вместо «одежды из кожи». Но само имя рабби содержит корень *ор* (через *алеф*).

Мотив искупления очевиден в рассказе из Иерусалимского Талмуда (Хагига 2: 1) о смерти рабби Элиши бен Авуйя, прозванного Ахером («другим») за отступничество. Элиша бен Авуйя был учителем рабби Меира. Когда умер Ахер и похоронили его, упал небесный огонь на его могилу. Прибежали к рабби Меиру и сказали: «Горит могила твоего учителя!» Рабби Меир укрыл могилу своим телом и сказал Ахеру, лежащему в земле: «Переночуй эту ночь, а утром, если Он выкупит тебя, хорошо, а если не захочет выкупить, то я тебя выкуплю, как жив Господь!» Слова эти – цитата из Книги Руфи (3: 13), и там сказал их бедной моавитянке Руфи ее родственник Боаз, обещая утром выкупить ее, жениться на ней. Но рабби Меир истолковал иначе: Учитель, переночуй эту ночь, пока не наступит Будущий мир, который весь – утро. Если Господь искупит твой грех – хорошо. Если же нет – я сам принесу тебе искупление.

У Руфи был родственник, более близкий, чем Боаз, и имевший на нее право (и обязанность) первенства. Когда же этот безымянный «более близкий родственник» отказался от Руфи в пользу Боаза, то Боаз сам женился на Руфи. И отсюда – толкование рабби Меира. Себя рабби Меир уподобил Боазу, а «более близкого родственника» – Богу. Тот, кто выкупает, искупает (*гоэль*), это – сам Господь. Господу принадлежит искупление, спасение (*геула*). Если искупит Господь вину Ахера, хорошо. Если нет – рабби Меир принесет Ахе-

ру искупление, совершит *геулу* вместо Господа. Ведь и Боаз сказал Руфи: «Хотя и верно, что я – близкий твой родственник, но есть еще родственник, более близкий, чем я. Переночуй эту ночь, а утром, если он выкупит тебя, хорошо, а если не захочет выкупить, то я тебя выкуплю, как жив Господь!» Рабби Меир выступает как *гоэль* (искупитель)!

Образ рабби Меира как «страдающего искупителя» мы находим в «Ваикра Рабба» (9: 9) и в трактате «Сота» Иерусалимского Талмуда (1: 4). Оба рассказа опираются на библейские законы о *соте*. *Сота* – жена, подозреваемая мужем в неверности. Она должна пройти испытание, выпить горькую воду. В воде растворено проклятие, содержащее Имя Бога. Священник смывает проклятие вместе с Именем! Святой, благословен Он, велел смывать свое святое Имя, написанное в святости, чтобы помирить мужа с женой. Так учил рабби Ишмаэль. И отсюда рассказ о рабби Меире, который с наступлением субботы сидел и толковал в синагоге Тору. Была там одна женщина, что всегда слушала толкования. Как-то раз беседа затянулась допоздна, так что дома у женщины успел погаснуть светильник. Муж спросил ее: «Где ты была?» – «Слушала толкования». – «Так не войдешь же ты в дом, пока не плюнешь толкователю в лицо!» Прошла неделя, и вторая, и третья. Сказали ей соседки: «До сих пор вы в ссоре! Пойдем к толкователю!» Когда увидел их рабби Меир, он в Духе Святом все понял. Спросил: «Есть ли здесь женщина, умеющая заговаривать больной глаз?» – Женщина испугалась и ответила: «Рабби, я не умею». – «Плюнь мне семь раз в лицо и я излечусь!» Она так и сделала. Сказал ей рабби Меир: «Иди и скажи мужу: “Ты велел плюнуть один раз, а я плюнула семь”». Сказали ему ученики: «Рабби! Разве позволительно унижать Тору?» Ведь унижающий мудреца унижает Тору. Ответил он им: «А разве не довольно для Меира, что он равен своему Создателю? Ведь учил рабби Ишмаэль, что Имя Великое, написанное в святости, велел Святой, благословен Он, стереть над водой, чтобы помирить мужа с женой».

Ради мира мужа с женой Господь унижает себя, и рабби Меир унижает себя. Муж изгнал из дома жену, а рабби Меир искупил ее своим унижением, был оплеван. Как был оплеван Раб Божий в знаменитом пророчестве: «Спину свою я отдал бьющим меня и щеки мои – дерущим бороду, лицо свое не скрыл от поругания и оплевывания». И все ради чего? Ради того, чтобы отменить разводное

письмо, вернуть домой жену. Что же это за жена такая? Это Израиль, жена неверная, получившая разводное письмо, но возвращенная. «Так говорит Господь: Где разводное письмо вашей матери, с которым Я отослал ее? ... Вот, вы проданы за грехи ваши, и за преступления ваши отослана мать ваша». Так у Исаяи (50: 1, 6). Аналогичная аллюзия есть в Евангелии от Матфея (26: 67): «Тогда плевали ему в лицо и колотили его; другие же били его по щекам».

Очевидно, рабби Меир не умирает на кресте, не пьет цикуту, не подвергается бичеванию. Он только принимает плевки и скрывается от погони. Его образ мессии-искупителя, светоносного страдальца, кажется блеклым и неясным. В еврейской традиции последующих веков такие «неясные», «непроявленные» мессии – не редкость. Авраам Абулафия и рабби Нахман из Брацлава могут служить примерами. Но они же – примеры юродства и плутовства. Плутовство легко обнаружить у Иисуса и у Павла, как и у Сократа, конечно. Вряд ли все это – следы «критики» или «самокритики» (критика Сократа Платоном или Павла Лукой!). Серьезное и комическое соединяются на очень высоком позитивном уровне, так что комическое не отрицает серьезное, но придает ему совершенно особую, смертельную цену.

### Примечания

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

<sup>2</sup> *Boyarin D. Socrates and Fat Rabbis. Chicago and London, 2009.*

<sup>3</sup> Там же. С. 17.

<sup>4</sup> Там же. С. 128.

<sup>5</sup> Там же. С. 132.

<sup>6</sup> Там же. С. 336.

<sup>7</sup> Там же. С. 16, 81.

<sup>8</sup> Деррида Ж. Диссеминация / Пер. с франц. Д.Ю. Кралечкина. Екатеринбург, 2007. С. 149–150.

<sup>9</sup> Kerényi K. Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Tübingen, 1927.

<sup>10</sup> Kovelman A. Between Alexandria and Jerusalem. P. 81–87. См. также мои эссе, публиковавшиеся в журнале «Лехаим» с февраля 2009 по апрель 2011 г.

<sup>11</sup> Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 514.

<sup>12</sup> Boyarin D. Socrates and Fat Rabbis. P. 276.



*Елена Федотова*  
(Москва)

## **Пророк Элиша – мудрец, праведник или святой?**

Цель данной работы – попытаться определить роль в Девтерономической истории такого странного персонажа, как пророк Элиша<sup>1</sup>. Странного именно с Девтерономической точки зрения, ибо, несмотря на то что он постоянно именуется в тексте *Человек Божий, Пророк (Господа)* и даже *Раб Господа*<sup>2</sup> – а этого высокого звания в Та-НаХе мало кто удостоен – Элиша фактически ничего не делает из того, что по парадигме положено делать пророку: он не борется за чистоту культа (как Илия), не проповедует, не учит Закону (как Моисей), не руководит народом (как Самуил), не обличает царей (как Натан); более того, Элиша не только не предлагает никакого нравственного императива – ни царям, ни народу, но и в собственных поступках, по-видимому, не руководствуется ни моралью, ни этикой. Вместо деяний, соответствующих нашим представлениям о пророке Господа, он бродит по стране и совершает чудеса, чаще мелкие и необязательные, для случайно подвернувшихся людей; а сами его действия временами как-то подозрительно напоминают шаманские обряды<sup>3</sup>.

Однако со временем мы узнаём, что этот провинциальный колдун близок ко двору, вмешивается в политику, устраивает государственные перевороты в столь мощных державах региона, как Сирия и Израиль; но может и, наоборот, послужить опорой трона. Нельзя не почувствовать, что библейский автор придает этой фигуре повышенную значительность; о том же говорит и сам размер цикла сказаний о пророке; все это заставляет думать, что с помощью образа Элиши Девтерономист, возможно, решает какие-то важные проблемы изложения исторического материала в нарративе.

Циклы рассказов об Илие и Элише стоят в ряду интенсивно исследуемых частей ТаНаХа; этот нарратив изучали не только многие авторы, но и с различных позиций: от **исторической критики** до **читательской реакции**. Случается, что разные комментаторы из одних и тех же наблюдений делают разные выводы; с иными из них трудно согласиться. Например, В. Берген<sup>4</sup>, исходя из современного читательского подхода, заключает, что Элиша воспринимается как комический персонаж, призванный дезавуировать саму идею пророчества и объяснить исчезновение пророков в Израиле после Элиши, а Л. Броннер<sup>5</sup> видит в цикле Элиши, наряду с циклом Илии, нацеленность исключительно на ниспровержение культа Ваала.

При большом количестве интересных работ с относительно узкой проблематикой, то, что достигнуто в области обобщения, представляется мне недостаточным для объяснения проблем нарратива или, по меньшей мере, односторонним – по причине того, что исследователь неоправданно расширяет возможности своего метода; в принципе, отсюда могут возникать не вполне адекватные следствия. Есть в этом своя положительная сторона: чем более неприемлемыми кажутся выводы, тем скорее можно заподозрить, что данная перспектива – искажающая, и нужно попытаться подступить к решению с другой стороны. Например, что касается читательской реакции: почему бы не рассматривать в первую очередь не современного читателя, а того, для которого текст написан? Можно думать, что библейский автор рассчитывал на понимание своего читателя (с которым он находился все-таки в едином культурном поле) и снабдил текст указаниями, понятными для **этого** читателя. С другой стороны, весь корпус ТаНаХа демонстрирует активную позицию автора: автор не только не идет на поводу у читателя, но довольно напористо его ведет, а временами даже стремится навязать ему свою точку зрения; поэтому, мне кажется, оправданно в интерпретации «танцевать» от идеологии<sup>6</sup>.

А если так, то нужно прежде всего определить круг задач, с которыми сталкивается Девтерономический историк. Первая из них – это, конечно, проблема взаимоотношений между Северным и Южным царствами. Девтерономист, который пишет историю с перспективы выжившей Иудеи, подчеркивает греховность Северного царства, его религиозную неверность; и падение Израиля он объясняет как наказание от Господа за эту неверность. Но почему же наказание

так долго откладывалось? Почему 200 лет Израиль процветал и был гегемоном в Палестине, и экономическим, и политическим, а (более) верная Господу Иудея сидела в его тени? Но это еще не все: проблема глубже. Девтерономист не хочет слишком сильно принижать Северное царство, поскольку Иудея в будущем должна выступить наследником славы и земель Израиля. Однако гибель Царства также не может быть случайной: грехи Самарии налицо.

Учитывая этот исторический контекст, можно показать, что Девтерономист использует образ пророка для того, чтобы объяснить и процветание Израиля, и его гибель. Здесь просматривается мотив *отложенного наказания* (очень частый в ТаНаХе) и не менее популярная идея *Божьей помощи* – через праведника или святого – потомкам Божьего избранника, например праотца. Вместе с тем параллельно этим темам в повествовании явственно звучит тема пророка как «Божьего бича».

Помимо сказанного есть некоторые основания говорить о том, что в цикле Элиши автор разрабатывает еще две темы: проблему соотношения Божественной воли и Закона, а также, может быть, проблему адаптации и подчинения яхвистскому культу магических практик «народной» религии<sup>7</sup>.

Итак, в поисках смысла рассмотрим последовательно все структурные элементы цикла (см. табл.). В первом представлении читателю (1 Цар 19: 15–18) Элиша предстает «Божьим бичом» для грешного Израиля; эту миссию ему поручает сам Господь – через Илию. Согласно Божьему плану, Элиша должен выступить также наследником дела Илии, а пророк Илия в нарративе – фигура сложная<sup>8</sup>. Указанный текст носит программный характер; он отражает мнение автора относительно намерений Господа – погубить династию Омридов, а затем и все Северное царство. Тем не менее, в дальнейшем Элиша, кроме его участия в заговорах Хазаэля и Йеху, особенным губителем не предстает; он больше спасает людей, чем губит. Вероятно, эта двойственность не случайна; во всяком случае, она соответствует двойственной позиции Девтерономического историка по отношению к Северному царству, о чем сказано выше. Кстати, обращает на себя внимание и двусмысленное имя пророка: Элиша бен Шафат (אלישע בן־שפט) ‘Бог есть спасение’ – с одной стороны, а с другой – через свое отчество пророк имеет отношение к суду, то есть – к наказанию<sup>9</sup>.

Непосредственно за декларацией этой программы следует сцена призвания Элиши (1 Цар 19: 19–21), на которую очень похож евангельский эпизод (Мф 8: 21–22; Лк 9: 57–62), где Иисус призывает ученика, а тот просит разрешения прежде похоронить родителей или проститься с родителями; но Иисус ему не разрешает, как и Илия Элише<sup>10</sup>. Вместе с тем, несмотря на явную соотнесенность этих сцен, Иисус в Евангелиях гораздо чаще похож на Элишу, чем на Илию.

Нужно отметить уже здесь ту готовность, с которой Элиша откликается на призыв, и это – призыв Господа, хотя произносится он устами Илии: в пользу такого мнения, в частности, говорят действия Элиши с волами, напоминающие жертвоприношение<sup>11</sup>. До сих пор в ТаНаХе преобладал образец Божьего избранника, который, с самого начала или позже, пытался уклониться от поручения, мотивируя это своим достоинством или своей неспособностью; сюда можно отнести, например, самого Моисея (Исх 3: 11; 17: 4; Числ 11: 11–15), Гедона (Суд 6: 16), Самуила, не сразу узнавшего голос Господа (1 Сам 3: 4–8), Саула (1 Сам 9: 21), Давида, в избранничество которого трудно было поверить окружающим (1 Сам 16: 1–13), уставшего Илию (1 Цар 19: 4); но Элиша, как видим, демонстрирует совершенно другой образец.

После эпизода призвания рассказ о пророке прерывается, чтобы дать место описанию сцены, на которую вступает столь необычно представленный пророк. Историческое отступление достаточно пространно (1 Цар 20; 21; 22 и 2 Цар 1) и включает в себя несколько рассказов, которые можно считать ключом для трактовки дальнейших исторических описаний, уже в цикле Элиши. Первый из этих рассказов (1 Цар 20) повествует о победе Ахава над сирийским царем Бен-Хададом; заканчивается все, тем не менее, предсказанием гибели Ахава и его царства. Второй рассказ (1 Цар 21) – о винограднике, отобранном царской четой у Навота; за этот вопиющий грех Илия грозит Ахаву гибелью; но снова рассказ заканчивается противоречиво: раскаянием Ахава и милостью к нему Бога. Наказание не отменяется, но откладывается – до царствования сына Ахава. Третий рассказ (1 Цар 22) все же сообщает о гибели Ахава в битве, ссылаясь на предсказание Илии.

Таким образом, предложена ключевая схема для толкования исторических фактов: в калейдоскопе событий можно различить чере-

дование побед и поражений; однако военные победы Израиль одерживает до поры до времени – и только по милости Господа, любящего свой народ; вместе с тем, окончательной победы не будет: грехи царей исчерпали терпение Господа; в перспективе – гибель династии, а затем и Царства.

Последний рассказ из этой серии (2 Цар 1) в описании обстановки, непосредственно предшествующей появлению на сцене Элиши, стужает краски до предела; все плохо «в Датском королевстве»: Моав отложился, царь выпал из окна и повел себя скверно с точки зрения религиозной этики – почему и умер по слову Илии. Илие приходится выступать настоящим «бичом Божиим», сводить огонь с неба, губить многих людей, по виду невиновных, но замешанных в это дело.

Грозность обличений пророка и его внешний вид (2 Цар 1: 8) напоминают Иоанна Крестителя (Мф 3: 1–12). Интересно, что еще в библейской традиции (см. Мал 4: 5–6), а также в более поздней (Бен Сира 48: 8; Мф 11: 14; Мк 9: 11) Илие приписывалась роль предтечи Мессии, и это, вероятно, связано с тем, как воспринимался образ Элиши, хотя трудно сказать, что здесь первично, а что вторично. Во всяком случае, можно отметить, что роль пророка в предложенной выше схеме сводится к предсказанию и даже наведению бед; этот пункт в цикле Элиши будет несколько изменен – автор поставит акцент на спасительной роли Элиши.

Историческое отступление во вступительном разделе к истории Элиши играет прообразовательную роль. Подобные перерывы в повествовании для описания политической обстановки будут повторяться дальше (гл. 3, 5, 6), увеличиваясь в размере и концентрируясь к концу всей истории Элиши (гл. 8–13), создавая впечатление, что политическая жизнь страны тесно переплетается с деятельностью пророка и зависит от нее. Но пока что за описанием религиозной неблагонадежности царей Израиля и нестабильной обстановки в стране следует начало миссии Элиши. В сцене вознесения Илии (2 Цар 2) Элиша снова представлен читателю как наследник его «духа», т.е., в определенном смысле – его функций. И поскольку нас интересует святость и (или) праведность Элиши, то совершенно необходимо подчеркнуть его полную готовность и в этой сцене следовать путем высшего призвания. Невозможно, мне кажется, согласиться с В. Бергеном<sup>12</sup>, который усматривает в ст. 9 и 10 отсутствие прямых упоми-

наний Господа и делает отсюда вывод, что автор тем самым тонко намекает читателю на двусмысленный характер источника сверхъестественных сил Элиши: якобы пророк получает в этой сцене «дух Илии», но не Господа.

Я не могу отнести себя к читателям, у которых складывается именно такое впечатление: не говоря уже о том, что из 18 стихов всей сцены в восьми присутствует прямое упоминание имени Господа (ст. 1–6, 14, 16), как раз в ст. 9 и 10 пассивная форма глаголов<sup>13</sup> вполне ясно отсылает к Небесам, и это обычный для библейских текстов способ дать ссылку, избегая прямого упоминания Бога. В данном случае, мне кажется, мнение Бергена – типичный пример того, как реакция современного читателя способна разрушить смысл текста, который автор выстраивает в (неосознанном, может быть) расчете на общность понимания *знаков* – понимания своего и читательского. Мне представляется достаточно очевидным (и это моя читательская реакция), что не Илия владеет ситуацией в сцене вознесения, не он «ставит условие» Элише и не от себя передает «дух». Зато он испытывает Элишу, три раза предлагая ему остаться, и три раза Элиша отказывается, демонстрируя свою готовность следовать за Илией – путем призвания (ср. 1 Цар 19: 16–17)<sup>14</sup>.

Получив «двойную порцию» духа от Илии (что бы это выражение ни означало, оно, скорее всего, отсылает нас к закону (Втор 21: 17), согласно которому старший сын получает из отцовского наследства «двойную долю»<sup>15</sup>), Элиша повторяет чудо Илии – переходит посуху через Иордан; однако то же самое делали в свое время Иисус Навин и Моисей, так что нить преемственности тянется дальше; а насколько мы знаем, роль списков и вообще демонстрации преемственности в Древнем Мире заключалась в том, чтобы показать **законность** передачи (власти, учености и т.д.). И, как представляется, именно о пророческой преемственности, а не о разрыве связи с Господом говорит двукратная ссылка на «дух Илии», который получает Элиша (ст. 9, 15) – вместо «духа Господа», что, по Бергену<sup>16</sup>, устранило бы двусмысленность сцены.

И так оказывается, что, с одной стороны, Элиша избран Богом на особое служение, а с другой стороны, пророк получает свою сверхъестественную власть в законной процедуре передачи, в законной преемственности. В этой связи показательным, что Элиша – единственный из пророков, кто помазан своим предшественником (1 Цар

19: 16), а ритуал помазания также подчеркивает законность передачи власти и богоизбранность одновременно.

Стоит отметить еще один штрих: непосредственно Элиша наследует Илие, но в рассказе 1 Цар 19 Илиа настолько напоминает Моисея, что вся цепь пророков, предшественников Элиши, как бы соединяется в образе Моисея – в едином порыве указать на Закон (хотя Моисей также и Божий избранник)<sup>17</sup>.

Таким образом, довольно вероятно, что в данном эпизоде обыгрывается вопрос взаимоотношений между волей Бога как ничем не мотивированным волением – и Законом как другой стороной Божественной воли. В образе Элиши, уже в сцене его посвящения эти два аспекта Божественной воли соединяются в нерасторжимое целое; тем самым, автор, видимо, предлагает нам свое решение еще одной проблемы. А далее эта идея, заложенная уже во вступлении, будет разворачиваться в нарративе.

Действительно, все деяния Элиши в сущности подпадают под одну из двух категорий (или под обе сразу), а именно: либо Элиша выполняет функции Бога – но как Его порученец, земной заместитель, а не узурпатор Его власти (ни в коем случае), либо Элиша фактически исполняет заповеди Закона (мицвот). Видимо, не случайно цикл легенд устроен так, что длинные и короткие рассказы в нем определенным образом чередуются, и Элиша по-разному представлен в тех и других.

В кратких легендах, где пророк выполняет просьбу случайного человека и совершает простенькое чудо, чтобы этого человека выручить, речь на самом деле идет о помощи ближнему, что предписывается Законом: забота о сироте и вдове, спасение еврейских детей от долгового рабства, пища голодному, одолжение соседу, когда он в затруднительном положении, и т.д. Часто эта помощь такого рода, что вызывает недоумение комментаторов: казалось бы, община пророков и сама могла бы помочь в этих случаях своим членам, не прибегая к чудесам Элиши. Но как раз это обстоятельство и дает понять, что, с одной стороны, его действия просто подпадают под категорию подзаконных, а с другой стороны, чудеса указывают на присутствие Бога, на Его санкцию этих действий. Неважно, что Элиша не всегда даже имя Господа упоминает; если мы расследуем роль чудес во всем ТаНаХе, то увидим, что везде, без исключения, чудеса – это,

так сказать, «визитная карточка» Бога, Его способ подтвердить права и возможности своего посланника (можно вспомнить, например, Моисея, Иисуса Навина, Самуила).

В больших рассказах Элиша делает то, что под силу только Богу: спасает большие массы людей, в том числе – военные отряды; достает воду в пустыне; преобразует военное поражение в победу; исцеляет и наказывает болезнями; оживляет покойника; дарит ребенка бесплодной женщине. Опять-таки эти мотивы слишком прозрачны, и нет сомнений, что Элиша действует здесь фактически как заместитель Бога. Берген видит в этой его автономности отрицательный момент и желание библейского автора, жестко стоящего на позициях монотеизма, опорочить пророка и саму идею пророчества. Однако можно заметить: автор заботится о том, чтобы пророка не принимали за Бога; для этого он вводит несколько эпизодов, где Элиша терпит неудачу, и это должно показать несамостоятельность его сил и возможностей.

Вот лишь один пример. В истории с шунемитяжкой (2 Цар 4) Элиша посылает своего слугу Гехази «разобраться» с умершим мальчиком; при этом он вручает Гехази свой посох и, по-видимому, думает, что его слуга наделен теперь сакральными полномочиями и особой силой. По этой причине Гехази должен быть приподнят над профанным миром, и по дороге ему не следует ни с кем вступать в общение и даже отвечать на приветствия (ср. Лк 10: 4). Надо думать, что Гехази выполнил эти условия, но мальчика воскресить не сумел; мораль, которая отсюда выводится, очевидно, такова: Бог, когда поручает человеку, даже слабому, особую миссию, дает и силы для ее выполнения – Элиша такой способности лишен; он не в состоянии перепоручить другому свою миссию и передать ему свою силу, как сделал это когда-то Илия для самого Элиши – но сделал в соответствии с волей Бога (ср. 1 Цар 19: 16–17).

Тем не менее, трудно не согласиться с теми комментаторами, которые отмечают необычную для пророка самостоятельность Элиши; он действительно часто действует, как будто бы «вместо» Бога.

С этой точки зрения можно прокомментировать два коротких рассказа, которые следуют сразу за посвящением Элиши. В первом из них (2 Цар 2: 19–22) пророк «исцеляет» источник и тем самым восстанавливает плодородие земли, скота и людей. Управление этой сферой человеческой жизни, зависящей от наличия воды и продо-



вольствия (знаком которого в ТаНаХе неизменно выступают хлеб и масло), согласно Девтерономической идеологии, всецело относится к прерогативам Бога. Поэтому, забегая вперед, можно сказать, что в тех коротких рассказах о чудесах Элиши, где по слову пророка открываются источники чистой **воды** (2 Цар 2: 19–22), **масла** (2 Цар 4: 1–7) и **хлеба** (2 Цар 4: 42–44; ср. Мк 6: 35–41; 8: 1–9), Элиша, несомненно выполняя «мицвот» о помощи ближнему, одновременно выступает «в качестве Бога», и сюжет самого первого из всех рассказов о чудесах недвусмысленно об этом заявляет.

В. Берген<sup>18</sup> как раз видит легкую двусмысленность в материале, предложенном читателю: хотя воду исцеляет Господь (2 Цар 2: 21), но она остается чистой «по слову Элиши» (ст. 22). Однако выход из этой двусмысленности видится все-таки не в приписывании Элише магических сил или попыток оттеснить Господа и действовать самостоятельно, а в признании пророка представителем Господа, имеющим особые полномочия. В данном рассказе речь ведь должна идти не только о патронаже Бога над источниками воды, но и о том, что «исцелить» воду в Иерихоне (а дело происходит именно там) можно было, лишь сняв проклятие, которым проклял город еще Иисус Навин (6: 26), а это, несомненно, под силу только Богу – или Его полномочному представителю.

И поэтому, когда в следующем рассказе (2 Цар 2: 23–25) пророк жестоко наказывает детей – именем Господа, то происходит это не за оскорбление человека, а за оскорбление Бога, которого Элиша здесь представляет. По Закону за попытку хулить и злословить имя Божье полагается смертная казнь; есть и прецедент: Лев 24: 10–16.

Однако, чтобы лучше понять роль Элиши, рассмотрим рассказ подробнее. Элиша идет в Бет-Эль («Дом Бога»), древний культовый центр Палестины, который основал еще праотец Иаков, согласно Быт 28: 10–22. Таким образом, уже в составе топонима появляется ссылка на Бога. Далее, в движении пророка есть определенная симметрия с тем путем, которым они прошли вместе с Илией до вознесения Илии, а именно: они шли из Гилгала (2 Цар 2: 1) в Бет-Эль (ст. 2), отсюда – в Иерихон (ст. 4) и к Иордану (ст. 6–14); от Иордана Элиша возвращается один, заходит в Иерихон (ст. 15), далее – в Бет-Эль (ст. 23) и, наконец, движется к горе Кармель (ст. 25), после чего возвращается в Самарию. Отметим, что упоминание горы Кармель можно считать<sup>19</sup> намеком на Илию, который в одиночку отстаивал там

честь и культ Господа в противоборстве с Его противниками. Итак, мы видим, что уже в приведенной топонимике фактически содержатся намеки на права Элиши быть представителем Бога и действовать в качестве «Божьего бича» – подобно Или и даже, может быть, Иисусу Навину.

Помимо сказанного, есть в нашем рассказе странность, которую, по-видимому, никто не замечает, но она как раз такого рода, что мешает понять текст прямо и, следовательно, заставляет искать для понимания обходные пути, то есть намеки и интертекстуальные связи.

В самом деле, Элиша идет в **Бет-Эль**, он «поднимается» (לָעָל), как и следует при подходе к святому месту; дети выходят **из города**, то есть идут ему **навстречу**; и, однако, чтобы увидеть их, ему необходимо «оглянуться». В принципе, для глагола «пана» (פָּנָה), ст. 24, можно было бы выбрать значение ‘посмотрел’<sup>20</sup>, а не ‘обернулся’, но этому мешает словечко «ахарав» (אָחָרָא) ‘позади него’, которое в сочетании с глаголом «пана» четко означает, что Элиша буквально «повернул свое лицо в пространство позади себя», то есть, обернулся-таки.

Конечно, первое, что приходит в голову в качестве ключа к загадке – это параллель со сценой Исх 33: 18–23, где Моисею было позволено увидеть Господа «со спины»; для такой параллели уже подготовлена почва намеками на связь Элиши с Илией и сходством последнего с Моисеем (см. 1 Цар 19: 1–14). Детали нашего рассказа во многом обратны по отношению к сцене встречи Моисея с Господом, но это как раз связующие и объясняющие различия: если Элиша играет здесь роль Господа, то дети – роль какого-то «Антимоисея». Действительно, прежде всего они малы – то есть лишены зрелой разумности<sup>21</sup>. Далее, в отличие от Моисея, во всем следовавшего воле Господа, дети занимают противоборствующую позицию по отношению к Элише: само выражение «выйти навстречу кому-то» может означать противостояние<sup>22</sup>; да и зачем вообще детям выходить из города, где обстановка относительно безопасна? В сцене Исх 33 Моисей как раз, при всей его уверенности в расположении к нему Господа, принимает меры личной безопасности: прячется в расщелине скалы, да еще при этом он «прикрыт рукой Господа» – дети в нашем рассказе не защищены ничем; более того, они «подставляются», насмехаясь над тем, кто является источником мощной силы.

Можно заметить, что и другие детали сравниваемых сцен противоположны, откуда дополнительно видна их соотнесенность, напри-

мер: Моисей просит «явить» ему («харени», הַרְאֵנִי) Славу Господа (Исх 33: 18) – Элиша «видит» («вайирем», וַיִּרְאֵם) детей, которые его бесславят (2 Цар 2: 24); Господь в конце концов «перед лицом Моисея» провёл «всю Свою славу» и «возвестил» («кара», קָרָא) Свое имя (Исх 33: 19) – подобным образом Элиша должен был пройти мимо детей, чтобы оставить их позади себя, но «имя», насмешливое и, может быть, даже кощунственное, кричали они ему (2 Цар 2: 24). В этом наименовании, «кереах» (קָרַח) ‘плешивый’, сочетается созвучие со словом «кере-рен» (קָרַן)<sup>23</sup> и одновременно – со словом «кари» (קָרִיא)<sup>24</sup> ‘призванный’, ‘представитель общества на собрании’, которое происходит от «кара» (קָרָא) ‘призывать, возвещать’, присутствующего в Исх 33: 19. Можно заметить, что пара слов «кари» (קָרִיא) – «кереах» (קָרַח) напоминает, как бы по модели словоизменения, две формы имени Бога: «эл» (אֵל) – «элоах» (אֱלֹהִים); последнее, кстати, созвучно имени Илии אֵלִיָּה (2 Цар 1: 3).

На поиск осмысляющих созвучий читатель должен быть настроен уже потому, что весь рассказ, хотя и очень короткий, буквально насыщен примерами словесной игры: (ст. 23) «неарим» (נְעָרִים) ‘дети’ – «мин-хаир» (מִן־הָעִיר) ‘из города’; (ст. 23) «калас» (קָלַס) ‘насмехаться’ – (ст. 24) «калаль» (קָלַל) ‘проклинать’; (ст. 23) «вайааль мишам Бет-Эль» (וַיַּעַל מִשָּׁם בֵּית־אֵל) ‘поднимался оттуда в Дом Бога’ – (ст. 24) «вайекальлем бешем Адонай» (וַיִּקְלַלֵם בְּשֵׁם יְהוָה) ‘проклял их именем Господа’; (ст. 23) «йацу мин-хаир» (יָצְאוּ מִן־הָעִיר) ‘дети вышли из города’ – (ст. 24) «ватецена ... мин-хайаар» (וַתִּצְאָנָה... מִן־הָעֵר) ‘медведицы вышли из леса’; (ст. 24) «йеладим» (יְלָדִים) ‘дети’ – (ст. 25) «вайелех» (וַיֵּלֶךְ) ‘пошел’.

Очевидная словесная игра внутри текста, как уже говорилось, вполне способна настроить читателя на поиск интертекстуальных соответствий и игровых сопоставлений. К упомянутому выше можно добавить различие между желанием Господа в Исх 33: 19 «миловать» и «жалеть» – тех, кого следует, и жестоким наказанием кощунников в 2 Цар 2: 23–25, которых помиловать невозможно. Из текста о Моисее ясно, что «Лица» Господа видеть нельзя без опасности для жизни (Исх 33: 20); поэтому, когда Элиша оборачивает свое лицо к детям и за этим следует их смерть, то делается очевидным, что лицо Элиши буквально представляет «Лик Господа»; в терминах более поздней литературы, пророк выступает здесь «ангелом Лица».

Учитывая все эти знаки и образы, лежащие почти на поверхности для читателя, хорошо сориентированного в мире ТаНаХа, можно

с уверенностью сказать, что обсуждать наш рассказ в категориях морали, как это иногда делают комментаторы<sup>25</sup>, совершенно бессмысленно; автор разговаривает с читателем в других категориях, а именно тех, которые определяются оппозицией «сакральное–профанное»<sup>26</sup>; инцидент явно знаковый, и 42 (хотя бы и растерзанных) ребенка – подходящая цифра для обозначения знаковости.

Несомненно также, что оба коротких рассказа (2 Цар 2: 19–22 и 2: 23–25) нужно рассматривать вместе, как одно сообщение. Эти «легенды»<sup>27</sup> присоединены скорее к сцене посвящения Элиши, чем к основному циклу, и тем самым играют роль своеобразного введения в тему (см. табл.). Иными словами, они расположены в ключевой позиции для понимания всего цикла, и можно отметить, что в них задается собственная «парадигма Элиши»: пророк выступает здесь буквально заместителем Бога в Его спасающей и карающей ипостасях. Силой Господа, Субъекта и клятвы, и благословения, Элиша помогает общине выжить даже в проклятом месте, но безжалостно карает тех, кто пренебрегает достоинством Бога и Закона. Нигде не выступая открыто проповедником или учителем Закона, как Моисей или левиты, Элиша тем не менее, соединяет в своей личности и поступках такие черты, как неукоснительное следование Божьей воле и одновременно – ориентированность на заповеди Закона; тем самым пророк утверждает единство почитания Бога и послушания Закону.

По расположению «легенд» можно думать, что из двух направлений Божественной воли, спасительного и карающего, автор ставит акцент на спасении, и это дает некоторую надежду, даже при том, что мотив «кары Господней» звучит пока что в завершающем аккорде.

Такое распределение сил и воль, заданное в увертюре к циклу и проявленное в действиях Элиши, будет сохраняться во всей совокупности последующих рассказов и служить средством объяснения как побед израильских царей и долгого процветания Царства, так и отсутствия окончательной победы; и эта незавершенность недвусмысленно намекает на то, что в конце концов, когда пророка уже не будет в Израиле, страну постигнет катастрофа.

Собственно говоря, все так называемые исторические рассказы об Элише, где он то враждебен к израильским царям, то помогает им, легко трактуются в предложенном выше ключе.

Первый же из таких рассказов, описание моавской кампании (гл. 3), служит своего рода «заставкой», предлагая образец, которому

будут следовать в дальнейшем все военные предприятия Израиля<sup>28</sup>: рассказ делает очевидным, например, что спасение союзного войска – исключительно результат вмешательства Господа, осуществленное через Элишу; что Элиша (а, следовательно, Господь) расположен только к иудейскому царю с характерным именем Йехошафат («Господь судит»), но ради его присутствия спасает и израильского царя с его людьми. Израилю обещана победа над Моавом, и она уже почти достигнута – но все срывается в последний момент. Не потому ли отступил Господь от Израиля, что и там незаконно приносили в жертву детей? Что годится для Кемоша, того не приемлет Господь.

Рассуждения Бергена<sup>29</sup>, который усматривает в этом повторяющемся образце намек автора на малую эффективность чудес Элиши, выглядят недостаточно глубокими; Берген не учитывает роль такого представления событий в объяснении истории страны, ее военных побед и поражений, а также общей тенденции к деградации.

Итак, после очевидного озвучивания темы спасения недостойного Израиля по милости Господа и через Его представителя, но в сочетании немедленного спасения с поражением в перспективе, следует ряд рассказов, организованных в «тройки», где центральное положение занимает относительно крупный рассказ, а в обрамлении располагаются две короткие истории о чудесах Элиши (см. табл.). Цель коротких историй, как уже говорилось, заключается, по-видимому, в том, чтобы продемонстрировать высокое представительство Элиши, его сильнейшую связь и с Господом, и с Законом, а в конечном счете – его принадлежность к миру сакрального. Центральные рассказы, используя этот статус Элиши как «доказанный», развивают тему Божьей милости к людям, которые чтут Господа, и в то же время по серии рассказов нарастает мотив наказания за проявленное неуважение к Господу.

Действительно, в первой «тройке» центральный рассказ (4: 8–37) о шунемитянке совсем не содержит мотива наказания, здесь видна только милость, и притом милость в масштабах Божества: ребенок как дар бесплодной женщине, и затем воскрешение умершего мальчика. Обрамление этого рассказа соответствует указанной теме: спасение от голодной смерти или рабства израильских детей (4: 1–7) и обезвреживание «смерти в котле» (4: 38–41), то есть, спасение «сынов пророческих». Второй центральный рассказ, об исцелении Наамана (5: 1–27), завершается сценой наказания Гехизи; слуга про-

рока наказан не за жадность и нечестность, как можно прочесть в некоторых комментариях, а за то, что он фактически исказил смысл события: исцеление сирийского военачальника было делом Господа, и не людям брать за это плату. Гехазии правами Господа пренебрег, и тень его поступка упала на Элишу; оставить без наказания оскорбление Господа было невозможно. Обрамлением этого рассказа служат истории об умножении хлебов (4: 42–44) и о возвращении дровосеку утонувшего топора (6: 1–7), то есть деяния, несомненно, чудесные, хотя и не слишком масштабные.

В третьем центральном рассказе, об осаде Самарии (6: 24 – 7: 20), присутствует уже серьезная сцена наказания: царский чиновник наказан ужасной смертью за неверие в силу и благость Господа, даже насмешку над возможностью Его благого вмешательства. И опять-таки этот рассказ обрамляют две истории; одна из них (6: 8–23) перекликается с историей Наамана–Гехазии: Элиша не позволяет израильскому царю истребить отряд сирийских воинов, которых, по сути, пленил Господь; не следует человеку присваивать плоды победы Господней; таким образом, от этой ошибки Элиша царя спас. Второй обрамляющий рассказ (8: 1–6) как бы подводит итог всему предыдущему полуциклу: во дворце вспоминают чудесные истории Элиши (видимо, уже умершего к тому времени); и славы Элиши оказалось достаточно для того, чтобы вернувшаяся из Филистии шунемитянка получила назад свое потерянное было имущество. Сам по себе сюжет этой истории содержит многократно использованный в ТаНаХе мотив ухода на чужбину и возвращения, восходящий еще к Исходу (и даже к рассказам о жизни праотцев), а Элиша в этом сюжете снова играет роль спасителя; на этот раз, он продолжает благодетельствовать после своей смерти.

Тем самым, подведена некоторая черта: здесь заканчиваются тройки рассказов «с обрамлением», задающие, по сути, характеристику Элиши, его миссии и демонстрацию его возможностей; дальше следует вершина этой миссии – как исполнение Божьего плана (1 Цар 19: 16–18), которое разворачивается в так называемых исторических рассказах; в этом нарративе (8: 7 – 13: 13) напряжение возрастает с ускорением: от переворота Хазаэля к бунту Йеху с резней потомков Ахава и даже его родни по линии иудейского царя; далее следует истребление жрецов и культа Ваала, после чего Йеху, тем не менее, наказан за несовершенство его верности – военным поражением.

нием от арамеев. События в Иудее (11: 1 – 12: 22) – эхо кровавого переворота в Израиле – воспринимаются как наказание царей за родство с финикийской династией, за отклонение от чистоты веры.

Завершается вся эта серия «перевернутой тройкой»: два более крупных «исторических» рассказа обрамляют один маленький, но необычайно важный – о чуде воскресения человека на костях Элиши (13: 20–21). Воскресший мертвец – это, по-видимому, метафора грешного Израиля, потому что следом идет сообщение о победе над Арамом, где «открытым текстом» сказано о причинах этой победы: все дело только в милости Господа, который вспомнил свой завет с праотцами (13: 22–25). Однако при этом не нужно забывать, что в предваряющем рассказе (13: 14–19) Элиша уже предсказал невозможность **окончательной** победы, и таким образом завершающая тройка рассказов подводит итог всего цикла, основные темы которого были заданы в самых первых рассказах.

Соединению совокупности историй в единое целое с возможностью подвести общий смысловой итог способствуют перекликающиеся детали в начале и в конце цикла, организованного, как видим, вполне четко и осмысленно с точки зрения целей объяснения исторического материала в нарративе. Перекликаются цифры: 42 растерзанных ребенка в одном из первых, «заставочных» рассказов (2: 23–25) и 42 зарезанных сына царя Ахазии – одно из кровавых следствий переворота Йеху (10: 14); сходны ситуации: отсутствие окончательной победы в моавской кампании (гл. 3) – и предсказание такого же результата в борьбе с Арамом (13: 14–19); воскрешение сына шунемитянки (4: 8–37) – и воскресший на костях Элиши мертвец (13: 20–21); ужасные события переворотов Хазаэля (8: 7–15), Йеху (9: 15 – 10: 17) и Аталии (14: 1–3) заставляют вспомнить о планах Господа (1 Цар 19: 15–18), а рассказ об истреблении жрецов Ваала воцарившимся Йеху (10: 18–28) отсылает читателя даже за пределы цикла, к сцене на горе Кармель, где Илия победил и истребил пророков Ваала (1 Цар 18: 19–40).

Помимо внутренних ссылок в цикле, многочисленные и хорошо узнаваемые *мотивы* связывают истории цикла с общим повествованием; они же придают значение и смысл рассказам о пророке.

Таким образом, мы видим перед собой не разрозненные истории, связанные якобы лишь по ассоциативному признаку, не (неудачную) попытку воссоздать биографию пророка, не его «агиографию», а пла-

номерно выстроенный цикл, организация которого целиком определяется целями автора: объяснить исторические события, исходя из собственных представлений о планах Господа и тех средствах, которые Он привлекает для исполнения этих планов<sup>30</sup>. В конце концов, читатель должен понять, что Израиль держался на плаву 200 лет, несмотря на ужасающие грехи его царей, потому что из этих 200 лет примерно 50, если не больше, ходил по земле Израиля Человек Божий, Элиша – мудрец, праведник и святой, можно сказать – представитель Господа, наделенный им особыми полномочиями: спасать людей в безнадежной ситуации (ради завета с праотцами), но и карать за отступление от веры и верности.

Элиша – мудрец, потому что знает очень многое, в том числе из тайных знаний; и, однако, знает он только то, что открывает ему Господь. Когда Господь скрыл от него горе шунемитянки, пророк не догадался оказать ей помощь вовремя (2 Цар 4: 27); но если открыто Господом – Элиша видит воинство Небесное (6: 17) и пересказывает израильскому царю то, что говорят в спальне у царя сирийского (6: 12).

Элиша – праведник, потому что он безукоризненно верен своему призванию: он идет на зов Господа, ни секунды не сомневаясь ни в Нем, ни в себе, и в дальнейшем действует так же решительно, не заботясь ни о чем, кроме порученной ему миссии – до смерти своей и даже за ее пределами.

Элиша – несомненно, святой, в том смысле, в каком вообще понимается в ТаНаХе слово «кадош» (קדוש): он избран Богом для особого служения и очевидным образом отделен от профанного мира ради этого служения; действительно, в рассказах Элиша обитает в каком-то промежуточном, полусакральном мире: он общается в основном с пророками<sup>31</sup> и царями, существами полусакральными; а когда приходится иметь дело с простыми людьми, то забирается в верхнюю горницу, и с хозяйкой разговаривает только через своего слугу.

Можно заметить также, что Элиша в нарративе вообще существует вне времени и пространства, часто – среди неназванных царей и военачальников, в безымянной местности. Как пишет В. Берген<sup>32</sup>, истории об Элише не только лишены хронологических указателей, но чаще всего текст даже подрывает любую попытку читателя выстроить приемлемую хронологию; и такое положение вещей не характерно для повествования Быт – 2 Цар, хотя в принципе возможно



для литературного произведения. Это отсутствие подробностей, в сочетании с другими особенностями текста, свидетельствует скорее не о «народном происхождении легенд»<sup>33</sup>, а о желании автора подчеркнуть сакральный характер персонажа.

Та специфическая роль, которая предназначена Элише в библейском нарративе, возможна на самом деле лишь потому, что пророк выступает здесь, по сути, олицетворением сферы сакрального<sup>34</sup>, являя собой нисхождение и вхождение этой сферы в земной мир. Опасность, исходящая от подобной сущности, – очевидна; но и надежда на спасение связана исключительно с ней. Элиша – спаситель от Господа, в гораздо большей степени, чем «бич Божий»; и именно этим может объясняться странно долгое служение пророка: оно перекрывает по времени царствование четырех царей (Рофе<sup>35</sup> даже предположил тут какую-то ошибку компилятора).

Ситуация Израиля, погрязшего в грехах, предполагает, что спасти его труднее, чем карать, и эта задача разрешима лишь для таких особенных фигур библейского исторического нарратива, как Моисей, уникальный избранник и любимец Господа, или Элиша – посланник, которому Господь вручает свои сакральные полномочия. И если Моисей, по воле Господа, вносит в еврейский мир Закон, то Элиша, всем характером своих действий и своей особой связью с Господом подтверждает, что послушание Божьей воле и следование Закону – это вещи взаимосвязанные.

Можно усмотреть еще одну задачу, которая успешно решается с помощью образа Элиши: это адаптация яхвистским культом народных верований в обряды шаманского типа. Как известно, бороться с такими верованиями впрямую – практически невозможно. Остается придать им новый смысл и включить в монотеистический культ в качестве веры в сверхъестественные силы, над которыми властвует все-таки Единый Бог.

Элиша, функционально очерченный в цикле таким образом, вопреки распространенному мнению, не задает общей парадигмы пророка. Парадигму задают и следуют ей все, от Моисея до Илии; но Элиша – это «печать пророков», он последний в ряду первых пророков, и аура сакральности вокруг него так сильна, что втягивает в себя разнообразные проявления сил иного мира, освящая даже те действия, которые пророку Господа делать как будто не положено, на-

пример, шаманить или посмертными чудесами укреплять культ мертвых. Соответственно, Элиша может позволить себе не делать того, что по общей парадигме положено делать пророку. Можно сказать, что он нарушает парадигму без ее разрушения; скорее, он расширяет парадигму – в соответствии с требованиями переломного момента, потому что Элиша стоит на краю: пророческого ряда, исторической катастрофы, смены религии, формации, парадигмы (после него в библейском Израиле «царская метафора» сменяется «пророческой»). В его образе явственно проступают мессианские черты – в рамках той концепции *мессии*, которую мы встречаем в литературе межзаветного периода.

Мессианский аспект образа Элиши был хорошо виден читателям ТаНаХа, по меньшей мере, на рубеже эпох; иначе невозможно объяснить, почему Иисус в Евангелиях (среди прочего) в очень большой степени представлен именно как «Новый Элиша»<sup>36</sup>. Он так же бродит по стране и совершает те же чудеса (часто с усилением чудесности): кормит тысячи голодных пятью хлебами<sup>37</sup>, исцеляет<sup>38</sup> и воскрешает<sup>39</sup> (в том числе – единственного сына вдовы<sup>40</sup>), ходит по воде<sup>41</sup>, обещает, что его последователи не пострадают от яда, если и выпьют что-то ядовитое<sup>42</sup>; так же его ученики не могут справиться с исцелением бесноватого<sup>43</sup>, как в свое время Гехазии не сумел оживить умершего мальчика. И подобно тому, как в царском дворце обсуждали чудеса Элиши (2 Цар 8: 1–6), молва об Иисусе доходит до Ирода (Лк 9: 7–9).

Однако в противоположность Элише, Иисус не проклинает, а благословляет детей (Мф 19: 13–15 и пар.), запрещает своим ученикам свести огонь с неба, как делал это Илия, и уничтожить грешника – потому что они «другого духа»<sup>44</sup>. Роль губителя в случае Иисуса сведена к минимуму: к проклятию бесплодной смоковницы и изгнанию торгующих из Храма<sup>45</sup>. С одной стороны, в этих отличиях просматривается противопоставление ветхозаветному образу, а значит – зависимость от него; с другой стороны, противопоставления концептуальны: согласно взгляду евангелистов, Элиша – лишь прообраз Мессии, и время его служения – еще не исполнение времен. Эти представления хорошо оттеняются неполнотой параллели Иоанна Крестителя с Илией: при всем их внешнем и функциональном сходстве, Иоанн, будучи прямо спрошен, не Илия ли он – отрекается (Ин 1: 19–23). В евангельском тексте Иоанн – не Илия в той же мере,

в какой Иисус – не Элиша; ссылка на Ис 40: 1–5 проясняет момент отличия: и Илия, и Элиша призваны Господом для наказания неверного Израиля; Элиша спасает царей и народ лишь временно; в перспективе у них – катастрофа. А Исаяя возвещает, что наказание уже исполнилось, «ибо он (Израиль) от руки Господней принял вдвое за все грехи свои». Теперь Посланник Господа приходит, чтобы спасти, а не губить.

Однако здесь уместно напомнить, что и в цикле Элиши, как мы отмечали, акцент ставился, в целом, на спасительном характере его действий, и это достаточно удивительно – ввиду нашей осведомленности о планах Господа погубить Северное царство и о конкретных усилиях Элиши, направленных на исполнение этого плана (вспомним хотя бы об участии пророка в заговорах Хазаэля и Йеху).

Для того чтобы разобраться в этом противоречии, следует, по-видимому, принять во внимание некоторую путаницу с именем «Израиль», вообще присущую библейскому тексту. В предполагаемое время жизни Элиши *Израилем* называли государство, расположенное на севере Палестины, граничащее с Финикией на севере и с Иудеей на юге. Это государство действительно попало в катастрофическую ситуацию и исчезло как политическое образование уже к концу VIII в. до н.э.; более того, чуть позже, к VI в. до н.э., катастрофа постигла и Южное царство, Иудею. Часть населения, по-видимому, элитарная, подверглась депортации, но в основном и на Севере, и на Юге продолжали жить те же люди, возможно, слегка перемешанные с пришлыми племенами.

Иудеи, вернувшиеся из Вавилона в Персидский период, судя по всему, поставили перед собой задачу организовать какую-то целостность из родственных племен Севера и Юга – под знаменем двух привычных имен: *ЙХВХ* и *Израиль*. Смесь политических и религиозных устремлений этой группы неизбежно нашла отражение в ТаНаХе, тексты которого репатрианты по меньшей мере редактировали. И в этих текстах «Израилем» стали называть то Северное царство, то весь народ, опекаемый ЙХВХ, то эпонимического предка народа. Таким образом, в концептуальном пространстве ТаНаХа необратимая политическая катастрофа, постигшая Израиль (Северное царство), вполне совмещается с возрождением Израиля (народа, который начал успешную самоидентификацию в Персидский период) и с существованием мистического двойника народа, «Нового Израиля»,

черед которого наступит после *Дня Господа*, возвещаемого приходом двух пророков: Предтечи и Машиаха.

Изложенная концепция, похоже, находит свое отражение уже в ТаНаХе, в книгах Ранних и Великих пророков. Евангелисты воспользовались ею, несколько видоизменив применительно к обстоятельствам своего времени, и благодаря этому евангельские параллели бросают определенный свет на парные образы Илии–Элиши, помогая лучше понять и замысел библейского автора.

### Примечания

<sup>1</sup> Написание имен в данной работе не следует определенной системе и отражает скорее предпочтения автора с учетом сразу нескольких обстоятельств, как то: привычность для русскоязычного читателя, в одних случаях, но необходимость выделить значение имени – в других (что заставляет следовать еврейскому звучанию имени по МТ); желание избежать путаницы при использовании похожих имен и даже просто представления автора о благозвучии.

<sup>2</sup> «Работ Господа» (*Эвед Адонай*) в ТаНаХе, за исключением нескольких отдельных случаев, названы только патриархи, Моисей, Давид и пророки.

<sup>3</sup> См.: *Overholt T.W.* Elijah and Elisha in the Context of Israelite Religion // *Prophets and Paradigms. Essays in Honor of Gene M. Tucker* / Ed. S.B. Reid // JSOT. Suppl. 229. Sheffield, 1996. P. 104–111.

<sup>4</sup> *Bergen W.J.* Elisha and the End of Prophetism // JSOT. Suppl. 286. Sheffield, 1999. P. 175–179.

<sup>5</sup> *Bronner L.* The Stories of Elijah and Elisha (Pretoria Oriental Series / Ed. A. van Selms. Vol. VI). Leiden, 1968. P. 139–141.

<sup>6</sup> Под *идеологией* я понимаю здесь комплекс идей, руководящих развитием нарратива. О разных аспектах термина «идеология» в библеистике (смещения которых надо опасаться) см.: *Gottwald N.K.* Ideology and Ideologies in Israelite Prophecy // *Prophets and Paradigms*. P. 136–149.

<sup>7</sup> Термин «народная (или языческая) религия» используется широко, но в свете более глубоких исследований не представляется простым и даже, может быть, адекватным. См.: *Overholt T.M.* Elijah and Elisha in the Context of Israelite Religion. P. 94–98.

<sup>8</sup> Без сомнения, рассматривать литературный характер Элиши в отрыве от роли пророка Илии в нарративе – по меньшей мере некорректно; однако ограниченный объем настоящей работы не позволяет углубиться в смежные вопросы.

<sup>9</sup> Конечно, имя человека отражает скорее образ мыслей его родителей, чем его собственный; допустимо представить себе, что это, на самом деле, не имя, а прозвище, полученное в зрелом возрасте и символизирующее жизненную миссию человека. (Эти вопросы обсуждаются в: *Bronner L.* The Stories of Elijah and Elisha. P. 23.) В имени литературного персонажа может отражаться также замы-

сел автора, который таким образом характеризует своего героя. Вместе с тем, не исключены и случайные (?) совпадения, например, имя «Иисус» (ישוּעַ) ‘ЙХВХ есть спасение’ – практически означает то же самое, что «Элиша» (אֵלִישָׁע) ‘Бог есть спасение’, и это особенно интересно в связи с представлением Иисуса «Новым Элишей» в Евангелиях. См. об этом: *Bostock D.G. Jesus as the New Elisha // Explository Times* 92. 1980. P. 39–41.

<sup>10</sup> Лия Броннер также воспринимает слова Илии как запрет (см.: *Bronner L. The Stories of Elijah and Elisha*. P. 27). В МТ (1 Цар 19: 20) в ответ на просьбу Элиши отлучиться на время для прощания с родителями Илия отвечает: «лех шув ки мэ-асити лах» (לך שוב כי מהעשיתי לך). Эта фраза, по мнению В. Бергена (с. 51), достаточно двусмысленна, чтобы породить различные толкования. Довольно часто ее переводят как разрешение (ср., напр., Синодальный перевод): «Иди и возвращайся назад, ибо что сделал я тебе?» Однако в таком переводе вторая часть фразы просто нелепа, поскольку не несет никакой смысловой нагрузки. Вместе с тем, в тексте ее значимость подчеркнута инклюзией «лех ... лах» (לך ... לך), которая определенно объединяет обе части фразы в единое семантическое целое. Слова «Что сделал я тебе?» возможно понимать как попытку Илии снять с себя ответственность за дальнейшие действия Элиши и указание на то, что Илия не желает рассматривать свой призыв и следование ему в качестве действия, равнозначного ответу на зов семейных связей (см.: *Coulot C. L'investiture d'Elisée par Elie (1R 19: 19–21) // RSR 57 (1983)*. P. 81–92 (91) – в цитации: *Bergen W. Elisha and the End of Prophetism*. P. 51). Примечательно, что после этих слов Элиша и не думает никуда отлучаться; он тут же, на месте, закалывает волов (что похоже на жертвоприношение) и уходит с Илией. Таким образом, более адекватно, по-видимому, понимать фразу Илии, как создание ситуации выбора, то есть, как испытание: «Или я, или родители»; в этом случае переводить ее следует так: «Иди, возвращайся (к родителям), ибо что значу я для тебя?» (ср. перевод под ред. А. Кулика в издании Рора: «Еврейская Библия. Ранние пророки». М., 2006. С. 269: «Иди, возвращайся, ибо что сделал я тебе?»). Этот перевод, возможно, следует предложенному ходу мысли, хотя однозначности нет и здесь.

Евангелия (Лк 9: 57–62; Мф 8: 21–22), благодаря явной зависимости от текста 1 Цар 19: 20, проясняют этот сюжет: Иисус открыто запрещает ученику «оглядываться назад», утверждая приоритет высшего служения перед семейными связями. В Евангелиях Иисус и сам отказывается от родства, не только подавая пример, но и заявляя тем самым о своем особом статусе (см.: *Федотова Е. Отречение от семьи как мессианская аллюзия в Новом Завете // Материалы Двенадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике*. М., 2005. Ч. 1. С. 105–112).

<sup>11</sup> См.: *Bergen W.J. Elisha and the End of Prophetism*. P. 52; *Bronner L. The Stories of Elijah and Elisha*. P. 27.

<sup>12</sup> *Bergen W.J. Elisha and the End of Prophetism*. P. 62.

<sup>13</sup> Ст. 9: «бэтерем элаках меиммах» (בטרם אלקח מעמך), «прежде, чем я буду взят от тебя»; ст. 10: «ним-тирэ оти луках меиттах» (אם-תראה אתי לקח מאתך), букв. «если увидишь меня взятым от тебя».

<sup>14</sup> Для сравнения: в ходе православного обряда пострижения в монахи постригающий три раза роняет на пол ножницы, и постригаемый должен три раза их поднять – в знак решимости изменить свою судьбу. Эта параллель демонстрирует по меньшей мере общность схемы испытания в сходных ситуациях выбора, связанного с посвящением своей жизни высшему служению.

<sup>15</sup> Так принято думать, хотя не вполне ясно, что означает евр. «пи-шенаим» (פִּי־שְׁנַיִם) даже в законе Втор 21: 17: «вдвое больше, чем другие сыновья» или же «две трети имущества». Закон предполагает ситуацию, когда сыновей много, и старший сын получает больше, чем другие; однако у Илии, насколько известно из текста, других «наследников», кроме Элиши, нет. См. обсуждение термина у: *Brown R. Jesus and Elisha // Perspective 12 (1971). P. 90.*

<sup>16</sup> *Bergen W.J. Elisha and the End of Prophetism. P. 65.*

<sup>17</sup> Т. Коллинз упоминает о том, что уже сходство Илии с Моисеем в 1 Цар 19 указывает на неотделимость пророка от Закона (см.: *Collins T. The Mantle of Elijah: The Redaction Criticism of the Prophetic Books. (The Biblical Seminar, 20). Sheffield, 1993. P. 133.*) Элиша, как наследник Илии, наследует и эту его связь с Законом.

<sup>18</sup> *Bergen W.J. Elisha and the End of Prophetism. P. 66–68.*

<sup>19</sup> Там же. С. 71.

<sup>20</sup> См.: *Brown F., Driver S., Briggs C. The Brown – Driver – Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody, 1999 (далее – BDB). P. 815, N. 6437.2.*

<sup>21</sup> Ср. характерную тенденцию талмудической интерпретации обвинять действующих – героев этого рассказа в неразумии или греховности, оправдывая тем самым Элишу (Сота 46 b).

<sup>22</sup> Ср. текст 2 Хр 19: 2, где пророк Йеху бен Ханани вышел навстречу царю Йехошафату «ва йеце эл-панав» (וַיֵּצֵא אֶל־פָּנָיו) с обличениями, и сказал ему: «алеха кецеф милифнэ ЙХВХ» (букв. «На тебе гнев от лица Господа», וְהָיָה מִלִּפְנֵי יְהוָה).

<sup>23</sup> Относительно значения этого слова в Исх 34: 29–30 мнения ученых расходятся: одни полагают, что его надо передавать как «рог», другие – как «луч» (света); во всяком случае, это какая-то отличительная особенность лица Моисея, которая появилась у него после разговора с Господом.

<sup>24</sup> См.: BDB. P. 896.

<sup>25</sup> *Gray J. 1 and 2 Kings: A Commentary. (The Old Testament Library). London, 1968. P. 479–480; Jones G.H. 1 and 2 Kings (NCBC). Grand Rapids, 1984. P. 389.*

<sup>26</sup> Ср.: *Рофэ А. Повествования о пророках. М., 1997 / Иерусалим 5757. С. 13–23.*

<sup>27</sup> Почти общепринятое мнение (см., напр., *Whitelam K.W. Elisha // The Anchor Bible Dictionary. New York, 1992. Vol. 2. P. 472–473*) относительно фольклорного происхождения рассказов об Элише в среде пророческих общин на Севере представляется неоправданным в свете тех характеристик текста, которые отмечены в данном сообщении. Есть и другие работы, где по различным причинам подвергается сомнению фольклорное, северное и принадлежащее к пророческой среде происхождение историй цикла; например, с точки зрения лингвистических особенностей текста – см.: *Schmiedewind W., Sivan D. The Elijah – Elisha*

Narratives: A Test Case for the Northern Dialect of Hebrew // *The Jewish Quarterly Review*. LXXXVII. Nos. 3–4 (Januar–April, 1977). P. 303–337; с точки зрения развитой идеологии – см.: *Bronner L. The Stories of Elijah and Elisha*. P. 139–141; *Collins T. The Mantle of Elijah*. P. 125–139; с точки зрения психологического несоответствия (предполагаемые авторы и хранители легенд изображают сами себя в неприглядном свете) – см.: *Bergen W.J. Elisha and the End of Prophetism*. P. 58–62.

<sup>28</sup> Этот рассказ (2 Цар 3), как можно заметить, сам следует образцу рассказа 1 Цар 20 (см. выше), предлагая к тому единственное дополнение: воля Господа здесь осуществляется через Элишу.

<sup>29</sup> *Bergen W.J. Elisha and the End of Prophetism*. P. 58–62.

<sup>30</sup> Недооценку этой явно продуманной организации цикла, тенденцию видеть здесь построение по случайному, «ассоциативному» признаку, как это делают Рофэ, Уайт и др. (см.: *Рофэ А. Повествование о пророках*. С. 50–53; *White M. Elisha // Eerdmans Dictionary of the Bible / Ed. D.N. Freedman. Cambridge, 2000. P. 398–400; Bronner L. The Stories of Elijah and Elisha*. P. 28) – в свете вышесказанного следует считать ошибочной.

<sup>31</sup> Сам термин «сыны пророческие» (בְּנֵי הַנְּבִיאִים) помещен в повествование, по сути, без семантического контекста, по причине чего невозможно определить его точное значение или хотя бы связи этой социальной группы с другими персонажами и группами нарративного мира. За пределами цикла рассказов об Элише «сыны пророческие» нигде в ТаНаХе более не упоминаются (кроме 1 Цар 20: 35, где этот термин означает просто «пророк, один из пророков»). Кроме того, по здравом рассуждении, очень трудно, вопреки всеобщей убежденности, связать происхождение легенд об Элише с кругами «сынов пророческих» (см. прим. 27). Все это вместе взятое способно навести на мысль, что единственная роль «сынов пророческих» в цикле – создать для Элиши специальную полусакральную среду, отделенную от общества обычных людей.

<sup>32</sup> *Bergen W.J. Elisha and the End of Prophetism*. P. 55.

<sup>33</sup> См.: *Рофэ А. Повествования о пророках*. С. 62.

<sup>34</sup> См.: *Brooke G.J. Prophecy // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. Oxford, 2000. Vol. 2. P. 695.*

<sup>35</sup> *Рофэ А. Повествования о пророках*. С. 72–76.

<sup>36</sup> См.: *Bostock D.G. Jesus as the New Elisha*. P. 39–41.

<sup>37</sup> См.: Мф 14: 15–21; 15: 32–38 и пар.; Ин 6: 1–14.

<sup>38</sup> Ср., напр., исцеление прокаженного – Мф 8: 2–4 и пар.; исцеление десяти прокаженных – Лк 17: 11–19; исцеление слепых – Мф 20: 29–34 и пар.; Ин 9: 1–41.

<sup>39</sup> Ин 11: 1–46; Мк 5: 22–43; Лк 8: 49–56.

<sup>40</sup> Лк 7: 11–17.

<sup>41</sup> Мф 14: 22–34; Мк 6: 45–53; Ин 6: 16–21.

<sup>42</sup> Мк 16: 18.

<sup>43</sup> Мф 17: 14–21 и пар.

<sup>44</sup> Лк 9: 54–56.

<sup>45</sup> Мф 21: 12–22; Мк 11: 12–23.

## Таблица

## СТРУКТУРА ЦИКЛА РАССКАЗОВ ОБ ЭЛИШЕ

1 Цар	19: 15–18 19: 19–21	План Господа относительно Элиши (наказание Израиля) Призвание Элиши; его согласие
1 Цар	20 – 2 Цар 1	Историческое отступление (ключевая схема толкования; недостижимость окончательной победы)
2 Цар	2: 1–18 2: 19–22 2: 23–25	Посвящение Элиши; его согласие Исцеление источника (спасительная функция) Наказание детей (карающая функция)
1 Цар	3	Моавская кампания (ключевая схема толкования; ориентированность на Иудею; недостижимость окончательной победы)
	4: 1–7 4: 8–37 4: 38–41	Умножение масла История шунемитянки. Воскрешение мальчика Обезвреживание ядовитой похлебки
	4: 42–44 5: 1–27 6: 1–7	Умножение хлебов Исцеление Наамана; наказание Гехазии Возвращение топора
	6: 8–23 6: 24 – 7: 20 8: 1–6	Элиша в Дотане Осада Самарии. Смерть царского слуги Молва об Элише и царь
	8: 7–15 8: 16–29 9: 1–37	Переворот Хазаэля Историческая обстановка Помазание Йеху; бунт Йеху; гибель Йехорама, Ахазии, Изевели
	10: 1–17 10: 18–30 10: 31–36 11: 1–3 11: 4 – 12: 17	Резня дома Ахава и Ахазии Истребление жрецов Ваала Поражение Йеху от Хазаэля Переворот Аталии Воцарение Иоаша; его деятельность.
	12: 18–22 13: 1–13	Поражение Иудеи от Хазаэля. Смерть Иоаша Временное избавление Израиля от Арама. Продолжение грехов царей – поражение и унижение Израиля
	13: 14–19 13: 20–21 13: 22–25	Элиша предсказывает временную, но не окончательную победу над Арамом Чудо на костях Элиши: воскрешение мертвеца Победа Израиля над Арамом



*Мордехай Гринберг,  
Михаил Гринберг  
(Иерусалим)*

## **Аскетизм и святость**

В нашей статье мы хотим в общих чертах проследить отношение к аскетизму еврейских мудрецов и определить, что есть святость человека согласно пониманию иудаизма. Мы не будем пытаться охватить всю тему и все возможные мнения, ибо это тема, заслуживающая отдельной книги. Попытаемся лишь подобрать соответствующие цитаты, которые отображают основные направления в еврейской мысли на различных этапах ее развития.

Для начала следует (очень условно) разделить эпохи и определить временные рамки, в которых озвучивались мнения по рассматриваемой теме.

1. Средневековье, в котором существуют подразделы: а) раввины Средиземноморья в странах под властью ислама; б) Европа христианской гегемонии.

2. Мнения каббалистов Земли Израиля – в основном школы Цфата.

3. Рубеж средневековья и Нового времени.

4. Новое время, когда несколько разнятся взгляды хасидских мудрецов и «литовских» раввинов.

5. Новейшее время.

### **1**

Известно, что в средневековой еврейской мысли аскетизм не приветствовался. Так, например, говорит об этом один из столпов философии и галахи, Рамбам:

1. Да не подумает человек: «Раз [зависть,] вождление, честолюбие и тому подобное – дурная стезя и сживают человека со свету, то избав-

лось-ка я от них совершенно, отдалось к противоположному концу». И после этого перестает есть мясо и пить вино, не женится, поселится в негодном жилище, прекратит носить приличную одежду, а будет носить рубище и грубую шерсть и тому подобное, подобно христианским монахам. Это тоже дурная стезя, по которой идти запрещено<sup>1</sup>.

2. Тот, кто пошел по этой стезе, называется грешником; ведь сказано о «назире»: «...И искупит за себя, так как положил грех на душу» (Бемидбар 6: 14); сказали мудрецы: если даже «назир», который не отказался ни от чего, кроме вина, должен приносить искупительную жертву – тем более тот, кто отказался от любой другой вещи.

3. Поэтому велели мудрецы, чтобы человек не отказывался ни от чего, кроме вещей, запрещенных Торой, и не связывал себя обетами и клятвами<sup>2</sup>, ограничивая себя в разрешенном. Так сказали мудрецы: Разве тебе недостаточно того, что запретила Тора, что ты запрещаешь себе другое?<sup>3</sup>

4. В том числе те, кто постоянно постится, – это дурной путь, и запретили мудрецы изнурять себя постом. И на все эти вещи и подобные им указал Шломо, сказав: «Не будь слишком большим праведником, и не слишком мудрствуй: зачем уходить от мира?» (Когэлет 7: 16).

*Мишне Тора (Законы черт характера. Гл. 3)*

Стоит сравнить эти слова с тем, что пишет Рамбам по поводу отшельнической жизни и добровольных самоограничений в Предисловии к трактату Авот, Шмона Праким (гл. 4):

Но почему же некие праведники в некие времена и в неких местностях бросались в крайности – постились, не спали ночью, пренебрегали едой и вином, женщинами, носили рубище и грубую шерсть, поселялись в горах и пустынях? Они делали это для излечения [своих личностных черт], чтобы не стать такими же, как жители их местности. И потому бежали в места, где нет дурных людей. <...> А когда глупцы видели, что так поступают праведники, и не поняли их намерений, то сочли такое поведение праведным. Они стали всячески изнурять себя, полагая, что этим они приобретают достойные черты характера, и таким образом человек может приблизиться к Богу, как будто Бог, Благословенный, ненавидит тело и мечтает, чтобы они от него избавились. И не понимали они, что поступают дурно, что от этого они становятся ущербны, в том числе и духовно...

То есть, Рамбам допускает аскетизм в строго определенных целях: если человек чувствует, что он погряз в определенном грехе, отклонившись от знаменитой «золотой середины» или «середины

пути», то с целью исцеления души ему следует на время предаться обратной крайности. Например, если человек подвержен жадности, ему следует некоторое время тратить на пожертвования большую сумму, чем того требует закон. А если предавался обжорству, следует резко ограничить себя в пище. Но все это временно и может быть применимо только с целью исправления данной черты характера.

Кроме того, отшельническое поведение присуще праведникам и особо развитым духовным людям, но для других такой образ жизни неприемлем, и приводит лишь к искажениям.

Рабби Яаков Скили, ученик РАШБы (Испания, XIV в.), пишет в книге «Торат га-минха»:

Тора приказала нам не есть один день в год... отсюда можно выучить, что Всевышний не хочет ни нашей смерти, ни страданий, а [хочет] того, чтобы мы ели, насыщались хлебом нашим и чувствовали себя хорошо. Ведь не запретил Он нам ничего из разрешенной пищи ни в какое время... ибо отказ от пищи ослабляет тело и причиняет болезни, а Г-сподь не хочет, чтобы человек умер раньше времени... а потому Тора запретила есть только день в году, и даже в этот великий и святой день, если человек не может поститься, ему можно есть, более того, этим он исполняет великую заповедь, как если бы принес жертву...

Р. Меир Аль-деби (Испания, XIV в.) в книге «Швилей эмуна» («Тропы веры», б) выражается более определенно:

Любой мудрый человек должен придерживаться среднего пути, и тогда будет называться благочестивым (хасидом)... но если он видит, что страсти овладевают им, пусть отстранится от них, как делали назореи, либо пусть изредка постится, чтобы умертвить излишки животности в себе. Но если он видит, что это нанесет ему вред из-за слабости здоровья, пусть отдалится от такого пути и не истязает себя слишком и не укорачивает своей жизни, как то делают отшельники из других народов, которые всячески мучают себя, как будто Творец ненавидит плоть и хочет ее уничтожения, ибо это несомненная жестокость...

Йеѓуда га-Леви определил разницу между самоистязанием и истинным служением в книге (Кузари 2: 50):

Сказал рабби: Учение Моисея не предписывает аскетизма. Оно учит соразмерять, придавать каждой душевной и физической силе соответствующее ей значение, не преувеличивая его. Чрезмерное развитие какого-либо одного качества в чем-то ослабляет другое. Тот, кто скло-

нен к телесной жажде, оскудевает мыслью, и наоборот... Одним словом, наше Учение требует б-гобоязненности, любви и радости. Ты можешь приблизиться к Б-гу любым из этих путей. Смирение во время поста приближает не больше, чем радость в субботу и в праздники, когда сердце чисто и мысли обращены к Нему. Так же как в молитве необходимы мысль и углубленность, так они нужны и для того, чтобы сердце радовалось заповедям и Торе. И тогда ты будешь радоваться самой заповеди из любви Заповедавшему и познаешь, какое благо Он в ней дает – ты как гость у Его стола и в Его владении – и возблагодаришь Его мысленно и внешне. А если твоя радость воплотится в танце и пении – это служение Всевышнему и причастность к Б-жественному действию.

Впервые положительное отношение к самоистязанию и аскетизму в еврейской литературе мы находим у так называемых хасидей ашкеназ, узкой группы среди мудрецов, проживавших в бассейне Рейна в XII–XIII вв., которые вели праведный образ жизни и изучали тайны Торы. В «Сефер хасидим» (пар. 19) р. Шмуэль га-хасид пишет следующее:

Тот, кто имел сношения с чужой женой и пришел к тебе просить совета, как совершить раскаяние... то должен он совершить деяние сравнимое с каретом (отсечением души) или наказанием кнутом. Если он пришел зимой, пусть сделает прорубь в реке и погрузится в воду до рта, либо до носа, на время, которое он провел в разговорах с той женщиной до греха и время самого греха. И пусть поступает так, пока на реке есть лед. А если дело было летом, пусть погрузится по рот в муравейник или в сосуд, полный муравьев. А если нет ни того ни другого, пусть постится целыми днями, а вечером пусть ест лишь хлеб и воду...

Стоит обратить внимание, что речь в данном отрывке идет лишь о том, кто совершил одно из самых серьезных нарушений законов Торы. В других случаях обычно раскаяние было сопряжено с длительным постом, но не с истязаниями.

Профессор Йосеф Дан<sup>4</sup> отмечает, что эта цитата и подобные отрывки в трудах р. Йегуды и р. Элазара, которые также принадлежали к «хасидей ашкеназ», единственные в своем роде. Ни в одном другом средневековом источнике подобного призыва к самоистязаниям нет<sup>5</sup>.

Помимо этого, он обращает внимание на то, что эти предписания не были сформулированы в виде закона и не приобретали галахиче-

ского статуса. К тому же, нет свидетельств, что подобное поведение было хоть сколько-нибудь распространено среди евреев Средневековья, даже в местах, находившихся под влиянием «хасидей ашке-наз». А потому проф. Дан приходит к выводу, что данные явления были единичны и практиковались в редких случаях и в достаточно узком кругу евреев.

## 2

Позднее, в XVI в., в Цфате в кругу учеников га-Ари и их последователей мы находим упоминания о практикуемых самоистязаниях – уже не для искупления определенного греха, а в целях самосовершенствования и «усмирения плоти». Подобные описания сохранились в основном в письмах Шломеля Дрезница, который, переселившись в 1602 г. из Моравии в Цфат, распространял славу о Лурии среди своих друзей-каббалистов в Европе. Вот пример:

Некий благочестивый человек поступал так: он ходил по улицам и площадям и призывал людей к раскаянию, и собирал группы раскаявшихся в синагоге выходцев из Вавилона. И так говорил: смотрите на меня и делайте так же. Он залезал в мешок, и его протаскивали по всей синагоге, чтобы унижить его и смирить страсти. Потом он приказывал, чтобы побивали его камнями... затем он вылезал из мешка, и была там у него кровать, покрытая колючками... он снимал одежду и бросался на колючки голым и катался по ним, пока все тело его не покрывалось волдырями... потом он обращался к стоявшим там: «Господа, кто хочет спастись от мук Геенны, пусть делает как я». И тотчас же все поспешили и приняли на себя все эти истязания, и плакали в горечи и каялись в своих грехах. И там же совершали раскаяние, которое оставалось на всю жизнь.

Проф. Дан отмечает, что и здесь речь шла не о норме поведения, а об узкой группе стремящихся к раскаянию в совершенных грехах.

Еще один важный штрих может добавить нам «Сефер харедим» (р. Элазар Азкари, Цфат, XVI в.):

И еще один путь нашел я среди книг б-жественного каббалиста, святого благочестивого р. Ицхака Лурии (т.е. га-Ари) в рукописях... что все найдешь в книгах мудрецов предыдущих поколений про исправление грехов, истязания и тяжкие страдания, снег и колючки, прекращение (принятия пищи) относятся только к тем, кто не углублен в изучение Торы. Но тот, чья профессия – Тора, кто смыслит в понимании и бого-

боязненности, то путь исправления для него (следующий) – пусть не ослабляет себя и не оставляет изучения, но лишь день в неделю отдастся от других людей и уединится с Творцом, и в мыслях представит, как будто он уже стоит перед Ним в день Суда, и пусть обратится к Всевышнему смиренно, как говорит раб с господином и сын с отцом...

То есть, изучающим Тору путь исправления пролегал через нее саму, а не через пост и истязание. В более позднем поколении, в XVIII в., пишет брат Виленского гаона в предисловии к книге «Маалот га-Тора» так:

Основа и начало раскаяния только в Торе... тем более в этих поколениях, когда причина столь долгого изгнания состоит в недостаточном изучении Торы... кроме того, Тора искупляет все... и все истязания и посты принадлежали предыдущим поколениям, но последние поколения слабы, и основа раскаяния в усилении изучения Торы весь день... а потому мы должны укрепляться лишь в Торе...

### 3

Со временем советы, связанные с самоистязаниями грешников, стали более распространенными. Чаще всего они были связаны с евреями, перешедшими в христианство, а потом раскаявшимися в своих поступках. Например, в респонсах «Трумаг га-дешен» (р. Исраэль Исерлан, Германия, XV в.) содержится такой вопрос: «Должен ли отщепенец, вышедший из (еврейского) общества, а ныне вернувшийся к истинной вере, принять на себя раскаяние в великих истязаниях, за каждый из законов Торы, которые он преступил, или не обязательно требовать такой строгости?» – на что последовал ответ: «Мне кажется, что не стоит требовать слишком много, ведь он более слаб, чем другие грешники, ибо среди неевреев привык он следовать собственным желаниям, и существует опасение, что он отвернется от своего раскаяния... Кроме того, не следует возлагать на него излишние истязания по другой причине: никакие жестокие и тяжелые истязания не сравнятся с муками, которые он испытывает, отказываясь от всех благ и наслаждений, которые есть у неевреев. А он ведь тоже уже вкусил их, а сейчас он страдает от страхов, ужасов, злодеяний и бедствий, которые притеснители насылают на народ Израиля...»

Судя по всему, в последующих поколениях посты и акты самоистязания стали распространяться в более широких кругах населения.

В трудах раввинов XVII–XVIII вв. нередко можно найти советы поститься или подвергать себя страданиям во искупление греха (см.: Гинат врадим, ЙД 1: 2; Швут Яаков 3: 128; Нода Биґуда ОХ 35; Хатам софер, ч. 1 ОХ 173).

Опять стоит подчеркнуть, что речь обычно идет о грешниках и отступниках, хотя со временем подобное поведение распространилось и среди ревнителей веры.

#### 4

В последней четверти XVII столетия в Восточной Европе появляется движение хасидизма, постепенно привлечшее значительную часть еврейского населения и выступавшее с призывом «служить Б-гу в радости».

Отголоски таких воззрений мы находим во множестве хасидских историй, призывающих отказаться от сурового взгляда на жизнь. Существует история о том, как рабби Яаков-Йосеф из Полонного приобщился к хасидизму, пообщавшись с Баал Шем Товом. Вот ее завершение:

– Послушай меня, – мягко заметил пришелец, обращаясь к р. Яакову.

Что-то в его голосе взволновало рабби, и он замолчал. Он не мог не слушать, такого с ним раньше никогда не бывало.

– Эта история случилась со мной, – произнес Баал Шем. – Я ехал в повозке, запряженной тремя разномастными лошадьми, и ни одна из них не ржала. Я не мог понять – почему? До тех пор пока мы не встретили по дороге крестьянина, который крикнул мне, чтоб я ослабил поводья. И в ту же секунду все три лошади заржали.

Ослепительной вспышкой предстал перед рабби из Шаргорода смысл притчи. Чтобы душа трепетала и звучала, она должна быть свободной: обилие запретов душит ее.

И он начал плакать. Он рыдал так, как никогда не рыдал раньше: свободно, неудержимо, без всякого видимого повода. Что случилось позднее – хорошо известно: рабби Яаков-Йосеф стал одним из столпов нового движения.

Нельзя сказать, что хасидизм полностью отрицал аскетизм как путь исправления или вариант служения. Приведем несколько источников.

Ноам Элимелех (глава «Хаей Сара») пишет о том, что некоторые праведники достигают ступени благочестия (*хасидут*) посредством

самоистязания. Другие обходятся без этого, но потому, что первые открывают им путь, убирая преграды между человеком и Всевышним.

Рабби Натан Штернгарц в книге «Шивхей га-Ран» передает слова р. Нахмана из Брацлава о том, что в юные годы тот предавался истязаниям, например, запрещал себе чесаться (он свидетельствует, что страдание мучительнее сложно придумать), а в более зрелом возрасте ходил зимой по холоду и окунался в прорубь.

В сборнике «Мекор маим хаим» приводится мнение автора книги «Нетив мицвотеха» (р. Йехиэль Михл из Злочева): тот, кто еще не «исправил» свою душу, должен предаваться постам и истязаниям, как допускал Бешт в некоторых случаях.

Известно, что Алтер Ребе в «Тании» пишет, что в наше время следует заменить посты дачей цдаки, ссылаясь, как и многие другие авторитеты, на слабость поколения и недостаток сил («Игерет тшува», гл. 3).

С ростом и расширением хасидизма и без того узкий круг практикующих аскетизм постепенно сходил на нет. Большая часть хасидских адморов полностью отрицали аскетизм как путь служения, противопоставляя ему молитву, самосозерцание, исполнение заповедей и помощь другому еврею. Они подчеркивали, что пост и истязания не главное, и истинное служение не в них. Рабби Менахем Мендл из Коцка говорил: «Телу много легче принять истязания и посты, чем возложить на себя иго небесного царства».

Книга «Диврей шалом», *драш* на Хануку (р. Аврагам Шалом Гальберштам, первый адмор из Страпкова) повествует:

Этот путь осветили нам глава всех сынов Израиля Бешт и его святые ученики, ибо до его дней основное служение состояло в самоистязаниях и постах, в преодолении материи и зла, но эта дорога весьма сложна. Кроме того, из-за наших грехов в мире распространилась слабость, и еще: этот путь очень опасен, и человек может дважды заслужить Геенну, тем более сейчас, когда «клипа» (внешняя оболочка души, притягивающая все греховное. – *М.Г., М.Г.*) усилилась (и пойми сам) (вероятно, он имеет в виду большое количество крестившихся либо деятелей *га*скалы. – *М.Г., М.Г.*). Кроме того, этот путь – для избранных индивидуумов, он не подходит каждому... А потому смиловивился Творец над народом Израиля... и вышел с небес свет Израиля и святость его, дабы воспламенить сердца дома Израиля к их Отцу, что на небесах... пока не распространились его ученики сотнями и тысячами и составили беско-



нечное число трудов, описывая различные добрые способы служения Всевышнему посредством любви и трепета...

Рассказывают, что некий грешник раскаялся в содеянных преступлениях и на протяжении долгого времени постился и истязал себя. Он отдавал этому все свои силы и достиг вершин в своих действиях, но через некоторое время решил сходить к какому-нибудь праведнику, чтобы тот наставил его на путь истинного раскаяния и дал предписания к действию. Он направился к Хозе (Провидцу) из Люблина и описал ему все свои действия, попросив совета и дороги к раскаянию. Ответил ему Провидец: «Так не пойдет. Прежде всего ты должен набраться сил для раскаяния». – «Но у меня достаточно сил». – «Нет. Для начала тебе надо хорошенько есть, пить и спать в течение двух месяцев». Тот ушел и поступил согласно совету. Через месяц он вернулся, заявив, что набрался сил, но Провидец отказался действовать сейчас, повелев ему есть и набираться сил еще месяц. По возвращении тот сказал: «Сейчас я полон сил, я готов к любому испытанию». На что Провидец ответил: «Я не уверен, что ты выступишь. Для начала давай скажем вместе покаянную молитву *видуй*». Они произнесли первое слово *ашамну*, и тот человек сразу же упал в обморок. Когда он очнулся, сказал ему Провидец: «Ты видишь? Ты говорил, что готов к раскаянию, а сам даже первый *видуй* не смог сказать!»

В конце XIX в. в Новогрудке (Белоруссия) была открыта иешива, основанная р. Израэлем Салантером, основателем этического движения «Мусар». За короткое время она разрослась, открылись филиалы в Литве, России и Польше. Основной идеологией воспитания помимо изучения Торы была мысль о низменности человека и несовершенстве его поступков. Ученики небольшими группами обсуждали морально-этические проблемы, делились своими переживаниями и поступками, вместе думали, как можно перебороть свои страсти и настроения, не относящиеся к чистому служению Б-гу. Как часть практики самоуничижения они не обращали внимания на свой внешний вид и часто ходили в тряпье. Кроме того, они нередко ставили себя в неприятное положение, выставляя себя на посмешище или доводя себя до ужаса. Сохранились истории об учениках из Новогрудской иешивы, которые ходили в аптеку и громкогласно просили отвесить им гвоздей, спали на кладбище и т.п. И хотя проверить достоверность этих историй сложно, общее направление мысли и поведения было общеизвестно: человек должен принижать себя,

дабы постичь величие Б-га и полностью отдаться служению ему. Для достижения этой цели человек не должен жалеть ни себя, ни собственного достоинства и оставить всякую гордость. Большая часть учеников иешив этой сети погибла в Катастрофе. Последним из известных ее учеников был рав Яков Каневский (известный под именем «Стайплер»), возглавлявший «литовское» еврейство в Эрец Израэль в 60–80-е гг. XX в. Известно его высказывание, что время «Новгардока» прошло и наше поколение не готово к такому образу жизни, а потому воспитывать молодежь надо в духе величия, а не принижения.

## 5

Рав Авраам Кук (начало XX в., главный раввин Яфо, а затем – всей Страны Израиля) уговаривал своего ученика рава Харлапа отказаться от пути истязаний и постов, которым тот следовал. Он писал так: «Ради Б-га, пусть служение твое будет только в радости, без всякой грусти и тревоги... И ради Б-га не делай ничего тяжелого, больше чем это позволяет здоровье, ибо именно это совет *ецера*... следует дать покой телу, а душе – простор. Лучше один час служения и изучения Торы в покое и любви, чем несколько дней грусти» (Письма Реайа, ч. 1, гл. 88).

В наше время форма служения посредством самоистязаний или постов почти не практикуется. Приверженцев ее единицы, и они обычно не афишируют свое поведение. Насколько нам известно, нет ни одной религиозной группы, которая официально призывала бы идти таким путем.

Хотя некоторые маргинальные псевдо-каббалистические фундаменталистские группки и говорят про истязания, но на практике этого почти не найти. Обычно это неопиты, вдруг «прозревшие» и уверенные, что, кроме них, никто не познал истину. Кроме того, некоторые призывают таким образом воспитывать детей, силой изгоняя из них «дух зла». Буквально в наши дни (2010 г.) суд Государства Израиль признал виновными подобного «рава» Элиора Хена и его приверженцев (двух-трех человек) в истязаниях и издевательствах над детьми различных возрастов. В любом случае, в религиозном мире относятся к подобным действиям, как к постыдному недоразумению, не имеющему отношения к иудаизму.

Проповедники и раввины, рассуждающие на темы, связанные с истязаниями, обычно цитируют приводимые выше средневековые источники, отрицающие такой путь. Обычно говорят о том, что иудаизм предпочитает умеренную жизнь, самовоспитание и усмирение желаний, а не борьбу с ними силовыми методами. Поэтому сложно найти что-либо новое на эту тему в современной религиозной литературе, а исследователи обычно занимаются давно прошедшими веками.

Что же есть святость в иудаизме?

Во-первых, исследовав корень *к.д.ш.* (Куф. Далет. Шин) в Торе, мы находим, что не всегда он обозначает нечто положительное. Например, «женщина легкого поведения» называется *кдеша* (см. Берешит 38: 21 – история Йефуды и Тamar, или Дварим 23: 18 – там немного сложнее, но, по многим мнениям, это запрет на проституцию). И еще: «Не засевай в винограднике твоём злаковых семян, а то станут запрещены (*тукдаи*) и урожай посева, который посеешь ты, и плоды виноградника» (Дварим 22: 9).

Кроме того, не совсем ясен контекст святости по отношению к Б-гу. Что это означает? Что Он праведно себя ведет? Что Он не ест и сторонится женщин?

Ответ: корень *к.д.ш.* обозначает обособленность, отделенность, выделенность. Так же говорит один из известнейших комментаторов Торы рабейну Бегаей (Сарагоса, XIII–XIV вв.): «Буквальный смысл святости – отдаленность и отделение» (Комм. на Ваикра, 19: 2). И потому, говоря о Всевышнем «святой», мы подразумеваем, что Он отделен от этого мира, и нет возможности постичь Его или приблизиться к Нему. Говоря о женщине, предназначенной себя для определенного рода деятельности, мы говорим, что она выделена для этого, либо отделена от общества своим поведением. То же с запрещенными видами растений – они становятся выделенными, так как их нельзя ни есть, ни использовать.

Что же такое «святость человека»?

Раши толкует стих «Будьте святы, ибо свят Я...» (Ваикра 19: 2) так: «Будьте ограждены от разврата и от запрета, ибо там, где упоминается ограждение от запрещенных связей, упоминается святость. Как, например, “женщину блудницу... пусть не берут себе, я Б-г освящающий вас”» (Комм. на Ваикра 21: 7–8).

То есть, по мнению Раши, святость – отделение от греха, особенно в половых вопросах. И в этом схожесть еврея с Б-гом: Я отделен, огражден, и вы ограждаетесь и отделяетесь.

Рамбан (Комм. на Ваикра, 19: 2) понимает заповедь святости более широко: «На мой взгляд, отделение здесь не только от разврата, как указал Рав (Раши), но смысл – как во всем Талмуде, когда обладающие этими чертами называются *прушим* (отделяющимися, ограждающимися – фарисеи).

А смысл таков: Тора запретила разврат и некоторые виды пищи, но разрешила сношения со своей женой и разрешила есть мясо и пить вино. Но теперь одержимый страстями человек может найти себе разрешение предаваться бесконечным утехам со своей женой или многими женами, напиваться вином и обжираться мясом, говорить, что ему вздумается, как последний нечестивец, ведь это не упомянуто напрямую в Торе, и станет такой человек “нечестивцем (букв. «пада-лю») с разрешения Торы”. А потому Писание после того описания запрещенного дает общий приказ отдаляться от излишества. Это касается сношений... чтобы человек занимался этим столько, сколько требуется для выполнения заповеди, чтобы освятить себя, умаляя количество употребляемого вина... удалился от нечистоты...»

То есть, по мнению Рамбана, святость состоит в воздержании от излишества, в использовании материальных благ по потребности, а не ради наслаждения, ведь основная цель человека – служение Всевышнему, любое излишество только мешает достижению этой цели и ставит его в зависимость от материи, в то время как он должен заниматься духовным.

Рабейну Бегаей добавляет: «Этот отрывок предостерегает каждого еврея обладать качествами сдержанности и ограниченности, чтобы каждый сын мог обратиться к породившим его и засвидетельствовать, что его родители уподобляются Творцу, и посредством этого сможет он свидетельствовать, что Творец – наш Высший отец, со-творивший мир заново...» То есть, освящение человека поможет ему и его сыновьям нарисовать себе картину совершенного Всевышнего, Творца вселенной. Тут кроется глубокая мысль, высказываемая современными психологами, что человек обычно воспринимает Б-га похожим на своего отца и переносит его поведение и отношения с ним на свое представление о Творце. А потому Тора заповедует каждому быть как можно ближе к святости, чтобы его потомство могло иметь правильное представление о Всевышнем.

Дополнить картину поможет нам Рамбам, который формулирует главный постулат формы служения («Законы черт характера», гл. 3):

<...> Человек должен устремлять все свои поступки до единого только на познание Всевышнего. И все поступки, «...ложась, вставая и говоря», должно сверять с этой целью<sup>6</sup>. Каким образом? Когда он торгует или трудится для заработка, пусть не будет в сердце его только мысль о накоплении денег, но должен делать это с целью обеспечить себя необходимым для тела – едой, питьем, домом для жилья, женитьбы.

Также когда он ест, пьет и вступает в половые отношения, не следует это делать только для получения удовольствия, – иначе окажется, что он ест и пьет только для того, чтобы было сладко во рту, а вступает в половые отношения только из похоти. Но следует иметь в виду, что он ест и пьет, только чтобы дать силу телу и членам его. Поэтому следует есть не то, что хочется, как собака или осел, а только вещи полезные, неважно горько это или сладко. И не следует есть то, что вредно для тела, даже если это сладко нёбу.

<...> Тот, кто всю свою жизнь ведет себя таким образом – служит Богу всегда, даже в момент заключения торговой сделки, даже в момент половых сношений, так как мысль его была во всем – достичь необходимого, чтобы тело было здоровым и могло служить Всевышнему.

И даже в момент сна, если человек засыпает с намерением дать отдых разуму и телу, чтобы не заболеть и не потерять возможность служить Всевышнему, – его сон является служением Всевышнему, благословен Он. И на это указали мудрецы, сказав: «Да будут все дела твои в честь Небес»<sup>7</sup>; и об этом сказал Шломо в мудрости своей: «Во всех путях твоих познавай Его, и Он выпрямит дороги твои».

(Мишлей 3: 6)

Основная идея – познавать Б-га во всем. Не отходить от мира, а использовать его для приближения к Всевышнему. Важно только знать меру, не брать больше чем нужно и следить за чистотой помыслов.

В заключение можно рассказать историю о том, как Всевышний послал Бешта посмотреть на человека, который займет в раю место по соседству с ним. Оказалось, что тот очень много ел и не имел других особых заслуг и признаков праведности. А потом рассказал, что гои поймали его отца и хотели заставить есть свинину, тот отказался. Его сожгли заживо, и он сгорел мгновенно. Потому что был очень худым. Сын решил потолстеть, чтобы, если гои подвергнут и его подобной казни, он горел бы очень долго. Мораль – не столь важно, что ты делаешь, главное – *кавана* (душевный настрой).

### Примечания

<sup>1</sup> Если собрать все, что по поводу отшельнической жизни и самоограничений пишет р. Бахья ибн-Пакуда в одной из самых популярных еврейских книг по этике «Ховот га-Левавот» («Обязанности сердец»), мы убедимся, что есть люди, чьих сердца приводит к отшельнической жизни, но это будет правильно только для них. Но полная бессмыслица пользоваться их примером в педагогических целях, ибо люди обычно путают причину и следствие, полагая, что эти люди достигли праведности в отшельничестве своем, а на самом деле они попали туда в результате своей праведности.

<sup>2</sup> Выражение «связывать себя обетами и клятвами» является стандартным термином, означающим возложение на себя дополнительных обязательств. То есть: некто заявил, что он считает нечто дозволенное Торой для себя запрещенным в силу закона Торы об обетах и клятвах. Разница между обетом и клятвой, если не вдаваться в тонкости (этой теме посвящена глава «Мишне Тора»), состоит в том, что обетом запрещается предмет, а клятвой – действие (обет иногда может также касаться действия, например, если речь идет о заповеди Торы). Например, некто дает обет, объявляя, что яблоки для него запрещены как мясо жертвы всесожжения, или клятву, что он не будет ходить в такой-то дом.

С другой стороны, в законах Обетов (13: 23–24) Рамбам позволяет обеты, данные с целью исправления личностных недостатков, полагая это лекарством для исправления души. Например, если некто знает за собой склонность к чрезмерному потреблению алкоголя, то нормально, что для самоограничения он может связать себя клятвой или обетом не употреблять алкоголя год, два или даже всю жизнь.

<sup>3</sup> Здесь Рамбам формулирует правило, согласно которому человек должен исполнять то, что заповедует Тора, т.е. избегать запрещенных удовольствий и т.п., но при этом ему не следует возлагать на себя больше того, чем его обязала Тора.

<sup>4</sup> Специалист по каббале и мистике, исследователь эпохи «хасидей ашке-наз»; возглавлял кафедру изучения каббалы им. Гершома Шолема в Еврейском университете в Иерусалиме.

<sup>5</sup> См.: Торат тшува ле-раби Йеѓуда га-хасид. Мерказ Шазар, 2006.

<sup>6</sup> Здесь стоит привести отрывок из «Шмона Праким» (гл. 5): «Достигнув физического здоровья, человек сможет все свои силы использовать для достижения моральных и интеллектуальных достоинств. Все изученное, занятие науками, алгеброй, уравнениями, геометрией, физикой не имеют высокой пользы, являясь только гимнастикой ума и логики, обучением умению строить доказательства и логические построения. И на этом пути достигнет человек познания истинной сущности Всевышнего <...> Собираясь сделать то или иное действие, значительное или мелкое, собираясь молвить слово, следует задуматься, делается ли это и произносится ли это ради Всевышнего, Благословен Он, или не ради Него, и только потом делать».

<sup>7</sup> Авот (2: 15). Апофеоз этой мысли в «Авот де-рабби Натан»: «Когда Ѓилель куда-то шел, его спросили: “Куда ты идешь?” На что он ответил: “Исполнить заповедь Всевышнего я иду. В туалет я иду”. – “Да разве это заповедь?” – “Да, конечно, – отвечал им. – Чтобы тело не подверглось порче”».

*Ольга Запрометова*  
(Москва)

**«В начале было Слово...»:  
Тора Моисея и Закон Христа  
как символ мудрости в раввинистической  
и христианской традициях**

Раввинистический иудаизм и христианство, рассматриваемые в настоящем исследовании как феномен культуры, возникают в эпоху поздней античности и формируются в контексте параллельного существования. Изменения, происходящие в еврейской культуре того времени, характеризуются прежде всего переосмыслением библейских категорий<sup>1</sup>, что было отмечено еще в трудах Э. Ауэрбаха<sup>2</sup> и С.С. Аверинцева<sup>3</sup>. В последнее время все большее число отечественных культурологических исследований посвящается проблеме герменевтического «разворачивания смысла»<sup>4</sup>. К ним можно отнести и направление, развиваемое школой А.Б. Ковельмана, посвященное изучению раввинистической герменевтики как особой формы теоретического сознания. Настоящее исследование, осуществляемое в рамках этого подхода, предлагает концептуальное прочтение текстов раннего христианства и раннего раввинистического иудаизма. Цель его – показать развитие темпоральных представлений, касающихся одного из основных понятий иудаизма – Торы/Мудрости, как пример порождения новых смыслов при изменении культурного контекста эпохи. Тора/Мудрость/Закон – дана праведникам для достижения святости (основного требования Торы Моисея и новой Торы – закона Христа).

Конфликт между сменой представлений и утверждением неизблемости традиции как в иудаизме, так и в христианстве, разрешался с помощью толкования Священного Писания. Именно герменевтика позволяла вкладывать в текст Торы новые и подчас новаторские прочтения, ставшие в последующем основополагающими концепциями христианства и раввинистического иудаизма, в значительной степени

определившими облик еврейской, и не только еврейской, культуры вплоть до настоящего времени. Рассмотрим это на следующем примере.

*В начале было Слово...* – первая фраза пролога Евангелия от Иоанна – гимна о Христе как о воплотившемся вечном Слове и Боге. Перед нами два из известных переводов этой фразы на русский:

Перевод Кузнецовой<sup>5</sup>:

Изначально – до сотворения мира [αρχη] –  
 Был Тот, кто зовется Словом [λογος].  
 Он [λογος] был с Богом,  
 И Он [λογος] был Бог.

Синодальный перевод:

В начале было Слово,  
 И Слово было у Бога,  
 И Слово было Бог.

Представленная здесь концепция предсуществования и воплощения Логоса в Иисусе из Назарета отличает данное Евангелие от синоптических<sup>6</sup>, в которых об этом нет речи. Так, Евангелие от Матфея, возникшее в еврейско-христианской среде, возводит родословие Иисуса к Давиду и Аврааму (Мф 1: 1–17), а Евангелие от Луки – к Адаму (Лк 3: 23–37). Иоанн же начинает свое повествование с описания Иисуса как вечного Логоса<sup>7</sup>, лежащего у истоков и в начале всех явлений, и объявляет его Богом. В отличие от синоптиков, главным для Иоанна оказывается не генеалогия Иисуса и не рассказ о его детстве и ученичестве, а утверждение, что Логос Бога в Иисусе стал плотью. Слово (*логос*) Бога, источник жизни и света для всего творения (1: 1–4), стало человеком и открывает людям Отца. Миссия Иисуса как кульминация самооткровения Бога, несущего свет, который состоит в высшей истине (8: 12–32), и жизнь, которая состоит в духовном единстве с Богом (17: 22–23; 20: 31), является лейтмотивом Евангелия от Иоанна. При этом концепция Логоса, представленная в этом Евангелии, оказывается близка к библейским представлениям о божественной Мудрости<sup>8</sup>:

Он (*logos*) изначально был с Богом.  
 Через Него было все сотворено,  
 Ничто не было сотворено без Него.  
 Он был источником жизни,  
 И жизнь была светом для людей (Ин 1: 2–4).

Здесь следует напомнить, что представления о Мудрости и Торе, связанные воедино в акте творения мира, были определены эллинистической еврейской мыслью задолго до появления евангельского



текста и являлись характерной чертой представителей александрийской диаспоры<sup>9</sup>. До появления христианства иудейство было единственным носителем монотеизма в окружении языческого мира, и для еврейских интеллектуалов эллинизация иудейства была равнозначна иудаизации эллинизма. Оказавшийся более открытым к восприятию эллинистической культуры, чем любая культура Ближнего Востока, иудаизм, однако, вбирал в себя только то, что согласовывалось с его моральными нормами и монотеизмом. Своей основной задачей еврей-эллинисты видели выражение основ монотеизма, заключенных в Священном Писании, на греческом языке, главным же мотивом их произведений стала апологетика. По мнению Саврея, работа над интерпретацией библейских текстов, которая «удовлетворила бы взыскательный философский ум», началась в Александрии еще до появления там собственной философии<sup>10</sup>. Применение метода аллегорической интерпретации и присутствие основных мотивов эллинской аллегорезы (апологетического, дидактического, прагматического) в еврейской эллинистической литературе было показано нами ранее на примере Послания (псевдо)Аристеея<sup>11</sup>. Благодаря этому новому прочтению или «ино-сказательности» известных текстов Священного Писания, а также самому восприятию жизни в позднюю античность по сравнению с библейской эпохой, были созданы удивительные условия диалога культур. Результатом этого диалога являются тексты, свидетельствующие о динамичном развитии основополагающих представлений христианства и иудаизма, предлагаемые для обсуждения в настоящей статье.

Представления о Торе как Логосе Бога, запечатленные в Послании (псевдо)Аристеея и в произведениях Филона Александрийского, были рассмотрены еще Вольфсоном<sup>12</sup>. Мудрость для Филона заключалась в понятии, называемым им Логосом<sup>13</sup>, и в этом он следовал стоикам<sup>14</sup>, для которых мудрость была познанием божественного и человеческого, доступным человеку. Известно, что уже Платон считал герменевтически допустимым мнение, что *логии* древности (древние повествования, а в случае трудов Филона Александрийского речь идет о новом прочтении библейских повествований) содержат в себе мудрость и истину. Платон полагал, что задача философии заключается в реконструкции этой древней истины и в демонстрации факта признания ее авторитета (эти представления были восприняты платониками II и III вв. до н.э.). В своем сочинении «О сотворении

мира» Филон Александрийский говорит об умопостигаемом (интеллектуально-космическом) космосе как о Логосе Бога, участвующем в сотворении вселенной (4.24), и сравнивает Тору с планом «архитектора» – идеями, рождающимися в мыслях Творца (4.17–22). Тем самым Филон, осуществив синтез различных взглядов на *логос*, распространенных в философских кругах, с еврейской традицией Премудрости, провозглашает участие Торы/Логоса в сотворении мира задолго до появления Евангелия от Иоанна. С течением же времени религиозно-философский синкретизм, «оформившийся в начале I в. сначала в трудах Филона Александрийского, а затем у языческих и христианских философов, и наконец, в школе неоплатонизма, стал собственным лицом александрийской философии, а тем самым и вообще философии конца эллинистической эпохи»<sup>15</sup>.

Иудаизм, известный впоследствии как религия Письменной и Устной Торы<sup>16</sup>, находился в диалоге не только с философской мыслью поздней античности, но и с еврейской апокалиптикой, существовавшей как жанр с конца III в. до н.э. до II в. н.э.<sup>17</sup> В книге Еноха, самом известном апокрифе того периода, оказавшим влияние на развитие всей последующей иудейской и христианской апокалиптики, повествуется о неисчерпаемом *источнике (кладезе) правды*, окруженном источниками *мудрости*. В свою очередь, те, кто пил из этих источников *мудрости*, сами *исполнялись мудрости* и пребывали *около праведных, святых, и избранных* (1 Ен 48)<sup>18</sup>. О *колоде*, который есть *Учение (Тора)*, идет речь и в Дамасском документе общины Кумрана (CD VI. 3–4), отражающем, по мнению отечественных исследователей, начальный период истории кумранской секты (II в. до н.э.)<sup>19</sup>. Кумраниты осознавали себя группой избранных, исполняющих Тору и ожидающих эсхатона. В ожидании приближающегося суда членам секты предписывалось стремиться к достижению святости, поступая согласно новому *толкованию Учения (Торы)* основателями общины:

...Святость повторяют те, кого очистил Бог: и оправдают праведника и обвинят нечестивца. И все пришедшие за ними, чтобы поступать согласно тому толкованию Учения (Торы), которым наставлялись Первые до завершения срока в эти годы согласно Завету, который Бог установил для Первых, чтобы очистить их грехи, – так Бог очистит и их. И при завершении срока по числу этих лет не надо больше возводить род к Дому Иуды, но лишь стоять каждому на своей твердыне. Ограда построена, Закон распространился... (CD IV. 6–12)<sup>20</sup>.

Образ Израиля-виноградника, который Всевышний окружил *оградой*, известен по книге Исаяи (5: 1–7). Пророческая традиция связывает все беды Израиля с тем, что Всевышний, поставивший *ограду*, снимает ее. Однако в Священном Писании (письменной Торе) отсутствует прямое указание на то, что эта *ограда* и есть Тора. Представления о связи *ограды* с Законом появляются лишь в эллинистическую эпоху<sup>21</sup>. В Послании (псевдо)Аристеея говорится о том, что Всевышний оградил евреев со всех сторон законами, касающимися ритуальной чистоты (142), и тем самым сам Закон/Тора и его заповеди являются оградой<sup>22</sup>. Известная нам ранняя раввинистическая традиция, представленная в Мишне<sup>23</sup> и датируемая II в., авторитетно заявляет, что именно устное Учение/Тора является традиционным толкованием учителей Израиля (раввинов, учителей Закона) – *оградой* Торы/Закона Моисея (Авот 1.1; 3.13). Однако тексты литературы Кумрана свидетельствуют, что представление о том, что *толкование Торы* и есть *ограда* (CD VI. 3–4), построенная учителями (*Первыми* – основателями общины), существовало в еврейской мысли задолго до появления раввинистических текстов. Тем не менее, несмотря на общность понимания Торы/Мудрости у кумранитов и в апокалиптической традиции, необходимо отметить и имеющиеся у них отличия, касающиеся их темпоральных представлений о Торе. Книга Еноха подчеркивает предвечность и вечность *Сына человеческого*, открытого *премудростью Господа духов*:

...И в тот час был назван тот Сын человеческий возле Господа духов и Его имя пред Главою Дней. И прежде чем солнце и знамения были созданы, прежде чем звезды небесные были созданы, его имя было названо перед Господом духов <...> Он был избран и сокрыт пред Ним, прежде даже, чем создан мир; и Он будет пред Ним до вечности. И премудрость Господа духов открыла Его святым и избранным, ибо Он охраняет жребий праведных... (1 Ен 48.1–7)<sup>24</sup>.

Традиция же общины Кумрана свидетельствует об имеющихся в еврейской мысли того времени несколько отличных представлениях. Так, например, она утверждает, что существующие толкования Торы необходимы для общины лишь до определенного времени: *завершения срока* (CD IV. 6–12), пока не явится мессиянская фигура (*Наставляющий правде в конце дней* – CD VI. 8–15 или *помазанник Аарона и Израиля* – CD XII. 23 – XIII.1)<sup>25</sup>. Здесь нам представляются две возможности: мы можем заключить, что текст говорит об одной

эсхатологической фигуре Мессии (от) *Аарона* и (от) *Израиля* (т.е. священнического и светского Мессии<sup>26</sup>) либо о двух Мессиях<sup>27</sup>. Выражение же *пока не встанет* (CD IV. 10; CD XII. 23), на наш взгляд, свидетельствует о временном ограничении введенного руководителями общины имеющегося истолкования мудрости Торы. Однако и здесь налицо продолжение библейской традиции – связи представлений о мудрости и Законе с понятиями святости и праведности (1 Ен 48.1–7, CD IV. 6–12).

В свете свидетельств выше представленных еврейской эллинистической и палестинских традиций, все более явной становится аллюзия, содержащаяся в прологе Иоанна, на библейский текст, открывающий книгу Закона/Торы (Бытие/*Берешит* – «В начале...»):

В начале сотворил Бог небо и землю.

Земля была пуста и пустынна, тьма была над пучиной, и дух Божий веял над водами.

И сказал Бог: – Да будет свет (Быт 1: 1–3)<sup>28</sup>.

М.С. Селезнев, автор предпринятого Российским Библейским Обществом русского перевода Книги Бытия с древнееврейского, отмечает, однако, что еврейский текст допускает и иное прочтение: *Когда Бог начал творить небо и землю...* (Быт 1: 1; см. также Быт 2: 4)<sup>29</sup>. Именно такое прочтение предлагает недавний перевод ТаНаХа с традиционного еврейского текста на современный английский язык Еврейского Издательского Общества:

When God began to create heaven and earth –

The earth being unformed and void, with darkness over the surface of the deep and wind

from God sweeping over the water – God said, «Let there be light»...<sup>30</sup>

Таким образом, творение начинается с того, что Бог сказал (было слово): *Да будет свет*. Учение же о Логосе как Мудрости/Торе, разработанное Филоном и рассмотренное выше, позволяет нам лучше понять евангельское прочтение<sup>31</sup> основополагающего библейского текста, представляющее Иисуса как Тору (Закон) и заявляющее о его предвечности<sup>32</sup>. Отождествление Торы с Мудростью, как общее место иудаизма еще со времени апостола Павла, постоянно подчеркивал У.Д. Дэвис (1911–2001), один из наиболее уважаемых исследователей Нового Завета<sup>33</sup>.

Христианство, рожденное в атмосфере полемики, вступает в диалог с еврейской эллинистической мыслью, а также с апокалиптической и фарисейской традицией, развивая новые подходы к истолкованию вечных истин, к которым относится Тора. Последняя при этом все более начинает приобретать черты символа с его способностью сохранять в свернутом виде исключительно обширные тексты, хранившиеся в устной коллективной памяти<sup>34</sup>. Символ – это вид идеи, данной образом<sup>35</sup>, и в этом заключается его принципиальное отличие от представления или понятия, которое исключает всякую образность. Если понятие всегда абстрактно (рационально, рассудочно), то символ, связанный с воображением, всегда конкретен и реалистичен. Как категория культуры, символ Торы/Закона представляет собой всеобъемлющее и собирательное понятие, отражающее природное бытие и его культурно значимое выражение<sup>36</sup>. Говоря о Торе, необходимо помнить, что именно образность понятий отличала раввинистический иудаизм от греческой философской мысли с ее абстрактными понятиями. В еврейской мысли слово, вещь и дело неразрывно связаны между собой<sup>37</sup> (евр. *давар* – ‘слово’, и ‘вещь’, и ‘дело’)<sup>38</sup>. Таким образом, Тора – это творящее жизнь Слово Всевышнего, несущее Свет, это Учение и Закон, но также мудрость и путь (Пс 1, 118 и др.), путь праведности к достижению святости. И по мере развития различных традиций толкования и преумножения богатства их смыслов все очевидней становится столь характерная для символа способность Торы вычленяться из семиотического окружения и входить в новое текстовое окружение.

Следуя образцу, заданному повествованием о творении, начинающимся со *света*, Иоанн соединяет *Логос/Мудрость* (Новую Тору) со *светом* (Ин 1: 4), продолжая утвердившуюся к тому времени библейскую традицию, представляющую Тору как свет, о которой свидетельствует пример из книги Псалмов: *Слово Твое – светильник ноге моей и свет стезе моей* (118: 105) и *Осияй раба Твоего светом лица Твоего, и научи меня уставам Твоим* (118: 135). О божественном озарении *светом света*, признаваясь в своем стремлении к ясному видению Бога и описанию сверхчувственной реальности, свидетельствует Филон Александрийский. В своем трактате «О наградах и наказаниях» он вынужден прибегнуть к языку мистики: *Те ищут истину, которые постигают Бога через Бога, а свет через свет*<sup>39</sup>. Согласно Иоанну, свет неотделим от творения и миссии Иисуса, которая

заключается в озарении божественной Истиной тех, кто желает освобождения от греха (Ин 1: 1–4; 8: 12–32). Примеров подобного прочтения этого символообразующего понятия множество. Так, встреча с *ослепительным светом* (Деян 9: 3–5; 22: 6–9; 26: 13–18) – яркое мистическое переживание, которое невозможно отрицать, лежит в центре обращения ревностного гонителя последователей Иисуса, ставшего впоследствии одним из основателей христианства – Савла/Павла. Однако к этому переживанию, по мнению Д. Боярина, будущий апостол нового Закона/Торы (закона Христа – Гал 6: 2) подошел, имея солидную подготовку всей своей прошлой жизни, получив как традиционное еврейское, так и эллинистическое воспитание<sup>40</sup>. Недаром американский исследователь, посвятивший одну из своих монографий – «Радикальный еврей/Еврей радикал: Павел и политика идентичности» (1994) – вышеупомянутому У.Д. Дэвису, отмечает, что своим рождением современное человечество обязано обоим «родителям»: еврейскому монотеизму и эллинистическому стремлению к универсализму<sup>41</sup>.

Основатель одного из направлений, развиваемых российской школой иудаики, А.Б. Ковельман, отмечает удивительный переворот, имевший место в первых веках нашей эры, в ходе которого произошла вульгаризация теоретического сознания и философия стала «достоянием масс»<sup>42</sup>. Здесь российский исследователь продолжает тему, поднятую в его ранее опубликованных монографиях: «Риторика в тени пирамид: Массовое сознание в Римском Египте» (1988) и «Толпа и мудрецы Талмуда» (1996), настаивая на необходимости проведения сравнительного анализа еврейского и христианского истолкования библейского текста в рамках развиваемого им подхода<sup>43</sup>. Однако не только иудаика настаивает на сравнительных исследованиях еврейской и христианской культурных традиций с целью выявления как имеющих в них общих закономерностей, так и характерных отличий. Сходство повествований о деяниях Иисуса с раввинистическими рассказами, рожденными в эпоху Мишны и Талмуда, подтверждает и один из новых подходов к изучению евангельских текстов, выдвинутых немецкой библеистикой XX в., известный как «критика форм»<sup>44</sup>. Данный подход показал, что первые проповедники описывали чудеса Иисуса с минимумом второстепенных деталей относительно времени, места и обстоятельств, придерживаясь требований устного стиля и следуя прото-раввинистической модели. Таким образом, ранний слой новозаветной традиции отражает прото-

раввинистический контекст жизни и служения Иисуса и является свидетельством более широких тенденций, существовавших в иудаизме Второго Храма. По мнению израильского исследователя С. Ружера, Нагорная проповедь может служить ранним свидетельством существовавшего в еврейской экзегезе того времени приема толкования Священного Писания (знакомого как Иисусу, так и книжникам и фарисеям), который получил дальнейшее выражение и развитие в более поздних раввинистических источниках<sup>45</sup>.

Утверждение об атемпоральности Торы ясно выражено в Нагорной проповеди Иисуса / Законе Христа (Мф 5), которая в некоторых своих элементах, содержит аллюзию на дарование Закона Моисею на горе Синай – как и Моисей, Иисус *взошел на гору* (Мф 5: 1) и там учил народ Закону. Обращаясь к тем, кого он называет *светом мира* (Мф 5: 14), Иисус делает акцент на теме Царства Небес, и вполне логично предположить, что спор здесь ведется об интерпретации Торы, а потому полемику Иисуса с его оппонентами следует воспринимать именно в контексте фарисейских споров об истолковании Закона<sup>46</sup>. Проповедь Христа – воплощенного Логоса – неотрывно связана с образом света. Иоанн представляет Иисуса обращающимся к внимающему Ему народу со словами: *Я – свет миру. Тот, кто пойдет за Мной, не будет блуждать во тьме – с ним будет свет жизни* (Ин 8: 12).

Одной из серьезных проблем поздней античности, как для христианства, так и для иудаизма, был выбор времени для богооткровения (как Торы Моисея, так и Новой Торы в лице Иисуса). Само избрание евреев и выделение их из среды окружающих народов было непонятно как евреям, так и язычникам<sup>47</sup>. Об этом свидетельствуют не только еврейская апокалиптика, продолжающая традицию библейских пророков, но и такие новозаветные тексты, как, например, «Письмо евреям» – одно их наиболее загадочных во многих отношениях в каноне Нового Завета.

Многократно и многообразно говоривший некогда с нашими отцами через пророков, Бог в эти последние дни говорил с нами через Сына. Ему Он отдал в наследие весь мир, через Него сотворил вселенную. Сын есть сияние Божьей славы [«шехины»] и отпечаток самой Его сущности... (Евр 1: 1–3)<sup>48</sup>.

Здесь подчеркивается участие Иисуса (Логоса – см. Ин 1: 1–3) в сотворении мира, как и то, что *Сын есть сияние Божьей славы*.

Автор приведенного перевода, В.Н. Кузнецова, отмечает в своих комментариях, что как для Филона Александрийского Мельхиседек являлся воплощением Логоса (вечного Божественного Слова), так и для автора «Письма евреям» явление Иисуса в мир, выражаясь философским языком, было «исторической актуализацией вечной Божьей мысли (Логоса), манифестацией того, что существовало в небесном мире»<sup>49</sup>.

Итак, перед нами примеры трансформаций из сферы смысла, позволяющие проследить возможные процессы текстопорождения. Представления о *Логосе*, рассмотренные в контексте культуры конца периода Второго Храма, являют нам пример отклика еврейской мысли на интеллектуальную провокацию, стимулирующую творческий процесс смыслополагания. Новое богооткровение в Иисусе – Новая Тора, посылается в мир как Логос/Закон, как мудрость и свет. Налицо герменевтическое «разворачивание смысла» и, как результат, обретение нового осмысления мира. *Логос/Тора* приобретает черты символа: с одной стороны, выступая как посланец других культурных эпох и как напоминание о древних истоках, а с другой – активно взаимодействуя с культурным контекстом настоящей эпохи, изменяя его и изменяясь под его влиянием<sup>50</sup>. Особого внимания заслуживают происходящие изменения темпоральных представлений, касающихся символа Торы/Закона, основополагающего как для иудаизма, так и для христианства. Новая ступень в развитии восприятия времени и временных свойств символа Торы/Закона/Мудрости достигается на стадии его освобождения от непосредственной связи с отдельными свершениями и обращения человеческого восприятия к универсальному миропорядку. Здесь следует напомнить, что время в процессе познания представляется функцией памяти, включающей в себя конституирование новых явлений, обращенных к будущему. Темпоральность Торы/Логоса выражена в даровании богооткровения, привязанного к определенному историческому времени (Синайское откровение и Нагорная проповедь), вневременность же подчеркивается новыми представлениями, появляющимися в еврейской мысли в эллинистическую эпоху, о чем свидетельствуют тексты, утверждающие вечность и предвечность Закона. *Логос/Тора*, по мере превращения в символ, включает в себя такие характеристики, как Мудрость, Свет, Истина и Жизнь, а также и путь праведности. В христианстве представления о божественном свете и пути праведной жизни получают



свое дальнейшее развитие в мистическом богословии Отцов Церкви (Григория Богослова, Симеона Нового Богослова и др.)<sup>51</sup>, однако подробное рассмотрение этой темы выходит за рамки настоящего исследования.

\* \* \*

Есть ли параллели подобной трансформации представлений в ранней раввинистической литературе, появлением которой мир обязан «законоучителям» (*рабби*), мудрецам эпохи Мишны и Талмуда<sup>52</sup>, которых принято также называть *хазаль*<sup>53</sup>? Само появление хазаль в качестве интеллектуальной элиты еврейского общества, каковой они являлись, придя на смену храмовому священству, стало настоящей революцией. Таннаи<sup>54</sup>, законоучители эпохи Мишны, современники Филона Александрийского, Иисуса, апостола Павла и авторов Евангелий, жили и творили в очень беспокойное время. Их труд был продолжен аморами<sup>55</sup>, дискуссии которых по вопросам заповедей Торы являются основой Талмудов<sup>56</sup> и мидрашей<sup>57</sup>. Амораи разъясняли и развивали мысли таннаев в атмосфере гонений со стороны официального религиозного большинства. И те и другие должны были выдерживать конкуренцию с другими сегментами культурной элиты и представителями других направлений в самом иудаизме (мессианских течений, в том числе иудео-христиан, и др.). При этом нельзя забывать, что речь идет о культуре, которая не могла использовать всеобщую грамотность для пропаганды определенного мировоззрения. Большая часть людей того времени должна была воспринимать Тору на слух и соответственно иметь память значительно более натренированную, чем в наше время. Устная традиция – это устная форма памяти, основная функция которой – сохранение и воспоминание важных событий прошлого. Известно, что хазаль, творцы Устной Торы, вырабатывали способность хранить необходимые воспоминания и отличались удивительной динамикой памяти. Как раннее христианство, так и ранний раввинистический иудаизм имеют характерные черты устной традиции, одной из которых, по определению Дж. Данна, является «сочетание устойчивости и гибкости, стабильности и изменчивости»<sup>58</sup>. Память же всегда избирательна в выборе материала из прошлого и изменяет его таким образом, чтобы он соответствовал образу общества, которое это общество себе представляет.

Как нами было показано ранее, мидраш «Берешит Рабба» (далее – БР), авторство которого древняя традиция приписывает р. Ошайе, палестинскому мудрецу первого поколения амораев (III в.), стремится адаптировать Тору к новому культурному контексту<sup>59</sup>. Библейский текст рассматривается здесь сквозь призму более поздней еврейской мысли, воспринявшей идеи, которые нам известны из приведенных выше образцов александрийской еврейской литературы. Так, в БР 1: 1–3 р. Ошайя говорит о Мудрости/Торе как о чертеже, по которому Всевышний творил мир:

«Я была при Нем художницею (амон) и Я была радостью (Прит 8: 30)» <...> Тора провозглашает: «Я была рабочим инструментом Святого, да будет Он благословен». В человеческой практике, когда смертный царь строит дворец, он строит его не по собственному разумению, но согласно разумению мастера-архитектора. Более того, и архитектор не строит его, полагаясь лишь на себя, но пользуется планами и чертежами, чтобы знать, как расположить комнаты и двери. Так и Бог заглядывал в Тору и творил мир. И сама Тора заявляет: «В НАЧАЛЕ (что можно понять как ПОСРЕДСТВОМ НАЧАЛА) БОГ СОТВОРИЛ (Быт 1: 1)», НАЧАЛО же есть ничто иное как Тора, на что указывает стих: «Господь имел меня началом пути Своего» (Прит 8: 22).

Представленное здесь толкование исходит из библейского текста. Сначала дается детальное истолкование Прит 8: 30: «Я (премудрость – Прит 8: 1, 22–23) была при Нем художницею», после чего этот стих связывается с основным текстом Писания (Быт 1: 1), который открывает книгу Берешит. Согласно толкованию БР, Тора является «художницей», причем утверждается, что она была ею еще при сотворении мира, и тем самым текст Прит 8: 22<sup>60</sup> получает новое прочтение: «художница» превращается в «архитектора». Эта идея встречается ранее в сочинении Филона Александрийского «О сотворении мира», где говорится об «умственном (интеллигибельном) космосе» как о Логосе Бога, участвующем в сотворении вселенной (4.24). На сходство используемых образов («архитектор», «чертеж») в толковании александрийской и раввинистической мыслью одного и того же места Священного Писания (Быт 1: 1) обращали внимание многие исследователи<sup>61</sup>. Однако, если Филон сравнивает Тору с планом «архитектора», рождающимся в его мысли с целью доказать связь

Торы с природным законом, то р. Ошайя сравнивает Тору с имеющимися «планами и чертежами» (мысль получает материальное воплощение!), согласно которым Бог творил мир. Более того, мы видим замечательное утверждение, что не только «смертный царь» пользуется услугами «архитектора», но и последний «не полагается лишь на себя». При этом Торе отводится особо важная роль при сотворении мира – она является «планом», по которому Бог творит вселенную. На наш взгляд, перед нами очевидное свидетельство того, что ко времени составления БР идея о том, что Тора существовала до сотворения мира, была не только воспринята раввинистической мыслью, но и получила в ней дальнейшее развитие. В БР 1: 4 утверждается, что сотворение Торы предшествовало сотворению мира, и, более того, что «мир и все, что в нем, были сотворены ради Торы» и «ради Моисея». Вновь подчеркивается идея сотворения мира по Торе, основанная на толковании Притчей (8: 22, приведенном выше, и 3: 19: «Господь премудростью основал землю» – о чем не упоминалось ранее в БР 1: 1–3). Однако помимо Торы сотворению мира предшествовали еще «Престол Славы», о котором сказано, что он «утвержден искони» (Пс 92: 2), а также «Праотцы, Израиль, Храм и Имя Мессии», сотворение которых «было замыслено Богом». Таким образом, в историю творения оказывается включенной вся история Израиля, а не только шесть дней творения. Представления о существовании подобного прототипа истории еврейского народа, на наш взгляд, соответствуют миру идей Филона Александрийского («интеллигибельному миру»), сотворенному Богом, чтобы стать образом, согласно которому сотворен материальный мир. В комментариях к своему новому переводу «Берешит Рабба» Ньюснер подчеркивает способность еврейских экзегетов к изобретению связующего звена между естественным (природным) миром творения и историческим миром Израиля (ведь согласно раввинистическому иудаизму, мир был сотворен ради Израиля)<sup>62</sup>. Здесь следует отметить, что, несмотря на вынесение Торы за рамки тварного мира, представленное в ранних раввинистических текстах, в них также сохраняется и традиционное представление: Тора непосредственно связана с законодателем еврейского народа – «это (сотворение мира) было ради Моисея» (БР 1: 4). Еще одно отличие толкования БР 1: 4 заключается в том, что в БР 1: 1 Тора сравнивается с планами, которым следует архитектор, и очевидно существовала извечно, а во втором приве-

денном мидраше подчеркивается, что Тора была «реально» сотворена, а не только существовала в мыслях Творца (как Праотцы, Израиль и др.).

Как нами было отмечено, в символе всегда есть что-то архаическое, и эту особенность символа использует каждая культура, чему пример и свидетельства из ранних раввинистических мидрашей, представленные в настоящей работе. То, что сотворение мира связано с последующей Священной историей (не следует забывать, что Тора – это и богооткровение в истории – Пятикнижие Моисея), утверждается и в БР 3: 5, однако в данном тексте мидраш использует другой прием, отталкиваясь лишь от понятия «свет»:

«Свет» упомянут [в этом отрывке] пять раз, в соответствии с числом книг Торы. И сказал Бог: ДА БУДЕТ СВЕТ – соответствует книге Бытия, в которой описано как Святой, да будет Он благословен, был занят сотворением Своего мира. И СТАЛ СВЕТ – соответствует книге Исхода, в которой описывается, как израильтяне вышли из Египта, из тьмы в свет. И УВИДЕЛ БОГ СВЕТ и т.д. – соответствует книге Левит, в которой приводятся многочисленные законы. И ОТДЕЛИЛ БОГ СВЕТ ОТ ТЬМЫ – соответствует книге Чисел, в которой проводится различие между теми, кто вышел из Египта, и теми, кто вошел в [святую] землю. И НАЗВАЛ БОГ СВЕТ [ДНЕМ] – соответствует книге Второзакония, в которой также содержатся многочисленные законы.

Тем самым новое прочтение древнего текста позволяет установить соответствие понятия света книгам Торы. Творение здесь соответствует Торе и, что важнее, Тора соответствует сотворению мира<sup>63</sup>. Оказывается, что Тора была до сотворения мира не просто проектом (планами или чертежами) сотворения мира, но и проектом истории еврейского народа.

Мы видим, что ранние раввинистические мидраши продолжают традицию толкования библейского текста, и хазаль волнуют те же вопросы, касающиеся как темпоральных характеристик Торы, так и представлений о ней как о Мудрости и Свете, отмеченные нами ранее в произведениях эллинистической еврейской мысли, литературы Кумрана и Нового Завета. Однако, хотя мудрецы и разделяли допущения, имеющиеся относительно Библии в других традициях (в том числе и иудео-христиан), у них были и свои отличительные убеждения, основанные на собственных исследованиях. Первое и основополагающее: Библия / Письменная Тора – была лишь одним из двух

откровений, данным Богом для детей Израиля на горе Синай. Ведь согласно раввинистической традиции, наряду с Письменной Торой Бог открыл Своему народу и Устную Тору, которая была дана и должна была передаваться в устной форме<sup>64</sup>.

Вышеприведенные тексты раннего христианства и раннего раввинистического иудаизма можно рассматривать как примеры «теологического дискурса»<sup>65</sup>, имевшего место в эпоху поздней античности. Концепция *теологического дискурса*, разработанная Яном Ассманом на примере Египта, легла в основу не только нового методологического подхода к изучению религий Древнего Востока<sup>66</sup>, но и новой теории, предложенной им совместно с супругой, культурологом Алэйдой Ассман, – теории *коммуникативной и культурной памяти*<sup>67</sup>. Речь идет о религии как о структуре, имеющей неизменяемые (традиционные, имплицитные) и изменяемые (эксплицитные, находящиеся в процессе разработки или *теологического дискурса*) элементы. Имплицитные представления укоренены в религиозной практике культуры посредством имеющих в ней идей, символов, представлений и текстов. Эксплицитные существуют на уровне рефлексии, дистанцированной от религиозной практики прошлой эпохи и живущей в новом, созданном ею контексте. Процесс «теологического дискурса» (или переосмысление) начинается в тот момент, когда традиционные установки перестают быть самоочевидными для носителей культуры. Об этом свидетельствует появление новых представлений, которые фактически являются созданием нового направления или движения внутри устоявшейся религиозной традиции. Это переосмысление возникает в результате глубокого общественного и идейного кризиса и только при наличии определенных социологических предпосылок. На развитие теорий «социальной памяти» и «культурной памяти», связанных с именами М. Хальбвакса<sup>68</sup> и Ассмана и подчеркивающих селективный характер памяти, возлагает большие надежды современная библеистика. Этот подход представляется автору данной статьи перспективным и для исследований в области иудаики.

\* \* \*

Перенесем свое внимание на изменения, которые произошли в традиционных представлениях иудаизма относительно Торы с появлением/развитием его мистического направления, которое, однако,

в этой статье не является предметом глубокого рассмотрения. Автора интересуют скорее примеры каббалистической герменевтики в рамках последующего развития *теологического дискурса*, а также восприятие отдельных представлений еврейской культуры, касающихся символа Торы, русской религиозно-философской мыслью.

Тора не только символизировала собой божественную Мудрость и указывала путь заповедей, но и открывала человеку возможность приближения к Всевышнему, являя собой Свет (*сияние Шехины*). Так, Вавилонский Талмуд приводит следующее любимое высказывание Рава:

Будущий мир не таков, как этот. В будущем мире нет ни еды, ни питья... только праведники сидят <...> и наслаждаются сиянием Шехины (Брахот 17a)<sup>69</sup>.

Большинство специалистов описывает мистическую традицию в еврейской мысли как многоликое явление, колыбелью которого считается Эрец-Исраэль, а его корни уходят в раннюю раввинистическую эпоху<sup>70</sup>. Известно, что появление мистических представлений связано с определенной стадией развития религиозного сознания, они проявляются на определенной стадии развития религии и могут быть определены как поиск непосредственного переживания присутствия Всевышнего/Абсолюта. Однако, признавая сам факт существования этого явления, уместно привести мнение П. Шефера, высказанное исследователем в одной из его последних монографий, которая посвящена анализу истоков еврейской мистики: не существует однозначного, всеми признаваемого феномена мистицизма или понятия мистического опыта<sup>71</sup>. Между тем интерес к подобным проблемам, затрагивающим самую суть нашего человеческого существования – наше отношение к Абсолюту, заметно растет. Это выражается в количестве научных исследований этого явления в таких дисциплинах, как философия, богословие, религиоведение, история, литературоведение, психология и социология, а также в осознании того факта, что в отношении вопросов, относящихся к сфере духовной культуры, наиболее перспективным современным исследователям представляется междисциплинарный подход<sup>72</sup>.

Сравнительно недавно в академической иудаике появилось отдельное направление, характерной чертой которого является рациональный, строго научный подход к еврейской мистике, возглавляе-

мое учеником Г. Шолема, израильским исследователем М. Иделем. Согласно последнему, «за три тысячелетия еврейской истории евреи создали три священных книги: Танах (в I тысячелетии до н.э.), Талмуд (в I тысячелетии н.э.) и Книгу Зогар (во II тысячелетии н.э.)»<sup>73</sup>. Наиболее влиятельное произведение еврейской мистики, Книга Зогар (или «Книга Сияния», которая приписывается средневековому испанскому каббалисту Моше де Леону, но, по сути, представляет собой сборник произведений нескольких авторов), подражает внешней форме мидраша, истолковывая главы Торы в мистическом духе. Принято считать, что каббала – основное мистическое течение в иудаизме, возникшее в начале XIII в. и представленное в этой антологии, явилась результатом слияния традиционного толкования Книги Багир<sup>74</sup> и новых течений средневековой еврейской мысли, которые нашли свое выражение в произведениях еврейского неоплатонизма<sup>75</sup>. Ковельман и Гершович представляют каббалу как особую форму теоретического сознания, по сути своей являющуюся реакцией на средневековое еврейское аристотелианство<sup>76</sup>. Эта форма отвергла философский подход и обратилась к мидрашу в поисках большей степени свободы и образности выражений. При этом нельзя не заметить, что появление каббалы и возрождение иудейского хасидизма<sup>77</sup> (производное от слова *hesed* ‘милость, милосердие, благодать’, см. Исх 34: 5), известного как *хассидэй ашкеназ* (германский хасидизм), совпало с процветанием рейнского мистицизма в христианстве<sup>78</sup>.

О символизме еврейской мистической мысли писали Э. Кассирер и Э. Андерхилл, Г. Шолем и М. Кадушин. Особое отношение к Торе как к Мудрости Всевышнего, сами буквы которой полны глубокого смысла, известно еще с эпохи хазаль. Современный американский исследователь Э. Вольфсон отмечает одну особенность еврейской мистики, имеющую место во всех ее исторических проявлениях: соединение («конвергенцию») символизма света и буквы<sup>79</sup>.

Ни один из выделяемых исследователями в развитии еврейской мистики периодов не удостоился такого внимательного анализа со стороны исследователей, как последний – известный как движение хасидизма. Оно зародилось в 1700-х гг. в Восточной Европе не только как интеллектуальное, но и как социально-политическое движение, став ответом на пустоту, ощущавшуюся многими представителями традиционного иудаизма того времени. Для восточноевропейского хасидизма характерно вовлечение всех сфер и аспектов жизни

человека во всеобъемлющее стремление (*двекут* 'прилепление', «встреча человеческой души с Богом») к Богу и к союзу с Ним. Фактически это было развитие новой формы религиозного сознания через переосмысление имевшихся в традиционных текстах символов, идей и представлений, о чем свидетельствуют тексты первоисточников, изученные Шолемом. Приведем пример одного из них:

Сущность *двекута* заключается в том, что, когда человек исполняет заповеди и изучает Тору, его тело становится престолом души <...> А душа – престолом света Шехины, что над его головой, и свет струится, как бы окутывая его, а он восседает среди света и ликует в трепете<sup>80</sup>.

Известно, что основатель хасидского движения, рабби Исраэль Баал Шем Тов (Бешт), одним из направлений деятельности которого было наставничество в деле служения Всевышнему, однажды спросил себя, где же тот Свет, что был сотворен прежде всего (Быт 1: 3), и сам же ответил: «Он в Торе, и тот, кто может правильно смотреть в Тору, сможет увидеть этот Свет»<sup>81</sup>. Главным способом приближения к Богу в хасидизме, требовавшим интенсивной подготовки (включающей аскезу) и огромных душевных усилий (плач, как одна из возможных практик), была молитва – «общение с Богом». Отдельные хасидские источники, анализируемые Иделем, свидетельствуют и о видении молящимся Шехины в облике женщины, *сияющей ярким светом*<sup>82</sup>. Мистическое единение человека со своим Творцом, желаемое и достигаемое как в каббале, так и в хасидизме, состоит в слиянии частного с общим или, другими словами – это Божественный свет, который наполняет человека в этом опыте соединения с Абсолютом<sup>83</sup>.

Развитие еврейской мистики привлекло внимание христианских мыслителей, обратившихся к систематическому изучению иврита и еврейской литературы в рамках увлечения гебраистикой в XVI–XVII вв. (Пико делла Мирандола, Иоган Рейхлин и др.). Однако русские интеллектуалы, в отличие от западноевропейских, в силу культурно-исторических условий имели возможность познакомиться с раввинистическими и каббалистическими текстами лишь в значительно более позднее время. Непосредственно с еврейской культурой, в том числе и с хасидизмом, как отдельным направлением в иудаизме, Российская империя столкнулась лишь в конце XVIII в. в результате раздела Польши и присоединения многих ее областей к России. Осознанный



же интерес к еврейской мысли в среде русских религиозных мыслителей проявляется во второй половине XIX в., прежде всего в трудах Владимира Соловьева (1853–1900). Признанный западными исследователями одним из величайших русских философов, он посвятил свою жизнь и творчество переосмыслению основных христианских представлений. Его философия *всеединства*, ставшая предметом многих споров и темой многочисленных богословских и научных конференций, рассматривается как пример синкретического опыта, следующего образцу античного синкретизма<sup>84</sup>. Вслед за Филоном Александрийским и апостолом Павлом, для которого не было *ни иудея, ни эллина*, Соловьев считал себя гражданином мира. В 1880-е гг. Соловьев начал серьезно заниматься историей еврейского народа, ивритом и классической литературой иудаизма<sup>85</sup>. Труды русского философа свидетельствуют о его творческом восприятии еврейской мысли, а также о преломлении представлений иудаизма сквозь собственный духовный опыт, полученный им в юности<sup>86</sup>. Учение же Соловьева о Софии, получившее дальнейшее развитие в религиозно-философской мысли его последователей, сыграло важную роль в формировании предметной основы идеи всеединства Творца и сотворенного мира. Русская религиозная философия и ее последующее восприятие западной богословской мыслью может быть, на наш взгляд, рассмотрена и как пример взаимодействия между культурами в терминах диалога, а не «влияния», согласно культурной модели, предложенной израильской исследовательницей Хазан-Рокем<sup>87</sup>. В настоящее время предпринимаются отдельные попытки использования достижений русской религиозно-философской мысли в качестве руководства для понимания Холокоста как ключевого элемента православного восприятия иудаизма, вне отрыва от святоотеческой традиции<sup>88</sup>. Последнее свидетельствует о новых тенденциях, отражающих перемены, происходящие в современном российском обществе, и о переосмыслении его прежних позиций по отношению к своему культурному наследию.

Таким образом, нами было показано, как в процессе переосмысления традиционных библейских понятий христианской и раввинистической мыслью представления о Торе/Законе/Мудрости все больше приобретали характерные черты символа, способствуя дальнейшему развитию не только новых герменевтических подходов, но и оригинальных мистических практик. Не подлежит сомнению, что вопрос

появления новых смыслов, в которых прослеживается все большая символизация Торы как божественного света и сияния *Шехины* в традиции восточноевропейского хасидизма, и образное богатство их форм, требует более внимательного анализа каббалистических и хасидских источников и выходит за рамки настоящего исследования. Однако даже при таком беглом анализе последующего развития представлений о Торе как символе мудрости и пути праведности в хасидизме становится очевидным культурообразующее значение этих трансформаций. Происходящие процессы переосмысления традиционных представлений о Торе/Мудрости/Свете могут быть проанализированы в рамках теории «культурной памяти», рассматривающей память в ее обусловленности социальными и культурными факторами. Мы видим, как избирательна память в отношении прошлого и как она способна изменять имеющийся в наличии материал, чтобы он соответствовал тому образу общества, который оно само заинтересовано создать<sup>89</sup>. Избежать тупика при стремлении к Абсолюту возможно лишь путем переосмысления исторического опыта не только одной культуры или нации, но и всего человечества, не исключая множества вариантов и плюрализма при оценке прошлого, настоящего и будущего.

### Примечания

<sup>1</sup> Известно, что изучение категорий культуры, через которые выражается принятое в избранную эпоху данным обществом отношение к основным (исходным) принципам бытия, считается одним из наиболее признанных методологических средств культурного анализа. Этот подход в отечественной науке был разработан С.С. Аверинцевым на примере византийского христианства, а также М.М. Бахтиным и А.Я. Гуревичем на материале европейского Средневековья. См.: *Ерасов Б.С.* Теоретическое культуроведение в системе наук о «третьем мире» // *Народы Азии и Африки.* 1989. № 3. С. 38–48.

<sup>2</sup> *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М.: СПб., 2000. Метод, лежащий в основе Мимесиса – «синтетически-историческое исследование», в котором идея филологии связана с идеей истории, а часть и целое связаны между собой сменой перспективы. Сравнивая гомеровский реализм с библейскими повествованиями с целью получения исходного пункта для своего исследования, Ауэрбах подчеркивает различие их литературных стилей. Эти стили он представляет, как два основных типа, причем для второго характерно «...воздействие невысказанного, введение заднего плана, многозначность и необходимость истолкования, претензии на всемирно-истори-

ческое значение, разработка представления об историческом становлении и углубление проблемных аспектов» (с. 25).

<sup>3</sup> Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971. С. 206–266; *он же*. Поэтика ранне-византийской литературы. М., 1977; *он же*. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. М., 1979; *он же*. Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы. М., 1989.

<sup>4</sup> Сулимов В.А., Фадеева И.Е. Исторический семиозис: культурная антропология слов и вещей // Вопросы культурологии. 2010. № 9. С.4–8.

<sup>5</sup> Канонические Евангелия / Пер. с греч. В.Н. Кузнецовой; под ред. С.В. Лезова и С.В. Тищенко. М., 1993. С. 281. Перевод Евангелия дается далее по этому переводу за исключением тех случаев, когда это особо оговаривается.

<sup>6</sup> От греч. *synopsis* ‘обозрение’; *synoptikos* ‘способный обозреть все вместе’. Синоптическими принято называть три первых Евангелия новозаветного канона – Матфея, Марка и Луки, отличительной чертой которых является содержательное и композиционно-сюжетное сходство (Канонические Евангелия. С. 32).

<sup>7</sup> *Логос* – непере译имый и один из самых оригинальных и популярных терминов античной философии, обозначающий единство мышления и языка, вплоть до их полного тождества. Смысловые значения этого термина включают: «смысл», «мысль», «основание», «принцип», «причина», «закон», «разум» (включая божественный разум) и др. См.: Философская энциклопедия. М., 1964. Т. 3. С. 246–247.

<sup>8</sup> Мудрость (*sofia*) была с Богом прежде всех времен посредницею при создании мира (Прит 8: 22–36). См.: Тищенко С.В. Основные мотивы интерпретации Ин // Канонические Евангелия. С. 341.

<sup>9</sup> Schnabel E.J. Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985.

<sup>10</sup> Савре́й В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 107, 136–137.

<sup>11</sup> Запрометова О. Идея атемпоральности Торы в ранних раввинистических текстах: свидетельство Берешит Рабба // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 4 (2008). С. 117–134.

<sup>12</sup> Wolfson H.A. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge: Harvard University Press, 1947. Vol. I. P. 21–25.

<sup>13</sup> Löhr W. Christianity as Philosophy: Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project // Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language. 2010. Vol. LXIV/2. P. 160–188.

<sup>14</sup> Учение стоицизма, основателем которого считается Зенон, зародилось в Афинах около 300 г. до н.э. Стоики считали, что все многообразие мира сводится к одному началу. Наиболее тонкой разновидностью этого начала они считали «дух» (*pneuma*), или «разум/слово» (*logos*). Последний не только пронизывает универсум, но и управляет им. Согласно учению стоиков, добродетельный человек должен стремиться к жизни «в согласии с природой», что означает жить в согласии с разумом (*логосом*). См.: Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М., 2007. С. 90–91.

<sup>15</sup> Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. С. 147.

<sup>16</sup> Устная Тора (евр. *Тора ше-бе-ал-пе*) – традиция комментирования Письменной Торы и выведения дополнительных религиозных установлений, передававшаяся от учителя к ученику, от отца к сыну и от руководителя к общине. На раннем этапе Устную Тору (включавшую агаду, галаху и мидраш) записывать было запрещено. Устное учение, согласно традиции, также дарованное Моисею на горе Синай, было впоследствии разработано и зафиксировано мудрецами эпохи Мишны и Талмуда.

<sup>17</sup> Гайдено П.П. Апокалиптика, хилиазм и эллинистическая философия (<http://www.netda.ru/belka/nauka/gaidenko.htm>).

<sup>18</sup> Эфиопская книга Еноха. См.: Тантлевский И.Р. Книги Еноха. Арамейские фрагменты книг Еноха из Кумрана. Еврейская книга Еноха, или книга небесных дворцов (3 Енох). М., 2002. С. 338.

<sup>19</sup> Речь идет о времени Маккавейских войн, когда основатели общины, представители священнического рода Цадока, отделились от оскверненного, по их мнению, Храма и покинули Иерусалим. См.: Тексты Кумрана / Введ., перев. с древнееврейского и арамейского и комментарии А.М. Газова-Гинзберга, М.М. Елизаровой и К.Б. Старковой. СПб., 1996. С. 32.

<sup>20</sup> Там же. С. 39.

<sup>21</sup> Запримова О.М. Представление об Ограде Закона в его историческом развитии. Влияние культурного контекста на еврейскую экзегезу поздней античности // Вопросы культурологии. 2009. № 9. С. 23–27; № 11. С. 35.

<sup>22</sup> Jewish Writings of the Second Temple Period / Ed. by M.E. Stone. Philadelphia, 1984. P. 30.

<sup>23</sup> Мишна – (от евр. «шана» ‘учить, повторять’) – основной законодательный документ иудаизма, древнейшая часть Талмуда. Литературное произведение, содержащее основной свод галахи (законодательных решений), составленный в период танаев. Собрание Устной Торы, включающее мидраш, галаху и агаду.

<sup>24</sup> Эфиопская книга Еноха. С. 338.

<sup>25</sup> Баумгартен подчеркивает, что от учителя праведности (*Наставляющего правде*) ожидали новое откровение Закона. См.: Baumgarten J.M. Studies in Qumran Law. Leiden, 1977. P. 31.

<sup>26</sup> Тантлевский И.Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб., 2007. С. 54. Совмещение жреческой (от Аарона) и светской (от Израиля) функций эсхатологическим «Помазанником» Тантлевский видит в искуплении грехов членов общины Кумрана или, возможно, всего Израиля. См.: Тантлевский И.Р. История и идеология Кумранской общины. СПб., 1994. С. 241.

<sup>27</sup> Шефер высказал предположение, что представление о двух Мессиях, с преобладанием священнического Мессии, отражает наиболее ранние верования общины Кумрана. См.: Schäfer P. Diversity and Interaction: Messians in Early Judaism // Toward the Millenium. Messianic Expectations from the Bible to Wago / Eds. P. Schäfer and M. Cohen. Leiden, 1998. P. 15–35.

<sup>28</sup> Книга Бытия / Пер., вступительная статья и комментарии М.Г. Селезнева. М., 1999. С. 13.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Данный перевод появился на свет в результате сотрудничества ученых профессионалов и учителей-раввинов, представителей трех самых крупных ветвей еврейской религиозной жизни Америки. См.: *The Jewish Study Bible (JSB)* / A. Berlin, M.Z. Brettler (eds.). Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 12.

<sup>31</sup> Не следует забывать, что идея сверхприродного трансцендентного Бога, опосредуемая идеей Логоса, была центральным звеном в построении всеобъемлющего (в границах античной мысли) философского эклектизма.

<sup>32</sup> Утверждение в ранней христианской традиции образа Иисуса как Новой Торы – совершенного Богооткровения, известный факт, на который указывал еще Дж.Ф. Мор (1851–1931) – известный специалист по Ветхому Завету, богослов и ориенталист, выделяющийся среди своих современников знанием и пониманием раввинистических источников. См.: *Moore G.F. Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*. Cambridge: Harvard University Press, 1927. Vol. 1. P. 269–270.

<sup>33</sup> *Davies W.D. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. Abingdon: Fortress Press, 1980. P. 170.

<sup>34</sup> *Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства*. СПб., 2002. С. 211–225.

<sup>35</sup> *Философская энциклопедия*. М., 1962. Т. 2. С. 99.

<sup>36</sup> Символ характеризуется диалогичностью (греч. *сюмбалло* ‘сталкиваю вместе, сбрасываю вместе’) – сталкивает форму и содержание, переплавляя и определяя их диалектическое взаимоотрицание и взаимопроникновение друг в друга (Тора – богооткровение/закон; универсальный/партикулярный; духовный/физический; в этом мире / в грядущем мире; ортодоксия/ортопраксия и т.д.). См.: *Свасьян К.А. Учение об автономности символа Кассирера*. Ереван, 1980. С. 89.

<sup>37</sup> *Ковельман А.Б., Гершович У. Бегство от логоса: К пониманию раввинистической герменевтики // Новое литературное обозрение*. 2010. Т. 102. С. 1–24.

<sup>38</sup> *Holladay W.L. A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1988. P. 67.

<sup>39</sup> Цит. по: *Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество*. С. 175.

<sup>40</sup> Павел, по собственному свидетельству, родился в Тарсе и был римским гражданином (16: 37; 21: 39; 22: 25 и др.), относился к колену Вениамина (Рим 11: 1), был по учению фарисей (Флп 3: 5; Деян 23: 6).

<sup>41</sup> Боярин утверждает, что послания Павла адресованы нам, нашему времени, и не теряют своей актуальности. См.: *Boyarin D. A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press, 1994.

<sup>42</sup> См.: *Ковельман А.Б., Гершович У. Бегство от логоса*.

<sup>43</sup> *Ковельман А.Б. Толпа и мудрецы Талмуда // Ковельман А.Б. Эллинизм и еврейская культура*. М., 2007. С. 20–92.

<sup>44</sup> *Мецгер Б.М. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание*. М., 2006. С. 93.

<sup>45</sup> Ruzer S. Mapping the New Testament. Early Christian Writings as a Witness for Jewish Biblical Exegesis. Leiden, 2007. P. 17–18.

<sup>46</sup> В толковании заповедей Моисея, представленных в изречениях Иисуса, очевидно, что он выступал не против Торы как таковой, а против раввинистической традиции, умножающей мелочность устного предания. Poleмика здесь обусловлена истолкованием Закона, которое, по-видимому, имело место в представлениях некоторых книжников (учителей Закона) и фарисеев, современников Иисуса. Именно в этом можно увидеть причины нападков на фарисеев со стороны Иисуса за то, что они не соблюдают закон. Д. Фридман приводит мнение Ш. Сафрая о том, что сам Иисус соблюдал заповедь о субботнем покое. По мнению последнего, расхождения мнений Иисуса и его слушателей, касающиеся исполнения заповедей, следует понимать скорее как проявление характерной черты иудейского мира того времени – обретение истины посредством дискуссии (см.: Фридман Д. Иисус и апостолы исполняли Тору. М., 2007. С. 21). Об особенностях Евангелия от Матфея и его очевидной полемической направленности по отношению к иудаизму поздней античности писал еще Флуссер (см.: Flusser D. Law // Jesus. Jerusalem, 1998. P. 56–80). То, что усиление запрета было одним из классических подходов, используемых иудаизмом, с помощью которого мудрецы «расширяли и ограждали пространство, примыкающее к пропасти греха, чтобы люди останавливались на дальних подступах к нему», подчеркивает и П. Полонский в своем анализе Нагорной проповеди (см.: Полонский П. Две тысячи лет вместе. Еврейское отношение к христианству. Иерусалим, 2008. С. 85–88).

<sup>47</sup> Гиришман М. Еврейская и христианская интерпретация Библии в поздней античности. М., 2002. С. 19.

<sup>48</sup> Письмо Евреям. Письма Иакова, Петра, Иуды / Перевод и комментарии В.Н. Кузнецовой. М., 2001. С. 21.

<sup>49</sup> Там же. Предисловие. С. 16.

<sup>50</sup> Лотман Ю.М. Символ в системе культуры.

<sup>51</sup> Запримова О.М. Опыт прочтения Отцов Церкви в контексте эпохи пост-модерна // Богословские размышления. 2010. № 10. С. 41–71.

<sup>52</sup> Талмуд Тора (евр. 'изучение Торы') – особый вид изучения Торы, при котором уделяется внимание тщательному разъяснению различных, в основном галахических, деталей. От сходного с ним способа изучения Торы, называемого мидраш, Талмуд отличается тем, что материал изучается без непосредственной опоры на стихи из Священного Писания. Талмуд противостоит мишне как подходу к изучению Торы, при котором материал заучивают, не вникая в него. С течением времени понятия *талмуд* и *мишна* стали использоваться и для обозначения соответствующих видов литературы.

<sup>53</sup> Хазаль – Хахамени Зихрам Ли-враха – наши мудрецы, да будет их память благословенна. Группа религиозных наставников и знатоков Торы, обозначаемая этим термином, включает несколько тысяч человек, проживавших в Земле Израиля и Вавилоне на протяжении нескольких столетий (I–VII вв.). См.: Литература Агады / Сост. и ред. И. Бегун, Х. Корзакова. М., 1999. С. 11; <http://www.eleven.co.il/>

<sup>54</sup> *Танна, таннаи* (от араб. 'учить') – учителя, законоучители эпохи Мишны, начиная с учеников Шамаи и Гилеля (ок. 50 г.) и заканчивая поколением редактора Мишны, р. Иегуды ха-Наси (ок. 200 г.).

<sup>55</sup> *Амораи* – группа мудрецов, известных как «комментаторы» Мишны, продолжающие развивать и углублять раввинистическую традицию с 200 г. по 425 г. в Земле Израиля (по 500 г. в Вавилонии).

<sup>56</sup> *Иерусалимский Талмуд* (построен в основном как комментарий к Мишне) правильнее было бы называть Палестинским. Произведение амораев Земли Израиля, созданное в период между началом III в. и концом IV в. *Вавилонский Талмуд* – свод правовых и религиозно-этических положений иудаизма. Уникальное произведение, включающее дискуссии, обсуждавшие и комментирующие Мишну, которые велись почти восемь столетий законоучителями (*хазаль*) Земли Израиля и Вавилонии. Результат деятельности вавилонских амораев III–VII вв.

<sup>57</sup> *Мидраш* (евр. 'исследование, выяснение') – метод изучения Торы, а также основанный на этом жанр литературы гомилетического характера. Период амораев был золотым веком мидраша. Под названием *мидраш* также часто имеется в виду собрание отдельных текстов, включающее библейские экзегезы, публичные проповеди, агаду и галаху. Галахический мидраш (*мидраш галаха*) – толкование заповедей и других «уставов и постановлений», содержащихся в Торе. Агадический мидраш (*мидраш агада*) – комментарии к тексту Писания, в которых собственно заповеди и иные (галахические) постановления не разъясняются, но авторы, комментируя библейские нарративы, касаются многих иных аспектов, связанных с жизнью человека и общества.

<sup>58</sup> *Данн Дж.Д.* Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса. М., 2009. С. 67.

<sup>59</sup> *Берешит Рабба* – комментарий на книгу Бытие, ранний палестинский экзегетический мидраш. См. также прим. 11.

<sup>60</sup> В Синод. перев.: *Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони...*

<sup>61</sup> *Moore G.F.* Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim. Vol. 1. P. 268.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Ньюснер справедливо отмечает, что в данном случае толкование имеет дело не с самим текстом, а с продуманным силлогизмом. В результате Тора оказывается сравнима, в деталях, со светом. См.: *Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the book of Genesis. A new American Translation by Jacob Neusner.* Atlanta, 1985. Vol. 1. P. 30.

<sup>64</sup> *Stern D.* Midrash and Jewish Interpretation // *The Jewish Study Bible. Jewish Publication Society Tanakh Translation / Eds. Berlin A. and Zvi Brettler M.* New York: Oxford University Press, 2004. P. 1863–1875.

<sup>65</sup> Эта концепция предложена Я. Ассманом (род. в 1938 г.), немецким египтологом, опирающимся в своих теоретических построениях на работы филологов и социологов (в том числе Кассирера, Хайдеггера, Хальбвакса и Фуко). Под этим термином Ассман понимает форму речи, в которой высказывания

содержат отсылки как к общей теме, так и друг к другу, то есть некую форму «интертекстуальности». Сам же термин Ассман заимствовал у М. Фуко. См.: Ассман Я. Египет. Теология и благочестие цивилизации. М., 1999. С. 244.

<sup>66</sup> Баскакова Т. А. Модели религиозного развития древних ближневосточных обществ // Вестник древней истории. 1999. № 2. С. 3–31.

<sup>67</sup> Jordan S. Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft. Paderborn, 2009. S. 169.

<sup>68</sup> Морис Хальбвакс (1877–1945) – французский философ и социолог, воспринявший идеи Эмиля Дюркгейма о «коллективном бессознательном». Именно из трудов Дюркгейма и Хальбвакса родился интерес к так называемой *ментальности*, образу мышления и ощущения (чувствования), свойственному той или иной эпохе или культуре. См.: Хальбвакс М. Индивидуальное сознание и коллективный разум // Социальные классы и морфология. СПб., 2000. С. 111–180.

<sup>69</sup> Вавилонский Талмуд. Антология Аггады с толкованиями раввина Адина Эвен-Израэля (Штейнзальца). Т. I / Перевод и комментарии Ури Гершовича и Аркадия Ковельмана. Под общей редакцией р. Адина Эвен-Израэля и Сергея Аверинцева. М., 2001. С. 36.

<sup>70</sup> Wolfson E.R. The Bible in the Jewish Mystical Tradition // The Jewish Study Bible. P. 1976; Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М., 2004. С. 75–59.

<sup>71</sup> Schäfer P. The Origins of Jewish Mysticism. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. P. 1.

<sup>72</sup> Культурология как дисциплинарная загадка. Материалы круглого стола / Вопросы культурологии. 2010 (11), 2011 (1-3).

<sup>73</sup> Эйдис М. Музыка и каббала // Букник. 2010–2011. № 12. С. 14.

<sup>74</sup> Ученые не пришли к единому мнению относительно датировки книги, появившейся в конце XII в. и приписываемой рабби Нехунье бен а-Кане, мудрецу эпохи таннаев. Большинство исследователей склонно считать, что это произведение, по стилю напоминающее мидраш, было написано в конце XII в. В этой книге впервые появляются многие из важнейших элементов каббалы, в том числе, описание *Шехины* как женского начала в Божестве. См.: Дан Й. Германский хасидизм. Часть 1. Взгляд на германский хасидизм. Тель-Авив, 2003. С. 37–39.

<sup>75</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. С. 228.

<sup>76</sup> Ковельман А.Б., Гершович У. Бегство от логоса.

<sup>77</sup> О представлениях же первых *хасидим* и их благочестии известно из литературы эпохи Второго Храма (1 Макк 7: 13; 2 Макк 14: 6). После разрушения Храма известно, что их жизнь отличалась еще большей умеренностью и чрезвычайным аскетизмом (Тосефта Сота 15: 11–12; ВТ Бава Батра 60б).

<sup>78</sup> Ваймаан К. Духовность: формы, принципы, подходы. М., 2009. Т. 1. С. 322.

<sup>79</sup> Wolfson E.R. The Bible in the Jewish Mystical Tradition. P. 1979.

<sup>80</sup> *Ор га-гануз* («Сокрытый свет»), раздел *Береши*. Цит. по: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. С. 412.

<sup>81</sup> Штейнзальц А. Свет в философии хасидизма. Иерусалим, 1998. С. 6.



<sup>82</sup> *Идель М.* Каббала: Новые перспективы. М., 2010. С. 159 и др.

<sup>83</sup> Там же. С. 133.

<sup>84</sup> Особое внимание было уделено ее гностическим и мистическим корням. См.: *Данин-Хавард А.* Владимир Соловьев: вера, разум и сердце // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Под ред. В. Поруса. М., 2004. С. 80–95; *Кравченко В.* Владимир Соловьев и София. М., 2006; и др.

<sup>85</sup> *Бурмистров К.* Каббала в русской философии. Особенности восприятия и толкования // Вестник Еврейского Университета. М.; Иерусалим, 2000. № 4 (22). С. 37–70.

<sup>86</sup> *Запрометова О.М.* Раввинистические мотивы в софиологических идеях русской религиозной философии // Материалы XVI ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2009. Ч. 2. Вопросы еврейской истории. С. 88–102.

<sup>87</sup> *Hasan-Rokem G.* Narratives in Dialogue: A Folk Literary Perspective on Inter-religious Contacts in the Holy Land in Rabbinic Literature of Late Antiquity // *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land* / Eds. Kofsky A. & Stroumsa G. Jerusalem, 1998. P. 109–130.

<sup>88</sup> *Рубин Д.* Еврейство, иудаизм и русское православие а зеркале русской религиозной мысли // Страницы. 2008/2009. Вып. 13 (4). С. 512–529.

<sup>89</sup> Теории Хальбвакса и Ассмана подчеркивают скорее творческий, чем сохраняющий характер памяти. В 1980–1990-х гг. начала формироваться особая дисциплина «исследования памяти» – *memory studies* – ставшая местом встречи социологов, историков и литературоведов.

*Кирил Асланов*  
(Иерусалим)

**«Книга о язычнике и трех мудрецах»  
Раймунда Луллия и нарративы о выборе веры  
у хазар и славян**

Неоднократно обращалось внимание на то, что «Книга о язычнике и трех мудрецах» Раймунда Луллия напоминает сходные нарративы, в которых язычник колеблется между тремя монотеистическими религиями, представляемыми тремя мудрецами<sup>1</sup>. Еще до Луллия Пьер Абеляр написал диалог философа с евреем и с христианином<sup>2</sup> (по всей вероятности, около 1136–1139 г.), но у Абеляра отсутствовал мусульманин. Кроме того, в диалоге Абеляра дискуссия не сопровождается никаким рассказом, объясняющим, при каких обстоятельствах вели свою беседу эти мудрецы. Тот факт, что у Луллия межрелигиозная дискуссия контекстуализирована, а также присутствует представитель ислама, сближает «Книгу о язычнике и трех мудрецах» с «Кузари»<sup>3</sup> и в меньшей мере со славянскими повествованиями о том, как хазарский воевода («Житие Константина»: 9–11), или русский князь Владимир («Повесть временных лет»: 40–42) слушают разных представителей монотеизма.

Но это сходство между «Книгой о язычнике и трех мудрецах» и вышеупомянутыми произведениями довольно поверхностно, как показывает тщательный анализ ситуаций, описанных в «Житии Константина», в «Повести временных лет», в «Кузари» Йегуды Галеви и в «Книге о язычнике и трех мудрецах» или в «Книге татарина и христианина» Раймунда Луллия. Однако не стоит отбрасывать гипотезу о том, что на культурном пространстве Иберийского полуострова существовал литературный мотив, связанный с сюжетом богоискательства хазарского кагана. Тем не менее хотелось бы сосредоточиться на каждом из этих произведений, чтобы подчеркнуть различия между этими нарративами (рассмотрим фрагменты из «Повести

временных лет», «Кузари» Йегуды Галеви, «Книги о язычнике и трех мудрецах» и «Книги татарина и христианина» Раймунда Луллия).

Итак, подход, более связанный со сравнительным литературоведением и с анализом дискурса, чем с историей литературы, может помочь оценить специфику каждого из этих текстов, в которых отражен межрелигиозный диалог. В отличие от «Повести временных лет», где Владимир ведет диалог с представителями четырех религий (ислам, католицизм, иудаизм, православие), и в отличие от «Кузари», где хазарский каган расспрашивает философа, христианина, мусульманина и еврея, в «Книге о язычнике и трех мудрецах» нет ни царя, ни кагана, ни князя, а есть лишь простой язычник, который уже в Предисловии описан как «очень образованный в философии» (*molt saui en philosophia*), т.е. тоже философ. В этом он похож на первого собеседника хазарского кагана из «Кузари». А в «Повести временных лет» (гл. 40) философом является именно византийский миссионер, который объясняет русскому князю основы христианства. Этот факт напоминает прозвище «Философ», которое традиционно относится к Константину/Кириллу, апостолу славян. Между прочим, по мнению византиниста Константина Цуккермана, христианский собеседник хазарского кагана – не кто иной как Константин/Кирилл, о котором в «Житии Константина» (9–11) рассказывается, как он долго общался с хазарским воеводой во время своего путешествия в Хазарию в 861 г.<sup>4</sup>

Хотя эти разные нарративы не отражают никакой исторической действительности, тем не менее, к ним можно относиться как к зеркалу, где отражаются ценности и приоритеты их авторов, т.е. Нестора (если он действительно был автором, а не только редактором летописи), Йегуды Галеви и Раймунда Луллия.

### **Специфика «Книги о язычнике и трех мудрецах»**

В «Повести временных лет» сравнение религий проходит в рамках международных отношений. Каждую из четырех религий (ислам, католицизм, иудаизм, православие) представляет и перевозносит делегация послов, которые по отдельности приходят к Владимиру (гл. 41). А в следующей главе сам Владимир посылает свои делегации к болгарским мусульманам, к католикам немцам и к византийским православным, но не отправляет посольства к хазарам. Соглас-

но этому нарративу, князь уже принял решение исключить хазарско-еврейскую опцию из своего потенциального избирательного списка. И тот факт, что в 40-й главе автор летописи уделяет место длиннейшей речи византийского «философа», уже намекает на конечный итог истории.

Нарратив «Кузари» несколько напоминает то, что происходит в «Повести временных лет», так как беседы хазарского кагана с философом, христианином, мусульманином и раввином происходят отдельно.

Нарративная модель посольства не чужда Раймунду Луллию: он использует ее в своей «Книге татарина и христианина», написанной в Париже в 1288 г., именно в то время, когда несторианец уйгурского или монгольского происхождения, Раббан Каума, был послан в Рим и во Францию ильханом Аргун-ханом. В этой книге Луллия татарин (монгол) встречается с иудеем, мусульманином и двумя монахами, последний из которых убеждает его в превосходстве христианства, прибегая к философским аргументам. После своего обращения в христианство татарин возвращается на родину в качестве христианского миссионера<sup>5</sup>.

Но когда Луллий писал свою «Книгу о язычнике и трех мудрецах» (по всей вероятности, около 1274–1276 гг.), он изобразил совсем иную ситуацию. В этом нарративе язычник и три мудреца встречаются в лесу, т.е. на нейтральной для каждого из них территории. В отличие от вышеупомянутых дипломатических делегаций, встреча язычника с тремя мудрецами представлена как случайное или по крайней мере приписываемое провидению событие. Также три мудреца как будто случайно встречаются у выхода из общего для всех них города. Глагол, употребляемый для описания двух событий – духовного кризиса язычника и встречи трех мудрецов, – обозначает именно случайность: *se sdevench que / esdevench se que* («так случилось, что...»)<sup>6</sup>. В самом конце повествования этот глагол снова встречается в речи, произносимой язычником, чтобы восхвалить Бога за то, что он ему позволил встретить трех мудрецов, но в этот раз он сопровождается соответствующим существительным действия – *ventura* («приключение») в этимологической фигуре: *tanta de bona ventura me s esdevenguda* («столь хорошее приключение со мной произошло»)<sup>7</sup>. Слово *ventura* – каталонизированный эквивалент старофранцузского термина *aventure* – однозначно связано

с миром куртуазных романов средневековой Франции. Даже тот факт, что это приключение произошло именно в лесу, напоминает атмосферу легенд артуровского цикла, где бродячих рыцарей ожидают приключения в волшебных лесах (например, сказочный лес Броселианд).

Следующее различие между «Книгой о язычнике и трех мудрецах» и вышеупомянутыми нарративами о принятии русскими православия или хазарами иудаизма состоит в том, что у Раймунда Луллия представители трех монотеистических религий согласны между собой и именно их единогласие помогает убедить язычника в истинности общей для трех религий почвы. В самом конце книги не только язычник не открывает, какую из монотеистических вер он выбрал, но и мудрецы даже не пытаются узнать о его выборе.

Итак, «Книга о язычнике» – открытое произведение именно потому, что каждый читатель, подобно мудрецам, может предполагать, что ему угодно, о конечном выборе язычника. Представляется, что все-таки можно найти намек на то, чем завершается повествование. А если обратить внимание на текст с чисто нарратологической точки зрения, то окажется, что причина того, что язычник не открыл свой выбор, – не принципиальная, а лишь связана с задержкой действия. Если посмотреть на саму формулировку этого важного момента в рамочном рассказе, станет очевидно – хотя вопрос, какой «закон» избрал язычник, и не решен, но внутри предложения содержится намек: *Cant lo gentil hac finides aquestes paraules, e s fo leuat en peus, per ço que se ajonoylas, e que de joneylons maniffestas la lig que desiraua, eyl viu, luy de si, venir per lo boscatge dos gentils qui eren de sa terra*<sup>8</sup> («Когда язычник закончил эти слова и встал, чтобы поклониться и выразить на коленях тот закон, который желал, он увидел издали двух язычников, своих земляков, проходящих через лес»).

Эти два события – выбор веры и приход двух других язычников – очевидно связаны друг с другом. По-моему, Луллий таким образом создает симметрию между тремя мудрецами-монотеистами и тремя язычниками, один из которых уже находится в промежутке между язычеством и одной из трех вер. Если исходить из того, что Луллий являлся математиком, влюбленным в симметрию и цифры (как можно судить по сложнейшей комбинаторике, представленной в аллегории пяти деревьев в Прологе)<sup>9</sup>, то присутствие трех монотеистов и трех язычников не может считаться случайным. Если число языч-

ников соответствует числу монотеистических мудрецов, то вероятно, что каждый из этих трех язычников должен выбрать один из трех видов монотеизма. Можно также предположить, что после возвращения трех мудрецов в свой город эти язычники – будущие монотеисты – могли бы самостоятельно продолжить богословские дебаты, начатые иудеем, христианином и мусульманином, ибо эти три мудреца торжественно сообщают друг другу, что их дискуссия закончена. И чтобы подчеркнуть завершение своей беседы, они даже просят друг у друга прощения за возможную обиду, которую они причинили друг другу во время своего общения<sup>10</sup>.

Это заключение и вообще вся атмосфера «Книги о язычнике и трех мудрецах» резко отличается как от «Кузари», так и от «Повести временных лет», где апологетика весьма агрессивна. В «Повести временных лет» посланники обвиняют друг друга: в главе 40 греческий философ приписывает мусульманским болгарам самый отвратительный разврат; упрекает католиков (немцев) в том, что они в своем богослужении употребляют опресноки вместо хлеба. Упомянув опресноки, византийский миссионер переходит ассоциативным путем к теме Тайной Вечери. Хотя этот миссионер представлен как философ, его аргументы лишены всякого философского измерения и более похожи на грубейшую пропаганду.

В этом контрасте между возвышенными дебатами «Книги о язычнике» и наивными манипуляциями греческого философа в «Повести временных лет» «Кузари» занимает промежуточное положение: здесь никто никого не обижает и не обвиняет, но сама структура книги говорит о том, что Йегуда Галеви хочет как можно скорее избавиться от философа, христианина и мусульманина и предоставить слово *хаверу* («другу», в данном контексте – еврейскому мудрецу) – на остальных страницах первой книги и в четырех следующих книгах «Кузари».

Иными словами, с точки зрения как изображения разных типов монотеизма, так и уважительности по отношению к другим религиям «Книга о язычнике» отличается от других нарративов о выборе веры своей универсальной перспективой, которая позволяет найти общую почву трех монотеистических религий. Этот подход возможен именно потому, что дискуссия проходит на философском уровне. Тот факт, что язычник является философом, как представляется, придает речам трех монотеистов философское измерение. В «Куза-

ри» же философ, представленный как наиболее незначительное лицо, становится первым, кого каган удаляет, выслушав его речь. Это быстрое отвержение философа отражает приоритеты Йегуды Галеви, для которого была важна борьба против аристотелизма. Что касается «Повести временных лет», то прозвище «философ» совсем не подходит проповеднику, который интересуется такими мелочами, как разница между квасным и пресным хлебом. Место философии в трех произведениях весьма различно: в «Кузари» она является самой непривлекательной; в «Повести временных лет» титул «философ» употребляется без какого-либо основания; а в «Книге о язычнике» аллегория *Dona Intellegencia*, которая напоминает аллегорию Философии в «Утешении философией» Боэция, позволяет язычнику и его трем монотеистическим собеседникам найти общий язык не только между тремя монотеизмами, но также и между философией и религией как таковой.

### **Между философской утопией и религиозной действительностью**

Взаимное уважение мудрецов Раймунда Луллия друг к другу, которое относится к философской сути их дискурса, резко контрастирует с реальными взаимоотношениями трех монотеизмов на Иберийском полуострове в XIII в. Ведь «Книга о язычнике и трех мудрецах» была написана лишь спустя одиннадцать лет после барселонского диспута 1263 г., в результате которого Нахманиду пришлось покинуть королевство Арагон, хотя, возможно, именно потому, что он победил своего собеседника, Пабло Кристиани. Сам Раймунд Луллий активно занимался прозелитизмом с мусульманами и даже заплатил жизнью за свою склонность к религиозным спорам. Так что ситуация, описанная в «Книге о язычнике и трех мудрецах», является компенсаторной утопией, где недостатки действительности исправляются литературным образом.

В «Кузари» утопическое измерение менее выражено, так как государство здесь принадлежит к реальной истории и географии. Даже обращение хазарского кагана и аристократии в иудаизм – действительный факт, подтвержденный археологией. Тем не менее остаются не очень правдоподобные детали, особенно касающиеся рассказа о том, как каган и его визирь приняли иудаизм в горах Варсан

(*Warsān*), которые описаны как *al-jabāl al qafarah ‘ala l-baḥr* («горы, пустыня на берегу моря» – «Кузари» II, 1). Все попытки идентифицировать это название с определенным местом остаются гипотетическими. Однако существует город *Warsān* (в Дубае); согласно самому распространенному мнению, *Warsān* – не арабский, а арабизированный персидский топоним *Варачан* (в армянских источниках – *Varač’an*)<sup>11</sup>, который может быть искаженной формой *Баланджар* (в Дагестане).

Безусловно, этот дагестанский топоним хорошо сочетается с упоминанием моря и гор в рассказе об обращении кагана и визиря. Около дербентских ворот горы Кавказа почти достигают берега Каспийского моря. Там нет пустыни, даже учитывая, что арабское слово *qafarah* может относиться не обязательно к сухой и песчаной пустыне, а к любому месту без населения. Однако, наверное, бесполезно искать реальные соответствия в этом весьма литературном рассказе. Лучше сосредоточиться на другом типе логической последовательности, исходящей от совокупности разных символов, находящихся в этом тексте. Итак, сочетание *jabāl* («горы»), *qafarah* («пустыня») и *baḥr* («море») в одной синтагме, наверное, не случайно. Ведь для хазарского кагана и его визиря гора в пустыне является субститутом горы Синай, где Израиль принял на себя обет соблюдать заповеди Торы. Текст «Кузари» упоминает момент принятия иудаизма каганом и визирем: *daḥalū fī-dīnuhum* («вошли в их религию», т.е. в религию евреев). Море также может считаться символом, а именно оно часто обозначает Тору в традиционной раввинистической символике.

Итак, предложение *wa-mašū-mā jami‘ān ilā l-jabāl al qafarah ‘ala l-baḥr*, которое буквально означает «и они пошли вместе в горы, в пустыню на берегу моря», может толковаться как «они пошли вместе на место принятия Торы». Таким же образом можно воспринимать топоним *Warsān* как игру слов с арабским корнем *wrt* («наследство; наследие»). Несмотря на то что арабский глухой межзубный согласный [θ], которым заканчивается этот корень, скорее всего произносится как альвеолярный согласный [t], и лишь в очень немногих диалектах (притом в таких, которые не имеют никакого отношения к диалектам, известным, по всей вероятности, Йегуде Галеви) – как сибилантный [s]. Тем не менее, так как он, наверное, признавал, что арабский корень *wrt* этимологически соответствует древнееврейскому корню *urš*, он мог воспринять его скорее как *wrs*, чем как



wrt, особенно учитывая, что в Испании, или по крайней мере в христианской Испании, откуда происходил Йегуда Галеви, древнееврейский *шин* произносился не как палатоальвеолярный [š], а как сибилянтный [s]. Вот почему можно считать топоним *Warsān* равнозначным термину *mōrāšāh* («наследие»), который встречается во Второзаконии (33: 4) в сочетании со словом *tōrāh*: *tōrāh šiwāh lānū Mōšeh mōrāšāh qəhillāt Ya‘aqob* («Учение заповедал нам Моше, наследие общине Яакова»).

Аллегория горы в «Кузари» менее систематична, чем аллегория леса в «Книге о язычнике и трех мудрецах» Раймунда Луллия. Она также не явно представлена как аллегория, что побуждало некоторых исследователей текста Йегуды Галеви к поискам фактической основы в его поездке в Варсан. Возможно, гора аллегорична именно потому, что для хазарского кагана и его визиря откровение на горе Синай, на историчности которого Йегуда Галеви так настаивает («Кузари» I, 87), не является историческим фактом, ибо они – не евреи по рождению. Их Синай может быть лишь аллегорической горой, благодаря которой они могут участвовать в наследии, которое евреи по рождению получили фактическим и физическим образом.

Что касается «Повести временных лет», то она никак не претендует на философско-аллегорическое измерение, хотя, как мы уже упомянули, византийский миссионер представлен как философ. В «Житии Константина» (9–11) Константин-философ, правда, использует философские аргументы, когда сравнивает религии со способами лечения, но речь анонимного византийского миссионера, представленного в «Повести временных лет» (40), не что иное как сокращенное изложение главных событий Ветхого и Нового Завета<sup>12</sup>.

### Последствия религиозных дебатов

После того как мы сравнили нарративы «Кузари», «Книги о язычнике и трех мудрецах», «Жития Константина» и «Повести временных лет» и оценили их утопическое измерение, следует остановиться и на восприятии авторами этих текстов последствий религиозных дебатов, – религиозного обращения. Как подчеркнул Швейд, Йегуда Галеви нигде не говорит о том, что хазары стали совершенными евреями. Они приняли иудаизм как общее наследие человечества, но не как специфическую религию народа Израиля<sup>13</sup>. Когда Йегуда Га-

леви около 1140 г. завершил «Кузари», хазарский каганат уже давно прекратил свое существование в евро-азиатском пространстве, так что, с его точки зрения, попытка создать альтернативный иудаизм, доступный для неевреев, не имела никакого исторического продолжения. Возможно, поражение хазарского каганата в результате войн с князьями Руси в конце X в. объясняет тот факт, что Владимир не посылает никакой делегации к хазарам, хотя он это делает по отношению к мусульманским болгарам, католическим немцам и православным грекам. Как мы заметили в первой части этой статьи, исключение с самого начала хазарско-иудейской опции отражает тенденциозность автора «Повести временных лет». Но в этом решении не отправлять посольства к хазарам можно также видеть отражение того факта, что во время создания летописи в первые десятилетия XII в. хазары исчезли как политическая держава.

В пространстве между иудаизмом как религией народа – носителя «божественной сущности» (*al-'amr al-'ilāhī*) и неевреями не возник реальный третий путь. Этот отрицательный баланс, который выражен в заглавии книги «Кузари» – *Kitāb al-ḥujjah wa-l-dalīl fī-nuṣr al-dīn al-dhalīl* («Книга аргумента и доказательства в защиту унижаемой веры»), свидетельствует о том, что хазарский эпизод, который мог бы преодолеть образ иудаизма как презренной религии, уже не считался реальной возможностью. Тем не менее в еврейской традиции сохранилось представление о том, что между этническими евреями, которые обязаны выполнять заповеди Торы, и языческим миром существует промежуток, где соблюдению подлежат семь заповедей, переданных Ною. В XIX в. ливорнский раввин Элия Бенамозег (1823–1900) даже представил *ноахизм*, как он его назвал, в качестве религии будущего для неевреев<sup>14</sup>.

Не менее таинственными являются последствия религиозных дебатов язычника с тремя мудрецами у Раймунда Луллия. Язычник также остался в промежутке, но не между определенной монотеистической религией и язычеством, а именно между всеобщим неспецифицированным монотеизмом и язычеством. Эта опция, по всей вероятности, временная, как временным был и параиудаизм хазар. Ибо, согласно логике таких монотеистов, как Йегуда Галеви и Раймунд Луллий, промежуточные компромиссы не могут длиться постоянно. Они являются лишь диалектическими этапами на пути провозглашения легитимности одной религии: нормативного иудаизма

(ни хазарского, ни ноахического) – у Йегуды Галеви; христианства – у Раймунда Луллия, миссионерская деятельность которого свидетельствует о стремлении именно к обращению мусульман в христианство. При этом стоит отметить, что причиной духовного беспокойства язычника у Раймунда Луллия является страх неминуемой смерти. Можно предположить, что внутренний покой, обретенный язычником после общения с тремя мудрецами, помогает ему преодолеть страх смерти. Не исключено, что в этом состоит достижение язычника и что основной целью Луллия было именно показать единогласие конкурирующих монотеизмов. Обеспокоенный язычник служит лишь катализатором временного единогласия между ними.

В отличие от этого итог религиозных дебатов в «Житии Константина» и «Повести временных лет» с самого начала однозначен, и между язычеством и монотеизмом не остается никакого промежутка. Так, с точки зрения редактора «Жития Константина» (вторая половина IX в.) и автора «Повести временных лет» (два первых десятилетия XII в.), христианизация болгар, как и русских, воспринимается как исторический факт, последствия которого были им очевидны. Это может объяснить, почему нарратив о богоискательстве славян представляет собой не что иное, как хронику с объявленным результатом.

### **Заключение**

Сравнение нарративов о поиске веры в «Кузари» Йегуды Галеви, в «Житии Константина», в «Повести временных лет» и в «Книге о язычнике и трех мудрецах» Раймунда Луллия показывает, что с чисто литературной точки зрения эти тексты не связаны. Что касается «Кузари» и «Жития Константина», то не исключено, что описания религиозных дебатов хазарского кагана с разными представителями монотеистических религий основываются на реальных воспоминаниях о правителе этой нации, которая в XII в., когда писались эти тексты, уже исчезла с исторического горизонта. Но рассказ «Повести временных лет» является скорее всего этиологической легендой, которая может считаться адаптацией мотива поиска религии хазарским каганом. Что касается Раймунда Луллия, то он не стремится к какой-либо исторической достоверности. Его диалог находится в символической сфере, не связанной ни со временем, ни с пространством. Благодаря этому явному безразличию Луллия

к исторической реальности, его книга до сих пор сохраняет свою актуальность, тем более, что в наше время диалог между представителями трех монотеизмов на фоне секулярности (соответствующей позиции язычника в «Книге о язычнике» Луллия) стал очень распространенной практикой.

«Кузари» также не утратил своей актуальности, несмотря на то что хазарский каган принадлежит к смутным воспоминаниям прошлого – даже в перспективе Йегуды Галеви. Возобновление интереса, вызванного этой книгой, связано с тем, что диалог кагана с представителями философии и трех монотеизмов является для Йегуды Галеви лишь подготовительным поводом. Его основная задача – не диалог между тремя монотеистами, а чередование коротких вопросов кагана и длиннейших ответов *хавера*. Этот асимметричный диалог между невежеством и знанием позволяет с самого начала экспонировать все принципы иудаизма и превращает эту книгу в одну из самых мощных и систематичных апологий этой религии.

Возвращаясь к нарратологической точке зрения, можно сказать, что в «Житии Константина» и «Повести временных лет» претензии на историческую правдоподобность как раз ограничивают релевантность этих текстов для последующих эпох. А именно философская неисторическая ориентация Раймунда Луллия и сдвиг центра тяжести от псевдоистории к метаисторическому/метафизическому дискурсу в «Кузари» позволяют этим двум произведениям навеки сохранять некую юность.

### Примечания

<sup>1</sup> Дель Валье Родригес К. Обращение Хазарии в иудаизм и литературный мотив выбора веры // Пограничные культуры между Востоком и Западом (Россия и Испания) / Под ред. В.Е. Багно. СПб., 2001. С. 70–79.

<sup>2</sup> *Abaelardus P. Dialogus inter Philosophum, Christianum et Iudaeum, sive Collationes* / Ed. G. Orlandi, transl. J. Marenbon. Oxford, 2001.

<sup>3</sup> См. рус. пер.: *Рабби Йегуда Галеви. Сефер га-кузари (Книга хазара). Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры* / Пер. с иврита и арабского И. Стрешинского. М., 2009. – *Ред.*

<sup>4</sup> *Zuckerman C. On the Date of the Khazar's Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of the Rus Oleg and Igor. A Study of the Anonymous Khazar Letter from the Genizah of Cairo* // *Revue des Études Byzantines*. 1995. № 53. P. 237–270.

<sup>5</sup> О месте этой книги в христианской апологетике Раймунда Луллия см.: Enderš M. Das Gespräch zwischen den Religionen bei Raimundus Lullus // Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter / Ed. A. Speer & L. Wegener. Berlin; New York, 2006. P. 195.

<sup>6</sup> Ramon Llull. El Libre del gentil e dels tres savis // Obras de Ramon Llull / Ed. J. Rosselló. Palma de Mallorca, 1901. P. 5, 7.

<sup>7</sup> Ibid. P. 299. См. также с. 304, где один из трех мудрецов дает эту формулировку в легкой вариации: «la ventura que ns avenguda en la forest» («приключение, которое с нами случилось в этом лесу»).

<sup>8</sup> Ibid. P. 300.

<sup>9</sup> Ibid. P. 7–10.

<sup>10</sup> Ibid. P. 303.

<sup>11</sup> Shapira D.Y. Armenian and Georgian Sources on the Khazars: A Re-evaluation // The World of the Khazars: New Perspectives (Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium hosted by the Ben Zvi Institute / Ed. P.B. Golden, H. Ben-Shammai and A. Róna-Tas. Leiden; Boston, 2007. P. 318.

<sup>12</sup> Об ограниченном месте философии в христианском учении, которое византийские миссионеры передали болгарам, см.: Tachiaos A.-E.N. Cyril and Methodius of Thessalonica: The Acculturation of the Slavs. Crestwood, New York, 2007. P. 136–140.

<sup>13</sup> Schweid E. The Khazar Motif in Judah Halevi's *Sefer Ha-Kuzari* // The World of the Khazars: New Perspectives (Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium). P. 282–283.

<sup>14</sup> Benamozegh E. Israël et l'humanité. Paris, 1961. P. 266–324.

*Евгений Рашковский*  
(Москва)

## Философствование как «аскеза»

*Страницы века громче  
Отдельных правд и кривд.  
Мы этой книги кормчей  
Живой курсивный шрифт.*

Борис Пастернак,  
«Безвременно умершему»,  
1936

### Вестники

Хотя речь пойдет прежде всего о сквозной проблематике секулярных философов европейско-российско-еврейского интеллектуального ареала, хотелось бы поначалу кратко заглянуть в глубокую ретроспективу проблемы: в историю еврейской священной словесности.

Один из величайших памятников библейской предфилософии – Книга Притчей Соломоновых (*Мишлей Шломо*) – вводит целый кластер «женственных» (не побоюсь сказать – «вечно-женственных») понятий, жестко не отграниченных друг от друга, но плавно перетекающих одно в другое и входящих в некий резонанс одно с другим: Мудрость (*Хохма*), Интеллект/Разумение (*Бина*), Б-жественное Откровение / Мировой космический Закон, но одновременно и священный Учебный процесс (*Тора*), Познание (*Даат*), Раздумие (*Твуна*), Праведность/Милосердие (*Цедака*). В ранней раввинистической словесности к этому кластеру добавилось и понятие Б-жественного Всеприсутствия (*Шехина*): Всеприсутствия не равномерно-безразличного, но скорее дискретного и привлекаемого к себе самыми собранными и благородными из человеческих душ<sup>1</sup>. А в книге Зохар, в разделе Мишпатим в этот круг «вечно-женственных» понятий вводится и трагический акцент: Всеприсутствующая Б-жественная Мудрость, оставаясь Собою, всё же поработана и принижена нами, людьми.

И удел собранных и благородных душ – искать ее в мире, как ищет в каббалистической притче верный визирь – «второй после Царя» – пропавшую и поработенную в мире Царскую дочь<sup>2</sup>.

Наследие традиционного еврейского священнокнижия (ТаНаХ, Талмуд, Аггада, Каббала, мидраши, средневековое философствование и гимнография) как была, так и поныне остается непреложным источником философского вдохновения. Даже и в новоевропейских дисциплинарных рамках философии как «мышления мышления»: так неоднократно определял философию в своих устных и письменных высказываниях покойный М.К. Мамардашвили.

Однако и самопостигающая мысль, коль скоро не может оторваться от человеческого своего контекста, так или иначе не в силах вырваться из круга вопросов чисто религиозного свойства: вопросов о началах и концах, о жизни и смерти, о нашей нравственной связи с Б-гом, с миром, с другими людьми. Вопросов – если выразиться покантовски – «практического разума». И философское обращение к этим вопросам – т.е. обращение через анализ структур и содержаний человеческой мысли – настоятельно востребовано не только последствиями Катастрофы-Шоа, но и тем нынешним состоянием мира и России, которое Мамардашвили определил как «антропологическую катастрофу», т.е. как состояние утраты базовых, «контактных» смыслов человеческого существования и практики<sup>3</sup>.

И уж коль скоро зашла речь об этих двух катастрофах, да вкупе еще с катастрофой на нашей «одной шестой», – то наследие философов (собственно философов, философов истории, науки и культуры), на изучении которого и построен предлагаемый читателю курс, прямо или косвенно связано с тем, что я называю *Убиенным Континентом* – с «еврейским поясом» предтоталитарной Европы. Поясом воистину *od morza do morza*, от Северного моря и Балтики до Адриатики, Эгейского и Черного моря<sup>4</sup>. Назову (в порядке кириллического алфавита), по крайней мере, тех вольных или невольных *вестников* Убиенного Континента, с философским наследием которых мне приходилось иметь дело в своих исследованиях: Ш.Н. Айзенштадт, А. Бергсон, И. Берлин, М. Бубер, Л.С. Выготский, М.О. Гершензон, Я.Э. Голосовкер, Э. Гуссерль, Г. Зиммель, М.С. Каган, Э. Кассирер, Г. Коген, И.Д. Левин, Э. Левинас, М.А. Лифшиц, Ю.М. Лотман, А.В. Мень, И.Р. Пригожин, А.М. Пятигорский, С.Л. Франк, З. Фрейд, Э. Фромм, Л. Шестов, В. Янкелевич<sup>5</sup>...

А мы – survivor’ы, так или иначе проживающие судьбы Убиенного Континента и вынужденные держать и нести его интеллектуальные эстафеты<sup>6</sup>...

### «Халаха»

Есть одна проблема постижения еврейской истории XVIII–XX столетий, которая существенно важна для продолжения нашего разговора.

Сам традиционный экзистенциальный склад еврея издревле был озаменован принципом «хождения» перед Всевышним (да будет Он благословен!), или, говоря нынешним, постхайдеггеровским философским языком, принципом постоянного динамического *на-хождения* перед Ним:

«Ходи предо Мною и будь непорочен» (הלך לפני והיה תמים)<sup>7</sup>.

В традиционную эпоху Галута основой этого *хождения/на-хождения* был синагогальный учебный процесс как непрерывная основа всей индивидуальной жизни еврея и всей регуляции общинной жизни; даже само синагогальное здание именовалось на идише שול – «школа». Однако в эпоху пост-наполеоновскую, эмансипационную, не протяжении XIX – начала XX столетия в жизни значительной части еврейского народа произошел процесс, который я определил бы как процесс *переключения святынь*: святыни традиционного учебного процесса, литургии, годового богослужебного круга, религиозной регуляции повседневной жизни стали замещаться «святынями» европейского посткартезианского мышления: научным обществом, университетской аудиторией, лабораторией, библиотекой, архивом, клиникой, издательским домом, музеем и т.д.<sup>8</sup>

Даже сама «процентная норма» в казенных гимназиях и университетах стран Восточной Европы служила как бы негативным удостоверением этого массового и многозначного процесса духовной переориентации значительной части интеллектуальной молодежи тогдашнего Еврейского континента. Впрочем, и в «просвещенных» странах тогдашней эмансипационной Европы «мягким» эквивалентом формальных стеснений служили настроения общественного антисемитизма, пронизывавшие собой и студенческую, и журналистскую, и академическую среду.



Исторической достоверности ради следует отметить, что этот процесс *переключения святынь* не был в ту эпоху процессом исключительно внутриеврейским. То был универсальный процесс частичного вытеснения культуры традиционного священнослужителя культурой посткартезианского рационального знания, – процесс, инициированный Западно-христианским миром, захвативший и мир Восточного христианства, отчасти даже Сино-иероглифический и Индуистский ареалы<sup>9</sup>. Однако для многих еврейских интеллектуалов не только эмансипационной, но и постэмансипационной (по существу – тоталитарной) эпохи это нахождение в новом пространстве социальности и познания всё равно оставалось своеобразной секуляризированной, но всё же «халахой», т.е. аскезой динамического на-хождения перед Всевышним, зачастую воспринимаемым уже не только и подчас даже не столько как Б-г Живой, но как Теоретическая Истина, всё же требующая от своих верных жертвенного и вдохновенного служения.

Думается, самой духовной вовлеченностью, самой коренящейся в тысячелетиях еврейских традиций «пассионарностью» этого служения и может быть отчасти объяснен огромный (и «процентно» непропорциональный) вклад еврейского народа в культуру евроамериканского теоретического – научного и философского – мышления последних веков. Нечто подобное можно было бы сказать и о мышлении художественном. Здесь работала сама еврейская экзистенция личного на-хождения: на-хождения перед лицом (!ׁנִלְוֵ) Живой Истины. Пусть редуцированного, но всё же – на-хождения.

Тем паче, что если уж вести философский разговор о традиции еврейской, – последняя в отличие от традиции собственно европейской не приемлет «афинского» отрицания человеческой телесности как заведомо «нечистого», недолжного. Эти природные предпосылки, наряду с предпосылками интеллектуально-духовными, также мыслятся как своеобразные, но всё же отсветы Б-жественного присутствия в человеке и в его мышлении<sup>10</sup>.

Так что речь у нас – не просто о Бытии и мышлении, но и о человеческом присутствии в процессах взаимодействия Бытия и мышления. Стало быть, фокус занимающей нас проблемы еврейского философского присутствия в культуре позапрошлого и прошлого веков сдвинут от онтологии к антропологии. Статической же онтологии в этом еврейском философском практике почти что не дано. Ибо, как

писал Гершензон, взрывная, по существу библейская, динамика Бытия и Жизни – всегда «наперекор» нашим непрерывно возникающим и распадающимся понятиям и институтам, хотя подчас и «предрассудки систем», «догматика нравов и сознания» частично – по условиям конкретных времен – предохраняют этот живой и всегда ранимый поток Жизни<sup>11</sup>...

И – vice versa...

Каково же внутреннее содержание этой теоретической «халахи», то бишь философской аскезы секулярной эпохи? Ведь в предшествующем нашем разговоре проблема лишь постулирована и исторически обозначена. А как она поставлена в реальном философском дискурсе?

### Метамір

Итак, речь у нас пойдет о самом внутреннем содержании философской аскезы, философского на-хождения, о самом содержании философской «халахи». И здесь, на мой взгляд, особым подспорьем могут послужить полузабытые, к сожалению, и толком до сих пор не востребованные труды одного из интереснейших русско-еврейских философов прошлого века – Иосифа Давыдовича Левина (1901–1984), которого считаю своим философским учителем.

Я посвятил немало усилий *описаниям* основ его философского мышления<sup>12</sup>; здесь же речь пойдет о некотором содержательном экстрakte – может быть, несколько произвольном, но решительно необходимом для рассмотрения занимающего нас вопроса.

Сердцевина философского мышления Иосифа Давыдовича – концепция «метаміра»: концепция внутренней лаборатории теоретического осмысления нерасторжимой связи Бытия и мышления в самом сознании философа. Лаборатории – я бы позволил себе сказать – трехфазной работы философской мысли. Метамір – как *концептуальный отклик* философа на вызов нерасторжимых между собой Бытия и мышления (нерасторжимых и в самом внутреннем міре мыслящего субъекта, и в общечеловеческой истории) – предполагает в себе некоторую, я бы сказал, диалектическую трехфазность. Действительно, метамір

– вбирает в себя Вселенную,

– дистанцируется от Вселенной, анализируя вселенские вызовы в самом себе,

– отдает, доверяет себя Вселенной.

Конечно же, глаголы «вбирает», «дистанцируется», «отдает/доверяет» я употребляю в значении условном и ограниченном. Почти что метафорическом. Но без этой триады глаголов трудно понять суть служения философа, концептуально постигающего Бытие-мышление, но также и ученого (концептуально постигающего конкретные измерения Вселенной) или поэта (в его специфическом – интуитивном – постижении мира в ритмически упорядоченном и образно насыщенном словесном ряду).

Итак, философ – через свой метамир – *в ответе* перед вызовами Бытия-мышления. Философ ответствен за качество, глубину и концептуальную проработанность своего труда. Собственно, в этом и заключается его аскеза, его «халаха». Ибо, как писал Иосиф Давыдович, философствование есть неотъемлемая часть «ортогенеза» человеческой Вселенной, включающего в себя культуру мысли как процесс самообъяснения усложняющейся жизни, подверженной, впрочем, и моментам деградации и срывов<sup>13</sup>. И тем более велика эта ответственность, что – если вспомнить Льва Шестова – в человеческом универсуме действуют не только законы самосохранения, но и «закон самоуничтожения»<sup>14</sup>.

Так что метамир в некотором роде отвечает и за творческое обновление, и за бережение жизни.

Вообще, если говорить о философах русско-еврейских, то для них характерна не только вольная или невольная укорененность в традициях еврейской мысли и менталитета, но живая и зачастую даже осознанная связь с одной из важнейших культурных и философских традиций Славянского мира и России. Это – осознанная попытка собирания мира в мыслящем субъекте, иными словами – взаимного собирания философа-в-мире и мира-в-философе. Таковы основные философские смыслы романов Достоевского<sup>15</sup> и Толстого, теоретических трудов Петра Лаврова, Вл. Соловьева или Семена Франка. Иными словами – проблема мыслящего субъекта в модусе его особой задолженности Б-гу, Вселенной и людям.

В философской «аскезе» И.Д. Левина этот момент, как мы, вероятно, убедились, проступает с особой наглядностью.

### «Любовь Пространства»

Итак, разработанная И.Д. Левиным идея философского метаміра как некоего ддящегося акта возвращения Бытию его, Бытия, воссоздания в мыслящей душе – идея, на мой взгляд, чрезвычайно плодотворная в плане изучения не только философского, но и – шире – гуманитарного и художественного творчества.

Эта идея тем более применима к изучению истории еврейско-европейского философствования Нового и Новейшего времени – философствования, строящегося на глубоко личном переживании проходящих сквозь индивидуальный опыт несхожести традиций и культур, несхожести социопсихологических и экзистенциальных складов окружающих людей. И – шире говоря – на переживании проблематичности внутренних коллизий в самом человеческом существовании, в единстве опыта познания, благоговения и страдания.

Л.Н. Столович усматривает это стремление *пробиться к человеческому*, к внутреннему духовно-телесному континууму человека сквозь коросту внешнего, отчужденного, «вещественного» даже у Маркса, не говоря уже об осознанно-гуманистических направлениях в марксизме<sup>16</sup>.

И действительно – если вспомнить Бергсона<sup>17</sup> – философствование связано с самой «материей» человеческого. А суть этой «материи» (я бы даже не побоялся сказать – и мистерии) человеческого французский философ определяет как противостоящее безрассудному повиновению силе внешних обстоятельств стремление понять их содержание и толику своей свободы в этих обстоятельствах<sup>18</sup>.

На мой взгляд, наиболее адекватной поэтической транспозицией философской концепции метаміра является содержание лирики Бориса Пастернака.

Может быть, некоторые мои выписки из Пастернака покажутся взыскательному читателю хрестоматийными, но я приглашаю вчитаться в поэтические и философские смыслы Пастернака снова и снова. Ибо у кого еще из поэтов эта трехфазность работы метаміра (вбирание Бытия в себя – дистанцирование и внутренняя работа – самоотдача, причем самоотдача в дар Бытию безо всяких квазимессианских притязаний) дана столь отчетливо и осознанно? Итак, позволю себе, по крайней мере, три выписки:

*Но надо жить без самозванства,  
Так жить, чтобы в конце концов  
Привлечь к себе любовь пространства,  
Услышать будущего зов<sup>19</sup>.*  
(«Быть знаменитым некрасиво...», 1956)

Или:

*Не спи, не спи, художник,  
Не предавайся сну.  
Ты – вечности заложник  
У времени в плену.*  
(«Ночь», 1956)

Это – цитаты общеизвестные и притом даже весьма риторичные. А уж две заключительные строфы из едва ли не самого любимого мною пастернаковского стихотворения «Земля», великодушно передоверенного поэтом Юрию Живаго, заглавному герою романа, – не является ли она лучшим поэтическим раскрытием идеи самоотдачи метаміра? –

*Зачем же плачет даль в тумане,  
И горько пахнет перегной?<sup>20</sup>  
На то ведь и мое призванье,  
Чтоб не скучали расстоянья,  
Чтобы за городской гранью  
Земле не тосковать одной.*

*Для этого весною ранней  
Со мною сходятся друзья,  
И наши вечера – прощанья,  
Пирушки наши – завещанья,  
Чтоб тайная струя страданья  
Согрела холод бытия.*

...Все утилитаристские или «служебные» концепции творчества – будь то философского, будь то поэтического – превзойдены и обойдены (т.е. обойдены «сверху»!) российским поэтом-философом. И – кстати сказать – учеником (хотя и «сбоку припеку», но всё же учеником!) Германа Когена<sup>21</sup>.

Во всяком случае, сама лирика Пастернака, внутренне столь богатая еврейскими мистическими смыслами, дает нам художественное подтверждение и немалый материал для раздумий о философст-

вовании (и шире – о благоговейном интеллектуальном творческом труде) как о некоей особой «халахе», как о некоторой особой аскезе собирания міра-в-мысли и мысли-в-міре.

10.04.11 / 6 нисана 5771

### Примечания

<sup>1</sup> См.: Пиркей Авот 3: 3,7.

<sup>2</sup> См.: Зохар, т. 2, Мишпатим, л. 94а–97а. Визирь – буквально «Второй после Царя» – аллюзия на Быт/Берешит 41: 43 – утверждение высокого статуса человека, в особенности человека самоотверженного и мыслящего, в Міроздании.

<sup>3</sup> Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация // О духовности. Тбилиси, 1991. С. 26–27.

<sup>4</sup> Этот исчезнувший пояс можно бы назвать и ашкеназийским, когда бы не некогда многотысячные сефардийские вкрапления на Балканах, также уничтоженные гитлеровскими варварами.

<sup>5</sup> Христианство Франка и Меня, или буддизм Пятигорского, или марксизм Лифшица, или даже антикизирующее язычество Голосовкера не снимают, на мой взгляд, вопрос о присутствии глубинных еврейских смыслов в их мышлении и творчестве.

<sup>6</sup> См.: Столович Л.Н. Феномен русского еврейства // Евреи в меняющемся мире / Под ред. Г. Брановера и Р. Фербера. Рига, 1998. С. 129–138; Рашковский Е.Б. Евреи философствуют... К изучению историко-философского процесса (XIX–XX в.) // От Библии до постмодерна. Статьи по истории еврейской культуры. М., 2009. С. 126–137.

<sup>7</sup> Быт/Берешит 17: 1.

<sup>8</sup> См.: Рашковский Е.Б. Дискурс о заблудившемся коне (еврейское местечко Центральной и Восточной Европы как всемирно-исторический феномен) // «Штетл» як феномен єврейської історії. Київ, 1999. С. 6–16.

<sup>9</sup> В отечественной историографии подробному анализу этой проблематики посвящены книги и статьи не только автора этих строк, но и труды Т.Г. Скороходовой и О.В. Хазанова.

<sup>10</sup> См. в этой связи: Мопсик Ш. Маймонид и Каббала: два типа встречи иудаизма с философией / Пер. М. Виролайнен // Греки и евреи: диалог в поколениях. СПб., 1999. С. 44.

<sup>11</sup> Гершензон М.О. Избранное. Т. 4. М.; Иерусалим, 2000. С. 285.

<sup>12</sup> См.: Рашковский Е.Б. Профессия – историограф. Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. Новосибирск, 2001. С. 59–78; Рашковский Е.Б. Из философской «археологии» XX века: Иосиф Давыдович Левин // Материалы XII международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2005. Ч. 1. С. 161–166; Рашковский Е.Б. Смыслы в истории. Исследования по истории веры, познания, культуры. М., 2008. С. 228–248; и др.

<sup>13</sup> См.: *Левин И.Д.* Сочинения. М., 1994. Т. 2. С. 90–91.

<sup>14</sup> *Шестов Л.* Сочинения в двух томах. М., 1993. Т. 2. С. 70.

<sup>15</sup> Об этой стороне романного творчества Достоевского см.: *Williams R. (Archbishop of Canterbury).* Dostoyevsky. Language, Faith and Fiction. London, 2008. Анализ этой книги см.: *Рашковский Е.Б.* Федор Достоевский – собеседник XXI века // *Вестник Европы.* М., 2009. Т. 26–27. С. 165–171.

<sup>16</sup> См.: *Столочич Л.Н.* Плюрализм в философии и философия плюрализма. Таллинн, 2005. С. 310–311. Действительно, в российской мысли, как правило, отождествлявшей Маркса с «ленинизмом», при всех декларациях о «гуманизме» Маркса и о его критике «казарменного коммунизма», эта проблема всерьез не отрефлексирована.

<sup>17</sup> О «еврейском» в Бергсоне см.: *Рашковский Е.Б.* Анри Бергсон: на путях к философской историологии // *Научные труды по иудаике. Материалы XVII Международной конференции по иудаике.* М., 2010. Т. 1. С. 207–219.

<sup>18</sup> См.: *Bergson H.* Les deux sources de la morale et de la religion. 3 éd. Paris, 1988. P. 3–7.

<sup>19</sup> Выявление интертекстуальных связей не входит в круг задач философских исследований, ибо в их основе – выявление не процессов «филиации идей», но выявление базовых смыслов. Но всё же важно отметить, что в наследие русского поэта неоднократно входило слово «Пространство», по существу – одно из талмудических наименований Всевышнего (מקום). Да и кроме того – идея Будущего вписана в Священный Тетраграмматон. Так что в одном четверостишии мы так или иначе дважды встречаемся с Именословием Всевышнего.

<sup>20</sup> «Пережной» в пастернаковской семантике – это след близких поэту людей, принявших насильственную или самоубийственную смерть (Маяковский, Паоло Яшвили или Цветаева) за тогдашние «сорок лет без малого» коммунистической диктатуры (см. стихотворение «Душа», 1956).

<sup>21</sup> О связи поэтики Пастернака с наследием Марбургской школы писал и сам поэт в своей автобиографической прозе («Охранная грамота», «Люди и положение»). Об этом немало написано и в мировой и отечественной пастернаковедческой литературе.

*Галина Зеленина*  
(Москва)

**Мученичество как потlach:  
«новые христиане»  
против Святой канцелярии**

Концепт потlacha или, шире, состязательности как основного модуса сосуществования социальных единиц в рамках одной системы предлагается применить к взаимоотношениям таких противостоящих друг другу групп, как *конверсо* и инквизиторы: грешники и спасатели душ, преступники и праведные судии, или: жертвы и палачи, невинные мученики и заблудшие гонители, или: успешно ассимилирующиеся чужаки и препятствующие их ассимиляции агенты титульной нации.

Феномен потlacha (как церемонии, обычая и целой экономической системы) был обнаружен и изучен американскими антропологами прежде всего в культуре индейцев северо-западного побережья Северной Америки. Так, Рут Бенедикт вслед за своим учителем Францем Боасом описывает потlach у индейцев квакиютль. В своей программной книге «Модели культуры» (1934) она объясняет, зачем в их культуре происходит накопление богатства, как материального (одеяла), так и символического (песни, мифы, титулы, привилегии) – ради соревнования с соперниками, своей победы и их посрамления: «Конечная причина, по которой житель северо-западного побережья добивался родовых титулов, богатства, плюмажей и привилегий, обнажает ходовую пружину культуры квакиютлей: они использовали богатство в состязании, целью которого было опозорить своих соперников»<sup>1</sup>. Имеется в виду непрерывное состязание в щедрости – цепочка потlachей, продолжающаяся всю жизнь человека: «Каждый <...> постоянно состязался со всеми с целью превзойти их в раздаче своего имущества. <...> Они говорят: “Мы воюем не оружием. Мы



воюем нашим имуществом»<sup>2</sup>. Демонстрация своей щедрости неизбежно означает поражение чужого/соперника – вождя соседнего племени: «Я – великий вождь, который заставляет людей стыдиться <...> наводит стыд на их лица <...>, вновь и вновь устраивая масляные пиры для всех племен» (из речи вождя на потлаче)<sup>3</sup>. Состязаются вожди, таким образом, не столько в богатстве, сколько в чести, которая состоит из богатства и готовности им жертвовать.

Потlach, как выяснилось, практикуют не только квакиютли, тлингиты и прочие североамериканские индейцы. Марсель Мосс («Очерк о даре», 1925) назвал потlach «универсальным феноменом», обнаружив его в других «холодных» обществах (в Меланезии и Папуа), а редуцированные его формы также и в «индоевропейской античности», в культуре викингов (в эпитафии к «Очерку» Мосс цитирует Эдду) и в современной западной культуре<sup>4</sup>. Дальше потlach, или потлачеобразное поведение, находили в самых различных культурах и субкультурах: от горских евреев с их пышными свадьбами<sup>5</sup> до хакеров<sup>6</sup>. Модель, выявленная/построенная антропологами в ходе изучения «холодных» обществ, была экстраполирована хронотопически и типологически и даже сочтена базисной для общества и культуры вообще. Ранний пример этой универсализации – в «Homo Ludens» Йохана Хейзинги (1938): «Этнология в наши дни все более убедительно показывает, что в основе общественной жизни на архаических стадиях культуры лежало антитетическое или антагонистическое устройство самого общества <...> Взаимоотношение обеих частей племени носит характер взаимного спора и соперничества <...> Подобные состязания в необузданной щедрости <...> и теперь встречаются в более или менее отчетливом проявлении по всей планете <...> Во всем комплексе, называемом потlach, как мне кажется, первичен агональный инстинкт, <...> <выражение> фундаментальной потребности человеческого рода, которую я бы назвал Игрой ради славы и чести»<sup>7</sup>.

Мы попытаемся увидеть за отношениями конверсо и инквизиторов, в одном из их аспектов, состязание в таких нематериальных ценностях, как святость, честь и право на память потомков, обретаемых через мученичество, состязание, построенное как обоюдное утверждение своего превосходства в обладании этими качествами и отрицание оных за соперником.

\* \* \*

Определенную релевантность здесь имеет схема, которую можно построить на основании ряда исследований иудео-христианских взаимоотношений до, во время и после Крестовых походов:

планируемое мученичество крестоносцев в «священной войне» (*bellum sacrum*) с неверными, представляемое подражанием страстям Христа (*imitatio Christi*), распятого евреями, →

мученичество евреев («освящение Имени», *кидуш га-Шем*) во время погромов, учиненных крестоносцами в память о распятии Христа, →

мученичество невинных христианских младенцев/отроков, якобы убиенных евреями ради того же *imitatio Christi*, только с другой позиции, а также в ответ на убийства еврейских детей в крестоносных погромах →

мученичество евреев, казненных по обычному обвинению в убийстве христианских младенцев, →

мессианские сценарии, включающие гибель физическую или духовную (обращение) врагов – конкурентов в святости, в том числе в отместку за «пролитую кровь рабов Твоих»<sup>8</sup>.

Точнее говорить не о последовательности и конкуренции действий, а о последовательности и конкуренции нарративов о мученичестве, святости, мести.

Не менее релевантная параллель – состязание в мученичестве между протестантами и католиками XVI в.: и те, и другие прославляли своих мучеников, пострадавших от преследований «папистами»/«еретиками», и объявляли их продолжателями раннехристианского мученичества, а себя, таким образом, – единственными легитимными наследниками апостольской церкви. Появление конкурирующих нарративов подобного рода – прежде всего трактатов, а затем и поэтических текстов – привело к бурной и продолжительной «войне мартирологий»<sup>9</sup>. Главным антигероем протестантских мартирологий была испанская инквизиция, потенциально угрожавшая – благодаря длинным рукам Габсбургов – германским лютеранам, нидерландским кальвинистам и английским пуританам.

\* \* \*

Инквизиторы, борясь с «Моисеевой ересью» от лица и в защиту католической церкви и веры, как минимум риторически утверждали собственную праведность и святость: «Святая канцелярия инквизиции» (Santo Oficio de la Inquisición) занималась, согласно официальным формулам, даже не спасением душ, а «прославлением нашей Святой католической веры» (ensalzar nuestra Santa Fe Catolica), и заниматься этим благочестивым делом имели право лишь безупречно праведные люди, каковыми и позиционировались отцы-инквизиторы. Их жертвы, они же соперники, отвергали эту святость, реагируя на инквизиционную риторику и имидж диффамацией и десакрализацией инквизиторов. Среди разговоров, записанных в тюрьме мексиканского трибунала в 1642 г., встречается такое обсуждение этой темы:

– Жестокие палачи, мучители, они заплатят за все в аду, в то время как мы упокоимся с миром. Что ты думаешь об этих обманщиках, которые вешают свои портреты и гобелены в зале, чтобы люди думали, будто они святые? Неужели они думают, что раз они инквизиторы, то они святые, и в мире нет никого, равного им?

– Они соломенные святые, пусть их сожгут вместо соломы. Демоны, они демоны из ада, они осуждены на ад. <...> Видишь, какие добрые и святые дела они сотворили и творят, отнимая жизни, честь и имущество и получая удовольствие от совершения зла; вот по всем этим причинам демоны должны считать их святыми<sup>10</sup>.

Конверсо Сюдад-Реаль осуждали инквизиторов и уповали на то, что Всевышний ниспослет им скорейшее наказание. Инес Лопес призывала проклятие Господа на тех, «кто столько зла им сотворил и несправедливо отобрал их имущество»<sup>11</sup>. Хуан Диас (Динела), согласно показаниям соседки, произносил такую молитву, или бенедикцию:

Благословен Ты, Господь, за то, что не сотворил меня свиньей, которую бы съел христианин, и благословен Господь, Бог мой и моих отцов, убей их <христиан> и разрушь их, обрати их в наш Закон и к нашим заповедям<sup>12</sup>.

Если допустить, что этот текст подслушан и передан более или менее верно, мы видим здесь любопытный микс характерного для ашкеназов призыва к уничтожению христиан в отместку за гонения

на евреев («мстительное избавление», *геула нокемет*), сефардской концепции «обращающего избавления» (*геула мегаерет*), предполагающей, что приход Мессии будет сопровождаться не расправой над другими народами, а принятием ими иудаизма<sup>13</sup>, и актуализации этой концепции в мстительной модальности: обращение христиан в иудаизм предстает здесь не гуманным действием, открывающим им путь к мессианскому спасению, а зеркальным ответом на то, что произошло с самими конверсо, – на насильственные крещения испанских евреев в 1391 и 1412 г.

Диффамация и демонизация инквизиторов присутствует в сочинениях евреев- и конверсо-эмигрантов с Пиренейского полуострова, в так называемых хрониках так называемого поколения изгнанников из Испании (*дор геруш Сфарад*)<sup>14</sup>. Алчность и жестокость инквизиции отмечаются в нескольких хрониках<sup>15</sup>, а своего апогея инвективы против этого института достигают в «Утешениях на бедствия Израиля» Шмуэля Ушке, который создает яркий монструозно-инфернальный образ Святой канцелярии:

Король и королева послали в Рим за диким монстром, такой странной формы и ужасной наружности, что вся Европа дрожит при одном упоминании его имени. <...> Когда он прибывает куда-либо, зеленая трава, по которой он ступает, или цветущее дерево, на которое он приземляется, засыхают, гниют и увядают, а затем монстр вырывает их своим разрушительным клювом. Своим ядом он губит всю землю вокруг, пока она не уподобляется сирийским пустыням и пескам, где не пускает корней ни одно растение и трава не растет. <...> Монстр сжег множество детей моих<sup>16</sup> огнем своих глаз и усыпал страну бесчисленными сиротами и вдовами. Своей пастью и мощными зубами он перемолол и проглотил все их мирские богатства и золото. Своими тяжелыми, полными яда лапами он растоптал их честь и величие, <...> обезобразил их лица и омрачил их сердца и души<sup>17</sup>.

Конверсо на полуострове с самого начала деятельности инквизиции инкриминировали ей несправедливость, беззаконие и грабительские намерения, тем самым как оправдывая себя (невинные жертвы злодеев), так и опровергая благочестивую риторику инквизиторов и их идеализированную саморепрезентацию. Инес Лопес из Сьюдад-Реаль говорила, что вся эта инквизиция «только чтобы отнять деньги и чтобы их [конверсо] ограбить», а закон для инквизиторов что дышло: куда повернул, туда и вышло<sup>18</sup>. Сходное возмущение выра-

жала Каталина де Самора: «Эта инквизиция, которая устраивается этими отцами[-инквизиторами], устраивается в той же мере, чтобы захватить имущество конверсо, как и чтобы возвеличить веру. <...> Вот какую ересь нашли у Хуана Пинтадо: шестнадцать простыней взяты из его дома, и из-за этого умер, а не потому, что был еретиком»<sup>19</sup>. На более компетентном уровне высказывался упоминавшийся выше Хуан Рамирес, мажордом кардинала Хименеса де Сиснероса: «Не думай, что ради вас или ради кого бы то ни было инквизиторы что-либо будут делать, ибо больше всего они хотят и усердствуют, чтобы принести пользу королю, сжигая примиренных<sup>20</sup>, которые уже были однажды примирены, и примиряя тех, кто не был примирен, чтобы отнять у них и украсть у них их имущество, ведь принося пользу королю, они получают епархии»<sup>21</sup>.

Инквизиция расценивала подобные высказывания как диффамацию («бесчестье») и с готовностью «поднимала перчатку» – включала их в приговор:

...и также доказано, что говорила и клеветала на Святую Инквизицию, нанося ей бесчестье (*infamia*), говоря, что она учредилась более для того, чтобы грабить и получать имущество осужденных, чем для того, чтобы вернуть их в Святую католическую веру; посему, и дабы оскорбление Богоматери и нашей Святой веры католической не осталось без мщения (*sin vengança*), а также дабы никто не осмеливался бы бесчестить (*disfamar*) и перечить Святой Инквизиции, приказываем, чтобы в наказание и покаяние за вышесказанное этой Каталине де Самора <...> дали прилюдно сто плетей, и провезли ее верхом на осле по улицам и площадям этого города, из которого и из всего Толедского архиепископства мы ее изгоняем навечно<sup>22</sup>.

Любопытно, что защита, в свою очередь, истолковывала подобные опасные речи как «бабьи басни»:

...а если обнаружилось, что она вела какой разговор или разговоры, о которых не помнит, то это было по неосмотрительности (*inadvertencia*) и неосведомленности <...> она не утверждает и не считает, будто в Святой инквизиции не вершится правосудие, и не помогала еретикам и отступникам, и не отделялась и не отделяется от Католической веры и религии <...> А женщинам присуща страсть много говорить, когда говорят по неосмотрительности или движимые рвением или скорбью, не настаивая и не упорствуя в своих словах, не зная и не постигая то, что говорят, и даже не ведая, что предписывает закон против тех, кто такое говорит<sup>23</sup>.

\* \* \*

До конца XVI в. ответ конверсо инквизиторам был негативным, а не позитивным, состоял из отрицания святости, праведности и правоты инквизиции, а не из утверждения собственной святости, праведности и правоты. Мощный позитивный ответ инквизиторам был сформулирован не сразу, только к концу XVI – XVII в.; им стал новый, специфически маранский культ своих святых – мучеников за веру, пострадавших от инквизиции.

В инквизиционных документах конверсо, именующие своих погибших товарищей и родственников мучениками, встречаются и раньше, с конца XV<sup>24</sup> – начала XVI в. Но в этих случаях имеются в виду отнюдь не убежденные мученики за еврейскую веру, а просто невинно убиенные (жадными инквизиторами, по ложным показаниям) праведные христиане. Жительница Сьюдад-Реаль Мария Гонсалес, судимая в 1511 г., считала мучеником своего сожженного мужа Педро Диаса де Вильярубиа и даже имела видение, подтвердившее ее ощущения:

Говорила много раз об этом своем муже после того, как его сожгли как еретика, что <...> из грешника сделали мученика, что он умер мучеником и как мученик поднялся на небеса; и что однажды ночью он ей явился как ангел, как двухлетний прекрасный младенец, и исчез.

...еще говорила и утверждала, что все, кого инквизиция сожгла как еретиков, были мученики и умерли как таковые мученики, говоря также, что из-за слов пьяниц [пьяных мужчин и женщин] сожгли этого ее мужа.

...и уже когда она была примирена, а ее муж осужден, она устраивала мессы за этого своего мужа, который был еретиком и объявлен таковым, и она это знала; в частности, устраивала их в монастыре Св. Франциска в Сьюдад-Реаль, говоря, что его умертвили без причины, и с ложными свидетелями, которые клялись на лжи...<sup>25</sup>

И в тот же год эта конверса видела сон, будто однажды ночью этот ее муж пришел к ней, и она его взяла на руки <...> и он ей казался младенцем восьми или девяти месяцев; и эта конверса сказала этому своему мужу: Вы не старик? Кто вас превратил в младенца? И этот ее муж ей отвечал: Жена, я [пребываю] с невинными младенцами. И эта конверса ему сказала: Это божья милость, что старый грешник, каким вы были, теперь с невинными младенцами<sup>26</sup>.

Уже не единичные упоминания напрасно сожженных родственников, а культ мучеников, убиенных за преданность иудаизму (осо-

бенно сожженных заживо, то есть непризнавшихся и нераскаявшихся), развивается спустя примерно век с начала деятельности инквизиции и достигает расцвета в XVII столетии, как на Пиренейском полуострове, так и в португезской диаспоре. На полуострове возникает такой гибридный феномен, как братства памяти умученных инквизицией – по модели католических братств (*cofradías*), создаваемых, в частности, в честь того или иного святого<sup>27</sup>; то есть память о жертвах инквизиционных гонений становится одним из механизмов социального объединения конверсо и создает функциональный антипод – и в то же время аналог – католическому культу святых.

В португезской диаспоре, особенно в ее реиудаизирующем центре – Амстердаме, «венце Израиля» и маранско-протестантском «Новом Иерусалиме»<sup>28</sup>, культ мучеников стал стержнем новой общины, важнейшим компонентом семейной памяти и групповой идентичности. Эмблемой первых конгрегаций в Амстердаме была выбрана птица Феникс, возрождающаяся из пепла после сожжения на инквизиционном костре<sup>29</sup>; эмблема изображалась в книгах, сам образ использовался в португезской мартирологической поэзии (составившей в XVII в. целое литературное явление)<sup>30</sup>:

...Прорвав цепь заблуждений, сбросив гнет,  
Он погибает в огненном затворе,  
Но воскресает Фениксом <...>  
Прах в этом пепле исчезает в море,  
Дух в озаренье всходит к небесам<sup>31</sup>.

...Я буду в огне простой птицей,  
Которая умеет в одно и то же время жить и умирать<sup>32</sup>.

Португезы-эмигранты в литургике и светской поэзии не только прославляли и героизировали гибель своих пиренейских предков и соплеменников, но и вписывали ее в еврейскую традицию мученичества за веру, «освящения [Божьего] Имени» (*кидуш га-шем*), что было некорректно как формально – конверсо на полуострове рождались и погибали христианами, – так, зачастую, и сущностно: далеко не все (относительно количественного соотношения мнения оценщиков сильно разнятся) осужденные инквизиторами на смерть были убежденными криптоиудеями. Однако эта натяжка требовалась для интеграции маранского прошлого в общееврейское<sup>33</sup>, каковая, в свою очередь, была необходима для комфортной (с сохранением своей

групповой памяти и гордости) реиудаизации португезских общин. Сакрализация жертв инквизиции производилась за счет употребления соответствующей терминологии («божественный мученик», «сожженный заживо во освящение Имени», «выхожу на смерть в огне / во Имя Господа»), апелляции к библейским текстам и историческим эталонам (от *акедат Ицхак* до Самсона, Михаэля, Ханани и Азарии и Маккавеев<sup>34</sup>) и введения традиционного в еврейской мартирологии мотива мести – чаемого возмездия Всевышнего мучителям евреев:

... Сей псалом применил я к себе, ибо в некий благословенный день – хоть израненный и разбитый – освободился я, выйдя из инквизиции, где я видел, как погибли сожженные одиннадцать отрицавших, да будет кровь их отомщена!<sup>35</sup>

Поминовение сожженных во освящение Имени

Да отмстит великий могущественный и грозный Бог за его святого слугу имярек, который был сожжен заживо, прославив Его Имя. Да отмстит Он за его/ее кровь Его врагам своей мощной рукой и воздаст врагам, как они того заслуживают, <...> ибо сказано: Ликуйте, о народы, с Его народом, ибо Он отмстит за кровь Его слуг, и воздаст мщением Его противникам, и простит Его землю и Его народ [Втор 32: 43]<sup>36</sup>.

Параллельно с интеграцией в еврейскую мартирологическую традицию португезский культ мучеников стал приобретать ярко выраженный секулярный оттенок. Герои мартирологической поэзии гибли не только во освящение Имени, но и за честь своей *нации*<sup>37</sup>, приобретая своим подвигом не только заслуги перед лицом Всевышнего, которые зачтутся потомкам, но и славу, которая составит фамильную гордость, почетный компонент генеалогии, и память последующих поколений. Это завоевание чести мучениками воспринималось как ответ на многолетнюю диффамацию маранов инквизицией<sup>38</sup> и в то же время само служило диффамации инквизиторов. По закону потлача, щедрая отдача чего-либо (в данном случае, жизни) обеспечивала герою честь и славу, лишая этих ценностей его противника, – позорное сожжение еретика превратилось в его победоносный поединок с инквизиторами:

Он погибает в огненном затворе,  
Но воскресает Фениксом – и нам,  
Позоря церковь, в славе предстает<sup>39</sup>.



Иди поклоняйся кресту! – сказали они [инквизиторы],  
Оттачивая свой лживый язык, чтобы поглотить его,  
Не понимая, как скоты, своей глупости,  
Труд человеческих рук, дерево и камень.  
Он ответил приятным голосом и с радостным сердцем:  
Почему вы мучаете и смущаете меня?  
Я восстану и не утрашусь – я восторжествую;  
А вы склонитесь перед ничтожеством и падете<sup>40</sup>.

Мученичество конверсо «побеждало» инквизиторов еще и тем, что позиционировалось как истинное мученичество, подлинное следование библейскому архетипу – жертвоприношению Исаака, в котором христианская традиция привыкла видеть прообраз распятия Иисуса Христа; то есть мученичество жертв инквизиции – в репрезентации их потомков – превзошло мартирологический эталон христианства – страсти Христовы:

Как агнец я был приведен  
Согласно Священному Писанию  
На жестокую арену  
Бездн огня<sup>41</sup>.

В дальнейшей перспективе этот победоносный поединок мученика и мучителя превращается в поединок иудеев и христиан и должен закончиться глобальной эсхатологической победой, победой иудаизма в конце времен в форме *геула мегаерет*:

Вышел на эшафот, побеждая  
[Их] фальшивые аргументы  
<...>  
Эй, кощунственные антиохи,  
Исполняйте декрет  
Гнусной инквизиции,  
Трибунала преисподней!  
<...>  
Горе тебе, народ без Бога,  
Который слепо поклоняется идолам <...>  
Ибо сам Бог угрожает тебе!  
<...>  
Вечный Принц мира подчинит идумеян, <...>  
Установит свой престол в Иерусалиме, <...>  
Все народы убоятся Закона и Святого Имени.

В Яакове все народы будут благословенны,  
И тогда умрет идолопоклонство<sup>42</sup>.

Португезская мартирологическая традиция вполне патриархальна – среди восхваляемых мучеников мало<sup>43</sup> женщин, притом что в маранизме, как известно, женщин – соблюдавших традицию, организовавших социальное пространство для соблюдения, передававших знание младшим родственницам, казненных (то есть, если угодно, мучениц) – было больше или по крайней мере не меньше, чем мужчин<sup>44</sup>. Доминирующее женское участие видно из инквизиционных документов, и даже не слишком пристальный, саркастический взгляд извне фиксирует абсолютное преобладание женщин – поэт Луис де Гонгора, описывая аутодафе 4 июля 1632 г. в Гранаде, перечисляет осужденных: «Пятьдесят бабенок из племени, которое нашло сухое местечко в море, два болвана, шесть богохульников, плохо выбритая тонзура монаха»<sup>45</sup>. Редуцирование места женщин в португезской памяти о жизни и смерти на полуострове было, очевидно, компонентом реставрации «мужской», ортодоксальной парадигмы в возвращающихся к иудаизму европейских общинах сефардской диаспоры<sup>46</sup>. В контексте мартирологии у этого была еще одна причина: учитывая генеалогическую престижность мучеников и патрилинейную концепцию семьи, украсить фамильное древо мог только мужской предок-мученик.

Еще одним – помимо мартирологии – мощным ответом конверсо инквизиторам и, шире, христианству стало мессианство: выдвижение локальных лжемессий среди пиренейских конверсо, участие последних в мессианских движениях Давида Реувени и Шломо Молхо, широкая поддержка португезами саббатиянства<sup>47</sup>, – все это можно рассматривать и как попытку опровергнуть мессианство Иисуса и достичь эсхатологической победы.

\* \* \*

Ответную реакцию инквизиции на диффамацию со стороны конверсо и на формирование маранской мартирологии не всегда можно с уверенностью отделить от априорного позиционирования этого института, и, таким образом, наша композиция до некоторой степени замыкается. Мы возвращаемся в конец XV в. и видим пример сакрализации инквизиции средствами изобразительного искусства

и методами анахроничного «упоминания» «исторических» святых. На картине испанского художника Педро Беругете «Св. Доминик на аутодафе» (1495?)<sup>48</sup>, выполненной по заказу генерального инквизитора Томаса де Торквемады для алтаря монастыря Св. Фомы в Авиле, изображено совершенно испанское позднесредневековое по антуражу ауто, а Доминик де Гусман, основатель доминиканского ордена, традиционно заведовавшего религиозным сыском, чудесным образом попадает сюда из своего XIII в. и своим присутствием освящает деятельность испанской инквизиции, восполняя отсутствие канонизированных испанских инквизиторов.

На создание атмосферы торжественной святости был нацелен весь инквизиционный церемониал. Одно из относительно поздних вербальных отражений этого – описание генерального аутодафе 1680 г. в Мадриде:

Зрелище сие можно было сравнить с тем, каковое предстанет в великий день всеобщего Страшного суда: если, с одной стороны, будет внушать ужас – мерзость виновных, запечатленная в отличительных знаках их преступлений и наказаний, то с другой, будет веселить – слава праведных и верховное величие Христа и апостолов, кои, следуя за хоругвию, в сопровождении ангельских хоров, направятся к долине Иосафата, где верховный судья воссядет на свой высокий трон, а те, кто за ним следовал, — на обетованные места, и пред лицом всего мира прочтены будут улики и дела, и, лишая силы всякое ходатайство и заступничество, приговоры будут приведены в исполнение<sup>49</sup>.

Приравнение ауто к Страшному суду – с праведниками, Христом и апостолами в качестве обязательных участников, – очевидно, один из механизмов риторической сакрализации инквизицией своих действий.

Испанская инквизиция также испытывала потребность в освящении своей деятельности с помощью своих «цеховых» святых, канонизированных инквизиторов. Как пишет Х.А. Льюренте, инквизиторы «знали, что одним из обстоятельств, наиболее способных увеличить могущество инквизиции и почет, которого они для нее добивались, было бы видеть лик одного из первых испанских инквизиторов воздвигнутым над алтарями церковей. Такая попытка не была новостью. Французские инквизиторы имели такое же намерение по отношению к Пьеру де Кастельно, цистерцианскому аббату, убитому в 1204 г. альбигойцами в Нарбонне, и мы видим, что несколько лет

спустя равным образом итальянские инквизиторы-доминиканцы просят об этой чести для их собрата Пьетро Веронского»<sup>50</sup>. На эту роль подходил Педро Арбуэс, главный инквизитор Арагона, убитый в результате маранского заговора в 1485 г. в Сарагосе, во время молитвы в церкви<sup>51</sup>. Сразу после гибели Арбуэс стал почитаться народом как «святой мученик», в 1487 г. ему была воздвигнута монументальная гробница с весьма комплиментарной эпитафией, именующей его вторым Петром (Педро), на котором зиждется инквизиция, как на первом (Св. Петре) – церковь:

Кто покоится в этой гробнице? Второй сильнейший камень, который своею силою удаляет отсюда всех евреев: ибо священный Петр – крепчайший камень, на котором Бог основал свое дело [т.е. инквизицию]. Счастливая Сарагоса! Радуйся, что хранишь здесь погребенным того, кто составляет украшение мучеников. Бегите отсюда, бегите поспешно, иудеи, потому что драгоценный камень гиацинт прогоняет чуму<sup>52</sup>.

В XVI в. культ Арбуэса развивался: был установлен его день, распространялись слухи о чудесах на его могиле. Как известно, официально канонизирован он был только в 1867 г. папой Пием IX, однако следует обратить внимание на промежуточный этап: в середине XVII в. испанские инквизиторы стали активно лоббировать канонизацию Арбуэса, каковой, однако, не добились, но добились беатификации в 1664 г. Останки Арбуэса были перезахоронены в часовне; в том же году Бартоломе Эстебан Мурильо написал картину «Убийство Арбуэса»<sup>53</sup>. Также в ходе этой кампании инквизитором Диего Гарсией де Трасмиерой было написано и опубликовано житие святого мученика<sup>54</sup>, к которому прилагалось свидетельство человека, которому еще в 1490 г. якобы явился Арбуэс и просил передать католическим королям и церковным иерархам, что деятельность инквизиции, сколь бы кровавой она ни была, полностью оправданна и священна, а учредившие ее и помогающие ей удостоятся места на небесах среди мучеников. В те же годы испанская инквизиция предпринимала и другие шаги, нацеленные на апологию и освящение собственной деятельности, – пыталась ввести ежегодный церковный праздник в день собственного учреждения, но не преуспела<sup>55</sup>.

И представляется неслучайным совпадением, что эти кампании испанской инквизиции происходили в середине – второй половине XVII в. – как раз тогда, когда в португезской диаспоре складывался культ мучеников за веру.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Benedict R.* Patterns of Culture. Boston, 1960. P. 168.
- <sup>2</sup> *Ibid.* P. 168–169.
- <sup>3</sup> *Ibid.* Имеется в виду масло (жир) рыбы-свечи, эвлахона.
- <sup>4</sup> *Мосс М.* Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 83–222.
- <sup>5</sup> *Eilam Y.* Seker antropologi shel ha-kehila hagrunit ba-Ashkelon (Антропологический обзор общины грузинских евреев в Ашкелоне). Jerusalem, 1974; *Idem.* Ha-gruzinim bi-Israel: Heibetim antropologiim (Грузинские евреи в Израиле: антропологические аспекты). Jerusalem, 1980.
- <sup>6</sup> *Raymond E.S.* Homesteading the Noosphere. O'Reilly, 1999 (<http://catb.org/~esr/writings/homesteading/homesteading/>). Ch. The Hacker Milieu as Gift Culture.
- <sup>7</sup> *Хейзинга Й.* Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 69–78.
- <sup>8</sup> См., прежде всего: *Yuval I.* Two nations in your womb: perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages. Berkeley, 2006; *Cohen J.* Sanctifying the name of God: Jewish martyrs and Jewish memories of the First Crusade. Philadelphia, 2004; *Einbinder S.* Beautiful death: Jewish poetry and martyrdom in medieval France. Princeton, 2002.
- <sup>9</sup> *Peters E.* Inquisition. Berkeley, 1989. P. 126ff.
- <sup>10</sup> *Garcia G.* Autos de fe de la Inquisición de México. México, 1910. P. 45, 60.
- <sup>11</sup> Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. H. Beinart. 4 vols. Jerusalem, 1974–1985. Vol. 2. P. 78, 88.
- <sup>12</sup> *Ibid.* Vol. 1. P. 572.
- <sup>13</sup> См.: *Yuval I.* *Op. cit.* P. 93–115.
- <sup>14</sup> Оба термина условны, так как относимость этих произведений к историографическому жанру дискуссионна, а их авторы принадлежали не к одному поколению и не все были изгнанниками из Испании.
- <sup>15</sup> Shlomo ibn Verga. Sefer Shevet Yehuda / Ed. A. Shochat. Jerusalem, 1947. P. 56; Joseph Ha-Kohen. Sefer Emeq ha-Bakha / Ed., introduction and comments K. Almbldh. Uppsala, 1981. P. 65.
- <sup>16</sup> Рассказ ведется от лица Иакобо (Иакова), аллегории еврейского народа.
- <sup>17</sup> Samuel Usque. Consolaçam as tribulaçoens de Israel / Ed. J. Mendes dos Remédios. 3 vols. Coimbra, 1906–1908. Vol. 3. P. 26.
- <sup>18</sup> Испанская поговорка, использованная Инес Лопес, звучит так: «Законы поворачивают туда, куда хотят короли» (allay van leyes do querian reyes). Records. Vol. 2. P. 78, 91, 93, 102.
- <sup>19</sup> Records. Vol. 1. P. 391.
- <sup>20</sup> То есть раскаявшихся и возвращенных в лоно церкви с наложением епитимий и иных наказаний, штрафов, возможной конфискацией имущества.
- <sup>21</sup> Records. Vol. 3. P. 78.
- <sup>22</sup> *Ibid.* Vol. 1. P. 421–422.
- <sup>23</sup> Records. Vol. 2. P. 83.

<sup>24</sup> См. упоминания в: *Gilitz D.M.* Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque, 2002. P. 600–601.

<sup>25</sup> Records. Vol. 2. P. 197.

<sup>26</sup> Ibid. P. 193.

<sup>27</sup> Например, в начале XVII в. в Коимбре (Португалия) группа конверсо под руководством Антонио Омема, соблюдающая ряд позитивных постановлений (тфилин, талит и т.п.) и резко отвергающая почитание образов и идолов, оформилась в братство католического типа в честь Диего да Асумпсао, старохристианина, перешедшего в иудаизм и сожженного инквизицией в 1603 г. См.: *Marrano poets of the 17<sup>th</sup> century* / Ed. and transl. by T. Oelman. L., 1982. P. 32.

<sup>28</sup> Об Амстердаме как важнейшем центре португезской диаспоры см., например: *Bodian M.* Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam. Bloomington, 1997. О наименовании «Новый Иерусалим» см.: *Yovel Y.* The other within. The Marranos: split identity and emerging modernity. Princeton, 2009. P. 300; *Waite G.K.* David Joris and Dutch Anabaptism, 1524–1543. Ontario, 1990. P. 34. Амстердамский кальвинистский контекст значим для нашей темы в свете упоминавшегося расцвета протестантской мариологии.

<sup>29</sup> См. ил. в: *Bodian M.* Op. cit. P. 21.

<sup>30</sup> *Elogios que zelozos dedicaron a la felice memoria de Abraham Nuñez Bernal, que fue quemado vivo santificando el Nombre de su Criador en Cordova a 3 de Mayo 5415.* Amsterdam, 1655. P. 41, 55, 112, 115.

<sup>31</sup> *Даниэль Леви де Барриос.* На смерть Диего де ла Асенсьон, заживо сожженного в аутодафе в Лиссабоне (пер. В.Я. Парнаха) // Испанские и португальские поэты, жертвы инквизиции / Сост., пер., прим. В. Парнаха. М.; Л., 1934. С. 81.

<sup>32</sup> *Antonio Enríquez Gómez.* Romance al divín mártir Judá Creyente, martirizado en Valladolid por la Inquisición // *Marrano poets of the 17<sup>th</sup> century* / Ed. and transl. by T. Oelman. L., 1982. P. 194.

<sup>33</sup> См.: *Bodian M.* Op. cit. P. 81, 84.

<sup>34</sup> «Как новый Самсон <...> я умру», – говорит «божественный мученик Иуда» (Лопе де Вера-и-Аларкон), герой поэмы Антонио Энрикеса Гомеса «Romance al divín mártir Judá Creyente, martirizado en Valladolid por la Inquisición», и сравнивает себя с другими библейскими персонажами, геройствовавшими за веру (*Marrano poets of the 17<sup>th</sup> century*. P. 190, 176).

<sup>35</sup> *David Abenatar Melo.* Los CL Psalmos de David en lengua española, en varias rimas. Frankfurt, 1626. Цит. по: Испанские и португальские поэты... С. 67.

<sup>36</sup> *Seder Brachot / Orden de bendiciones.* Amsterdam, 1687. P. 300–303. Цит. по: *Bodian M.* Op. cit. P. 80.

<sup>37</sup> О самоопределении конверсо-эмигрантов как *нации* (*gente/homens de nação* [Hebrea], *portugueses de nación* [Hebrea]), об утверждении этнического компонента их идентичности и его превалировании над конфессиональным см.: *Bodian M.* Op. cit. P. 6–13; *Yerushalmi Y.H.* From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in 17<sup>th</sup> Century Marranism and Jewish Apologetics. New York, 1971. P. 19–21.

<sup>38</sup> Санбенито и прочие подчеркнута позорные меры для «примиренных», сам факт преследования, исключаящий маранов из числа добропорядочных горожан с безупречной репутацией. Подобное восприятие деятельности инквизиции (как в том числе диффамации конверсо) явствует как из инквизиционных материалов, так и из литературы изгнанников/эмигрантов: «своими тяжелыми, полными яда лапами он <монстр-инквизиция> растоптал их честь и величие» (Samuel Usque. *Ibid.*); в Португалии маранов «постоянно бесчестили, осмеивали и ежедневно возводили на них клевету»; «инквизиторы превратили имя евреев в страх, поговорку и насмешку» (Josef ha-Kohen. *Op. cit.* P. 65, 60).

<sup>39</sup> Даниэль Леви де Барриос. На смерть Диего де ла Асенсьон...

<sup>40</sup> Соломон де Оливейра на смерть Исаака де Кастро Тартаса. Цит. по: *Bo-dian M.* *Op. cit.* P. 83.

<sup>41</sup> *Antonio Enríquez Gómez.* *Op. cit.* P. 176.

<sup>42</sup> *Ibid.* P. 176, 190, 194, 202.

<sup>43</sup> Например, Даниэль Леви де Барриос посвятил панегирики двум заживо сожженным женщинам: Рахель Нуньес Фернандес и Тамаре Баррокас.

<sup>44</sup> О «женской» парадигме криптоиудаизма см. вкратце: *Зеленина Г.С.* О штанах и крестике: вариации первого обряда перехода // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2010. С. 77; см. также: *Levine Melammed R.* *Crypto-Jewish Women Facing the Spanish Inquisition: Transmitting Religious Practices, Beliefs and Attitudes // Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change / Ed. M. Meyerson and E.D. English.* Notre Dame, 1999; *Eadem.* *Heretics of Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile.* New York, 1999.

<sup>45</sup> Цит. по: *Испанские и португальские поэты...* С. 23.

<sup>46</sup> *Зеленина Г.С.* Указ. соч. С. 77–81.

<sup>47</sup> *Goldish M.* *Patterns in Converso Messianism // Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. 1: Jewish Messianism in the Early Modern World / Ed. M. Goldish, R. Popkin.* Dordrecht, 2001. P. 41–64; *Yerushalmi Y.H.* *Op. cit.* P. 302–349; *Scholem G.* *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626–1676.* Princeton, 1973. P. 461–591.

<sup>48</sup> Хранится в Музее Прадо, Мадрид.

<sup>49</sup> Цит. по: *Испанские и португальские поэты...* С. 139–140.

<sup>50</sup> *Льоренте Х.А.* *Критическая история испанской инквизиции.* М., 1999. Т. I. С. 179–180.

<sup>51</sup> Есть точка зрения, что это убийство радикально изменило до того крайне критическое отношение арагонцев-христиан к инквизиции и потому было совершенно невыгодно арагонским конверсо (не говоря уже о том, что оно привело к гибели представителей многих влиятельных новохристианских семей и практически обезглавило маранскую элиту Арагона); следовательно, убийство вряд ли было совершено ими, а скорее являлось провокацией: «Глупость этого заговора вызывает сомнения в том, были ли конверсо действительно к нему причастны. Но за отсутствием документальных доказательств мы можем только гадать, было ли убийство намеренно инсценировано короной, чтобы расчистить путь

для инквизиции» (*Kamen H. The Spanish Inquisition: A Historical Revision. New Haven, 1997. P. 55*).

<sup>52</sup> Цит. по: *Льоренте Х.А. Указ. соч. С. 177–178*.

<sup>53</sup> Хранится в Государственном Эрмитаже, С.-Петербург.

<sup>54</sup> *Epítome de la Santa vida y relación de la gloriosa muerte del venerable Pedro de Arbués. Morreale, 1647. Об авторе этого сочинения см.: Rivero Rodriguez M. Técnica de un golpe de Estado: El inquisidor García de Trasmiera en la revuelta siciliana de 1647 // La declinación de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII / Ed. F.J. Aranda. Cuenca, 2004. P. 129–153.*

<sup>55</sup> Как ехидно объясняет Льоренте: «потому что не послали в Рим достаточного количества денег» (*Льоренте Х.А. Указ. соч. С. 183*).



**Виктория Мочалова**  
(Москва)

## **Иудеи и христиане в Восточной Европе: отношение к чужой мудрости**

*Храните же и исполняйте, ибо это мудрость ваша  
и разум ваш на глазах всех народов (Втор 4: 6)*

Представление о мудрости (*хохма*) многомерно и может включать в себя такие понятия, как познание, ученость, рациональность, благочестие (ибо невежда, по утверждению мудрецов, не может быть благочестив<sup>1</sup>). В еврейской традиции представление о мудрости закреплено за *талмидей хахамим*, *ломдей Тора* – знатоками Торы, учеными, мудрецами Талмуда<sup>2</sup>, являющимися исключительными носителями и хранителями мудрости. Почтение к ним предписывается, в частности, сводом законов, регулирующих жизнь и деятельность ашкеназийского еврейства: благочестивый еврей должен почитать учителя больше, чем отца, ибо отец привел его в этот мир, а учитель – приводит к жизни в «будущем мире»; перед выдающимся ученым следует вставать, даже если он еще не стар и не является учителем данного человека; существует заповедь услужения мудрецам<sup>3</sup>, а негативное отношение к знатокам Торы относится к великим грехам («Иерусалим не был разрушен прежде, чем начали презирать (позорить) в нем ученых»)<sup>4</sup>.

Состояние науки, престиж мудрости и ученых в среде еврейства Восточной Европы до середины XVII в. описаны в хронике «Пучина бездонная» («Явейн мецула», 1650) Натана Ганновера в самых восторженных тонах: «Нигде во всем рассеянии Израиля не изучали так много Тору, как в Польше. В каждой общине учреждали иешивы»; здесь повсеместно следовали сказанному в трактате Шаббат (80: 1): «Кто любит ученых, у того и дети будут учеными, кто оказывает почет ученому, у того и зятья будут учеными; кто имеет страх перед учеными, тот и сам будет ученым». Главенствовал над всеми *рош-*

*иешива*, «и все мудрецы были подчинены ему и ходили с покорностью к нему в иешиву»<sup>5</sup>.

Значительно позже учившийся в одной из польских иешив Соломон Маймон (Шломо бен Йегошуа, 1753/1754–1800) также упоминал в своей автобиографии: «Изучение Талмуда находится в центре внимания моего народа... Богатство, физические достоинства и всякого рода таланты, хотя и обладают некоторой ценностью в глазах евреев и в известной мере пользуются признанием, тем не менее ничто не может сравниться со званием хорошего талмудиста... Если он появляется в каком-то собрании, каковы бы ни были его возраст и состояние, все в величайшем почтении стоят перед ним и уступают ему самое почетное место... Кто не встречает такого ученого с уважением, будет проклят, как сказано в Талмуде, на веки вечные»<sup>6</sup>.

Когда Шимон Бен-Зома говорит: «Кто мудр? Тот, кто у всех учится», ссылаясь на псалом 119: 99 («Я набирался мудрости от всех учителей моих, ибо вел беседы о свидетельствах Твоих»<sup>7</sup>), то подразумевается, что мудрый учится у *всех*, даже у тех, кто не превосходит его в мудрости, даже у менее образованных. Такой человек, не стыдящийся заходить в *любой* дом, где занимаются Торой, учащийся во имя Б-га, а не ради честолюбия, имеет право называться мудрым и гордиться своими знаниями, ибо мудрость его прочна<sup>8</sup>.

Очевидно, что имеется в виду приумножение мудрости в изучении Торы, благодаря чему мудрость и праведность оказываются прочно связаны, если не тождественны, а под «всеми» понимаются только единоверцы, лишь различающиеся объемом и уровнем знаний, но никак не носители какой-либо посторонней, «чужой» мудрости.

От единоверца, даже находящегося на более низкой ступени познания, от простака ученый может чему-то научиться, получить и урок благочестия, как свидетельствует история, изложенная знаменитым краковским раввином XVI в., ведущим авторитетом своего времени, р. Моше бен Исраэлем Иссерлесом (1525–1572, Краков)<sup>9</sup>, и существующая в вариантах, приписываемых другим раввинам, – о жившем с ним по соседству портном, который вставал очень рано, чтобы заняться своей работой. Встав на утреннюю молитву и заметив, что портной уже трудится, раввин был поражен: «Если он, занимающийся временной жизнью, уже встал и работает, то что должен делать я, занимающийся жизнью вечной?» На следующее утро он встал раньше портного, который, поднявшись в обычное для себя

время, заметил, что великий раввин уже не спит и изучает Тору, и сделал свой вывод: «Если раввин может встать раньше меня, моей обязанностью является встать еще раньше». Это соревнование раввина и портного в том, кто способен встать раньше ради своей работы, какова бы она ни была – починка ли это ветхой одежды или священный труд по изучению Торы и молитва – продолжалось много дней, и раввин вынес из него нравственный урок<sup>10</sup>.

Тема «мудрости» и (победоносно) противостоящей ей «простоты» многократно отражается в еврейских текстах, с особой выразительностью, как и следовало предполагать, в хасидских рассказах. Рабби Нахман из Брацлава, сторонник «простой» веры, не искажаемой «мудрствованием», целиком посвятил этой теме свою притчу «Мудрец и простаки». Здесь образованный и многомудрый персонаж, проявляющий интеллектуальное любопытство, склонный к исследованию причин и сути явлений, стремящийся к учебе (он изучил латынь и философские науки, стал «выдающимся философом и великим ученым, постигшим все науки») и в результате превратившийся в гордеца («после этого стал юноша презирать весь мир: решил он, что все люди вокруг него – круглые дураки и невежды, ведь благодаря своей мудрости стал он таким великим мастером, ученым и лекарем, что каждый человек по сравнению с ним был просто пустым местом») и скептика, не верующего в существование ни «царя», ни «дьявола», оказывается посрамлен своим бывшим однокашником-простаком, шедшим лишь путем бесхитростной простодушной веры и в итоге преуспевшим и даже спасающим своего друга-умника<sup>12</sup>.

Принимая интерпретацию А.А. Грина (как более, по его мнению, глубокую), согласно которой противопоставление философской мудрости и веры у р. Нахмана носит внутренний характер, отражает значимость вопросов веры и сомнения в первую очередь для него самого (стоит при этом упомянуть, что в Брацлаве были запрещены многие сочинения еврейских философов Средневековья<sup>13</sup>, включая «Морэ невухим» – «Путеводитель растерянных» Маймонида<sup>14</sup>), можно прочесть рамочную новеллу о любившем мудрость царском сыне из «Семи нищих» р. Нахмана именно как свидетельство конфликта между истинами разума и истинами веры внутри сознания одного человека.

В стране, управляемой умным царевичем, высоко ценившим ученость и покровительствовавшим мудрости, мудрецы в итоге впали

в неверии и «увлекли за собой молодого царя». Примечательно, что в неверии не впали простолюдины, не способные постичь «всю глубину мудрствований великих мыслителей. Лишь сами мудрецы и царский сын стали безбожниками». Здесь мудрость (=ученость) предстает как опасность, угроза благочестию и богобоязненности, а истины разума резко противопоставляются истинам веры.

Врожденное доброе начало в царевиче побуждало его мучиться своим неверием и вопрошать: «Что со мною происходит?.. Как я дошел до такого?.. Где я нахожусь?» Однако, как только он доверялся своему разуму, усиливалось неверие его, и каждый раз, начиная рассуждать, он вновь приходил к безбожию<sup>15</sup>. Открытый сюжет этой рамочной новеллы, отсутствие разрешающего описанный конфликт вывода, вероятно, подтверждают наличие у самого р. Нахмана представлений о том, что в сердце каждого человека таится философ, наличие двух концепций веры (простой и диалектической), как и утверждения «экзистенциальной» природы веры, анализируемых А. Грином<sup>16</sup>.

Ученая, книжная мудрость, мешающая истинному «служению Творцу», предстает в хасидском понимании чуждой, как следует из притчи, относящейся к циклу, центральным персонажем которого является Баал Шем Тов. Когда его внук Эфраим «стал таким великим ученым, что, в конце концов, понемногу отошел от хасидского образа жизни», дед преподавал ему урок, сказав, что хотя и почитает ученость, но не располагает временем для учебы, ибо «обязан служить своему Творцу». Это побудило Эфраима задуматься об истинных ценностях и вернуться на пути хасидской мудрости и благочестия<sup>17</sup>.

Семантически сходной представляется история о р. Исраэле из Кожниц, в юности изучившем восемьсот книг по каббале, но понявшем, «что не знает ничего», когда лишь увидел маггида из Межерича<sup>18</sup>. В хасидских притчах этого круга со всей очевидной поучительностью книжная мудрость (часто связываемая с учеными *митнагдим*) противопоставлена неизменно прославляемым истинам простой веры и безусловного служения Богу. Это противопоставление подчеркивается и в ироническом ответе р. Шнеура Залмана из Ляд на вопрос, будет ли Мессия хасидом или *митнагедом*: «Думаю, что митнагед. Ибо если он будет хасидом, митнагед в него не поверят. Но хасиды поверят, кем бы он ни был»<sup>19</sup>.

Во всех приведенных примерах речь идет о восприятии мудрости внутри еврейского мира. Однако отношение к этому понятию заметно обостряется, когда речь заходит о случаях признания или заимствования «мудрости», находящейся вне еврейского круга. О тех или иных влияниях и заимствованиях «у других народов» свидетельствуют и некоторые библейские эпизоды (см., в частности: «Поставь же теперь над нами царя, чтобы он судил нас, как у всех народов» – 1 Сам 8: 5)<sup>20</sup>, и талмудические фрагменты: «Тот из народов мира, что говорит мудрые слова, зовется мудрецом» (Мегилла 16а), и др. Однако попытки почерпнуть мудрость на стороне вызывали неоднозначную реакцию в еврейском мире, обусловленную более консервативной, охранительной позицией – с одной стороны, или более открытой – с другой.

Так, известная средневековая полемика об отношении евреев к философии и чужой мудрости, вызванная трудами Маймонида, обратившегося к греческой мудрости – аристотелизму, и составлявшая предмет споров в еврейской среде Испании и Прованса, отразила столкновение между ортодоксальными и более восприимчивыми по отношению к чужой культуре тенденциями. Маймонид (и его отдаленные последователи в Восточной Европе) при столкновении с «чужой» мудростью, очевидно, реализовали тактику рабби Меира, который на вопрос, как он может общаться с еретиком, пошедшим по пути греческой мудрости, отвечал, что, найдя гранат, он съедает лишь сам плод, а кожуру отбрасывает.

Среди этих отдаленных восточноевропейских последователей Маймонида, включившихся в полемику по этому вопросу уже в XVI в., наибольшей известностью и уважением пользовался уже упоминавшийся галахист и талмудист, обладавший также познаниями в сфере каббалы, истории, астрономии и философии, р. Моше бен Исраэль Иссерлес (акроним – ха-Рама). Как ученый он отличался значительной открытостью, считал, что изучать светскую мудрость допустимо при условии знания законов и *мицвот*, и, таким образом, угроза впасть в ересь исключена. Не случайно он был, в частности, автором философских комментариев к «Путеводителю растерянных» Маймонида – «Торат ха-‘ола» («Учение о жертве всесожжения», 1570), где утверждал, что цель человека заключается в поиске причины и смысла вещей.

Противоположных взглядов на обращение к «мудрости необрезанных», понимаемой как ересь или прямой путь к ней, придержи-

вался учитель всех известных ашкеназских раввинов того времени, р. Шломо бен Йехиель Лурия (акроним – Махаршал; 1510, Брест – 1573, Люблин), известный галахист, комментатор Талмуда, автор многочисленных трудов – «Ям шель Шломо» («Море Соломона»), «Хохмат Шломо» («Мудрость Соломона»), респонсов (Львов, 1574) и др.

Показательно, что его ученость получила высокое признание даже со стороны польских властей: руководимая им люблинская иешива – Махаршал-шул – на основании привилегии (1567) короля Сигизмунда II Августа была уравнена в правах с польскими академиями, а сам *рош-иешива* получил титул ее ректора. Следует отметить, что это не единственный случай такого рода признания, исходящего с неожиданной стороны – от христианского властителя: например, в 1503 г. король Александр Ягеллончик наделяет Якова Поляка раввинской властью – *in doctorem Judeorum* – над всеми евреями Малой Польши (или даже всей страны – из документа неясно), поскольку он обладает обширными познаниями и образованием *in litteris hebraicis legisque Mosaicae* («в еврейских науках и законах Моисея») <sup>21</sup>. Мы не приводим многочисленных случаев признания медицинских познаний еврейских врачей, служивших при дворах польских королей и даже оказывавших свои услуги высшим церковным иерархам, но ограничиваемся лишь примерами высокой оценки христианскими королями именно еврейской учености своих подданных.

В обширной переписке двух выдающихся ученых – резкого и бескомпромиссного Махаршала <sup>22</sup> и более мягкого и либерального ха-Рамы (что может объясняться, в частности, и его принадлежностью к более молодому поколению) – противостояние консерватизма и открытости по отношению к ренессансной науке, к новым веяниям проявилось чрезвычайно ярко. Махаршал негодует по поводу одного из респонсов ха-Рамы, упрекая его в обращении к «внешней (нееврейской) мудрости», «к мудрости необрезанного Аристотеля», в то время как «внутренняя мудрость покинута, и Тора, одетая в рубище, плачет». «Горе мне, – сетует Махаршал, – что мои глаза видели и уши слышали, что все возвышенное и прекрасное заключается в словах нечистого Аристотеля, которые нашими мудрецами употребляются как приправа к священной Торе... Ведь я сам видел, что молитва аристотельская <sup>23</sup> записана в молитвенниках иешиботни-

ков». В свободомыслии учеников Махаршал обвиняет ха-Рама как излишне снисходительного учителя, допускающего смешение слов Аристотеля «со словами Бога живого» и таким образом развращающего умы учащихся своей иешивы. Махаршал отмечает, что эта мудрость ему известна, однако он старается «держаться от нее подале, ибо нет большей ереси, чем она», и допустимо посвящать ей лишь время, проводимое в отхожем месте<sup>24</sup>.

Таким образом, речь идет о несовместимости еврейской мысли с греческой философией, о противоречии, которое как раз пытался разрешить Маймонид. На него и ссылается ха-Рама, указывая, что изучал греческую философию только по его «Путеводителю растерянных»: «Кто выше для нас, чем Маймонид, а ведь его “Путеводитель растерянных” как раз того же рода? Мудрецы наши избегали только учиться по книгам проклятых греков, вроде “Физики” и “Метафизики” Аристотеля, и в этом они правы, потому что опасались, что найдет на них искушение нечестивое. Но они **не запрещали узнавать от мудрецов этих природу вещей**, ибо знание такое, напротив, способствует прославлению Творца всего сущего... **Пусть эта мудрость принадлежит иноверцам**, сказано в 1 главе трактата Вавилонского Талмуда “Бава Кама”: “Любой, изрекающий мудрое, будь он и из народов других, мудрецом именуется”. И во-вторых, даже если существует запрет, то он никак не относится к тем нашим мудрецам, от источника которых мы пьем (Маймонид), хотя некоторые законоучители не соглашались с Маймонидом и даже сжигали его книги, но последующие мудрецы уже приняли его книги...» (выделено мною. – В.М.)<sup>25</sup>.

Очевидно, что ха-Рама выступает наследником традиции, восходящей к Маймониду, о чем свидетельствуют и его собственные научные занятия, в то время как Махаршал относится к числу ее оппонентов. Следует отметить, что в науке ренессансной Польши аристотелизм занял весьма видную позицию, и некоторые еврейские ученые не остались к этим новым веяниям равнодушны. Особенно этот интерес к светским наукам можно отметить у молодого поколения, для которого в это время открылись возможности получать образование в итальянских университетах.

Один из учеников ха-Рама, также склонный к открытости и просвещению, приверженец и комментатор Маймонида, р. Авраам б. Шаббтай Горовиц (ок. 1540 – до 1615), написал и опубликовал в Познани памфлет, полемизирующий со взглядами окружного рав-

вина Великой Польши и главы познаньской иешивы, Арона из Богемии, противника философии. Рабби Арон провозгласил (1559) еретиками всех тех, кто читает «посторонние книги» по светским наукам и философии, и призывал ограничиться изучением Талмуда, не предаваясь излишне даже изучению Библии. Предметом вспыхнувшей дискуссии стал вопрос о том, позволительно ли заниматься, помимо Талмуда, еще и свободными науками. Чрезвычайно интересная в историческом отношении (изданная анонимно) отповедь р. Авраама проливает свет на умонастроения польского еврейства эпохи Ренессанса, свидетельствуя о том, что в XVI в. здесь шла борьба между консерваторами и сторонниками свободомыслия, приверженцами традиции Маймонида, являвшаяся отголоском средневекового противостояния ортодоксов и рационалистов<sup>26</sup>.

«Даже если мы будем весьма эрудированны в талмудических исследованиях, – пишет р. Авраам, – мы не будем признаны **мудрыми в глазах народов**. Напротив, все талмудические спекуляции и методы – предмет **насмешек среди других народов**... Опыт учит нас, что ни один еврей-ученый не выйдет за пределы еврейского сектантства, если не станет знатоком в Библии и **светских науках**»<sup>27</sup> (выделено мною. – В.М.).

Подобного рода воззрения, безусловно отразившие дух ренессансной эпохи, в Польше XVI в. могли быть присущи лишь некоторой – сравнительно небольшой – части еврейской интеллектуальной элиты, не стремящейся резко дистанцироваться от культурного достояния окружающих народов и склонной что-то из него почерпнуть, но для большинства, как и для более консервативно настроенных кругов ученых, они были неприемлемы и рассматривались как содержащие потенциальную угрозу устоям веры.

Дополнительным препятствием на пути возможного ознакомления с «чужим» знанием оказывалось отсутствие в еврейской (религиозной) среде владения европейскими языками, как и стремления ими овладеть. Некоторые еврейские деловые люди и неравнинистические ученые могли достаточно знать польский, чтобы общаться со своими христианскими соотечественниками, но практически никто не читал книг на латыни, полагая, что это занятие подобает лишь католическому духовенству<sup>28</sup>.

К исключениям в этом отношении относится караимский ученый Ицхак б. Авраам из Троков (1533–1594)<sup>29</sup>, в молодые годы – участ-



ник, как можно судить по его собственным признаниям, многочисленных бесед и диспутов с христианскими современниками (как католиками, так и протестантами), а также заинтересованный читатель нееврейских сочинений (например, «Польской хроники» Мартина Бельского) или новейших переводов Библии (изданных в Кракове в 1561 г., Бресте – 1563, Несвиже – 1574), чему, бесспорно, способствовал его – редкий тогда в еврейской среде – интерес к иностранным языкам (мог читать и понимать «многие книги народов на их собственных языках»)<sup>30</sup>, как и склонность к светским наукам<sup>31</sup>. Особым случаем использования трудов нееврейских ученых – не ради заимствования содержащейся в них «мудрости», но в целях апологии собственной веры и критики христианства – является его известный обширный труд «Утверждение веры» («Хиззук эмуна», 1585, окончат. ред. 1593)<sup>32</sup>.

Например, в попытке опровергнуть догмат о божественности Иисуса Исаак прибегает к самым разнообразным аргументам: ссылается и на рационалистов («Даже философы, у которых нет никакой религии, признают единство Бога и отрицают его множественность и воплощение»)<sup>33</sup>, а будучи внимательным читателем Евангелий, – что было совсем уж большой редкостью в еврейских кругах, – отыскивает подтверждения своего отрицания троичности и у Матфея («Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» – 12: 32), и в соответствующих местах у Марка (3: 28–29) и Луки (12: 10).

Весьма примечательно, что Исаак уважительно ссылается на «многих» христианских ученых Восточной Европы – в частности, на переселившегося сюда Никколо Паруту (ум. ок. 1581), автора «Диспута о едином истинном Боге Иегове» («De uno vero Deo Iehova disputationes», 1575), Мартина Чеховица (1532–1613), автора «Христианских бесед, по-гречески именуемых Диалогами» (1575) и «Трехдневной беседы о крещении детей» (1565, опубл. в 1578), – принадлежащих к отколовшимся от католицизма сектам, признающих единство Господа и тем самым отрицающих догмат троичности<sup>34</sup>. Ссылка на эти христианские авторитеты и их убедительные доводы, по его утверждению, освобождает его от необходимости приводить слишком подробные собственные доказательства несостоятельности догмата о Троице<sup>35</sup>.

Споря с христианскими утверждениями о существовании двух разных Законов – Моисея и Иисуса, Исаак, также почтительно ссылаясь на авторитет «ученого, новейшего христианского переводчика» Библии, Шимона Будного (1530–1593), указывает, что Иисус не давал своего Закона, но призывал исполнять Моисеев, в обоснование чего Будный «привел многие доказательства из пророков и доводы разума»<sup>36</sup>.

Исследователь этого труда Исаака из Трок замечает, что, будучи убежден в превосходстве иудаизма над христианством, Исаак тем не менее, отдавал должное значению последнего в истории культуры, а также высоко оценивал светскую философию<sup>37</sup>. Упомянув о своих дискуссиях с христианскими учеными, Исаак подчеркивает, что не вызывал у них негативной реакции, ибо стремился к сдержанности и уважительности, воздерживаясь от прямых выпадов и полемического пыла. В оценке исследователей, Исаак в своих дискуссиях с представителями разных христианских деноминаций никогда не преступал границ чисто научного спора<sup>38</sup>.

Это далеко не всегда можно утверждать относительно уважительно цитируемого Исааком (хотя и подчеркивающим взаимные расхождения в толкованиях) лидера польских антитринитариев Мартина Чеховица, выступавшего в своих полемических «Христианских беседах» одновременно на нескольких фронтах: против католиков, протестантов, иудеев и иудействующих. Чеховиц получил весьма широкое гуманистическое образование, что в его время включало, в частности, знакомство не только с латынью, но с греческим и древнееврейским языками; он учился в Лейпциге, бывал в таких центрах религиозной мысли эпохи Реформации, как Цюрих, Женева и Базель. Как можно судить по его полемическим диалогам, его познания превосходили его литературное дарование, а страстное желание разоблачить оппонента приводило к нагромождению обвинений, инвектив, унижительных ярлыков («тот народ, который Бог среди других избрал, был народом плохим, строптивым и спесивым», «они в Законе ничего иного не видят, только букву. Ибо если бы могли видеть, то не привязывались бы к субботнему безделью, но жили бы каждый день в святости и праведности», «глупые и плотские евреи», «слепые евреи», и т.п.).

В своих нападках на иудаизм Чеховиц прибегает и к доводам здравого рассудка, реального опыта: «Большая глупость – приводить

доводы против предмета, который можно пощупать рукой, и пытаться доказать противоположное ему... И что же, я должен больше верить... философским доказательствам, чем собственному опыту, глазам и ощущениям? И когда я вижу, что евреи утратили землю, что у них отнята печать Завета с Богом,.. что нет полагающегося по Закону храма, алтаря... и прочего, а они говорят, что Закон их вечен... и пребудет во веки (как они думают), могу ли я этим их глупым рассказам и якобы разумным доводам верить больше, чем тому, что вижу своими глазами и могу потрогать руками, да и ради чего я стал бы это делать?»<sup>39</sup> Таким образом, здесь (но отнюдь не во всех разделах диспута, где, как правило, Чеховиц отдает дань богословским спекуляциям) признается приоритет данных опыта над противоречащими ему умозрительными доказательствами.

Однако и Чеховиц в своем полемическом сочинении не упускает случая привести в качестве аргумента или процитировать слова признанных авторитетов – «еврейского писателя Иосифа», автора «Иудейских древностей» («и даже если они ошиблись, то неужели этот усердный еврейский историк Иосиф ошибается? А ведь он [Antiq. Iud, lib. 10, cap. 3] был свидетелем»; «а этот домysel., поскольку он противоречит слову Божьему и историку Иосифу, никуда не годится»); Давида Кимхи, автора «Книги корней» («Сефер ха-шорашим»), весьма известной ренессансным христианским гебраистам; или – не без гордости – высказывание некоего своего недавнего собеседника, «одного ученого еврея», похвалившего какое-то из его толкований. В этом можно видеть некий отголосок идущей от блаженного Иеронима тенденции особого отношения к еврейскому знанию, передаваемому из поколения в поколение и связанному прежде всего с языком и библейским текстом (позднее это представление об особом еврейском знании распространилось и на другие области – медицину, каббалу, сакральную географию)<sup>40</sup>.

Цитирует Чеховиц и утверждения «некоторых раввинов», с которыми он не согласен (о том, что Мессия уже родился, только еще не явился, а пребывает либо где-то в раю, либо – в Риме среди нищих)<sup>41</sup>, что по крайней мере свидетельствует о его знакомстве с их высказываниями, интересе к ним.

Его познания в области еврейской мысли и традиции в значительной степени отразились в следующем его обширном полемическом труде, уже целиком посвященном диспуту с ученым евреем,

вероятно, реальным историческим лицом<sup>42</sup> (хотя опубликованный диспут может носить и исключительно литературный характер), – «Ответ еврея Якуба из Бэлжиц на Диалоги Мартина Чеховица, на который, в свою очередь, отвечает еврею Якубу тот же Мартин Чеховиц»<sup>43</sup>. И хотя весь пафос труда Чеховица совершенно очевиден (камертоном к нему служит эпитафия из Книги Пророка Исая: «И сказал Господь: так как этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от меня.., то вот Я еще необычайно поступлю с этим народом, чудно и дивно, так что мудрость мудрецов его погибнет, и разума у разумных его не станет» – Ис 29: 13–14) и сводится к тому, чтобы «этого еврея вкупе с другими убедить», а также укрепить в истинной христианской вере колеблющихся и спасти смутившихся в ней простаков, прельщенных «многими хитроумными новыми неверными евреями», тем не менее Чеховиц здесь придерживается духа ренессансного диспута и призывает к спокойному и достойному обсуждению этих вопросов. Поскольку же, – оговаривает он в предваряющем труд посвящении «пану Анджею Ласоте, ловчему Люблинской земли», – люди разных сословий и народов с древних времен всегда стремились к познанию, какой Бог истинный, какое богослужение правильное и ему угодное, и всегда об этом спорили – ничего удивительного в том, что эти споры происходят и сейчас. Особенно же «полезно сейчас писать об этом», потому что «наступает время, когда вымыслы римского Антихриста, как и еврейские вымыслы и вера должны прекратиться, и люди с обеих сторон обратятся к истинному Богу»<sup>44</sup>. Свидетельствуя, что данное время отмечено расцветом иудео-христианской полемики («с обеих сторон между собой о вере спорят, а истину ищут в Слове Божьем»), Чеховиц в своем диспуте прилагает значительные интеллектуальные и риторические усилия к тому, «чтобы Бог снял завесу с глаз и сердца как Якуба, так и других, ему равных, чтобы они смогли познать истину, оставить свои прежние заблуждения, и так с нами вместе единым сердцем и устами восхвалять Бога Отца в Господе нашем Иисусе Христе, которым вы сейчас пренебрегаете»<sup>45</sup>.

В свою очередь, Якуба побуждает вступить в полемику изречение Соломона – «Не отвечай глупому по глупости его, чтоб и тебе не сделаться подобным ему; но отвечай глупому по глупости его, чтобы он не стал мудрецом в глазах своих» (Прит 26: 4–5), и если, в си-

лу этого наставления, он должен был бы о Боге и Св. Писании спорить с глупцом, который не в состоянии увлечь за собой многих, то тем более он считает обязанным ответить Чеховицу, «серьезному, известному и образованному человеку», указывая ему места Писания, неверной трактовки которых он придерживается, ибо такой человек может увести от истины многих.

Таким образом, очевидно, что каждый из ученых оппонентов вступает в эту дискуссию, отнюдь не стремясь почерпнуть из чужого источника некое новое знание (говоря словами Чеховица, Якуб «доказывает свое и хулит наше благочестие», при этом и сам он поступает аналогично), но лишь с целью пропаганды своей истины, полностью отвергая допущение, что возможно какое-либо взаимное обогащение, некий обмен. Написанное в жанре диалога, это сочинение не является таковым по своей сути, и если исключить приличествующие ученому диспуту фигуры почтительной речи, уважительные обращения, то он представится едва ли не механическим соединением двух монологов.

Вместе с тем, представление о том, что вообще нет человека, у которого нельзя было бы почерпнуть какой-то мудрости, отнюдь не чуждо еврейской традиции и, в частности, отражено в некоторых хасидских притчах. Так, случай учения у «чужих» описан в рассказе о Магиде Дов Бере из Межерича: когда он был учеником Бешта, ему повстречался перевозящий товар возница, чья телега увязла в грязи. Возница попросил Магида помочь вытащить телегу, но тот ответил, что не в силах поднять такую тяжесть. Гой ответил ему: «Может быть, ты в силах, но не хочешь». Получив такой урок от простого человека, Магид впоследствии всегда учил своих учеников: «Ты можешь, если только хочешь»<sup>46</sup>. Таким образом, обретенный от иноверца урок становится предметом дальнейшей трансляции в еврейской среде.

У иноверца иногда возможно почерпнуть и информацию, которая важна для еврейской традиции, как это отражено в новелле Агнона, основанной на его фольклорных записях: так, рабби Исраэль из Ружина, бежав в Австрию, пытается найти там кого-нибудь, пусть даже иноверца, кто видел Бешта, чтобы услышать какую-нибудь историю о нем. Именно такой информант – старик-иноверец, в юности видевший Бешта, и был найден, и сообщил рабби Исраэлю ранее не известную историю о субботней молитве Бешта, под воздействием которой пасшиеся овцы вставали на задние ноги<sup>47</sup>.

В хасидском фольклоре иноверец может оказать еврейскому праведнику услугу, за что бывает щедро вознагражден. Так, взаимный, хотя и неадекватный, обмен услугами происходит между Бештом и ставшим его проводником в пути «необрезанным возницей»: по просьбе Бешта возница ехал впереди и показывал ему дорогу, а случившийся на его пути убийца «лишил его жизни». Бешт же не только оживил убитого (при помощи стакана водки), но и благословил «необрезанного, зане тот претерпел за него муку, сказав, что проживет тот многие дни и лета в приятстве и довольстве и будет жить столько, сколько сам захочет. И было так»<sup>48</sup>.

Известны и описаны многочисленные случаи обращения христиан к евреям как носителям недоступного им знания, умения или праведности, благочестия – за помощью того или иного рода<sup>49</sup>. В хасидских рассказах с такими сюжетами могут быть представлены известные исторические личности, часто – высокопоставленные, как, например, князь Адам Чарторыйский, который не сомневается в ответственности помощи праведника, *маггида* Израэля из Кожниц, и просит его помолиться, чтобы у него родился сын; в свою очередь, его скептически настроенный брат считает это «суеверием». В результате вера князя Адама вознаграждается, и он обретает наследника, в то время как его насмехающийся над *маггидом* брат своего сына теряет<sup>50</sup>.

Примечательно, что в хасидских фольклорных источниках присутствуют эпизоды, отражающие не только чудодейственную силу лидеров этого движения, эффективность еврейской молитвы, но и осведомленность об этом нееврейского окружения, причем представителей высокопоставленных кругов – как светских, так и духовных. Например, этот мотив варьируется в двух разных историях об исцелении Бештом пораженных безумием девиц: в Галиче богатому отцу помешанной дочери, когда ей не помогли врачи, «**многие важные люди** стали советовать» поехать к Бешту, «дабы тот помолился за нее, и послал бы Г-сподь слово Свое, и исцелилась бы»; в городе Пистынь, где врачи уже отчаялись исцелить помешавшуюся дочь **градоначальника**, он «**вместе с попами**» решил собрать всех евреев, дабы воззвали к Г-споду о ее излечении (выделено мною. – *В.М.*). В обоих случаях на помощь приходит Бешт, применяя различную, но неизменно подчеркивающую наличие высшего покровительства на еврейской, а не на христианской, стороне тактику лечения (дочь богача исцеляется, присутствуя в синагоге во время чтения Торы,

дочь градоначальника – когда из дома убирают «всех чужих богов, и всех истуканов из серебра и золота, и всякий образ и изображение») <sup>51</sup>.

Отраженная в подобных сюжетах поддержка свыше, в наличии которой у Бешта заведомо убежден и представитель католического духовенства (показательно, что сам он бессилен оказать помощь единоверцу, и его участие в сюжете сводится лишь к подаче мудрого совета), может быть оказана праведнику и в тех случаях, когда ему предстоит наказать обидчика, прекратить преследование, как это описано в новелле Агнона «Чудо». Когда «необрезанные неучи» бросали в Бешта камни, под особенно усердствовавшим из них разверзлась земля, и никому не удавалось вытащить его из ямы, **ксендз**, к которому побежали за помощью, сказал, что мальчику нет иного спасения, кроме как просить «реб Исроэлке» о прощении. Спасение – по мановению руки Бешта – приходит в обмен на обещание впредь всегда «**творить добро Израилю**» (выделено мною. – *В.М.*) <sup>52</sup>. Представляется существенным, что наказание осуществляется не в качестве мести обидчику, но ради его последующего исправления и дальнейшего благополучия всей общины.

Тема притягательности еврейской мудрости для христиан, которым случилось к ней приобщиться, также находит свое отражение в фольклоре. Так, согласно одной из хасидских историй, входящих в собрание р. Шломо-Йосефа Зевина (1890–1978), некий епископ, начавший изучать Тору, уже не смог оторваться от нее, как впоследствии и его высокородный ученик – принц, наследник царского престола, которого он тайно обучал еврейской мудрости, – ставший впоследствии хасидом и чудотворцем <sup>53</sup>.

В другой известной хасидской истории демонстрируется превосходящая мудрость главы белорусских хасидов и создателя Хабада, р. Шнеура Залмана, поражающая иноверца: когда в 1800 г. шеф жандармов задает арестованному «старому ребе» вопрос, как следует понимать, что всеведущий Бог спрашивает Адама «Где ты?», ведь это противоречит идее божественного всезнания, то ответ р. Шнеура Залмана с точным указанием возраста шефа жандармов («Бог и тебе говорит нечто вроде: “Ты прожил сорок шесть лет. Где же ты?”») приводит вопрошавшего в трепет <sup>54</sup>. В сюжетах этого круга существенным представляется превосходство еврейского мудреца/праведника, носителя незримой духовной власти – над иноверным предста-

вителем власти светской и мирской (князь, градоначальник, шеф жандармов).

Совершенно иное звучание приобретает в еврейской среде вопрос о взаимоотношениях с «народами», о «чужой мудрости» в эпоху Гаскалы с ее пафосом преодоления еврейской исключительности, изоляционизма и приобщения к общеевропейским ценностям. Приверженцы свободомыслия и просвещения в XVIII в. были значительно более радикальны в своем стремлении к светским наукам, чужим языкам и культурам, чем их отдаленные предшественники, и им приходилось сталкиваться с неизмеримо более жестким противодействием со стороны ортодоксов.

Выразительным примером здесь может служить Шломо Маймон, прошедший вначале достаточно типичный для представителя эпохи Гаскалы путь от рождения в хасидской семье около Несвижа, через традиционное обучение в хедере и иешиве, затем – пробуждение интереса к еврейской мысли, каббале, философии, через изучение европейских языков и увлечение науками – физикой, астрономией. Свой псевдоним он избрал из преклонения перед Маймонидам, которого считал своим учителем, чей труд «Путеводитель растерянных» он не только внимательно изучал (и это помогло ему избавиться от «предрассудков») <sup>55</sup>, но и написал к нему свой комментарий (1791), и включил изложение его основных положений в свою «Автобиографию» <sup>56</sup>. «Путь, который проделал его разум от Талмуда, хасидизма и каббалы – до Аристотеля, Лейбница, Вольфа и Канта, а от юношеского увлечения Маймонидам – до критицизма по отношению к ведущим авторитетам современной мысли, свидетельствует как о глубине его разума, так и о необычайном напряжении духа» <sup>57</sup>.

В одном из эпизодов «Автобиографии» Маймона отражены те же страхи, которые двумя веками ранее испытывали по отношению к тогдашнему варианту свободомыслия еврейские ортодоксы вроде Шломо Лурии или Арона из Богемии: когда молодые учащиеся предлагают Маймону выступить в Познани с циклом лекций о «выдающемся и глубоком труде» «Путеводитель растерянных», их родители препятствуют этому из опасения, что самостоятельные размышления о религии могут расшатать их веру. «Хотя они и признавали, что я лично, несмотря на свое тяготение к размышлениям о религии, остался мужем благочестивым и правоверным раввином, тем не менее они не верили, что у их детей хватит способности к суждению, чтобы



пойти именно таким путем, не бросаясь из одной крайности в другую, т.е. не переходя от предрассудка к полному неверию»<sup>58</sup>. Сциллой и Харибдой для еврейства эпохи Гаскалы было, с одной стороны, то, что они называли предрассудком, фанатизмом, а их ортодоксальные оппоненты – приверженностью к истинной вере, и отход от еврейской традиции, разрыв с ней, «неверие», грозящие в результате влияния светских наук и «чужой» мудрости, – с другой.

Маймон вспоминает, как в Познани он подвергался преследованиям со стороны ортодоксов, объявивших его еретиком, однако их «фанатизм» еще более стимулировал его научные интересы и стремление уехать в тогдашний центр науки – Берлин, чтобы «при помощи **просвещения** уничтожить остатки прилепившихся к моей душе **предрассудков**»<sup>59</sup> (выделено мною. – *В.М.*). Однако борьба ортодоксии со свободомыслием происходила отнюдь не только в среде восточноевропейского еврейства: по приезду в Берлин Маймона сурово допрашивает еврейский полицейский чин, уверившийся в его неблагонадежности, когда обнаружил у него «Слова о логике» («Милот ха-хигайон») Маймонида с комментариями отца Гаскалы, Моисея Мендельсона (1761); а некий покровительствовавший ему новый берлинский знакомый, «яростный талмудист», настойчиво расспрашивал его, не отвлекает ли его увлечение «науками» от изучения Талмуда, а поняв, что дело обстоит именно таким образом, перестал посылать ему еду<sup>60</sup>.

Разделив со своими современниками – представителями первого поколения Гаскалы – трудности существования первопроходцев, преследования со стороны единоверцев, нужду, скитания по Европе, упорное самообразование, Маймон превзошел многих из них, блистательно войдя в круг европейской науки того времени, чему способствовало и знакомство с интеллектуальным лидером еврейского Просвещения, Моисеем Мендельсоном<sup>61</sup>. Уже первая книга Маймона, вышедшая в Берлине в 1790 г. (большая редкость для бедного польского еврея, в молодом возрасте покинувшего свою традиционную среду и оказавшегося без средств и связей, без систематического европейского образования на Западе Европы) и посвященная трансцендентальной философии<sup>62</sup>, вызвала более чем благожелательный и заинтересованный отклик немецких ученых, среди которых был и Кант, чья оценка тем более примечательна, что он известен своим негативным отношением к польскому еврейству в целом.

Весьма характерно, что этот труд Маймон посвящает известному покровителю наук, польскому королю Станиславу Августу<sup>63</sup>, излагая в предисловии суть своего исследования: «Люди издавна признали над собой власть разума и добровольно повиновались ему. Однако они признали за ним лишь судебную, но не законодательную власть. Воля всегда была для них высшим законодателем; разум же должен был определять лишь взаимные соотношения вещей, учитывая цели воли. Но в новое время люди научились смотреть глубже и поняли, что свободная воля не может смотреть иначе, чем смотрит сам разум, что поэтому она должна определять не только отношение средств к конечной цели, но должна и обозначать саму цель». Предметом своего исследования Маймон называет законы разума, определение этих законов «при помощи изучения самой природы разума», установление условий и границ «использования разума»<sup>64</sup>.

Маймон, как и его «почтенный друг» Мендельсон<sup>65</sup>, в своих философских построениях далеко отходит от традиции еврейской мысли, однако отнюдь не порывает своей связи с еврейством. Когда он пишет польскому королю о сопутствующих мотивах своего труда, в его словах звучит забота о позитивной репутации его исходной общины в глазах окружающих («я был бы счастлив, если бы способствовал созданию у благородных поляков положительного мнения о моем народе, а именно о живущих под их опекой евреях и убедил их, что у евреев нет недостатка ни в способностях, ни в доброй воле... чтобы стать полезными государству»), а также о приобщении своих единоверцев к просвещению («Я был бы вдвойне счастлив, если бы мне удалось одновременно обратить внимание моего племени на его подлинные достоинства и вдохновить его смелостью и пылом в стремлении к тому, чтобы путем просвещения и добросовестности оно становилось все более достойным уважения того народа, под чьей властью живет»)<sup>66</sup>.

Однако Маймон не преуспел в этом своем стремлении, во всяком случае применительно к большинству польско-литовского еврейства, склонному считать его обращение к чужой мудрости ересью. Весьма символичным в этом отношении стал резкий отказ общины Глогова похоронить вольнодумца Маймона на еврейском кладбище – ему отвели место вдалеке от могил правоверных, а возражения его покровителя, графа фон Калкройта, были отмечены иронически-

презрительным ответом (впрочем, по существу – соответствовавшим истине): «Это – почетный ряд философов»<sup>67</sup>.

Отринутый «своими», Маймон получил признание «чужих», войдя в пространство европейской философской мысли<sup>68</sup>. Показательно, что и Мендельсон, послуживший для своего друга, почитателя и соавтора, Г.Э. Лессинга, прообразом заглавного героя его последней драмы («Nathan der Weise», 1779), обретает признание как глашатай идеи общечеловеческого равенства и просвещения. Еврей Натан Мудрый – рупор идей толерантности, равенства всех трех монотеистических религий, иными словами, иудей, переживший трагедию своей личной судьбы, оказывающийся спасителем христианки и благодетелем мусульманина, становится, по Лессингу, мудрым именно тогда и постольку, когда и поскольку он выходит за пределы еврейского мира.

Мы остановились на некоторых эпизодах, иллюстрирующих представления о «мудрости» в ее динамическом взаимодействии с концептами «праведности», «истины», «веры», «простоты», «разума», «силы», имевшие хождение в Восточной Европе XVI–XVIII вв. Поскольку этот регион являлся зоной многообразных и обширных иудео-христианских контактов, концепт «мудрости» за пределами собственной культуры неизбежно предстал и в – иногда весьма драматической – соотносительности со сферой «свой/чужой», внутренняя оценка вступала во взаимодействие с внешней. Используемые источники самого разного рода, относящиеся к различным эпохам, – ученые полемические трактаты, корреспонденция религиозных лидеров восточноевропейского еврейства, сочинения представителей еврейской и христианской религиозной мысли, фольклорные нарративы и их литературные переработки, свидетельства мемуарного характера – позволяют представить по возможности более объемную картину исторического бытования исследуемых концептов, их неоднозначность, как и воспроизводящиеся константы их внутреннего и внешнего динамизма.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: Пиркей Авот / Пер. П. Криксунова, под ред. Г. Брановера; коммент. р. Пинхаса Кегати. М., 1990. 2: 5. С. 68.

<sup>2</sup> См. подробнее: Урбах Э.Э. Мудрецы Талмуда / Пер. с ивр. А. Гинзай, под ред. Р. Гроссман. Иерусалим, 1991; Ковельман А. Толпа и мудрецы Талмуда // Ковельман А. Эллинизм и еврейская культура. М.; Иерусалим, 2007. С. 20–92.

<sup>3</sup> Ср., в частности, рассказ «Услужение мудрецам» из цикла повествований о Беште: Бешт задал вопрос небесам, кто самый большой мудрец в поколении, дабы услужить этому человеку. Узнав, что это гаон Шор, Бешт поехал к нему и подал ему воды для омовения рук, после чего счел заповедь услужения мудрецам исполненной и уехал (Тольдот а-нифлаот 49).

<sup>4</sup> Ганцфрид С. Киццур Шульхан арух / Пер. с ивр. Л. Городецкого. М., 2006. Гл. 144. С. 435–436.

<sup>5</sup> Натан Ганновер. Пучина бездонная // Еврейские хроники XVII столетия. Эпоха «хмельничины» / Иссл., пер. и коммент. С. Борового. М.; Иерусалим, 1997. С. 133–134. О распространении еврейской учености в Польше свидетельствовал и еврейский историк, ученик ха-Рама, р. Давид б. Соломон Ганс («Цемах Давид», 1592).

<sup>6</sup> Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. In zwei Theilen. Berlin, 1792, 1911 (частичн. рус. пер.: История жизни Шломо Маймона, написанная им самим // Еврейская библиотека. СПб., 1871–1872. В 2 т.). Цит. по: *Majmon S. Autobiografia / Przekł. L. Belmonta z oryg. niem. z 1792 r., popr. B. Szwarcman-Czarnota, tekst przejrz. i przyp. opatrz. P. Paziński. Warszawa, 2007. Т. 1. S. 78.*

<sup>7</sup> Книга Псалмов [Тегилим] с комментариями Раши / Пер. с ивр. М. Левинова. М.; Нью-Йорк, 2011. С. 762.

<sup>8</sup> Пиркей Авот 4: 1. С. 152–154.

<sup>9</sup> См. подробнее: *Shulman Y.D. The Rema – The Story of Rabbi Moshe Isserles. New York; London; Jerusalem: CIS, 1991.*

<sup>10</sup> Цит. по: *Parsza Wajiszlach. Halomed mikol adam // Pasz B. Szepty krakowskich rabinow. Komentarze do Tory. Krakow; Budapest, 2009. S. 46.*

<sup>11</sup> Рассказы о необычайном (Сипурей маасийот) раби Нахмана из Брацлава / Коммент. р. А. Штейнзальца (Эвен Исраэль); пер. с идиша р. А. Ганца, пер. коммент. с ивр. А. Ротмана. М., 2000. С. 51.

<sup>12</sup> См. подробный комментарий р. А. Штейнзальца к этой притче (Там же. С. 71–101). Ср. также интерпретацию мудрости и простой веры как «разных аспектов измученного и противоречивого сознания самого автора»: «Как ни взыскует человек близости к Богу, скептик-рационалист, таящийся в его душе, не дает ему покоя» (*Грин А.А. Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава / Научн. ред. и сост. М. Яглом при участии Н.-Э. Яглома; пер. с англ. Р. Нудельмана, пер. с ивр. М. Яглома. М.; Иерусалим, 2007. С. 353–356.*)

<sup>13</sup> Ср.: «Потому-то и запретил учитель наш... изучать книги даже кошерных философов, что они формулируют трудные и запутанные проблемы, касающиеся путей Господних, и лишь подробно обсудив проблему, переходят к ее решению, но решение (предлагают) крайне слабое и с легкостью опровержимое. Тот же, кто углубляется в эти книги и пытается разрешить проблемы посредством разума, может впасть в великую ересь, поняв, что решение ничего не значит, и видя перед собой лишь проблему. Поэтому (такие книги) запрещено изучать, нужно лишь полагаться на веру» (*Р. Натан из Немирова. Хайей Могаран 1: 24. Цит. по: Грин А.А. Страдающий наставник. С. 365.*)

<sup>14</sup> См. рус. пер: *Моше бен Маймон (МАЙМОНИД)*. Путеводитель растерянных / Пер. М. Шнейдера. М.; Иерусалим, 2000.

<sup>15</sup> Рассказы о необычайном (Сипурей маасийот) раби Нахмана из Браслава. С. 249.

<sup>16</sup> См.: *Грин А.А.* Страдающий наставник. С. 363–369.

<sup>17</sup> *Бубер М.* Хасидские предания / Под ред. П.С. Гуревича и С.Я. Левит. М., 1997. С. 78. Ср. о нееврейских философах, наиболее искренние из которых «говорят тем, кто верит в Тору: О народ, я не отрицаю вашу божественную мудрость, но я говорю, что я не знаю ее, я разумен человеческой мудростью» (*Рабби Йегуда Галеви*. Сефер га-кузари (Книга хазара). Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры / Пер. с ивр. и араб. И. Стрешинского. М., 2009. С. 289).

<sup>18</sup> *Бубер М.* Хасидские предания. С. 262.

<sup>19</sup> Там же. С. 248.

<sup>20</sup> Цит. по: Еврейская Библия. Ранние пророки / Нов. рус. пер. и коммент. под ред. А. Кулика. Иерусалим; М., 2006. С. 114.

<sup>21</sup> *Balaban M.* Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu. 1304–1868. Kraków, 1931. T. I. S. 107–108 (репринт: Kraków, 1991).

<sup>22</sup> См.: *Lew M.S.* The Jews of Poland: Their Political, Economic, Social and Communal Life in the Sixteenth Century, as reflected in the Works of Rabbi Moses Isserles. London, 1944. P. 55–57.

<sup>23</sup> См. осуждение этой темы, в частности: *Ibid.* P. 182–187.

<sup>24</sup> См.: *Дубнов С.* Внутренняя жизнь евреев в Польше и Литве XVI в. // *Восход*. 1900. Кн. II. С. 25; *Ассаф Д.* Мир еврейского законоучения в Польше // Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы / Пер. с ивр. В. Меникер, ред. И. Лурье. Тель-Авив, б.г. С. 130–133.

<sup>25</sup> *Ассаф Д.* Мир еврейского законоучения в Польше. С. 133.

<sup>26</sup> *Рабинович С.П.* Следы свободомыслия в польском раввинизме XVI века // *Еврейская старина*. 1911. № 14. С. 7–8.

<sup>27</sup> Фрагмент этого памфлета с собственными комментариями издал Ф. Блох: *Bloch Ph.* Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte d. XVI Jahrhunderts // *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*. 1903. S. 263.

<sup>28</sup> *Baron S.W.* A Social and Religious History of the Jews. New York, 1976. Vol. XVI. P. 57. Вместе с тем, следует отметить наличие в каталогах Ягеллонской библиотеки трудов еврейских авторов по истории, медицине, философии, астрономии на латинском языке, которые использовались христианскими учеными (см.: *Balaban M.* Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu. S. 80).

<sup>29</sup> Некоторые исследователи склоняются к другой датировке его жизни: ок. 1525 – ок. 1586 (*Mann J.* Texts and studies in Jewish history and literature. Philadelphia, 1935. Vol. II. (переизд.: New York, 1972. P. 726); *Szczucki L.* Izaak ben Abraham z Trok // *Filozofia w Polsce*. Słownik pisarzy / Red. B. Baczeko, A. Przymusiła. Wrocław, 1961. S. 132).

<sup>30</sup> Chizzuq emuna. Befestigung im Glauben, von Jizchak, Sohn Abrahams, neu herausgegeben / Uebers. v. D. Deutsch. Breslau u. Sohrau. 1873. S. 9.

<sup>31</sup> *Bersohn M.* Słownik biograficzny Żydów Polskich XVI, XVII i XVIII wieku. Warszawa, 1905. S. 72–73.

<sup>32</sup> Датировка труда, окончательная (посмертная) редакция которого принадлежит ученику Исаака из Трока, Иосифу Малиновскому, является предметом дискуссии. См.: *Waysblum M.* Isaac of Troki and Christian controversy in XVI century // *The Journal of Jewish Studies*. 1952. Vol. III. P. 62–77; *Pawelec M.* Postać Izaaka syna Abrahama z Trok w obszarze kultury polskiej // *Awazymyz*. 2009. № 3.

<sup>33</sup> Chizzuq emuna. Befestigung im Glauben, von Jizchak, Sohn Abrahams. S. 84–85. Ср.: «Далеки друг от друга верующий в Тору и философ. Потому что тот, кто верит в Тору, стремится к Богу... Философ же стремится только к тому, чтобы описать Его... Несмотря на то, что философы так далеко отделились от верующих в Тору, можно найти им извинение, так как они не углубились в Божественное знание, а пошли по пути умозаключения» (*Рабби Йегуда Галеви*. Сефер га-кузари. С. 288).

<sup>34</sup> См. подробнее: *Мочалова В.* «Евреи» и «грех» в польской литературе XVI–XVII вв. // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 131–136, 144–147.

<sup>35</sup> Chizzuq emuna. Befestigung im Glauben, von Jizchak, Sohn Abrahams. S. 86.

<sup>36</sup> *Ibid.* S. 129. Ср. также: S. 50, 91, 95

<sup>37</sup> *Szczucki L.* Izaak ben Abraham z Trok. S. 132.

<sup>38</sup> *Kraushar A.* Historia Żydów w Polsce. Warszawa, 1866. Т. II. S. 269.

<sup>39</sup> *Marcin Czechowic.* Rozmowy Chrystyjańskie, ktore z greckiego nazwiska dialogami zowią / Opr. A. Linda, M. Maciejewska, L. Szczucki, Z. Zawadzki. Ser. Biblioteka Pisarzy Reformacji. N 12. Warszawa; Łódź, 1979. S. 112.

<sup>40</sup> См. подробнее: *Лимор О.* Христианская святость и еврейский авторитет / Пер. с ивр. М. Навон // Вестник Еврейского Университете. М.; Иерусалим, 1999. № 2 (20). С. 181–215.

<sup>41</sup> *Marcin Czechowic.* Rozmowy Chrystyjańskie... S. 121, 124, 135, 140, 153, 160.

<sup>42</sup> См.: *Siarczyński F.* Obraz wieku panowania Zygmunta III. Lwów, 1828. S. 187.

<sup>43</sup> Odpis Jakoba Żyda z Bełżyc na Dyalogi Marcina Czechowica: na który zaś odpowiada Jakóbowi tenże Marcin Czechowic. Kraków, 1581. См. об этом диспуте: *Rosenthal J.* Marcin Czechowic and Jacob of Bełżyc: Arian Jewish Encounters in Sixteenth-Century Poland // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 1966. Vol. 34. P. 82–86.

<sup>44</sup> Jego miłości Panu Andrzejowi Lasocie z Łopinnika, Łowczemu w ziemi Lubelskiej // Odpis Jakoba Żyda z Bełżyc na Dyalogi Marcina Czechowica (без пагинации).

<sup>45</sup> Odpis Jakoba Żyda z Bełżyc na Dyalogi Marcina Czechowica. S. 2–3.

<sup>46</sup> Приводится в «Игрот кодеш» р. Иосефа Ицхака Шнеерсона, шестого раввина из любавичской династии. Цит. по: *Parsza Wajiszlach*. Halomed mikol adam. S. 47.

<sup>47</sup> *Агнон Ш.-Й.* Рассказы о Бааль-Шем-Тове / Пер. с ивр. С. Гойзмана, научн. ред., предисл. и примеч. М. Яглома. М., 2011. С. 72–74 (Маасийот у-мамарим йекарим, 10).

<sup>48</sup> *Агнон Ш.-Й.* Рассказы о Бааль-Шем-Тове. С. 263–264 (Дварим аревим, разд. 1, л. 2, рассказ 3). Иной пример, где подателем помощи Бешту становится посланный пророком Элиягу необрезанный иноверец с телегой и лошадьми (Там же. С. 53–57 – Шивхей а-Бешт, 25).

<sup>49</sup> См., например: *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 240–267; *Белова О.* Народная магия в регионах этнокультурных контактов славян и евреев // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2007. С. 110–131; *Киреева Н.* Отношение к «чужому» праведнику в магических целях (на материале паломничества нееврейского населения к могилам еврейских праведников на Буковине // Там же. С. 137–144; *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008. С. 499–537; *Каспина М., Амосова С.* Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам) // Антропологический форум № 11 ONLINE – [http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11\\_online\\_04\\_kaspina-amosova.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf)

<sup>50</sup> *Бубер М.* Хасидские предания / Под ред. П.С. Гуревича и С.Я. Левит. М., 1997. С. 264–265.

<sup>51</sup> *Агнон Ш.-Й.* Рассказы о Бааль-Шем-Тове. С. 59–62 (Кегаль хасидим, с. 4).

<sup>52</sup> Там же. С. 46–49 (Дварим аревим, разд. 1, л. 5, рассказ 13).

<sup>53</sup> Где прячется мудрость // Голос в тишине (рассказы о чудесном). По мотивам хасидских историй, собранных раввином Ш. Зевиним / Пер. и пересказ Я. Шехтера. М., 2010. Т. II. С. 38–41.

<sup>54</sup> *Бубер М.* Хасидские предания. С. 246–247.

<sup>55</sup> *Majmon S.* Autobiografia. Т. 1. S. 199.

<sup>56</sup> См.: *Ibid.* Т. 2. S. 24–99.

<sup>57</sup> *Belmont L.* Przedmowa tłumacza // *Ibid.* Т. 1. S. 39.

<sup>58</sup> *Ibid.* Т. 1. S. 197.

<sup>59</sup> *Ibid.* S. 199–200.

<sup>60</sup> *Ibid.* Т. 2. S. 101–102.

<sup>61</sup> Ср. чрезвычайно показательное для эпохи Разума письмо Канта, известного своими нелестными отзывами о евреях вообще, к еврейскому ученому Мендельсону, немислимое в предшествующие эпохи: «Таким гениям, как Вы, милостивый государь, полагается создать новую эпоху в этой науке [метафизике], дать ей новое направление и начертать мастерской рукой план для этой все еще наугад разрабатываемой дисциплины... Я подхожу к тому, чтобы... отдать эти опыты на суд общественности, и прежде всего на Ваш суд, причем я льщу себя надеждой, что если бы Вам угодно было соединить в этом отношении свои усилия с моими... то могло бы быть достигнуто нечто важное для развития науки» (*Кант И.* Письмо Моисею Мендельсону (1766) // *Кант И.* Соч. в 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 364).

<sup>62</sup> Versuch über die Transcendentalphilosophie. Mit einem Anhang über die Symbolische Erkenntnis und Anmerkungen von Salomon Majmon aus Litauen in Polen. Berlin, 1790.

<sup>63</sup> Ср. показательную «внешнюю» оценку этого последнего польского короля, данную встречавшейся с ним Екатериной Дашковой, отметившей его «просвещенный ум» и «любовь к искусствам, в которых он был тонкий знаток и ценитель» (*Екатерина Дашкова. Записки 1743–1810. М., 1985. С. 97*).

<sup>64</sup> *Majmon S. List do Jego Królewskiej Mości Króla Polskiego i Wielkiego Księcia Litewskiego // Majmon S. Autobiografia. T. 1. S. 46.*

<sup>65</sup> См. описание их встреч и посмертную характеристику Мендельсона в: *Majmon S. Autobiografia. T. 2. S. 104–105, 108–121.*

<sup>66</sup> *Ibid. T. 1. S. 47–48.*

<sup>67</sup> *Belmont L. Przedmowa tłumacza. S. 44.*

<sup>68</sup> См., например, о его месте в развитии европейской философии: *Beiser F.C. German Idealism. The Struggle against Subjectivism. 1781–1801. Cambridge, Mass., 2002; Buzaglo M. Solomon Majmon. Monism, Scepticism, and Mathematics. Pittsburgh, 2002; Solomon Majmon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic: Critical Assessments / Ed. G. Freudenthal. Dordrecht, 2004.*



*Людмила Софронова*  
(Москва)

### **Путь к дому: Григорий Сковорода о мудрости**

Григорий Саввич Сковорода (1722–1794) создал концепцию единства трех миров – это Библия, человек и мир. Их связанность он выявлял с помощью художественных дефиниций и культурных концептов, прилагая их к каждому из трех миров. Его концепцию можно считать антропологической, так как один из миров – человек – определяет позиции двух других, а они соответственно его собственную. Восприятие их человеком философ описывает в самых разных курсах, выявляя взаимозависимости между ними. Библия оказывается тем мостом, той лестницей, которые ведут человека к Богу. Мир обительный не пускает его от себя и заманивает в свои сети. Так человек становится сценой, на которой разыгрывается борец добра и зла: обительным миром повелевает дьявол. Библия – это не только связующее звено между человеком и высшим миром, но и сам Бог, как полагает Сковорода. Таким образом, человек в священном тексте познает Бога и, конечно, самого себя, потому что в идеале носит Господа в сердце своем. Библия учит его отношению к миру.

Пристальное внимание философа к Библии вызывало недоумение и даже недовольство современников, многие мало с ней были знакомы, душеполезное чтение не входило в круг их интересов. Уже при жизни Сковороды появилось множество рассказов о его пристрастии к одной-единственной книге, которую он беспрестанно читал. Вот один из них, который приводит его ученик М. Ковалинский: «Губернатор, увидя его в первый раз и, посмотря на него пристально, спросил его: – Г. Сковорода! О чем учит Библия? – О человеческомъ сердце, – отвѣтствовал он. – Поваренныя ваши книги учат, как удовольствовать желудок; псовыя – как звѣрей давить; модныя – как наряжаться; библия учит, как облагородствовать человеческое сердце»<sup>1</sup>.

Для того чтобы слово Библии действительно проникло в сердце человека и оказало на него воздействие, по мнению Сковороды, он должен научиться читать святую книгу, что на самом деле не просто. Чтение легко лишь на первый взгляд, к нему необходимо готовиться: «Для сего добрый книгочїй книгочтенїю учится, а добрый схоластик от дѣл упражняется» (1: 446). Искусству чтения Сковорода посвятил «Книжечку о чтенїи священнаго Писанїя, нареченну Жена Лотова». Учась читать, человек овладевает искусством постижения скрытых смыслов. Они, как шелухой, прикрыты словом, на первый взгляд понятным и простым, но на самом деле это не так, ибо Библия «двоестественна»: «Двѣ страны имѣет библейное море. Одна страна наша, вторая – божїя» (2: 38). Более того, «вся библія преисполнена страстей и соблазнов» (2: 35). Только символическое прочтение ее слов выявляет в них тайное, непонятное, загадочное. Следовательно, в священном тексте философ различает внутреннее и внешнее. Когда человек проникает в глубь священных истин, т.е. подходит к внутреннему, заложенному в Библии, он преобразуется духовно. Поэтому Сковорода говорит: «Не читай – да множишь порок! Читай – да заколешь порок!» (2: 57). При этом он уверяет, что не разум от книг, а книги от разума родились. Философ настаивает, что лишь познавая слово Библии, человек становится мудрым. Мудрость – не только конечная цель познания, сам его процесс уже знаменует ее.

Сковорода видит мудрость в «одной цепи» с верой, надеждой и страхом Божиим, который есть ее «исходный пункт». Мудрость – главная добродетель человека, она «подлинная родительница как прочих добродетелей, так и скромности, которая меряя себя, как говорится, собственной меркой скорее спускается вниз, чем возносится вверх»<sup>2</sup>. Под скромностью здесь, очевидно, понимается смирение, много значащее в концепции мудрости Сковороды. Философ уверен, что не гордыня, но смирение присуще праведнику, который не должен кичиться своими знаниями. Не отступая от евангельских традиций, он полагает, что нет мудрости без смирения, смирение же всегда мудро, т.е. находит мудрость в смирении и смирение в мудрости.

Смиренный человек, стремящийся к мудрости и познающий ее, – это тот, кто носит доброе внутри себя, т.е. живет жизнью внутренней. Он познает Бога, в отличие от человека, живущего внешней жизнью, которого философ называет глупым. Так к человеку прилагается оппозиция внешнее/внутреннее, которая конкретизируется как проти-

вопоставление мудрости/глупости. Глупец отличается от мудрого не только отсутствием жажды познания, но и отношением к миру. Он всем всегда недоволен, печалится, отчаивается, чего никогда не делает мудрый, так как над мудростью человеческой высится Премудрость Божия. Хотя не раз Сковорода мудрость человеческую называет премудростью, он различает эти два понятия, находящиеся в строго иерархических отношениях.

Премудрость – Божия, она – лежащее под спудом сокровище, портрет и печать Бога, чистый источник «всех мудростей и художеств». Она то же, что истина и Бог. Философ уподобляет ее маленькому зерну смоковницы, из которого все прорастает. Премудрость неумолчно ведет свою речь «во всѣх вѣках и народах», она «живое слово, тайно ко всѣм гремящее» (1: 149). У Сковороды есть «Разговор о Премудрости», в котором выступает Мудрость, а не Премудрость, беседующая с Человеком. Значения мудрости и премудрости здесь сливаются воедино. Беседа сводится к серии вопросов и ответов, к называнию имен высшего знания: у греков она София, «а мудрость зовет всяк русской челоуѣк» (1: 94). Также выясняется, где она обитает; оказывается, что везде. Кроме того, премудрость получает временные измерения. Сковорода как в этом «Разговоре», так и в других своих сочинениях утверждает ее древность. Не верящие в это утверждение – высокоумные. «Высокоумствовать – значит, будто в наш вѣк родилась истинная премудрость, неизвестная древним вѣкам и нашим предкам» (1: 377). Мудрым, таким образом, противопоставлены не только глупые, но и высокоумные, т.е. мудрствующие лукаво. Есть и такие, что «мудрятя излишне», они также никогда не найдут путь к истинной мудрости. Ей соответственно противостоит глупость, названная в «Разговоре о премудрости» бестолковщиной. Так у Сковороды происходит снижение понятий, противопоставленных мудрости и мудрому.

Философ ставит знак равенства между мудростью и праведностью, что усвоил его ученик М. Ковалинский, сказавший в жизнеописании учителя, что мудрость и праведность для него есть одно и то же. Праведники исполняют заповеди Господни и стараются никому не делать зла. Именно они достигают мудрости на пути познания. Им противостоят грешники, нарушающие заповеди и потому не постигающие мудрость. Итак, мудрый и праведный человек в состоянии проникнуть в священные тайны Библии, чего не может сде-

лать глупый грешник: «О несмысленные! Коль мы косны и тупы в разумѣніи пророческихъ пѣсней!» (2: 48). Эта «двойная» антитеза, в которой совмещаются праведник/грешник, мудрый/глупый, проходит через все сочинения Сковороды.

Чтобы объяснить, что есть Библия, Сковорода находит для нее особые имена, т.е. художественные дефиниции. Он заимствует их из мира природных стихий (*солнце, облако, море, земля*), животного мира (*лев, зверинец Божий*), растительного царства (*орех, сад*). Не только природа поставляет ему дефиниции. Сковорода обращается к рукотворному миру, созданному человеком. Прежде всего материал для выявления тайных смыслов Библии он находит в строительстве. «Каждый из нас – это вместилище, ограниченное поверхностью тела, с ориентацией “внутри–снаружи”. Мы проецируем нашу собственную ориентацию на другие физические объекты, ограниченные поверхностями. Таким образом, мы также представляем их себе как вместилища с внутренней частью и внешней поверхностью»<sup>3</sup>.

Именно пространственные дефиниции и концепты в сочинениях Сковороды наиболее полно раскрывают «двоестественность» Библии – они также основаны на оппозиции внешнее/внутреннее. Не только эта оппозиция вступает в действие при определении сущности Библии, с ней взаимодействуют и другие, как, например, богатство/бедность. На их фоне проступает функциональный подход к строению – каждое из них имеет свое предназначение, о котором Сковорода говорит подробно. Размышляя о священном тексте в пространственных параметрах, опираясь на оппозицию внешнее/внутреннее, философ может отказаться от нее и заняться метафизической «геометрией». Тогда Библия становится центром, конечной точкой духовного познания, или «конечным пунктом».

Предстает ли священная книга в конкретных пространственных измерениях или в абстрактных, она непременно обогащается дополнительными смысловыми коннотациями. Например, Библия бывает *градом*, но градом премудрости, *страной*, но совершенного мира и свободы, она же и *республика*, но горняя. Так ее дефиниции утрачивают вещественность и наполняются символическим смыслом, который снимает эту вещественность. Интерпретируя Библию с помощью дефиниций, имеющих пространственные значения, философ пробуждает воображение читателя и одновременно предупреждает,

что он не сразу поймет, что же скрыто в Библии. Так оппозиция внутреннее/внешнее объединяет Библию и ее пространственные дефиниции, с помощью которых Сковорода толкует ее строение и смыслы.

Среди этих дефиниций выделяются: *жилище, храм, лечебный дом, аптека*. Также Библия – это *лабиринт*. Наиболее разработана обобщающая дефиниция *дом*. Он может быть любым: и дворцом, и великолепным и роскошным домом богатого господина, и хижинной, «нехитрым домиком», стены которого на самом деле сложены из «рудоконных, золотых и серебряных кип». Бывает Библия *гостиницей*, где находят приют усталые путники. Каким бы ни было строение, у Сковороды оно становится домом Божиим. Он тщательно описывает внешний вид дома, а также стены и двери, замечает порог, т.е. все те границы, которые преграждают вход в него, отделяют от внешнего мира. Философ настаивает на разнообразии внешнего вида дома-Библии, но основные его свойства оставляет одинаковыми. Главное из них – закрытость.

Стены дома-Библии являются границей, которая охраняет сущее в нем: «Невозможно пролѣзть сквозь ограждающую сей рай стѣну» (1: 380). Она и сама становится *стеной* богосозданной, имеющей две стороны, темную и светлую. Ту же функцию, что и стены, выполняют двери дома, Библия также именуется *дверью*. Она дверь начальная и «сама о себе вопіет: “Аз есмь дверь”» (1: 213). Отдельные библейские цитаты, которые Сковорода вводит в свои сочинения, он называет *преддверием* и *дверью*. Примечательно, что одно из своих сочинений философ назвал «Начальная дверь ко христианскому добронравію», открывает его «преддверіе», т.е. введение. Часть другого сочинения получила название «Врата Господня в новую страну, в предѣлы вѣчности». Эти дефиниции, переходящие от общего к частностям (дом – дверь, стена), усиливают мотив закрытости священного текста, конкретизируют его как мотив преграды.

Итак, Библия предстает домом, дверью и стеной; слово ее – это врата, ведущие к ней как к нетленному источнику. Человек должен преодолеть все эти преграды, чтобы войти в священный дом. Он не имеет права оглядываться на улицы, выступающие внешним по отношению к дому как внутреннему. «Улицы сіи не иное что суть, как путь или совѣт безбожников» (1: 218). От улиц Сковорода переходит к околице, предостерегая, что она есть «наружность», гибельная для человека. Только дом-Библия – его спасительный центр, ему необ-

ходимо приложить огромные усилия, чтобы войти в него. Эта сложная метафорическая конструкция предназначена для раскрытия особенностей чтения Библии, которое не всем доступно. Оно не сразу дает желаемые результаты, в Библию нужно суметь погрузиться. Не каждого впускает она в свои пределы, закрыта она для «дремлюка ленивого», т.е. человека не способного воспринять великие истины, глупца и грешника. Человек не вдруг и не сразу оказывается перед домом-Библией, он должен пройти трудный путь, преодолеть огромные расстояния, чтобы добраться до него.

Весь священный текст Сковорода исчерчивает разнообразными культурными кодами, среди которых наиболее развит код движения. То есть священный текст, как все в мире философа, находится в движении, оно объединяет все три мира и распространяется на постижение Библии. Человек обязан следовать ее путем и приспособлять к познанию свой путь жизни. Так скрещиваются два его метафорических пути. «Житіє наше єсть путешествіє» (1: 299), – говорит философ. Совершая его, человек может истощить свою жизнь, посвятить не тому, на что предназначил его Господь. Таков удел грешных глупцов. Может он пойти путем правым, «святым и твердым», т.е. тем, который вторит движению волхвов и царей, шествующих к Христу. Так ведет себя мудрый праведник. То, что Сковорода представил постижение высших истин в динамике, уже было замечено исследователями. «Образ пути очень важен для Сковороды и встречается неоднократно. Для него, в частности, характерно традиционное понимание пути в качестве метафоры познания, где пересекаются путь истины и путь жизни»<sup>4</sup>. Движение, по Сковороде, есть мера и время. То есть семантика движения соединяет пространство и время и одновременно доминирует над ними: «Что было бы тогда, естли бы щастіє <...> зависѣло бы от мѣста, от времени, от плоти и крови?» (1: 144).

Путь к Библии – это метафизическое движение, путь познания, путь духовный, ведущий к мудрости. Чтобы не сбиться с него, человек следует великим мудрецам, которые были истинными путниками. Идеальным примером является аллегорическая фигура Израиля: «Идет Израиль царственным путем, не уклоняясь, ни надесно, ни налево. Минает все тлѣнное» (1: 246). Также шествует Авраам, туда же идет Давид. От каждого человека, вставшего на путь познания, Сковорода требует неперестанного движения: «Что ж ты стал? Ступай далѣ!» (1: 280). Он сам обязан избрать способы движения, при-

готовиться к нему. Для истинного пути ему нужны «новые ноги», те, что «не на зло текут» (1: 239), – расширяет философ свою метафору, указывая, что направление движения и его конечная цель заданы человеку. Он сумеет ее достичь, если правильно сделал выбор. Тогда он до конца одолевает путь, т.е. обретает духовный опыт, или мудрость. Сделать это может не каждый, так как оступиться или сойти с пути легко. Соответственно сбиваются с пути глупцы и грешники, их путь мирской, противопоставленный пути духовному.

Философ, сделав код движения основным средством представления познания, так противопоставляет мудрых и глупых (они же праведники и грешники). Движение праведника точно ориентировано, нехаотично и целенаправленно. Он идет, бежит, поднимается на холмы и горы, спускается с них. Двигается он прямо, но на его пути встречаются «крючки и закоулки»: «Есть, что мнится правым, но существом криво. И есть, что мнится развращенным, но естеством правое» (1: 282). Путь праведника ведет в Сион, на башню Соломонову. На пути познания его поддерживает никогда не покидающий его Господь, как он поддерживал Авраама в его восхождении на гору вместе с Исааком. Поэтому праведник способен познать себя, мир и Бога. Грешник же блуждает постоянно, что уподобляет его Мелхоло, жене царя Давида. Она «есть мати и царица всеѣх шатающихся по окольным пустыням» (1: 154). Блуждающий – это суевер, ползущий по грязи, увязающий в болотах, т.е. грешник, самыми разными способами отклоняющийся от истинного пути. Он всегда может «заблудить от Господа своего», так как не в состоянии неуклонно следовать в одном направлении. Поэтому он остается глупцом: «Не тот есть глуп, кто не знает (еще все презнавший не родился), но тот, кто знать не хочет» (2: 119).

Создавая символический план познания, философ только на первый взгляд занят движением как действием. Его направленность, темп и характер для него гораздо более значимы<sup>5</sup>. Духовное познание символизирует стрела, летящая в цель с высокой горы. Стремясь познать Бога, т.е. обрести мудрость, праведный человек совершает движение, шествуя по заповедям его. Сковорода призывает: «Люби его и приближайся к нему всегда, сердцем и познанием приближайся, не внѣшними ногами и устнами» (1: 168). Мудрости не достигнут те, кто умствует, петляет, шатается, бродит по околицам, т.е. не соблюдает заповеди. Библия сама наполнена движением, притом ходит она

не по окружности, а целится в «главнейшую точку», т.е. в Бога. Она есть путь, путь познания Господа, который и сам есть путь, ведущий человека в царство Божие, к истине и премудрости.

Движение-познание Сковорода проецирует на мысль человека, дублируя метафизическое движение человека на пути к мудрости. Она беспокойна и невещественна, «бесстихийна» и притом вечно движется. Праведный человек мыслью своей стремится ввысь, и она взлетает к вечному. Как и он, она невидима, но от нее возгорается мятеж и сокрушение. Так мысль наделяется противопоставленными значениями. Только находясь в странствии, она возносится от вещественной природы к невещественному, к безначальному началу, постоянно убегая и вновь приближаясь к цели. Ходит она тропинками истины, т.е. повторяет движение человека праведного. Как грешник, мысль блуждает и ползает по земле, бывает не в силах подняться вверх. Такова мысль глупца, не имеющая верных ориентиров. Мысль же праведника стремится к центру.

Без духовных усилий, без множества препятствий и надежды на благополучное окончание пути никакое движение к Библии не состоится, но к нему следует стремиться. Оно необходимо человеку, так как, не встав на этот путь, он утратит духовный облик и станет «скотиной безмысленной». Вся жизнь человека праведного и мудрого (в другой сковородинской терминологии внутреннего) – это нелегкий путь, который следует сначала найти, а потом преодолеть – без этого не состоится познание. Сковорода много пишет о трудностях пути познания, вновь и вновь повторяя, что без них путь этот не состоится. Они никогда не бывают ненужными, трудное всегда соседствует с нужным. Для философа эти два понятия неразрывно связаны, говоря о познании, он непременно вспоминает о трудностях. Он пишет, что никто не может весь мир «перезнать», да это и невозможно. «А невозможное и ненужное есть то же. Но если все знаешь, что тебе надобное, сіе значит совершенную мудрость» (1: 132). Соответственно, все нужное перестает быть трудным и становится легким.

Итак, путь познания непременно должен быть трудным – Сковорода настаивает на этом. «Трудность пути – постоянное и неотъемлемое свойство; двигаться по пути, преодолевать его уже есть подвиг»<sup>6</sup>. Следовательно, в движении-познании заложен мотив труда, значение которого понимают лишь праведники и мудрецы. Вот как об этом рассуждают собеседники в «Разговоре пяти путников о ис-



тинном счастья в жизни»: «Ах, высокій сей мир, трудно до него добратся <...> Невозможно, трудно, но достоин он и большего труда. Трудно, но без него тысяча раз труднѣе» (1: 352). Глупцы же, лишь вступив на путь познания, вопят: «Трудно, трудно!» Им неведомо, что трудности пути спасительны. Так выстраивается противопоставление трудного и легкого пути. Трудными путями идут праведники, легкими – грешники, не соблюдающие меры в ходьбе. Не достичь таким Иерусалима! Их путь подобен сети, их уловляющей. Философ различает путь праведных и грешных по типу движения и по тому, в каком пространстве оно совершается: праведник важно шествует, грешник движется спешно, но «извилистыми тропами, холмистой местностью через глубокие рвы. Несется безумный всадник, не умеющий управлять конем»<sup>7</sup>. Путь грешника – путь несчастья. На нем человек попадает в дебри, пропасти и лужи. Праведник же движется по пути счастья.

Трудный путь духовного познания освещается не только вечно движущейся мыслью, но и чувством. Вне эмоционального плана постижение высокого и вечного для Сковороды невозможно. Мудрость для него – не сухая абстракция. Ее постижение не есть работа ума, оно переполнено эмоциями, как и всякая мысль человеческая, которая всегда чего-то желает и что-то любит. Главная эмоция познания – это радость, которую дает духовное переживание священного слова. «Спасением душъ есть основательная радость и твердая надежда» (1: 367). Так мудрость сопрягается с радостью, естественно, духовной. Не только путь познания радостен, сама Библия пронизана радостью, подобной вину веселящему. Она наполнена смехом: смеются мать пророка Самуила, апостол Павел, улыбается царь Давид, радуются пророки. Лот веселится с дочерьми, упивается Ной, пирует Иосиф со своими братьями. Отсюда не следует, что следует смеяться над священными словами, такой смех – смех глупца и грешника. Мудрый праведник радуется, погружаясь в священное слово, и радость его – это радость истинного христианина, «ибо веселіе сердца – живот чловѣку». Библия же – «веселіе вѣчное» над головой мудрого. Философ и сам постоянно радовался, Библия веселила его сердце. Именно радость, а не доскональное знание священного текста он считал необходимым на пути к мудрости.

Итак, праведный человек движется по пути познания, который требует от него огромных усилий. Познание невозможно без эмо-

ционального восприятия священных истин, духовная радость всегда охватывает мудрого праведника. Труден и радостен его путь, по которому он идет со смирением, двигаясь к центру, или «конечной точке». Ступая по нему, праведник не должен возноситься. Образцом для него Сковорода выставляет кроткого царя Давида, называя его тенью Господа, т.е. префигурацией Христа. Их во множестве отыскивает Сковорода в Ветхом Завете. Заметим, что образ чистой голубицы, которая для философа есть сам царь Давид, а также Библия, постоянно мелькает на страницах сочинений, когда он говорит о целях познания, т.е. о движении к мудрости. Приблизившись к ней, человек обнаруживает, что закрыт для него ее дом, что не должно его останавливать.

Ему необходимо его отворить или достучаться, так как именно там таится благолепие, т.е. Премудрость Божия, конечная цель пути познания. Сковорода призывает: «Ищи дверей и стучи, поколь не отверзут» (1: 185). Он велит человеку взять пример с царя Давида, который «просил и докучал, чтоб отворила (Библия. – Л.С.) для него дверь» (Там же). Так Библия превращается в дом Давидов, который беспрестанно желал войти во «дворы Господни». Подобно Давиду, мудрый человек должен преодолевать преграды на пути внутрь священного дома и прислушиваться к предупреждениям, выписанным на его стенах. Они гласят: «Всѣ внійдут, но не всѣ будут», «Всѣ насытятся, не всѣ насладятся» (1: 396). Слова эти означают, что не каждый проникнет в тайну вечного. Увлекаясь конкретным описанием трудностей проникновения в суть Библии, философ не раз переводит их в символический план и не раз объясняет: подойти к дверям Библии, войти в них в переносном смысле значит приблизиться к мудрости. Так выглядит еще один ряд трудностей на пути познания, но не последний.

Даже очутившись в священном доме, человек не сразу сумеет усвоить слово Божие. Возможно, он даже не поймет его невидимый «план», т.е. план высших значений, которыми наделена священная книга, но он обязан к этому стремиться. В противном случае человек будет скитаться по дому, так и не приблизившись к истине. Не зная «плана», ориентироваться в доме невозможно. Так Библия принимает все признаки лабиринта, но она лабиринт священный и непроходимый, который отводит человека от истины и вновь приближает к ней. К истине следует «добираться», примечая знаки, расставленные по Библии-лабиринту. Они позволяют нащупать верный путь,

пройти по этим знакам, как по следу. Грешник в этих следах запутается, в отличие от праведника.

Не только путь к дому символизирует путь познания. Сковорода использует другие дефиниции Библии, меняя ракурсы видения. Напомним, что Библия – это не только *дом*, она же *гора* и *пещера*, *море* и *земля*, а также *фонарь* и *змей*. Эти художественные наименования сменяют друг друга, Сковорода будто путается в них и якобы с трудом выбирается из их нагромождения. Таким образом, он создает преднамеренные трудности для своего читателя, как бы стараясь сбить его с толку. С переменной дефиниций множатся трудности пути познания. То человек с трудом взбирается на гору, перед этим постирав одежду и смыв грязь со своего тела, что означает: оставить внизу всю подлость свою. Кстати, приступая к чтению Библии, он должен совершить очистительные процедуры. То он борется с волнами, готовыми его поглотить, встречает на своем пути скалы и «скалки», страшась неожиданной смерти. Но Сковорода утешает человека: «Естли кто попал в ров или бездну водяную, не должен думать о трудности, но о избавленіи» (1: 353). Избавитель человека – это Иисус Христос, его гавань, берег и надежная скала.

Сочинения философа в результате образуют пространство, устроенное по принципу лабиринта, из которого он выводит человека мудрого, испытавшего радость познания. Лабиринт, созданный Сковородой, не только усложняет процесс чтения, что, по его мнению, способствует погружению в те смыслы, которые он хочет донести до читателя. Он становится семантической параллелью тому объекту, о котором пишет философ. Он постоянно повторяет, что Библия по-разному говорит одно и то же: «Сколько по наружности разнятся, столько по внутренности согласны сіи слова» (1: 216). Эхом отзываются и участники его бесед и диалогов, с удивлением восклицая: «Да то все одно!» Дефиниции Сковороды также разнятся лишь «по наружности». Он представляет тему познания священного текста во многих вариантах, как бы подражая принципам организации семантической структуры Библии.

Из них выделяется пространственная дефиниция *дом*, к которому движется человек.

На ней основана развернутая пространственная метафора, которая относится к ряду концептуальных метафор. Ее трудно представить тропом, хотя в некоторых частных случаях она им становится. Вы-

строена она косвенными путями и сложена из самых различных видов пространства реального (они и являются собой ряд тропов). Человек на пути к закрытому дому-Библии попадает в грязь и лужи трудных дорог, в непроходимые чащи, карабкается по обрывам и холмам, встречается на своем пути бедные и богатые жилища, и все эти приметы реального мира, лишаясь своей вещественности, превращаются в знаки-символы. Так состоится метафора как форма постижения концепции философа, рождается она во взаимодействии языка, мышления и культуры: «Метафору в современной когнитивистике принято определять как *(основную) ментальную операцию, как способ познания, категоризации, концептуализации, оценки и объяснения мира*»<sup>8</sup>.

«Ментальная операция» Сковороды не завоевывает все пространство его текстов. Ей противопоставлено и одновременно с ней сливается эмоциональное отношение к священному тексту. Он выражал его постоянно, в результате чего возникало столь типичное для философа колебание между чувственным и абстрактным. Называя Библию букварем преблагословенной субботы, путем и его «конечной точкой», он черпал в ней духовные силы, беспрестанно «поучался» в ней и радовался. Ветхий Завет для него – главный источник знания о мире, Боге и человеке, ветхозаветные цари и пророки – его учителя, которые поют так чудесно, что «не можно ль довольно надивиться, коль согласная сих проповѣдников труба и музыка» (1: 320). Он беседовал с пророками и царями, задавал им вопросы и тут же требовал ответов и пояснений. Говорил с Библией на ее языке и подносил ей дары, т.е. свое слово: «Се тебѣ приношу благій дар от твоих же вертоградов – кошниц гроздія, и смоквей, и орѣхов со хлѣбом Пасхи, во свидѣтельство яко путем праотцев моих внідох во обѣтованную землю» (1: 281). Своего читателя он уподоблял Аврааму, восходящему на гору вместе с Исааком. Как Авраам оставил под горой рабов и ослов, так и читатель должен отринуть все плотское и мирское, чтобы познать мудрость.

### Примечания

<sup>1</sup> Ковалинський М.І. Жизнь Григория Сковороды // Григорій Сковорода. Повне зібрання творів. Київ, 1973. Т. 2. С. 465. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте: в скобках указываются том и страница.

<sup>2</sup> Сковорода Григорій. Сочинения в двух томах. М., 1973. Т. 2. С. 240.

<sup>3</sup> *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М., 2004. С. 54.

<sup>4</sup> *Малинов А.* Философские взгляды Григория Сковороды. СПб., 1998. С. 13.

<sup>5</sup> *Толстая С.М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 91.

<sup>6</sup> *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. 488.

<sup>7</sup> *Сковорода Григорий.* Сочинения... Т. 2. С. 201.

<sup>8</sup> *Будаев Э.В.* Становление когнитивной теории метафоры (<http://www.philology.ru/linguistics1/budaev-07.htm>).

*Елена Сморгунова*  
(Москва)

### **Святость – благодать – юродство. Святые – блаженные – юродивые**

**Святость** (праслав. *světъ, svѣtъjь*) – одно из наиболее значимых понятий христианства. Святое – являющееся Богом или Божественным, происходящее от Него, отмеченное Его присутствием или действием Божественной Благодати, посвященное Ему в служение и отделенное от мирского. Понятие «святость» используется также в других религиях, в частности, для выражения высокой степени духовного совершенства аскетов и монахов. В широком смысле святое также может означать высшую степень благородства и нравственной чистоты в человеческих действиях или мыслях: *святая цель, святая правда, святое дело, святое братство, святой долг*.

В христианском употреблении можно выделить несколько частично перекрывающихся значений понятий «святость» и «святое».

Святость как атрибут Бога представлена в наименовании *Святая Троица*, звучит в молитве «Трисвятое» – «Святой Боже ...», многократно встречается в Библии, например: «и покажу Мое величие и святость Мою» (Иез 38: 23), «...свят, свят, свят, Господь Вседержитель» (Откр 4: 8).

**Святые.** Почитание и призывание святых и чудотворцев следовало евангельской заповеди: «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов» (Иак 1: 17).

Святые совершают чудеса силой, данной им от Бога. Чудо – это всегда действие высших сил, но ради спасения людей и для помощи им способность чудотворения передается Всевышним своим помощникам – святым и мученикам. Святость предполагает **чудотворность**, чудеса исцеления, чудеса предотвращения бед и напастей. В Слове святого Нифонта, широко распространенного чтения

эсхатологической направленности (из старообрядческого рукописного сборника), говорится: «...до скончания века не оскудеют святости..., но обаче в последняя лета скрываются от человек»<sup>1</sup>.

**Святой человек** отличается духовным совершенством и близостью к Богу (святые апостолы, святые угодники, Святые Отцы). Святые канонизируются Церковью. Святость человека подразумевает возможность спасения: «плод ваш есть святость, а конец – жизнь вечная» (Рим 6: 22). В Ветхом Завете святыми называются назорей: «...во все дни назорейства своего свят он Господу» (Чис 6: 8).

Святость человека понимается как моральное совершенство, которое проявляется в добродетелях. Для достижения святости необходимо совместное действие благодати и личных усилий человека.

Святость относится в основном к людям и понимается как нравственная цель. Человек стремится подражать нравственному совершенству Бога согласно евангельскому «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5: 48).

Современный смысл понятия был в значительной мере предопределен его использованием при переводах Библии на славянские языки. В Ветхом Завете «святое» переводит древнееврейское *qados*, которое обозначало отделение сферы Божественного от мирского. В Новом Завете «святое» соответствует трем древнегреческим прилагательным: *ιερός* (иерос), *ἅγιος* (агиос) и *ὁσιος* (осиос). *ἅγιος* обозначает святость самого Бога, а также ‘предназначенный Богу, очищенный для этого’; *ιερός* означает ‘священный, принадлежащий Богу’ и связано с понятиями «храм» (*ιερόν*) и «священник» (*Ιερéας*). *Ὀσιος* применяется как нравственная характеристика людей (‘морально чистый, преданный’) и переводится также как «благочестивый».

Не существует общего портрета святого – все они разные. И жития святых составлены по-разному, хотя существует некоторая схема жития, которой более всего – как образец – соответствует Житие Святого Кирилла (Константина), создателя славянской азбуки<sup>2</sup>.

В отличие от Жития Кирилла, Житие Святого Александра Ошевенского, основателя монастыря, который тоже считают святым местом, во многом отличается от легенд, которые об Александре рассказывают и до сих пор. И лишь некоторые эпизоды устных преданий соответствуют житийному рассказу<sup>3</sup>.

Пролог, изданный в Москве в первой половине XVII в., содержит Жития Святых и чтения на дни года с сентября по август: св. Иоанн

Новгородский – 6 сентября, св. Плакида – 20 сентября, св. Антоний Сийский – 6 декабря, св. Нил Столобенский – 7 декабря, св. Петр Московский – 21 декабря, св. Филипп Московский – 9 января, св. Кирилл Новгородский – 4 февраля, св. Дмитрий – 11 февраля, св. Кирилл – 14 февраля, св. Ермолай Суздальский – 1 апреля, св. Стефан Пермский – 26 апреля, св. Мефодий – 11 мая, св. Евфимий Псковский – 15 мая, св. Игнатий Ростовский – 14 июня, св. Елисей-солёные воды – 8 июля, св. Прокопий – 16 августа<sup>4</sup>.

В западноевропейской традиции в обиходе средневекового христианина существовал повествовательный жанр, который назывался *legata*, или *legenda* (от лат. *lego* ‘читать’; *legenda* ‘то, что следует прочесть; *legata* ‘то, что нужно читать’). Эти повествования, наполненные сверхъестественными событиями и чудесами, описывали жизнь святых, мучеников, кающихся грешников. Легендами называли духовные жизнеописания святых, которые читали вслух в монастырских трапезных (*рефректориях*) во время еды. Как литературный жанр легенда сформировалась в средневековье, играя тогда, особенно в народной среде, значительную роль в распространении христианства, рассказывая о жизни святых и о чудесных вмешательствах сверхъестественных сил. Средневековые легенды отражали нравственный облик эпохи.

С развитием церковно-исторической критики легендарное житие святого противопоставлялось его подлинным или достоверным деяниям. Самым крупным сборником средневековых легенд, широко распространенным в европейских странах, была «Золотая легенда» (*Legenda Aurea*) Иакова из Ворагина (*Jacobus de Voragine*), епископа Генуэзского (†1298). Популярность «Золотой легенды» была огромной: к 1500 г. вышло 70 изданий латинского оригинала и более 30 переводов на английский, французский, итальянский, нижненемецкий и чешский языки. Сборник подвергался значительным изменениям и переменам, прибавлялись главы о новых праздниках и святых. Изложению житий святых Церковь предпосылала этимологические объяснения имен, многочисленные цитаты из Священного Писания и Отцов церкви. Рассказы о евангельских событиях часто имели апокрифические черты и толкования. С наступлением протестантизма «Золотая Легенда» стала уступать место другим, национальным, сборникам<sup>5</sup>.

В России такими сборниками стали Прологá и Минеи четы.



Проблема святости имела решение в старообрядческой среде – в трудах и писаниях старообрядческих книжников<sup>6</sup>, опиравшихся на «Послание восточных патриархов о православной вере» (ответ на вопрос 3-й: «Православная церковь почитает праведников не как богов каких, а как верных слуг, угольников и друзей Божиих; восхваляет их подвиги и дела, совершенные ими при помощи благодати Божией во славу Божию»).

Учение о почитании святых было разработано Ефремом Сирийским, Василием Великим и Иоанном Златоустом, писавшими о «подобном поклоне».

Дар чудотворения может быть дан Господом не только святому. Так, одно из Проложных чтений на 20 октября имеет название: «Слово о некоем игумене, иже **приял дар от Бога**, бесы изгоняти от человек»<sup>7</sup>. Рукопись XVII в. «Сказания о Мамаевом побоище» (из собрания Государственного исторического музея), содержит рассказ о молитве – просьбе чуда: Великий князь Димитрий Иванович и брат его Владимир Андреевич молятся, припадая ко гробу чудотворца Петра: «О чудотворный святителю Петре! **По милости Божии чудодееши безпрестанно**»<sup>8</sup>.

**Праздники святым – на весь год.** Редчайшая находка была сделана участниками экспедиции Московского государственного университета в Пермской области. В одной из деревень Предуралья, в верховьях реки Камы, где живут староверы, был найден «Настенный лист», имеющий заголовок «Сказание, киим святым каковыя [благодати] исцеления от Бога даны и когда память их бывает». На листе – 55 изображений святых с текстами. Каждому изображению соответствует дата в календаре, когда нужно почитать и праздновать святого от болезни, недугов или стихийного бедствия. Все даты указаны по старому стилю, церковный год начинается в сентябре<sup>9</sup>. Название «Сказание...» взято из рукописи № 1537-1 (л. 1–5об.), нач. XX в. (до 1908 г.) Верхокамского собрания<sup>10</sup>. Памятник уже был подробно описан и проанализирован в сборнике статей «Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции»<sup>11</sup>.

Все святые, представленные в «Сказании», полностью соответствуют евангельскому пониманию почитания святых, им даны благодати и установлены дни их памяти, почитания и праздники. Святые обнимают весь церковный год – от Иоанна Предтечи, память которого 29 августа приходится перед самым началом нового года, до

Пантелеймона, который в Проложном чтении называется «целебником»<sup>12</sup>. Святые исцеляют разные болезни: головные и глазные, зубную боль и слепоту, грыжу и гнойные раны, избавляют от блудной страсти и внезапной смерти, чтобы «в последнем издыхании, как призывал монах Нифонт, покаянием и слезами и милостынею угодили Богу»<sup>13</sup>. Они самые разные по времени жизни и по происхождению – египтянин Мина и римлянин Сикст, египетские аввы и александрийские юноши, пергамский Антипа и мученица Фотиния. Все святые становятся «теплыми помощниками и заступниками болящим». Некоторые недуги имеют по два покровителя – святого и святую, они хранят от внезапной смерти и от злого очарования, а особенно от винного запойства, для чего нужно уже несколько святых одновременно.

Святым дается благодать освобождать женщин от трудных родов, и вместе с тем чудесная сила святых «разрешает от бесплодства и безчадия». Она может сохранять здоровье младенцев, и ответственные за это святые распределены по всему году. Сам Апостол Павел заботится о жизни младенцев. Проложные жития рассказывают о жизни святых<sup>14</sup>. И часто именно в житии или смерти святого находится объяснение данной ему благодати; способность к чудодействию даруется святому за его добродетельную жизнь или мученическую кончину.

Весь сонм святых не оставил своей заботой ни погоду, ни природу, они пекутся о дожде и о бездожде, сохраняют от пожара и молнии, и все славянские «мифологии» славят пророка Илью – «хранителя ключей неба». Святые покровительствуют учащимся, заботятся о просвещении, от них можно научиться церковному пению и иконному письму<sup>15</sup>. В их владении «мед – сладость мира»<sup>16</sup>.

Дни памяти святым расположены по месяцеслову сентябрьского года – от начала сентября до конца августа. Весь год целиком распisan, и вся жизнь человеческая входит в этот годовой круг, со всеми недугами и возможными напастями. Можно сказать, что предусмотрено буквально все, что может случиться в жизни. И этим очерчен круг действий святых, помощников человеку.

Совершенно замечательно, что святым в дни их Праздников даны только «благодати», они не должны карать и наказывать, им предписано *исцелять, сохранять, просветить, молить, избавить, разрешить, просвещать, научать, прогнать, умножить, сохранить, да-*

*ровать, обретать* (эти слова – из списка «благодатей», данных святым).

**Блаже́нный** (греч. μακάριος, лат. *beatus*) – определение христианских подвижников, имеющее в различных христианских церквях разное значение. Родственно ст.-слав. *блаженъ*, от *блажити* ‘нарицать блаженным (делать благим, хорошим)’ (ср. с исконно русским *бóлого*).

В западно-христианской традиции *блаженный* – наименование лица, официально беатифицированного. В широком смысле *блаженный* – всякий, кто лицезреет Бога на небесах (блаженное видение). Этот эпитет связан с именами двух выдающихся богословов Западной Церкви – святого Августина, епископа Иппонийского, и святого Иеронима Стридонского<sup>17</sup>.

Следующим высшим ликом после блаженства является святость.

На Руси слово *блаженный* употреблялось и в другом значении, как синоним слова *юродивый*, например, Василий Блаженный, Симон Блаженный, блаженная Домна Томская. «Блаженными» часто называли городских сумасшедших, даже если они не носили вериги.

Наиболее весом в современности духовный подвиг Блаженной Ксении Петербургской<sup>18</sup>. Его значение отражено в двух литургических текстах, где она называется «Всеблаженная»: Тропарь, глас 7 – «Нищету Христову возлюбивша, бессмертная трапезы ныне наслаждаешися, безумием мнимым безумие мира обличивши, смирением Крестным силу Божию восприяла еси, сего ради дар чудодейственной помощи стяжавшая, Ксения Блаженная, моли Христа Бога избавитися нам от всякого зла покаянием»; Кондак, глас 3 – «Днесь светло ликует град Святаго Петра, яко множество скорбящих обретают утешение, на Твоя Молитвы надеющиеся, Ксение Всеблаженная, Ты бо еси граду сему похвала и утверждение». Еще один текст, являющийся по жанру житием Блаженной Ксении, рассказывает о ее жизненном пути: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа. На сем месте положено тело рабы Божией Ксении Григорьевны, жены придворного певчаго в ранге полковника Андрея Федоровича. Осталась после мужа 26 лет, странствовала 45 лет. А всего жития 71 год, звалась именем Андрей Федорович. Кто меня знал, да помянет мою душу для спасения души своей. Аминь». Это – надпись на плите, которая некогда лежала на могиле Блаженной Ксении.

**Юродство.** Все библейские употребления придают слову, и в форме существительного, и глагола (в Синодальном переводе) значение ‘безумие’, ‘безумствовать’.

**ЮРОДСТВО** (греч. *μωρία*) *Vulg.*: *stulticia*; ц.-слав.: **юродство, буйство.** *Безумие.*

1 Кор 1: 18 ибо слово о кресте для погибающих юродство есть.

1 Кор 1: 21 благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих.

**ЮРОДСТВОВАТЬ** (евр. *šagà*) *LXX*: *ἐπιληψτεῖσθαι* *Vulg.*: *furo*, ц.-слав.: **бѣсноватися.** *Безумствовать.*

1 Цар 21: 15 разве мало у меня сумасшедших, что вы привели его, чтобы он юродствовал предо мною?<sup>19</sup>

**Юродство в Ветхом Завете.** Многих ветхозаветных пророков считают предшественниками юродивых «Христа ради». Пророк Исаия ходил нагим и босым три года, предупреждая о скором египетском плене (Ис 20: 2–3); пророк Иезекииль лежал перед камнем, обозначавшим осажденный Иерусалим, и ел хлеб, приготовленный, по повелению Бога, на коровьем навозе (Иез: 15); пророк Осия вступил в брак с блудницей, что символизировало неверность Израиля Богу (Ос: 3). Целью пророков было привлечь внимание окружающих и побудить народ Израильский к покаянию. Ветхозаветные пророки не были юродивыми в полном смысле этого слова, а лишь время от времени прибегали к нетрадиционным или вызывающим поступкам, чтобы сказать пророчески о воле Божьей, но их действия и поступки не вели к аскетической жизни.

**Юродство в христианстве.** Юродство, от ц.-слав. *оуродъ*, ‘дурак, безумный’. В евангельском тексте слово *юродивый* употребляется в прямом значении: «Пять же бе от них мудры, и пять юродивы» (Мф 25: 2, «Притча о десяти девах»). В то же время под юродством понимается намеренное старание казаться глупым, безумным. Целями мнимого безумия – юродства Христа ради – объявляются обличение светских мирских ценностей, сокрытие собственных добродетелей и навлечение на себя поношений и оскорблений. Из Восточной церкви вместе с христианством на Русь пришло подвижничество в его разных видах. Юродство было одной из форм святости. В православии юродивые – слой странствующих монахов и религиозных подвижников. Первым по времени известным русским юродивым был Исаакий Печерский (†1090), монах Киево-Печерского

монастыря. В киевском Владимирском соборе можно видеть его изображение на сохранившейся фреске В. Васнецова. Особо почитаем на Руси был Андрей Юродивый, или Андрей Константинопольский. Почти все юродивые Востока и некоторые на Руси были иноками.

По христианским представлениям, религиозный и духовный подвиг юродства состоит в отвержении с наибольшей последовательностью мирских забот – о доме, семье, труде, о подчинении власти и правилам общественного приличия. Апостол Павел в своем Послании к Коринфянам призывает: «Будьте подражателями мне, как я Христу» (1 Кор 11: 1).

Одним из оснований подвига юродства считаются проповеди и послания апостола Павла в Новом Завете:

«Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии. Даже донныне терпим голод и жажду, и наготу и побои, и скитаемся, и трудимся, работая своими руками. Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим» (1 Кор 4: 10);

«Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?» (1 Кор 1: 20);

«Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом...» (1 Кор 3: 19);

«...слово о кресте для погибающих юродство есть» (1 Кор 1: 18);

«...благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор 1: 21);

«...мы проповедуем Христа распятого... для Еллинов безумие» (1 Кор 1: 23).

Преподобный Антоний в ранние века христианства говорил: «Приходит время, когда люди будут безумствовать, и если увидят кого не безумствующим, восстанут на него и будут говорить: “Ты безумствуешь”, – потому что он не подобен им». Соответствующая греческая формула: ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν – «мы безумны ради Христа». Греческое слово μωρός ‘глупый, безумный’ переводилось как *оурод, юрод*. В Печерском Патерике про Исаакия сказано: «поча по миру ходити оуродом ся творя». Существовало еще одно греческое слово — σαλός, которое переводилось как «простой, глупый». Юродивого Николу новгородского называли «Салос», о чем пишет Н.М. Карамзин<sup>20</sup>. Е.Е. Голубинский указывает такое прозвище для Михаила Клопского<sup>21</sup>. В Минее Общей 1685 г. тропарь юродивым читается так: «глас Апостола твоего Павла услышав глаголющ: мы

оуроди Христа ради, раб твой Христе Боже – оурод бысть на земли...», в *Общей Минее* 1860 г.: «мы юроди Христа ради <...> юродь бысть».

Юродство было сознательной формой поведения в отличие от святости или блаженства. Юродивые из любви к Богу и ближним принимали на себя подвиг христианского благочестия – «юродство о Христе». Они добровольно отказывались от удобств и благ жизни, от кровного родства, принимали вид безумного, не знающего приличия, чувства стыда. Но при этом они говорили правду в глаза сильным мира, обличали людей несправедливых, утешали людей благочестивых.

Известный нам всем с детства образ юродивого из пушкинской трагедии «Борис Годунов» предстает первый раз на площади перед собором в Москве в таком виде:

– Чу! Шум. Не царь ли?

– Нет, это юродивый.

*(Входит юродивый в железной шапке, обвешанный веригами, окруженный мальчишками.)*<sup>22</sup>

На Русском Севере, в Каргополье, таких людей называют «чудаки». Многочисленные записи были сделаны фольклористами в каргопольских деревнях<sup>23</sup>.

Древнерусское общество по складу жизни очень способствовало процветанию юродства и уважения к юродивым. В Русской православной церкви почитают 40 юродивых<sup>24</sup>. С XIV по XVI в. на Руси известны более 10 святых юродивых<sup>25</sup>. Кроме того, было еще много не канонизированных церковью, которые в народе тоже считались святыми. При существовавших корыстолюбии, произволе, угнетении бедных и слабых деятельность юродивых была широка: псковский Николка Салос и московский Василий Блаженный обличали Ивана Грозного, а блаженный Иоанн Московский – царя Бориса Годунова.

Во второй половине XVI в. на Руси было много храмов с почитаемыми мощами прославленных церковью юродивых. Новгород славил Феодора Новгородского (†1392), Николая Качанова, Михаила Клопского (†XV в.), который был родственником князя Дмитрия Донского; Москва – Максима (†1434), Василия Блаженного (1469–1552) и Иоанна Московского (†1589), Калуга – Лаврентия, Ростов –

юродивого Исидора Ростовского, родом из Германии (†1474), Стасия и ростовского чудотворца Иоанна Милостивого (†1581); в северном Устюге особо почитаемы были юродивые Прокопий и Иоанн (†1494). Сохранилось несколько икон с подробными клеймами их житий и чудес. Прокопий слыл чудотворцем, а родом происходил из варяг, из семьи богатых родителей-латынян. Прибыв в Новгород по торговым делам, он пленился красотой храмов и православным пением, стал иноком Хутынского монастыря и начал юродствовать – без одежды дошел до Устюга Великого, поселился там в убогой хижине и стал обличать на улицах пороки устюжан, плача и угрожая им гневом Божиим. Еще один юродивый с таким же именем Прокопий жил в Вятке (1578–1627), был причислен церковью к лику святых, скончался в 1627 г. Его мощи сохранялись в Успенском Трифоновом монастыре; в Боровске творил чудеса Иаков Боровичский (†1540), в Суздале – Киприан Суздальский, а в Юрьевце Поволжском юродивый Симон Блаженный (†1584) был объявлен святым после своей кончины.

В XVII в. прославились сибирский юродивый Иоанн Верхотурский и уральский Косма Верхотурский (†8 декабря 1680, Верхотурье). К концу XVII в. число юродивых уменьшается, лишь немногие из них достигают прославления церковью. При царе Петре церковная власть преследовала юродивых, предписывалось помещать их в монастыри «с употреблением их в труд до конца жизни». Указ 1732 г. воспрещал «впускать юродивых в кощунных одеждах в церкви».

Так прослеживается историческое развитие этого вида подвижничества: оно сходит на нет, переставая быть синонимом слова *блаженный* в его положительном смысле.

Но еще в XIX в. жили как юродивые Евфросиния Колюпановская (ок. 1758–1855), княжна Вяземская, оставившая императорский двор и ставшая юродивой; Даниил Коломенский (†18(31) августа 1884), Иван Корейша (†1861), Домна Томская (начало XIX в. – 16 (28) декабря 1872), которую называли томской блаженной, Мария и Пелагея Дивеевские, Паша Саровская, Паисий Киевский (†1893), преподобный из Киево-Печерской лавры, Феофил (Горенковский) (†1853), иеросхимонах Киево-Печерской лавры. До середины XX в. в Орле был известен юродствующий старец Афанасий Андреевич Сайко (1887–1967).

Несколько лет назад в Москве (27 ноября 2007 г.) Государственный исторический музей провел специальную научную конференцию, которая называлась «Юродивые в русской культуре». Она была посвящена 450-летию преставления святого Василия Блаженного. Ученые – филологи и историки рассматривали проблему юродства в православии как «лик святости» и понятия «блаженные» и «юродивые» в движении и развитии этих слов и их значений. Юродство понималось как христианская добродетель, связанная с аскетизмом<sup>26</sup>.

Таким образом, материалы, лишь частично представленные по этой многозначной теме, позволяют придти к выводу, что **выстраивается иерархия святости – святые, блаженные, юродивые**. И внутри этих ликов святости складываются в употреблении не **бинарные**, а **тернарные** отношения.

И геометрия их не линейная, а в виде треугольника, где святость есть подвижничество высшей степени.



Но триада может быть расположена и линейно: тогда «блаженные» иерархически оказываются после «святых», и до юродивых.

#### СВЯТЫЕ – БЛАЖЕННЫЕ – ЮРОДИВЫЕ

И одновременно дефиниции «блаженные» и «юродивые» становятся почти синонимами и применимы к одним и тем же людям и почитаемым чудотворцам.

В наше время, в обычном употреблении все три слова и понятия – «святой», «блаженный», «юродивый» – стали почти неразличимы, синонимичны. Потому понятен разговор, словно бы специально услышанный недавно на Красной площади Москвы:



- Это что за церковь такая странная?
- Собор Василия Блаженного.
- А кто такой Василий **Блаженный**?
- Это **юродивый**, жил в Москве, четыреста лет назад, правду всем говорил, разные **чудеса** творил, ну как **святой**.

### Примечания

<sup>1</sup> *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.

<sup>2</sup> *Сморгунова Е.М.* Продолжение традиций св. Кирилла-Константина по созданию новых письменностей для перевода Евангелия. Доклад на Кирилло-Мефодиевских чтениях. 23–26 мая 2006 г. (Минск).

<sup>3</sup> Святые и святыни северорусских земель: По материалам VII научной региональной конференции. Каргополь, 2002. С. 28.

<sup>4</sup> По изданию Пролога 1641 г. (Московский Печатный двор, 1641 г., 29 августа, месяцы декабрь–февраль. С. 209, 215, 217, 231, 236, 241, 244, 248).

<sup>5</sup> Католическая энциклопедия. Том 1. А–З. Изд-во Францисканцев. М., 2002.

<sup>6</sup> *Полетаева Е.А.* Указ. соч; эта же тема была отражена в докладах на конференции «Юродивые в русской культуре», посвященной 450-летию преставления св. Василия Блаженного (М., ГИМ, 27.11.2007 г.).

<sup>7</sup> Ссылки на Пролог 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. С. 211.

<sup>8</sup> «Сказание о Мамаевом побоище». Лицевая рукопись XVII века из собрания Государственного Исторического музея. М., 1980. Л. 33об.

<sup>9</sup> «Настенный лист», рукопись № 1406, нач. XX в., описана в: *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 (далее – Каталог). М., 1994. С. 118.

<sup>10</sup> Каталог. С. 149.

<sup>11</sup> *Сморгунова Е.М.* Делегирование чуда в славянской иконографии // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 74–94.

<sup>12</sup> *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М., 1995. С. 7–9.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Пролог. С. 339–339об.

<sup>15</sup> Перевод из Пролога XVII в. (Москва, 1702 (7211) г., 26 сентября. Слово о с(вя)темь Иоанне Богослове, како изучилъ человека писати иконы).

<sup>16</sup> Памятник с Соловецких островов. Икона «Богоматерь Боголюбская с житиями Зосимы и Савватия». 1545 г. / Текст Н. Маясовой. Л., 1969.

<sup>17</sup> Католическая энциклопедия. Том 1. А–З. Изд-во Францисканцев. М., 2002. С. 613.

<sup>18</sup> *Топоров В.Н.* Петербургские тексты и Петербургские мифы (Заметки из серии). 1. Тексты блаженной Ксении Петербургской и ее культа (по материалам Смоленского кладбища, 70-е–80-е годы) // Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995. С. 369–376; *Топоров В.Н.* Житие и акафист святой блаженной Ксении Петербургской. СПб., 1992. С. 22; *Топоров В.Н.* Петербургский текст. М., 2009.

<sup>19</sup> Симфония или словарь-указатель к Священному писанию Ветхого и Нового Завета / Под ред. митр. Питирима. Сост. И.А. Бондарев, протоиер.; М.С. Касьян, С.Ю. Касьян. М., 2010. Т. 5. Ч. 2. С. 737.

<sup>20</sup> *Карамзин Н.М.* История Государства Российского. В 12-ти томах. СПб., 1818–1829. Т. 9. Прим. 297.

<sup>21</sup> *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. М., 1880–1911. В 2-х тт. Т. 2. Ч. 1. С. 757; т. 2. Ч. 2: гл. 6 «Монашество»; *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в Русской Церкви // Богословский вестник. 1894. Т. 3. № 8. С. 188–193.

<sup>22</sup> *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений в десяти томах. Издание второе. М., 1957. Т. 5. С. 299.

<sup>23</sup> Каргополье: фольклорный путеводитель. Предания, легенды, рассказы, песни и присловья / Под общ. ред. А.Б. Мороза. М., 2009. С. 219, 269.

<sup>24</sup> *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). М., 1998; *Панченко А.М.* Юродивые на Руси // *Панченко А.М.* Русская история и культура: Работы разных лет. СПб., 1999. С. 392–407.

<sup>25</sup> *Панченко А.М.* Указ. соч.

<sup>26</sup> Пушкинский Дом РАН был представлен докладом А.Н. Власова о проблеме преодоления личностного начала на примере Житий устюжских юродивых Прокопия и Иоанна; в докладах сотрудников Института славяноведения РАН говорилось о юродивых в старообрядчестве (С.А. Иванов) и в «Алфавите российских чудотворцев» нач. XIX в. (А.А. Турилов); Отдел рукописей ГИМ представил материалы о юродивых в «Похвальных словах русским святым XVI–XVIII вв.» (Е.М. Юхименко).

*Леонид Кацис*  
(Москва)

**К проблеме анализа фольклорных записей  
из зоны славяно-иудейских контактов  
(на примере текстов о мудрецах и праведниках)**

Изучение взаимодействия между народными представлениями евреев и славян о разного рода чудесах, оберегах, вплоть до представлений о роли святых, мудрецов, грешников, праведников и т.д., насущно необходимо. Особенно учитывая то, что самые известные архаичные зоны, где сохранились наиболее древние обряды славян, одновременно являются и зонами славяно-еврейских и иудео-христианских (при всех оговорках) контактов.

Однако попытки такого рода анализа упираются в ряд методологических трудностей, которые не так легко преодолеть. Наша работа является одной из таких попыток. Она основана на многолетних наблюдениях над публикациями материалов по славянскому фольклору, которые мы, в свою очередь, стараемся соотносить с параллельными им, по нашему мнению, обрядами иудейскими.

При этом необходимо учитывать и разницу в характере источников, с которыми нам приходится иметь дело. Ведь книги типа «Шивхей ха-Бешт» являются (при всей их фольклорности) кодифицированными собраниями текстов о праведниках (в основном, хасидских).

В таких источниках никто специально не делает сравнений целостного миропонимания еврейских праведников и народных представлений славян (не всегда чисто христианских). При этом заведомо нехристианский характер некоторых обрядов или их элементов в фольклоре славянских народов приводит к желанию назвать их архаическими и дохристианскими, а это, в свою очередь, ведет к соблазну далеко идущих реконструкций так называемого славянского язычества. А желания напрямую сравнить эти обряды с тем, что со-

держится в еврейских источниках, обычно не возникает. Равно как нам неизвестны примеры системного собирания славянского слоя книг типа «Шивхей ха-Бешт» и сопоставления этих примеров с тем, что мы видим в полевом славянском материале<sup>1</sup>.

С подобными проблемами исследователи уже сталкивались, например, при работе с античным материалом, и у нас нет оснований не доверять их опыту. Так, проф. Н.В. Брагинская писала: «Оптика фольклориста и оптика историка противоречат друг другу принципиально: для первого само собой разумеется, что мотивы распространены по всей земле, причем, распространялись в дописьменную эпоху, с легкостью пересекая языковые барьеры, второй требует для объяснения сходств и параллелей доказательств контакта и свидетельства»<sup>2</sup>.

В нашем случае мы имеем переходы сюжетов внутри славянского универсума и через века, и через страны. А сопоставление в рамках славянской ойкумены сербских сюжетов и обрядов с полесскими (по принципу сохранения архаики) для их взаимной реконструкции, создает, естественно, «фолклористскую» оптику.

Наличие же в процедуре сравнения текстов из «Шивхей ха-Бешт» оказывается одновременно и «литературой», и «свидетельством» в рамках «исторической» оптики одновременно. Ведь хасидские предания, собранные в соответствующих книгах для прославления праведников, не столь древни, как заявляемая древность архаических славянских обрядов. При этом еврейские источники неизбежно (по самой своей природе) содержат в себе и библейско-талмудический, и средневековый каббалистический субстрат.

В свою очередь, если мы предполагаем некое влияние иудейских народных представлений на славянские и наоборот, то библейский (а порой и талмудический) субстрат может оказаться и там, и там. Даже если взаимные представления славян и евреев друг о друге вполне контрастны и противоположны. Однако при этом они вовсе не парны структурно. Хотя бы потому, что славянские источники отражают христианские (или народно-христианские) представления о евреях, где еврей является представителем антимира или сатаны, а еврейские источники, основанные на иудейских представлениях, отражают уже эти отраженные представления христиан о самих себе.

Именно поэтому для нас так важно проследить славяно-хасидское (или иудейское) взаимодействие в сопоставимых хронологиче-

ских зонах, в сопоставимых ситуациях иудео-христианского и христианско-иудейского контактов, что также создает необходимость нахождения источников, которые в максимальной широте охватывали бы параллельные обрядовые комплексы двух религий и отражали взаимные представления христиан и иудеев друг о друге.

Наконец, возвращаясь к цитате из журнала «Знание – сила», отметим, что предположение о наличии именно библейско-иудейского слоя так или иначе отразившегося, трансформировавшегося или преобразившегося с точностью «до наоборот» в славянских обрядах последнего тысячелетия, порождает аналогии с ситуацией, описанной не только Н.В. Брагинской, но уже и героиней ее статьи О.М. Фрейденберг во фрагменте неопубликованных «Воспоминаний о самой себе». Эти параллели разительны<sup>3</sup>.

Но дело не только в этом, а еще и в характере самого славянского материала. Прежде всего собиратели славянского фольклора лишь в самое последнее время стали обращать внимание на соседей славян – евреев и иудеев (О.В. Белова, М.М. Каспина, С.Н. Амосова и др.).

Между тем все наличные, не говоря уже о профессиональных, записи славянского фольклора относятся ко времени доминирования христианства у славян, с одной стороны (сколько бы мы ни говорили о двоеверии или народной религии), а с другой – собственно записи еврейского фольклора чаще всего оказываются (в интересующей нас зоне белорусского Полесья или иных мест обитания евреев в Восточной Европе) не столько фольклором в прямом смысле, сколько отголосками ритуальной практики иудеев, особенно хасидов.

При этом различные еврейские рассказы о чудесах и праведности цадииков могут, разумеется, рассматриваться в качестве фольклора; однако они же являются и важнейшей составной частью жизни соответствующей иудейской общины. Здесь их собирание происходит (в том числе и в письменной форме, в виде описаний религиозного обучения у соответствующих ребе и т.д.) вовсе не с участием фольклористов. Фольклором же в данном случае окажутся рассказы об этих же цадииках, их праведности и чудесах, которые сохраняются в памяти тех поколений людей, которые могли их видеть или слышать о них лишь в раннем детстве и т.д. Понятно, что Вторая мировая война привела к тому, что на территории бывшей черты оседлости остались лишь немногие евреи старшего возраста и представите-

ли славянских народов, которые обладают по большей части вторичной информацией.

Надо учитывать и тот момент, что на представления славян, живших рядом с евреями, существенное влияние оказывают христианские представления о евреях, которые плотным слоем накрывают возможный праславянский субстрат разного рода обрядов. При этом возможное воздействие народных представлений об иудаизме, который воспринимается как некий антимир христианства, практически никогда не принимается во внимание.

Сейчас мы бы хотели вернуться к некоторым наблюдениям, которые были сделаны еще в 1996 г. в докладе на семинаре ИВГИ РГГУ и опубликованы в краткой форме в материалах конференции МГУ «Сила слова» в 1998 г.<sup>4</sup>

Тогда нами была высказана трудно доказуемая на тот момент идея, что одним из вариантов иудео-христианского контакта, системообразующего для понимания еврея в сознании носителя фольклора, является деятельность разного рода неопитов-конвертантов (часто из хасидской среды), которые сообщали о разного рода тайных еврейских ритуалах, типа употребления евреями христианской крови для практически любых обрядов годового и жизненного циклов.

Это важное отличие от традиционного подхода, который, в основном, учитывал кроваво-наветные тексты. Тогда же нами была построена т.н. теология кровавого навета. То есть было показано, что образ иудаизма, сохранившийся в фольклоре, более соответствовал той вывернутой наизнанку неопитами «Синагоге сатаны», которую привнесли туда конвертанты, чем реальному образу еврея и иудаизма, не говоря уже о представлениях евреев о самих себе<sup>5</sup>.

Между тем, христианской мифологеме «кровавого навета» (т.е. принесению в жертву христианских младенцев то ли для анти-Imitatio Christi, то ли для решения каких-то других проблем) находится прямое соответствие в еврейских источниках, где возникает соответствующий еврейский образ христианина.

Для нас этот пример особенно важен, т.к. он наиболее очевидным образом демонстрирует ту обратную асимметрию, которую представляют собой сравниваемые фольклорные тексты славянского и еврейского происхождения.

Повторим еще раз, сравнивая славянские и еврейские фольклорные тексты, мы сравниваем не просто тексты двух традиций, но

и трансформации или выворачивание уже и без того вывернутых текстов. Будучи противопоставлены друг другу, они и образуют обратно симметричную или даже более сложно трансформированную структуру. Отсюда и трудности опознания их источников. Поэтому в процессе анализа нашего материала нам каждый раз придется проделывать соответствующую процедуру приведения источников обрядов обеих традиций к общему знаменателю.

Начнем с нашей старой темы. Обвинение евреев в «употреблении крови христианских младенцев в иудейских обрядах», хорошо известно из христианских антисемитских источников. А вот еврейский ответ на «кровавый навет» с ним до сих пор не сопоставлялся вследствие заведомо неславянского языка, на котором все это писалось и говорилось, а также вследствие того, что подобные тексты не осознались в качестве параллели для реконструкции праславянского слоя фольклора.

Кроме того, еврейско-католические отношения в Центральной и Западной Европе легко могли бы углубить иудео-христианские параллели до эпохи средневековья. Однако мы останемся в пределах восточнославянского ареала.

Вот этот «ответ»:

В одной деревне был священник, который был сильным колдуном, который практиковал колдовство с целью убийства еврейских детей до их обрезания. Однажды в той деревне должно было быть обрезание сына одного еврея. Наш Святой мастер [Баал Шем Тов] увидел, что колдун занимается приготовлениями, чтобы убить ребенка. И наш Мастер поехал туда *kefitsat baderekh*. Он появился там перед рассветом того дня, когда было назначено обрезание, и этот еврей радостно приветствовал его. Наш Мастер приказал еврею закрыть дверь и любое другое открытое место, для того чтобы даже единое отверстие не открылось; он должен подготовить большую толстую палку, и когда он скажет ему «Бей!», он должен ударить со всей своей силы. Когда опустилась ночь, кто-то постучал в дверь, чтобы ему открыли, но еврей не хотел делать это, так как ему это приказал человек Бога. Используя черную магию, священник превратился в кошку и некошерных животных и начал рыть землю под домом. Когда он просунул свою голову в дом, наш Мастер крикнул: «Бить!», и еврей нанес ему мучительные удары, поражая и рая его до тех пор, пока руки и ноги священника не были переломаны. Этот священник тогда же вернулся домой, и наутро состоялась церемония обрезания. Когда священник понял, что наш Мастер ответственен за все то,

что произошло с ним, он обратился к властям, утверждая, что они должны заставить нашего Мастера принять участие в диспуте с ним. В конце концов власти согласились с ним и назначили дату, когда оба должны явиться. Каждый перед большой аудиторией представит чудо, которое должно превзойти другое. В назначенный день все высшие чины правительства, священники и огромная толпа собрались. Наш Мастер сказал ему: «Ты, первый, сделай, что ты можешь». Священник привлек над собой все виды демонов, диких зверей, змей и скорпионов и всех видов разрушительных духов. Наш Мастер быстро схватил свой посох и начертил круг вокруг себя. Он стоял в центре, а священник не мог пересечь круг, пока он не притащил кабана из лесу. Когда наш Мастер увидел это, он сказал: «Это животное слишком оскорбительно», – и он поспешил нарисовать кольцо внутри первого круга. При всей своей нечистоте кабан пересек первый круг, но не смог перейти второй, вернулся тем же путем и исчез. Когда колдун понял, что все эти типы магии бесполезны для него в стремлении пересечь круг и нанести вред [Баал Шем Тову], он сказал нашему Мастеру: «Ты, давай, делай свою магию». Он ответил: «Я ничего не буду делать, я только позову детей, которых ты убил, и они отомстят тебе». Тут же сразу же появилось огромное количество маленьких детей, которые свалились на него, не оставив ни одной маленькой косточки от него»<sup>6</sup>.

Думается, что магические круги, очевидным образом соотносимые с каббалистическими сефиротами, в случае с Баал Шемами (т.е. владельцами магии Имени Всевышнего) в комментариях не нуждаются.

А вот магическое убийство еврейских необрезанных детей христианским колдуном комментариев потребует. Ведь ложное обвинение евреев в ритуальном использовании христианской крови связано с так называемыми христианскими младенцами, т.е. с заведомо безгрешными существами. Здесь в еврейской истории мы имеем дело с еврейскими младенцами, которым не сделано обрезание. Обрезание делается на восьмой день жизни ребенка, когда он получает имя и когда Ангел нисходит на место обрезания. Христианские же дети являются безгрешными до 7 лет. Это соответствие стоит иметь в виду, хотя более подробный анализ увел бы нас слишком далеко от нашей темы. Однако пример «обратно симметричного» иудео-христианского и христиано-иудейского контакта налицо. А проблема убийства еврейских детей и чудес цадигов оказывается напрямую связана со знакомым нам волколаком/волкодлаком (т.е. человеком,



оборачивающимся в волка), с одной стороны, и отголоском «кровавого навета» – с другой.

Еще одна трудность заключается в том, что нам неизвестны соответствующие своды славянских источников, структурно или хотя бы количественно соответствующие названным здесь хасидским книгам или их многочисленным продолжениям, возникавшим на протяжении 200 лет в той же среде<sup>7</sup>. Аналогичного «кумулятивного» славянского источника мы не имеем. Тем важнее обнаружить исследовательские тексты славянских фольклористов, где подобный круг обрядов из соответствующих регионов вольно или невольно создавался бы.

При нашем подходе, предусматривающем синхронное рассмотрение славянских данных на уверенную глубину не более 500 лет (принимая вслед за Н.И. Толстым учет летописных и аналогичных древнеславянских источников), использование хасидских или просто еврейских народных источников и текстов в возрасте 250 лет выглядит вполне адекватным. Тем более что книги типа «Шивхей ха-Бешт» или «Шивхей рабби Нахман» покрывают собой очень большое количество сюжетов и ситуаций (в том числе и контактов со славянами), которые встроены в очевидно целостный и умопостигаемый иудейский контекст.

Дело в том, что именно в этом восточнославянском ареале, точнее даже в Полесье (белорусском и украинском) одновременно и бытовали интересующие нас обряды, и были записаны замечательные примеры, которые мы здесь используем.

Обратимся к работе Н.И. Толстого, которая представляется нам именно таким источником. Здесь, как и во многих других работах этого исследователя (в частности, о вызывании дождя в Полесье), полесские фольклорные данные сопоставляются с южнославянскими. И как раз это совмещение дает нам возможность сказать, что в работах Н.И. Толстого «достраиваются» те части «полесской» системы, которых нет у южных славян, и наоборот. Не исключено, что этот эффект неслучаен и потребует дальнейшего осмысления именно в сопоставлении с нашим «системным» материалом.

Речь идет о попытке прочтения материалов о так называемых обыденных обрядах, собранных Н.И. Толстым в его замечательной работе «*Vita herbae et vita rei* в славянской народной традиции»<sup>8</sup>. Дело в том, что в данной работе академик Толстой не только предста-

вил и обобщил огромный фактический материал, распределил его по различным славянским зонам и регионам, но и высказал ряд сомнений и предположений относительно этого материала, которые ему не довелось развить. При этом он не рассматривал, естественно, свой материал в том качестве, которое мы здесь описали. Таким образом, аналогии между собранием Н.И. Толстого и хасидскими сборниками, на которых мы специально концентрируем наше внимание, возникли абсолютно независимо от желания покойного исследователя, который ни при каких условиях не ориентировался на неславянский материал. И этот параллелизм, если его удастся показать, представляет для нас особый интерес.

С другой стороны, за последнее время стали доступны на иврите и английском языке материалы с еврейской стороны, которые, естественно, не сравниваются израильскими и американскими учеными со славянским материалом. Поэтому наша конкретная задача состоит в том, чтобы попытаться выполнить эту процедуру.

Сначала пройдем путем Н.И. Толстого. Его работа начинается с анализа сюжета жизни и мук растения (льна, конопли и т.д.), продолжается изучением бытования обыденных обрядов, которые связаны с изготовлением льняного оберега – обыденного платя, пояса, полотенца, рубахи и т.д., наконец, с процедурами, проделываемыми с этими тканями объектами в связи с возведением обыденных крестов, храмов и т.д. (кроме того, обыденные платя применялись для отгона волколаков). Наконец, в работе Никиты Ильича приводятся варианты загадок, связанных с мучениями растений, их судьбой и т.д.

Н.И. Толстой пишет: «Мотив жизни растения или его “мук” обнаруживается в разных жанрах и в разных славянских этнических зонах. Что создает в целом богатую палитру вариантов и более крупную разновидностей интересующего нас мифологического текста, имеющего, несомненно, давнее происхождение, о чем свидетельствуют и некоторые неславянские традиции, в которых такой текст известен, и само “поведение” текста внутри, в пределах славянской традиции» (Толстой: 139).

Свой анализ Н.И. Толстой начинает с сербской этнической зоны, где многочисленные примеры фольклорных записей призваны показать роль обыденных тканых предметов как оберегов от грудной боли или простуды, а заодно и от волколака, пожирающего девиц.

В этом контексте неудивительно, что волколак скрывается «у себя на кладбище» и, как только слышится пение петуха, исчезает (см. ряд примеров – Толстой: 141–142).

Анализируя структуру песни «А мы просо сеяли...», Н.И. Толстой отмечает: «...наблюдения более чем полвека назад провела Н.Н. Тихоницкая, собравшая богатую коллекцию вариантов типа “А мы просо сеяли...” и пришедшая к выводу, что “хороводная песня-игра ‘Просо сеяли’ является частью весенних обрядов и состоит из частей разновременного происхождения. Первая часть игры – пережиток обрядового магического воспроизведения земледельческих работ, начиная с ‘сечи’ (подсечки) и кончая молотьбой. Вторая часть – отражение обычая отдавать девушек в качестве выкупа за нарушение норм обычного права”» (Толстой: 147).

Здесь автор статьи делает вывод о том, что наибольшее число вариантов этой песни имеет очень сильно редуцированную первую часть, хотя встречаются (в далеком от наших интересов Чебоксарском уезде. – Л.К.) и обратные примеры.

Впрочем, для нас важна отмеченная исследователями заведомая двуслойность фольклорного текста. И, уже заметим от себя, вероятность отражения в песне относительно современного обычного права значительно выше, чем точность рассуждений о магии, которая нам сегодня доподлинно неизвестна.

Начнем с примеров с волколаком, приведенных Н.И. Толстым: «В некоторых южнославянских быличках присутствует мотив выращивания льна или конопли, действующий как апотропей против нечистой силы. Так записанная Л. Иличем в первой половине прошлого (девятнадцатого. – Л.К.) века в Славонии быличка повествует о том, как два пожиравших девиц волкодлака (“вукодлаци”) ходили на девичьи посиделки под видом симпатичных парней и как мать одной из девушек предупредила свою дочь, что парни могут быть волкодлаками и их можно узнать по железным зубам. Дочь нашла способ рассмешить своего парня и побежала домой якобы за пряжей. Когда она не вернулась на посиделки, скрытый волкодлак пошел к ней в дом и стал стучать в двери, и у дверей произошел его диалог с матерью девушки. **Волкодлак** [здесь и далее выделено нами. – Л.К.] все настойчивей повторял просьбу, чтобы **ему открыли дверь** и пустили к суженой, но мать на каждую просьбу отвечала последовательно, что ее дочь собирает льняное семя, затем покупает землю,

сеет лен, рвет лен, мочит лен, чешет лен, мнет лен. Наконец, послышалось пение петуха и волкодлак исчез, скрывшись у себя на кладбище и никогда больше не появляясь, а другой парень-волкодлак съел свою девушку, от которой остались только кости <...> Л. Раденкович справедливо отмечает, что во всех изложенных быличках нечистая сила исчезает после пения петуха, и оно как будто является самым сильным средством изгнания беса, но “жизненный путь” льна и конопли или их “муки” (трепание, сучение, битье) остаются основным апотропеем, “противоядием”, без которого просто пение петуха не имело бы нужного эффекта» (Толстой: 141–142).

Приведенное Н.И. Толстым замечание Л. Раденковича стоит отметить. Ведь вера в необходимость сочетания «мук» растений и пения петуха заставляет предположить, что само по себе пение петуха (как в «Гамлете») явно недостаточно. Однако связано оно должно быть не с любой травой или зерновым растением, а именно с тем, которое пригодно для изготовления ткани. Однако оба автора не дают объяснений природы этой связи.

Этой быличке есть смысл поставить в соответствие следующий сюжет из «Шивхей ха-Бешт», где речь шла о том, как Бешт занимался с детьми: «И всякий раз, когда вел он детей, то пел вместе с ними сладостно и пылко, так, что было слышно их издали, и молитва его возносилась все выше и выше. Ибо была огромная радость на небесах, как от песнопений левитов в святилище, и время великого благословения свыше. И пришел между ними Сатана (Иов 2: 1), ибо понял он, сколь изрядные происходят дела. Устрашился он, что близятся времена его гибели, и вошел Сатана в некоего колдуна»<sup>9</sup>.

Обратим внимание на то, что мы имеем здесь дело не с самим Сатаной (или Сатаном), но с Сатаном в образе славянского оборотня. Грубо говоря, этот Сатан поступил так, как в других случаях поступает Диббук, вселяясь в тела людей и делая их, например, одержимыми.

Продолжаем цитирование: «И было, когда шел Бешт с маленькими учениками, сладостно и пламенно распевая, превратился этот колдун в злого зверя, называемого “волколаком”, и напал на них, а они в страхе разбежались. Некоторые из них захворали...» (ШБ: 62).

После этого родители стали бояться пускать своих детей на учебу, но Бешт уговорил их продолжить занятия и обещал защитить детей: «Разве из-за этого прекращать учение детям малым, когда сие

есть грех великий? Послушали его. Взял он в руку хорошую и крепкую дубину и когда шел с детишками, распевая вовсю, веселясь и ликуя, то напал на них дикий зверь, а он подбежал, ударил его дубиной по лбу, и тот умер. Назавтра нашли на земле труп колдуна необрезанного. С тех пор он сделался сторожем при бейт мидраше, и таков был у них обычай: все то время, пока в бейт мидраше бодрствовали, он спал, а как засыпали, то он пробуждался и совершал служение свое, служение непорочное, а когда приходило время другим просыпаться, он ложился спать. И думали, что он спит всю ночь напролет» (ШБ: 62).

Эта конструкция еще сложнее, чем просто вселение Сатана в колдуна. Во-первых, отметим, что в данном случае, в отличие от случая с девушками, колдун-волколак не ушел на свое кладбище, и в его могилу никто не втыкал, как обычно, кол. Более того, если в случае с девушками мать защищала вход в дом, то в данном случае оборотень, обернувшись еще раз, уже не в славянском облики, а в облики врага евреев, стал на защиту их Дома учения в качестве шабес-гоя.

По-видимому, уже сейчас можно говорить о том, что петух в цитируемых текстах вполне может иметь совершенно разные функции с разным генезом, что в дальнейшем мы и попытаемся показать.

Как нетрудно видеть, для совершения действия, предусмотренного сюжетом Бешта, петух ни для чего не нужен. Ведь тогда бы при появлении петуха волколак исчез. Но дело ведь не в волколаке, а в том, что защитником еврейских детей и их учителя стал необрезанный Сатан.

Сейчас мы воздержимся от комментариев каббалистического свойства и от сравнения этого сюжета с мидрашом к книге Берешит о Змее – искусителе Адама и Евы. И продолжим следовать логике и материалу Н.И. Толстого. Тем более что приведенная исследователем сказка о судьбе хлеба вновь содержит в себе интересующий нас элемент, а именно, когда «в полночь появился черт, который от зависти окружил спящих непреодолимыми стенами (“обмуровав”) и отправился к младшему оставшемуся дома сыну, чтобы замучить и его» (Толстой: 149).

Сюжет этот особенно интересен для нас, т.к. эксплицитно содержит не только мотив «черт–стены–убийство», но и сопровождается христианским мотивом, который можно сопоставить с историей бейт-мидраша Бешта.

Здесь же история со страданиями хлеба у славян заканчивается так: «Черт тотчас помчался к братьям, развалил стены и выпустил всех замурованных. Они вернулись домой, привезли невесту младшему сыну и рассказали о случившемся в дороге, на что младший сказал, что если бы он поехал со всеми, все бы погибли. Затем все пошли в церковь, где младший обвенчался со своей невестой, и они стали жить спокойно и жили так до самой смерти» (Толстой: 150).

И вот итог – роль стен («мур») в этом сюжете: «Нетрудно заметить, что центральным сюжетом сказки является жизнь и страдания хлеба, в то время как черт описан очень лаконично», – вся его деятельность ограничивается возведением и разрушением “мур” (стен), в которых были заключены братья героя (младшего сына)» (Толстой: 150).

Это еще одно место в сюжете с чертом или оборотнем (раз уж они изофункциональны в наших еврейских и славянских сюжетах), которое потребует специального анализа в дальнейшем.

Н.И. Толстой приводит и другие варианты этой же сказки, однако, судя по всему, в них сюжет о 12 сыновьях остается постоянным, меняются лишь составляющие элементы. И характерно, что кончается все в церкви. Следовательно, перед нами все та же двухэтажная система, что и в песне о «просо сеяли», отмеченная выше.

Приведя эти примеры из устной народной словесности, Н.И. Толстой переходит к наиболее интересному для нас циклу обыденных обрядов. Прежде всего, речь идет об обыденных обрядах, которые должны оберегать деревню от эпидемии чумы или холеры. Здесь сразу же стоит сказать, что одним из наиболее типичных средневековых обвинений против евреев во всей Европе было обвинение в заражении колодцев чумой. Поэтому нам представляется, что соответствующий контекст этого типа обыденных обрядов является очевидным и не требующим акцента в описании обряда. Ведь если еврей и без того связан с сатаной в этих представлениях, то оберег от антимира, а не от абстрактной чумы-холеры вполне обоснованно может быть приурочен к интересующей нас проблематике<sup>10</sup>.

Однако довольно простой обряд ткань «чумного полотенца» для защиты от эпидемий и мора, заканчивающийся раздачей кусочков полотна, по-видимому, в качестве амулетов-оберегов, дает не так много для расшифровки глубинной и к нашим дням вырожденной семантики этой разновидности обыденного обряда.

Куда интереснее следующие примеры: «...в западной Македонии, в Демир Хисаре (Железнике) <...> от чумы или от холеры село защищали опахиванием и тканьем полотна. Ткали обычно две старухи в полночь, подложив под ткацкий станок старую “цыганскую” черепицу. При этом происходил ритуальный диалог между старухами <...> Затем трижды обходили село с вытканым полотном. Утром возвращали черепицу на свое место, а полотно разрывали и раздавали всем по лоскутку» (Толстой: 150). В подобных же обрядах лоскуток использовался как апотропей.

От аналогов с раздачей оберегов Бешта, известных в литературе, мы воздержимся.

Продолжим чтение статьи Н.И. Толстого, который приводит замечательные записи изготовления уже не обыденного плата, а обыденной рубахи, «...когда началась первая мировая война, собрались ночью девять старух, взяли необработанную пеньку, гребень, все что необходимо для прядения и тканья, разделись донага, выпряли нитки, выткали полотно и сшили рубаху. Они спешили в работе, т.к. ее нужно было закончить до первых петухов. Пока старухи делали рубаху, сельские мужики бродили по селу, чтобы поймать петуха, который пропоет первым. Такого петуха хватили и приносили к старухам. Старухи надевали на петуха сделанную ими рубаху и пускали его бродить в ней по селу. Всполошенный петух бегал, мужчины стреляли в него, но так, чтобы его не убить, а напугать и схватить. Затем уходящим на фронт давали по кусочку от рубахи, чтобы они не погибли» (Толстой: 151).

И еще один важный пример, достраивающий наш сюжет: «В ряде случаев женский обыденный обряд сопровождался мужским обыденным обрядом (в Полесье делались одновременно, но в разных местах рушник и крест) или мужским необыденным ритуалом (в северо-восточной Сербии в с. Добре делалась рубаха и одновременно ловился петух, которого обряжали в рубаху)» (Толстой: 163).

Нетрудно видеть, что эти петухи никакого отношения к петухам, из-за которых исчезают оборотни, не имеют. Здесь природа и функция обряда совершенно иная. На наш взгляд, с предыдущим «петушиным» сюжетом она не связана вообще.

Еще одна деталь обыденного обряда сохранилась у сербов в зоне давней Военной Границы в Коренице (Хорватия), поэтому мы ее включаем в наш общий сюжет. На первый взгляд к петухам все это

отношения не имеет: «Носящий такую рубаху не должен совершать грехов: лгать, обманывать, красть, похищать, напиваться, блудодействовать, сквернословить, убивать. Стрелять в бою во врага “это – обязанность”» (Толстой: 151).

Теперь нам остается найти довольно очевидную параллель всем этим действиям в еврейской традиции. Это, несомненно, обряд *каппарот* (очищения) в судный День (Йом Кипур), когда евреи просят Всевышнего записать их в Книгу Жизни на следующий год.

В данном случае приведем текст из Сидура как с описанием обряда очищения, так и с текстом соответствующей молитвы для одного или нескольких мужчин, в соответствии с нашим «мужским и военным» сюжетом: «Следует взять петуха, курицу или деньги (т.е. стоимость курицы или петуха. – Л.К.) в правую руку и читать следующий отрывок, делая вращательное движение рукой, в которой держат курицу или петуха. Важнее всего помнить, что следует отдать птицу или деньги, которые она стоит, нуждающимся».

Теперь текст, который читается в это время: «Сыны человеческие – узники. Сидящие во мраке, в могильной тьме, закованные в железные цепи и кандалы. Вывел Он их из мрака, из могильной тьмы. Разбил оковы их. Восхвалят Всевышнего те, кто был лишен разума из-за преступных целей своих и страдал из-за своих грехов, не принимала душа их никакой пищи. И дошли они до врат смерти. И воззвали они к Господу в несчастье своем, и он спас их из беды. Послал он им слова свои, и исцелил их, и спас их от гибели» и т.д.

Теперь текст для мужчин: «Это – замена нам, да будет принято это вместо нас: это – выкуп наш. Пусть уделом этого петуха станет смерть, а нашим уделом – благополучная долгая жизнь и мир».

Теперь откроем Махзор на Йом Кипур (специальный праздничный молитвенник) и прочтем то, за что евреи каются и просят прощения после исполнения обряда *каппарот*. Нетрудно понять, что это примерно тот список деяний, которые не должен совершать носящий обыденную рубаху: «Мы провинялись, вероломствовали, хитрили, клеветали, греховодничали, осуждали невинных, злоумышляли, грабили, сплетали ложь» и т.д.

Именно от этого и требовалось очищение при помощи капоры-петуха в Судный день.

Поэтому у нас нет сомнений, что весь комплекс «петушиных» обыденных обрядов (в отличие от исчезновения сатаны при появлении петуха!), имеет своим истоком библейско-иудейский слой.



Сейчас мы не будем анализировать сложные обыденные обряды, связанные с обыденными храмами. Это предмет отдельной работы, которая прямо продолжит настоящую. Лишь отметим, что связь этих обрядов с храмовыми жертвоприношениями Иерусалимского храма как раз и постулировалась в нашей статье 1998 г.<sup>11</sup>

Здесь же мы продолжим исследовать «куриный» и «петушиный» сюжеты в сочетании с проблемой мучений льна, из которого изготавливают обыденные тканые предметы. Не вдаваясь в подробности, отметим, что Первосвященник Храма входил в Святую Святых в Судный день в льняных одеждах. Поэтому, как нам представляется, и выбор материала для изготовления соответствующего полотна для рубашек и других оберегов в обыденных обрядах неслучаен. Наконец, есть в еврейских обрядах и травы-обереги, которые неплохо бы вписались в общую схему, параллельную схеме Н.И. Толстого.

Здесь мы приведем один подобный текст про острую травку-оберег от прелюбодеяния с женщиной-оборотнем, который вполне сопоставим со славянскими обрядами спасения от ведьм или русалок, которых отгоняли, например, с помощью колючих растений<sup>12</sup>.

Вот этот текст.

Молодой человек, последователь Сеера из Люблина, ревновал другого молодого человека, который нашел красивую и богатую невесту. Некоторое время спустя ему предложили ровню, которой он нравился, так как невеста и ее родители были того же достатка, что и невеста его друга и ее семья. Сеер, однако, понял, что это не люди, а демоны, и он расторг помолвку. Женщина-демон обычно лежала на сене, а не в кровати, и из-за этого была опознана. Однажды *kelipah* в форме женщины очаровала мужчину и соблазнила его. Желая спасти свою душу, мужчина поехал к р. Мордехаю из Незкижа, чтобы решить свою проблему.

Он лег на стог сена и заснул, и эта фигура пришла к нему, небесной прелести, и позвала его: «Иди ко мне!» Он ответил ей: «Почему всегда это так, что ты приходишь ко мне, но сейчас ты зовешь меня прийти к тебе?» На что та ответила: «Из-за остроты травы в сене, на которой ты лежишь, я не могу подобраться к тебе». «Какая из них? – спросил он ее. – Я выкину ее». И она сказала ему. Тогда он взял ее себе, и она стала *shemirah* для него.

Р. Яков Кайданер, автор «*Sipurim nora'im*», слышал значительно более распространенную версию этой истории от р. Давида, одно из хасидов р. Ашера из Столина, который утверждал, что своими собственными глазами видел «человека, которого соблазнила женщина-демон. После

сексуального контакта с ней на протяжении нескольких лет этот человек заболел, и люди посоветовали ему поехать в Кожницы и посоветоваться с цади́ком. Р. Исроэль, Маггид из Кожниц, увидел своим умственным взором человека, приближающегося в своей повозке к городу и приказал своему слуге сделать известным всему городу, чтобы никто не мог пустить этого человека в свой дом. Несмотря на сильный дождь и сильный холод, несмотря на мольбы этого человека, никто не нарушил приказ цади́ка. И раз он не смог найти пристанища в еврейском доме, этот человек постучал в дверь нееврея на окраине города, ища места переночевать. Нееврей разрешил ему поспать в сенном сарае. Цади́к тут же послал своего слугу к визитеру с инструкцией, чтобы тот сразу же лег там на сырую скошенную траву и не двигался с этой точки всю ночь. Цади́к сказал ему, что демоница придет к нему сразу же, и тогда, если она попросит его сдвинуться со своего места, он не должен обращать на это внимания. Когда демоница появилась, чтобы иметь с ним сексуальные отношения, она попросила его чуть подвинуться, оттуда где он находится, она сказала, что не имеет права коснуться его. Мужчина последовал инструкциям цади́ка и не сдвинулся, несмотря на плачи и мольбы демоницы, что его упрямство будет для нее концом. Когда она поняла, что мужчина следует руководству цади́ка р. Исраэля из Кожниц, подул сильный ветер и воздух наполнился сильным зловонием. Демоница исчезла, и на ее месте мужчина увидел “воющую навозную кучу”. Поняв, что демоница мертва, он радостно поднялся со стога сена и на следующий день пошел к цади́ку, который произвел *tikkun* для его души, которая была осквернена его контактом с демоном» (Hassidic Tale: 222).

Отметим, что демоница в этом сюжете явно носила не столько телесный, сколько мистический характер, поэтому и колоть ее острой травой было затруднительно или, например, в телесном случае – бесполезно. Ведь энергия *клиптом* (осколков сосудов с отрицательной энергией) не побеждается таким способом.

И, в заключение, приведем большой кумулятивный сюжет, который объединяет в себе и проблему греха, и сюжет исхода и извлечения Моисеем воды из горы, и т.д., а наряду с этим – проблему вселения в еврея или еврейку блуждающего духа диббука и процесс очищения (*tikkun*) такой души через прохождение сквозь кишки некошерной курицы, принадлежавшей нееврею. Этот путь спасения через некошерную курицу в нееврейском доме, вне всяких сомнений, отражает в вывернутом виде обряд очищения в Йом Кипур, о котором мы уже говорили здесь.

Однажды случилось так, что женщина, которая была одержима духом нечистого, была доставлена к рабби из Ярышева для изгнания нечистой силы. Рабби, благословенной памяти, сказал: «Это выше моих возможностей, иди к цадикам поколения, таким как был рабби Борух из Меджибожа, благословенной памяти, или к подобным». Диббук ответил ему изнутри женщины: «Рабби, я не нуждаюсь ни в ком, сильнее тебя; ты тоже способен произвести *tikkun* для меня. Если *minyán* из людей, которых ты отберешь, будет читать псалмы на протяжении десяти дней, то я вернусь на мой путь». Рабби сказал ему: «Если это так, то я хочу, чтобы ты рассказал мне все, что случилось с тобой, от начала до конца». Диббук рассказал рабби, благословенной памяти: «Я был знатоком Торы. Однажды дьявол побудил, вселившись, меня произнести освящение ритуального омовения рук. И касалось это независимо и того, когда я мыл руки, так и когда – нет. После этого я перестал делать омовение рук вообще, и одно нарушение закона вело к другому, до тех пор, пока я окончательно не стал отрицать существование Бога. Некоторое время спустя я взял чужую [нееврейскую] женщину себе в жены и я стал отцом ее детей. Затем, после того, как прошло много времени, я задумался: Каков же будет мой конец? Что хорошего может быть предъявлено тем, кто отрицает существование Всевышнего, Бога Израиля? Я решил вернуться к Богу и иудаизму, но я боялся предстать перед мудрецами после того, как был крещен, и тогда я решил найти место, где можно спрятаться до тех пор, пока мои волосы и борода отрастут, а затем я бы решил, что я буду делать. Я пошел к дому одного еврея и попросил его “укрыть меня в его летнем домике” до тех пор, пока мои волосы и борода отрастут. Он ответил мне: “То что ты, сказал, собираешься сделать – это хорошо. Оставайся у меня в тайном месте”. Пока мы говорили, я услышал голос, раздававшийся из другой комнаты, и я спросил хозяина: “Кто этот человек, чей голос я слышу?”. Он ответил: “Это мой племянник, знаток Торы и один из тех, кто занят добрыми делами”. Затем я услышал его произносящего 89-й Псалом: “Когда луна установилась повсюду, стала свидетелем на небе. *Selah*”. Его племянник прочел это неправильно, и я посмеялся над ним, говоря: “Может ли такой человек называться ‘знатоком Торы’, когда он не способен прочитать слова с правильными огласовками?” Молодой человек был оскорблен тем, что я сказал, и хозяин (его дядя) сильно рассердился на меня и приказал мне: “Покинь меня, чтобы я сам отправил тебя к тем, кто будет восставать против тебя. Ты был противен Богу, и ты таков же сегодня опять, и ты будешь оставаться противен Богу; покинь мой дом”. Я покинул этот дом и пошел в поле в долине между большими горами. Дома неевреев там были для меня убежищем. Я не хотел этого, но еврейских до-

мов там не было. Я решил: что Богу будет угодно сделать со мной, то Он и сделает. У меня не было желания входить в нееврейские дома. Я увидел кусок скалы, отколовшийся от горы, и я влез под него, иначе я был бы смыт проливным дождем. И затем вдруг поток воды пошел из горы и я попал в штормовые воды. Моя душа взлетела к убежищу, и большое спасительное убежище (двор?) приняло меня. Не может считаться грехом, что я вверил себя обстоятельствам, находящимся между мною и вездесущим [т.е. ритуальными сущностями]. С этого момента я мог укрываться в нееврейском доме, но не хотел делать этого, я был готов умереть, раскаявшись, и моя смерть искупила бы все. Но на этот раз я ощущал вину в том, что публично оскорбил того молодого человека. Постановлено было, что я должен был быть переселен в курицу. И было это так: я был реинкарнирован в нееврейскую курицу, и этой курице отрубили голову. Тогда я подумал, что я буду делать теперь? Если я останусь в теле курицы, то неевреи съедят меня, и тогда будет предельно трудно возвратиться на мое бывшее место; если же я окажусь во внутренностях, которые будут выброшены, даже если их и съедят свинья или собака, то мне будет проще выбраться из них, чем если я окажусь в теле нееврея. И это то, что я и сделал. Я вошел во внутренности, которые выбрасывают за ненадобностью наружу. Через некоторое время женщина проходила мимо, и я вселился в нее. Соответственно я был уверен, что если десять мужчин произнесли бы псалмы на протяжении десяти дней, тогда бы я вернулся на свое место». Рабби из Ярышева проделал это, собрав десять мужчин для чтения псалмов. Перед завершением десяти дней диббук сказал рабби: «Сейчас я не беспокоюсь за себя, но я связан с женщиной. С того момента, как эти ужасающие события стали известны жителям города и стали предметом обсуждения среди них от старых до молодых, духи, которые блуждали в воздухе слышали, что я хочу выйти из этой женщины через десять дней. После моего выхода из нее другой дух мог войти в нее: раз кто-то был внутри нее, следовательно, и другой мог просто войти в нее после этого». Рабби ответил ему: «Что, ты сказал, будет средством от этого?» Дух ответил: «Средство от этого следующее: раз существует тело, которое должно быть похоронено, и когда гроб будут нести, то все разрушительные силы и духи вылетят наружу в воздух – вели тогда твоему [габаю] объявить перед всей похоронной процессией: “Знайте, что дух, который вошел в эту женщину так и так – лгун, что он говорит, что выйдет через десять дней, в конце у него не будет желания выходить!” Все духи услышат это, и их внимание будет отвлечено от этой женщины». И было так: после истечения десяти дней дух вернулся на свое место, и женщина осталась здоровой и крепкой (Hassidic Tale: 210–211).

Нет сомнений, что этот сюжет потребует анализа его составляющих, однако столь несомненно, что изучать славяно-еврейские отношения, исключая подлинную хасидскую литературу, не существующую на русском языке, равно как и давно переведенные на русский язык еврейские литургические тексты, невозможно.

Что же касается работ Н.И. Толстого, то перед нами не только стоит задача завершения анализа его статьи о Траве Жизни в славянской традиции, но и включение в анализ проблемы вызывания дождя, которой отдал существенную дань и Бешт, и другие еврейские праведники, жившие и, как ни странно, продолжающие существовать в сегодняшнем славянском сознании, хотя его носители уже и не догадываются об этом.

### Примечания

<sup>1</sup> Так, даже прямое указание выдающегося ученого А. Селищева на подобие балканского курбана и талмудическое описание Храмовой жертвы с 1928 г. до наших дней не привлекало к себе внимания фольклористов. В то время как в ненапечатанной своевременно работе о. Павла Флоренского (как и Селищев, не отличавшегося семитофильством) «Философия культа» эта параллель проводилась напрямую. Одновременно, и очевидно неславянские, а имеющие отношение к «народной Библии» обычаи принесения курбана на Балканах очевидным образом не соотносились друг с другом. Нам в свое время пришлось проделать эти операции, и этот опыт используется в данной работе.

<sup>2</sup> Брагинская Н. Мировая безвестность или авангард на обочине // Знание – сила. 2011. № 5. С. 38.

<sup>3</sup> Мы не будем их здесь приводить из экономии места. А дадим лишь ссылку на соответствующие страницы (там же).

<sup>4</sup> Кацис Л. К анализу записей славянских языческих обрядов из зоны иудейско-христианского контакта // Тезисы докладов конференции «Слово как действие». М., 1998. С. 31–33.

<sup>5</sup> Кацис Л. Кровавый навет и русская мысль. Историко-теологическое исследование дела Бейлиса. М. 2006. С. 388–410. Здесь рассматривается проблема курбана в сочетании с работами А. Селищева и о. Павла Флоренского, сопоставлявших задолго до нас этот обряд с жертвоприношением Иерусалимского храма. Проблеме сочетания курбана и возведения обыденных сооружений мы посвятим отдельную работу. Релевантные материалы, связанные с этой проблемой и анализом связи обыденных обрядов с жертвой, см.: Толстой Н. *Vita herbae et vita rei* в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 152 и сл.

<sup>6</sup> *Gedalyah Nigal*. The Hassidic Tale. The Littman Library of Jewish Civilization. Oxford. Portland, Oregon. 2008. P. 225 (далее по тексту статьи – Hassidic Tale с указанием страницы).

<sup>7</sup> Адекватное описание интересующей нас зоны см.: *Туров И.* Ранний хасидизм: история. Вероучение. Контакты со славянским окружением. Киев, 2003. Особенно гл. 3 «Отношение хасидов к неевреям». С. 125–158.

<sup>8</sup> *Толстой Н.* Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139–168, 263–266 (далее по тексту статьи – Толстой с указанием страницы).

<sup>9</sup> [Хвалы Израэлю Бааль-Шем-Тову]. Шивхей Бешт / Пер. с иврита М. Кравцова. М., 5770/2010 (Серия «Библиотека еврейских текстов. Хасидизм»). С. 61–62 (далее по тексту статьи – ШБ с указанием страницы).

<sup>10</sup> Чтобы не перегружать аппарат статьи, отсылаем читателя к книгам О. Беловой и В. Петрухина (напр.: *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М., Иерусалим, 2008), а для западноевропейского контекста укажем: *Трахтенберг Дж.* Дьявол и евреи. М., 1998. Соответствующие русские и славянские примеры см. там же в сопроводительных статьях Л. Кациса и О. Беловой.

<sup>11</sup> *Кацис Л.* К анализу записей славянских языческих обрядов...

<sup>12</sup> За обсуждение этого сюжета мы благодарны О.В. Беловой.

*Андрей Мороз*  
(Москва)

### **Квазисвятые в традиционной культуре**

Заметное место в исследованиях последнего времени, посвященных культу святых, занимают проблемы переосмысления их имен и образов в народной обрядности, превращения святых в демонологических персонажей в народных представлениях, контаминации святых, структуры и генезиса календарных обрядов, приуроченных к праздникам святых. Значительный вклад в исследование языковых механизмов почитания святых внес болгарский ученый Р. Попов. В ряде своих работ он показал на южнославянском материале, как из разнообразных интерпретаций имен святых и названий праздников, отмечаемых в их память, возникают не только функции соответствующих святых, но и целые тексты, описывающие их квазибиографию и квазиродственные связи с другими святыми (Попов 2004; Попов 2002: 77–78; Попов 2009). На русском материале эта тема хорошо разработана А.Ф. Некрыловой (Некрылова 2000, 2004, 2004а). При этом некоторыми исследователями отмечалось, что святы и календарные дни их памяти могут отождествляться, и часто, говоря о празднике, носители традиции говорят о нем как о святом и наоборот. Наиболее детально эта тема разработана в монографии С.М. Толстой «Полесский народный календарь» (Толстая 2005: 377–384), а также в упомянутых уже работах Р. Попова и А.Ф. Некрыловой.

Доосмысляться могут и сами жития святых – настолько, что в агиографическом сюжете, подвергнутом фольклорной интерпретации, возникает совершенно иной образ святого. Яркую особенность фольклорной интерпретации житий святых демонстрирует статья В. Алфорд о народном культе св. Агаты. Автор прекрасно анализирует культ этой католической святой, рассматривая ее патронажные

функции, обряды (в частности – испечение и ритуальное использование хлебов в форме женской груди, так как святая считается покровительницей кормящих матерей), процессии, действия со статуями, веру в ее способность управлять погодой, тушить пожары, наказывать за нарушение запретов и т.п. Многие в культе этой святой В. Алфорд объясняет более древними фольклорными представлениями, в частности рассматривает соотношение ее с культом мертвых и с языческими божествами (Alford 1941: 162–176). Особый интерес в работе представляет интерпретация верований, что святая может появляться в облике кошки и в этом виде помогать или наказывать людей. В. Алфорд убедительно доказывает, что такое представление возникло из интерпретации имени святой (в его окситанском произношении) *Santo Gato*, омонимичного слову *gato* ‘кот’ (Alford 1941: 178).

Похожее в некотором роде исследование принадлежит греческому автору М. Капланоглу, который исследует легенды и обряды, посвященные святому Фанурию. Этот святой, почитаемый официальной церковью, вместе с тем выступает как персонаж народной легенды, известной в славянском мире как легенда о св. Петре и его матери (СУС –804). В день памяти св. Фанурия печется специальный хлеб, «фануриу-пита», который относится в церковь в память о матери святого. Этот обряд помимо поминовения матери святого выполняет еще и продуцирующую функцию – помогает выйти замуж, найти пропавший скот или вещи (Kaplanoglou 2006: 56–59). Функция, приписываемая святому, объясняется через этимологию его имени: *φανερότης* ‘показующий’, ‘открывающий’. Сам обряд выпекания особого хлеба и принесения его в церковь, с прочтением при этом молитвы, напоминает, по замечанию ученого, изготовление поминальных блюд и явно восходит к культу мертвых (Kaplanoglou 2006: 62). Вместе с тем есть основания считать, что культ св. Фанурия восходит к почитанию св. Георгия и даже сам святой как персонаж восходит к неверно понятому атрибутиву *φανερότης*, написанному на иконе Георгия, тем более что функции, приписываемые Фанурию, делегируются и святым Георгию и Мине (Kaplanoglou 2006: 56). Таким образом, мы имеем дело с персонажем, обязанным своим происхождением своеобразной игре слов.

И. Делз отмечал, что в основу культа может лечь не только собственно святой, но и, например, открытие неизвестных могил или



сюжет (и персонаж) литературного произведения вроде «шансон де жест» (Delehayе 1962: 87). Эту же тему развивал В. Барановский (Baranowski 1971, 1979), посвятивший несколько специальных исследований культу несуществующих святых. Польский этнограф показывает, как из литературных или исторических персонажей на основании сходства их историй с агиографическими сюжетами и народными представлениями о святости появляются новые святыи. Так, в качестве святой почитается Геновефа (Женевьева), Брабантская принцесса VIII в., известная в Польше по переводу немецкой легенды. В народе она стала известной благодаря широко распространенным книжкам с изложением ее истории, перешедшей благодаря этим изданиям в народные легенды и народную живопись (Baranowski 1979: 48); иным образом формируется почитание квазисвятой Халины или Алины: в польской церкви нет святой с таким именем, соответственно носительницы его не имели патронессы, пока в качестве таковой не была избрана героиня драмы Юлиуша Словацкого «Балладина» (ссора из-за поклонника и убийство одной сестрой другой трансформируется в ссору о вере, а сестра-убийца становится язычницей – Baranowski 1979: 51). Еще один пример – святая Зузанна (Сусанна), в образе которой смешаны два одноименных персонажа: так называемая девственница Сусанна дохристианского времени и почитаемая как мученица III в. Сусанна, чья достоверность более чем сомнительна. Более известна первая – героиня книги пророка Даниила. В польском фольклоре эти две Сусанны смешались, образ известен из песен о ней (Baranowski 1971: 42–43).

Фундаментальный труд на эту тему принадлежит Ж. Мерсерону, автору «Словаря мнимых и пародийных святых» во франкоговорящей Европе (Merceron 2002). Собрав несколько сот таких персонажей, часть из которых почитается вполне серьезно, а другая часть представляет собой разного рода шуточные образы, основанные на игре слов, ложной этимологии, персонификации временных периодов или просто на вымысле, автор словаря не просто посвятил каждому «святому» отдельную статью, но и описал их происхождение, распространение, функции, открыв тем самым огромное поле для аналогичных исследований на материале других языков.

Появление квазисвятых может быть обусловлено разными причинами, и в основе их возникновения и их культа могут лежать различные языковые и культурные механизмы. Так, в ряде случаев ква-

зисвятой возникает из ситуации, в которой необходимо вмешательство высшей силы, но таковой, способной помочь, не оказывается. В этом случае из самой функции возникают «окказиональные святые», вымышленные специально для осуществления какой-либо задачи. Номинация таких персонажей основана на обозначении ситуации, в которой они упоминаются (привязка ко времени, к действию / отсутствию действия, модусу поведения человека), или функции, которую они, подобно настоящим святым, должны выполнять:

А я у нас в лесу заблужусь, много раз заблужусь в лесу, и никово и не видела, вот ни разу, што кто-то мя увлѣк и поманил не в ту сторону. Сам закружися, дак и ничево, и никово не видала. Но роздеваться догола приходилось. Што уж безысходное положенье, не знаю, где нахожусь. И помогает. Роздеваюсь, догола роздеваюсь, вот и всё стряхну и потом снова одеваю. Всё стряхну и потом как путь... на путь на правильный. Так у меня... рядом веть ходила! [А не говорите ничего при этом?] Дак чево говоришь? «Святой Тропинин, выведи меня до дома!» [Как?] «Святой Тропинин. Покажи мне все пути-дороги, выведи меня. Ну там – на путь истинный, или на доро... на дорожку правильную к дому». [А кто такой святой Тропинин?] Дак дорога, дак и тропиной называют, и Тропининым. А кто он такой? Помогает! (КА, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Лукино, зап. от А.А. Назаровой, 1934 г.р.).

Разумеется, отношение к таким квазисвятым совершенно иное, чем к собственно святым; в текстах, подобных процитированному, нередко ощутима ирония, часто мы сталкиваемся с откровенным травестированием. Пример такого отношения есть в записях из Селижаровского р-на Тверской обл., опубликованных М.Н. Толстой. Одна женщина посоветовала другой при поиске скота помолиться святому Маную:

Сказала мне – святой Мануй. Я со святым Мануем. Как эти заразы козы на лестницу, мне лестница ударила по лбу! И икона с рук долой! Я и не стала обходить. Вот потом на работы стала молодухам говорить, женщинам. Говорят, просила не того, кого надо. Я грю: «Баба ж Саня научила». – «Вот пускай бы она сама обходила». <...> А Мануй, говорят, полевой (Толстая 2006: 42).

Здесь мы имеем дело с двойной языковой игрой. С одной стороны, слово *мануй* (ср.: «Мануйла <...> 1. Человек, имеющий привычку постоянно что-либо выманывать, выпрашивать. <...> 2. Обманщик, льстец, угодник (СРНГ 17: 365); «Мануйла – льстец, обманщик». От

собств. *Мануйла, Мануил*. Из греч. Μανουήλ – имя собств., сближенного с *манить, обман* и родственными» (Фасмер 2: 570)), явно соотносимое с глаголом *манить* и служащее эвфемистическим наименованием *полевика* (ср. *шут* ‘черт, бес, водяной, леший’ – Новичкова 1995: 406), выдается за имя святого, к которому следует обратиться при поиске скота. Таким образом, устанавливается – пусть в шутку – параллель между демонологическим персонажем и святым, что в принципе, с точки зрения скотоводческой обрядности нормально, т.к. в подобных случаях (при поиске потерявшегося скота) и предписывается либо молиться святым покровителям скота, либо обращаться к демонологическим персонажам, чтобы они вернули забранных ими животных (Горбачев 2004). С другой стороны, в имени квазисвятого актуализируется именно та функция *полевика*, которая была причиной исходной ситуации – животные потерялись. В результате такой шутки информант, сам того не ведая, обратился к *полевику*, как к святому, и не только не нашел пропавших животных, но еще и пострадал физически.

К сожалению, таких примеров в нашем распоряжении крайне мало, и большинство их носит шуточный характер. Вероятно, сюда же можно отнести и такие фразеологизмы, как *праздновать труса* (*трусу*). Равная генитиву форма аккузатива, применимая с одушевленными существительными (*праздновать кого*), или форма датива, которыми управляет в этой идиоме глагол *праздновать*, недвусмысленно указывает на значение ‘отмечать праздник в честь кого-либо’ и ассоциируется с праздником в честь какого-то святого: «Праздновать что или чему, совершать празднество, отправлять праздник; покидать работу и отдыхать, по обычаю, в день памяти кого или чего» (Даль 3: 380–381). Таким образом, можно предположить, что выражение возникло по аналогии с *праздновать Николу* (*Николе*), *Власия* (*Власию*) и т.п., как пародийно-ироническое. Ту же модель можно усмотреть и в заметно менее распространенном выражении *Симона-Гулимона справлять* (‘праздно проводить время, не работать в будний день’ – СРНГ 37: 319), зафиксированном в Смоленской и Калужской областях. *Справлять* здесь определенно имеет значение ‘праздновать’, на что прямо указывает формулировка *праздник Симона-Гулимона* («насмешливое название буднего дня, который проводился как праздник, без работы. Калуж., 1932» – Там же). Здесь имеется отсылка к характерным народным наименованиям

праздников в честь святых: агионим снабжается эпитетом – официальным, который в народном восприятии нередко подвергается вторичной этимологизации в соответствии с интерпретацией функций святого (*Никола угодник* – угождает людям) или собственно народным, который также отражает специфику восприятия святого и его функций или же особенностей календарной даты, когда *этому святому празднуют* (*Василий Капитель, Самсон Сеногной, Аксинья Полузимница*). Эпитет в таком случае вторичен по отношению к ситуации, примете, признаку, который и ложится в основу номинации. Принцип возникновения идиомы *Симон-Гулимон* обратен обычному (не праздник в честь святого, а квазисвятой в честь праздника), однако в результате достигается полное сходство. Так же образована поговорка *Лытусу праздновать* (Даль 1879/1: 328), помещенная составителем в раздел «Трусость – бегство». Квазиагионим *Лытус*, вероятно, окказиональный дериват глагола *лытаться* ‘скрываться, прятаться, убегать’ (СРНГ 17: 226).

Другое значение этого глагола легло в основу еще одной паремии с упоминанием того же квазисвятого: *сегодня Лытусу святому, Скиляге преподобному* [праздник] (Даль 1879/2: 418). Более очевидная соотношенность квазиимен именно с агионимами (непосредственное указание на «святость» персонажей: *святому, преподобному*) и семантика самих этих квазиагионимов – *Лытус* (здесь в основе лежит значение ‘отлынивать от дел, занятий, бездельничать’ – СРНГ 17: 225) и *Скиляга* (‘праздношатающийся человек, бродяга’ – СРНГ 37: 414) – указывают на одно из важнейших в народной культуре понятий, связываемых с именами святых, – праздник. В диалектной речи глагол *праздновать* предполагает прежде всего именно праздность, безделье и застолье: «Основными составляющими праздника являются <...> ритуальное застолье с гостеванием и обильной выпивкой, безделье, отказ от работы. Однако не любое безделье с застольем может считаться праздником. Празднуют всегда “что-то или чему-то”» (Алексеевский 2002: 81).

Квазисвятые могут возникать посредством конструирования не только имени, но и атрибутива, используемого с реально существующим именем, но благодаря такому сочетанию образующему нового святого – «покровителя» занятий (в реальной религиозной жизни этих функций прототипы квазисвятого как правило не имеют): *Трифона гуслиста, Харламтия бандуриста, и матери их Хныхны* –

голландских чудотворцев, праздник (Даль 1879/2: 419). Здесь, помимо подражания общему принципу номинации святых в церковной традиции (ср.: мученицы Вера, Надежда, Любовь и мать их София), примечателен еще и атрибутив *голландские чудотворцы*, образованный, с одной стороны, в подражание правилу именования святых по месту их подвигов (например, св. Сергей и Герман, Валаамские чудотворцы), с другой же, содержащий в себе распространенную вообще в языке модель ксеномотивации, подробно рассмотренную Е.Л. Березович (Березович 2006), посредством которой прежде всего дается негативная характеристика описываемому явлению. Применительно к святым такое определение может иметь значение 'неправильный' или даже вообще 'не святой'. При этом формальная сторона наименования и основные коннотации (празднование святым, функции, географическая привязка святых) повторяется без формальных искажений.

Наконец, еще один такой квазисвятой, упоминание о котором нам удалось зафиксировать, – *Иван Зачетель*. Упоминается он в контексте разговора о деревенских праздниках:

[В д. Занаволок какой праздник был?] Зачетиль. [Зачетель?] Помойму, дак Зачетиль. [Кто это такой?] Ну Зачетиль-та я фсё ни знай тоже, я его нигде нету вот и в... эта, што... ну ф сь... ф цирковых-та нету Зачетили-та этова почиму-то [КА, Архангельская обл., Няндомский р-н, с. Лимь, зап. от З.П. Лупандиной, 1928 г.р.].

Собственно, мы здесь имеем дело с «календарным святым», чье имя возникает именно как следствие языкового сближения хрононима и агιονима. *Иван Зачетель* празднуется 23 сентября / 6 октября, и этим термином обозначается праздник Зачатия Иоанна Предтечи. Так, наряду с *Иваном Купалой* и *Иваном Постным* возникает третий Иван, восходящий к празднованию памяти св. Иоанна Крестителя – *Зачетель*.

Путем помещения хрононима в контекст легенды тоже создаются новые святы: «Паслаў раз Бог святых угоднікаў сваіх Пятніцу ды Суботу паглядзець, што на свеце робіцца ды дзеєцца...» (Легенды і паданні, № 156).

Несмотря на неоднократно подчеркнутый травестийный характер возникновения и существования таких квазисвятых, они весьма ярко демонстрируют механизмы, лежащие в основе народного почитания

святых и формирования их фольклорных житий. В изложенных фактах видна модель, которая срабатывает в определенных ситуациях в случае возникновения необходимости в культе или для заполнения лакуны. Недостающие сведения восполняются за счет достраивания их по этой модели с актуализацией известных функций, терминов, мотивов, выбор которых обусловлен конкретной ситуацией существования культа: так неординарный ландшафтный объект оказывается возведен к действию святого, а имя полевика становится именем святого при поисках скота, потерявшегося на пастбище. Подобным же образом любое изображение святого становится иконой: нам неоднократно приходилось сталкиваться с почитанием календарей с воспроизведенными на них иконами, репродукций фрески, изображающей Сикстинскую Мадонну, статуй святых, нередко устанавливаемых в последнее время в монастырях или возле них, как икон.

#### Литература и источники

- Алексеевский 2002 – *Алексеевский М.Д.* К семантике слова *праздник* в традиционной культуре Русского Севера // Русская диалектная этимология. Материалы IV Международной научной конференции. Екатеринбург, 22–24 октября 2002 года. Екатеринбург, 2002. С. 80–82.
- Березович 2006 – *Березович Е.Л.* О явлении лексической ксеномотивации // Вопросы языкознания. 2006. № 6. С. 3–18.
- Горбачев 2004 – *Горбачев А.В.* Пропажа и поиски скота в каргопольской фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2004. Вып. 3. С. 155–168.
- Даль – *Даль В.И.* Словарь живого великорусского языка. СПб., 1880–1882 (репринтное издание: М., 1994). Т. 1–4.
- Даль 1879 – *Даль В.И.* Пословицы русского народа. СПб.; М., 1879. Т. 1–2.
- КА – Каргопольский фольклорный архив Лаборатории фольклора РГГУ. Содержит полевые записи из Каргопольского, Няндомского, Плесецкого и Вельского р-нов Архангельской обл.
- Легенды і паданні – Легенды і паданні / Склад. М.Я. Грынблат, А.І. Гурскі. Мінск, 1983.
- Некрылова 2000 – *Некрылова А.Ф.* Святая Варвара в народной культуре // Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000. С. 52–65.
- Некрылова 2004 – *Некрылова А.Ф.* «На Ерофея один ерофеич кровь греет» // *Studia ethnologica*. Труды факультета этнологии. СПб., 2004. С. 166–174.
- Некрылова 2004а – *Некрылова А.Ф.* «Святой Тихон с неба спихан» // Живая старина. 2004. № 1. С. 30–32.

- Новичкова 1995 – *Новичкова Т.А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995.
- Попов 2002 – *Попов Р.* Светцы и демоны на Балканите. Сравнительно этнологическое исследование. София, 2002.
- Попов 2004 – *Попов Р.* Народная этимология и культ святых // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). М., 2004. С. 131–137.
- Попов 2009 – *Попов Р.* Родственные отношения святых в календарной традиции болгар // Категория родства в языке и культуре. М., 2009. С. 170–183.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л. (СПб.), 1965–. Вып. 1–.
- Толстая 2006 – Из тверских записей. Публикация М.Н. Толстой // Живая старина. 2006. № 4. С. 40–42.
- Толстая 2005 – *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Под ред. Б.А. Ларина. М., 1986. Т. 1–4.
- Alford 1941 – *Alford V.* The Cat Saint // Folklore. Transactions of the folk-lore society. 1941. No 3 (September). P. 161–183.
- Baranowski 1971 – *Baranowski W.* Kult świętych nie uznawanych przez władze kościelne w tradycyjnym katolicyzmie ludowym // Euhemer. Przegląd religioznawczy. 1971. T. 15. Nr 1. S. 41–51.
- Baranowski 1979 – *Baranowski W.* The Origin of Folk Cult of «Unofficial» Saints and their Influence on Polish Folklore // Ethnologia Polona. 1979. Vol. 5. P. 43–56.
- Delehayе 1962 – *Delehayе H.* The Legends of the Saints. New York: Fordham University Press, 1962.
- Kaplanoglou 2006 – *Kaplanoglou M.* The Folk Cult of St Phanourios in Greece and Cyprus, and its Relationship with the International Tale Type 804 // Folklore. № 117 (April 2006). P. 54–74.
- Merceron 2002 – *Merceron J.E.* Dictionnaire des saints imaginaires et facétieux. Paris: Editions du Seuil, 2002.

*Статья написана в рамках работы над проектом «Фольклорные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей» (БРФФИ–РГНФ, 11-24-01002a/Bel)*

*Александра Семенова*  
(Москва)

### ***Мудрость и святость*** **в современных кашубских проповедях**

Уникальность анализируемого в статье источника состоит в том, что «Сеяние Божьего слова на ниве кашубских сердец» – первый объемный сборник произнесенных по-кашубски проповедей, содержащий 101 текст (Miotk 2008). Несколько проповедей Мариана Мётека были опубликованы еще в 1991 г. вскоре после «демократического перелома» и представляли собой объединенные тематически тексты, возникшие в период с 1987 по 1989 г. Центральной идеей проповедей конца 1980-х гг. является пробуждение в кашубах исторического самосознания, лингвокультурной памяти и призывы к решению острых социальных проблем. В сборнике 2008 года проповеди М. Мётека приурочены к различным церковным праздникам, светским событиям, значимым для кашубского сообщества, двум паломническим поездкам – в Святую Землю и в Ватикан. Так, в 2000 г. молитва «Отче наш» на кашубском языке была помещена в храме Молитвы Господней в Святой Земле среди сотни таких же таблиц на других языках.

У кашубских проповедей была своя предыстория. До 1985–1986 гг. кашубы не имели возможности слышать свой язык в костеле. Волна «нового регионализма» захватила польское Поморье и сделала возможным многое из того, о чем раньше – даже в течение первых нескольких десятилетий после основания в 1956 г. «Кашубско-Поморского объединения» – кашубы могли только мечтать (Obracht-Prondzyński 2006). В 1985 г. ксендз Франтишек Груча, переведя часть богослужебных текстов, отправил первую мессу по-кашубски, несмотря на то что до сегодняшнего дня не существует одобренного Ватиканом варианта священных книг и официально месса не может пока звучать на этом языке. Участники мессы 1985 г. вспоминают, что все



происходило почти в атмосфере конспирации. В 1986 г. М. Мётек сам отправил свою первую мессу по-кашубски, но уже в костеле и, можно сказать, «публично»; перевод текста также подготовили Ф. Груча и Ф. Маршалковский. Затем было принято решение ограничиться проповедями на кашубском языке до тех пор, пока священные тексты не будут официально утверждены Ватиканом. Однако потребность кашубов в религиозных практиках на родном языке была в значительной степени реализована благодаря ставшим регулярными с 1987 г. проповедям М. Мётека. Кашубские проповеди быстро привели к важным результатам: в некоторых приходах кашубы перестали испытывать презрение со стороны тех, кто не говорил по-кашубски, жители стали гордиться своими корнями, возросло количество членов «Кашубско-Поморского объединения», поскольку лишь из проповеди многие узнавали о существовании этой общественной организации, активисты которой неустанно трудятся, видя своей задачей сохранение кашубского культурного наследия и активизацию духовной жизни кашубов. Тем не менее по политическим причинам до 1989 г. кашубские службы и проповеди неизбежно воспринимались как небезопасный и дерзкий шаг (Miotk 2008: 9–10).

Кашубские проповеди состоялись благодаря нескольким факторам, из которых следует особо упомянуть четыре.

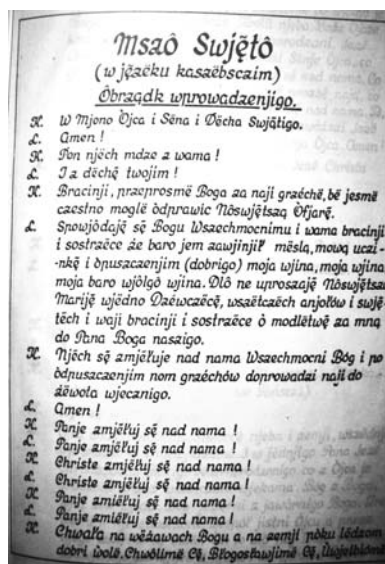
Во-первых, это возникшая благодаря понтификату Иоанна Павла II волна усиления религиозности среди польских католиков. Иоанн Павел II посетил Кашубию дважды, дважды он обращался к кашубам, призывая их следовать «*святым* путем отцов». Неоднократно Понтифик упоминал о том, что лишь сохранение языка и культурного своеобразия может стать главной опорой кашубского сообщества и не позволить ему раствориться не только среди других поляков, говорящих на литературном польском языке, но и среди европейцев в ставшей единой Европе.

Во-вторых, важную роль играла пропаганда в среде кашубов «своих святых», еще не канонизированных на момент издания сборника в 2008 г. В 2004 г. состоялась аудиенция кашубской делегации у папы в Ватикане. На этот раз главной целью паломничества была подача прошения о скорейшей беатификации кашубского епископа Константина Доминика, которого в Кашубии еще при жизни почитали как *святого* человека (Miotk 2008: 297–338).



Ил. 1

Титульный лист перевода мессы на кашубский язык, сделанного ксендзом Ф. Гручей

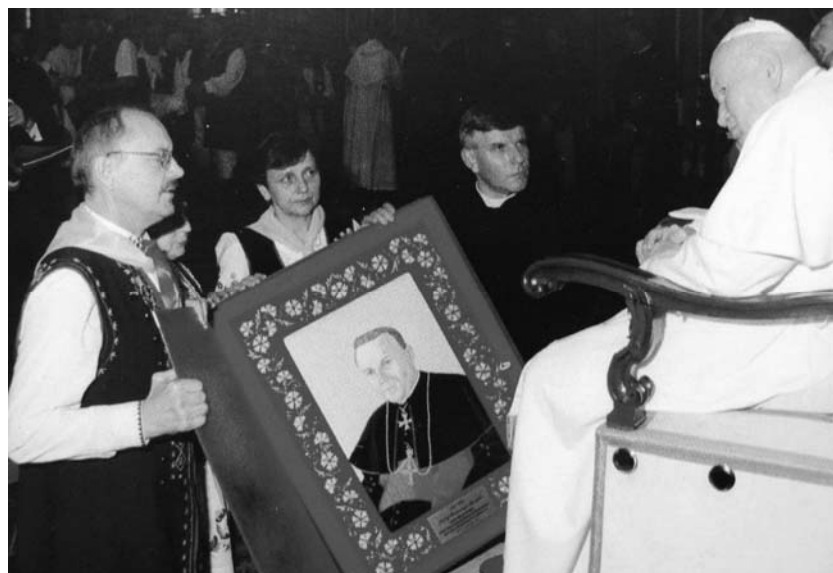


Ил. 2

Образец фрагмента мессы на кашубском языке

В-третьих, немаловажны были послабления и уступки, которых во все большей степени добивалось от властей «Кашубско-Поморское объединение».

В-четвертых, благоприятную роль сыграло общее изменение политической системы в стране, начавшееся с «демократического перелома» 1989 г. Что касается изменения культурно-языковой ситуации, то за прошедшее после «демократического перелома» двадцатилетие кашубское сообщество получило много дополнительных прав, касающихся прежде всего сферы языка и культуры. В 2005 г. статус регионального языка был закреплен за «кашубщиной» на общегосударственном уровне в Уставе о языках национальных меньшинств и региональном языке. Несколькими годами ранее кашубский язык был признан европейским законодательством (Cybulski 2007).



Ил. 3

Образ епископа Константина Доминика,  
принесенный в дар папе Иоанну Павлу II во время паломничества  
кашубской делегации в Рим с просьбой о беатификации епископа (2004)

Мы не будем здесь специально останавливаться на сугубо лингвистическом анализе лексем, используемых в проповедях для определения понятий «мудрость» и «святость», поскольку, во-первых, в кашубском языке отсутствует традиционно устоявшийся понятийный аппарат, что оставляет автору свободу в поиске подходящего слова для наименования богоугодной жизни, не заставляя его лексически различать ее оттенки, во-вторых, в связи с проблематичностью перевода на русский язык из-за различного объема понятий однокоренных слов в русском и кашубском языке, что аналогично проблеме несовпадения объема понятий между русской *мудростью* и польским словом *mądrość*, которое означает и мудрость, и ум, а также умственные способности и иногда степень образованности.

Попытаемся на основе анализа понятий «мудрость» и «святость» в языке проповеди реконструировать образ *святого* и *мудрого* чело-

века глазами представителя костела, погруженного в стихию кашубского языка. С начала своей проповеднической деятельности М. Мётек неоднократно повторяет, что «путь отцов» *свят*. *Святость* – это путь к встрече с Христом, кроме того, следование Христу состоит в стремлении стать Христом, т.е. достичь абсолютной *святости* (Miotk 2008: 29). Со *святостью* связано безумие: святость может в нем и проявляться, если безумие проистекает от безмерной любви к Богу (Miotk 2008: 76). Говоря об иерархии ценностей, ксендз подчеркивает, что для христианина важны прежде всего общечеловеческие ценности, которые были *дополнительно* освящены в Нагорной проповеди, а это означает, что *святые* жизнь и тело человека, а также любовь (Miotk 2008: 103). Квинтэссенция *святости*, на которую указывает М. Мётек, отражена в посланиях апостола Павла и состоит в том, что та *святость*, к которой призван каждый человек, состоит в любви к ближнему, когда в этом заключается реальность его повседневности, а не теория или идеология (Miotk 2008: 107–108). Мир может спастись только *святостью*, которая полнее всего выражается в любви к ближнему. Мётек призывает к тому, чтобы повседневная жизнь и семья стали воплощением *святости*, реализуемой в повседневных делах любви (Miotk 2008: 108–109).

*Мудрость* трактуется как сокровище (*skôrb*), при этом она неразрывно связана со *святостью*. Мётек говорит о том, что «большие сокровища не падают как манна с неба, до них необходимо постепенно дорасти; и этот процесс требует предусмотрительности, сильной воли и верности... Нет иного пути к счастью, кроме постоянного поиска *мудрости*» (Miotk 2008: 24). Таким образом, *мудрость* предполагает пребывание в состоянии счастья. Далее Мётек объясняет несоответствие *мудрости* сегодняшней «моде», тому ложному пониманию, что аттестат зрелости свидетельствует о «мудрости» (здесь, как видно, пересекается два значения – *ума* и *мудрости*). Мётек настаивает на том, что *мудрость* состоит в том, чтобы всю жизнь искать себе более *мудрых* учителей и учиться непрестанно до самой смерти. Путь к *мудрости* приравнивается к пути по направлению к Богу (Miotk 2008: 24). *Мудрость* состоит не в том, чтобы стремиться к физическому бессмертию, а напротив, в том, чтобы «перелить себя в цельный сосуд», который не подвержен разрушению, т.е. в Христа. Таким образом, соединение с Богом и есть результат истинной *мудрости* (Miotk 2008: 91). Правильный выбор разумного

человека состоит в том, чтобы правильно расходовать свою жизнь для Христа; *мудростью* же называется потеря жизни для Христа, т.е. отдавание всех своих сил на благо ближнего (Miotk 2008: 92).

Для более точного определения понятий мы постарались выявить, в чем проявляется противоположность *мудрости* и *святости*. М. Мётек обрушивается на тех, кто губит кашубскую культуру и проявляет тем самым *анти-святость* (Miotk 2008: 39). Недостаток *святости* сравнивается с недостатком воздуха, без *святости* мир не может спастись (Miotk 2008: 108–109). *Святость* сопровождается также ненавистью и гонениями со стороны окружающих: *святой* человек вызывает к себе неприязнь со стороны грешных людей, таким образом, *святость* ни в коем случае не является гарантией комфорта в земной жизни.

*Глупостью*, в противоположность *мудрости*, называется следование кратковременной моде (Miotk 2008: 24). Отсутствие *мудрости*, понимаемой как ум и образованность, не мешает, однако, *святости* и служению Господу: Мётек упоминает о том, что Бог часто призывает себе на службу людей, «не отличающихся умом» (Miotk 2008: 83). О лукавом мудрствовании, или о псевдомудрости ксендз тоже упоминает в контексте веры *мудрых* в воскресение и неверия *псевдомудрых* людей в вечные ценности, которым они противопоставляют ценности временные, материальные (Miotk 2008: 121; 185). *Мудрость* также противопоставлена многознанию: лишь *мудрый*, подобно царю Соломону, человек догадается просить мудрости у Бога и будет понимать, что она является Его даром (Miotk 2008: 211–213). То, что на свете так много несчастных людей, означает, что лишь очень немногие стараются достичь *мудрости* (Miotk 2008: 24). Еще одна преграда на пути к *мудрости* – ложно понятая свобода: человек хочет быть свободным даже от Бога, доверившись которому человек достигает настоящей *мудрости*. Свобода является сокровищем, не приносящим пользы глупому (Miotk 2008: 25), а *мудрого* она направляет к источнику всякой *мудрости*, к Богу. Другую ошибку видит М. Мётек в следовании моде и отбрасывании традиции, он называет раба моды рабом глупости. Путь к *мудрости* – это путь к Богу, который, тем не менее, и сегодня привлекает лишь немногих.

В проповедях перечисляются поступки и состояния, отдаляющие человека от состояния *святости*. В первую очередь для М. Мётека это отсутствие патриотизма, которое прямо представляется как слу-

жение Антихристу, а также неуважение к традиции, языку, пассивность в служении обществу, неуважение к семейным ценностям, лень в молитве и церковной жизни.

*Мудрость* и *святость* сопровождаются дополняющими их иными состояниями, способствующими повышению уровня духовности. Из текстов явствует, что обязательным дополнением к *мудрости*, необходимым для спасения, является вера. Вера ведет к «*святой жизни*» (Miotk 2008: 89), высшая ступень веры – это доверие мудрости Божьей (Miotk 2008: 222). В вере проявляется степень нашей *мудрости* (Miotk 2008: 223). *Мудрость* не является ключом к решению любого вопроса, например, *мудрейшие* люди (здесь следует понимать как «умнейшие») не могут прекратить войны на планете, несмотря на растущее число миротворцев, миротворческих организаций и изменение общественного сознания в целом (Miotk 2008: 40). Вера вместе со *святостью* позволяет человеку узреть образ Божий в своем сердце, почувствовать Его милость и в конечном итоге начать жить, как дитя Бога (Miotk 2008: 249).

*Святость* может быть свойственна как обычным мирянам, так и особенным, избранным и призванным к служению Богу людям. В проповедях упоминаются святые и обычные люди, достигающие иногда высот *святости* и *мудрости*. М. Мётек упоминает о том, что добродетель (*cnota*), или благодать, полученная любым христианином при крещении, так велика, что человеческой жизни не хватит на ее полную реализацию, а единственная значимая цель в жизни христианина – достижение *святости*. Таким образом, человеку предстоит непрерывный труд. В одной из проповедей дается определение *святого*: это человек, который открыл в себе образ Бога и вознес Ему за это благодарственную хвалу, а также взял на себя ответственность в том, чтобы идти по своему уникальному пути (Miotk 2008: 248–249). Таким образом, существует лишь индивидуальный путь к *святости*, состоящий в выполнении Евангельских заповедей и добровольном подчинении Богу (Miotk 2008: 338).

В проповедях выделяется целый ряд явлений, часто характеризуемых как *святые/мудрые*. Прежде всего это путь отцов, память о корнях, о прошлом, что приравнивается в определенном смысле к *святости*, пути по направлению к Богу (Miotk 2008: 70). Кашубский народ в целом, по словам М. Мётека, «всегда был с Богом», в кашубском гимне есть слова *Mě trzimō ě z Bogã* (*Мы вместе с Бо-*

гом). М. Мётек неоднократно упоминает наивысшую степень *святости* Бога, *Пресвятую* Деву Марию, говорит о *святости* родного языка, данного Богом (Miotk 2008: 47). При этом он, в частности, вспоминает Миколая Рея, впервые указавшего в поэтической форме на ценность польского языка. По аналогии М. Мётек говорит о ценности «кашубщины» (Miotk 2008: 73). Абсолютной *мудростью* обладает Бог, у которого свои планы; человеку о них неизвестно, в связи с чем подчеркивается неслучайность любых событий в этом мире; отсюда проповедник делает вывод, что и кашубы тоже не случайно оказались на своем месте, что и они, как определенное сообщество, нужны Богу и их долг – сохранять свою идентичность.

Прагматические задачи включения образов *мудрости и святости* в тексты проповедей вытекают из вышеперечисленных семантически узловых моментов. На первом месте стоит задача сохранения лингвокультурной идентичности кашубов, а также решение социальных проблем. Заметим, что проведенная в Польше несколько лет назад перепись населения показала, что именно Кашубский регион Польши можно считать сегодня оплотом здоровой семьи, в кашубских Сераковицах отмечен самый высокий показатель рождаемости во всем государстве, жители признают, что кашубская семья до сих пор достаточно патриархальна и в ней особенно велика роль матери, которая, как и раньше, прививает детям основы веры (Kim są Kaszubi 2007).

В проповедях постоянно проводятся параллели между современностью (событиями XX и начала XXI в.) и Священным Писанием с его образцами святости–праведности–мудрости. Современные кашубские проповедники сравниваются с ветхозаветными пророками и апостолами, несущими Слово Божье. Многие фрагменты проповедей посвящены епископу Константину Доминику, о котором ксендз всякий раз говорит как о *святом*. Этот епископ остался в памяти соотечественников как *святой* по многим причинам. В частности, для него не существовало понятия «мое»: все было от Бога, все было для него милостью. С юных лет Константин Доминик последовательно шел путем *святости* и рано познал ту истину, что дорога к святости состоит из маленьких повседневных поступков, совершенных *ad maiorem Dei Gloria* (к вящей славе Господа). *Святость* Константина Доминика еще в молодости состояла в том, что он стремился созерцать образ Бога в своем сердце и искоренить все, что

этот образ разрушало. В 1939 г. немцы расстреляли 220 ксендзов, из которых епископ лично знал каждого. Епископ повторял, что его место было среди них, но тем не менее благодарил Бога за свое чудесное спасение, когда его не взяло гестапо, поскольку он был тяжело болен. М. Мётек добавляет, что, по воспоминаниям родственников Константина Доминика, немцы ушли в смущении. Ксендз задается вопросом, не видели ли они уже нимб над его головой? Епископ был интернирован в 1940 г., но не был казнен, а в 1942 г. был назначен крайний срок, когда ему следовало письменно подтвердить переход на сторону немцев. Услышав об этой дате, Константин Доминик сказал: «Тогда Господь Бог обо мне рассудит». Умер он своей смертью за неделю до назначенного срока (Miotk 2008: 297, 298–300, 301, 303). Вспоминая свидетельства многих прихожан, молитвенно обращавшихся к епископу в военные годы и в другие трудные времена, М. Мётек указывает на то, что прославление Константина Доминика ценно не само по себе, а для утверждения кашубов в вере и для того, чтобы другие католические общины также знали об этом *святом*, происходящем из кашубского рода (Miotk 2008: 288). В 2004 г. во время паломничества в Ватикан папа Иоанн Павел II отметил, что сам факт, что кашубы просят о беатификации Константина Доминика и молятся об этом, является признаком чуда (Miotk 2008: 210–211).

На торжествах, посвященных канонизации папой Бенедиктом XVI польского священника Шимона из Лепницы 3 июня 2007 г., М. Мётек указывает, что *святость* была обретена Шимоном через веру (Miotk 2008: 238, 240).

Говорится в проповедях и о ксендзе Б. Сыхте, авторе наиболее фундаментального в истории польской лингвистики и одного из наиболее значительных в мире лингвострановедческих словарей. Его жизнь представлена как подвижническая, *святая*, а его словарь – это памятник, сокровищница кашубского языка. О нем Мётек говорит как о человеке, малом для мира и великом для Бога, т.к. его дух был богат. Сыхта близко к сердцу воспринимал страдания людей и был всегда с ними, поэтому они ему открывались. В годы оккупации они, несмотря на опасность, помогали ему записывать полевые материалы и хранить их. В 1992 г. соотечественники поставили Сыхте памятник на его малой родине, что М. Мётеком расценивается как добрый знак. На торжественном открытии памятника присутствовали ученые из Польской академии наук, признавшие, что издание по-



добного словаря под силу коллективу филологов, которому пришлось бы работать над таким проектом 20 лет. Бернард Сыхта, по словам М. Мётека, учит тому, как нужно вращаться в свою родную культуру (Miotk 2008: 269).

Некоторые миряне также называются Мётеком *святыми*. Например, сестры Зофья и Ядвига Птох, много сделавшие для польской народной культуры, выразили свою душу в прекрасных вышивках. Ксендз предлагает сегодняшнему поколению брать с них пример и утверждает, что они надолго останутся в народной памяти. Рядом с именем прославленного в 2007 г. польского святого М. Мётек упоминает о том, что деятельность кашубских светских музыкантов, пробуждающих в слушателях чувствительность к красоте культуры и обучающих нас единству и жизни на благо ближнего, также приближает людей к Богу.

М. Мётек сравнивает современных *святых* и каждого человека, стремящегося к Богу, со *святыми* прежних веков. Он указывает на то, что трудности пути не должны быть оправданием отказа от него, поскольку прежние *святые* жили если не в таких же, то в худших по сравнению с нами условиях. Мётек указывает причину их победы над грехом: они помнили, кто они есть, обладали истинной иерархией ценностей, в которой душа важнее любых материальных благ (Miotk 2008: 248). Помощь в прохождении пути *святости* оказывает подражание Христу, когда человек несет людям мир и добро (в качестве примеров приводятся жития св. Франческо Бернардоне и его польского «брата» Константина Доминика) (Miotk 2008: 291–292, 295).

Среди ключевых этапов, которые проповедник обозначает в качестве шагов для достижения мудрости и святости, упоминается повседневный труд над укреплением своего духа в любви к ближнему, преодолением лени, активное участие в социальной и религиозной жизни соотечественников, укрепление мира в семье и стремление к реализации своего индивидуального предназначения. Последнему проповедник уделяет особое внимание, приводя в подтверждение «диалог» человека с Богом, выступающим в роли Отца, который безусловно любит свое дитя, проявляет бесконечное понимание и терпение, но, создав его уникальным и неповторимым, подсказывает, что счастья дитя может достичь только на пути точного следования своему индивидуальному предназначению, которого никто не

может выполнить за него. Однако конкретные «рецепты» не даются, поскольку заповеди являются лишь общими ориентирами, помогающими идти в направлении достижения *святости*.

Что является проводником *мудрости* и *святости*? В первую очередь, это Сам Христос, который делает человека *святым*, и Библия, как источник *мудрости* для всех. Святые могут вмешиваться в жизнь верующего и оказывать реальную помощь. В одной из проповедей ксендз описывает случай, произошедший в XX в. в Египте во время одной из волн антихристианских настроений. Героиня проповеди не имела возможности постоять за себя, чтобы избежать увольнения из министерства, и молилась св. Терезе, умершей в 1897 г. Сотрудницу вызвал к себе министр и отчитал за то, что она якобы искала поддержки у высоких покровителей. По его описанию женщина поняла, что министру явилась св. Тереза и, показав ему ее образ, убедилась, что так и было, поскольку ни с кем другим она не говорила о своей беде. Министр также убедился, что охрана никого к нему не впускала во время явления святой. В качестве медиаторов *святости* у М. Мётека также упоминаются Крест и Святое Крещение, Покаяние, Причастие. *Святость* всегда едина с верой, которая, в свою очередь, трактуется как состояние, в котором верность Богу соединяется с верностью Отечеству, в т.ч. малой родине, Поморью; и снова проповедник приравнивает веру к патриотизму. Вере учит прежде всего мать (Miotk 2008: 30), которая и является первым проводником в состояние *святости*. Дети также бывают как «индикаторами», так и «проводниками» святости. М. Мётек приводит примеры, когда дети заставляют своих родителей задуматься о том, насколько их поведение противоречит закону любви. Так, маленькая девочка, молитвы которой слышал ее родной отец, злоупотреблявший алкоголем домашний «деспот», способствовала изменению его поведения и пробудила в нем ответственность. В словах другого ребенка, спросившего своих постоянно конфликтовавших родителей, правда ли, что они женаты, проповедник видит подтверждение того, что и маленькому ребенку под силу ясно различать конфронтацию и повседневные дела любви (Miotk 2008: 256–258).

Итак, через представления о святости и мудрости в кашубских проповедях преподносится видение новейшей истории кашубского сообщества – как постепенный путь к укреплению самосознания и лингвокультурной идентичности, приводятся в пример культурно

значимые события, свидетельствующие о святости, проникающей в души кашубской паствы, т.е. о паломничествах и трудах на благо общества и развития его культуры. Опираясь на Священное Писание и традицию, проповедник привлекает те идеи и нарративы, которые подчеркивают богоугодность миссии по сохранению кашубами идентичности, в частности, выдержки из обращений Иоанна Павла II, учение о том, что все события предопределены Богом, следовательно, и создание кашубского рода не было лишним и случайным актом. Многократно акцентируется роль матери как первого учителя святости, идея об обязательности патриотизма для христианина, в том числе верности малой родине, поскольку лишь тот, кто верен в малом, верен в большом. Особое место занимают рассказы о современных кашубских «святых», как имевших священный сан, так и простых мирянах. Программными являются обращения к молодежи, а также упоминания об актуальных событиях, происходящих в кашубском обществе. Все события оцениваются с точки зрения присутствующей им нравственной направленности. Так, осуждается распространение среди кашубов злоупотребления алкоголем, достигшего размеров бедствия в конце 1980-х гг., пропагандируются крепкая многодетная семья и выполнение гражданского долга. Все это расценивается как способ продвижения по пути к *святости* и проявление *мудрости*.

Как мы видим, *мудрость* и *святость* часто упоминаются в различных контекстах, однако *святость* и *праведность* четко не разграничиваются. К людям, ведущим праведную жизнь в миру, применяется характеристика «святые» наравне с теми, кто причислен к лику святых. В кашубско-польском онлайн-словаре слово *праведность* отсутствует. То, что упоминания о праведности как отдельном состоянии либо отсутствуют, либо приравниваются к добродетели и благодати (*cnota*), заставляет предположить, с одной стороны, что для современного миропонимания христианина – носителя кашубского языка праведность (как следование определенным моделям поведения) менее значима, чем святость (как общая глобальная задача, выражающаяся в постоянном следовании по пути любви к Богу и ближнему), в чем и проявляется наивысшая мудрость. С другой стороны, беатификация кашубских святых, вероятно, поставит перед кашубскими проповедниками лингвистическую задачу дифференцирования понятий «праведности» и «святости».

**Литература**

- Cybulski 2007 – *Cybulski M.* Praktyczne aspekty Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (6 I 2005. Dz. U. 2005 Nr 17 poz. 141) // *Biuletyn Rady języka kaszubskiego*. Rok 2007. Gdańsk, 2007. S. 113–122.
- Kim są Kaszubi 2007 – *Kuniewski J.* Kim jestem? O tożsamości kobiet z Kaszub // *Kim są Kaszubi? Nowe tendencje w badaniach społecznych*. Gdańsk, 2007. S. 219–246.
- Miotk 2008 – *Ks. Marian Miotk*. Séw Bòżégò Słowa na niwie kaszëbsczich serc. Gdańsk, 2008.
- Obracht-Prondzyński 2006 – *Obracht-Prondzyński C.* Zjednoczeni w idei. Gdańsk, 2006.

*Ольга Фролова*  
(Москва)

## **Русская мудрость в жанре пословицы**

Прилагательное *мудрый* входит в сложное градуальное противопоставление, которое интуитивно можно было бы представить так: *мудрый/разумный/умный/сметливый // неразумный/неумный/глупый*. Оппозиция организована антонимической парой *умный/глупый* (см.: Львов 2006; Ушаков 2010). Левый член оппозиции устроен по убыванию интеллектуальных способностей, позволяющих мыслящему существу адекватно реагировать на окружающую среду и осознавать закономерности ее устройства, правый – по нарастанию интеллектуальной неадекватности. По-видимому, в правую цепочку можно добавить еще и прилагательные *безумный, полоумный, сумасшедший*. На наш взгляд, рассмотрение семантики прилагательного *мудрый* в синонимическом и антонимическом рядах позволит точнее описать его значение и особенности употребления.

Мы намереваемся рассмотреть семантику прилагательного *мудрый* и его дериватов и их употребление в русских пословицах.

Для того чтобы выявить, как носители языка понимают значение интересующего нас прилагательного и отадекватного существительного, мы опросили 20 респондентов в возрасте 40–70 лет, для которых русский язык является родным. Ответы позволяют сделать некоторые предварительные выводы. В современном обиходном интуитивном представлении *мудрость* предполагает: а) связь с опытом, б) наличие ума и нравственности, в) высшую степень понимания, не связанную с логикой и эрудицией, г) ум, который мирится с глупостью – т.е. терпимость по отношению к неумным людям, д) умение жить в покое с окружением, т.е. примиряться с неизбежным, е) большую интеллектуальную изощренность, чем просто наличие ума. Итак, интуитивное представление о мудрости связано

с интеллектуальной деятельностью, но различает мудрость и ум, ставя первую выше второго.

Обратимся к лексикографическим источникам и семантическому анализу. Этимологически прилагательное *мудрый* является общеславянским (Фасмер 2: 670). М. Фасмер также сопоставляет слово *мудрый* с прилагательными в литовском и латышском языках, которые значат соответственно 'бодрый, гордый, задорный' и 'бодрый, живой'. Кроме того, русское прилагательное связано с древнеиндийским существительным, обозначающим 'мудрость, разум, понимание, мысль', с авестийским прилагательным «мудрый, разумный», глаголом со значением 'сохранять в памяти' (Фасмер 2: 670).

Семантика интеллектуальных способностей отражена в словах различных частей речи, поэтому можно говорить о том, что этот ряд лексических единиц в современном русском языке образует поле, которое формируется следующими прилагательными, существительными и глаголами: *мудрый, мудрость, умудренный, мудреть, мудрствовать, мудрец, разумный, разум, разуметь, умный, ум, умнеть, благоразумный, рассудок, рассудочный, рассуждать, рассудить, недалекий, неумный, неразумный, глупый, глупость, глупеть, глупец, тупой, тупеть, тупица, дурак, полоумный, сумасшедший, безумный, безумец, понимать, постигать*. Место прилагательного *мудрый* интуитивно определяется как иерархически самое высокое, предполагающее максимальную концентрацию интеллекта, однако его нельзя назвать центральным, т.к. семантическим ядром, по видимому, будет являться слово *умный*.

Обращение к «Материалам для словаря древнерусского языка» И.И. Срезневского показывает, что семантическое поле мудрости уже сложилось в средневековых русских памятниках: полные и краткие прилагательные *мудрый, мудр*, глаголы *мудрити, мудрится, мудровати, мудрети*, существительное с локативным значением *мудровальня*, абстрактное существительное *мудрость*, сложные существительные *мудреглумление, мудролюбие*, представляющие собой кальки с греческого (Срезневский 2: 185–187). Срезневский в качестве греческих аналогов указывает два слова: «ум» и «мудрость».

По данным «Словаря русского языка XI–XVII вв.» семантическое поле мудрости оказывается еще обширнее: *мудра* (монастырь), *мудре, мудреглумление, мудрено, мудренный, мудрецкий, мудреческий, мудролюбивый, мудростный, мудроверхий, мудродруголюбный, муд-*

*розрительный, мудролюбивый, мудросложный, мудроумный, мудрохрабрый, мудрети, мудрити, мудрится, мудровати, мудряти, мудрец, мудрешеперание, мудрие, мудровальная, мудро, мудрованейце, мудрование, мудрок, мудролиственный, мудролюбезно, мудролюбец, мудролюбие, мудроправительство, мудрословие, мудрство, мудрость, мудросуждение, мудроумие, мудроучительне, мудрство* (СРЯ XI–XVII 9: 293–300).

Прилагательное, наречие и абстрактное существительное, согласно СРЯ XI–XVII в. антиномичны по своей семантике, выражая способность к интеллектуальной деятельности и трудности понимания. *Мудрено* – «1) с большим умом, мудро, разумно; 2) сложно, искусно, замысловато» (СРЯ XI–XVII 9: 293, 294); *мудро* – «с большим умом, мудро, разумно» (СРЯ XI–XVII 9: 295); *мудренный* – «1) связанный с проявлениями разума, благоразумия, мудрости, мудрый, разумный; 2) сложный, искусный, замысловатый» (СРЯ XI–XVII 9: 294); *мудрость* – «1) мудрость, ум, разум, благоразумие; 2) совокупность знаний, ученость; 3) трудность, мудренность; 4) хитрость, лукавство, плутовство; 5) приспособление, изобретение; 6) произведение искусства» (СРЯ XI–XVII 9: 297, 298); *мудрый* – «1) проявляющий ум, сметливость, хитрость в чем-л.; 2) в знач. суц. мудрый; 3) исполненный мудрости, основанный на благоразумии; 4) замысловатый, сложный, трудный» (СРЯ XI–XVII 9: 299, 300).

Сравнение СРЯ XI–XVII в. и «Словаря Академии Российской» показывает, что сокращается словообразовательное гнездо и объем значения у полисемичных единиц. И все же словообразовательное гнездо с корнем *мудр-* остается достаточно богатым: *мудрый, мудрец, мудренный, мудрость, умудриться. Мудрый* – «много знающий, превосходным умом одаренный; 2) *говорится также относительно к деяниям, поступкам, словам и пр.*: основанный на разуме, мудрости» (САР-I 4: 313, 314). *Мудрость* – «1) отменитое познание, сведение о вещах; 2) *в простор.* трудность, неудобоисполнимость чего: по большей части употребляется отрицательно» (САР-I 4: 315).

Там, где на средневековых источниках словарь фиксирует четыре или пять значений, лексикографический источник XVIII в. дает два. Антиномичным остается абстрактное существительное.

Анализ САР-I позволяет сделать два вывода: во-первых, объяснение семантики прилагательного *мудрый* опирается на понятие *ума*, которое выступает как инструмент толкования, во-вторых, де-

риваты прилагательного обнаруживают неоднозначность. Так, семантика абстрактного существительного *мудрость* в первом значении трактуется как высшая степень понимания, а во втором – как непреодолимая преграда в понимании чего-либо. Корень *мудр-* образует два деривационных вектора, выраженных в глаголах и наречиях. Если наречие *мудро* толкуется как «разумно, искусно, основательно» (САР-I 4: 315), то у слова *мудрено* обнаруживается семантическая противоречивость: «1) искусно, чудно, хитро; 2) трудно, нелегко» (САР-I 4: 315). Ср.: в СРЯ XI–XVII вв. именно наречие *мудрено* толкуется как многозначное. Прилагательное *немудреный* в словнике САР-I не отражено. «Словарь церковнославянского и русского языка» 1847 г. включает слово *немудрый* в значении «не слишком хороший, неважный, простой» (СЦСРЯ 2: 439). У В.И. Даля также отсутствует слово *немудреный* в качестве заголовочной единицы, а прилагательное *немудрый* получает сходное толкование: «о человеке или делах его, противоположно: мудрый; нехитрый, незамысловатый, простоватый; || о вещи или скотине, средственной доброты, плоховатый, сносный» (Даль 2: 523).

В САР-I значение *мудрствовать* определяется как «умствовать, иметь какие мысли, мнение о чем» (САР-I 4: 319), а *мудровать* – «в просторечии употребляется для означения человека, который к достижению чего употребляет необыкновенные, лишние средства» (САР-I 4: 319, 320).

Неоднозначность семантики обнаруживается и в других единицах словообразовательного гнезда с корнем *мудр-*. САР-I включает в него глаголы *великомудрствовать*, *противомудрствовать* – «противумышлять» (САР-I 4: 319), *преумудряться* – «весьма умудряться, великую приобретать мудрость, премудрым соделываться» (САР-I 4: 320), прилагательное *зломудрый* – «имеющий злое, противное умствование» (САР-I 4: 316), абстрактные существительные *любомудрие* – «наука имеющая предметом своим познание причин и действие вещей: иначе греческим словом называется философия» (САР-I 4: 316), *многомудрие* – «заблуждение от многого умствования происходящее» (САР-I 4: 317).

Важное отличие семантики слов с корнем *мудр-* в СРЯ XI–XVII и в САР-I в том, что словарь XVIII в. сокращает зону энантиосемии, связывая трудности понимания с прилагательным *мудреный*, а наличие знаний и благоразумия со словом *мудрый*.



В зоне толкования слов *мудреный*, *мудрено* появляется наречие *хитро*, что требует пояснения. В САР-I *хитрый* толкуется как «1) лукавый, коварный пронырливый; 2) искусный; 3) относительно к словам: клонящийся к приведению в заблуждение, в обман какою-нибудь обольщающе наружностью» (САР-I 6: 534). Современный словарь также выделяет два аналогичных значения у соответствующего прилагательного: «разг. изобретательный, искусный в чём-л.; хитроумный || исполненный (исполняемый) с особым мастерством, изобретательностью, хитроумием; требующий их; разг. не простой, мудрёный, замысловатый» (БТС 2002: 1443).

Итак, по САР-I, семантика *мудрости* связана с: а) познанием, знанием, б) ученостью, в) сложностью, искусностью и умением в изготовлении чего-л., г) трудностью в понимании.

В более поздних словарях, в СЦСРЯ и у Даля значение прилагательного *мудрый* определяется несколько иначе. В СЦСРЯ *мудрый* – «1) имеющий глубокомысленный, верный в суждениях и основательный ум; 2) основанный на благоразумии, сообразный с мудростью» (СЦСРЯ 3: 329); у Даля – «основанный на добре и истине; праведный, соединяющий в себе любовь и правду; в высшей степени разумный и благонамеренный | замысловатый, трудно понятный, мудреный; сокращ. *мудр*, сохраняет первое значение, а *мудер* — второе, означая иногда | затейлив, причудлив. Немудрый, простой, понятный; не весьма ценный, не больно отличный» (Даль 2: 355). Показательно, что у Даля в толковании, с одной стороны, сохраняется антинормичность семантики прилагательного, а с другой – в его значении на второй план отходят собственно интеллектуальные способности, а выдвигаются морально-этические качества человека.

Словари XX в. продолжают лексикографическую традицию САР и Даля, связывая в толковании *мудрость* с умом и наделяя ее высшим статусом: *мудрый* – «обладающий большим умом, высшим знанием, опытом» (Ушаков 2: 274); «1) одаренный большим умом и обладающий знанием жизни, опытом; 2) основанный на глубоком понимании, знании чего-л., на опыте» (МАС 2: 308); «1) одарённый большим умом и обладающий знанием жизни, опытом. 2) основанный на глубоком понимании, знании чего-л., на опыте» (БТС 2002: 562). Однако во второй половине XX в. в лексикографических источниках добавляется еще один компонент в толковании: Ушаков не включает понимание в зону объяснения, а авторы МАС и БТС,

выделяя два значения, и во втором связывают мудрость с пониманием.

Сопоставление пар слов прилагательное / абстрактное существительное *мудрый/мудрость* с семантически близкими *умный / ум, разумный / разум* показывает, что в первой паре существительное образовано от прилагательного, а в двух других – наоборот: производными словами являются существительные *ум* и *разум*. Соответственно в первом случае производящим словом является прилагательное, а во втором и третьем – существительное.

После анализа словарей перед нами стоят несколько вопросов:

- а) как соотносятся семантически *мудрость* и *ум*;
- б) в чем специфика интеллектуальных операций в сфере действия *мудрости*;
- в) кто является носителем *мудрости* и *ума*;
- г) в чем особенности оценки у слов *умный* и *мудрый*.

Слово *ум* не только является инструментом толкования, как мы видели выше, но и непосредственно связано с пониманием. САР-I дает такое объяснение: *ум* – «способность понимать вещи и судить об оных» (САР-I 6: 430). Неслучайно именно *ум* и *разум* выступают как способность и инструмент понимания. Эту позицию не может занимать существительное *мудрость*, представляющее собой только имя абстрактного признака. Современный словарь выделяет в семантике имени *ум* два важных для нас значения: способности (первое) и инструмента (второе): «1) способность человека логически мыслить, понимать, познавать что-л. || такая способность, развитая в высокой степени, высокое развитие интеллекта; 2) сознание, рассудок; || здравый смысл, нормальное состояние сознания, рассудка; 3) о человеке с точки зрения его умственных, интеллектуальных способностей; || *разг.* о человеке, проявившем в каком-л. деле свои умственные способности, знания; 4) обычно мн.: общество как совокупность личностей, имеющих определённые воззрения, настроения, интересы и т.п.; 5) *обычно ед.* Воззрения, настроение, интерес и т.п., свойственный какому-л. обществу» (БТС 2002: 1385).

Связь *мудрости* с интеллектуальной сферой очевидна, тем не менее, следует прояснить здесь роль механизмов *понимания*. Эта деятельность связана, с нашей точки зрения, не с *мудростью*, а с *умом* и *разумом*, что объясняется отсутствием у дериватов корня *мудр-*

значения инструмента: ср.: фразеологизм *понимать умом, разумом*, но сомнительное *?понимать мудростью*.

Семантика ментальных глаголов *знать* и *понимать* различна. *Знать* – «1) иметь познание в чем-либо, ведать; 2) помнить, содержать в памяти» (СЦСРЯ 1847 2: 93); «ведать, разуметь, уметь, твердо помнить, быть знакомым» (Даль 1: 688). *Понимать* – «познавать, постигать умом» (СЦСРЯ 1847 3: 339); «постигать умом, познавать, разуметь, уразумевать, обнять смыслом, разумом; находить в чем смысл, толк, видеть причину и последствия» (Даль 3: 286). Глагол *знать* предполагает обладание информацией о чем-либо, глагол *понимать* – владение умениями и навыками извлечения информации о причинах и следствиях явлений в материальном и ментальном мирах (см.: Знание и мнение 1988). Кроме того, понимание связано с законами логики.

Обращение к материалам Национального корпуса русского языка (далее – НКРЯ) позволяет расширить представление о семантике *мудрости*. Примеры Корпуса показывают, что наречия *умно* и *мудро* имеют неодинаковую сочетаемость: первое выступает в контексте глаголов речи, и прежде всего, глагола *говорить/сказать*, а также *уговаривать, писать, доказывать*. С данным наречием также сочетаются глаголы *делать, поступать, вести себя, распорядиться, придумывать, подмечать*. Наречие *мудро* также сочетается с глаголами речи, но чаще встречается в контексте акциональных глаголов и глаголов деятельности и состояния: *поступать, судить, руководить, молчать*. Сочетаемость наречия *умно* с глаголом *доказывать*, с нашей точки зрения, свидетельствует о связи ума с пониманием.

Важное отличие *мудрости* и *ума* состоит в том, что производящее прилагательное *мудрый* обладает положительными коннотациями. Возможно словосочетание *злой ум*, но сомнительно *?злая мудрость*: не случайно для выражения такой семантики существовало сложное слово, один из корней которого обозначал недоброе начало (см. отмеченное в САР-I *зломудрый*). *Ум* представляет собой инструмент, который может быть направлен как на доброе, так и на злое дело. Данное обстоятельство делает невозможной сочетаемость прилагательного *мудрый* с именами, несущими на себе отрицательную оценку, ср.: *умный преступник*, но *?мудрый преступник, умный злодей*, но *?мудрый злодей*.

Специфика мудрости, видимо, состоит не в том, чтобы понимать окружающее, анализировать ситуации, поведение и характеры людей,

а в том, чтобы находить верную линию поведения, реагировать на происходящее, выносить суждение о происходящем (проблеме знания посвящена богатая литература: Витгенштейн 1994а; Витгенштейн 1994б; Малкольм 1987). Мы видим связь ума с процессами понимания в возможности употребить в речи словосочетание *пытливый ум*, но выражение *?пытливая мудрость* противоречит узусу. Глагол *анализировать* также может быть охарактеризован наречием *умно*, но не *мудро*.

Неодинаковы и способы приобретения *мудрости* и *ума*: *мудрость* *приобретается*, а *ум* может быть врожденным или его можно развивать и развить. *Уму* может быть свойственна динамичность, парадоксальность, острота, чего лишена мудрость, ср.: *быстрый ум*, но *?быстрая мудрость*. *Ум* или *разум* могут проявлять себя и в профессиональной сфере, и в повседневной жизни. *Мудрость* может проявляться лишь в повседневном общении. Ср. *умный инженер*, но *?мудрый инженер*, гораздо естественнее выглядит словосочетание *мудрый человек*.

Мудрость, по-видимому, не бывает разрушительной для того, кто обладает таким качеством, неслучайно в толковании СРЯ XI–XVII в. появляется прилагательное *благоразумный*, ум же может спровоцировать человека на действия, последствия которых он не всегда может предусмотреть. В этом смысле мудрость – охранительна, а ум может быть и разрушительным.

Примеры НКРЯ показывают, что *мудрость* присуща людям старшего поколения и некоторым мифологизированным представителям животного мира: змеям, черепахам и совам. Скорее *мудростью* будет наделен старик, чем мальчик и тем более младенец. Даль приводит в словаре пословицу: *До шестидесяти лет мудрым не бывают* (Даль 2: 355). *Мудрость* в значительно большей степени антропоцентрична, чем ум. Круг существ, в ком обнаруживается ум, значительно шире. Умными могут быть животные: собаки, кошки, некоторые птицы, например, вороны.

А теперь обратимся к русским пословицам, представленным в сборнике И.М. Снегирева (Снегирев), а также в словаре и собрании В.И. Даля (Даль; Даль 1984). У Даля таких пословиц 78, у Снегирева – 38.

Пословицы обладают клишированной формой и идиоматичным смыслом, поэтому нет уверенности, что в начале XXI в. они понимаются так же, как и в XIX в., когда были записаны. Данный жанр в силу фиксированной формы причудливым образом объединяет диахронию и синхронию.

Первое обстоятельство, которое обращает на себя внимание: пословицы предпочитают прилагательное *мудреный* и наречие *мудрено*. Мы обнаружили лишь два речения со словами *мудрый* и *мудро*.

- (1) *Хитра, мудра казанская, а хитрей ее астраханская* (Даль).
- (2) *Безумье и на мудрого бывает* (Снегирев).

В ряде пословиц нивелируется семантическое различие между *мудрый* и *мудреный*, несмотря на то что оно было зафиксировано в словарях уже в XVIII в. Так, в примерах 3, 4, по-видимому, краткое прилагательное *мудрен* может быть понято как *мудр*.

- (3) *Тот мудрен, у кого карман ядерн* (Даль).
- (4) *Утро вечера мудренее* (Даль).

Подобным образом должно быть интерпретировано и речение:

- (5) *Утро вечера мудренее, жена мужа удалее* (Даль).

Примеры 4, 5 представляют наиболее известное речение. В данных пословицах речь идет не о сложности утра, а наоборот, о том, что в это время суток человеку приходят самые разумные решения.

Напротив, пример 6 демонстрирует противоположную тенденцию: Даль поясняет в скобках, что сравнительная степень прилагательного могла бы быть заменена формой *мудренее*:

- (6) *Нужда хитрее (или мудрее) мудреца* (Даль).

Имеется в виду, что *мудрее* понимается в примере 6 как *сложнее*, *труднее*, и с точки зрения современного русского языка в данной пословице уместнее было бы слово *мудренее*.

Мена в пословицах прилагательных и наречий *мудрый/мудреный*, *мудро/мудрено* позволяет высказать предположение о том, что пословицы оформились, как речевые клише, еще до XVIII в., когда САР зафиксировал различия в семантике слов. Доказательством нашего предположения служит то, что пример 4 отмечен в сборнике П. Симони (Симони, № 2305).

Ряд примеров (6а, 7, 8) допускают понимание *мудрого* как *опытного*, *знающего*, и как *сложного*.

- (6а) *Голь мудрена, нужда вежлива* (Снегирев).
- (7) *Голь мудрена, а без ужина стит* (Снегирев).
- (8) *Голо, да мудрено* (Снегирев).

Наряду с пословицами, допускающими замену *мудреный* на *мудрый*, в сборниках присутствуют речения, не допускающие разночтений.

- (9) *Подать – не мудрено, а мудреней того, где взять* (Даль).  
 (10) *Не то мудрено, что переговорено, а то, что не договорено* (Даль).  
 (11) *Начало трудно, а конец мудрен* (Даль).

Ясно, что наречие и прилагательное в примерах 9, 10, 11 могут быть интерпретированы только в значении *трудно, трудный для понимания, замысловато, хитро*.

Некоторые пословицы описывают ситуации, охарактеризованные с помощью наречия *мудрено*:

- (12) *Украдено мудрено, а будет найдено* (Даль)

Однозначное понимание достигается в тех случаях, когда в речении употребляется прилагательное или наречие *немудреный, немудрено*:

- (13) *Богатым быть трудно, а сытым немудрено* (Даль).

Отадъективные глаголы в пословицах связываются с хитростью.

- (14) *Сколько ни мудри, а воли божьей не перемудришь (ответ крестьян на нововведения)* (Даль).  
 (15) *Как ни мудри, а концов не отрубшь, все тут* (Даль).

С какими способностями связывается в пословице мудрость? По-видимому, здесь акцентируется не возраст и опыт, а скорее интеллектуальные возможности человека:

- (16) *Мудрость в голове, а не в бороде* (Даль, Снегирев).

Парадоксальным образом пример 16 перекликается с другим речением (пример 17), также отказывающим представителям старшего поколения в том, что они могут получать знаки внимания относительно к способностям и делам:

- (17) *По бороде Авраам, по делам Хам* (Снегирев).

Каким же образом мы можем понять особенности носителя мудрости: является ли он учителем жизни, носителем нравственного начала, о котором писал Даль, или философом?

(18) *На всякого мудреца довольно простоты* (Даль).

В примере 18 можно усмотреть противопоставление *мудрости* как излишней сложности, с одной стороны, и простоты – с другой. Если предположить, что примеры 4 и 18 могут быть датированы ранее XVIII в., то смысл последнего примера может быть понят несколькими способами. Семантика имени *мудрец* в СРЯ XI–XVII в. объясняется так: «1) мыслитель, мудрец; 2) мудрый, умный человек; тот, кто может дать мудрый совет; приближенный к князю, правителю, советник; прорицатель; 3) искусный в чем-л. человек, мастер своего дела; 4) поэт, сочинитель» (СРЯ XI–XVII 9: 294). В зависимости от интерпретации носителя мудрости, меняется и значение *простоты*.

В сборнике Даля обнаруживаем пословицу, неоднозначно интерпретирующую как семантику абстрактного существительного, так и носителя этого качества:

(19) *Мудрость змеина, незлобивость (или: кротость) голубина* (Даль).

Притяжательные прилагательные *змеина* и *голубина* выступают как прагматические антонимы, символизирующие беса и Иисуса. Тогда мудрость может быть понята только как хитрость. В таком случае данное существительное не может быть связанным с положительными коннотациями.

Подводя итоги, скажем, что если в современном русском языке семантика положительно маркированного прилагательного *мудрый* связана со знанием и в современном узусе *мудрый* и *мудреный*, являясь паронимами, обнаруживают антонимические отношения, то пословица, по-видимому, отражает неоднозначность в значении прилагательного *мудрый* и его дериватов. Данный жанр допускает возможность замены слов *мудрый* и *мудреный*, что может свидетельствовать о возрасте пословицы, т.к. прилагательные обнаруживали синонимию в некоторых своих значениях. Что касается самого абстрактного существительного, *змеиная мудрость* скорее должна быть интерпретирована как хитроумие и лукавство. Таким образом, антонимичность *мудрости* выражается в том, что, с одной стороны, это – положительно оцениваемая высшая интеллектуальная способность, с другой – нечто, отражающее сложный замысел и искусное исполнение, препятствующее пониманию.

### Литература

- БТС 2002 – Большой толковый словарь / Под ред. С.А. Кузнецова СПб., 2002.
- Витгенштейн 1994а – *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы. М., 1994. С. 1–73.
- Витгенштейн 1994б – *Витгенштейн Л.* О достоверности // *Витгенштейн Л.* Философские работы. М., 1994. С. 321–405.
- Даль 1984 – Пословицы русского народа. Сборник В.И. Даля. М., 1984. Т. 1, 2.
- Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978–1980. Т. 1–4.
- Знание и мнение 1988 – Логический анализ языка. Знание и мнение / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М., 1988.
- Львов 2006 – *Львов М.Р.* Словарь антонимов русского языка. 2006 (<http://slovari.yandex.ru/>).
- Малкольм 1987 – *Малкольм Н.* Мур и Витгенштейн о значении выражения 'я знаю' // *Философия, логика, язык.* М., 1987. С. 234–263.
- МАС – Словарь русского языка / Под ред. А.П. Евгеньевой. М., 1985–1988. Т. 1–4.
- Симони – Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII–XIX столетий. Собрал и подготовил к печати Павел Симони. СПб., 1899. Вып. 1, 2.
- Снегирев – *Снегирев И.М.* Русские народные пословицы и притчи. М., 1999.
- Срезневский – *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 2003. Т. 1–3.
- СРЯ XI–XVII – Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–. Вып. 1–.
- СЦСРЯ – Словарь церковно-славянского и русского языка. СПб., 1847. Т. 1–4.
- Ушаков 1996 – Толковый словарь русского языка / Под. ред. Д.Н. Ушакова. Т. 1–4. М., 1996.
- Ушаков 2010 – *Ушаков О.Д.* Словарь антонимов. Новосибирск, 2010 (<http://www.slovo.yaxy.ru/39.html>).
- САР-I – Словарь Академии Российской. СПб., 1789–1794. Т. 1–6.
- Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986–1987. Т. 1–4.



*Татьяна Агапкина, Ольга Белова*  
(Москва)

### **Категории УМ и БЕЗУМИЕ в народной традиции славян**

Эта публикация непосредственно связана с работой над этнолингвистическим словарем «Славянские древности» и представляет некоторые результаты, полученные во время работы над статьей, посвященной ментальным категориям (ум, безумие) и их трактовке в системе народной культуры.

Согласно концепции этнолингвистического словаря «Славянские древности», призванного дать комплексное описание традиционной картины мира славянских народов, все многообразие представленных в словаре фактов может быть упорядочено с помощью общих понятийных категорий и сгруппировано в несколько рубрик, среди которых есть рубрика «Атрибутивы» (качества и признаки) – именно в ней предусмотрено описание основных значимых для традиционной культуры категориальных признаков (см. Толстые 1995: 10).

В словаре «Славянские древности» детально проанализирована система семантических оппозиций, парных признаков, противопоставленных друг другу (кислый–пресный, молодой–старый, правый–левый, полный–пустой, свой–чужой) (СД 2: 497–500; СД 3: 282–283, 557–558; СД 4: 145–147, 233–237, 581–582). В этом же ряду первоначально мыслилась и оппозиция ум–безумие. Однако при сборе материала для статьи мы очень быстро убедились, что в народной картине мира (как, впрочем, и в бытовом сознании) данные признаки не составляют оппозицию. Уму противостоит буквально без-умие (глупость, отсутствие определенного качества, неумение распорядиться тем, что имеется) – то есть речь идет о количественном соотношении одного и того же признака. Что касается безумия как ментальной категории, то оно располагается на противоположном по отношению к уму полюсе, это определенное состояние ума, его трансформация,

его качественная характеристика. Таким образом, мы пришли к выводу, что правильнее будет описывать два признака – **ум** и **безумие** – как аксиологические категории народной культуры, не в противопоставлении, а в сопоставлении, что даст возможность оценить их соотношенность друг с другом.

В фольклорно-поэтических текстах, поговорках, фразеологизмах ум и безумие выступают как важные антропологические признаки, мыслятся как нечто исчислимое, материальное. Наличие ума у животных признается только при условии, что животное раньше было человеком (так, согласно народным легендам, аист и медведь – это люди, превращенные Богом в животных за прегрешения – см. СД 1: 96–100; СД 3:211–215). С категорией ума связана мудрость, которая часто понимается как хитрость, искусство, умение (Даль 2: 355–356), и никоим образом не является синонимом ума-разума, предполагающего в первую очередь способность к пониманию и практическую смекалку, позволяющую человеку обустроить мир вокруг себя. В былинах мудрость может быть также соединена с тайным знанием: «И пошел Вольга сударь Буслаевич обучаться всяких хитростей-мудростей» (Никитина 1999: 304).

Ум соотносится с речью и способностью воспринимать окружающее (ср. рус. диал. *немтырь, талала, глухня* ‘слабоумный человек’), с умением различать добро и зло (в духовных стихах: «От доброго разума душа воскресает, от худого разума душа погибает» – Никитина 1999: 303), с памятью и способностью соблюдать нормы поведения (ср. восприятие дикого как глупого, рус. диал. *диковать* ‘сходить с ума’), с душой (нельзя трогать спящего человека, он может «остаться без разума», т.к. его душа в это время ходит по свету – ПА, волын., Щедрогор), возрастом и опытом (нарастает по мере увеличения жизненного срока; ср. рус. диал. *глупый, неразумный* ‘ребенок, подросток’; *ум глупый*, т.е. малый по размеру, молодой по возрасту – Никитина 1999: 300; ср. также примету: если ребенок не по годам умен и развит, то он недолговечен – вологод., Иваницкий 1890: 111; в то же время с возрастом человек *выживает из ума*). Согласно традиционным поэтическим текстам, ум (разум) – это рассудительность, здравый смысл (ср. в причитании: «Я глупа неразумная, не с ума слово молвила, не с ума, не со разума, не с великия догади» – Никитина 1999: 300), понимание правил и порядка (*сделать по разуму* значит сделать, как

полагается по обычаю: «Я по разуму дитя да хоронила, по обычаю дитя я спомянула» (Там же: 302). В полесских колядках «умная жена» проявляет практичность, бытовую смекалку, мастерски обустроивает хозяйство – ПА).

Характеристики ума. По народным представлениям, полноценный ум – это *ум полный* (как и возраст): «Когда стали в полном уме-разуме...» (Никитина 1999: 300). Отсутствие ума связывается с пустотой: ср. рус. диал. *дуплец* ‘слабоумный человек’. Ум может увеличиваться и уменьшаться, например, под влиянием луны, ср. представление о том, что «кад месяц расте, расте и мозак људи, они су све паметнији, а кад месяц опада људи су глупљи» [Когда месяц растет, растет и человеческий мозг, люди делаются умнее, а когда месяц опадает, люди глупеют] (Босния; Янкович 1951: 107). Ум можно *накопить*, *прибавить* («Ума-разума принакоплю, жениха-то повыманю» – Никитина 1999: 300), в т.ч. метафорически, с пищей, ср. загадку: «Белое поле, черное семя. Кто семя съест, тот паразумеет (книга)» (ПА, житомир., Журба); уму-разуму можно *учить*, на него можно *наставлять*. Ум обладает определенной силой, ср. повсеместно распространенные сюжеты о способности ведьмы мысленно нанести вред (навести порчу, отобрать у коровы молоко и т.п.).

Ум воспринимается как некое ограниченное пространство, вмещающее в себя мысли, грех и т.д., или как пространственное тело, расположенное в голове, которое может *ворочаться*, *колебаться*, *кидаться*, *метаться*: «Только руки в вас подынутся, ум-разум поворотится расплести да трубчату косу»; «Без угару болит буйная головушка, на все стороны наш ум-разум кидается» (свадебные причитания, Никитина 1999: 300). От «переворачивания мозгов» может повредиться ум: «з великої адукації, з науки пиревартає(ть)ся мóзок» (Волянь; Кравченко 1920: 73). Из ума можно *выйти* и *выбиться*: «Пьяно он напивается, из ума выбивается» (Никитина 1999: 301), ум можно *потерять*, его можно *лишиться*. Нормальное состояние ума – стабильность и равновесие; плохо, если ум *мешается*, *ум за разум заходит/забегает*: «Без огня мое сердечко разгорается, ум за разум у несчастной забегает» (Там же). Ср. запрет пугать спящего ребенка: «сразу *измешаешь*, и он вечно будет дурак» (вологд., РКЖБН 5/2: 236). Ср. польский фразеологизм *on ma kręćka* ‘у него не все дома’, в основе которого лежит образ верчения, кружения (*kręćka* ‘болезнь вертячка’).

Ум как материализованная субстанция связан с частями человеческого тела (околоплодным пузырем, волосами). Широко распространено поверье, что ребенок, рожденный в «рубашке», будет умным и счастливым. В Полесье первые остриженные волосы заматывали в тряпочку и затыкали в щель в доме, в углу, чтобы ребенок «разум не потерял» (ПА, ровен., Боровое). Плохой рост волос предвещает в будущем умного (брест.) или удачливого (укр.) ребенка (ср. рус. *волос длинный, ум короткий*). Женщина должна ходить с покрытой головой, иначе она «без памяти делается» (с.-рус., МСб 1: 75). Подтверждением «материальности» ума служит легендарно-сказочный сюжет о том, как царь Соломон взвешивал женский ум (укр., рус., НБ: 304; ср. СУС 920), который оказался легче г...а.

Формирование и укрепление ума символически оформляется ритуальными действиями, призванными в том числе приобщить индивида к человеческому социуму. Повитуха, купая младенца в холодной воде и посыпая ему голову щепоткой соли, говорила: «*Aby było mądre*» [Чтобы дитя было умным] (пол., Biegeleisen 1927: 133). После купания на младенца надевали рубаху и читали заговор: «Светлое тебе платье на плечи, ум тебе разум в голову, хорошие тебе люди встречу...» (рус. перм., УДр: 112). После крещения старались прихватить с собой воды из купели: если кто-то сходил с ума, то его поили этой водой (перм., УДр: 114). В Полесье верили, что во время первого купания ребенка в освященной воде нельзя доливать в купель воды, чтобы ребенок не сошел с ума (ПА, брест., Заболотье). Повсеместно у славян известны ритуалы «развязывания ума (речи)», например, развязывание пуповины. Ср. болг. *вързан в ума и ръцете* ‘неприспособленный к жизни’ (ФРБЕ 1: 198).

Человек, утративший ум или имеющий его недостаток, сравнивается с неодушевленными предметами, растениями, животными (напр., рус. *дубина, дубовая голова, пень, лопух, осел* и др.; укр. *kil u ploti, ступа, цан, вівця* и др.; пол. *pień, słup drogowy, stodołne wrota, cielak, dudek, gęs* и др.; словац. *buk, baraní roh, trúba* и др.; чеш. *necky* ‘колода’, *troky* ‘подпруга’ и др.; хорв. *klada, sjekira, konj* и др.; болг. *запушалка* ‘пробка’, *галош, гъяка, шаран* ‘каarp’ и др.); представляется «недооформленным» – рус. диал. *чурка, неотёсок, полено недоструганное*; на человека, ущербного умом, переносятся названия долбящих орудий и инструментов: рус. диал. *пест, обух, колун, долото*; укр. *довбня*, чеш. *tágo* ‘кий’ и др. (см. Березович, Ле-

онтьева 2004). Считается также, что *родимешный* (дурачок от рождения) отличается физической силой (вологод., РКЖБН 5/3: 633), ср. поговорку «Сила есть, ума не надо».

Отсутствие у человека ума от рождения объясняется прежде всего грехами его родителей. Считали, что если ребенок зачат в Великий пост, то родится дурачком (калуж., РКЖБН 3: 473); если в Благовещение – будет неумным, калекой, убийцей, утонет (семейские Забайкалья; Болонев 1978: 71). Крестьяне Вологодской губ. объясняли врожденный идиотизм ребенка нарушением родителями запретов на половую жизнь накануне всех великих праздников (РКБЖН 5/2: 569); в Полесье рассказывали, что супруги спали во время пасхальной всенощной, и у них родилась дочь «без ума» (ПА, брян., Радутино). В традиционном обществе отношение к дурачкам от природы («несчастненьким», «убогим») было достаточно толерантным; их считали безвинными страдальцами, искупающими грехи других, жалели, но в то же время могли смеяться над ними и обижать. Иногда им приписывали «скрытый» ум, прозорливость, способность к прорицанию (ср. отношение к юродивым). Верили, что дурачки приносят счастье всей деревне; для их содержания назначали «череду», хоронили за общий счет (рус. калуж., смолен.); считалось, что на том свете «для дурачков, которые ничего не понимают», есть особое место, «середина» между адом и раем (калуж., РКЖБН 3: 512).

Согласно этнографическим материалам Тенишевского бюро (XIX в.), люди, потерявшие рассудок во взрослом состоянии, общественным сочувствием не пользовались, становились объектами насмешек и были обречены на голод и побои.

Утрата ума воспринималась как наказание за грехи или преступления: «Сумасшедшими называет Бог только великих грешников; за какой-нибудь тайный грех Бог отнимает рассудок, уподобляя человека бессловесному животному» (ярослав., РКЖБН 2/2: 384). О помешательстве говорили: «Божье посещение, за грехи Бог послал» (владимир., БВКЗ: 142), человек «забыл Бога» (вологод., РКЖБН 5/2: 236). Ума лишаются в результате нарушения календарных запретов. Так, болгары в окрестностях Благоевграда в пятницу на 1-й неделе Великого поста не выполняют женских работ, чтобы «не шава акъло» [чтобы умом не тронуться]; в окрестностях Софии не работают в день св. Григория (24.1), чтобы «птицы в голове не

щебетали»; в Граово не ткнут в Средопостье, «потому что ткачиха, сделавшая это, сошла бы с ума; сербы в *Бешеную среду* на 1-й неделе Великого поста не ткнут, не шьют, не вяжут и не причесываются, чтобы не сойти с ума (Агапкина 2002: 36, 59–60). На Брянщине рассказывали, что женщина, выехавшая на покос на *Ягитру* (Божья Мать Одигитрия, 10.VIII), не смогла завершить стог, потому что сошла с ума, побежала в деревню, стала звонить в колокол, как на пожар, разбила колокол (временное умопомрачение удалось излечить обетным молебном и пожертвованием иконы в церковь) (ПА, Семцы). Нарушение поведенческих норм и кощунственные действия также могут караться сумасшествием: человек пошел в баню после полуночи, и банник «испортил» его, отняв разум (рус. архангел., МРАО: 244); мужик съел аиста и сошел с ума (ПА, сум., Бочечки); после революции по наущению отца дети утопили иконы, и вскоре «оба они сдурнели», а их братья, отказавшиеся в этом участвовать, остались нормальными (старообрядцы в Литве, ФСЛ 2: 73); в Польше верили, что дети ведьм сходили с ума в наказание за вредоносную деятельность их матерей (ПА, брест., Олтуш). Опасной для рассудка была и ситуация гадания. До начала гаданий девушки в Костромском крае обскакивали овин на левой ноге против солнца со словами: «Чертово место! Черт с тобой!» По окончании гаданий они совершали ритуал «развораживания», т.е. обскакивали овин на правой ноге по солнцу со словами: «Богово место! Бог с тобой!» Если это не сделать, можно сойти с ума (Виноградова 2000: 331). В быличке с Русского Севера людям, гадавшим в полночь, явились черти, и люди сошли с ума, несмотря на очерченный магический круг (поскольку смеялись над ритуалом и «не верили ни в черта, ни в Бога») (архангел., МРАО: 149–150, 264). Можно лишиться ума, если неумело выполнять магические действия: женщина хотела достать цветок папоротника, чтобы стать всеведущей, пошла в лес, накрыла голову макитрой (миской), очертила круг косой, но испугалась и сошла с ума (ПА, волын., Ветлы); если человек, на Ивана Купалу собирающий папоротник на кладбище, испугается являющихся там змей, он сойдет с ума (ПА, брест., Заболотье).

Повреждение ума считалось сродни повреждению тела или иному материальному ущербу (в результате удара, укуса, пожара и т.п.): рус. *пыльным мешком стукнутый*, серб. *ударени мокрим обојком* (портянкой) (ср. поверье лужичан: если невеста ударится об

экипаж, в котором едет к венчанию или обратно, она сойдет с ума); *овод укусил, муха укусила* (полес. гомел.); *мозги погорели* (полес. брян.).

Ум можно повредить, если перенапрячь его: некоторые душевные болезни и головные боли называли *болезнь «с думы»* (рус. казан.); считалось, что рекрут может свести с ума членов призывной комиссии, если прочтет им «Отче наш» наоборот («она [молитва] переверне им розум») (львов., Зоря 1884/15–16: 269).

Во всех славянских традициях расстройство ума описывалось как наличие в голове посторонних предметов (см.: Терновская 1984). Например, по материалам ПА, это могут быть животные (мышь, тараканы, пауки, мухи, воши, «бзыки», хрущи, мотыли, муравьи/муравейник, комары, божьи коровки, птички), инородные предметы, отходы (солома, труха, опилки, требуха, «клочья» – отходы от пряжи, мякина, стружки, мусор, капуста, г...о). Скудоумие объясняется также недостатчей (часто по принципу «минус один» – *нема одной клепчины, девяносто девять, не хватает десятой клетки, ср. не все дома*) или болячкой в голове – полес. *ваўка в голове*.

Вредоносные (демонологические) персонажи лишают ума и памяти. По белорусским верованиям, если черти вселяются в человека против его воли, то они мучают его, отбирают разум и толкают на ссоры (Виноградова 2000: 289); душевные болезни насылает черт (вологод., РКЖБН 5/3: 72), ср. рус. архангел. *черта в зеркале увидеть* ‘сойти с ума’. Если человек не знает, как обращаться с чертями, попавшими в его распоряжение, они его сведут с ума (ПА, волын., Ветлы). Стоя на молитве, старались сдвинуть ноги как можно плотнее, чтобы бес не проскочил между ног и не произвел соблазна в умах и теле (нижегород.).

Психические отклонения приписывали людям, проклятым матерями и унесенным лешими в лес, тем, кто долго плутал в лесу и т.д., ср.: «Как леший поводит, так вот и ненормальные выходят» (с.-рус.; СБМАЭ 1999/47: 165). В Пермском крае бытовала быличка о мальчике, изруганном своей матерью и попавшем к лешему на девять дней, после чего леший вернул его домой, наказав ничего не рассказывать о пребывании у него. Но мальчик не выдержал и рассказал, после чего сошел с ума (УДр: 210). По единичным русским свидетельствам, в начале осени лешие исчезают в лесах, проваливаясь под землю. Люди боялись в это время ходить в лес, т.к., увидев, как рас-

ступается земля и леший проваливается, можно навсегда лишиться рассудка (Виноградова 2000: 104). В Полесье запрет переступить через поваленные деревья мотивирован тем, что можно сойти с ума: «Як ўихрх поломаэ, а ты его ў лису переступишь, то робишся без памяці» (ПА, киев., Копачи); «Выворот. Вого нэльзя пэрэступаці, будэ плохo на голову» (ПА, брест., Смоляны).

Человеку вредит банник: нельзя оставлять родильниц в бане одних – «в уме помеха сделается» (вологод., РКБЖН 5/2: 697); до шести недель роженице нельзя ходить в баню, особенно одной и по вечерам – одна пошла, и ее нашли за каменкой, всю перемазанную и потерявшую рассудок («беси ее туда втащили») (старообрядцы в Литве; ФСЛ 2: 83); верили, что существует особый дух *лихо*, который входит в человека и делает его сумасшедшим (владимир., БВКЗ: 128).

В полесской быличке человек ударил кнутом по вихрю и сошел с ума (ПА, брест., Заболотье).

У южных славян самодива и вила часто калечат людей, в т.ч. сводят их с ума (Виноградова 2000: 49).

Потеря ума как результат вредоносных действий. Сумасшествие может случиться от испуга, наваждения, запоя и сильной тоски. Способными причинить вред считались такие действия, как порча, сглаз, проклятие, прикосновение, поцелуй, выпускание табачного дыма в сторону жертвы, попытка дунуть на человека и т.д. «В одном из судебных актов 1826 г. (Томской губ.) записаны показания о том, что некий крестьянин поцеловал насильно девку Марфу и дунул на нее при этом: с того времени она почувствовала великую грусть, а затем пришла в безумие и стала говорить, что внутри у нее “молодец запасен и закреплен”, и засадил его туда этот крестьянин» (Виноградова 2000: 293). Если был сделан сильный приворот, а брак все же не состоялся, привороженный мог сойти с ума (вологод., РКБЖН 5/2: 569).

Сводить с ума в определенных ситуациях могли также «знающие». Колдуны, которых не позвали на свадьбу, могли свести с ума людей, в т.ч. жениха и невесту (обиженный колдун ушел со свадьбы, после чего «там, на свадьбе-то, невеста подол задрала, жених портки скидывает. Невеста на жениха, он на нее: сшалели! Ничего поделать не могут»; исправить ситуацию удалось только после того, как его догнали и пригласили на свадьбу – архангел., МСБ 1: 91); аналогич-



ная быличка записана в Московской обл. – о нарочитом публичном оголении гостей и участников свадьбы после того, как они не пригласили колдуна (Там же: 100). В Полесье зафиксирована быличка о колдуне, который заставлял ученика стрелять в распятие, которое нес черт, ученик отказался и сошел с ума (колдун его проклял: «Не будешь моим учеником, а будешь болваном») (ПА, брест., Заболотье). Хозяйка не заплатила коновалу за работу, прикинувшись бедной; он отправил ее за «богатством» на перекресток, где множество чертей увязались за ней, и женщина сошла с ума (с.-рус., МСБ 1: 25).

Причиной слабоумия и сумасшествия (как и бесноватости) считали вселение злого духа в человека (ср. такие широко известные явления, как «икота» и кликушество): «В январе 1926 г. на центральном вокзале Варшавы был задержан некий слабоумный бродяга, у которого обнаружили справку, выданную ему ксендзом Ловицкого повета, свидетельствующую о том, что этот человек “носит в себе дьявола”» (Виноградова 2000: 290).

Безумие как трансформация ума. По народным поверьям, стать безумцем можно было, прочитав Библию целиком. Сойти с ума можно и от чтения «черных книг», находящихся в распоряжении колдунов-чернокнижников. Считается, что безумцы обладают сверхзнанием, даром прозрения и пророчества. Их неадекватность воспринимается как символическое поведение, за которым скрывается высший смысл. Белорусская легенда о царе Соломоне выражает идею о легитимности безумия. Мудрый Соломон думал, зачем Бог сотворил безумцев («шалёныя да дурныя людзі»), ядовитых змей и паука, и решил, что Бог ошибся. Слуги устроили заговор, хотели убить Соломона, он бежал, прикинувшись сумасшедшим (сказал страже, что он царь, идет завладеть небом, т.к. у него отняли земное царство). Спрятаться от погони ему помогли ядовитые змеи (напугали преследователей) и паук (заткал паутиной вход в пещеру). Так Соломон узнал, что все, что есть на свете, – сотворено к добру (слуц., Сержпудоўскі 1930: 256). Безумцы могут видеть души предков. В полесской быличке местный сумасшедший, видя процессию «дедов», идущих в церковь, называл каждого по имени: «Один мушчына забалеў, бегал тут [сошел с ума]; его прив’язали к столбу, люди собрались. От он бачиў, як деды йдуть и ўсё гомонил, называл ўсех: “Захароў батько идет, пан ехаў ў колясци, перэд йим полотно чорно стелили...”» (ПА, гомел., Верхние Жары). Они предрекают

будущее – 90-летний старик, тронувшись умом, прорицал «эсхатологическую» действительность, появление железной паутины, стальных коней и птиц (ПА, житомир., Тхорин). Поведение безумцев сродни поведению юродивых. Ср. цикл народных легенд о царе Соломоне – его мудрые решения сродни безумным (СУС 920 и варианты). Ср. также народно-агиографические легенды и предания о местночтимых святых, которые при жизни часто вели себя как безумцы и юродствовали.

Ум и безумие в социальных практиках. Отклонение от нормы бывает значимо в контексте обряда, когда привлечение к ритуалу «маргиналов» должно способствовать успеху действия. По русскому поверью, если в семье «не держатся» (умирают) дети, надо пригласить в кумовья встречного, несчастного, глупого или глухонемого человека (СТКСМ 2003/5: 223); на Русском Севере в пастухи часто нанимались люди с психическими отклонениями: *нехитрельские, неумственные* (МСБ 1: 10; ср. представления об особых отношениях пастуха с лешим, его магических знаниях и т.п.).

По народным приметам, девушка, которая имеет привычку петь во время еды, выйдет замуж за глупого парня (пол., Świątek 1893: 566); если во время разговора вдруг наступит молчание, то это знак того, что родился дурак (ср. совр. «милиционер родился») (ярослав., РКЖБН 2/1: 207).

#### Литература и источники

- Агапкина 2002 – Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- БВКЗ – Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993.
- Березович, Леонтьева 2004 – Березович Е.Л., Леонтьева Т.В. Языковой образ дурака: этнолингвистический аспект // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2004. С. 368–384.
- Болонев 1978 – Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1978.
- Виноградова 1999 – Виноградова Л.Н. Безумие и сверхзнание бесноватых // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Материалы Международного конгресса (Москва, 7–12 июня 1999 года). М., 1999. Вып. 2. С. 298–307.

- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Даль – *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978–1980. Т. 1–4.
- Зоря – Зоря. Литературно-наукове письмо для родин. Наукове товариство им. Шевченка. Львів, 1880–1897. Р. 1–18 [2 номера в месяц со сквозной пагинацией за год].
- Иваницкий – *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1890. Т. 69.
- Јанковић 1951 – *Јанковић Н.Ђ.* Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба. Београд, 1951.
- Кравченко 1920 – *Кравченко В.* Звичаї в селі Забрідді <...> Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920.
- НБ – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. Отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 2004.
- Никитина 1999 – *Никитина С.Е.* Об уме и разуме (на материале русских народно-поэтических текстов) // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 298–307.
- МРАО – Мифологические рассказы Архангельской области / Сост. Н.В. Дранникова, И.А. Разумова. М., 2009.
- МСБ – Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- РКЖБН – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 1. Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004; т. 2. Ярославская губерния. Ч. 1. Пошехонский уезд. Ч. 2. Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды. СПб., 2006; т. 3. Калужская губерния. СПб., 2006; т. 4. Нижегородская губерния. СПб., 2006; т. 5. Вып. 1–3. Вологодская губерния. СПб., 2008.
- СБМАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии (Сборник Музея антропологии, археологии и этнографии). СПб. (Пг., Л.), 1900–1930, 1949–. [Т.] 1–.
- СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995–. Т. 1–.
- Сержпутоўскі 1930 – *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукі. Менск, 1930.
- СТКСМ – Славянская традиционная культура в современном мире. М., 1993–. Вып. 1–.
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.
- Терновская 1984 – *Терновская О.А.* Ведовство у славян. II. Бзык (мухи в голове) // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 118–130.
- Толстые 1995 – *Толстые Н.И. и С.М.* О словаре «Славянские древности» // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 5–14.

- Удр – Подюков И.А., Белавин А.М., Крыласова Н.Б., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.  
Усольские древности. Традиционная культура русских конца XIX–XX вв.  
Усолье, 2004.
- ФРБЕ – Фразеологичен речник на българския език. София, 1974, 1975. Т. 1, 2.
- ФСЛ 2 – Фольклор старообрядцев Литвы. Т. 2. Народная мифология. Поверья.  
Бытовая магия / Издание подготовил Ю. Новиков. Вильнюс, 2009.
- Biegeleisen 1927 – *Biegeleisen H.* Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i prak-  
tykach ludu polskiego. Lwów, 1927.
- Świątek 1893 – *Świątek J.* Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Obraz etnograficzny.  
Kraków, 1893.

*Работа выполнена в рамках Программы ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей» (проект «Семантическая реконструкция народной духовной культуры славян»).*

*Варвара Добровольская*  
(Москва)

### **Еврейская мудрость – русская праведность: стереотипы этнического пограничья**

В традиционной культуре представитель другого, «иногo» этноса всегда соотносится с категорией «чужогo». Оценка «чужих» как людей, от которых исходит опасность, восходит к архаическим представлениям о том, что они связаны с иным миром, обладают сверхъестественными свойствами и отличаются от обычных людей внешностью, одеждой, запахом, обрядовым и речевым поведением (подробнее об этом см.: Белова 1999). Для описания этой чужеродности в языке обычно вырабатывается целый ряд стереотипов, которые представляют собой «особые формы хранения знаний и оценок» (Уфимцева 2000: 253), способствуют «распознаванию, узнаванию и, в конечном счете, взаимопониманию» (Байбурин 1995: 1), становятся социально выработанными опорами действий в определенных ситуациях (Шалина 2005).

Стереотипы выполняют в культуре самые разные функции. Они служат определенными ориентирами поведения, фиксируют нормы и правила в виде нормативных постулатов и кодексов речевого поведения, эксплицируют систему ценностей культурного сообщества.

Данная статья посвящена стереотипам, с помощью которых представители разных этносов характеризуют друг друга. Под речевыми стереотипами мы понимаем речевые клише (устойчивые воспроизводимые слова и обороты), закрепленные за типичными коммуникативными ситуациями. В ряде своих предыдущих работ мы уже обращались к данной теме (Добровольская 2003, 2006, 2010). В настоящей статье основное внимание будет уделено стереотипам (аксиологическим характеристикам), с помощью которых носители одной этнической традиции описывают качества представителей другого народа.

Наше внимание привлекли характеристики, которые давали русские евреям, а евреи русским. В имеющихся у нас материалах мудрость и праведность не являются доминирующими характеристиками представителей двух этносов<sup>1</sup>. Однако они устойчиво присутствуют в описаниях и характеристиках друг друга.

Слова «мудрость» и «праведность» используются евреями и русскими как для характеристики друг друга, так и для характеристики представителей своего этноса, но необходимо отметить, что значение слова в зависимости от того, к кому оно обращено, может быть разным или приобретать дополнительные оттенки.

Нельзя сказать, что характеристика «праведный» не используется евреями применительно к единоплеменникам: «Мой дедушка был цадик. Это праведный человек»<sup>2</sup>; «Его отец очень праведный человек был. Все говорили цадик»<sup>3</sup>. Как видно из приведенных примеров, «праведный» является характеристикой, подразумевающей, что человек следует правилам, которые предписывает ему вероисповедание, но помимо этого слово приобретает два дополнительных значения. Первое – святой: «Прадед у Мони, я его еще помню, был цадик. Настоящий святой. Праведный человек очень»<sup>4</sup>. Второе – религиозный лидер: «Он, тогда еще опасно было праздновать даже праздники наши, в синагогу только старики ходили, да и то с опаской. А он кружок собрал, учил людей языку, книги читал, учил помнить, что мы евреи. Хотя этого нам забыть не давали и так. Учил гордиться собой, своей историей, своей верой. Он цадик был, он лидер, учитель религиозный, можно так сказать»<sup>5</sup>.

Несколько сложнее обстоит дело со словом «мудрый», когда оно используется русскими для характеристики представителя своего этноса. Случается, конечно, что русский человек, говоря о другом русском, скажет «мудрый». И в этом случае слово «мудрый» будет полным синонимом слова «умный»: «Петя мудрый человек. Он все знает, что будет, как. Он предчувствует события»<sup>6</sup>. Отметим, что применительно к мужчинам русские употребляют слово «мудрый» довольно редко. Исключение составляет фраза «Догада мудёр!». Однако, во-первых, данная фраза обычно произносится как насмешка над какой-то очевидной глупостью, а во-вторых, форма «мудёр», с нашей точки зрения, в данном случае выступает в роли эвфемизма.

Иная ситуация с употреблением русскими слова «мудрый» применительно к женщинам. В данном случае мудрость противопоставля-

ется уму: «Вот Катя, конечно, умная женщина, но совсем немудрая. Прет всегда на пролом»<sup>7</sup> или «Елена Сергеевна женщина мудрая, но какая дура, просто классическая. Она вообще ничего не знает»<sup>8</sup>.

Таким образом, русский человек, употребляя слово «мудрый» для характеристики женщины, чаще всего имеет в виду не «высшее, целостное, духовно-практическое знание, ориентированное на постижение абсолютного смысла бытия и достигаемое через духовно-жизненный поиск истины» (определение понятия мудрости согласно «Новой философской энциклопедии (2001/2: 215). – В.Д.), а житейскую приспособленность, определенный жизненный опыт, некое интуитивное понимание важных для обыденной жизни вещей.

Совершенно другая ситуация возникает при характеристике представителями одного этноса представителей другого.

### Русские о евреях

Русские воспринимают евреев, безусловно, как «других». В той замкнутой структуре, где проводились опросы, можно отметить, что у представителей старшего поколения в отношении к евреям преобладает чувство опасности: «От них неприятностей много»<sup>9</sup>; «Они нашего Христа распяли»<sup>10</sup>; «Они Россию продали»<sup>11</sup> и т.д. При этом необходимо отметить, что так говорится вообще о евреях, а не о своих соседях-евреях: «Вообще-то, евреи люди опасные, говорят, Христа вот распяли. Но вот Песя, она добрейшей души человек, сколько раз нас выручала, сколько всем помогала. Она другая, конечно, но хорошая»<sup>12</sup>. Представители среднего поколения русских, выросшие в окружении евреев и дружившие с ними, скажут скорее «все люди разные»<sup>13</sup>, «у всех свои тараканы»<sup>14</sup>, «евреи другие, так ведь и мы для них не свои»<sup>15</sup>. И, конечно, посмеются над фразами о распятом Христе: «А парень-то был из ихних», и о проданной России: «Что ж деньги до сих пор не получили?» Вероятно, такое отношение связано с определенным образовательным цензом и традициями «дворянского интернационализма», когда фраза «Айда! Армянские»<sup>16</sup>, нашего жиды бьют!» поднимала все население двора, независимо от национальной принадлежности, и толпа бросалась на защиту «своего». Безусловно, немалую роль в таком отношении играют дружеские связи и межнациональные браки. Но и для среднего поколения русских евреи «не такие, как мы». Младшее поколение не особо задум-

мывается о национальности друзей по играм и с удовольствием отмечает все праздники, начиная от католического Рождества, Масленицы и Песаха и кончая Первомая, потому что «праздник это вкусно. А что у всех разное, так это интересно»<sup>17</sup>.

То, в чем уверены все опрошенные нами, это – что «евреи, они, конечно, другие, но от них благо есть, удача»<sup>18</sup>. Причина этого благополучия, которое евреи распространяют и на свое окружение, в значительной степени связана с их мудростью: «Евреи очень мудрый народ. Они мудрые, много знают и поэтому не только себе помогают, но и нам»<sup>19</sup>.

Надо сказать, что для русского человека мудрость еврея связана не только с умом, хотя, конечно, ум – важная составляющая еврейской мудрости. Мудрость еврея, с точки зрения русского, – это целый набор признаков.

Во-первых, мудрый еврей – это умный человек: «Левин дедушка был мудрый старый еврей. Уж не знаю, где он там учился и учился ли, но был умный, он мог подумать и вот все так по полочкам разложить. Ты вот бьешься над какой-нибудь проблемой, придешь, он тебя выслушает и у него как-то все складно выходит. Он мудрый еврей. Наши русские так не могут»<sup>20</sup>.

Во-вторых, мудрость еврея, безусловно, зависит от прекрасного образования, причем это не просто человек, получивший хорошее образование, а скорее тот, кто ценит образование и все время совершенствует свои знания: «Вот Соломон Израилевич был мудрый еврей. Он, конечно, получил еще то образование. Он и тут учился, и там еще успел. Он вот всегда стремился что-то новое узнать. Уже совсем был старый, но ведь вот свои журналы по медицине читал, на конференции ходил, с коллегами встречался. Он мудрый был»<sup>21</sup>.

Мудрость евреев, с точки зрения русских, проявляется и в том, что они стремятся дать детям не только образование как таковое, но и большое число дополнительных навыков: «Русские немудры. Вот мы что думаем: дети должны учиться и получить образование. А евреи нет. Ребенок должен учиться и получить образование – это да. Но ведь он должен еще много чего знать. Вот именно не уметь – шнурки завязывать, с этим зачастую как раз плохо бывает. Моя Машка Арику как в детском саду шнурки завязывала, чтоб его не ругали, так, по-моему, класса до пятого помогала, а потом он их завязывать перестал. Тоже определенная мудрость. Так вот бытовые



навыки – нет, этому не учат, а вот знания – это да. Вот у них дети и в музыкальную школу ходят, и в шахматный кружок, и на языки, и рисуют, потому что они понимают – лишних знаний не бывает. Что-нибудь когда-нибудь да пригодится. Евреи, они мудрые»<sup>22</sup>.

Русским человек наделяет «мудрого» еврея и такой характеристикой, как «читающий». Отметим, что даже те исполнители, чья молодость пришлась на 50–60-е гг. XX в. и чей социальный статус подразумевал активный интерес к чтению как художественной, так и научной (прежде всего исторической и философской) литературы, отмечают, что их еврейские друзья читали больше и зачастую иные по качеству книги: «Мы вот книги так читаем – чтоб скучно не было. Развлекаем себя. А вот евреи, они мудрый народ. У них уважение к книге. Они читают не для радости, а чтоб все знать. В книгах ведь все написано. Вот из любой специальности читают. Поэтому они мудрые»<sup>23</sup>.

Еще одной отличительной особенностью еврейской мудрости является склонность евреев к рассуждениям и философским размышлениям на любую обсуждаемую тему: «Евреи конечно очень мудрый народ. Они почти все мудрые. Вот начнем разговаривать о жизни, ну, туда-сюда. А вот если еврей какой вдруг в беседе участвует – ой, тут уж философия. Это тут тебе и Ницше, и Шопенгауэр, и что кто по этому поводу сказал, но главное, вот у нас никогда почти нет своего мнения, мы всегда присоединяемся к той или иной точке зрения. А вот евреи, поскольку мудрые, на все имеют свою точку зрения и она никогда не совпадает с общепринятой. [А если, допустим, два еврея будут?] Вот ты знаешь, они между собой к согласию вряд ли придут. Но у обоих все будет очень убедительно. Но вот если на них кто-то из русских наедет, то уж тут они третью позицию выработают. Потому что мудрый народ»<sup>24</sup>.

Отличительной особенностью еврейской мудрости является необыкновенная память, которая, с точки зрения русских, присуща евреям: «Евреи такой мудрый народ, потому что все помнят. Они ведь и вот книги, которые прочитали, помнят, и вот свою историю всю помнят, может, и не читали про это, но помнят и рассказывают детям, чтоб помнили. Вот всех родственников помнят. Ничего не забывают»<sup>25</sup>. Иногда этот аспект мудрости приобретает комические черты: «Софочка очень мудрая женщина – она все телефоны наизусть помнит, а ведь ей уже девяносто пять»<sup>26</sup>. С этим, вероятно,

связано и представление о том, что есть такая «страшная еврейская болезнь», связанная с полной потерей памяти: «У русских я вот как-то не слышала, что это есть. А вот у евреев да. Вот тетя Фира, какая мудрая женщина была. Всё-всё помнила, все дни рождения, все смерти, кто чем болел, кто кому родня. А потом – как отрезало. Никого не помнит, ничего не знает. У евреев это часто бывает. Говорят, это у них мудрость Бог за грехи отнимает. Значит, вот грешат много. Русских вот памятью не наказывают, а может – мы просто не доживаем»<sup>27</sup>.

Таким образом, мудрость, присущая евреям, с точки зрения русских, связана не только с умом как таковым, но и с образованием, дополнительными навыками, чтением книг самого разного содержания и необычайной памятью. Следует отметить, что качества, которые русские приписывают «мудрым» евреям, – именно такие, которых не хватает русским (по их собственным представлениям), чтобы быть «счастливыми»: «Когда русские будут такими же мудрыми, как евреи – мы будем самым счастливым народом»<sup>28</sup>.

### Евреи о русских

Евреи обычно не называют русских мудрыми. Если они хотят похвалить русского человека, то употребляют другое слово – «праведный»; отметим, что в данном случае оно лишено какой-либо религиозной окраски. Для евреев праведный русский – совсем не тот человек, который живет по Христову закону, изложенному в Евангелии. Более того, люди религиозные и соблюдающие христианские нормы, характеризуются евреями другим словом – «блаженные», которое в данном случае наделено негативной семантикой: «Вот Катя была нормальная девка, а сейчас юбку длинную напялила, платочек повязала – этакая богомолка. Нет чтоб на свиданки бегать или, может, учиться где – все в церковь ходит, все молится. У русских это бывает, был нормальный человек, а стал блаженный такой, ни уму, ни сердцу»<sup>29</sup>.

Праведный русский наделен в глазах евреев целым рядом черт, в основном не связанных со значением слова «праведный». Прежде всего праведный русский – добрый человек: «Иван Петрович был, можно сказать, праведник, какой добрый человек»<sup>30</sup>. Доброта такого праведного русского была направлена на всех людей, а не только на

евреев: «Дядя Петя был праведник. Это точно. Очень, знаешь, добрый человек. Он вот и по голове погладит, и вот утешит всегда. А мы ему кто – соседи. Он праведник»<sup>31</sup>. Но для представителей еврейского этноса праведность русского соседа проявлялась, прежде всего, в отношении к евреям, которых он защищал: «Тетя Катя была такая строгая женщина. Опасались ее даже. Но вот если только кто нас обижал, кто может что плохое про евреев скажет. Она как посмотрит на того, и всё – вопрос закрыт. Она очень добрая была и евреев во дворе оберегала, потому что она праведница»<sup>32</sup>.

Вторым признаком праведного русского является романтизм и эмоциональность: «Сергей Петрович был праведным человеком. Как жену любил. К ней на кладбище ходил, все новости ей рассказывал там. Потому что он праведник. Он так красотой всегда восхищался. Вот у нас Теля красавица, так он всегда ей говорил, что она солнышко. Потому что он праведник и к красоте не оставался равнодушным»<sup>33</sup>.

Праведный русский, безусловно, очень тактичен по отношению ко всем и всему, в частности, к еврейскому вопросу: «У нас во дворе ведь вот все анекдоты всегда рассказывают, как говорить начинают, так вот могут часами, было б кому. Ну, и анекдоты про евреев – святое дело. А вот дядя Ваня, казалось бы, простой человек, три класса школы, если были, но вот он себе никогда не позволял такие анекдоты рассказывать, хотя как рассказывал другие – ухочешься. Потому что он праведный человек, тактичный очень»<sup>34</sup>.

Праведный русский, с точки зрения еврея, никогда не опустится до сплетен, особенно до сплетен о евреях: «Вот когда дело врачей было. Ну, тут и Христа распятого вспомнили, и «Протоколы сионских мудрецов», и дело Бейлиса, ну, в общем, всё как всегда. Сплошные сплетни и ни слова правды. Ну и, конечно, драки начались и там оскорбления, но вот тут вышел во двор Дмитрий Николаевич, прям весь при орденах, в военной форме и как рявкнет: «Сплетен во дворе не потерплю! Жидов в обиду не дам, кто только ползет – всех порешу. Я к товарищу Сталину пойду». У него, конечно, в голове была полная каша, но он был праведник и сплетен не любил. Боролся с ними всячески»<sup>35</sup>.

Праведный русский – это человек, совершающий добрые дела (посещение больных и т.д.) и не ждущий за это ни благодарности, ни ответных действий в аналогичной ситуации: «Тетя Катя была, безусловно, праведницей. Кто заболит или, может, нуждается, она всегда

придет, поможет. Может там не деньгами, там пирог принесет или там еще какую еду. Всегда помогала и никогда не ждала, что в ответ ей тоже добро сделают. Вот у нас и еврей-то не всегда больных навещали, хотя положено, а она всегда – потому что праведница»<sup>36</sup>.

Несмотря на то что слово «праведный» евреи редко наделяли религиозным значением, тем не менее иногда они полагали, что праведный русский – это верующий человек: «Вот в те времена не так чтоб особо в церковь ходить можно было, а баба Даша ходила каждое воскресенье, как у русских принято. И молилась каждый день за всех, и за русских, и за евреев, за всех соседей. Может потому и никого из нашей коммуналки не забрали. Ведь молитвы праведника – они действуют. А она праведница была»<sup>37</sup>.

Наконец, праведный русский – это трезвый человек. С точки зрения еврея, русский может считаться праведником в том случае, если он мало или вообще не пьет: «Вот Костя был праведник. Он вот никогда не пил, всегда трезвый. Другой еврей так трезв не бывает, как он. Праведник – он не пьет. Вот Костя и был праведник»<sup>38</sup>.

Итак, праведный русский это добрый, романтичный, тактичный человек, совершающий добрые дела, посещающий церковь, не приемлющий сплетен и не злоупотребляющий алкоголем. В христианской традиции главным признаком праведности является смирение, так что человек, которого евреи считают праведником, вряд ли может быть признан таковым у самих русских. Но следует отметить, что многие качества, приписываемые русскому праведнику евреями, на самом деле связаны с этическими концепциями и правилами, присущими иудейской религиозной и ценностной традиции. Так, например, утверждение, что праведник не сплетничает, безусловно, связано с одной из 613 заповедей Торы: «Не ходи сплетником в народе своем» (Левит 19: 16). Посещение больных и совершение добрых дел также предписывается религиозными нормами иудеев. Можно предположить, что в еврейской традиции на инородца, который наделяется положительными качествами (чем, собственно, он и отличается от других инородцев), переносятся те правила этики, которые должен соблюдать любой (хороший или плохой) еврей. Наделяя инородца этими качествами, евреи как бы приближают его к своему собственному, то есть привычному им нравственному идеалу (безусловно, не делая их при этом этнически своими). Каждый еврей должен так себя вести, потому что так предписано прави-

лами (при этом совершенно не обязательно, что он оказывается на высоте своего долга). Если он так себя ведет на деле, то он рассматривается как «праведник». Праведность (евр. *цедек*) и праведник – традиционные ключевые понятия как еврейской, так и вообще западносемитской (а также восточносемитской древнемесопотамской) культуры (ср.: LaSor et al. 1998: 308 ff.; Preuss 1996: 167 ff.). Если аналогичным образом ведет себя нееврей, то и он рассматривается как «праведник», причем более ярко выраженный праведник, чем «свой» (по тому же психологическому закону, по которому правильная речь на каком-либо языке в устах иностранца воспринимается ярче, чем в устах представителя собственной языковой среды).

Из приведенных примеров видно, что и русские, и евреи, используя для характеристики друг друга слова «мудрый» и «праведный», почти никогда не используют их только в прямом значении. Носители речевой стереотипии активно пользуются дополнительными значениями, которые возникают на основе традиционных для этноса представлений о добродетели, этнической этике, а отчасти – и некоторого комплекса неполноценности, соединяющегося с завистью.

### Литература

- Байбурин 1995 – Байбурин А.К. К проблеме стереотипизации поведения: быт, событие, ритуал // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии: Тез. конф. М., 1995. С. 1–3.
- Белова 1999 – Белова О.В. Иноходец // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 414–418.
- Добровольская 2003 – Добровольская В.Е. Русско-еврейские браки: стереотипы восприятия в зоне межэтнических контактов (по материалам мегаполисов) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 211–225.
- Добровольская 2006 – Добровольская В.Е. Интерпретация образа иноходца в русских и еврейских снах (на материале современной городской традиции) // Сны и ведения в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2006. С. 156–163.
- Добровольская 2010 – Добровольская В.Е. «Настоящие еврейские бабушки, гениальные еврейские дети и русские жены еврейских мужей»: стереотипы в характеристиках представителей другого этноса (евреи и русские) // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2010. С. 240–253.

- Уфимцева 2000 – *Уфимцева Н.В.* Слово и культура // Языковое сознание: содержание и функционирование: Тез. XII Междунар. симпозиума по психолингвистике и теории коммуникации, 1–3 июня 2000 г. М., 2000. С. 253–254.
- Шалина 2005 – *Шалина И.В.* Просторечная речевая культура: стереотипы и ценности // Известия Уральского государственного университета. Екатеринбург, 2005. № 35. С. 203–216.
- LaSor et al. 1998 – *LaSor W.S., Hubbard D.A., Bush F.W., Allen L.C.* Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament. Cambridge, 1998. 2<sup>nd</sup> ed.
- Preuss 1996 – *Preuss H.D.* Old Testament Theology. Louisville, 1996. Vol. II.

### Примечания

<sup>1</sup> Материалы, используемые в статье, записаны от людей, родившихся в 1910–1990-х гг. и проживавших преимущественно в Москве, в одном большом московском дворе. Хотя есть записи, сделанные в других крупных городах как России, так и зарубежья.

<sup>2</sup> А.Г. Найцман, 1952 г.р., г. Санкт-Петербург.

<sup>3</sup> Р.А. Ливит, 1923 г.р., г. Омск.

<sup>4</sup> Ц.Р. Шац, 1927 г.р., г. Москва.

<sup>5</sup> Б.А. Коган, 1934 г.р., г. Москва.

<sup>6</sup> Д.В. Кулагин, 1934 г.р., г. Москва.

<sup>7</sup> А.С. Лобанова, 1967 г.р., г. Санкт-Петербург.

<sup>8</sup> Н.М. Кострюченко, 1967, г. Москва.

<sup>9</sup> М.П. Коренева, 1914 г.р., г. Москва.

<sup>10</sup> Е.А. Царева, 1934 г.р., г. Москва.

<sup>11</sup> М.П. Сергеева, 1923 г.р., г. Екатеринбург.

<sup>12</sup> Д.К. Новиков, 1926 г.р., г. Москва.

<sup>13</sup> М.Е. Орлов, 1951 г.р., г. Москва.

<sup>14</sup> О.С. Петрова, 1956 г.р., г. Москва.

<sup>15</sup> Е.О. Дронова, 1964 г.р., г. Москва.

<sup>16</sup> «Армянскими» называли жителей одного из дворов в районе Смоленского бульвара, где, по утверждению большинства наших информантов, жили армяне.

<sup>17</sup> Д.Н. Орехова, 1999 г.р., г. Москва.

<sup>18</sup> Д.С. Шумова, 1959 г.р., г. Москва.

<sup>19</sup> Е.А. Дмитриева, 1945 г.р., г. Москва.

<sup>20</sup> К.Н. Никонов, 1956 г.р., г. Москва.

<sup>21</sup> Н.В. Проклова, 1940 г.р., г. Москва.

<sup>22</sup> Л.П. Семенова, 1949 г.р., г. Москва.

<sup>23</sup> С.П. Кретов, 1940 г.р., г. Москва.

<sup>24</sup> В.Б. Трубников, 1962 г.р., г. Москва.

<sup>25</sup> Е.В. Киреева, 1956 г.р., г. Москва.

<sup>26</sup> О.С. Мишина, 1934 г.р., г. Орел.

- 
- <sup>27</sup> П.И. Ковригина, 1944 г.р., г. Москва.  
<sup>28</sup> С.П. Русаков, 1940 г.р., г. Нижний Новгород.  
<sup>29</sup> Е.М. Бутман, 1934 г.р., г. Москва.  
<sup>30</sup> Д.М. Штейн, 1949 г.р., г. Москва.  
<sup>31</sup> Я.И. Каплан, 1923 г.р., г. Москва.  
<sup>32</sup> Е.А. Кушнир, 1951 г.р., г. Москва.  
<sup>33</sup> М.Д. Брановер, 1943 г.р., г. Москва.  
<sup>34</sup> М.И. Немиро, 1933 г.р., г. Москва.  
<sup>35</sup> А.М. Гинзбург, 1931 г.р., г. Москва.  
<sup>36</sup> Б.А. Коган, 1934 г.р., г. Москва.  
<sup>37</sup> Д.М. Рапопорт, 1947 г.р., г. Москва.  
<sup>38</sup> А.А. Кроль, 1927 г.р., г. Москва.

*Александр Островский*  
(Санкт-Петербург)

**Категория «замирщение»  
в нормативных документах старообрядцев  
XIX – начала XX в.**

Раскол Русской церкви, произошедший в 1660-е гг., стал фактором постепенного возникновения множества православных конфессий в рамках российского общества. Кроме господствующей церкви (таков был социальный статус официального православия (РЦ), поддерживаемый государством до 1917 г.), принявшей реформы патриарха Никона, уже в конце XVII – начале XVIII в. из тех, кто таковые отверг, отчетливо формируются два направления – так называемые поповцы и беспоповцы. Первое направление старообрядцев представляло собой образование тайных приходов во главе с беглыми из РЦ священниками, верными прежней богослужебной традиции, а второе – создание общин во главе с выборными, из среды мирян, *отцами духовными*, которым общиной доверено совершение двух таинств (крещение, исповедь) и вся организация религиозной жизни.

Именно в среде беспоповцев в течение двух столетий – с конца XVII до начала XX в. – происходило формирование одной из важнейших мировоззренческих категорий, служащих осознанию изнутри и оценке вольно или невольно происходящего взаимодействия, общения с *инославными, внешними* – и прихожанами РЦ, и другими старообрядческими конфессиями. Исторические этапы и эволюция содержательного наполнения этой категории все еще слабо изучены.

В энциклопедическом словаре «Старообрядчество: лица, события, предметы и символы» (1996), подготовленном старообрядцами, приемлющими Белокриницкую иерархию (созданную в середине XIX в.), впервые дается определение этой категории. Отмечено, что она функционирует у беспоповцев и означает «соединение с еретиками, людьми внешними <...> происходит во время совместной мо-



литвы, трапезы и всякого общения без особой нужды с не принадлежащими этому же согласию людьми. Мирщение может произойти не только вследствие общения, но и через продукты, произведенные инославными, или недозволенные к употреблению (чай, кофе, водка и пр.), через посуду, если ею пользовались или хотя бы трогали «не христиане», через общественные заведения (бани, столовые и т.д.)»<sup>1</sup>. Это определение довольно близко излагает общее представление о *замирщении* – тех основных аспектах церковного или бытового общения с инославными, о которых шла речь на Первом Всероссийском Соборе старообрядцев-поморцев. Он происходил в Москве в 1909 г., через несколько лет после принятия Высочайших Указов 1905–1906 гг. об укреплении веротерпимости.

Вопросы к рассмотрению, составившие подраздел «О замирщении», входили в раздел, названный «О замирщении, бранобритии, употреблении чая, табаку и т.п.», иначе говоря, объединивший различные аспекты поведения, влекущего за собой нарушение благочестивого облика. Среди собственно вопросов замирщения можно выделить две группы: 1) возникает или нет это состояние ввиду контактов с иноверцами, чужими или родственниками в таких ситуациях, как совместная трапеза, лечение у врача-иноверца, христосование, совершение приходных поклонов в иноверных домах; и также – необходимо ли «иметь в христианских домах особую посуду для внешних»; 2) «что есть замирщение: ересь или грех» и «как принимать замирщенных на общую молитву»<sup>2</sup>. Некоторые аспекты замирщения упоминались также в разделах «О таинстве покаяния», «О таинстве брака» (в связи с конфессионально смешанными семьями), «О погребении и поминании усопших», «О порядке службы», «О храмах, иконах и Кресте».

Особенно упорной была дискуссия по общей оценке состояния замирщения: пребывание в таковом – грех или ересь? Замирщение многими определялось в целом как «общение с еретиками»; если человек кончает свою жизнь в замирщении и неизвестно, раскаялся ли он при смерти, то, согласно одному из участников Собора, за него «можно только молиться, а петь панихиду нельзя»<sup>3</sup>. Многие все же сочли замирщение, совершаемое случайно, не постоянно – не ересью, а грехом, тем большим, чем чаще он совершается; к ереси замирщение ведет тогда, когда замирщенный не раскаивается. Епитимию должны назначать в конкретных общинах их отцы духовные;

снисхождение следует оказывать старообрядцам, живущим в домах иноверных или состоящим на службе.

На Втором Всероссийском Соборе поморцев, состоявшемся в Москве в 1913 г., замиршение (через общение и трапезу) и нарушения благочестивого облика рассматривались как единый вопрос – «о миршении, головобритии, винопитии», что указывает на дальнейшую рефлексию старообрядцев, на то, что эти два аспекта, от которых зависит поддержание благочестия, все более взаимосвязаны.

Категория «замиршение», возникнув более трехсот лет назад в среде старообрядцев-беспоповцев, прошла определенную эволюцию – различную в среде разных беспоповских согласий. Содержательная сторона этой категории восходит к запрету на различные аспекты общения (межличностного и личностно-группового характера) с иноверными, сформулированному еще в Кормчей книге. Вместе с тем, генезис и смысловые оттенки термина различаются у федосеевцев, поморцев и часовенных. Так, у поморцев Европейской части России, насколько нам известно по рукописным материалам, хранящимся в Древлехранилище ИРЛИ, в XIX в. этот термин отсутствует, однако в различных нормативных документах, главным образом в Епитимийниках, содержательные аспекты рассматриваемой нами категории (упоминавшиеся выше) представлены обстоятельно и даже имеется отчетливая количественная мера наказания за различные отступления от запрета на общение с иноверными. У беспоповцев-часовенных (в качестве беспоповского это согласие возникает из общин поповцев Сибири лишь с 1840 г., после того как они отказываются от происходившего там прежде приема беглых из РЦ священнослужителей) термин *замиршение* в региональных Соборных постановлениях до XIX в. включительно также отсутствует. Однако в их Постановлениях 1914, 1918, 1956 и 1974 гг. эта категория все же представлена термином *смешение*: запрещено «молиться Богу с теми, кои мешаются с еретиками»; и если «куда случится съездить на долгое время, на квартирах у еретиков хлеба и воды не брать, также и у христиан, которые с еретики смешиваются в сообщении»<sup>4</sup>.

С другой стороны, в нормативных документах федосеевцев (согласие которых оформилось уже в 1690-е гг. и в последующие два столетия было наиболее многочисленным на севере Европейской части России) термин *замиршение* присутствует, хотя его количественное градуирование не настолько разнообразно, как у поморцев.

Итак, чтобы определить фактическое содержание категории «замирщение», проявление этого содержания в типических поведенческих ситуациях межконфессиональных контактов, сначала проследим по материалам федосеевцев возникновение и эволюцию термина, а затем – качественно-количественные референты самой категории по документам поморцев XIX в.

В Кормчей книге неоднократно встречается понятие *мирские человеки* в противопоставлении священству и инокам. «Еретики» (иноверные) «мирскими» не называются. Вместе с тем, в Номоканоне («Законнике»), составленном из текстов Кормчей, можно обнаружить ряд поведенческих запретов на взаимодействие с иноверными различных категорий. Так, в «Законнике правил сокращенных», напечатанном в качестве дополнения к Потребнику в 1639 г.<sup>5</sup>, перечислены следующие недозволенные ситуации религиозного, а также бытового плана в единстве с наказанием, следующим за участие в них:

Аще кто пойдет на праздник варварски или еретически и снесть в той день с ними от них жремая за душу их или спразднует им. Лета два да не причастится <...> Аще ли священник есть да извержется, по семидесятому правилу святых апостол. Но от них жремая не подобает ясти, аще и приносят нам <...>

Правило же Шестаго Собора, иже в Трулле, повелевает. Аще кто в болезни дерзнет призвати евреина врача, или немчина, или от иных вер еретических, или русского ведуна, или шепотника, или баб богомерзких ворожей, или кудесниц, тако же и лопарей и самоядь и от него врачюется; или со иудеи в бани мыется. Аще убо священник есть да извержется, людин же отлучится <...>

Правило шестьдесят четвертое святых апостол глаголет. Иже кто дерзнет внити в сонмище жидовское или еретическое капище еже помолитися, аще убо священник есть да извержется. Аще же людянин, да отлучится <...>

Яко же не принимати еретика в церковь благочестивых помолитися. Аще не обещает покаяться. Яко же преподобнии освящают, тако мерзцыи оскверняют.

Правило же тридцать третье иже в Лаодикии Собора возбраняет с ними молитися, или ясти, или примати что от благословения их, сиречь милостыню.

Правило же девятое святых апостол повелевает, яко моляся с отлученными, аще и не в церкви, ни в дому, да будет отлучен и той такожде<sup>6</sup>.

В самом раннем беспоповском нормативном документе, а именно в Постановлении Собора федосеевцев, происходившего в 1694 г. в Великом Новгороде, термин *мирские* приобретает уже иное значение, выступая противоположностью *христианам*, т.е. федосеевцам. Так, правило 34-е запрещает славить Христа «в отлученных домах, и в мирских, и в новоженских» (последнее – о беспоповцах, сочетавшихся церковным браком после раскола в РЦ), епитимия за такой проступок – «300 поклонов до земли при Соборе». В правиле 14-м: «В бани христианом с мирскими и новоженами не мыться <...> но имети христианом сосуды особные», епитимия за подобный проступок – тоже 300 земных поклонов при собрании общины<sup>7</sup>. Таким образом, впервые возникает дистанция между благочестивыми федосеевцами и всем прочим миром, производная от той, что до церковного раскола церковными правилами устнавливалась между православными христианами и всеми еретиками, иноверными и язычниками.

В «Красном Уставе» федосеевцев (М., 1883 г.) в различных разделах встречается термин (*за*)*мирение*. Так, в главе «О молитве и о посте и о крещении отклонившихся от правыя веры и паки обращающихся», в четвертом пункте постановляется принимать «как *мирских*» (курсив здесь и далее наш. – А.О.), заново крестив, после 40-дневного поста, тех, кто «в звании христиан, но за слабое проживание далече того отстоят, ходят в неверныя земли, в питии же и в ядении чаш своих не имеет и в своих жительствах собраниев на богослужение не имеют же, а с *мирскими* точию по разным углам молятся; настоятели их новожены, некрещеных и *замиренных* на исповедь приймают»<sup>8</sup>. В главе «О молитве и посте отлученным...» говорится о прощении «*замиренных* младенцев»: «... за несохранение оных от *мирицеты* наказуются родители» и крестные матери<sup>9</sup>.

Таким образом, именно в среде беспоповцев-федосеевцев в течение XVIII–XIX вв. сформировалось понятие «*замирение*» – в качестве цельной категории, означающей не только и не столько совокупность недозволенных аспектов общения с иноверными, сколько именно утрату, полную или частичную, благочестивого состояния христианина. Взамен прежней, характерной для периода до раскола ментальной оппозиции священники/мирские, оценка благочестивого состояния и его возможной утраты происходит посредством таких признаков, обретших специфическое содержательное наполнение, как *христиане / замиренные, новожены, мирские. Замиренные* –

те, кто утратил благочестивое состояние христианина-федосеевца, сблизившись в трапезе и некоторых других аспектах общения с поморцами и даже с прихожанами РЦ («никонианами»). *Замищенные* оказываются семантически сближены с *мирскими* (в том значении, которое заложено Собором 1694 г.), а значит, с еретиками, иноверными

Во второй половине XIX в. в среде федосеевцев бытовало понятие *суетные*, видимо, служившее в просторечии сниженным вариантом *замищения*. Так, по сообщению протоиерея РЦ А.И. Журавлева, старообрядцы-федосеевцы «за всякую безделицу, как то: за чашку, пищу и питье – привыкли своих отлучать, говоря: “Засуетил”. А от чего сие слово они взяли – я не знаю»<sup>10</sup>. Излагая, что подразумевается у беспоповцев под термином *суетный*, Журавлев отмечает, что если беспоповец сразу же не покается и, стыдясь своего поведения, позднее «от своих отстанет», то о себе он говорит: «Согреших, засуетился, обмиршился» – «что значит, по их разуму, осквернился»<sup>11</sup>. Итак, и в восприятии современника *обмирщение* означало утрату должного благочестивого состояния.

Опираясь на рукописные материалы поморцев севера Европейской части России (находящиеся в Древлехранилище ИРЛИ РАН), изложим, каковы, с точки зрения хранителей традиции, наиболее важные ситуации общения с иноверными (с учетом оценки внешних и внутренних мотивов), чреватые опасностью искажения, разрушения благочестивого состояния. Мера опасности выявляется в самих текстах, во-первых, содержательно, иначе говоря, в качественном отношении: перечисляются разные ситуации общения с «внешними», называются главные побудители общения (принудительного либо добровольного характера) – тем самым рассмотрение греховного поступка переходит от констатации отдельного поведенческого действия к оценке внутренней религиозно-личностной регуляции поведения. Во-вторых, назначаемые для разных типов проступков наказания имеют отчетливое количественное выражение: число лет или месяцев, недель поста и/или лет, месяцев, недель епитимии с усиленной молитвой. В некоторых материалах встречается иная методика сочетания качественного и количественного аспектов, т.е. установления меры: несколько разнотипных ситуаций перечисляются, а затем для них указано одинаковое наказание. Так, в одном из Епитимийников середины XIX в. (из собрания И.А. Смирнова) приравнены в отно-

шении наказания сразу несколько ситуаций, перечисляемых одна за другой: «Аще кто из христиан поздравляет внешних с праздником или в светлую неделю христосовается с ними и на праздники их и на пирушки без нужды и подарки приносит и спразднует им или от их праздников подарки прием[лет], или в бане с ними купно мыется, или в церковь во время пения их входит аще и не молится с ними, или прочая какая присвоения творит подобная сим или обычаем их подражает, сиречь по обычаю их чай пьет или частию кия одежды немецкия носит, и прочия обычаи, за вся сия и подобная сим наказание по рассуждению две недели три [2 или 3] поста»<sup>12</sup>. В данном случае приравнивание разнотипных проступков упрощает процедуру наложения епитимии, однако религиозно-личностный аспект греха не вполне отчетлив. В другом Епитимийнике начала XIX в., помещенном в Исповедальном сборнике (из того же собрания<sup>13</sup>), перечислены 24 ситуации греховных поступков, и не только проводится отчетливое различие между ними, но и в связи с каждой из них учитывается, какова побудительная мотивация, идет ли речь о взаимодействии с иноверным храмом или о бытовом общении с иноверцами, одно- или многократном.

Кроме Епитимийника, сборник включает в себя также вопросы для проведения исповеди с представителями разных сословий, профессий, занятий; некоторые входят в раздел «Статья всеобщая», а прочие образуют специальные разделы, например: «Статья купцам, торговым», «Статья иконописцем», «Статья нищим». В особом разделе, названном «Грехи», имеется рубрика «Общение со внешними», где перечислены довольно полно обстоятельства, которые могли способствовать совершению греха:

- В дороге по невозможности
- Под стражею по какому случаю
- По своей слабости и небрежению
- Ради человекоугодия и забавы
- Ради того, чтобы не оказаться несогласным
- Ради насмешки и досады своим единоверным
- Уважения ради власти
- Страх ради от начальствующего
- По невозможности сохранить себя в особности
- По нисхождению ради проповеди истинного благоверия<sup>14</sup>.

Только в первых двух и в предпоследнем из перечисленных обстоятельствах ответственность за греховный поступок целиком возлагается на ситуацию, обладающую принудительным характером, а в совокупности остальных представлен спектр личностной мотивации, послужившей побудителем к общению с «внешними»: от ценностей религиозных или социальных, соответственно «ради проповеди истинного благоверия», уважения к властям, до приспособленчества и психологического комфорта – «ради компании» или «...человекоугодия и забавы».

В первых 17 из 24 статей Епитимийника перечисляются проступки, в которых общение представляет собой взаимодействие между личностью (старообрядец, его дети) и «храмом инославных», а в последующих семи названы проступки, состоящие в общении с «внешними» в межличностном плане, вне этого храма. (В ранее упомянутом Епитимийнике также присутствует, хотя не постоянно, тенденция к такому же принципиальному разграничению. Так, если кто посещал «внешнюю церковь» и там молился вместе с прихожанами, но без принятия таинств, после раскаяния должен выдержать восемь месяцев поста и год епитимии; а если «кто будет *молиться со внешними в дому, а не в церкви*» – наказание менее суровое, а именно две или четыре недели поста, кроме субботних и воскресных дней, и по 100 поклонов на день; для тех, кто долго в таком грехе пребывал, – шесть недель поста<sup>15</sup>.) Рассмотрим, как производится оценка, градуирование греховности в рамках каждой из этих двух групп статей.

Из 17 статей, характеризующих различные формы взаимодействия с «внешней церковью», первые четыре, а также шестая и седьмая – о присоединении старообрядца к таковой. Греховный поступок и обусловленное им наказание различны в зависимости от полноты присоединения и мотивации: 1) с присягой и принятием, «с верою и любовью», всех таинств; 2) с принятием всех таинств, но без присяги; 3) то же, что в первой статье, но «по принуждению и неволе»; 4) то же, что во второй статье, но по принуждению; 6) притворное присоединение – «ради какого честолюбия или своего ради прибытка», с присягой и принятием всех таинств; 7) то же, что в шестой статье, но без присяги.

Добровольное присоединение к инославной конфессии – религиозно искреннее (№ 1, 2) или притворное, для снискания материальных благ (№ 6, 7), после раскаяния влечет за собой суровое наказа-

ние, причем почти одинаковое во всех этих случаях: пост в течение целого года и соответственно земных поклонов 600, 500 и 200, 100 и определенное количество поясных. Вынужденное, без какого-либо внутриличностного побуждения присоединение гораздо меньше наказывается. Для статей № 3, 4 соответственно пост шесть и три месяца и ежедневно 100 и 50 земных поклонов. В большинстве прочих статей этой же группы оценивается греховность в ситуациях присоединения к «внешней церкви», состоящего или в принятии только одного таинства – исповеди (№ 5, 8), браковенчания (№ 10, 11, 13–15) или в регулярном посещении храма для совместной с инославными молитвы и трапезы (№ 9, 12). Из совокупности этих греховных ситуаций сравнительно меньшее наказание назначается и, вероятно, легче восстанавливается благочестивый облик при вынужденном (для совершения исповеди) посещении церкви: 14 дней поста и ежедневно 50 земных поклонов. Известно, что регулярное совершение именно этого таинства имело обязательный характер для всех, кто хотя бы формально принадлежал к Господствующей церкви, и находилось под постоянным административным контролем, которого нелегко было избежать. С другой стороны, за приход в церковь на исповедь не по принуждению, а «ради причин, собственную ему пользу составляющих», полагалось максимальное среди рассматриваемых ситуаций (принятие одного таинства во «внешней церкви») наказание: пост шесть месяцев и ежедневно 100 земных и 100 поясных поклонов. В случае совершения в церкви браковенчания назначался пост от шести месяцев, если обращались в церковь для узаконения брака, до двух недель, «если кто самовольно впишется в книги инославных но не сообщится с ними в ядении и питии»<sup>16</sup>.

За браковенчание детей, совершенное с инославными с разрешения родителей, последние еще более сурово наказывались, чем за такой же собственный проступок: не только шесть месяцев поста, но и ежедневно вдвое больше поклонов – 100 земных и 400 поясных (против соответственно 50 и 200). Несомненно, большая суровость обусловлена не одним лишь нарушением родителями своего благочестивого облика, но и тем уроном, который с их ведома и одобрения понесла конфессиональная общность, утратившая навсегда одного или двух своих членов.

Все последние семь статей затрагивают обстоятельственные и мотивационные обстоятельства такого проступка, как совместная тра-



пеза с инославными. Менее греховным признается общение, произошедшее в дороге, – оно считается вынужденным. Также сравнительно менее греховным считается гостевание у «внешних», если старообрядец пришел со своей посудой для еды и питья и не скрывал от хозяев и других гостей своего вероисповедания.

Следует отметить, что согласно этому тексту уже в XIX в. допускались, с определенными оговорками, домашние контакты с иноверными. Чтобы обеспечить такую возможность, каждому старообрядцу следовало в своем доме «иметь различные сосуды, едины ради единогогласных, а другие ради иногласных, или внешних»<sup>17</sup>. Разумеется, и это подчеркивалось, обладание в своем доме отдельной посудой предохраняло от чрезмерного сближения с «внешними» (из-за чего пришлось бы оказаться в стороне от общей молитвы и трапезы в старообрядческом храме), конкретизировало его границы. Кроме того, если совместная трапеза с «внешними» происходила не из чревоугодия, а «ради душевныя пользы ближняго», то достаточно было сообщить публично, в молитвенном доме о таком факте, объяснив причины: из всего, о чем говорится в 24 статьях, как раз в этой ситуации епитимия не накладывалась.

Почти тот же круг греховных поступков, со сходным наказанием, перечислен в устьцилемском «Исповедании мирянам», входящем в рукописный сборник XVIII–XIX вв.<sup>18</sup> Отличие только в том, что в нем не учтена мотивация и наказания не столь дифференцированы, назначенные же совпадают с тем, что, в случае соответствующих проступков, в только что рассмотренном Епитимийнике выступает самой строгой мерой. Так, в «Исповедании...» говорится: «Аще кто с погаными пил и ял, поста 12 дни и молитва осквернившемуся в брашне»<sup>19</sup>; а в Епитимийнике такая же продолжительность поста предназначалась тому, кто четырежды и более поддерживал общую трапезу с иноверными, притом что уже трижды за это же просил прощение и наказывался<sup>20</sup>.

Спустя почти столетие, в начале XX в., в Соборном постановлении, принятом в Борецкой волости (Архангельская губ.), перечисляется все тот же круг греховных действий, но при этом они имеют более детализированный характер, и рассматриваемые взаимодействия с инославными господствующим исповеданием оказываются очень часто помещенными внутрь семейных отношений. Так, в исповеди («исправе») следует отказывать: тем, кто делает жертвоприношение

в «никонианскую» церковь; тем родителям, чей сын, старообрядец ли он на тот момент либо нет, с их позволения повенчается (то же – в случае их дочери); родителям, чей сын и сноха, венчавшиеся в никонианской церкви и живущие с ними вместе, приглашают попа для «очищения дому родительницы» или крещения ребенка; всех тех, кто приглашает попов к себе домой, сам ходит к ним в гости<sup>21</sup>.

Если в течение XIX в. поморцы значительное внимание уделяли различению добровольного/вынужденного в совершении греховного поступка и в свете этого определяли меру наказания, то в начале XX в. основным вновь становится вопрос о поведенческих границах общения – и с «внешней церковью», и с друзьями и родственниками «нехристианами» (не старообрядцами). И для того, и для другого направлений межконфессионального общения подлежащие постоянному контролю и оценке поведенческие границы все более оказываются внутри дома старообрядцев, и этот контроль отнюдь не совпадает с банальной для традиционного менталитета оппозицией свои/чужие, скорее он ее дополняет и корректирует, лишь иногда замещая собой.

### Примечания

<sup>1</sup> Старообрядчество: лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 172.

<sup>2</sup> Деяния Первого Всероссийского Собора христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909. Ч. 4. С. 36–37.

<sup>3</sup> Там же. С. 43.

<sup>4</sup> Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. / Ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 1999. С. 371, 390.

<sup>5</sup> Потребник напечатан в Москве в 1639 г., перепечатан в 1888 г. в единоверческой типографии; хранится в старообрядческом храме на Рогожском кладбище в Москве.

<sup>6</sup> Потребник. М., 1888. С. 133, 151–153. См.: <http://starajavera.narod.ru/>

<sup>7</sup> См.: Журавлев А.И. Полное известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах. М., 1890. Ч. 1. С. 129.

<sup>8</sup> Красный Устав. М., 1883. Гл. 48.

<sup>9</sup> Там же. Гл. 47.

<sup>10</sup> Журавлев А.И. Указ. соч. С. 146.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Епитимийник поморский. Древлехранилище ИРЛИ РАН. Собр. И.А. Смирнова, № 10. Л. 11об.–12. В данной рукописи числа переданы посредством славянского численика.

<sup>13</sup> Исповедальный сборник. Дрвлекхранилище ИРЛИ РАН. Собр. И.А. Смирнова, № 7. О составе сборника подробнее см.: *Маркелов Г.В.* Старообрядческая исповедь для иконописца // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2001. Т. 52. С. 745–753.

<sup>14</sup> Исповедальный сборник. Л. 151об.–152.

<sup>15</sup> Епитимийник поморский. Л. 6, 6об. Курсив наш.

<sup>16</sup> Исповедальный сборник. Л. 157.

<sup>17</sup> Там же. Л. 161об.

<sup>18</sup> Сборная рукопись. Дрвлекхранилище ИРЛИ РАН. Усть-Цилемское собр., № 18.

<sup>19</sup> Там же. Л. 134об. –135.

<sup>20</sup> Исповедальный сборник. Л. 159 об.

<sup>21</sup> Постановление собрания старообрядцев Борецкой волости и прочих волостей от 1901 г. и подтверждение его старообрядцами Борецкой волости в 1904 г. Дрвлекхранилище ИРЛИ РАН. Собр. В.М. Амосова – А.Ф. Богдановой, № 126. Л. 3об.–5об.

*Александр Чувьуров*  
(Санкт-Петербург)

### **Почитаемые старцы алтайских «каменщиков»**

Заселение русскими территории Горного и Рудного Алтая<sup>1</sup> началось в конце XVII – первой четверти XVIII в. Значительную роль в освоении этого региона сыграли старообрядцы. В 1720 г. на правом берегу реки Иртыш была построена крепость Усть-Каменогорская. Увеличению численности русского населения в Рудном Алтае способствовала промышленная разработка горных месторождений. Первые находки медных руд были сделаны в 1720-х гг. вблизи озера Кольванского и горы Синюхи. Разработку этих месторождений правительство передало уральским горнопромышленникам Демидовым<sup>2</sup>. Для обслуживания заводов Демидовы переводили мастеровых из своих уральских владений<sup>3</sup>, среди которых немалое число составляли старообрядцы. Старообрядцы были также и среди заводских приказчиков Демидова, что позволяло старообрядцам чувствовать себя достаточно свободно на этих горнозаводских предприятиях. В 1747 г. эти предприятия перешли под управление правительства, вследствие чего положение старообрядцев, работающих на этих заводах, ухудшилось, и приписные к горнозаводским предприятиям крестьяне, спасаясь от тяжелых поборов и жестокой эксплуатации, стали уходить на неподконтрольную российским властям территорию.

Первоначально, в 40-е гг. XVIII в., беглые заселили верховья рек Уба, Ульба и их притоков. Однако уже в 50–60-х гг. XVIII в. вооруженные отряды, посылаемые заводским и линейным начальством для поимки беглых, все чаще и чаще стали проникать в эти места, и беглые стали уходить дальше, в долину реки Бухтармы (ил. 1)<sup>4</sup>. Расселившихся здесь беглецов называли «каменщиками» («Камнем» русское население именовало Алтайские горы) или бухтарминцами. Именно в этот период, в середине XVIII в., по мнению исследовате-



*Ил. 1*

Долина реки Бухтармы.

Катон-Карагайский р-н, Восточно-Казахстанская обл., Республика Казахстан.  
2010 г. Фото А.А. Чувьурова

лей, стала формироваться «беловодская легенда». Как отмечает С.И. Гуляев, первоначально (еще в первой половине XVIII в.) Беловодьем называли весь округ Колывано-Воскресенских заводов. В 1764 г., когда все население Колывано-Воскресенского округа после третьей ревизской переписи было приписано к заводам, Беловодьем стали называть пространство земель, лежащих к востоку за Колыванскою и Кузнецкою линиями до границ с Китаем<sup>6</sup>. У бухтарминцев сложилась определенная форма общинно-артельного управления, с собственной системой суда и мер наказания. Один из таких примеров суда бухтарминцев приводится А. Принтцем: в 1788 г. уличенных в преступлении бухтарминцы посадили на специально сколоченный плот, дали по буханке хлеба и пустили вниз по Бухтарме, отправив совершивших преступление из вольной страны в Россию<sup>7</sup>.

Правительство знало о тайных поселениях в долине реки Бухтармы и ее притоков с 40-х гг. XVIII в., но обнаружить их удалось лишь в 1761 г., когда прапорщик Зеленый, направляясь с поисковой горной партией на Бухтарму, заметил у одного из ее притоков – Тургусун – избушку, в которой было двое мужчин, успевших затем скрыться. Такие одиночные домики и небольшие выселки из пяти-шести дворов были разбросаны среди горных ущелий Бухтарминской долины. Их жители занимались рыбной ловлей, охотой, земледелием. Сложные условия жизни, внутренние раздоры, частые неурожаи, а также постоянная опасность обнаружения, т.к. в этих местах стали появляться рудознатцы, вынудили бухтарминцев легализовать свое положение. В 1786 г. около 60 жителей бухтарминских выселков отправились к китайскому богдыхану с просьбой принять их под его опеку. Но, не желая конфликта с русским правительством, китайские власти, продержав просителей под стражей в г. Хобдо, отпустили их, отказав в прошении. В 1790 г., воспользовавшись появлением горного чиновника с партией рабочих, бухтарминцы высказали ему свое желание «быть гласными правительству». Указом Екатерины II от 15 сентября 1791 г. «каменщики» были приняты в состав России как ясачные инородцы. Социальный состав беглых «каменщиков» был весьма разнообразен: приписные крестьяне Кольвано-Воскресенских заводов; «берггалы» (горнозаводские рабочие и мастеровые); беглые солдаты<sup>8</sup>. Согласно указу Екатерины II, бухтарминские «каменщики» расплачивались с правительством ясаком в виде пушнины и звериных шкур, как и все другие инородцы Российской империи. В 1796 г. ясак заменили денежной податью, а в 1824 г. – оброком, как с оседлых инородцев. Кроме того, бухтарминцы были освобождены от горнозаводских работ, рекрутчины и некоторых других повинностей.

В конце XVIII – начале XIX в. старообрядческие поселения появляются в Уймонской долине. Основу населения составили бухтарминские «каменщики», а также переселенцы из Западной Сибири. Старообрядцы в этих местах были представлены различными толками, но в численном отношении доминировало часовенное согласие (*стариковщина, стариковский толк*). В первой четверти XX в. на Бухтарме появляются приходы старообрядцев-поповцев белокрицкого согласия (д. Коробиха и Белая).

В первой четверти XIX в. в Европейской России и в Сибири среди старообрядцев начинают распространяться рукописные тексты

так называемого «Путешественника Марка Топозерского»<sup>9</sup>. В этом тексте приводилось описание легендарной страны Беловодье<sup>10</sup>, лежащей где-то за Алтаем и Восточной Сибирью вблизи «Опоньского государства» (Японского. – *А. Ч.*), в пределах «окияна-моря» на семидесяти островах, где проживали потомки православных христиан – «ассириян» и русских, бежавших от гонения католиков («от римских еретиков») и патриарха Никона («Никона еретика»). При этом отмечалось, что бегство православных русских произошло после разорения Соловецкого монастыря. В Беловодье, согласно «Путешественнику Марка Топозерского», находится 170 церквей «асирского языка», православный патриарх «антиохийского поставления» и четыре митрополита. Российских церквей, согласно тексту «Путешественника», в Беловодье – 40, старообрядцы «тоже имеют митрополита и епископов асирского поставления». Согласно этому памятнику, беловодцы «светского суда не имеют, управляют народы и всех людей духовные власти». «В тамошних местах, – подчеркивалось в «Путешественнике», – татъбы и воровства, и прочих противных закону не бывает». В «Путешественнике» также давалось описание маршрута – каким путем должны двигаться те, кто отправляются в Беловодье. Рекомендуемые маршруты начинались от Москвы, Казани или Екатеринбурга, далее по Западной Сибири до Горного Алтая, до деревень Уймонской долины (д. Ай, Устьяба и Димонская (Уймонская)), где проживали странноприимцы, знающие проходы в Беловодье – через Китай, до Опоньского (Японского) моря, где на 70 островах располагалось легендарное Беловодье<sup>11</sup>.

В тексте «Путешественника» приводились также слова жителей Беловодья, обращенные к проживающим в России старообрядцам, чтобы они уходили из страны, в которой воцарились антихристовы порядки: «Вы осквернились в великих и разных ересьх антихристовых; писано есть: изыдите от среды нечестивых, не прикасайтесь им, змия гонящего за женою, невозможно ему постигнути, скрывшаяся ему жена в разселины земныя»<sup>12</sup>.

Один из списков «Путешественника» попал к митрополиту Московскому (Филарету). Список был отослан в Синод, откуда в 1840 г. поступил в департамент общих дел Министерства внутренних дел – для дальнейшего расследования. Упоминание в тексте «Путешественника» топонима *Красный Яр* натолкнуло управляющего Министерством внутренних дел генерал-адъютанта графа Строганова на

мысль, что речь идет о Красноярском уезде, и документ был переправлен генерал-губернатору Восточной Сибири с просьбой провести расследование и выяснить, действительно ли в Красноярском уезде существуют старообрядческие часовни. В ответном письме генерал-губернатор Восточной Сибири сообщал, что деревень Ай, Устьюба и Димонская в его округе нет. В Минусинском округе, указывается в этом же письме, есть река Ой и деревня Усть-Ойская, но ранее никаких сведений о проживании старообрядцев в той местности не поступало. Генерал-губернатор Восточной Сибири сообщал, что им дано распоряжение минусинскому окружному начальнику провести расследование, «не скрываются ли в местах, прилегающих к рекам Большой и Малый Ой, какие-либо раскольники и нет ли в числе их Петра Кириллова и инока Иосифа». В письме также указывалось, что вышеназванные деревни (Ай, Устьюба и Димонская) находятся в Бийской округе Томской губернии и что копия этого письма отправлена томскому гражданскому губернатору. Оттуда через некоторое время пришел ответ, в котором сообщалось, что упоминаемые в «Путешественнике» деревни Ай, Устьюба и Димонская действительно находятся в Бийском округе Томской губернии. Инок Михаил не был обнаружен, но расследование, проведенное исправником, показало, что в д. Устьюба проживает странноприимец Петр Кириллов по прозвищу Машаров. Сын Петра Машарова занимался письмом (росписью) старообрядческих икон. Исправник также установил, что ранее Петр Машаров уже привлекался к суду за сокрытие беглых. Во время осмотра дома Петра Машарова беглые там не обнаружены. В то же время, как отмечал в своем донесении исправник, вокруг деревень Устьюбы, Каличи и Тавды, населенных старообрядцами, расположены густые леса, в которых за несколько лет (1836 г.) до вышеназванного представления митрополита московского Филарета были обнаружены несколько старообрядческих келий, выдолбленных в высохших кедровых деревьях. В одной из таких дуплянок был обнаружен схимонах Паисий, на котором были железные вериги, власяница, погребальная схима, а также небольшой деревянный сосуд и причастие. Другой схимонах, Иосиф, был схвачен в д. Ай<sup>13</sup>. Постоянно он проживал в д. Дименская и был настоятелем в созданной им обители, при которой была часовня. Как причисленный к крестьянскому сельскому обществу, он имел свой дом, состоящий из нескольких пота-



енных комнат, и среди староверов слыл «святым отцом»<sup>14</sup>. К нему, как установило следствие, за благословением и на исповедь приезжали старообрядцы из других округов<sup>15</sup>. В ходе дальнейших расследований выяснилось, что задержанными схимонахами являются братья Гудковы – Прокопий (Паисий) и Иван (Иосиф). Оба они были приписаны к Смоленской волости Оренбургской губ. и более двадцати лет находились в бегах. По решению Комитета Гражданского министерства, в 1838 г. схимонахи Гудковы были сосланы на поселение<sup>16</sup>. Материалы данного следствия показывают, что текст «Путешественника» отражает реальные факты (имена странноприимцев, указания на многочисленные пещеры, кельи и т.д.), а фантастические мотивы сосредоточены главным образом в «послеалтайской» части памятника.

В ходе следственных мероприятий 1840 г. были выявлены также старообрядческие кельи и пустыни возле деревень Сибирячихи, Солонечной, Большого и Малого Бошелаков. На горной вершине Медведиха была обнаружена келья Ивана Михайлова, которая была устроена в пещерке. В ней находились иконы, рукописные и старопечатные книги. По словам проживающего в пещерке Ивана Михайлова, он перебрался в это место «для души спасенья»<sup>17</sup>. В 15 километрах от д. Солонечной, на горе Бутачиха, «в прочно устроенном, окруженном дикими ущельями домике спасался» пользующийся большим авторитетом среди местных старообрядцев наставник Николай Медведев, переселившийся на Алтай из Златоустовских заводов. Возле пасек крестьян д. Солонечной Якова Березовского и Василия Сажина сыщики натолкнулись на пещеру с только что натопленной печью, а в пещере нашли монашескую власяницу, деревянный крест, подручник и сухари. Кто обитал в этой пещерке, сыщикам так и не удалось выяснить. Неподалеку, на вершине Сорочинского белка, была обнаружена еще одна изба, в которой проживал 19-летний Федос Земиров<sup>18</sup>. В горах возле деревень Нижний и Верхний Уймон был задержан выходец из Шадринского у. Пермской губ. Никифор Зырянов с сыном<sup>19</sup>.

Побуждаемые слухами о Беловодье, на протяжении 1820–1860-х гг. сотни старообрядцев из различных регионов России приходили на Алтай – в Бухтарминскую и Уймонскую долины – и с помощью местных крестьян-староверов отправлялись на поиски легендарного Беловодья<sup>20</sup>.



Ил. 2

Ассон Емельянович Зырянов (глава бухтарминских старообрядцев-беспоповцев) с женой. В 1861 г. Ассон Зырянов в 12-летнем возрасте ходил вместе с отцом искать Беловодье. Казахстан, Семипалатинская обл., Катон-Карагайский р-н, Верхне-Бухтарминская волость, д. Белая. Фото А.А. Белослюдова. 1914 г. Архив Российского этнографического музея, № 5572-54

Один из таких походов был предпринят в 1861 г. старообрядцами бухтарминских деревень Белая, Коробиха, Сенная. Возглавлял этот поход житель д. Белой Емельян Зырянов. Путешествие длилось более двух лет, и, пройдя около пяти тысяч километров, но так и не найдя Беловодья, беглецы вернулись обратно в свои деревни<sup>21</sup>.

Последнее из алтайских известий о поисках Беловодья относится к 1888 г. Тогда около 40 человек из с. Кабы попытались совершить побег, но были возвращены местными властями еще до перехода китайской границы<sup>22</sup>.

В начале Первой мировой войны бухтарминские деревни посетил А.Н. Белослюдов. От одного из участников похода бухтарминцев в Беловодье в 1861 г., Ассона Емельяновича Зырянова (ил. 2), он за-



Ил. 3

Храм св. пророка Илии старообрядцев-поповцев белокриницкой иерархии.  
На заднем плане *Филаретова гора* (д. Замульта, Усть-Коксинский р-н,  
Республика Алтай). 2010 г. Фото А.А. Чувьюрова

писал подробный рассказ об этом путешествии. Заклучая эту историю, Белослюдов пишет следующее: «В настоящее время на Бухтарме уже не верят в существование Беловодья, хотя еще не редкость встретить старика, который, свято веря, расскажет вам, что на Беловодье, на море, на островах живут святые люди, что если попасть туда, можно живьем сделаться святым и взойти на небо; добавит даже, что святых людей видели ходившие на Беловодье; святые люди верхом на конях по водам подъезжали к ним и звали, но кони ходивших на Беловодье тонули, и святые люди уезжали обратно. Кроме этого в верховьях Бухтармы рассказывали мне, что великий князь Константин Николаевич, увидя, что неправда на Руси царит, ушел на Беловодье, на острова, и увел туда с собой сорок тысяч мужских и женских и что теперь этот народ живет там и податей не платит»<sup>23</sup>.

Несмотря на угасание веры в существование Беловодья, глухие, малонаселенные места Горного и Рудного Алтая продолжали привлекать старообрядцев, которые переселялись сюда, образуя различные выселки и скиты.

В окрестностях с. Мульта (Усть-Коксинский р-н Республики Алтай) находится Филаретова гора (ил. 3), которая названа именем почитаемого среди местных старообрядцев старца Филарета. Легенды о нем бытуют до сих пор.

По рассказам местных жителей, семья Филарета приехала в Уймонскую долину в 60-х гг. XIX в. Мирское имя Филарета, согласно этим легендам, – Федор, фамилия – Железнов. Незадолго до армии он женился; отслужив двадцатипятилетний срок, ушел в иноки. По одной из версий, он первым из семьи Железновых поселяется в окрестностях с. Мульта; согласно другим версиям, он и четверо его братьев вместе со своим отцом Каллистратом приезжают все вместе, затем Железновы строят моленный дом на берегу Катуня. По прошествии некоторого времени Филарет, согласно легендам, видя, что его родственники и жители деревни отступают от старообрядческих канонов, поселяется отдельно от всех в небольшой, им самим выстроенной келье, на вершине одной из гор, которая впоследствии была названа его именем, чтобы в «уединении молиться с утра до ночи, отмаливать свои грехи и грехи своих родственников». Согласно иным версиям, уход Филарета из «мира» был связан с его желанием отмолить свои личные грехи. По словам некоторых информантов, у него была слепая жена, которую он бросил, оставил ее с сыном и, впоследствии, придя сюда на Алтай, решил отмолить свои грехи. К Филарету за благословением и на исповедь, по рассказам местных жителей, приходили старообрядцы. Светские власти пытались задержать Филарета, обвиняя в том, что он занимается изготовлением фальшивых ассигнаций. Преследования Филарета продолжились при новой Советской власти. По рассказам информантов, однажды, когда Филарет спустился к своим единоверцам-староверам, на него устроили облаву. Тогда Филарет, встретив алтайца-пастуха, поменялся с ним одеждой и погнал стадо мимо милицейских кордонов. Не узнав Филарета, милиция беспрепятственно пропустила стадо мимо своего пикета. После этого случая Филарет перестал появляться в деревне. Родственники в условленном месте оставляли ему продукты. Умер он, по одним версиям, в 1924 г., по другим – в 1925 г. Незадолго до смерти он под кедром выкопал могилу, а в стволе кедра вырезал 8-конечный крест, переделался и лег в приготовленный заранее гроб. Родственники, придя к келье спустя некоторое время, засыпали могильную яму. О месте его могилы знали только близкие родственники<sup>24</sup>.



Ил. 4

Крестный ход во время престольного праздника св. пророка Илии  
(д. Замульта, Усть-Коксинский р-н, Республика Алтай). 2010 г.  
Фото А.А. Чувьюрова

В конце 1920-х гг. происходит массовое закрытие старообрядческих церквей и моленных. Это вызвало большую миграционную волну среди местного населения. Боясь раскулачивания, люди уезжали в Сибирь, в Красноярский край<sup>25</sup>.

В 1930–1940-е гг. многие из тех, кто в 20-е годы покинул этот край, а также отсидевшие в лагерях монахини поморского монастыря вернулись на прежнее место жительства и обосновались на заимках, расположенных около г. Риддера (Гусякова заимка, Немцева заимка и др.)<sup>26</sup>.

Массовые миграции в период коллективизации и в последующие годы привели к тому, что доля старообрядцев среди местного населения Рудного и Горного Алтая значительно уменьшилась. Степень сохранности старообрядческой традиции в этих двух регионах раз-

лична. Во многих населенных пунктах Восточно-Казахстанской области в силу значительного оттока местного старожильского населения в Россию, наметившегося в 1990-е гг., старообрядческая традиция в значительной степени размыта. Ситуация в Уймонской долине несколько иная: здесь еще довольно крепко сохраняются старообрядческие традиции. Среди старообрядческих общин Усть-Коксинского р-на численно по-прежнему доминируют старообрядцы часовенного согласия, но значительную активность в этом регионе в последние годы проявляют старообрядцы-поповцы белокриницкой иерархии (ил. 4). В повседневной жизни среди старообрядцев-беспоповцев по-прежнему сохраняется установка на изоляцию и ограничение контактов с иноверными, представителями других конфессий, что закреплено в различных нормативных актах, в частности так называемых исповедниках.

Стойкость, твердость в исповедании своей веры воспринимается информантами как наиболее значимая черта «старообрядческой веры», которая иллюстрируется различными нарративами о почитаемых старообрядческих наставниках. Показательна в этом отношении легенда о Н.В. Гоголе, записанная нами в с. Мульта: «Гоголя судили, но от своей веры не отрекся. Сказал, как был старообрядцем, так и умру старообрядцем. Послали на каторгу, а потом освободили. Но я на всю жизнь запомнила, что он так сказал: “Что я был старообрядцем, так умру старообрядцем, хоть куда посылайте”».

### Примечания

<sup>1</sup> В современном административном делении Риддерский, Зыряновский, Катон-Карагайский р-ны Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан и Усть-Коксинский р-н Республики Алтай РФ.

<sup>2</sup> *Литинская В.А.* Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII – начало XX века. М., 1996. С. 16.

<sup>3</sup> Там же. С. 17.

<sup>4</sup> *Лукичев С.С.* К истории бухтарминских каменщиков // Из истории Алтая. Томск, 1978. С. 226.

<sup>5</sup> Первое упоминание *Беловодья* в официальных источниках относится к началу XIX в. В 1807 г. из Томской губ. в Петербург приехал алтайский приписной крестьянин Д. Бобылев и обратился в Министерство внутренних дел с донесением, что он проведаль о живущих «на море Беловодье» старообрядцах – российских подданных, которые бежали туда по причине раздоров, происходивших

за веру при царе Алексее Михайловиче, во время Соловецкого возмущения. По словам Бобылева, бухтарминский крестьянин Михаил Лысов был в селениях беловодцев и вернулся в 1804 г. на Бухтарму; а еще раньше, в 1802 г., он сам, Бобылев, узнал о жителях Беловодья «от выходившихся из-за границы тех старообрядцев для свиданья с родственниками потаенно» (Покровский Н.Н. К постановке вопроса о беловодской легенде и бухтарминских «каменщиках» в литературе последних лет // Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX–XX вв.: Бахрушинские чтения 1980 г. Новосибирск, 1980. С. 121–122). Бобылев сообщил, что беловодцы желают вернуться на родину, если им будет обеспечена свобода вероисповедания и право поселиться в избранных ими местах. О донесении Д.М. Бобылева доложили императору, который распорядился выдать ему 150 руб. и направить его к сибирскому генерал-губернатору, после чего Бобылев исчез, а его поиски результата не дали. Первое свидетельство об этой истории приводится в работе: *Варадинов Н.Н.* История Министерства внутренних дел: История распоряжений по расколу. СПб., 1863. Кн. 8. С. 62–63. Подлинные архивные материалы о деле Бобылева были обнаружены А.И. Клибановым, см.: *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977. С. 222–223. В 1807 г. поступило еще одно сообщение о Беловодье: томский купец Мефодий Шумилов обратился к министру внутренних дел с донесением, в котором сообщал о старообрядцах, живущих на границе Индии и Китая, на расстоянии 15 дней пути от Бухтарминской крепости. Количество проживающих там старообрядцев, по его свидетельству, было не менее 200 000 человек (*Клибанов А.И.* Указ. соч. С. 223.).

<sup>6</sup> *Гуляев С.* Алтайские каменщики // Санкт-Петербургские ведомости, 26 января 1845. № 20.

<sup>7</sup> *Чистов К.В.* Легенда о Беловодье // Труды Карельского филиала АН СССР. Петрозаводск, 1962. Вып. 35. С. 163.

<sup>8</sup> *Лукичев С.С.* К истории бухтарминских каменщиков... С. 232.

<sup>9</sup> Следует подчеркнуть, что заглавие «Путешественник» встречается не во всех текстах (на некоторых – «Путеводитель»), большинство списков вообще без заглавия. Авторство в большинстве текстов приписывается иноку Топозерской обители Марку (в некоторых текстах – инок Тонасирской обители Шлиферского уезда Марк, инок Тобольской обители Марко). В текстах сибирской редакции автором назван инок Михаил.

<sup>10</sup> К.В. Чистов на основании анализа рукописных текстов легенды и этимологического значения некоторых древнерусских слов с корнем *бел-* (*Белая Русь*, *беломестцы*) объясняет топоним *Беловодье*, как «далекая, вольная, незаселенная земля, освобожденная от податей и обложений» (см.: *Чистов К.В.* Легенда о Беловодье. С. 165–166).

<sup>11</sup> Литература и источники по этому вопросу приводятся в работах А.И. Мальцева и Н.Н. Покровского, см.: *Мальцев А.И.* Беловодье // Православная энциклопедия / Под редакцией патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2002. Т. IV. С. 535; *Покровский Н.Н.* К постановке вопроса о беловодской легенде и бухтарминских «каменщиках»... С. 115–133.

<sup>12</sup> *Сморгунова Е.М.* Исход староверов вчера и сегодня: уход от мира и поиски земли обетованной // История церкви: изучение и преподавание. Материалы научной конференции, посвященной 2000-летию христианства. 22–25 ноября 1999 г. Екатеринбург, 1999. С. 218.

<sup>13</sup> Российский Государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 1284. Оп. 198. Д. 59 (1840). Л. 12–14об.

<sup>14</sup> *Стахеева Н.Н.* К вопросу о поисках Беловодья в сочинениях сибирских старообрядцев XIX в. // Этнография Алтая и сопредельных территорий (Материалы междунар. науч.-практ. конф.). Барнаул, 2005. Вып. 6. С. 106.

<sup>15</sup> Там же. С. 106.

<sup>16</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 198. Д. 59 (1840). Л. 14об.

<sup>17</sup> *Беликов Д.Н.* Томский раскол (Исторический очерк от 1834 по 1880-ые годы). Томск, 1901. С. 60.

<sup>18</sup> Там же. С. 74.

<sup>19</sup> Там же. С. 61.

<sup>20</sup> *Мамсик Т.С.* Беловодцы и Беловодье (По материалам следственного дела о побеге 1827–1828 гг.) // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982. С. 135–164; *Чистов К.В.* Легенда о Беловодье. С. 151.

<sup>21</sup> *Белослюдов А.* К истории Беловодья // Записки Западно-Сибирского отделения РГО. Омск, 1916. Т. XXXVIII. С. 32–35.

<sup>22</sup> *Чистов К.В.* Легенда о Беловодье. С. 151.

<sup>23</sup> *Белослюдов А.* К истории Беловодья. С. 34–35.

<sup>24</sup> Информанты: А.М. Болтовская; Д.С. Болтовский, 1929 г.р.; М.М. Огнев, 1930 г.р. (с. Мульта, Усть-Коксинский р-н, Республика Алтай. 2010 г. Зап. А.Б. Островским и А.А. Чувьюровым. Финансирование экспедиционных исследований производилось С.С. Сардаровым).

<sup>25</sup> *Осерчева О.Н.* Беспоповские общины старообрядцев города Риддера Восточно-Казахстанской области во второй половине XX – начале XXI вв. (по материалам полевых исследований 1973, 1982, 1986, 1991, 2008 гг.) // Макарьевские чтения. Материалы восьмой международной конференции (21–23 ноября 2009 г.). Горно-Алтайск, 2009. С. 117.

<sup>26</sup> Там же. С. 118.



*Екатерина Лазарева, Элина Иоффе*  
(Москва)

### **Раввины-чудотворцы и их почитатели на территории современной Буковины и Бессарабии**

О таких явлениях, как обращение неевреев к раввину, посещение ими синагог и еврейских кладбищ, уже много писали и говорили наши коллеги<sup>1</sup>. Мы хотим обратить внимание на современную ситуацию в регионе, где это явление, судя по последним собранным материалам, не ушло в прошлое, но переживает своеобразный расцвет.

Это молдавско-украинское пограничье, Бессарабия и Буковина. Мы будем говорить о раввинах таких городов, как Черновцы и Кишинев, а также о могиле цадика<sup>2</sup> в Садгоре, но важно заметить, что «аудитория» этих раввинов не ограничивается местами их проживания, что создает между ними некоторую конкуренцию.

Мотивы, заставляющие людей обратиться к чужому праведнику, разнообразны. Один из самых традиционных, зафиксированный еще в конце XIX в., это месть или, в более широком смысле, наказание врагов. Считается очень эффективным пожертвовать деньги или поставить в синагоге свечку, «дать на майорку»<sup>3</sup>, «на плохое». Такое действие противоречит христианской морали прощения и милосердия и, очевидно, что в церковь с такими пожеланиями обращаться бесполезно. Евреи, как «враги» христианского мира, наоборот, с точки зрения народно-христианского сознания должны быть только рады. Современные синагогальные работники утверждают, что «на плохое» не берут, но вообще помочь в таких случаях не отказываются.

Еще одним поводом обратиться в синагогу служит распространенное представление о том, что «евреи ближе к Богу». Особенно часто им руководствуются те, кто уже побывал в церкви и не почувствовал изменений. Информанты часто говорят, что «Бог один», поэтому в общем-то все равно, куда обращаться. Интересно, что ино-

гда не евреи, приходя в синагогу, руководствуются правилами посещения православной церкви. Например, женщины приходят в платочках, а мужчины, наоборот, снимают шапки<sup>4</sup>.

Еще несколько поводов обратиться к раввину, которые перекочевали из XIX в. в XXI – кража имущества или болезнь.

Собирателям удалось пообщаться с людьми, ожидающими очереди на прием к раввину в Кишиневе, в основном украинцами и молдаванами. Женщина из Бельц<sup>5</sup> рассказала о том, что уже обращалась к раввину из Черновцов, когда ее обокрали. Он все выслушал, велел в ближайшие три дня ходить по окрестностям, ждать: имущества вынесли много, скоро будут перевозить его где-то рядом. И действительно, имущество повезли, и таким образом оно нашлось. О похожей истории, произошедшей с ее соседкой, рассказывала еврейская информантка в г. Бричаны (Молдавия). Ее соседка тоже обращалась именно к черновицкому раввину, но в этом случае все может быть объяснено географической близостью – Бричаны находятся на севере Молдавии, всего в паре десятков километров от Черновцов.

Другая женщина<sup>6</sup> рассказала, что пришла по совету подруги, которой кишиневский раввин благословением помог вернуть украденные деньги. У нее самой нет конкретной просьбы, просто жизнь трудная, девять детей, сына убили, невестка не хочет отдавать дом и прочие бытовые неприятности.

Из приведенных свидетельств заметно, что методы кишиневского и черновицкого раввинов сильно отличаются. Кишиневский действует именно благословением, у него «сильная броха», как говорят его прихожане-евреи.

О различиях говорит женщина из Бельц:

Но он как-то по-другому, чем черновицкий: этот только слушает и под конец говорит, что будут молиться, а тот спрашивает: хочешь – тебе всё вернется, хочешь – вора казнят, хочешь – по закону засадят<sup>7</sup>.

Также говорят, что черновицкий раввин дает просителям-неевреям амулеты – странички с напечатанными еврейскими буквами. Вера неевреев в магическую силу еврейских букв, особенно заметна на примере материалов, собранных в последние годы в Галиции. Там люди используют в лечебных целях текст «приказания», т.е. пергамент из мезузы<sup>8</sup> или тфилин.

Кишиневский раввин рассказывает, что свою «чудесную силу», или «сильную броху», кому как удобнее это называть, он получил

лично от Любавичского Ребе. Он сам рассказывает о чудесных исцелениях, которым он поспособствовал:

Забегает еврей и говорит, что один молдаванин топором ударил его другу по голове, отрубил кусочек головы с мозгами, его сразу взяли в госпиталь, и врачи увидели... весь в крови, весь, чё с ним делать, положили его возле смертной камеры. Что придет там кто-то, откроет камеру, и его внесут. И, а он за это время прибежал ко мне просить броху – я дал броху. «Чтоб был здоров!» И он убежал. Через два дня он приходит ко мне веселый. «Помнишь, – говорит, – я у тебя два дня назад просил броху за друга?» – «Да, ну и что?» Он говорит, он вернулся, его друг уже был в палате. В чём дело? Он показал признаки жизни. Наверно, попросил во... воды, или не знаю, что он... А и как он только показал признаки, они его подхватили в палату и стали заниматься с ним. И он говорит, и по всей вероятности это было... Ведь они же отказались от него. Я дал броху, и он уже там такое. Как раз в то самое время. И, в общем, он пролежал в госпитале две недели. У него отросла голова, с череп, всё отросло назад, это было восемнадцать лет назад. Он жив и здоров, всё нормально<sup>9</sup>.

Сила благословения – брохи, или проклятия, демонстрируется на примере следующего рассказа.

У неевреев была такая, однажды женщина из села. Пришла ко мне, плакалась, что у неё там соседи или кто – она знает, кто даже – украли корову, и несколько коз, птицу, в общем, украли, обокрали. И она ничего не может сделать, потому что они подкупили полицию, и как тут идёт. И пришла ко мне плакать, просить броху. Я ей дал броху, она ушла. Через неделю я слышу, там крик у нас, всё... Я подзываю охранника: «Что случилось?» Он говорит: пришла женщина, хочет зайти ко мне. А у меня был как раз неприёмный день. И она кричит: «Это святой человек!» И чтоб она, обязательно чтоб еёпустили на две минуты, она хочет пойти поблагодарить меня. Я говорю: ну что, значит, пусть зайдет! Две, две, пять минут – сколько это может продолжаться? Она заходит и говорит: получила броху от меня, вернулась домой, и тот, который украл, – она знает, кто украл, – он на карачках еле-еле приполз к ней, отдал ей корову, отдал всё, что он украл, и п... помолился, и умолял её не...: «Где ты была? Не трогай меня!» Она зашла сюда, бросилась меня целовать... [Интересно, а что с ним было?] А он заболел чем-то, он не мог ходить. Он, и он карабкался до ней<sup>10</sup>.

Вот одна женщина ... у ней была какая-то вера в Б-га. А у ее супруга – тоже еврей – считает себя атеистом <...> Есть у них ребенок, четыре годика, и в это время рождается еще один. И она, в общем, – приходит

ко мне и говорит, что у ней родился сыночек... И первого ребенка, у ней через месяц-полтора молоко кончилось. И она его кормила искусственным молоком, она бы не хотела этого второго тоже искусственно, она хочет своим молоком, а нету. Муж – врач известный и знаком со всеми врачами, стал бегать по всем академиям, по каждому врачам. Врачи говорят: «Ничего невозможно сделать». Так она ему говорит, она пойдёт ко мне, просить броху. А он атеист. Он стал спорить с ней: «Куда ты по... куда ты идешь! Это же Кашпировский, это же обманщик, это...», – вот такие вещи. А она спорит с ним: «Нет, это честный человек, это...» Кицур<sup>11</sup>: «Хочешь – иди, иди, иди». И она пришла, просить броху, я ее броху... Прошло два года. Она приходит ко мне, и говорит: «Помнишь, ты мне дал броху на молоко?» Я говорю: «Да. Ну и что?» Она говорит: «Мы не видим конца молоку». И говорит: «И муж стал кричать, иди к реб Залману, скажи – хватит!» Я ей говорю: «Хочешь, чтоб я дал броху на хватит – пожалуйста, я тебе дам». «Не-не-не-не!» – «Что ж ты хочешь?» Хочет, чтоб я дал броху, чтоб младенец не нервничал. Она его сама отучит. И она его кормила еще семь месяцев<sup>12</sup>.

Тут налицо один из самых распространенных мотивов о чудесном приобретении чего-то бесконечного от волшебного помощника. Такие истории рассказывали, например, о *ирейтеле*, еврейском домовом, который мог сделать так, чтобы гусиный жир топился бесконечно. Это очень похоже на общемировой фольклорный мотив «горшочек вари – горшочек не вари». Таким образом, появляется необычная броха – «броха на хватит».

Походы к раввинам нееврейского населения – явление не только последних лет. Участники экспедиций пытались выяснить, когда и почему это началось. Одну из версий высказал черновицкий раввин Ноах Кофманский. Он рассказывает, что еще в советское время христианский священник посылал навязчивых прихожан с несерьезными просьбами к раввину, возможно, он боялся выглядеть поощряющим активную религиозную жизнь, а раввин, в свою очередь, принимал всех желающих

Житель Черновцов Михаил Борисович Ариансон, 1953 г.р., рассказал такую историю:

В 60-е годы здесь жила у нас Станка-молдаванка. Когда Станка вышла замуж, у них в молдавском селе на свадьбе украли всю посуду. Они сложили сервиз в коробку, и ее утащили. Тогда синагоги были уже закрыты. Это был конец 60-х. Она приехала к маме и попросила, чтобы мама устроила встречу с раввином. Я не знаю, как того раввина звали. Тот раввин эти вещи не применял. Он был законспирированный. Все

знали, что он раввин. Его попросили как-то через родственников, и он согласился её принять. Что он ей говорил, я не знаю. Но она приехала в село, сказала, что была у раввина, и раввин наложил проклятие. Ну, не проклятие, по еврейской религии нельзя, а что-то такое. Село небольшое, она через соседей передала, всё село узнала. На следующее утро у себя в огороде нашли сервиз в этой коробке<sup>13</sup>.

Из этого повествования можно сделать вывод, что неевреи в Черновцах и до Кофманского обращались за помощью к раввинам, в пользу этого говорит и достаточно укоренившаяся вера украинцев и молдаван в силу еврейской молитвы, в то, что евреи более старательны в деле служения Богу. В 2010 г. в Ивано-Франковской обл. удалось записать воспоминание одной местной жительницы 1929 г.р., до выхода на пенсию работавшей учительницей русского и украинского языков:

Я один раз пришла к аптекарю, он был еврей, мы носили молоко, а я уже взрослая была, уже работала, замужем была, уже у меня ребёнок был, и меня мама попросила, чтобы я отнесла им молоко, я прихожу и говорю – добрый вечер – он сидит себе, я до него ещё раз говорю – добрый вечер – он дальше не отзывается, я ещё раз – добрый вечер – он не отзывается. Я говорю – вы немой или вы глухой? – он не отзывается. Я тогда что делаю: ставлю то молоко и прихожу до дома, и говорю маме – мама, что ты меня послала, к кому ты меня послала, дюже славный аптекарь, я ему говорю, а он не отзывается, у него и на шее, и на руках. Мама ответила – то такие «приказания», ты б его пристрелила, когда он молится, он до тебя не отзовётся<sup>14</sup>.

Рассказы об обращении неевреев к раввину уже приобрели свою форму, их можно назвать бродячими сюжетами, зачин, действие и развязка в них похожи, предсказуемы, всё движется по уже заданным правилам. Но среди собранного материала есть и другие сюжеты, не у всех из них чудесный конец, но так или иначе, они свидетельствуют о посещении раввинов местным нееврейским населением.

В качестве примера можно привести следующий фрагмент интервью супружеской пары 1923 и 1938 г.р. (муж еврей, жена русская):

Ж е н а: Пришла в синагогу, а там на скамеечке сидит женщина, с которой я работала, она спросила, зачем я туда пришла. Я ответила, что в данный момент у меня муж еврей, я сюда хожу. Когда ему было плохо, я ходила туда. Там ящичек, кладешь деньги в него, сколько можешь. И они молятся за здоровье. Я видела там женщину, которая со мной работала, и она сказала, что ее сын очень пьет. Хороший успешный бизнесмен, который все пропил, и она пошла советоваться. Туда ходят очень многие.

М у ж: Каждый день по 10–15 человек проходят, русские, молдоване, любые.

Ж е н а: История одной девочки, красивой, богатой, рассудительной. Она закончила университет. Стройная такая. Была у неё первая любовь. И он её отверг после того, как она сказала, что в положении, закрыл двери. Она пошла в синагогу, что ей говорили, я не знаю. Думаю, она избавилась от беременности. Молодежи очень много туда ходит.

Супруги также поделились своим объяснением популярности раввинов и синагоги среди нееврейского населения:

[Есть отличия между раввином и священником?]

М у ж: Нет.

Ж е н а: Между синагогой и церковью есть разница, отличается много. У украинцев надо выстоять всю службу. Если я не простояла всю службу, то не принимается моё моление. Идешь исповедоваться, причащаться. Может и тут (в синагоге) есть какие-то, которые я не знаю.

М у ж: Мы в церковь тоже ходим. Что в церковь, что туда – какая разница. Бог один.

[Почему так популярно ходить в синагогу?]

Ж е н а: Я думаю, что еврейские молитвы – как они от души говорят, так они и молятся. Они не выйдут со своей молитвы осуждать кого-то. А наша нация – они помолились, вышли и уже обсудили всех «та не такая, а та такая». Разные беды приводят в синагогу, они не молятся, они приходят и рассказывают всю историю раввину. Дают денежку, кто сколько хочет, кто сколько может.

М у ж: Попы этого не делают.

Ж е н а: А у нас, если хочешь нанять службу за здоровье – одна цена, если за упокой – другая цена. Есть назначенные цены<sup>15</sup>.

Кишиневский раввин, связывающий свою «чудесную силу» с Ребе, считает, что истинный чудотворец просто поделился ей с ним. Надо заметить, что внутри еврейской традиции образ раввина связан скорее с решением галахических вопросов и мудрыми советами, а образ Ребе, цадика – именно с чудесами. К цадикам обращались в случаях болезни и особенно с просьбами о зачатии ребенка. Их могилам и памятным местам, связанным с их жизнью, приписывались те же свойства, что и самим цадикам. Например, до сих пор считается, что купание в «микве Бешта» (источнике, связанном с его именем) помогает зачать ребенка. Чудесами славится и могила садигорского ребе Исроэла Фридмана, о которой речь пойдет ниже.



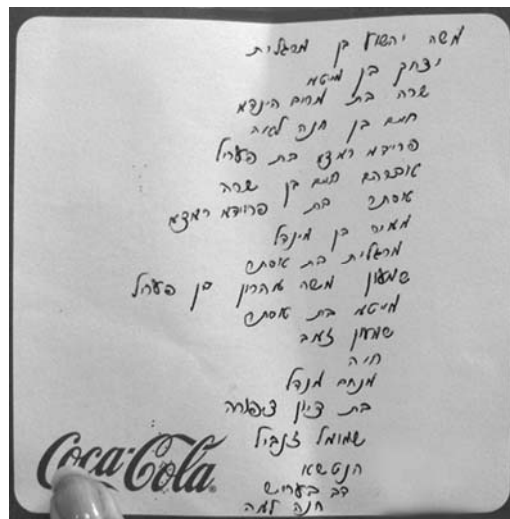
1. Могила Исроэля Ружинского в Садгоре (Черновцы, Украина)  
в 1989 г.



2. Огель над захоронением Исроэля Ружинского в Садгоре. 2010.  
Фото авторов



3. Записки на могиле садигорского ребе. 2010 г. Фото авторов



4. Записка от хасидов, возложенная на могилу садигорского ребе. 2010 г.  
Фото авторов



Часто на могилах цадиков оставляют записки – как евреи, так и неевреи. Осенью 2010 г. мы посетили кладбище в Садгоре. В огеле садигорского ребе записки лежали в огромном количестве: за день до нашего посещения на кладбище приезжала группа иностранных хасидов, и именно их записки составляли большинство. Записки не отличаются пространством содержанием, это просто списки имен. Сторож кладбища рассказал<sup>16</sup>, что хасиды приезжают всегда под вечер, потому, что именно в это время у них «открывается канал связи» с Богом/Цадиком. Другие информанты ранее сообщали, что у этой могилы «особая энергетика». Также сторож рассказал, что специально для хасидов вход на кладбище был перенесен ближе к могиле Ребе, т.к. хасиды настаивали, что им нельзя ходить по земле, где лежат мертвые. От входа на кладбище до входа в огель по этой же причине построен специальный помост. В еврейской традиции существует запрет коэнам ходить на кладбище и касаться мертвого тела. Возможно, в представлениях данной группы хасидов могила святого цадика является исключением. Вопрос соотношения ритуальной нечистоты и святости могилы цадика требует дальнейшего изучения. И сторож, и его друг, присутствовавший при интервью, отрицают, что неевреи приходят на могилу. Они считают, что все приходящие люди – евреи или их ассимилированные потомки.

Среди записок имеются написанные евреями, например: «здоровье Хаима, сына Иды». Здесь соблюдена традиция именованя живого человека по имени матери. Содержание большинства записок составляют обращения к Богу и только в одной к цадику:

Цедек, я тебя очень прошу, помоги мне! Не дают мне жить враги, что-то копают копают. Помоги мне пожалуйста, чтобы враги забыли про меня и дорогу в мой дом, помоги мне, чтобы бизнес у меня процветал, чтобы я начал свое дело, чтобы у меня всегда водились деньги.

В качестве писчего материала используется любая бумага или салфетка. Несколько записок написано на обороте медицинских рецептов. Количество же рецептов без какого-либо добавочного текста на могиле столь велико, что это уже трудно назвать случайностью.

### Примечания

<sup>1</sup> Например: *Кастина М., Амосова С.* Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам) // Антропологический форум. 2009. № 11. Электронная версия: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/07/11online/>

<sup>2</sup> Цадик – духовный вождь хасидской общины. Цадик из Садгоры, Исроэль Фридман, также известный как Ружинский Ребе, жил в первой половине XIX в.

<sup>3</sup> Специфический термин, встречающийся в некоторых регионах, обозначающий не безвозмездное денежное пожертвование синагоге. Взамен жертвующий рассчитывает на то, что его пожелания всяческих несчастий врагам сбываются.

<sup>4</sup> В то время как еврейская традиция обязывает всех мужчин находиться в синагоге с покрытой головой. Также только замужние женщины должны надевать головной убор.

<sup>5</sup> Зап. Д. Терлецкая от анонимной информантки в синагоге, 2010 г., Кишинев.

<sup>6</sup> Зап. Д. Терлецкая от анонимной информантки в синагоге, 2010 г., Кишинев.

<sup>7</sup> Зап. Д. Терлецкая от анонимной информантки в синагоге, 2010 г., Кишинев.

<sup>8</sup> См.: *Галкина Н.* «Приказание»: пример заимствования оберега в ситуации этноконфессионального соседства // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2010. С. 322–327.

<sup>9</sup> Зап. Д. Терлецкая от р. З. Абельского, 2010 г., Кишинев.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Евр. *короче*.

<sup>12</sup> Зап. Д. Терлецкая от р. З. Абельского, 2010 г., Кишинев.

<sup>13</sup> Зап. В. Герасимова, Э. Иоффе, Е. Лазарева от М. Ариансона, 2010 г., Черновцы.

<sup>14</sup> Зап. О. Гущева Е. Лазарева в пос. Бурштын Ивано-Франковской обл., 2010 г. Текст приводится в переводе на русский язык.

<sup>15</sup> Зап. от анонимов, Черновцы.

<sup>16</sup> Зап. Э. Иоффе, Е. Лазарева, 2010 г., Черновцы.

*Светлана Амосова*  
(Москва)

**Еврейская религия и ритуальные практики  
глазами славян**  
(на материалах экспедиции в Закарпатскую  
и Ивано-Франковскую области Украины)

«Чужая» вера, «чужие» обрядовые практики, «чужие» сакральные предметы всегда становятся предметом осмысления и мифологизации. Особенно часто подобное явление можно наблюдать в ситуации этнокультурного и этноконфессионального соседства. В регионах со смешанным этноконфессиональным населением «чужая» вера становится предметом особого внимания, но ее восприятие всегда происходит через призму своей культуры. Наша статья будет посвящена народному восприятию и интерпретации отдельных элементов еврейской религии этническими соседями евреев. Обычно выделяются, переосмысляются и интерпретируются те элементы «чужой» культуры, которые отличаются от «своей» культуры. Материалы для нашей публикации были собраны в экспедиции, организованной центром «Сэфер» и проектом «Jewish History in Galicia and Bukovina» на территории Закарпатской и Ивано-Франковской областей Украины в августе 2010 г. Все записи хранятся в Архиве проекта «Jewish History in Galicia and Bukovina» (Иерусалим).

Тема отношения к еврейской религии, отдельным практикам и культурному взаимодействию и восприятию «чужой» религиозной жизни уже не раз становилась предметом различных исследований (см., напр.: Белова 2005; Белова, Петрухин 2008; Сага 1995). Кроме того, рассматривались и отдельные аспекты переосмысления и включения «чужой» религии и «чужих» сакральных предметов в «свою» культуру. Например, практика посещения неевреями синагоги и почитаемых еврейских могил (Киреева 2007: 137–144; Амосова, Каспина 2009) или использование неевреями мезузы в качестве оберега (Галкина 2010: 322–326).

Мы остановимся лишь на нескольких отдельных элементах, связанных с еврейской религиозной жизнью, таких как отношение к раввину, еврейской молитве, особенностям кухни и пр.

### Еврейская молитва и тфилин

Описывая еврейскую молитву, наши информанты часто говорят о том, что она сильнее украинской, евреи молятся «по-настоящему», во время молитвы ни на что не отвлекаются. Именно для этого евреи используют во время молитвы тфилин, им они себя «связывают» и на лоб кладут специальный предмет, чтобы все мысли были только о Боге и о молитве, ничто не отвлекало бы их от молитвы. Обычно название *тфилин* украинцам не известно, этот предмет может называться *коробка, панкуночка, кубок, приказание* или *филон*. Язык, на котором молятся евреи, – «еврейский». Наши информанты говорят, что не понимали языка, молитва «была тайная», но обычно, изображая еврейскую молитву, украинцы подчеркивают, что евреи «вайкали». Отмечают наши информанты и то, что в отличие от христиан евреи во время молитвы не снимали шляп.

Рассказывали, что они вязались – так молились или на коленях или так сидя, но рассказывали, что больше на коленях. И ремнями такими они, у них были специальные ремни. Они связывались такими ремнями – руки, ноги – и так молились. Рассказывали еще, типа, чтобы мысли разные в голову, а чтобы действительно молиться (Zak\_010\_Veliky\_Kom'yata\_01\_Yury).

Я не понимаю, як вони молились. У них було так. Евреи – мужчины, то каждый день молились дома. Мали таки кубок, на чоло прив'язував і ліву руку – кубок. І так молився, і так молився. А на дверях у них було десять заповідей божих написано. [А они что-то читали, когда молились?] Читали, читали! Мали свою, у них мова была така, они мали письмо наподобие китайської <...> Ніхто не знав, яка у них молитва, вони молилися каждый день – мужчины. Він брал такий филон красень, чипал кубок на чоло. А яка була молитва, ніхто не знає. У них тайно було все (IF\_010\_Chernilitsa\_02\_Maximov).

Тут на чолі було, а тут шия обмотані, таким руки обмотані, так. І я один раз прийшла, цею аптекар у нас був єврей. Ми носили молоко. Я вже доросла була, вже процувала, вже заміжня, вже у мене діти були, і мама попросили віднести їм молоко. Я приходжу і кажу: «Добрі вечір». Зал в аптеці. Сиди в залу в аптеці... Я ще раз кажу: «Добрі вечір». Я ще раз кажу, він не глухий, він не видзивається до мене! Я тоди що роблю, я ставлю это молоко, і ходжу до дому. І кажу до мами: «Мама, що це післав? Куди це ти миня післав?» Так каже дужо славний аптекар, він я до нього кажу, а шо він обматал голову. А я и не знав. Мама каже – это приказание! Він і на шиї, і на руках, каже, таке приказание. Ти його застрелила, таке молиться, він до тобі не видозвітється (IF\_010\_Bur\_08\_Mariya Petrivna).

[А как они молились?] А хто його знає: вай-вай-вай-вай. Вайкають, руки складають сюди [вытягивает вдоль туловища и раскачивается] і кланяються (IF\_010\_Lys\_02\_Shpilyarevich).

Як жид молил? То він вам нічого не мог дати. Ви прийшли в магазин: «Дай мені!» Чикаєте, а он: вой-ей-воей-воей. Малі такий, такий на голову, ну такий, як точно називалася у них, таки поделку. Поделка е... У них називався. Він чипал на голову то, і на чоле так, і на книжку моліўся. Моліўся. Якщо прийшли, то не даў вам нічого вин <...> Образів вони не малі. Вони малі на чоло клали таку коробку. Черна коробка, там було чо-то, вони зачіпалі на голову то (IF\_010\_Otiniya\_02\_Savchin).

ВЮ: А то и дома молились. Они завязывали голову, говорили, шо болит голова, штоб больше молились.

МВ: Не! То и думал, шоб про Бога. И все и руки привязывали, штобы думал только про Бога (Zak\_010\_Yasenyu\_01\_Vasilina\_Yur'evna\_Mikola\_Vasil'evich).

### Синагога и мезуза

В Закарпатъе слово *синагога* как название места, где евреи собирались молиться, используется довольно активно. Украинцы Галиции редко употребляют этот термин, обычно называя место моления евреев *жидовская божница*, *жидовская церковь*, реже *дом молитвы*. Многие информанты или их родители заходили или заглядывали внутрь, чтобы посмотреть, как выглядит синагога. Описывая ее, информанты отмечают, что она была очень скромной по сравнению с церковью, там не было почти никаких украшений. Единственный важный предмет, о котором они рассказывают, – это свитки Торы, реже обращают внимание на некоторые детали интерьера – изображения ангелов и скрижалей, «звезд Давида», которые расцениваются информантами как сакральные предметы.

Та синагоги было две туй, и пекарня то была синагога. Пекарня – это синагога. Она есть, она осталась, там хресты еврейские вон на ней – три! [Имеются в виду «звезды Давида» на фасаде синагоги.] <...> И здесь два деревянных здания было, снег большой зарвали, снег большой завалил, провалил. Это было две веры еврейские здесь, две веры – одни там молились, другие здесь; как у нас есть греко-католики, православные, римо-католики (Zak\_010\_Svalyava\_01\_Myhail).

Рассказывал здесь сосед один, его отец воевал, когда-то пошел на Украине в еврейскую синагогу, зашел только с краю вот так. И к нему подошел этот рабин и говорит вот так: «Молись по-своему, но тихо,

и всегда приходи». Он ему объяснял: «Молись, как знаешь, только не приходи сюда так просто». [А книги у них свои были?] У них не книги, у них сўои. Сўои так накручены, пергамент типа. Я видел это в Одессе, я там работал, специально пошел посмотреть (Zak\_010\_Veliky\_Kom'yata\_01\_Yury).

То, то и тут все развалено, там была церковь. Там були ангелы, чи там, як называли, писание, таки на катушке, приказанье или как. Вроде на шкири було (IF\_010\_Bur\_012\_Stek).

ЛШ: Просто себе, может, кто зашел так подивиться. Там у них ничо не було такого, так такие лаўки.

ЗШ: Ну, а до чего они молятся? Там образив у них нема. Образив нема.

ЛШ: Не, образив у них нема, у них такие приказанья жидивские есть, приказанья.

Соб. А как вот на «приказанья»?

ЛШ: Ну як, як. Ну, приказанья, там выписано. Ну, там молитва выписана, на такие двух, вот раз, два [изображает скрижали], такие знаете вот, на досках прибивают, выписана молитва. Они на то приказанье молятся (IF\_010\_Lys\_02\_Shplyarevich).

Особое внимание обращали на то, что у евреев ни в синагоге, ни дома не было икон – это всегда отмечают информанты в своих рассказах. Роль сакрального предмета, на который евреи «молятся», отводится мезузе. Мезуза обычно называется *приказанием* (см. об этом: Галкина 2010), но термин *приказание* оказывается более многозначным: так могут называть и тфилин, и Талмуд, и свитки Торы, и изображение скрижалей с десятью заповедями, которыми украшают синагогу. Таким образом, фактически любой еврейский предмет, который содержит текст, может быть назван «приказанием».

[А что такое «жидивские приказанья»?] А, это в субботу разнарядка. [А вот нам говорили, что они на них молились?] Ну да. Как это вам пояснить. Приказанья – молитвы висели, у каждого дома, как у нас иконы, у них молитвы были развешаны на двери. А также то же самое развешивалось, вот, например, тебя наняли вот работать в субботу, тоже на дверях висела табличка, что ты должен сделать в субботу. Также это были приказанья (Zak\_010\_Veliky\_Kom'yata\_01\_Yury).

[А что такое «еврейские приказанья»?] Есть такое, даже не знаю, как Вам объяснить, даже не Писание, а иначе Талмуд, Талмуд есть. Есть такое дело, я знаю (Zak\_010\_Ber\_01\_Petr).

### Образ раввина

Раввин является одной из ключевых фигур в рассказах украинцев о евреях, именно его особое положение, особый статус делают его заметным. К этой же группе людей, на которых обращается особое внимание, можно отнести резника (шойхета); в некоторых местах такой фигурой мог быть еще и кладбищенский сторож.

В большинстве случаев раввин описывается как духовный лидер. Пытаясь объяснить статус раввина, украинцы прибегают к языку «своей» культуры и делают «перевод»: раввин – это поп, ксендз и пр. В очень редких случаях наши информанты описывают какие-то случаи из жизни раввина, например, жители с. Свалява (Закарпатская обл.) говорили о последнем раввине как о своем соседе – они видели его не только на улице, но и в домашней обстановке, помнят его жену, отношения с ней и пр.

М: Шимон бачи.

ГВ: Но бача – это по нашему «дядя» <...>. Черешню, цукор давал.

М: Мы его на санях возили в синагогу <...> Еврей – рабин. Мы его Шимон-бача называли, он знал двенадцать языков, он очень любил детей, мы ему огонь распаливали в пятницу, свет палал.

ГВ: Им нельзя было жечь.

М: И мы шли в школу утром, он уже нас ждал с конфетами, с первыми черешнями. Он всегда нам дарил.

ГВ: Леденцы, Миша, такие были.

М: Да, конфеты. Коробочка такая жестяная. Мы его любили очень. А его жена была очень злая, жадная была. Они говорили друг друга «на Вы». У них детей не было, но был приемный сын. Но они не ссорились, конечно, такого я не слыхал. Я сосед их был там. Когда я ходил во второй класс, он хотел меня купить от мамы (Zak\_010\_Svalyava\_01\_Myhail).

Чаще всего описывается лишь одежда и внешний вид раввина. Здесь тоже происходит сравнение раввина со священником: они ходят в похожей длинной черной одежде. Всегда подчеркивается, что у раввина была черная шляпа, черный костюм или плащ, кроме того, некоторые информанты помнят талес (*ризы*). Интересным моментом является то, что некоторые наши рассказчики считают раввинами всех, кто одевался в черную одежду. Например, Иванна Ивановна Шанц из Бурштына (Ивано-Франковская обл.), описывая хасидский двор, называет всех, кто там был, раввинами и говорит, что раввинов в местечке было много, а не один. Похожее описание встречается и у Заряны Шпиляревич, которая рассказывает о современных хасидах,

приезжающих на кладбище в с. Лысец (Ивано-Франковская обл.), и всех их тоже называет *рабинами*.

Одегався. Вы бачили попа нашего? [Так.] Вони малі такий філон або чорний і білі ризи [показывает на поясицу]. Рабін капелюх носив великий чорний (IF\_010\_Chernilitza\_02\_Maximov).

Були багато рабинів, не один, а багато навіть декілька чоловік <...> Але колись рабіни то була велика така ця... і там рабіни сходилися і там вони сходилися, ну і ми дуже... нам було дуже цікаво, як моляться євреї, то ми дітьми були, то я просто с дитячого віку то памятаю, ми бігли там і через вікна задивлялась, як вони танцювали, вони кругом, брали в таких маермуртах... в таких довгих чорних, чорних таких... як би вам сказати... накідки чи що воно було, як наші священники ходять в чорном, так і вони подібно ходили (IF\_010\_Bur\_014\_Shantz\_a).

И так само рабіни молилися. Но рабіни моляться, вони не знімають головні убори, у ніх такі чорні капелюху, чорні плаші доўгие и кудри! Борода и кудрі [изображает пейсы] (IF\_010\_Lys\_02\_Shplyarevich).

Здесь собирались кучками в субботу около этого дома. Здесь кучки имели, всегда собирались <...> Там они собирались, там был пип, по-нашему, отец. Там они собирались, не пили они, молились. Кучками они собирались, кучки <...> Главарь жил в этом доме, главарь! Я его видела, он был одет в костюм, мал ризы, платье такое их (Zak\_010\_Irshava\_01\_Anna).

В рассказе этой информантки появляется народный термин *кучки*, и в данном случае он означает группу людей, которая собралась на молитву. Но вообще этот термин, как и *приказание*, оказывается очень многозначным. В разных регионах «еврейскими/жидовскими кучками» могут называть осенние еврейские праздники, весенние праздники, поминальные дни или собрание для молитвы (подробнее см.: Белова, Петрухин 2008: 353–361; Амосова (в печати)).

В пос. Бурштын сохранилось воспоминание о хасидском дворе и о последнем цадике. Как уже было показано, наши информанты называют всех хасидов *рабинами*. Старожилы Бурштына рассказывают, как они детьми заглядывали в окна хасидского двора, чтобы посмотреть на *главного рабина*. Кроме того, они описывают особо почитаемую могилу *рабина* на еврейском кладбище и говорят о том, что еврейская похоронная процессия первым делом подходила к ней, а затем уже шла на место нового захоронения. Вообще надгробие на этой могиле отличалось от других на кладбище. Здесь нам удалось зафиксировать воспоминания о некогда распространенной на этой территории практике обращения неевреев к еврейским цадикам и



хождения на еврейское кладбище к «чудотворным» могилам. Одна из наших информанток рассказала, как в детстве цадик исцелил ее от слепоты, а другая сообщила, как она обращалась на еврейское кладбище с просьбой о здоровье.

Я была мала, у меня очи не видели, очи, а соседка еврейка каже: «Иди до рабина, доню». Мама меня повела малу, детиной, я не знала, не знала. У мэнэ так було. Дюже не видела! А еврейка та сказала: «Сонечко, иди до рабина». Мешкай там недалеко от нас. Я зазрела! Сами, сами. Еврейка. Рабин такой, зробил так, что я зазрела (IF\_010\_Bur\_011\_Petriv).

А то на середине [кладбища] зара був рабин, я все шла и говорила: «Рабин, рабин, дай мне здоровья!» <...> А рабины такие поважные были, как ксендзы, их уважали люди, великий, великий був рабин. А даже когда паркана не було, то я шла в том конце, я все равно: «Рабин, рабин, дай мени здоровья» (IF\_010\_Bur\_09\_Glady).

### **Пищевые запреты**

Пищевые запреты и предписания, связанные с кашрутом, тоже получают свое объяснение и не остаются незамеченными. Резник, как и раввин, оказывается значимым персонажем, существует много рассказов о том, что евреи не резали животных сами, а это делали специальные люди. «Кулинарные предпочтения» тоже попадают в поле зрения этнических соседей и интерпретируются. Так, например, рассказывают о том, что евреи любили гусятину или баранину. Особое внимание уделяется запрету на употребление свинины. Здесь нам встретилось два сюжета, которые объясняют происхождение данного правила. В Галиции нами был записан широко распространенный общеевропейский сюжет о превращении еврейской женщины в свинью, в результате чего евреи не едят свинину (см. об этом сюжете подробнее: Белова 2004: 172–175). В Закарпатье встретила другая легенда, объясняющая происхождение запрета, которая восходит к евангельскому сюжету о том, что Иисус Христос изгнал бесов из человека в свиней (Мк 5: 8–16), поэтому свинья считается у евреев нечистым животным, которое нельзя употреблять в пищу. Этот сюжет встречается и в записях из Полесья (Белова 2004: 327–328).

[А был человек, который резал кур?] Правда! Худенький, маленький, как я, такой ростом. Имел такую острую бритву, он только один раз имел право протянуть, если курица не сдохла – всё! Ее выбрасывали, только

один раз, и только, по-моему, в пятницу до обеда резал курей по евреям. [А он ходил или к нему приходили?] Он ходил. И дело в том, что евреи заказывали у наших людей, бабок гусей, чтобы они их откормили, чтобы они имели толстую печенку. То такие гуси были до 15 кг (Zak\_010\_Svalyava\_01\_Myhail).

У них рабин был, рабин, рабин – ксендз. Он курку у них зарезать мог. Дурны жида были, были молоды ничего, а были дурны, им рабин зарезал курку. Были жида стары, шо дюже верили, а молоды не (IF\_010\_Otiniya\_02\_Savchin).

Я вам скажу, что есть что-то такое. Они лучше гусятину едят. Вы знаете, про это есть очень много версий, но вы знаете, св. Павел этих свиной загнал в океан, так что в принципе это не было грех до него кушать свинину, потому что Иисус Христос черта послал до свиной (Zak\_010\_Ber\_01\_Petr).

Пищу готовили на пятницу на субботу. [А вот еда от украинской отличалась?] Рассказывали – намного отличалась. [А вот чем?] Они не готовили то, что наши готовили. Украинец ест сало всё, они это не кушали. Они всё на растительном масле, а не на животном. Они не делали, они только на растительном. [А вот нам говорили, что сало они не едят?] Да, сало они не едят. [А почему?] Это же в Писании пишется, даже и в наших книгах, когда-то Иисус сгонял дьявола с людей. Собрались очень много таких бесноватых. И он сгонял с них дьявола, согнал, и чтобы он не убежал, загнал его в свиной. И они считают их грязными животными, и мусульмане считают их грязными животными, вот из-за того же самого, что в Писании писалось. Такое, ну, телятина, ну, говядина, а свинину они никогда, баранину очень любили когда-то. Они барана вообще еврей обожают. [А был такой человек – резник специальный?] Да, с украинца, они не били сами, ничего (Zak\_010\_Veliky\_Kom'yata\_01\_Yury).

СД: Вони с той кружки, що українці боялися, бо вони не їли свиняче м'яса, казали, шо то трэфно.

СМ: Свинячого м'яса вони не їли, прийшов, шо хотів води, то травні то, то вони обертали і так пили вода.

Соб. А не рассказывали, почему свинину не ели?

А: Тому що Ісус Христос як був, жида мудрі були. Ті й кажут, жида, як шо ти такий мудрий, то скажи нам. Вони сховавшими жінку під коритами беременную. А Ісус Христос кажет: «То рюха с початами». Відкрыли, точно: рюха с початами. Вот сотворилось. Вот так Ісус Христос був сильнійший. Тому жида Ісуса Христа і вбили, прибили на хрест (IF\_010\_Chernilitza\_02\_Maximov).

### Холокост

С темой «еврейской веры» связаны рассказы об уничтожении евреев во время Второй мировой войны. Причины, по которым немцы убивали евреев, описываются по-разному: евреи были умнее немцев, «мудрищи вид немцы» (IF\_010\_Chernilitza\_02\_Maximov); у немцев и у евреев были похожие языки, они были как братья, но потом поссорились (IF\_010\_Bur\_011\_Petriv); еще одна причина – это расплата за то, что евреи не поверили в Иисуса Христа и распяли его. Сходные нарративы о причинах уничтожения евреев (еврейская хитрость, ум, сходство языков и др.) были записаны и от жителей Польши и Белоруссии (см.: Сага 1995: 190–191; Розенблат, Еленская 2009: 168–170).

В Иисуса Христа не вирили, в Бога вирили, в Иисуса Христа не вирили, бо вони лили на Иисуса воду, прибили його на хрест, не вирили, а в Бога вирили. Воны не знали, шо з ними таке буде. [А рассказывали что-нибудь?] Ой! Значить так, як вони Иисуса Христа вирили, лили на нього воду и плювали на нього жиды, а ж тепер прыйшла кара на них вид Гитлера, шо вин казал: «Выбите всех жидив!» І вин выбив, не думайте, вин выбив. Де вин був, там живых вже не було. Де вин пройшов, там жидив выбив (IF\_010\_Otiniya\_02\_Savchin).

Именно религиозными взглядами объясняется нежелание евреев сопротивляться убийству во время Холокоста. Они не пытались спрятаться, убежать, потому что было предсказание о том, что они должны погибнуть, «пойти своим ходом в могилу», сходные сюжеты также были зафиксированы и в Белоруссии (Розенблат, Еленская 2009: 156–157).

Мама підгодує, підгодує, потім відправляла. А були такі: «Я не хочу йти, тому що нам так написано». Каже: «Написано то вам, но ти ж можеш спастися?» Те батька їх відправляв. [То есть некоторые отказывались?] Так, це нам судьба такий, така судьба. Потому что Каин убил Авеля, в общем це таке, но все равно вси цей відправлял в торбу каких хоть сухарей, чегось и лісам: «Ідите» (IF\_010\_Buk\_02\_Anna).

ЛШ: Один був у Франківське на тім мисте, де жідів постріляли. Прийшли до тієї жідівської божниці, вийшов рабін і казал, казали встати, повернутися до них і виніс приказанья таки, вынес те приказания и читал, там сказано: «Не плачьте, не сумуйте, не чикайте». Німець казал, чотири німці, вони каже цею: «Поверніся до мені». Він повернувся, вклонився їм, каже: «Не плачьте, не сумуйте, не чикайте». Каже: «Іди, тут записано: маєте своїм ходом йти».

ЗЛ: В могилу.

ЛШ: В могилу. І вони нікуди не чикали, голову так поклонились і там пішли. Так их там расстреливали. Так їх там розстрілювали. А розстрілювали там день і ніч, була така яма, було повалци, там було повалци, стояв німець с пулеметом і всі день і ніч, і вони падали, падали. День і ніч постійно били (IF\_Lys\_02\_Shpilyarevich).

Таким образом, в поле зрения иноконфессиональных соседей находятся самые разные еврейские религиозные практики. В интерпретации религиозных взглядов и обрядов носители одной культуры, как отмечает О.В. Белова, «пытаются “перевести” на “свой” язык “чужой” культурный код, дабы сделать его понятным и доступным» (Белова 2005: 39). Но помимо этого носители одной культуры пытаются включить чужие, но уже «переведенные» на «свой» язык, религиозные символы и обряды в свою культурную традицию.

### Литература

- Амосова, Каспина 2009 – *Амосова С.Н., Каспина М.М.* Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам) // Антропологический форум. 2009. № 11 ([http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11\\_online\\_04\\_kaspina-amosova.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf))
- Амосова (в печати) – *Амосова С.Н.* Материалы полевых исследований 2004–2009 гг.: Славяне и евреи о «своих» и «чужих» календарных праздниках // Русский фольклор. СПб. (в печати).
- Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
- Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова, Петрухин 2008 – *Белова О., Петрухин В.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.
- Галкина 2010 – *Галкина Н.* «Приказание»: пример заимствования оберега в ситуации этноконфессионального соседства // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2010. С. 322–326.
- Киреева 2007 – *Киреева Н.* Обращение к «чужому» праведнику в магических целях (на материале паломничества нееврейского населения к могилам праведников на Буковине) // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2007. С. 137–144.
- Розенблат, Еленская 2009 – *Розенблат Е., Еленская И.* Память о Холокосте в Западных областях Белоруссии // История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции. М., 2009. С. 153–179.
- Сага 1995 – *Сага А.* The image of the Jew in Polish folk culture. Jerusalem, 1995.

### Полевые материалы

#### *Закарпатская обл.*

- Zak\_010\_Veliky\_Kom'yata\_01\_Yury – зап. в с. Велики Комята от Юрия, 1978 г.р. Соб. Амосова С.
- Zak\_010\_Yasenuya\_01\_Vasilina\_Yur'evna\_Mikola\_Vasil'evich – зап. в с. Ясиня от Василины Юрьевны и Миколы Васильевича, прим. 1950-х г.р. Соб. Амосова С.
- Zak\_010\_Svalyava\_01\_Myhail – зап. в с. Свалява от Михаила, 1952 г.р., Головинича Василя Васильевича, 1954 г.р. Соб. Амосова С., Левин В.
- Zak\_010\_Irshava\_01\_Anna – зап. в с. Иршава от Анны, 1940 г.р. Соб. Амосова С.
- Zak\_010\_Ber\_01\_Petr – зап. в г. Берегово от венгра Петра, 1942 г.р. Соб. Амосова С.

#### *Ивано-Франковская обл.*

- IF\_010\_Chernilitza\_02\_Maximov – зап. в с. Чернелица от Максимова Степана Демьяновича, 1925 г.р., Марии Степановны, 1949 г.р.; Антона, 1935 г.р. Соб. Амосова С., Данильченко К.
- IF\_010\_Otiniya\_02\_Savchin – зап. в с. Отыня от Петра Савчина, 1914 г.р. Соб. Гущева О., Лазарева Е.
- IF\_010\_Bur\_08\_Mariya\_Petivna – зап. в пос. Бурштын от Марии Петровны, 1929 г.р. Соб. Гущева О., Лазарева Е.
- IF\_010\_Bur\_09\_Glady – зап. в п. Бурштын от Гладий Марии Тодоровны, 1922 г.р. Соб. Амосова С., Данильченко К.
- IF\_010\_Bur\_011\_Petiv – зап. в пос. Бурштын от Петрив Юлии Ивановны, 1923 г.р. Соб. Амосова С., Данильченко К.
- IF\_010\_Bur\_012\_Stek – зап. в пос. Бурштын от Стек Ганны Махайловны, 1932 г.р. Соб. Амосова С., Данильченко К.
- IF\_010\_Bur\_014\_Shantz\_a – зап. в пос. Бурштын от Иванны Ивановны Шанц, 1920 г.р. Соб. Амосова С., Данильченко К., Лазарева Е.
- IF\_010\_Buk\_02\_Anna – зап. в с. Букачівці от Анны Петровны, 1947 г.р. Соб. Амосова С.
- IF\_010\_Lys\_02\_Shpilyarevich – зап. в с. Лысец от Шпиляевича Людвиг 1929 г.р., Шпиляевич Заряны. Соб. Амосова С.

*Даниил Капцан*  
(Екатеринбург)

**Мудрость прошлого,  
«старые истины» как ядро пьес-притч  
Гуго фон Гофмансталя**

Вена рубежа XIX–XX вв. представляла собой непростое социокультурное пространство, осложненное особенной геополитической ситуацией и в большей степени кризисом монархии и последовавшей за ним гибелью империи. Венский уклад жизни был хорошо известен во всей Европе за счет сформировавшихся принципиальных особенностей венской повседневности рубежа веков: это и особый способ коммуникации, и иные (в отличие от соседних Германии, Швейцарии или Италии) будничные ритуалы быта и светской жизни, и иное понимание и чувство мира. Отличительные черты названной эпохи характеризуют Вену как «плавильный тигель»<sup>1</sup>: прежняя жизнь переосмыслилась, критиковалась, необходимо было выработать новое отношение к жизни, к миру. Этим объясняется неимоверное развитие науки, культуры и искусства, психологии, философии, появление психоанализа – все было связано с потребностью глубокого анализа прошлого, с необходимостью сохранения накопленной мудрости и адаптации опыта прошлого в современной действительности, в непростой ситуации синтеза и диалога культур.

Ярким представителем, а заодно и заложником социокультурных обстоятельств является Гуго фон Гофмансталь (Hofmannsthal Hugo Laurenz August von; 1874–1929), австрийский писатель, один из самых известных интеллектуалов своего времени. Исследователи отводят этому писателю особую роль в австрийской литературе<sup>2</sup>: с одной стороны, творчество Гофмансталя обладает чертами импрессионизма, символизма и декаданса, характерными для новой эпохи; с другой стороны, в его творчестве легко угадываются черты классической традиции, нередко отсылающие нас к особенностям средневековой и ренессансной литературы.

Судьба его известности в России была перечеркнута трагическими событиями аншлюса и временем нацистской оккупации Европы: в России с конца 40-х годов минувшего столетия его работы, к сожалению, не издавались и не попадали в поле зрения отечественных исследователей, и теперь пришло время восстановить историческую справедливость и обратить на творчество Гофманстала должное внимание.

В этой статье речь пойдет о нескольких пьесах писателя: «Глупец и смерть», «Имярек» и «Большой Зальцбургский театр жизни». Каждая из них – размышление о смысле бытия, основанная на христианской библейской традиции. Почему? Пьесы Гофманстала, написанные в начале XX в., отсылают читателя к идеалам и традициям прошлых веков, напоминают (а если точнее, то написаны в стилистике) произведения средневековых литературных жанров.

Гофмансталь, еврей по этнической принадлежности, опирается именно на христианские ценности, причем в их старинном, средневековом воплощении. Поясним: истоки первой пьесы о кризисе человеческого сознания накануне смерти – в средневековой легенде о докторе Фаусте; второй пьесы – в средневековом английской моралите «Каждый человек»; влияние жанра моралите явственно проявляется и в третьей пьесе.

Надо сказать, что по своему происхождению и воспитанию Гофмансталь принадлежал к привилегированному слою либеральной австрийской буржуазии. Сын высокопоставленного банковского чиновника, он имел предков австрийско-богемского, еврейского и итальянского происхождения. Его прадед, Исаак Гофман, был возведен в дворянство за развитие шелководства и активную благотворительность. На гербе первого из рода фон Гофманстала изображены шелковичный червь на тутовом дереве, церковная кружка для подаяний и скрижали Моисея. Церковная кружка появляется потому, что дед поэта переходит в католичество.

История семьи Гофманстала показывает, как размываются границы национальной и конфессиональной обособленности: акцентируется не факт рождения, а принадлежность к определенной культуре. Гофмансталь воспитывался в обстановке утонченной культурной традиции старинных гравюр, изысканных коллекций, собранных отцом и дедом, интеллектуального изящества и искусности европейской мысли. Дневниковые записи поэта свидетельствуют о том,

что сопричастность большой культуре он ощутил в раннем детстве. С другой стороны, этот культурный контекст отсылал его к неизбывным основам прошлого, к старым, но не застывшим истинам.

В условиях зыбкости и социокультурной неопределенности Гофмансталь обращается к константам прошлого: к простой и доходчивой лапидарной форме средневекового жанра. При этом национальное либо отмечается вообще, либо используется как социальный стереотип. Так, в пьесе «Башня», показывая нестабильную ситуацию в государстве, Гофмансталь устами придворных традиционно объясняет ее подрывной деятельностью евреев: «Куда подевались добрые деньги? Куда исчезли они из страны, а с ними и послушание? <...> Их заграбастали жирные горожане, торгаши, <...> а всего больше евреи вонючие, вампиры: они-то и высосали из страны все соки. Они вытянули серебро из денег, оставив у нас в руках красную вонючую медь, такую же рыжую, как они сами, как их жидовская масть! <...> Королевское величество, прикажи нам, твоим верным благородным вассалам, и мы поднимем рать против жидов и их прихвостней»<sup>3</sup>.

Возможно, Гофмансталь вводит гневные филиппики в сторону евреев для воссоздания колорита эпохи, не более. А истоки мудрости писатель все-таки видит в библейской традиции, поскольку иудаизм для него чужд, как неощутимо и еврейское самосознание.

В названных нами пьесах Гофмансталь продолжает средневековую традицию аллегорического изображения абстрактных философских понятий. Так, героями его пьес являются Смерть, Возлюбленная, Друг юности («Глупец и смерть»), Имярек, Дьявол, Друг, Бедный сосед, Должник, Страсть, Деяния Имярека, Вера («Имярек»), Имеющий власть, Ангелы, Земля, Противоречащий, Красота, Мудрость («Большой Зальцбургский театр жизни»).

Пьеса «Глупец и Смерть» представляет собой диалог стареющего богача с неожиданно пришедшей Смертью. Окруженный роскошью кабинета, драгоценными скульптурами и картинами, главный герой Клаудио осознает, что по существу никогда не жил, потому что не испытывал сильных настоящих чувств, не совершал значительных поступков. По сути дела, он представляет собой тип ничтожных, которых Данте оставляет за пределами ада, не оставивших после себя поступков, по которым их можно было бы оценить. Смерть становится судьей праздности жизни, заставляет его завидовать ис-



пытывающим боль и страдание, но живущим в истинном понимании жизни.

Перед лицом Смерти Клаудио охватывает жажда жизни: он просит Смерть дать ему возможность прожить жизнь еще раз. Смерть же хочет преподать ему урок, дабы показать ценность жизни. Явившись в облике молодого скрипача, ударами смычка Она вызывает образы тех, чья жизнь была принесена в жертву: заботливой матери, не получившей от него тепла и ласки, брошенной возлюбленной, друга, которого он предал.

Смерть показывает, что Клаудио был никем, не умел чувствовать и любить, что и составляет основу человеческой жизни. И только перед лицом Смерти он познает ценность и полноту жизни.

Смысл пьесы в том, что человек, по мнению Гофманстала, отказывается от подлинного богатства жизни, уподобляется нищему, не умея воспользоваться всем тем, что жизнь ему дает. Смерть как аллегорический образ и как феномен конечности человеческого существования являет собой не приобретенную мудрость.

Тематически к этой пьесе близок «Имярек». И там и тут неумолимая смерть призывает героя дать отчет о прожитой жизни. В обоих случаях речь идет о несправедливой, а стало быть, мнимой жизни. Само название говорит о том, что эта ситуация применима к любому человеку. Безымянный, обыкновенный, «каждый» человек предстает перед судом космических сил, кладет свои грехи на весы абсолюта, его деяния пристально рассматриваются силами преисподней и силами рая, которые и вершат его судьбу.

Пьеса писалась достаточно долго, с 1903 по 1911 г. Это обработка средневековой легенды, рассказывающей о судьбе богача, которого Господь призвал к себе на суд. Сюжет был найден в английском моралите начала XVI в. В основном, Гофмансталь придерживается традиционной канвы: в начале пьесы Господь, разгневанный людьми, погрязшими в грехе, намеревается вершить праведный суд и посылает Смерть за Имяреком. Богач Имярек не думает о кончине. Он собирается заложить парк, построить роскошный загородный замок для себя и своей возлюбленной. Его не волнуют ни заботы обедневшего соседа, просящего у него помощи, ни страдания бедняка, которого за долги Имяреку отправляют в долговую тюрьму. Он отмахивается от увещаний матери. Появившаяся Смерть застаёт его врасплох, и ему дан только час, чтобы найти себе спутника в по-

следний путь. Никто из его окружающих не соглашается, кроме Веры и Добрых Деяний. Им обеим удается спасти героя от дьявола. И, просветленный Верой и благими Деяниями, он спускается в могилу. До сих пор знаменитый Зальцбургский театральный фестиваль начинается постановкой именно этой пьесы, причем сохраняется первая режиссерская редакция Макса Рейнхардта, друга Гофманстала, и сама постановка проходит аутентично средневековому театру на Соборной площади. Исключение составляли семь лет нацистской оккупации с 1939 по 1945 г.

Тема человеческой души, обретшей праведность в страданиях и лишениях трудной жизни, является основной в пьесе «Большой Зальцбургский театр жизни». Источником ее называют духовную драму Кальдерона «Большой Театр Жизни», сыгранную в Севилье на празднике Тела Христова в 1675 г. При этом, как отмечает сам автор, основной источник – это сокровищница, которая была создана Средневековьем. Здесь важны мистериальные мотивы, то есть сама жизнь воспринимается как некая тайна. И судьба ничтожного нищего оказывается копилкой мудрости, образцом праведно прожитой жизни.

Как отмечал автор, «мир представлен как подмости, на коих люди разыгрывают данные им от Бога роли в лицедействии бытия»<sup>4</sup>. Земная жизнь в пьесе разыгрывается шестью персонажами, в лице которых изображено все человечество: Невоплощенные Души превращаются в Короля, Красоту, Мудрость, Богача, Хозяина и Нищего. По велению Имеющего Власть (по средневековой традиции имя его не называется, но становится ясно, что это Бог) Земля раздает душам одежду и инвентарь – душам назначают участи.

«...Иное действие, превыше всех действий, хочу я созерцать: живое, таинственное действие свободной воли»<sup>5</sup>, – говорит Имеющий Власть. Все роли приняты, кроме роли Нищего, от которой Невоплощенная Душа отказывается, боясь сопряженных с нею страданий. И только после беседы с Ангелом, который поясняет ей смысл страданий, Душа принимает роль. Перенесенные страдания открывают ей способности сострадания, участия в судьбе ближнего, и, в конечном счете, путь праведничества. И перед лицом смерти праведная душа не испытывает страха, так как знает, что очистилась в страдании.

Пьесы Гофманстала обаятельны тем, что, с одной стороны, они сохраняют средневековый канон, включая стиль, размер стиха, про-

зрачность, наивность, лапидарность, а с другой стороны, в ситуации духовной нестабильности утверждают вечность старых, проверенных временем истин. Заимствуя мотивы из античной и средневековой литературы, Гофмансталь «наполняет новыми значениями старую культурную традицию»<sup>6</sup>, которая является основой его творчества, доказывая этим ее жизненность и актуальность<sup>7</sup>. Особенности творчества наглядно характеризуют эпоху писателя, драматически изменившую современного человека, и показывают, что мудрость прошлого может стать непоколебимой основой и современного общества.

#### Примечания

<sup>1</sup> Дубин Б.В. Интеллектуальные группы и символические формы: Очерки социологии современной культуры. М., 2004. С. 252.

<sup>2</sup> История австрийской литературы XX века. Т. I. Конец XIX – середина XX века. М., 2009. С. 110–149.

<sup>3</sup> Гофмансталь Г. Избранное / Пер. с нем.; предисл. Ю. Архипова; коммент. Э. Венгеровой. М., 1995. С. 377.

<sup>4</sup> История австрийской литературы XX века. Т. I. С. 123.

<sup>5</sup> Гофмансталь Г. Избранное. С. 268–269.

<sup>6</sup> История австрийской литературы XX века. Т. I. С. 127.

<sup>7</sup> Там же.

*Юлия Клочкова*  
(Екатеринбург)

## **Мудрецы и праведники Дины Рубиной**

Последние романы Дины Рубиной: «Почерк Леонардо», «Белая голубка Кордовы» и «Синдром Петрушки» объединены, как отмечает сама писательница, темой «двоящейся реальности»: «Где-то она двоится в зеркалах, где-то – между искусством подделки и просто искусством, а в последнем романе – между человеком и куклой. Тут сама идея, сам материал “просили” необычных героев» (Копылова 2010). Для размышлений над заявленной темой – «мудрецы и праведники Дины Рубиной» – к этому ряду можно присоединить и написанный в 2006 г. роман «На солнечной стороне улицы», где тема «двоящейся реальности» проникает в самую жизнь героев: многослойную, протекающую одновременно в разных пространствах, реальных и воображаемых, в воспоминаниях, фантазиях, непрерывном творческом процессе. Еще одно сходство этих книг состоит в том, что в них рядом с главными, «необычными» своими героями Рубина поселяет персонажей, наделенных особой жизненной мудростью и непростой судьбой, которые подчас и помогают этим, главным, состояться.

В размышлениях об этих героях – мудрецах ли, праведниках – я и пришла к «крамольной» мысли о некой классификации – не лучшему подходу к литературному произведению. Но мысль зрела, и спасибо писателям за то, что сами иногда подсказывают пути разбора своих произведений: своеобразное «добро» было найдено в книге Рубиной «Больно только, когда смеюсь», где писательница предлагает классификацию персонажей своей жизни, обращенных в литературных героев: «Я уже давно хочу написать такой рассказик о класси-

фикации гостей. Они бывают нескольких типов» (далее действительно следует классификация) (Рубина 2010-1: 110).

Однако подход к классификации мудрецов Рубиной достаточно сложен, слишком не совпадают они в своем поведении и образе жизни с общепринятыми мерками любой культуры. Например, Фиравельна из романа «Почерк Леонардо». В системе ценностей Дины Рубиной эта женщина несомненная праведница, недаром ее участием становится легкая смерть во сне: «Фиравельна тихо угасла пару лет назад – тихо, как праведница» (Рубина 2009: 333). Вырастившая целый выводок детей, она с достоинством и терпением несла бремя старости; рано ослепшая, внутренним зрением видела и разбирала сложные жизненные вопросы: «Как царь Соломон, старуха давала советы, судила родственников, предсказывала события, выносила вердикты. Уходя, мужчины целовали ей руки» (Рубина 2009: 137). Но курила с ранней молодости, научившись этому в чешской колонии, рядом с которой находилось ее родное местечко; «религиозная в меру», могла нарушить святость субботнего дня, если случался футбольный матч, и не избегала крепких выражений. «Ты выссался, Петя?» – сурово спрашивает она соседа-алкоголика, принявшего кухню за туалет, прежде чем погнать его за тряпкой. И он покорно выполняет ее приказ.

Или Миша Лифшиц, персонаж романа «На солнечной стороне улицы»: «Необыкновенно изящный человек небольшого роста, движения мягкие, какое-то расшатанное благородство в походке» (Рубина 2010-2: 223). Свою картину, посвященную этому «беспризорнику – лагернику – алкашу», главная героиня романа художница Вера Щеглова называет «Житие святого дяди Миши-бедоносца». И искренне считает, что без этого опустившегося человека она «уж точно оставалась бы дворовым маугли». А читатель слышит авторский голос, вновь назвавший праведником человека, по обычным меркам этого недостойного.

Одним словом, мудрецы и праведники Дины Рубиной весьма специфичны, они не соответствуют правилам общепринятой морали, они выламываются из обычной жизни, зачастую принадлежат к ее маргинальным слоям. Но их мудрость влияет направленно на становление главного героя, она действенна и благодатна. И это сближает их с традиционными праведниками, менявшими мир. Итак, у Рубиной «они бывают нескольких типов» (Рубина 2010-1: 110).

### Мудрецы – старики, старшие

Труженики, молчаливники, или, наоборот, любители открыть жизненные секреты, но – ненавязчиво, недокучливо. Это люди, которые прожили долгую жизнь и научились относиться к ней с иронией. Они умеют любить, и их любовь не тяготит близких. Такова, например, Фиравельна, дед фаготиста Семена, Капитолина Тимофеевна («Почерк Леонардо»), Глупая Бася, Вера Леопольдовна («Синдром Петрушки»), Захар Кордовин – дед главного героя романа «Белая голубка Кордовы» и его же дядя Сема.

Дед «Арнауткин». Настоящее имя его не упоминается, но этот персонаж постоянно всплывает в памяти и рассказах Семена, представляя собой образ человека много испытавшего, но сумевшего сохранить цельность и интерес к миру: «У него был очень глубокий одинокий ум – ум, как дар; пристрастное отношение к людям – яркие симпатии, яркие антипатии, очень силуэтный внутренний мир, не каша; горькая ирония по любому поводу и острое чувство абсурда» (Рубина 2009: 110). Не получив какого-либо образования, он энциклопедически много знает, особенно в области музыки. Но главная его роль в жизни будущего музыканта Семена не столько просветительская, сколько духовная. Дед сумел эмоционально разбудить мальчика, которому выпало родиться в убогом казахском городе Гурьеве: «песчаные бури, тяжелая мутная река Урал, степь да степь кругом, жирная грязь, карагачи, джида, бедные палисады под окнами» (Рубина 2009: 29–30). Летние месяцы в Жмеринке и Киеве, дед с его острыми и точными мыслями-изречениями, все это определило судьбу Семена. И фагот не случайно завладевает его сердцем сразу и навсегда – в его глуховатом голосе Семен слышит родной голос умершего деда, «которого я безуспешно искал повсюду, а нашел здесь, в кирпичном бараке музыкальной школы» (Рубина 2009: 116).

Капитолине Тимофеевне, бабушке большого семейства Солодовых, «неграмотной дворянке» («Почерк Леонардо»), посвящено в повествовании всего несколько строк. Но этот образ представляет не только личную судьбу, но трагическую историю нашего отечества: «Внезапная неграмотность настигла Капитолину Тимофеевну тогда, когда трое старших ее, взрослых детей – после расстрела отца – отказались от матери *через газету*, и она с тремя младшими осталась на улице». Пережив предательство старших детей, она выдержала

страшное испытание и всю жизнь несла на себе бремя большого семейства дочери, хоть и была не в меру строга: «Обшивала – неистовая труженица – всю семью. Все умела – брюки, пальто, какие-то полотна-гобелены с портретом Пушкина <...>» (Рубина 2009: 32). Разумеется, неслучайно Семен упоминает ее в рассказе о своем детстве: такая судьба не могла не оставить след в душе. Капитолина Тимофеевна – это образ праведницы в несправедной стране.

Бася («Синдром Петрушки»), «добрая волшебная Бася» – наиболее близка к традиционному типу праведника. Привыкшая довольствоваться малым, прожив трудную трудовую жизнь, не замечая насмешек над своей доверчивостью и простодушием, в годы войны она спасала еврейских детей из львовского гетто, вывозя их в тачке с двойным дном, «изрядный фокус, за который ее повесили бы в два счета» (Рубина 2010-4: 349). И, как праведница, она никому не рассказывает о своем подвиге, а всю жизнь корит себя за смерть единственного ребенка и за свой страх и бездействие – «побоялась спрятать ребенка у себя». Она спасает и главных героев романа, в последнюю предсмертную минуту думая только о близких, советуя Петру поскорей забрать Лизу из дома развратника-отца.

А наиболее далек – Захар Кордовин – дед, не только давший имя своему внуку, но, по сути, сохранивший ему жизнь, приходя в сны никогда не видевшей его живым беременной дочери. Любитель жизни во всех ее проявлениях, пройдоха и умница, видный большевик и старший майор НКВД, он не успел стать «старым мудрецом» – застрелился в 38-м году, как только почувствовал угрозу ареста. И тем не только избежал унижений и страданий, но спас свою семью: «Смерть деда стала плотиной, остановившей зло, которое неминуемо раздавило бы его родных. Рисковый и мужественный, он и тут обыграл соперника» (Рубина 2010-3: 524). И этот образец жертвенности дал силы его внуку так же спокойно и честно принять свою смерть.

### Мудрецы-юродивые

То есть классические юродивые, сумасшедшие, «эвербутл». У Рубиной это неотъемлемые персонажи больших городов, жертвы личных и мировых трагедий, истории «всей изувеченной, обезноженной, изнасилованной и обезображенной страны» (Рубина 2010-3: 186). Целый выводок их находим в романе «Белая голубка Кордовы»: Силь-

ва, бывшая примадонна заезжей оперетты, брошенная таинственным полковником: «Сильва полковнику верна» (Рубина 2010-3: 99), капитан Рахмил с его трогательной любовью к такой же юродивой Любке-фашистке, тихий сумасшедший старик по прозвищу «Голубое небо»: «У него всех поубива-а-али <...>, а он себе лыбится. От так – был ты человек, стал ты эвербутл» (Рубина 2010-3: 185).

Подобные персонажи щедро представлены и в романе «На солнечной стороне улицы»: живущая на чердаках проститутка Маргоша по кличке Стувосьмая, диссидент и правдолюб Роберто Фрунсо, сумасшедший старик, переживший Варшавское гетто и потерявший там близких, дочек-близнецов, «он дирижировал невидимым оркестром яростно и нежно» (Рубина 2010-2: 197). Эти ничему вербально не учат, ничего не изрекают, кроме загадочно-значимых фраз, но само их присутствие напоминает об объемности мира и присущей ему тайне.

### Мудрецы-учителя

Тип, наиболее почитаемый самой писательницей: герои, обладающие настоящим профессионализмом, с умением и любовью передающие свои знания, – музыканты, художники, артисты, циркачи. Например, преподаватели циркового училища («Почерк Леонардо»), особенности и причуды которых вызывали не насмешки, а гордость студентов, передающих байки о них из поколения в поколение. Любили не только учителей по специальным предметам: Элька, Элина Яковлевна Подворская, намертво вбивала в тесные цирковые головы «имена персонажей Шекспира и занудных древнегреческих трагедий» (Рубина 2009: 245), и эти знания становятся атрибутом, по которому Анна вычленила «своих»: «На переплетениях и развилках цирковых дорог Анне случалось сталкиваться с выпускниками их училища, чей лексикон своей убогостью мог изумить цирковую лошадь. Но Антигону с Электрой они ни за что бы не перепутали: Элькина выучка» (Рубина 2009: 246).

Но ключевые персонажи этого типа – те, кто своим появлением меняют жизнь героя, задают основной вектор, по которому пролегает с этих пор путь. В форме передачи знаний от учителя к ученику есть определенное сходство, прежде всего – это беседы «глаза в глаза», один на один. Они не просто учат – они формируют личность,



оставляя неизгладимый след в душе. Они появляются в детстве героя, и эта встреча – всегда случай: избитый проституткой Миша Лифшиц, которого Вера забирает домой, потрясенная его сходством с Исааком Левитаном с портрета Серова («На солнечной стороне улицы»), «зеркальный» почерк Элизера на объявлении, позволивший Нюте увидеть своего Главного человека, и запах «помазая», заставивший Сеню отворить дверь в каморку Николая Кузьмича, открывшего ему тайну настоящей музыки («Почерк Леонардо»), кукольный спектакль, обозначивший главную веху в жизни Пети («Синдром Петрушки»). В каждом из Учителей есть какой-то надлом, все они в равной мере жертвы крутых поворотов истории. Появление ученика становится и их личным спасением, счастливой возможностью обрести близкого по духу человека, успеть передать ему часть своего богатого внутреннего мира и опыта. «Милосердный кукольный бог под старость послал ему меня, а мне соответственно его», – говорит Петя о Казимире Матвеевиче («Синдром Петрушки»).

Миша Лифшиц, изломанный страдалец и терпеливец, обрекает себя на жизнь с чудовищной матерью Веры, потому что это единственный способ не оставить девочку одну и самому вновь не уйти в страшное безнадежное одиночество. И он не просто с благодарностью наполняет ее своими обширными знаниями истории, литературы, философии, он научает ее любить, дает ей возможность не озлобиться, не повторить страшную жизнь матери.

Элизер, странный знаток зеркальных секретов из романа «Почерк Леонардо», станет главным учителем Анны Нестеренко, центрального персонажа романа. С отличием закончивший физтех университета, но не ставший ученым депрессивный диабетик, имеющий к тому же зеркального брата-близнеца, альбиноса, злобного и ревнивого перевертыша-простеца, пытающегося подчинить себе таинственную силу брата, своими беседами, иногда косноязычными, он и определил путь Анны, помог ей принять свою непохожесть на остальных людей, свое Зазеркалье, позволяющее видеть будущее и так пугающее в ней даже самых близких: «Почему-то она знала, что он в ее жизни Главный. Главный учитель, вообще, – главный человек. Она верила каждому его слову, настраивала зеркала, жадно улавливая все, о чем он рассказывал и чему учил <...>. И еще: он так же спокойно, как Фиравельна, воспринял умение девочки видеть» (Рубина 2009: 169–170). В тяжелую для Анны минуту Элизер попытает-

ется помочь ей, но не сможет, потому что Анна уже переросла своего учителя – естественный и лестный, в общем, для учителя процесс: «Элиэзер... – сказала она вдруг. – Для чего – я? <...> Наверное, для того, – проговорил он, помедлив, – чтобы показать, какими люди могут быть» (Рубина 2009: 508).

Учитель музыки Николай Кузьмич, спасший подростка Сеню от тоски по умершему деду, «вечно пьяненький», с прокуренными легкими, непонятно как оказавшийся в забытом Богом Гурьеве: «Подозреваю, некогда он жил другой, более достойной образованного человека жизнью» (Рубина 2009: 107). В беседах ученика с учителем есть некий ритуал: смолистый чай, «привычно любящие руки», поднимающие инструмент из футляра, чувственное движение губ, после которого звучит «пространный речитатив фагота» (Рубина 2009: 107–109) и произносятся слова, запоминающиеся на всю жизнь.

В процессе передачи знаний от учителя к ученику у Рубиной всегда присутствует какое-то таинство. В «Синдроме Петрушки» особенно насыщен мистикой первый урок, иначе быть не может, ведь здесь посредником между учителем и учеником становится странный персонаж, «вечное существо из подземного мира <...> плут, разрушитель» (Рубина 2010-4: 118) Петрушка. Странен и рассказ учителя, в обычное время прекрасно владеющего русским, который ведется на каком-то тайном языке, смеси русского и польского. И время – ночное, смутное. Эта сцена словно предвещает причудливую судьбу кукольника, это приглашение в инобытие, параллельный мир, где главными действующими лицами становятся куклы: «И в этом смешении и кружении слов Петя учуял ту подспудную игру, магическую тягу к смешению и кружению смыслов, попытку завлечь, которую смутно чувствовал весь вечер, перебирая кукол, вглядываясь в их лица» (Рубина 2010-4: 116). В то же время Казимир Матвеевич действительно помогает Пете с первым вполне реальным заработком, впервые выведя его «на ширму», по-мужски подставляет плечо мальчику, не знавшему настоящей отцовской заботы до встречи со своим учителем: «Зарабатывать – это мужская задача, и зарабатывать следует тем, что умеешь делать» (Рубина 2010-4: 343).

И, наконец, самые любимые, самые уместные в карнавальном мире Дины Рубиной персонажи, однако и самые противоречивые, сомневающиеся и сами ни за что не признавшие бы в себе мудреца, а тем более, праведника.

### Шуты, актеры, клоуны

Вера, Анна, фэготист Сеня, Петр... Именно они знают тайну, страсть, мистику этого мира, потому что соприкасаются с самой животворящей и трагической его силой – искусством. Они наделены любовью, которую несут и легко, и трудно, и смиренно, и болезненно. Им присущ взгляд истинных мудрецов – отстраненный и ироничный. Их поступки могут казаться жестокими и непоследовательными, но оказываются единственно возможными. И они сами за все расплачиваются по гамбургскому счету, по-настоящему, на разрыв. Полная отдача своему делу – это та же жертвенность, присущая праведнику. Стремление наполнить мир прекрасным – будь то картины, или зеркальные представления, или куклы, ожившие в руках артиста – это та же мудрость, не поучающая, но действенная.

### Литература

- Копылова 2010 – *Копылова В.* Петрушкины слезки. <http://www.dinarubina.com/interview/index.html>
- Рубина 2009 – *Рубина Д.* Почерк Леонардо. М., 2009.
- Рубина 2010-1 – *Рубина Д.* Больно только, когда смеюсь. М., 2010.
- Рубина 2010-2 – *Рубина Д.* На солнечной стороне улицы. М., 2010.
- Рубина 2010-3 – *Рубина Д.* Белая голубка Кордовы. М., 2010.
- Рубина 2010-4 – *Рубина Д.* Синдром Петрушки. М., 2010.

*Вера Сурво, Арно Сурво*  
(Хельсинки)

### **Комментарии к несуществующей киноработе**

Фильм «Часовня Святого Иоанна» (1924 г.) был снят по мотивам пьесы Германа Гейерманса «Гибель “Надежды”»<sup>1</sup> и романа Виктора Гюго «Труженики моря»<sup>2</sup>. Действие произведений западных классиков переносится в дореволюционную Россию. Павел и Юрий, братья из бедной рыбацкой семьи, устраиваются на судно «Лена», принадлежащее крупному рыбопромышленнику Ивану Ивановичу Хрущеву. Хозяин знает, что прогнившее судно в любой момент может пойти ко дну, однако правила диктует жажда наживы. Случайно узнав о состоянии «Лены», Юрий пытается отказаться от работы, но этому препятствует подписанный контракт. Вскоре братья гибнут вместе со всей командой, а владелец «Лены» получает страховку, часть которой жертвует на постройку часовни в память о погибших «волею божьей»<sup>3</sup>.

Рассматривая структуру семиотического пространства, Ю.М. Лотман отмечал особое смыслообразующее значение «забытых» и «несуществующих» текстов. Человек той или иной культуры реализует поведение, предписываемое определенными нормами, и отклонение от нормы не имеет значения, нерелевантно, просто *не существует*, хотя практически имеет место в данной культуре. Созданная таким образом картина мира будет восприниматься как реальность и современниками, и последующими поколениями, формирующими свои представления о прошлом на основе подобных текстов. Когда целые пласты маргинальных, с точки зрения данной метаструктуры, явлений культуры вообще никак не соотносятся с идеализированным ее портретом, они объявляются «несуществующими». Если же исследователь пытается разобраться в прошлом, не принимая на веру сложившиеся стереотипы, то он сталкивается с «забытыми» тек-

стами. Поэтому, начиная с работ культурно-исторической школы, любимым жанром многих исследователей являются статьи под заглавиями «Неизвестный поэт XII века» или «Об еще одном забытом литераторе эпохи Просвещения» и пр. Иначе говоря, на метауровне культуры происходит семиотическая унификация, а на уровне описываемой семиотической «реальности» кипит разнообразие тенденций<sup>4</sup>.

Киноработа «Часовня» относится и к забытым, и к несуществующим текстам и в буквальном смысле – фильм не сохранился. Данное обстоятельство обращает большее внимание на внеконтекстуальные связи произведения и смыслы его (не)существования.

Премьера состоялась 19 января 1924 г., но вскоре ее затмило событие иного масштаба. Афиша с надписями «Часовня Святого Иоанна» и «Гибель “Надежды”» (второе название картины), скорее всего, выглядела двусмысленно в день смерти В.И. Ленина<sup>5</sup>. В ноябре того же года скончались режиссер фильма Б.В. Чайковский и автор пьесы Г. Гейерманс. Возможно, это сыграло какую-то роль в том, что не сохранился ни фильм, имевший знаменитую театральную предысторию<sup>6</sup>, ни память о нем, за исключением лаконичных упоминаний в историографии кино и в литературе. Но более существенной причиной постигнувшего произведение забвения стало его идейное несоответствие происходившим в реальности переменам. В стране свершившейся революции тематика фильма выглядела анахронизмом. Немаловажно и то, что Б.В. Чайковский был «ярким сторонником “чистого киноискусства”» и в 1918 г. призывал «спасать кино от большевиков»<sup>7</sup>.

Л. Никулин, автор сценария «Часовни», упоминает картину в прологе романа «С новым счастьем» (1961 г.):

«ПИСЬМО ВТОРОЕ

Москва, 1951 год. Сентябрь.

Сегодня, разбирая бумаги, я нашла письмо, которое так и не отправила тебе четыре года назад. Я увидела тебя, какой ты сегодня, и мне стало страшно. Я опять вспомнила первые годы нашей любви, когда мы еще жили в моей крохотной комнатке в девять метров. Все нас радовало – и старенький фильм “Часовня святого Иоанна”, который мы смотрели в кино “Унион”, у Никитских ворот, и поездка в Сокольники. Люди, жившие рядом с нами, говорили о нас – “милая молодая пара”...»<sup>8</sup> Главный герой произведения архитектор Курба-

тов постепенно превратился в строителя безликих зданий, похожих на «торты с кондитерскими украшениями». Неотправленные письма его покойной супруги («внутренняя речь» героя) служат самокритичным взглядом на прошлое, на карьеристский конформизм и отказ от принципов некогда честного и талантливого труженика. Курбатов начинает искать новое счастье в труде на пользу народа.

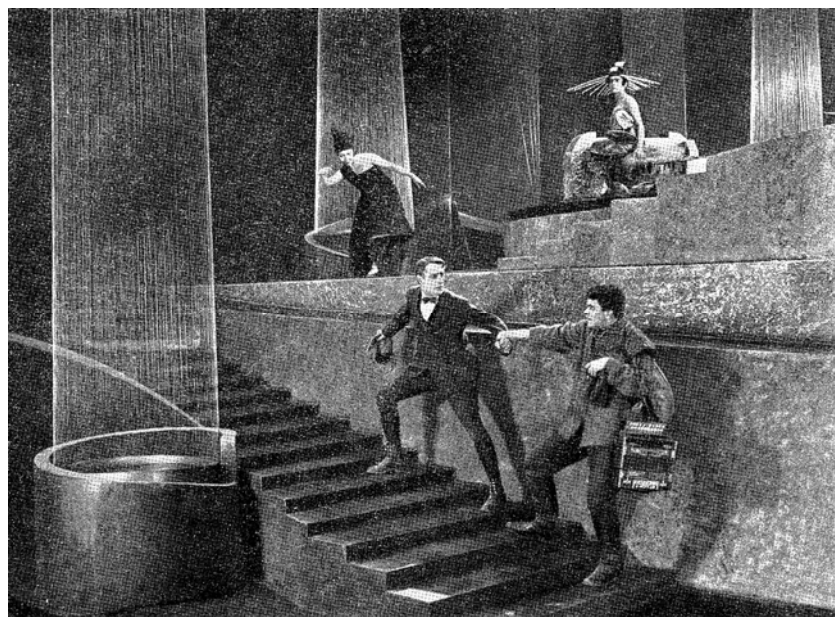
Датировка первого письма (1947 г.) отсылает к изданным в этот год «Очеркам» Н.А. Лебедева, посвященным советскому немому кино: «Идейно-художественный уровень фильмов оставляет желать много лучшего; это были либо агитки типа агитфильмов периода гражданской войны (“В вихре революции”, “За власть Советов”, “Скорбь бесконечная”), либо псевдореволюционные, абстрактно-символические драмы о борьбе труда с капиталом (по форме напоминавшие декадентские салонные драмы), в которых обстоятельно и со знанием дела показывались переживания и “разложение” императоров и их министров и лишь скороговоркой рассказывалось о жизни народа (“Призрак бродит по Европе”, “Слесарь и канцлер”); либо поверхностные инсценировки классиков (“Комедиантка” по рассказу Лескова “Тупейный художник”; “Помещик” по Огареву и другие)»<sup>9</sup>. Фильм «Часовня» не упоминается, но присутствие его угадывается в критике качества кинопродукции первых лет советской власти.

Пролог романа «С новым счастьем» вышел в № 10 журнала «Москва» за 1961 г. Можно предположить, что рукопись примерно годичной давности, и уточнение «четыре года назад» также подразумевает 1956 г., когда ранняя работа сталинского лауреата (1952 г.), напротив, крайне негативно оценивалась в историографии кино: «Подчас экранизация классических произведений литературы становилась для некоторых киноработников средством эскапизма, то есть бегства от действительности. Не понимая или не принимая современности, некоторые кинорежиссеры использовали любовь и внимание народа к произведениям классики, чтобы “спокойно” поработать на “нейтральном” материале. Мы приводили уже пример И. Худолеева, ставившего поэму Теннисона, для отвода глаз перенеся ее действие в Россию 1905–1906 годов, В. Барского, добросовестно перенесшего в ряд фильмов фабулу произведений русских и грузинских классиков, но не позаботившегося о передаче их глубоких и прогрессивных идей. К ним можно прибавить фильмы “Часовня святого Иоанна” (1924), в котором режиссер Б. Чайковский и сцена-

рист Л. Никулин пытались переработать на русский лад «Гибель “Надежды”» Гейерманса, или первую постановку студии “Межрабпом-Русь” “Морозко” (1924), в которой была совершенно выхолощена революционно-критическая мысль Некрасова и под видом сказки идеализировалось прошлое»<sup>10</sup>.

На фоне «близкой» перспективы датировки писем присутствуют параллели исторического масштаба: пролог романа в 1961 г. как *пролог* полета человека в космос («четыре года назад» – запуск первого спутника в 1957 г.). Одновременная принадлежность к разным эпохам характерна в целом для творчества Л. Никулина. Литературной критикой 1930-х гг. отмечалось, что писатель тяготел к большим историческим темам, но не сумел отразить борьбу классов и историческое движение: «В своей автобиографической эпопее Н. подвел итог прошлому той части советской интеллигенции, которая нашла свое место в рядах революционного пролетариата»<sup>11</sup>. «Часовня» играет в романе роль связующего символа между тружениками космической современности и России революционных лет. Иначе не находит объяснения то, что забытая, утраченная и раскритикованная киноработа с идеологически сомнительным статусом и названием вдруг упоминается в качестве положительного символа в романе, предназначенном для читательской аудитории космической эры (причем ранние мемуары Л. Никулина назывались «Заметки Спутника» (1932 г.)<sup>12</sup>) и опубликованном в журнале с обещанием на титульной странице: «Нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме!»<sup>13</sup>

Д.Н. Замятин основывает типологию географических образов на двух оппозициях: 1) образ является по происхождению географическим/негеографическим; 2) образ по происхождению внешний («далекий») / внутренний («близкий»). Сочетания этих двух признаков образуют следующие типы: географический внешний («далекий») образ (географический образ с привлечением внешних аналогий: Финляндия – «Япония Европы»); географический внутренний («близкий») образ (зачастую это «телесные» образы); негеографический внутренний («близкий») образ (негеографические образы, наделенные историко-культурологическими смыслами, как, например, образ скифов в одноименном стихотворении А. Блока); негеографический внешний («далекий») образ<sup>14</sup>. Последний тип представляет наибольший интерес. Согласно Д.Н. Замятину, он *нереальный*, лишь теоретически возможный, в отличие от остальных, *реальных* типов.



Ил. 1

Кадр из фильма «Аэлита» (1924 г.): «Сценаристы и режиссер не поняли прогрессивной идеи А. Толстого, полемически противопоставившего Землю, Советскую Россию – мрачной, умирающей культуре Марса, в то время как большинство буржуазных утопистов идеализировало фантастические страны и пессимистически говорило о Земле. Не за Толстым, а за бегущими от действительности утопистами пошли авторы фильма, увлеченные возможностью блеснуть экзотикой Марс перед “прозой” революционной России. Но, к счастью, вышло наоборот» (Юрнев Р.Н. Советское киноискусство на подъеме (1921–1926). С. 105–106).

В неомифологии XX в. *нереальная негеография* космоса превратилась в открытое для наделения смыслами внекультурное пространство и арену идеологической полемики («артезианские колодцы» страха<sup>15</sup>, летающие тарелки из «советского далека», марсиане, наделяемые классовыми характеристиками<sup>16</sup>): «Исследователь культуры XX в. с любопытством наблюдает, как в эпоху, когда географический резерв земных территорий был исчерпан, внекультурное пространство было сконструировано в подсознании индивида, что представляло собой часть общего поиска хаоса внутри культуры. Одновременно от марсиан Герберта Уэллса до современных “косми-



ческих одиссей” протягивается возобновленный цикл – враждебный античеловеческий мир переносится в космос по всем законам мифологических представлений»<sup>17</sup>.

Критика «Часовни», в конечном счете, указывала на несоответствие кинокартины изменившимся представлениям о внекультурном пространстве и художественно-идеологическим канонам его конструирования, но, судя по киносюжету и специфике успеха пьесы, спектакль и фильм не уступали даже классовым марсианским эпопеям. А. Дикий, вспоминая свое участие в театральной постановке 1913 г. (роль Баренды), подчеркивал: «национальное в спектакле было выражено очень ярко»<sup>18</sup>. Вклад мастеров искусства в революционное экзальтирование публики сложно преувеличить. Только лишь во время представлений пьесы в дореволюционной Москве 400 раз прозвучала «Марсельеза»<sup>19</sup>. Увлечение «метафизикой социального»<sup>20</sup> и симулированием национальной самобытности нашло продолжение в кинокартине, искусственным образом перенесшей сюжет на северные российские (то есть, по умолчанию, – поморские) обстоятельства жизни. Поморы славились морским мастерством, без чертежей, «на глаз» строили надежные суда. Еще более странным выглядит экстраполирование контрактных отношений и мелкобуржуазных гуманитарных коллизий<sup>21</sup> на социальное устройство поморов, основанное на выработанной в суровых природных условиях практике взаимопомощи и на отнюдь не постановочных архетипах<sup>22</sup>. Тесные контакты поморов с норвежскими мореходами свидетельствуют как о взаимопроникновении культур, так и об их принципиальных отличиях, делающих бессмысленным механистическое заимствование сюжета пьесы: «Пространственный “эсхатологизм” поморской культуры, постоянное ожидание и готовность к смерти (но не страх ее), создавали благоприятные условия для распространения в Поморье эсхатологической идеологии, которая предполагала отказ от ценностей мира сего, пренебрежение к внешним условиям бытия человека и самой его жизни.

В этом и заключалось одно из главных отличий поморской культуры от норвежской. Если норвежская культура была направлена на созидательную, конструктивную деятельность по преобразованию, окультуриванию внешнего мира, то поморская культура ориентировалась прежде всего на освоение своего внутреннего мира, занималась исследованием и строительством своей души (не случайно, что наиболее тонкий знаток и носитель поморской традиции Б. Шергин сопоставлял строительство корабля со строительством души).

Если норвежцы осваивали просторы Арктики, опираясь на морскую науку, то поморы, отправляясь в плавание, руководствовались логикой эсхатологического мифа, подвигавшего человека на открытие “Новой Земли” – нового мира. Не случайно поэтому, что поморские лоции представляли собой разновидность “фольклорного” предания, дополненного текстами Священного Писания и что “водителем” (“вожем”) поморов в их скитаниях по волнам студеного моря являлся Никола Угодник – “морской бог”<sup>23</sup>.

Естественно, художественное произведение не может быть скопировано рамками этнографической правдивости, но увлечение симулятивным символизмом привело к тому, что фильм остался в истории кино с более чем тривиальной характеристикой: «О тяжелом положении рыбаков в дореволюционной России»<sup>24</sup>.

Переводы пьесы Г. Гейерманса на русский язык в начале XX в. делались с немецкого и французского изданий. В отличие от европейских вариантов (голл. «Op Hoop van Zegen», нем. «Die Hoffnung auf Segen», фр. «La Bonne-Espérance», англ. «The Good Hope», исп. «La buena esperanza», итал. «La buona speranza», эспер. «Je Vona Espero»), русские переводчики не стали копировать название, в «Гибели “Надежды”» придав произведению откровенный драматический смысл. Названия кинодрам начала XX в. не отличались оригинальностью, но в них всегда присутствовало ключевое слово, которое должно было привлечь внимание зрительской аудитории (любовь, смерть, жертва, тайна и т.п.). Кинофильмам была также свойственна многовариантность названий, когда каждое из них рассчитывалось на определенный тип зрителей. Например, название фильма Е. Бауэра «Жизнь за жизнь» (1916 г.) имело обобщающее, философское, трагическое значение, а другие варианты его сообщали фабулу («Сестры-соперницы») и нравственный вывод («За каждую слезу по капле крови») произведения<sup>25</sup>. Фильм «Часовня» появился в действительности, одним из определяющих лозунгов которой были слова К. Маркса: «Религия есть опиум народа». Марксистская антирелигиозность обладала более тонким искусством, нежели давал понять акциональный характер воинствовавшего атеизма. Помимо того, что популярность обрела искаженная форма высказывания («опиум для народа»), менее известно, что перед этим о религии говорится, как о «сердце бессердечного мира»<sup>26</sup>. В основном названии фильма можно распознать отсылку к «сердечному» Евангелию от Иоанна и через это опосредованно (как и во вто-

ром, «Гибель “Надежды”») – к «Труженикам моря» В. Гюго, во введении к роману апеллировавшего к «сердцу человеческому».

Обетные кресты, заветные часовни, культовые камни, святые источники обычно располагаются на границах обжитого пространства или в явном удалении от него, в пределах (не)видимости. Заонежане рассказывали нам о паломнице, побывавшей у святого источника «Три Ивана» и задавшей вопрос о смысле его названия: «Значит, где-то есть еще два Ивана?!» Пограничье этнорелигиозного ландшафта обладает периферией неявленных смыслов, потенциалом «отсутствующей структуры»<sup>27</sup>, обеспечивающей неисчерпаемость связей с негеографией нереального. В «Часовне» интерпретаторы обратились к зрительской аудитории посредством близкого ей иконоческого символа сакрального ландшафта, в котором переплетаются мифологемы сюжета (*жертва, смерть, надежда* и т.п.). Архетипический подтекст раскрывается вне утилитарного этоса произведения: «...символ никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры – он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Память символа всегда древнее, чем память его несимволического текстового окружения»<sup>28</sup>.

А. ван Геннеп связывал разрушение жертвуемого предмета с поверьями ряда традиций, согласно которым сакральные вещи могут служить лишь один раз и – как главное условие жертвоприношения – должны быть уничтожены сразу после проведения обряда<sup>29</sup>. Ритуальное функционирование сакральных локусов (часовни, культовые камни, святые источники) основано на идее дарения, что характерно также для других сфер обрядовой практики. Жертвуемая вещь всегда новая; сегодня, зачастую, покупная, но, как и прежде, это в основном текстиль: вышитое полотенце, элемент одежды, соответствующий больной части тела, дар, связанный с выздоровлением, приношение при случае смерти близкого человека и т.д. Дары подвергаются символическому разрушению естественным образом (напр., у карел оставшийся в жертву текстиль называется *tuulipaikka* ‘«место ветра», «заплата (от) ветра»’ – привязанные к деревьям вещи «треплются ветром»). В прошлом приношения в часовни могли использоваться нищими, что также по-своему выполняло функцию «уничтожения» жертвы в физическом и вербальном смыслах (как известно, в традиционном контексте нищие являются одними из важнейших трансляторов сакральной информации, ср.: *трепаться* ‘говорить’)<sup>30</sup>.



Ил. 2

Часовня у источника «Три Ивана»  
(на заднем плане видны развешанные на деревьях приношения).  
Заонежье, Медвежьегорский р-н Карелии, 2002 г.

Взаимосвязь между новизной вещи и ее сакральным уничтожением Ж. Батай рассматривал как антитезу производству и умножению богатства: «в жертву приносят *то, что для чего-то служит*, а не предметы роскоши». Нельзя пожертвовать тем, что было разрушено изначально; потраченный на производство роскоши труд уже уничтожен, растрочен впустую, и соответственно жертвование предмета роскоши равнозначно повторному использованию в этих целях одного и того же предмета<sup>31</sup>. Ради наживы рыбопромышленник жертвует ветхим судном, его командой, трудом, потраченным на производство «роскоши», затем получает страховку и, наконец, дает средства на строительство часовни. По-видимому, многократное жертвование материальных «излишков» и «лишних людей» в истории «Часовни» было по-своему распознаваемо зрительской аудиторией («На, тебе, Боже, что нам негоже», «Дарёное не дарят»). Вступив в противоречие с принципом экономии текста, обеспечивающим смыслообразование<sup>32</sup>, пьеса также подверглась гиперсемиотизации.



Ил. 3

Рецензия в «Кино-газете». Л. Никулин не упомянут, но на той же странице опубликована его статья. Возможно, данная рецензия – самокритичный текст самого автора сценария, подписавшегося инициалами «Л.Н.».

Во множестве переводов на русский язык, на язык театра и кинематографа произведение превратилось в лишнюю идейной новизны текстовую роскошь: «Помнит ли кто-нибудь сейчас “Часовню святого Иоанна” режиссера Б. Чайковского, вышедшую в 1923 году? Все было в этой картине: и красивые лица, и сильные страсти, не было только открытия нового в жизни человека, не было большой идеи и одухотворенных такой идеей примет своего времени. И картина не сохранилась, не осталась...»<sup>33</sup>

В 1924 г. на фильм появились рецензии в «Кино-газете» и в «Жизни искусства» (№ 4, с. 22)<sup>34</sup>. Мы смогли ознакомиться только с первой из них<sup>35</sup>, когда статья уже была почти готова. Изначально у нас не возникало сомнений по поводу того, в какой ландшафт «Севзапкино» должно было отправить съемочную группу для работы с пределами мира, заявленными в романе и пьесе, но оказалось, что и в этом фильм не соответствовал метагеографическим обстоятельствам сюжета<sup>36</sup>. В результате несвязанности киноработы с ключевыми историческими и этнографическими контекстами – «растянутость и литературщина»<sup>37</sup>. Летом 1924 г. экспедиция «Севзапкино» отправилась в Мурманск и на Новую Землю<sup>38</sup>, по маршруту поморских лоций.

В бахтинском наблюдении отмечена особенность пределов текстовой роскоши: изъятая из диалога, не отвечающая ни на какой вопрос кажется бессмысленным, но в этой абстрагированности присутствует потенциал смысла<sup>39</sup>. Причина отторжения текстов на периферию коллективной памяти связана с их многоуровневой симулятивностью. «Метафизика социального» в «Часовне» настолько очевидна, что теряет смысл, тем самым выявляя архетипический подтекст киноработы и ее (не)существования.

### Примечания

<sup>1</sup> Герман Гейерманс (Хейерманс, Гайерманс; Herman Heijermans, 1864–1924) известен как один из главных представителей натурализма в голландской литературе. К концу XIX в. голландский мелкобуржуазный радикализм раскололся на эстетствовавших представителей «чистого искусства» и сторонников социализма. Г. Гейерманс примкнул к последним и вступил в социал-демократическую партию. Общественно-политический пафос «Гибели “Надежды”» («О Ноор ван “Zegen”», 1900 г.), как и многих других произведений писателя, был в критике эксплуататорских методов крупного капитала, пришедшего на смену мелкой буржуазии: жизнь рыбаков целиком зависит от власти хозяина рыболовецких шхун; он отправляет рыбаков в море на прогнившем судне, судно с командой тонет, и владелец получает огромную страховку. Драма была переведена на многие европейские языки и ставилась в театрах разных стран. В дореволюционной России она входила в репертуар ряда петербургских, московских и почти всех крупнейших провинциальных театров (Казань, Киев, Нижний Новгород, Одесса, Самара, Саратов, Харьков и т.д.) (*Шиллер Ф.* Гейерманс // Литературная энциклопедия: В 11 т. [М.]: Изд-во Ком. Акад., 1929. Т. 2. С. 429–430. В сети Интернет: Электронная публикация ФЭБ <<http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclp/le2/le2-4291.htm>>); Театральная энциклопедия / Гл. ред. П.А. Марков. Том V: Табакова – Ягушин. М., 1967. С. 595; МХАТ Второй. Опыт восстановления биографии / Предисл. А. Смелянского. М., 2010; Театральная Энциклопедия / Коллектив авторов. М., 2000; *Диккий А.* Повесть о театральной юности. М., 1957. С. 211–232).

<sup>2</sup> «Религия, общество, природа – вот три борьбы человека. Эти три борьбы в то же время и три его потребности; надобно верить, отсюда храм; надобно созидать, отсюда город, надобно жить, отсюда плуг и корабль. Но в этих трех потребностях и три источника войны. Из совокупности всех трех проистекает загадочная, таинственная трудность жизни. Человек сталкивается с препятствием в виде суеверия, в виде предрассудка и в виде стихии. Троякий рок тяготеет над нами: рок догматов, рок законов, рок внешних предметов. В Notre-Dame de Paris автор изобличил роковую силу догматов; в *Miserables* [Отверженные] он указал на роковую силу законов; в этой книге он выставит роковую силу внешних предметов, обстановки.

К этим трем неизбежностям, окружающим человека, примешивается внутренняя неизбежность – верховный рок, сердце человеческое. Хортвилл, март 1866» (*Гюго В.* Труженики моря: роман / Перевод с французского. СПб., 1866. С. 9).

<sup>3</sup> Другое название фильма: «Гибель “Надежды”». 62 мин., ч/б.; производство московского отделения «Севзапкино» (Советские художественные фильмы: аннотированный каталог / Всесоюзный государственный фонд кинофильмов. Т. 1: Немые фильмы (1918–1935) / Сост. Н.А. Глаголева, М.Х. Зак, А.В. Мачерет. М., 1961. С. 48; Ленфильм. Аннотированный каталог фильмов 1918–2003. С. 19. <<http://www.lenfilm.ru/catalogue/Lenfilm%20RUS.pdf>>; Летопись российского кино. 1863–1929 / Отв. ред. А.С. Дерябин. М., 2004. С. 429).

Автор сценария Никулин Лев Витальевич (Ольконицкий Лев Владимирович, 1891–1967) работал в кино с 1915 г. В годы Гражданской войны – политработник Красной Армии. В 1919 г. – сценарист кинофабрики Наркомвена Украины «Красная звезда» и Всеукраинского комитета. С 1921 г. – на дипломатической работе. В годы Великой Отечественной войны служил фронтовым корреспондентом. В 1968 г. по роману Л.В. Никулина «Мертвая зыбь» режиссером С. Колосовым был поставлен 4-серийный х/ф «Операция “Трест”». В 1952 г. за роман «России верные сыны» стал лауреатом Государственной премии СССР.

Режиссер Чайковский (Дашкевич) Борис Витальевич (1888–1924) с 1909 по 1918 г. поставил около 50 фильмов в качестве режиссера и сценариста. Публиковался в кинопериодике, автор книги «Кино-натурщики и кино-актеры». В 1918 г. учредил Школу-студию киноактеров, которой впоследствии было присвоено его имя.

Оператор Гибер Григорий Владимирович (1891–1951) работал в кино с 1907 г. В 1913–1917 гг. – оператор фирмы А. Ханжонкова и других частных киностудий. В 1917–1920 гг. снимал события Гражданской войны, участвовал в работе кинопоезда «Октябрьская революция». Затем до 1941 г. – на различных киностудиях страны. Фронтовой оператор во время Великой Отечественной войны. В 1944–1951 гг. – на Центральной студии документальных фильмов. Заслуженный деятель искусств РСФСР (1947 г.) (Советские художественные фильмы... Т. 1: Немые фильмы (1918–1935). С. 48; Часовня святого Иоанна // Энциклопедия сайта «КИНО-ТЕАТР.РУ» <<http://www.kino-teatr.ru/kino/movie/sov/10504/annot/>>; *Миловский В.Н.* Кино в Украине (1896–1921). Факты. Фильмы. Имена. Харьков, 2005. С. 499–500).

<sup>4</sup> См.: *Лотман Ю.М.* Память в культурологическом освещении // *Лотман Ю.М.* Избранные статьи в трех томах. Т. I: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992. С. 200–202.

<sup>5</sup> 22 января 1924 г. Комиссия при ЦИК СССР по организации похорон В.И. Ленина приняла постановление по созданию комиссии по киносъемке похорон (Летопись российского кино. 1863–1929. С. 429). В съемках принимал участие Г.В. Гибер (оператор «Часовни»).

<sup>6</sup> Премьера спектакля по пьесе Г. Гейерманса состоялась 15 января 1913 г. в помещении кинотеатра «Люкс». Событие явилось началом новой студии Ху-

дожественного театра К.С. Станиславского (*Гиппиус В.В.* Встречи с Блоком // *Гиппиус В.В.* От Пушкина до Блока / Отв. ред. Г.М. Фридендер. М., Л., 1966. С. 339).

<sup>7</sup> *Юрнев Р.Н.* Советское киноискусство на подъеме (1921–1926) // Очерки истории советского кино. В трех томах / Под ред. Ю.С. Калашникова, Н.А. Лебедева, Л.П. Погожевой, Р.Н. Юрнева. Т. 1: 1917–1934. М., 1956. С. 76.

«Кино может легко оперировать актерами, обстановкой, целыми сценами, красивыми пейзажами, необозримыми пространствами. Причудливо сплетая все это в одну грандиозную непрерывную кинематографическую ленту – Кино подчиняет это сплетение, это спаянное действие тому или другому ритму и создает в зрительном зале настроение, которое угодно творцу ленты – режиссеру. И это настроение меняется по мере пробега ленты. Педаль настроения то опускается, то поднимается, в зависимости от созданного сочетания отдельных сцен и снятых статических моментов, в зависимости от желаемого ритма действия. И когда нужно, настроение повышается до таких вершин душевного подъема, что зрители, не 200–300 человек “избранных”, а тысячные толпы, одновременно могут реветь от восторга, ликовать, плакать от бесконечного горя или повергаться в неизъяснимый ужас» (*Чайковский Б.* Театр и Кинематограф. Параллели / Подг. к публ. Н.Г. Чертовой // Киноведческие записки. Историко-теоретический журнал. 1998. № 39. С. 274).

<sup>8</sup> *Никулин Л.* С новым счастьем. Роман: пролог // Москва. 1961. № 10. С. 97.

<sup>9</sup> *Лебедев Н.А.* Очерк истории кино СССР. Т. I: Немое кино. М., 1947. С. 87.

<sup>10</sup> *Юрнев Р.Н.* Советское киноискусство на подъеме (1921–1926). С. 120–121.

<sup>11</sup> *Тагер Е.* Никулин // Литературная энциклопедия: В 11 т. М., 1934. Т. 8. С. 84–88.

<sup>12</sup> *Никулин Л.* Записки Спутника. Л., 1932. На титульном листе заголовок со строчной («записки спутника»), но на обложке оба слова с заглавной. (Мета)география мемуаров Л. Никулина впечатляет: революционная Москва 1905 г., гражданская война на Украине, Балтика, Афганистан... В последних словах мемуаров: «Мы встречаем четвертое десятилетие века революции.

В крови у нас была мистическая отравка и легкомыслие. Но мы нашли противоядие.

Мне хотелось закончить эту книгу без восклицательных знаков. Я вспоминаю лицемеров: они упрекали меня в двойственности. Я вспоминаю трусов: они упрекали меня в слабости. Я вспоминаю невежд: они поучали меня. Я вспоминаю сухого и осторожного чиновника: он назвал меня попутчиком. Я не принимаю этого ярлыка.

Будем жить, будем биться за новый мир. “Дело заключается в том, чтобы изменить мир”. Это есть революция. Да здравствует революция!

*Москва, июнь-сентябрь 1931»* (с. 248).

Ср. с автобиографическими мотивами романа «С новым счастьем»:

Курбатов: Но ведь тогда была другая молодежь.



Силин: Мне кажется, вы неправы. Она просто росла в других условиях, вы и Андрей хватили гражданской войны, правда, немного, потом нэп... А что касается меня, то я действительно вырос в других условиях. Мне много лет, мой друг. Девятнадцать лет я пережил революцию пятого года, потом реакцию, это большое испытание. И Октябрь мне дался нелегко, все эти фетиши – конституция, парламент, кадетские златоусты, вроде Маклакова, “война до победного конца” – все это надо было преодолеть в себе... (Никулин Л. С новым счастьем. С. 107). Автобиографичность также в рассуждениях персонажей романа о формализме, реализме, абстракционизме (см., напр., с. 56, 71, 72, 104, 105, 107). «“Формализм”. Ярлык! На кого только его не клеяли».

<sup>13</sup> Лозунг этого номера журнала. На титульных страницах печатались цитаты из партийных документов либо заголовки основных публикаций, «разбросанных», как на афише. В журнальной публикации пролога романа Л. Никулина «С новым счастьем» цветные вклейки картин В. Серова «С Лениным», Д. Налбандяна «Думы о народе» (Н.С. Хрущев за рабочим столом в Кремле) и произведений со Всесоюзной выставки работ самодеятельных художников. Тема работ – труд, социальный статус авторов – труженики: конструктор, электрик, студент, культпросветработник, пенсионер, токарь, каменщик. *С новым счастьем* – часть поздравительной формулы «С Новым годом! С новым счастьем!» Название романа маркирует завершение прежнего цикла и начало нового – эры космического труженика. Ср. со стихотворением Л. Татьяничевой, где мотив космического труженика и исторические параллели усилены бесконечностью текста в его «цикличности» (многогочие в начале, совпадение первых и последних строк – корреляция истоков (пролог) и итогов): «...В глухой провинции Вселенной / Планет, что снегу, намело. / На космонавта смотрит Ленин / С портрета дружески светло. / В глазах спокойное вниманье, / И утвержденье, / И вопрос, / И дорогое пониманье, / Насколько этот путь не прост! / Враги нам гибелью грозили / И нашей гибелью клялись. / Легко ли лапотной России / Взбираться было в эту высь! / Легко ль, / Прорвавшись в эти дали, / Где смерть и вечность / В двух шагах, / Пространство времени скрижали / В своих удерживать руках?! / Завидной чести удостоен, / Ведет корабль среди планет / Великий труженик, и воин, / И революции полпред. / На космонавта смотрит Ленин / С портрета дружески светло. / В глухой провинции Вселенной / Планет, что снегу, намело» (Татьяничева Л. В кабинете космонавта // Байконур – Вселенная: стихи / [сост. А. Щербаков]. М., 1987).

Смысловая связь с фильмом и предшествовавшей ему театральной постановкой также в том, что письма передает Курбатову его дочь, отказавшаяся от возможности успешной карьеры в Москве и уехавшая работать врачом в деревню за девятьсот километров от столицы – по «системе Станиславского»: «На наш вопрос, как лучше организовать изучение “системы Станиславского”, чтобы избежать ее искажения и вульгаризации, – Константин Сергеевич говорит о необходимости создания при МХАТе школы театральных руководителей, в которой основное внимание уделялось бы практике преподавания».

– Какая огромная задача стоит перед всеми нами – уберечь молодежь, которую сейчас калечат! Кто сейчас идет преподавать в деревенские и рабочие клубы? Тот, кто не способен играть даже в плохом театре. Куда деваться? Вот он и идет “учить” на заводы и в деревню!.. Как это прекратить? Конечно, нужны кадры преподавателей. Это должны делать вы, мастера театра! Мне кажется, если бы все театры шли по этой линии и создавали такие кадры, то через четыре года уже многое можно было бы сделать. Определенной программы пока нет, но ее нужно создать!» (*Филиппов Б.* Дома у Станиславского (из будущей книги «Актер без грима») // *Огонек*. 1966. № 33. С. 15).

<sup>14</sup> *Замятин Д.Н.* Метагеография: Пространство образов и образы пространства. М., 2004. С. 26–27.

<sup>15</sup> «Итак, вернемся в стратфордский кинотеатр теплым осенним днем 1957 года.

Мы сидели на стульях, как манекены, и смотрели на управляющего. Вид у него был встревоженный и болезненный – а может, это было виновато освещение. Мы гадали, что за катастрофа заставила его остановить фильм в самый напряженный момент, но тут управляющий заговорил, и дрожь в его голосе еще больше смутила нас.

– Я хочу сообщить вам, – начал он, – что русские вывели на орбиту вокруг Земли космический спутник. Они назвали его... “спутник”.

Сообщение было встречено абсолютным, гробовым молчанием. <...>

Помню очень отчетливо: страшное мертвое молчание кинозала вдруг было нарушено одиноким выкриком; не знаю, был это мальчик или девочка, голос был полон слез и испуганной злости: “Давай показывай кино, врут!”

Управляющий даже не посмотрел в ту сторону, откуда донесся голос, и почему-то это было хуже всего. Это было доказательство. Русские опередили нас в космосе. Где-то над нашими головами, триумфально попискивая, несется электронный мяч, сконструированный и запущенный за железным занавесом. Ни Капитан Полночь, ни Ричард Карлсон (который играл в “Звездных всадниках” (*Riders to the Stars*)), боже, какая горькая ирония) не смогли его остановить. Он летел там, вверху.., и они назвали его “спутником”. Управляющий еще немного постоял, глядя на нас; казалось, он ищет, что бы еще добавить, но не находит. Потом он ушел, и вскоре фильм возобновился.

И вот вопрос. Каждый помнит, где был, когда убили президента Кеннеди. Каждый помнит, где услышал, что в результате очередного безумия погиб в кухне какого-то отеля Роберт Кеннеди. Кто-то, может быть, даже помнит, где его застал Кубинский ракетный кризис.

А кто помнит, где он был, когда русские запустили спутник?» (*Кинг С.* Пляска смерти / Пер. с англ. О.Э. Колесникова. М., 2001. С. 2–5).

<sup>16</sup> *Барт Р.* Марсиане // *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М, 1989. С. 67–68.

«“Я всегда говорил и слышал, что не будет удивительным, если выяснится, что на Марсе была цивилизация, но туда пришел капитализм, пришел империализм и прикончил планету”, – сказал Чавес в своей речи, приуроченной ко Все-

мирному дню водных ресурсов, отмечаемому во вторник. Венесуэльский лидер, обвиняющий капитализм также во многих мировых проблемах, предупредил о том, что на нашей планете истощаются водные ресурсы. “Осторожно! Здесь, на планете Земля, где сотни лет назад были обширные леса, теперь пустыни. Там, где были реки, теперь пустыни”» (*Chinea E. Chavez says capitalism may have ended life on Mars // Reuters. March 22, 2011* <<http://www.reuters.com/article/2011/03/22/us-venezuela-chavez-mars-idUSTRE72L61D20110322>>; Уго Чавес считает, что жизнь на Марсе была, но ее погубил капитализм // «РИА Новости». 22.03.2011 <<http://ria.ru/world/20110322/356825856.html>>).

<sup>17</sup> *Лотман Ю.М.* Вместо предисловия // Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т. I. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992. С. 10.

<sup>18</sup> *Дикий А.* Повесть о театральной юности. (Книга написана при участии З. Владимировой.) М., 1957. С. 216.

<sup>19</sup> Пьеса переводилась несколько раз и претерпела множество изданий. Редактором перевода 1906 г. была В.И. Засулич (*Хейерманс Г.* «Надежда». Драма в 4-х д. из жизни голландских рыбаков / Пер. А.Ф. Гретман. М.: Лит. Моск. театр. б-ки С.Ф. Рассохина, 1902 [ценз.]. 124 с.; *Гейерманс Г.* Гибель «Надежды». (Ор Ноор van Zegen). Драма в 4 д. / Пер. с нем. изд. Э.Э. Маттерна и А.П. Воротникова. М.: А.В. Васильев и К°, [1902] [ценз.]. 70 стр. (То же: [М.]: [лит. Иванова], [1902]. 67 с.; То же: М.: С.Ф. Рассохин, 1902 [ценз.]. 111 с.; То же: без вых. данных, 76 с.; То же: М.: Театральная б-ка С.Ф. Рассохина, 1915. 56 стр.; То же: 4-е изд. пер. пьесы со вкл. всех ранее сделанных вымарок текста. М.: Театральное изд-во, б-ка. М.А. Соколовой, 1917–18. 63 стр.; То же: М.: Театральная б-ка Губполитпросвета М.О.Н.О., 1922. 59 стр.; То же: М.: Театральное изд-во, 1925. 93 стр.); *Гейерманс Г.* «Гибель Надежды». Драма в 4-х действиях. (Из жизни голландских рыбаков) / Перевод с немецкого П. Теплова; Под редакцией В.И. Засулич. [С.-Петербург]: Книгоиздательство «Новый мир», 1906. 103 стр. (переизд.: П.: «Театр. отд. Нар. ком. по просв.», 1918, введ. Ф. Зелинского); *Гейерманс Г.* Гибель «Надежды». Драма в 4-х д. / Пер. со 2-го франц. изд. Юлий Махновец. М., 1915 (То же: М.: Моск. союз потреб. о-в, 1915. 70 стр. На обл. дата: 1916; То же: 2-е изд. М., 1917 (обл. 1918) 70 с. с илл.; То же: *Гейерманс Г.* Гибель «Надежды». Пьеса в 4 д. приспособленная для самостоятельно-го театра по перев. П. Теплова (изд. ТЕО Наркомпроса 1918 г.) путем режиссерских сокращений. Со статьями: «В помощь руководителю постановки» и «Звуковые эффекты и музыка» с 16 рис. и черт. М.: Изд-во «Крестьянская газета», тип изд. «Крестьянская газета», 1928. 48 с., с илл., черт. и нотами. (Б-ка журн. «Деревенский театр»). 7000 экз.; В том же году: Вып. 2(17). 13000 экз. с прилож. ролей. Приложение: «Роли к пьесе». 47 стр. 20000 экз.) (Российская национальная библиотека: Генеральный алфавитный каталог книг на русском языке (1725–1998) <[http://www.nlr.ru/e-case3/sc2.php/web\\_gak/lc/20925/1](http://www.nlr.ru/e-case3/sc2.php/web_gak/lc/20925/1)>); *Хейерманс Г.* Гибель «Надежды». Драма в 4 д. / Пер. с голландск. Л. Шифферса. М., 1954).

<sup>20</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Пер. с фр. Н.В. Сулова. Екатеринбург, 2000. С. 41.

<sup>21</sup> Финальная сцена пьесы: «*Канс* (подходя к своей конторке, закуривает трубку, берет воззвание, ехидно кивая головой и, после ухода Книртье, читает его): Воззвание для всех газет! (Ухмыляясь, выходит наперед, облакачивается на письменный стол и читает, своеобразно улыбаясь). – Благородные поселяне! Снова обращаемся мы к вам, зная отзывчивость вашего сердца и готовность к благотворительности на пользу ближних и настоятельно просим внести вашу лепту для помощи нескольким невинно пострадавшим вдовам и сиротам. Судно “Благодатная Надежда”...

(Во время этого чтения опускается занавес)» (Гайерманс Г. «Гибель Надежды». С. 102–103).

<sup>22</sup> См.: Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983. С. 85, 100–105, 220–221; Теребихин Н.М. Метафизика Севера: Монография. Архангельск, 2004. С. 9–17, 159–160 и др.; Теребихин Н.М. Семиотика морской культуры: миф и ритуал // XVII Ломоносовские международные чтения. Вып. 2: Поморские чтения по семиотике культуры. Сб. научных докладов и статей / Отв. ред. Н.М. Теребихин. Архангельск, 2006. С. 32–43.

<sup>23</sup> Теребихин Н.М. Русский Север и Норвегия: диалог культур // Исторические связи Русского Севера и Норвегии (к 200-летию города Вардье): Сб. статей / Отв. за вып. Н.И. Колесниченко, В.А. Любимов. Архангельск, 1989. С. 151–153. Н.М. Теребихин рассматривает здесь очерки М.М. Пришвина: «До сих пор еще русские моряки не считаются с научным описанием Северного Ледовитого океана. У них есть свои собственные лоции... описание лоции поморами почти художественное произведение. На одной стороне листа описаны берега, на другой выписки из священного писания славянскими буквами. На одной стороне – рассудок, на другой – вера. Пока видны приметы на берегу, помор читает одну сторону книги; когда приметы исчезают и шторм вот-вот разобьет судно, помор перевертывает страницы и обращается к Николаю Угоднику. Есть среди поморов, рассказывают мне, удивительные храбрецы. Раз один старик пришел из Архангельска в Гаммерфест без компаса. “Как же так? – спросил консул. – Как же он шел?” Помор указал рукой такое-то направление. А раз было даже так, что один помор решил удивить Европу. Сделал почти совершенно круглую лодку, прицепил к ней паруса собственного изобретения и пустился океаном на Парижскую выставку» (Пришвин М.М. За волшебным колобком // Пришвин М.М. За волшебным колобком. Осударева дорога. Глаза земли. Отцы и дети. Из дневниковых записей. Петрозаводск, 1987. С. 334–335).

<sup>24</sup> Советские художественные фильмы... Т. 1: Немые фильмы (1918–1935). С. 48.

<sup>25</sup> Граценкова И.Н. Кино Серебряного века. Русский кинематограф 10-х годов и Кинематограф Русского послеоктябрьского зарубежья 20-х годов. М., 2005. (Из цикла «Кино моей Родины»). С. 73–74.

<sup>26</sup> Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М., 1954. Т. 1. С. 415.

«В 1923 году в кирхе Дудергофского прихода было организовано просветительское мероприятие, куда собралось довольно много народа, в основном, женщин-матерей. За стол, поставленный перед алтарем, уселся работник просвещения магистр Кохонен и начал свою речь следующими словами: “Детей не надо бы учить религии и им нельзя ничего говорить о Боге”. Откинув полу пиджака и расстегнув пуговицы жилетки, магистр продолжал: “В детстве мама учила меня вере. Она поселила Бога сюда. (Выступающий прижал руку к сердцу.) Теперь хоть сам себя режь – не могу избавиться от этого. Поучения матери все время в моих мыслях”.

После этих слов слушатели пришли в волнение. Одна из женщин выкрикнула: “Зачем же ты, добрый человек, пришел смеяться над нами? Ведь сам теперь открыто признался, что не можешь вырвать Бога из своего сердца. А нас пытаешься научить жить без Господа. Ты насмешник, обманщик!”» (*Kuortti A. Inkerin kirkon vaikeita vuosia. [Трудные года церкви Ингрии.] Helsinki, 1963. S. 61–62.* Туутари – лютеранский приход церкви Ингрии в историческом районе Можайский (Дудергоф до 1950 г.) Красного Села (ныне – Красносельский район Санкт-Петербурга).

<sup>27</sup> У. Эко обратил внимание на то, что в теории информации для обозначения источника используются два слова – *Fonte* и *Sorgente*, означающие Начало и Различие, Родник, но также Открытость, из которой происходят все события (*Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Перев. А.Г. Погоняйло, В.Г. Резник. СПб., 1998. С. 327, 357.*)

<sup>28</sup> Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам, XXI. Тарту, 1987. (Учен. зап. Тартуск. гос. ун-та, вып. 754). С. 3; см. также: *Tarasti E. Johdatusta semiotiikkaan. Esseitä taiteen ja kulttuurin merkkipäijästelmistä. [Введение в семиотику. Эссе о знаковых системах искусства и культуры.] Helsinki, 1992. S. 201.*

<sup>29</sup> Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с фр. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской; послесл. Ю.В. Ивановой. М., 2002. С. 59.

<sup>30</sup> Сурво В.В. «Девка прядет, а Бог ей нитку дает» // Гендерная теория и историческое знание: Материалы второй международной научно-практической конференции / Отв. ред. А.А. Павлов, В.А. Семенов. Сыктывкар, 2005. С. 177–192. Символическое отождествление с объектом дарения прослеживается и на уровне названий даров: «свекровник», «образник»; в прошлом на полотенцах нередко вышивалось «Кого люблю, того дарю» (*Сурво В. Текстильная тема в обрядовой практике (по материалам Карелии) // Мифология и религия в системе культуры этноса: Материалы Вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений / Отв. науч. ред. В.М. Грусман, А.В. Коновалов. СПб., 2003. С. 125–126.* *Сурво В., Сурво А. Местные, пришлые и их дары: новое освоение Русского Севера // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. статей / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2008. С. 180.* В коми традиции носильные

вещи покойного, *войтöв сайöд*, которыми покрывали гроб, буквально означают «от северного ветра укрытие». После погребения покойного эти вещи отдавали сиротам или кому-нибудь из наиболее бедных односельчан. Согласно похоронной причети, живые «остаются на северном ветру» (*Конаков Н.Д.* Войтöв сайöд // Энциклопедия уральских мифологий / Ред. серии А.-Л. Сиикала, В. Напольских, М. Хоппал. Т. I: Мифология коми / Рук. авт. колл. Н.Д. Конаков; науч. ред. В.В. Напольских. М.:Сыктывкар, 1999. С. 112).

<sup>31</sup> *Батай Ж.* Теория религии / Пер. с фр. С.Н. Зенкина // *Батай Ж.* «Прóклятая часть»: Сакральная социология / Сост. С.Н. Зенкин. М., 2006. С. 71–72.

<sup>32</sup> Ср. с наблюдением исследователей удмуртской традиции: «Так ли уж уютны рассмотренные выше представления удмуртских крестьян о совершенном мироустройстве. Отнюдь, они совсем не кажутся таковыми. Напротив, они теснейшим образом связаны с жизнью, практической деятельностью, обусловлены жизненными обстоятельствами и поражают своей реалистичностью, вплоть до детальных разработок. Крестьянин в своих мечтах о совершенном мире вовсе не витает в облаках, не строит нечто несбыточное, иллюзорное, его представления сугубо конкретны, предметны, вполне реально достижимы. Если отбросить некоторые “архитектурные излишества”, “красивости” типа золотых, серебряных заборов, золотых столов и стульев, которые, очевидно, неизбежны при “строительстве” столь грандиозного дома мечты (хотя, конечно, функция злата-серебра здесь более сложна), то остальное всё как в жизни. Порой даже хочется воскликнуть: “И это все, о чем человек может мечтать?” Но дело не в отсутствии воображения. Человек сознательно даже в мечтах был вынужден себя ограничивать. Свое видение идеального устройства мира он создавал в воображении экономно и даже по-крестьянски скуповато, все только необходимое, строго функциональное: бог – власти – природа/погода – хлеб – охота – удача – скот – достаток – семья – здоровье – счастье – добрая слава – боги.

Здесь нет ничего лишнего и, пожалуй, нет даже многого, что отнюдь бы не помешало. Но крестьянин не просит об этом не только потому, что боится надоесть богам своими просьбами, но главным образом потому, что он привык довольствоваться малым и привык рассчитывать в жизни (даже если речь идет о ее реальном воплощении) прежде всего на себя. А, в общем-то человеку, оказывается, не так уж много и надо» (*Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С.* Этнография удмуртов: учебное пособие по краеведению. 2-е изд., перераб. и доп. Ижевск, 1997. С. 131).

Ср. с мотивом «архитектурной роскоши» в романе Л. Никулина «С новым счастьем»:

«ПИСЬМО ПЕРВОЕ

Апрель 1947

<...> Помнишь, в Москве в начале тридцатых годов ты пришел с какого-то заседания, где решалась судьба Сухаревской башни, Красных и Триумфальных ворот... Ты был в отчаянье, ты говорил, что в сносе Сухаревской башни нет необходимости, что есть другие возможности для того, чтобы в этом месте дать простор уличному движению, ты говорил о ценности этих памятников и горевал об их судьбе. Прошло пятнадцать лет, если не меньше, и что ты сделал?

Ты не хотел портить отношения с председателем исполкома, это ему пришла в голову дикая мысль уничтожить исторический памятник. Андрей, приехавший к нам, увидев это варварство, сказал: “Оно чем больше ломки, тем больше означает деятельности градоправителя” – так, кажется, в “Ревизоре”? А новый председатель исполкома и секретарь теперь ломают голову над тем, что делать с этими руинами на берегу реки. А для чего ты приказал вырубить столетние липы на улице Лермонтова? Это была чудесная улица, похожая на зеленый туннель. Ты сделал это для того, чтобы обнажить фасады построенных тобой твоим подхалимом домов, фасады, похожие на торты с кондитерскими украшениями, и вот эти дома стоят на этой улице, чужие, нелепые в красивом русском городе» (*Никулин Л. С новым счастьем. С. 96*).

Полное издание романа: *Никулин Л.В. С новым счастьем: роман. М., 1963.*

<sup>33</sup> *Романов А.В. Киноискусство и современность: Наблюдения. Раздумья. Мысли вслух. М., 1968. С. 40.*

<sup>34</sup> См.: *Летопись российского кино 1863–1929. С. 429.*

<sup>35</sup> *Л.Н. «Часовня Святого Иоанна». (Крымская фильма Севзапкино.) // Киногазета. № 7 от 12 февраля 1924 г. С. 2.*

<sup>36</sup> С. Бирман, исполнительница роли госпожи Босс в пьесе «Гибель “Надежды”», поставленной в 1913 г. К.С. Станиславским: «К.С. Станиславский говорил нам: никогда не играйте на сцене имя существительное (я – царица, я – нищенка), никогда не играйте имя прилагательное (я – властная, я – бедная). Получится статика, напыщенность, бездыханность. Не будет движения. Если вы потратите всю свою энергию на изображение имени существительного (я – кулачка, я – капиталистка, я – нищенка) и имени прилагательного (я – грубая, я – беззащитная), вы будете напыщенно напряжены. И очень тяжело зрителю смотреть на актера в таком состоянии <...>

Владимир Иванович Немирович-Данченко говорил:

“<...> Актер должен оценить предлагаемые автором обстоятельства. По Гоголю – “все окружение обстоятельств и характеров, обступающих роль”.

И все? Да, все. Оценить предлагаемые обстоятельства – значит дать ответ поступкам, решениям. А это и значит жить”» (*Бирман С. Труд актера. М.–Л., 1939. С. 36, 38*).

<sup>37</sup> *Л.Н. «Часовня Святого Иоанна». С. 2.*

<sup>38</sup> См.: *Летопись российского кино 1863–1929. С. 450.*

<sup>39</sup> *Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 350.*

*Евгения Хаздан*  
(Санкт-Петербург)

### **Шофар: взгляд современной российской науки**

Древние инструменты – предмет особого внимания современной российской науки. Ученых интересуют древнейшие формы музыкальных орудий, ареалы распространения тех или иных инструментов, заимствование или же автохтонное возникновение отдельных их видов у различных народов, пути их усовершенствования. Выдвигаются гипотезы о строях, приемах звукоизвлечения, о формах музицирования, наконец, о бытовании разных жанров.

Однако не следует забывать, что в России в течение длительного времени информация о музыкальных инструментах, упомянутых в Пятикнижии, была выведена за пределы дозволенного к изучению. С точки зрения советской идеологии, такого рода исследования вторгались сразу в несколько «запретных зон». Во-первых, речь шла об источниках, имеющих непосредственное отношение к официально осуждаемому религиозному культу. Во-вторых, волны правительственных антисемитских кампаний привели к тому, что сам интерес к еврейской культуре считался чем-то предосудительным, а обращение к источникам на иврите, запрещенном еще в 1920-х, – недопустимым. Наконец, предмет изучения напрямую соотносился с государством, дипломатические отношения с которым были прерваны (их поэтапное восстановление началось лишь с 1988 г.).

В целом такое положение привело к образованию лакуны, которая, к сожалению, до сих пор не заполнена. Преодолевать разрыв приходилось постепенно.

Одной из первых крупных работ советского времени в области исследования библейских инструментов является кандидатская диссертация Риммы Борисовны Галайской «Музыкальные инструменты русского народа в исторических памятниках» (1974). Пока-



зательно, что среди источников нет Библии, однако наряду с летописями названы произведения церковно-учительской и уставной литературы XI–XVII вв. (Златоструй, Измарагд, Златая цепь, Кормчая книга, Стоглав, Домострой и даже Толковая Псалтирь). Автор провела тщательнейшее источниковедческое исследование, фактически восстанавливая традицию изучения древних инструментов в российской науке, а также дала научное определение *инструментоведческой информации*: «любое словесное (полное или частичное) или любое изобразительное, переводимое в словесное, описание музыкального инструмента (сообщение о его атрибутивных свойствах), а также обстоятельств и явлений, связанных с его функционированием, процессом производства (элементами производства), вопросами генезиса и пр.»<sup>1</sup>. Р.Б. Галайская разработала методики изучения исторических материалов, доказала возможность вычленения стабильных признаков, характеризующих музыкальный инструмент, и продемонстрировала формы систематизации этой информации.

Постепенно развивались такие направления современной науки, как музыкальная археология, музыкальная иконография. В органологии все чаще появлялись работы, посвященные инструментам и инструментальной культуре различных этносов. 1980-е гг. можно считать концом «эпохи официального несуществования» еврейской музыки<sup>2</sup>. В 1983 г. в Ленинградской консерватории была представлена в качестве дипломной работа музыковеда Марины Вайнштейн (в замужестве Гольдиной) «Некоторые вопросы истории и теории древнееврейской музыки (по «Истории еврейской музыки» А. Идельсона: Вступительная статья, перевод, комментарии, приложения)»<sup>3</sup>.

В течение двух последующих десятилетий происходило стремительное освоение прежде недоступной информации: во многих городах были открыты еврейские общинные центры, проводились концерты, лекции, семинары, международные конференции и фестивали, выпускались популярные книги и научные издания<sup>4</sup>. Эти изменения совпали с формированием в нашей стране информационного общества – с радикальными трансформациями способов хранения и передачи информации, с ростом ее объема и доступности. Важным стало знакомство музыковедов с материалами исследований зарубежных коллег, а также появление возможностей для прямых контактов с ними.

Однако отечественные работы этого времени, непосредственно изучающие музыкальный инструментарий Пятикнижия, Пророков, Писаний, исчисляются единицами. Большинство из них затрагивает вопросы переводов<sup>5</sup>. Существенным препятствием для ученых по-прежнему оказываются политические или конфессиональные позиции. Так, некоторые исследователи, концентрируясь на локальной традиции, игнорируют иудейские источники, обращаясь к греческому или арабскому тексту как к изначальному<sup>6</sup>. В этом ряду выделяются статьи московского ученого Е.И. Коляды, занимающейся музыкальной библеистикой с конца 1990-х гг. В 2003 г. Елена Ивановна выпустила монографию «Музыкальные инструменты в Библии: Энциклопедия»<sup>7</sup>, в которой обратилась к разным переводам Священного Писания: это ТаНаХ, Таргумы<sup>8</sup>, Септуагинта, Вульгата, Пешитта<sup>9</sup>, более поздние издания, вышедшие в Праге (1488), Лионе (1566), Женеве (1588), Антверпене (1599), и еще многие другие, – всего автором охвачено 70 переводов на 21 языке. В книге дана систематизация всех упоминаний музыкальных инструментов, а также терминов, встречающихся в Библии и так или иначе, по мнению автора, соотносящихся с музицированием<sup>10</sup>.

Однако суммирование сведений, приведенных в литературе разного времени, в трудах исследователей, опирающихся на различные научные традиции, иногда ведет к нагромождению ошибок. Нередко данные, содержащиеся в такого рода источниках, противоречат друг другу. Актуальным в сфере гуманитарной науки становится не столько *накопление* некоего объема информации, сколько ее *анализ*, подбор необходимого инструментария для ее обработки, интерпретация. Кроме того, сосредоточившись на недоступных ранее текстах, исследователь порой не замечает существования *современной традиции*, бережно сохраняющей архаические пласты изучаемой культуры.

Не вдаваясь в подробный анализ монографии, обратимся к тому, как в ней описан один из знаковых инструментов еврейской традиции – *шофар*, сравнив представление о нем современного российского ученого с реальным бытованием этого инструмента.

Нам предстоит последовательно затронуть несколько аспектов:

- 1) этимологический: название инструмента;
- 2) органологический: строение инструмента, его разновидности, способы изготовления;

3) функциональный: возможности звукоизвлечения, формы применения инструмента в ритуале и за его пределами.

Шофар (в ашкеназском произношении *шойфер*) – единственный из всех древних еврейских инструментов, упоминаемых в Торе, сохранился до настоящего времени. В современной общине он продолжает выполнять прежние ритуальные функции. На протяжении тысячелетий неизменными остаются предписания, связанные с его изготовлением; в значительной степени можно также говорить о сходстве в восприятии людьми разных эпох как самого инструмента, так и извлекаемых из него звуков.

Шофар – рог, натуральный амбушюрный аэрофон (инд. 423.121 по классификации Хорнбостеля-Закса). Его изготавливают из рогов диких и домашних баранов, козлов, антилоп, газелей (т.е. жвачных парнокопытных семейства полорогих). О том, что рог непременно должен быть *полым*, говорится в трактате «Рош а-Шана» Вавилонского Талмуда<sup>11</sup>. Мудрецы ссылаются на однокоренное со словом «шофар» слово *shefoferet* («трубка»).

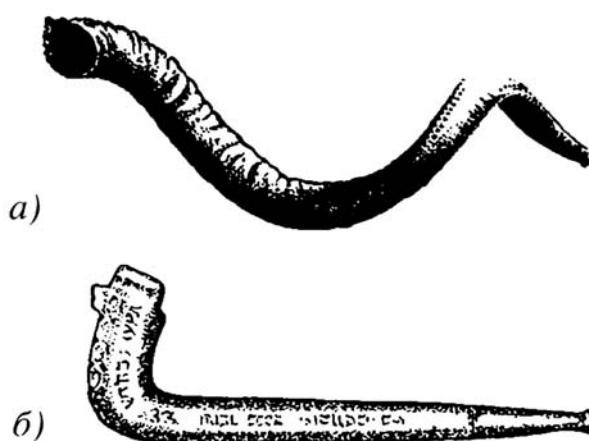
Традиция строгой запрещает применять в ритуале рога коров или быков, поскольку они служат напоминанием о поклонении золотому тельцу. При этом Вавилонский Талмуд опирается на принцип: «Никогда обвинитель не становится защитником». Звук коровьего рога будет напоминать о страшном грехе, то есть окажется *обвинителем* Израиля пред Небесным судом, тогда как голос шофара во время молитв о прощении исполняет роль *защитника* народа.

Пристальное внимание Народа Книги к письменной речи хорошо известно. Поколениями мудрецов тщательно прокомментированы не только каждое слово Торы, его возможные связи с другими словами, поля значений, возникающие при перестановке или чередовании букв и т.п., но даже размеры отдельных букв в разных словах свитка и расстояния между ними. Если бы существовала *возможность* возведения этимологии слова шофар к *par* ‘бык’ (как это делается в монографии Е.И. Коляды<sup>12</sup>), она не осталась бы незамеченной. Мало того, автор указывает, что выделка шофара из бычьего рога *нежелательна* (sic!), однако, со ссылкой на тот же Талмуд, перечисляет животных, чьи рога были годными для изготовления инструмента, называя также и быка<sup>13</sup>.

Сомнительным выглядит и тезис о *заимствовании* инструмента у древних ассирийцев. Оба народа принадлежат к семитской группе, некоторое время существовали на одной территории (Авраам ушел в Палестину из Месопотамского Ура; исследователи указывают на общие корни отдельных мифов, в частности, мифа о Всемирном потопе). Наличие схожего инструментария у различных народов, существовавших в единой историко-культурной зоне, – достаточно распространенное явление. Не существует никаких исторических и иконографических памятников, по которым можно было бы определенно фиксировать расширение ареала распространения инструмента (например, после ассирийских завоеваний).

Форма шофара символична. Согласно толкованиям, она должна напоминать человеку о необходимости склониться перед Всевышним (на иврите *shofoyf* ‘склоненный’, ‘нагнувшийся’). В Вавилонском Талмуде (Рош а-Шана III: 3–4) сказано, что в дни постов трубят в более изогнутый («витой») бараний рог с серебряным мундштуком, а в Новый год – в почти прямой рог самки горного козла с золотым мундштуком. Однако в настоящее время в ряде синагог применяется один рог – как в преддверии праздника, так и во время него.

В энциклопедии представлены – как разные инструменты – три разновидности рогов: *шофар*, *керен* и *йовел*. По мнению автора, их изготовление было различным. Например, по поводу *керена*<sup>14</sup> Е.И. Коляда пишет: «Придание рогу изогнутой конфигурации <...> требовало гораздо большего мастерства, нежели выделка прямой формы путем его вытягивания»<sup>15</sup>. В статье «Шофар» читаем: «Первоначально имел изогнутую форму *наподобие естественного бараньего рога* (органологически *шофар* может рассматриваться как разновидность *керена*). Позднее путем механического воздействия стали делать прямые шофары с небольшим загибом непосредственно у естественного раструба (таковы и современные шофары)»<sup>16</sup>. То есть, обе разновидности могли быть как изогнутые, так и прямые, но в одном случае выделка «прямого» рога была проще, в другом, напротив, она появилась лишь на позднем этапе. Е.И. Коляда помещает иллюстрации: как пример «древнего», натурального – витой, так называемый йеменский шофар, часто встречающийся в современном Израиле, а в качестве «современного» прямого рога – некое схематическое изображение, по-видимому, взятое из трактата. На нем видна надпись, начинающаяся словами «Tkie bekhoydesh» (см. ил. 1).



Ил. 1

Процесс изготовления шофаров в книге представлен в динамике: «Первоначально у инструментов не было мундштука, кончик рога отрезали или в нем просверливали маленькое вдувное отверстие. Процедура выделки более поздних шофаров гораздо сложнее: после удаления кончика наружную поверхность рога *скоблили до гладкости*, затем рог погружали в воду и выпаривали до тех пор, пока он не становился мягким, после чего придавали ему желательные контуры, *выравнивали внутреннюю поверхность*, раструб и *вырезали зубчатую кромку* на нем: наконец, *формировали мундштук*, нагревая и при этом сильно растягивая узкий конец рога»<sup>17</sup>. *Йовел (шофар йовел)* «отличался от обычного шофара <...> бóльшим размером и широким резонирующим металлическим раструбом, который надевался и снимался наподобие мегафона»<sup>18</sup>.

Четкой грани между инструментами автор не проводит, периодически указывая на их общность («органологически *шофар* может рассматриваться как разновидность *керена*»; иерихонские трубы – «это, скорее всего, *йовел* и родственные инструменты – *керен-йовелы*»). Не дается объяснения и тому, что один и тот же инструмент в Торе называется то *йовел* (Исх. 19: 13), то *шофар* (Исх. 19: 16; 19: 19) или *шофар-йовел*, *шофар* (в одном стихе: Иешуа 6: 4) и *керен* (в следующем: Иешуа 6: 5).



Ил. 2

Шофар Большой Санкт-Петербургской хоральной синагоги. Привезен из Израиля. Длина 230 мм. Раструб и губное отверстие неправильной формы, на крае раструба есть трещинка (что не является препятствием для использования инструмента в службе). Губное отверстие 8×15 мм, ширина раструба в наиболее широком месте 75 мм (по внешнему краю рога – 90 мм).

С нашей точки зрения, речь идет об одном и том же инструменте. Терминологическое различие в том, что *керен* – это «рог животного» (он неоднократно встречается в тексте Священного Писания в этом значении). *Шофар* – музыкальный инструмент, изготавливаемый из рога. Так, животное, которое принес в жертву Авраам вместо Исаака, запуталось в чаще рогами (*карнаим*). Мидраш гласит, что первый *шофар* был сделан из левого рога этого животного, и звуками этого инструмента сопровождалось явление Всевышнего на горе Синай (см.: «Пиркей де Рабби Элиезер»). *Йовел* – указание на животное (барана), из рогов которого могли изготавливаться инструменты. Соответственно, *керен йовел* – ‘бараний рог’; а *шофар йовел* – ‘шофар из бараньего рога’. В Талмуде читаем: «Р. Йосе сказал: ведь все шофары называются “*керен*”, как сказано “Когда затрубит бараний (*йовел*) рог (*керен*)”» (Рош а-Шана III: 2). Таким разделением объясняется также и упоминание *керена* и *йовела* в трактате «Келим» (XI: 7)<sup>19</sup>: речь в нем идет о *сосудах*, сделанных из рога, а не о музыкальных инструментах.



Ил. 3

Шофар, принадлежащий А.Р. Был приобретен в Израиле в 2000 г. Длина 240 мм. Губное отверстие очень тщательно обточено, фактически круглое: 9×10 мм. В самом широком месте раструб 50×60 мм. Толщина стенок рогового чехла – от 1 до 10 мм. Хозяин характеризует шофар как «тугой» – на нем не всегда сразу удастся выдуть правильный звук.

Процесс изготовления шофаров является неизменным на протяжении веков. Роговой чехол (так называется внешняя часть рога, покрывающая костный стержень) – достаточно хрупкий материал, имеющий слоистую структуру. Костный стержень удаляют, вымочив рог в воде в течение двух-трех недель либо выварив его в течение нескольких часов. После этого аккуратно вычищают рог изнутри. Его стенки неровной толщины. Сколы на раструбе могут быть сточены, однако если при выделке допущены повреждения, трещины на основной части рога, то он становится непригодным для изготовления инструмента. (В Талмуде читаем: «Если рог потрескался и был слеплен, – он не годится; <...> если в роге образовалось отверстие, и оно было залеплено, то рог не годится», но: «Рог, который был длинен, и его укоротили, годен» – Рош а-Шана III: 6.)

Внешнюю часть рога шлифуют, используя абразивные материалы (например, песок), а затем полируют (войлоком, тканью). При выделке шофаров *сохраняют естественную форму рога*. Использование мундштука *допускается*, однако среди современных инструментов практически отсутствует; применение же раструба делает рог негодным для сакральных обрядов («если <...> ему наставили часть какой бы то ни было длины и даже из того же вещества, – он него-



Ил. 4

Шофар, привезенный А.Р. из Израиля несколько лет назад. Длина 345 мм. Губное отверстие овальное, 10×14 мм по внутреннему краю рога и 13×19 мм – по внешнему. У самого края отверстие расточено, далее оно сужается. Таким образом, получается подобие чашеобразного мундштука. Раструб 40×70 мм по внутреннему краю рога и 45×78 мм – по внешнему (стенки очень тонкие и неровные).

ден» – Рош а-Шана III: 6). Объясняется это тем, что заповедь требует слушать *трубление в рог*, тогда как внимая звуку составного инструмента, невозможно отделить звучание собственно рога от звучания резонирующих частей. («Некто трубит в колодец <...> или в бочку: если слышен звук рога, то долг исполнен, если же слышен звук отголоска, то долг не исполнен» – Рош а-Шана III: 7<sup>20</sup>.)

Приводим здесь снимки шофаров, сделанные нами в 2010 г. в Петербурге. Эти инструменты употребляются непосредственно для выполнения заповеди (см. илл. 2, 3, 4).

Считается, что на шофаре исполнимы лишь второй и третий обертоны (т.е. квинта). На деле многое зависит как от конкретного инструмента, так и от умения трубящего: мастера берут еще четвертый обертон, а интервал между звуками колеблется от тритона до малой сексты. В обряде же требуется воспроизведение определенных ритмических формул, причем особенно ценится сильный и чистый звук, который умеют извлекать далеко не все.

В настоящее время различают три вида трубления: *tkie* (букв. «трубный глас»), *trua* (букв. «возглас», «восклицание») и *shvorim* («отрывистые звуки») <sup>21</sup>. Первые два неоднократно упоминаются в ТаНаХе (Ваикра 23: 24; 25: 9; Бемидбар 29: 1; Иешуа 6: 4–5; Шофтим 3: 27 и др.).



Однако описания каждого из них в различных источниках не совпадают, как не совпадают и образцы, зафиксированные нотами<sup>22</sup>.

На практике интонационный рисунок трубления напрямую зависит от индивидуальных особенностей инструмента: на некоторых шофарах извлекаются звуки лишь на одной высоте, во многих случаях восходящая интонация в *shvorim* ограничена глиссандо в пределах секунды или терции (за счет губной коррекции). В процессе демонстрации *trua* информанты выдувают серии из различного числа кратких звуков (до 15), уверенно называя при этом число 9. Абсолютно все опрашиваемые нами говорили о *несхожести* звучания разных шофаров: «Ты знаешь, я слышал столько трублений, и чтобы кто-то кого-то повторял...» (А.Р., интервью от 27.09.2010).

Такое отношение к звуковысотной стороне трубления связано в первую очередь с тем, что в еврейской культуре шофар не рассматривается как *музыкальный* инструмент. Он – некое звуковое орудие, имеющее исключительно ритуальную сигнальную функцию. Более того, в шофар трубят именно в те дни, когда *строго запрещается* играть на каких-либо музыкальных инструментах. (Исключением являются случаи, когда один из двух дней Новолетия совпадает с Субботой: в такой день трубления не происходит.) При этом рог сам по себе не является сакральным предметом, извлекаемым лишь на время праздников. Не существует запретов дуть в шофар в любое другое время.

Функции шофара в период существования древнего государства Израиль были разнообразными. В Писании упоминается использование роговых сигналов при ведении военных действий. В Книге Иисуса Навина описано падение Иерихона от звуков шофаров (Иешуа: 6). В 1-й книге Шмуэля шофар подает сигнал победы:

«И разбил Ионатан станона начальника Пелиштимского <...>, и услышали о том Пелиштимляне, а Шаул протрубил трубою (*tkie b<sup>e</sup>shoyfer*) по всей стране, чтобы сказать: Пусть слышат евреи!» (Шмуэль 1, 13: 3)<sup>23</sup>.

Шофар выступает как знак, позволяющий идентифицировать своих:

«И воззвал Авенир к Иоаву, и сказал: <...> доколе ты не скажешь людям, чтобы они перестали преследовать братьев своих? <...> И затрубил Иоав в шофар, и остановился весь народ, и не преследовали более Израильтян» (Шмуэль 2, 2: 26–28).

Звуки шофара могут быть сигналом о свержении прежнего (Шофтим 3: 27) или о воцарении нового правителя:

«И разослал Авшалом лазутчиков во все колена Израилевы, сказав: когда услышите звук шофара, то говорите: “Авшалом стал царем в Хевроне”» (Шмуэль 2, 15: 10);

«...помажут его там на царство в Израиле, и затрубите в шофар, и возгласите: да живет царь Шломо!» (Шмуэль 1, 1: 34). Примерно также описано воцарение Ииуйя, сына Иосафата (Шмуэль 2, 9: 13).

Однако и в древности, и в наше время звучание шофара в первую очередь маркирует наступление Нового года. В Торе первый день седьмого месяца (*Рош а-Шона*) назван *yom trua* («день трубного звука»): «И в месяц седьмой в первый день месяца, священное собрание должно быть у вас; никакой работы не делайте; днем трубления да будет он у вас» (Бемидбар 29: 1). Исходя из этого, в шофар трубят во время синагогальных богослужений в Новолетие и в *Йом Кипур*. Кроме того, рог звучит в течение месяца *Элul*, в преддверии праздника, чтобы подготовить людей, побудить их к очищению, раскаянию. Трубление в *Элul* проводится, согласно обычаю мудрецов, лишь до 29-го числа, а затем прерывается на сутки, поскольку оно не должно смешиваться с трублением в Новолетие – исполнением наказа Торы.

*Рош а-Шона* – день, напоминающий о создании Человека, который провозгласил Всевышнего Господином. Поэтому, согласно традиционным толкованиям, звуки шофара символизируют Коронавание Творца Мира, так как сказано: «Вознесся Бог при звуках трубных (*b<sup>e</sup> trua*), Господь – при звуке шофара» (Пс 47: 6)<sup>24</sup>.

Помимо коннотаций с началом Творения и самим Творцом, звуки рога трактуются как призыв к очищению и покаянию. Они служат также напоминанием Всевышнему о жертвоприношении Исаака: «Да вспомнит нам Владыка наш любовь к нему патриарха; ради связанного на жертвеннике сына да устранил Он обвинителя нашего»<sup>25</sup>.

Звуками шофара сопровождалось явление Всевышнего на горе Синай. Праздничное трубление основано на *восходящей* интонации: голос рога поднимается ко Всевышнему; но говорят, что на горе Синай «шофар трубил *наоборот*», это было «нечеловеческое трубление», – звук *нисходил* к народу с небес<sup>26</sup>.

Существует немало дополнительных коннотаций: в народе считается, что в *Yomit pauroim* («Дни трепета» – десять дней между наступлением Нового года и *Йом Кипуром*) решается судьба каждо-

го человека. В эти дни Сатана выступает обвинителем, а звуки шофара смущают, пугают его.

Трубление в шофар сопровождало процедуру *херема* – отлучения, изгнания из общины – своего рода приговора к «заочной смерти». «Зажигали во время Херима черные свечи и при окончании проклятия погашая оные, трубили для страха в рог», – писал Г.А. Маркевич<sup>27</sup>. Как чрезвычайно сильное средство, выгоняющее злого духа, трубление представлено в драме С. Ан-ского «Дибук»:

Ребе Шлоймеле: Пусть входят десять человек в белых кителях. Выньте свитки. Зажгите черные свечи. Берите трубные рога. (*Громко, торжественно.*) Тень человека, ушедшего из мира живых, заклиная тебя, чтобы ты в сей же миг покинул тело отроковицы Лии бас Ханы! (*Выжидание. Решительно.*) Трубите Текио! (*Трубят.*)

Лия (Дибук): (*Бьется в ужасе*) Отпустите меня, не тащите меня! Не хочу выйти! Не могу!

Ребе Шлоймеле: Трубите Шворим! (*Трубят.*)

Лия (Дибук): (*Изнемогая*) Не могу, не могу...

Ребе Шлоймеле: Трубите Теруо! (*Трубят.*)

Лия (Дибук): (*Слабо*) Я изнемог... Горе мне! Я должен выйти<sup>28</sup>.

Кроме перечисления функций шофара, Е.И. Коляда утверждает: «Как *явствует из библии*, изначально израильтяне, как и другие древние народы, ассоциировали звучание рога-шофара с силами природы и стихиями»<sup>29</sup>. И далее: «Постепенно произошло переосмысление *языческой мистической* трактовки шофара, и звук его стал знаком <...> гласа Божия, дающего заповеди». И тот и другой тезис сопровождаются ссылками. В первом случае в качестве стихий упомянуты *новолуние* и *землетрясение*. Говоря о новолунии, автор ссылается на Пс 81; текст указанного стиха гласит: «Трубите в шофар в новомесячье, в назначенное время – для праздничного дня нашего». Далее Е.И. Коляда пишет о традиции трубления при наступлении религиозных праздников, к которым относится и начало нового лунного месяца<sup>30</sup>. Связь звучания шофара и землетрясения должна подтвердить ссылка на книгу Исход (19: 16–19), где говорится о сошествии Бога на Синай. Этот же фрагмент из книги Исход строкой ниже приводится как иллюстрация «переосмысленной трактовки шофара». Таким образом *один и тот же фрагмент* Пятикнижия используется при описании *стадиально разных* (по утверждению автора) форм функционирования инструмента. А более поздний

текст (псалом) дается как свидетельство некоего *прежде существовавшего* языческого отношения к звуку.

Давая ссылки на канонические тексты, Е.И. Коляда указывает книгу, номер главы и стиха, не раскрывая цитат. Работая над темой, автор ориентируется по «ключевым словам» – не вчитываясь в контекст. При этом многочисленные отсылки (в данном случае – к библейскому тексту) должны выступать своего рода гарантами верности высказанной гипотезы. Возникает *эффект гипертекста* – некоего массива сведений, маячащего за границами конкретного исследования. Обильное цитирование становится поводом не выписывать соответствующие стихи Писания, а лишь указывать на них, – у многих ли читателей возникнет желание уточнить, о чем, собственно, речь, «идти по ссылке» (тем более что здесь речь не о щелчке мышкой, а о работе с рядом других книг). Однако будучи раскрытыми, эти цитаты зачастую опровергают мысль автора.

На примере одного из инструментов, описанных в энциклопедии, мы можем сделать неутешительные выводы: современный российский исследователь, обращаясь к еврейской традиции, ориентируется на законы и правила, отличные от тех, что действуют в изучаемой культуре. Одна из главных ошибок Е.И. Коляды – эволюционистский подход: ученый ищет динамику в способах изготовления инструментов, а также в формах их функционирования (оставаясь в рамках текста Священного Писания, на протяжении веков регламентирующего жизнь народа). В результате собственно *шофар* – инструмент, маркирующий сакральную ситуацию, – оказывается за рамками исследования.

Однако рассматриваемая энциклопедия – первая в России серьезная попытка *научного подхода* к изучению библейских инструментов. Чтобы не быть голословными, приведем еще один пример. А.Е. Майкопар в пространной статье «Музыкальный мир библейского человека», рассуждая об устройстве духовых, пишет: «Это были сигнальные *трубы*, и они могли издавать только один-два звука, но, по-видимому, обладавших большой силой. Каково же было тогда звучание трехсот труб (Суд. 7: 22)<sup>31</sup>. Вероятно, такое количество было необходимо не только для громкости, но и для воспроизведения музыкальной ткани произведения. Не был ли этот ансамбль из трехсот трубачей *чем-то вроде русского рогового оркестра*, в котором каждый инструмент издавал только один звук?»<sup>32</sup>

Комментарии излишни.

## Примечания

<sup>1</sup> *Галайская Р.Б.* Музыкальные инструменты русского народа в исторических памятниках. Автореферат дис. ... канд. искусствоведения. Л., 1975. С. 3–4.

<sup>2</sup> Определение заимствовано из статьи: *Юсфин А.Г.* Еврейская профессиональная музыка эпохи ее официального несуществования в России // *Евреи в России: История и культура.* СПб., 1995. С. 197–205.

<sup>3</sup> Основу работы составлял перевод нескольких глав книги: *Idelsohn A.-Z.* Jewish music in its historical development. New York, 1975. Научный руководитель – канд. иск. О.П. Коловский; машинописный экземпляр работы хранится в Центре еврейской музыки при Еврейском общинном центре Санкт-Петербурга. Перипетии защиты диплома и последствия этой защиты описаны в работе: *Гольдина М.* Хорошо забытое старое: Воспоминание об «открытии» еврейской музыки в Ленинграде 1980-х гг. // *Из истории еврейской музыки в России.* СПб., 2011 Вып. 3 (в печати).

<sup>4</sup> Частично об этом см.: *Хаздан Е.В.* Отзвуки юбилея: Еврейская народная музыка в интерпретации композиторов и исполнителей // *Временник Зубовского института.* Вып. 4: Грани интерпретации. СПб., 2010. С. 27–47.

<sup>5</sup> *Гвахария В.* О взаимосвязях музыкальных культур Восточного Средиземноморья, Ближнего и Среднего Востока и Закавказья, выявленных в результате анализа названий музыкальных инструментов и библейских терминов, упоминающихся в грузинских письменных источниках // *Проблемы терминологии в музыкальных культурах Азии, Африки и Америки.* Сб. научных трудов Московской консерватории. М., 1990. С. 22–43; *Френкель С.* Орган в музыкальной иудаике. Киев, 1993; *Гриц Ю.Ю.* «Instrumentum Dei...»: символика библейских музыкальных инструментов в комментариях св. Хильдергард // *Сборник тезисов и докладов международной конференции «Инструментоведение: молодая наука. Интермодальное пространство в инструментальной культуре»* СПб., 1998. С. 23–24; *Шилюа А.* Библейские упоминания о музыке и их толкование в арабских трактатах // *Традиционная и духовная музыка. Наследие человечества: Тезисы докладов международного музыковедческого симпозиума.* Ереван, 1999; *Толстоброва М.С.* Музыкальные инструменты в трактате Себастьяна Вирдунга // *Старинная музыка.* 1999. № 4. С. 16; *Вирдунг С.* «Musica getutscht» («Краткое сочинение о музыке») / Перевод с нем. и примечания М.С. Толстобровой // *Старинная музыка.* 1999. № 4. С. 17–20; 2000. № 1. С. 22–25; *Толстоброва М.С.* Инструменты Иеронима / *Старинная музыка.* 2000. № 1. С. 25–27.

<sup>6</sup> Таковы работы И.А. Чудиновой, в которых при цитировании псалмов автор обращается к греческим текстам (напр.: *Чудинова И.А.* Об инструментализме византийской хореографии в византийском богослужении // *Вопросы инструментоведения.* СПб., 2010. Вып. 7. С. 119–123) или кандидатская диссертация Одея Ришмави «Музыкальные инструменты арабов Палестины» (защита состоялась в Российском институте истории искусств, СПб., 2010), в которой нет ни единого упоминания о существовании на изучаемой территории ни в прошлом, ни в настоящее время еврейского народа, еврейского государства и, соответственно, музыкальных инструментов, общих для обеих традиций.

<sup>7</sup> Коляда Е.И. Музыкальные инструменты в Библии: Энциклопедия. М.: Издательский Дом «Композитор», 2003. 400 с. (При последующем цитировании: Коляда Е.И. Музыкальные инструменты в Библии).

<sup>8</sup> Таргумы – ранние (II–V вв.) арамейские версии ТаНаХа. Наиболее авторитетными считаются Таргум Онкелоса и Таргум Ионатана.

<sup>9</sup> Пешитта – один из самых ранних (II–III вв.) христианских переводов Библии

<sup>10</sup> Монография подготовлена в отделении литературы и языка Российской академии наук (в шапке издания обозначен также Институт перевода Библии) и, как указано в предисловии, является одновременно «и справочником, и серьезным научным исследованием». По материалам, изложенным в этой книге, Е.И. Коляда в 2004 г. защитила докторскую диссертацию. По нашему мнению, статус издания позволяет говорить о том, что оно представляет взгляды современной российской науки. Треть объема книги занимает справочный аппарат (таблицы, сводные списки упоминания музыкальных инструментов, глоссарий, указатели, библиография). Более половины основного текста посвящено древнееврейским музыкальным инструментам (главы «Инструментальная музыка в Библии» и «Библейские музыкальные инструменты»).

<sup>11</sup> Отсылки к Талмуду в настоящей статье даются по изданию: Талмуд. Мишна и Тосефта / Критический перевод Н. Переферковича, издание второе пересмотренное. В 7 т. СПб.: Изд. П.П. Сойкина, 1902–1906.

<sup>12</sup> Е.И. Коляда предполагает, что слово *шофар* могло быть образовано от древнееврейских слов *shu* ‘полюй’, ‘пустой’ и *par* ‘бык’ (Коляда Е.И. Музыкальные инструменты в Библии. С. 154). Мы не нашли слова *shu* или каких-либо родственных ему слов ни в одном словаре.

<sup>13</sup> Коляда Е.И. Музыкальные инструменты в Библии. С. 154. В Талмуде сказано: «Все роги годны (для шофара) кроме коровьяго» (Рош а-Шана III: 2).

<sup>14</sup> «Обозначен в Ветхом Завете как керен ха-йовел», – пишет Е.И. Коляда, а несколько ниже называет инструмент «иерихонской трубой» (Коляда Е.И. Музыкальные инструменты в Библии. С. 57).

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Коляда Е.И. Музыкальные инструменты в Библии. С. 154. Курсив в этой и следующих цитатах мой. – Е.Х.

<sup>17</sup> Там же. С. 155.

<sup>18</sup> Там же. С. 48.

<sup>19</sup> См. отсылки к этому трактату: Коляда Е.И. Музыкальные инструменты в Библии. С. 48, 57.

<sup>20</sup> По этой же причине следует признать недостоверными сведения: «Впоследствии [временной период автором никак не уточняется. – Е.Х.] появились шофары из металла (главным образом из серебра или меди)» (Коляда Е.И. Музыкальные инструменты в Библии. С. 155).

<sup>21</sup> Е.И. Коляда считает также одним из терминов, обозначающих игру на шофаре, глагол *meshekh* ‘тянуть’, ‘тащить’. Однако этого термина нет ни в трактатах, ни в молитвенниках (где указываются все способы трубления в определенной последовательности). Формы глагола *meshekh* неоднократно встречают-

ся в Торе в своем прямом значении (напр., Берешит 37: 28; Иеремия 38: 13 – в обоих случаях пленника *вытаскивают* из ямы).

<sup>22</sup> См., напр.: *Idelsohn A.-Z. Ceremonies of Judaism*. New York, 1929. P. 15; *Werner E. The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*. New York, 1984. Vol. 2. P. 12; *Idelsohn A.-Z. Sefer shires Israel. The Jewish Song Book for Synagogue, School and Home, covering the complete Jewish religious year / Musical editor: Baruch Joseph Cohon. Third Edition enlarged and revised*. Cincinnati Ohio, 1961. P. 232 и др.

<sup>23</sup> Цитаты из ТаНаХа приводятся по масоретскому изданию, вышедшему в Иерусалиме в 1978 г. (ред. перевода Давид Йосифон).

<sup>24</sup> Помимо 47-го псалма в этой части службы в Новолетие читаются также Пс 24 (содержащий строки: «И войдет Царь славы. Кто этот Царь славы? Господь сильный и могущественный») и Пс 29 («Господь над потопом восседал и восседал Господь царем вовек»).

<sup>25</sup> *Makhzor leyom rashon ve leyom shney shel Rosh hashana. Nusakh ashkenaz: Молитвы евреев на 1-ый и 2-й день Новолетия для толка «Ашкеназ» / С русским переводом И.И. Пирожникова и Э.А. Пассан. Новое исправленное издание*. Vilna, 1913. С. 275.

<sup>26</sup> Наше интервью с А.Р. от 27.09.2010.

<sup>27</sup> См.: Гилель Маркевич и его проект еврейской реформы / Публикация, вст. статья и примечания О.Ю. Минкиной // *Архив еврейской истории*. М., 2005. Т. 2. С. 344.

<sup>28</sup> *Ан-ский С. Меж двух миров (Дибук): Еврейская драматическая легенда в 3-х действиях // Єгупець: Художньо-публіцистичний альманах Інституту Юдаїки*. Київ, 2002. № 10. С. 213.

<sup>29</sup> *Коляда Е.И. Музыкальные инструменты в Библии*. С. 159.

<sup>30</sup> Подобного рода неточность допущена и в другой статье: «Керен имел, скорее всего, сугубо *светское* предназначение и звучал в народных празднествах юбилейного года» (*Коляда Е.И. Музыкальные инструменты в Библии*. С. 57). Сейчас сложно установить границы светской и религиозной традиций библейских времен, однозначно можно утверждать лишь то, что празднование юбилейного года является выполнением заповеди Торы.

<sup>31</sup> В упомянутом отрывке названы шофары.

<sup>32</sup> *Майкопар А.Е. Музыкальный мир библейского человека (отзвук музыки) // Звук и отзвук. Сборник научных статей / Ред.-сост. Е.Д. Андреева*. М., 2010. С. 46.

**Материалы предыдущих конференций,  
осуществленных в рамках данного проекта**

- От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре (М., 1998).
- Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2000).
- Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2001).
- Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2002).
- Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга (М., 2003).
- Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2004).
- Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2005).
- Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2006).
- Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2007).
- Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2008).
- История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции (М., 2009).
- Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2010).